FILOZOFIA

XI

RADA NAUKOWA

prof. zw. dr hab. Andrzej ZALEWSKI, Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie, (przewodniczący)

doc. PaedDr. Vlasta CABANOVÁ, PhD., Uniwersytet Żyliński

doc. PhDr. Tomáš HAUER, PhD., Uniwersytet Żyliński

prof. dr hab. Pavol DANCÁK, Uniwersytet w Preszowie

dr hab. Elżbieta JUNG, Uniwersytet Łódzki

prof. dr hab. Andrzej KANIOWSKI, Uniwersytet Łódzki

prof. Alexandre Costa LEITE, University of Brasilia, Department of Philosophy, Brazil

dr hab. Ryszard MIREK, Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

prof. Raja NATARAJAN, School of Technology & Computer Science, Tata Institute of Fundamental Research, Mumbai

prof. dr hab. Zlatica PLAŠIENKOVÁ, Comenius University, Bratislava

dr hab. Marek REMBIERZ, Uniwersytet Śląski

dr hab. Piotr STAWIŃSKI, Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

prof. dr hab. Viktor VASZKIEWICZ, Uniwersytet im. Dragomanowa, Kijów

LISTA RECENZENTÓW

dr hab. Gabriela BESLER, Uniwersytet Śląski

dr hab. Piotr BOROWIK, Wyższa Szkoła Lingwistyczna w Częstochowie

prof. dr hab. Andrzej BRONK, Katolicki Uniwersytet Lubelski

dr hab. Elżbieta JUNG, Uniwersytet Łódzki

dr hab. prof. UAM Andrzej PLUTA, Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu

prof. dr hab. Joanna ŚLÓSARSKA, Uniwersytet Łódzki

dr hab. prof. PAN Wiesław WÓJCIK, Instytut Historii Nauki PAN

Nadesłane do redakcji artykuły są oceniane anonimowo przez dwóch Recenzentów

PRACE NAUKOWE
AKADEMII IM. JANA DŁUGOSZA W CZĘSTOCHOWIE

FILOZOFIA

XI

pod redakcją
RYSZARDA MISZCZYŃSKIEGO

Częstochowa 2014

Redakcja
dr Ryszard MISZCZYŃSKI (redaktor naczelny)
mgr Michał PŁÓCIENNIK (sekretarz redakcji)
dr Dariusz DĄBEK (redaktor tematyczny)
Michael BALDWIN (redaktor językowy)

Redaktor naczelny wydawnictwa
Andrzej MISZCZAK

Korekta
Paulina PIASECKA

Redaktor techniczny
Piotr GOSPODAREK

Projekt okładki
Damian RUDZIŃSKI

PISMO RECENZOWANE

Podstawową wersją periodyku jest publikacja książkowa

Strona internetowa czasopisma
wnsap.ajd.czest.pl/znfilozofia

© Copyright by Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie
Częstochowa 2014

ISSN 2080-2005

Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego
Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie
42-200 Częstochowa, ul. Waszyngtona 4/8
tel. (34) 378-43-29, faks (34) 378-43-19
www.ajd.czest.pl
e-mail: wydawnictwo@ajd.czest.pl

SPIS TREŚCI
CONTENTS

Joanna ŚLÓSARSKA
Ponowoczesne konceptualizacje idei transwersalności i tranzytywności fenomenów 7
Postmodern Conceptualisations of the Idea of Transversality and Transitiveness of Phenomena (Summary) 20

Andrzej TARNOPOLSKI
The barriers of the post-modern city. (Civilization of upturned fences) 21
Bariery ponowoczesnego miasta. (Cywilizacja odwróconych płotów) (Streszczenie) ... 38

Andrzej ZALEWSKI
Inspiracje fenomenologiczne w myśli filmowej (2) 41
Phenomenological Inspiration in the Thought of Films (2) (Summary) 59

Marta LISOK
Przekraczanie widzenia. O dziełach sztuki doświadczanych w ciemności 61
Crossing Vision – Experience of Darkness in Contemporary Art (Summary) 72

Mariusz OZIĘBŁOWSKI
Kognitywistyczne filiacje hermeneutyki 73
Cognivist Filiations of Hermeneutics (Summary) 95

Dawid ROGACZ
Dharma kołem się toczy. O zanikaniu szkół filozoficznych buddyzmu chińskiego w V–VII wieku 97
The Wheel of Dharma Takes Its Course. On Vanishing of Philosophical Schools in Chinese Buddhism between the 5th and the 8th Century (Summary) 112

Mateusz KUTA
Postsekularna wizja współczesności Slavoja Žižka 113
Postsecular Vision of Modernity by Slavoj Žižek (Summary) 128

Michał PŁÓCIENNIK
Capaxualno-możliwościowy charakter tajemnicy śmierci w filozofii Miguela de Unamuno. Między nadzieją nieśmiertelności a rozpaczą unicestwienia 129
Capaxually-Possible Character of Mystery of Death in Philosophy of Miguel de Unamuno. Between Hope of Immortality and Despair of Annihilation (Summary) 144

Dariusz DĄBEK
Podstawowe problemy klasycznej koncepcji sztucznej inteligencji i nauk kognitywnych – część 1 145
Basic Problems of the Classical Concept of Artificial Intelligence and Cognitive Sciences – Part 1 (Summary) 155

Ryszard MISZCZYŃSKI
Rola „terminologicznych wyjaśnień" w Stanisława Leśniewskiego formalizacji podstaw matematyki 157
The Role of "Terminological Explanations" in Stanisław Leśniewski's Formalization of the Foundations of Mathematics (Summary) 169

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

Michał PŁÓCIENNIK
Soteriologicznie z człowiekiem o człowieku dzisiaj – [rec.] Marek Szulakiewicz, *O człowieku w czasach trudnych. Urywki filozoficzne*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012, ss. 294 173

Marek BARTON
Filozofia wobec wyzwań ponowoczesności – [rec.] Slavoj Žižek, *Żądanie niemożliwego*, oprac. Yong-june Park, przeł. Bogdan Baran, „Wydawnictwo Aletheia", Warszawa 2014, ss. 171 183

Michał PŁÓCIENNIK
Sprawozdanie z ogólnopolskiej studencko-doktoranckiej konferencji naukowej „Prawa człowieka w ich wczoraj, dzisiaj i jutro. Między sensem (duchem) a informacją (literą)", Częstochowa 9 kwietnia 2014 r. 189

Michał PŁÓCIENNIK
Sprawozdanie ze studencko-doktoranckiej konferencji naukowej „Sens – kultura nauka. Między możliwością a koniecznością filozofowania w XXI wieku", 16–17 maja 2014 r., Schronisko PTTK na Przysłopie pod Baranią Górą 193

Michał PŁÓCIENNIK
Sprawozdanie z ogólnopolskiej konferencji naukowej „Negacja – konteksty logiczne, antropologiczne, metafizyczne", ośrodek „Orle Gniazdo Hucisko" w Jurze (gmina Włodowice) 25–26 września 2014 r. 197

Dawid DZIURKOWSKI
Sprawozdanie ze studencko-doktoranckiej konferencji naukowej „Problem kary śmierci – historia i współczesność", Częstochowa 4 grudnia 2014 r. 201

PRACE NAUKOWE Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie
Filozofia 2014, z. XI, s. 7–20

http://dx.doi.org/10.16926/fil.2014.11.01

Joanna ŚLÓSARSKA
Uniwersytet Łódzki

Ponowoczesne konceptualizacje idei transwersalności i tranzytywności fenomenów

Streszczenie

Metodologiczną podstawą proponowanych rozważań są filozoficzne i antropologiczne konceptualizacje transwersalności i tranzytywności zaproponowane przez Wolfganga Welscha, Donalda Winnicotta, Herberta Blumera (hipoteza interakcjonizmu symbolicznego), Fritza Schützego (strategie trajektorii biograficznych). Rekonstruując zasadę tranzytywności w tekstach kultury, „tekstach biografii" i „tekstach społecznych", podkreślam symultaniczność fenomenów ontologicznych, poznawczych, językowych (w tym komunikacyjnych) oraz wskazuję na zjawisko synergii owych fenomenów. Zjawisko to kształtuje interakcje między różnorodnymi poziomami wewnętrznej/podmiotowej i kulturowej artykulacji tranzytywnej czasoprzestrzeni. W zakończeniu rozważań podejmuję problem potencjalnej legitymizacji idei transwersalności i tranzytywności, wskazując na synergię fenomenów łączącą różnorodne komunikacyjne kody oparte na racjonalności, literalności i figuratywności tekstów kultury.

Słowa kluczowe: transwersalność, tranzytywność, fenomeny, interakcjonizm symboliczny.

Temat transwersalności („poprzecznego cięcia") i tranzytywności („przechodniości") fenomenów obejmuje współcześnie filozoficzne, antropologiczne, socjologiczne i kulturoznawcze konceptualizacje tzw. „przejść" i możliwych łączeń między obiektami, ich zbiorami i reprezentacjami wytworzonymi w filozofii, naukach przyrodoznawczych, sztuce, interakcyjnej komunikacji symbolicznej, w modusach egzystencji i wzorach organizacji przestrzeni społecznej[1]. Kon-

[1] W 1966 r. M. Foucault w *Les mots et les choses…* (*Słowa i* rzeczy. *Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 29–36) zinterpretował ideę tranzytywności poprzez model trzech osi odwzorowania podobieństwa obiektów (*convenientia*, *aemulatio* i *sympatia*), wprowadzających łącznie nieliniowy model rzeczywistości oraz nieliniową formułę ich reprezentacji. Zdaniem Michela Foucault, *oś convenientia* (*odpowied-*

struując specyficzność obszaru badań związanych z ideą transwersalności i tranzytywności, Wolfgang Welsch, w kontekście badań nad przełomem postmodernistycznym (1987), zaproponował pojęcie „rozumu transwersalnego”[2], jako odrębną kompetencję poznawczą, umożliwiającą analizę i interpretację polimorficznej rzeczywistości, niestanowiącej ani struktury, ani chaosu, lecz procesualną i otwartą złożoność[3]. Koncepcja Welscha zbudowana jest przede wszystkim na Platońskiej, Kantowskiej i Heglowskiej tradycji racjonalności z wyraźnym zawieszeniem konkretnych kontekstów religijnych i metafizycznych. Rozum transwersalny, zdaniem Welscha, aktualizuje się w potrójnym trybie konceptualizacji: w refleksjach o kształcie racjonalności i możliwości przejść, w praktykowaniu owych przejść oraz jako środek znoszenia konfliktu między heterogenicznymi roszczeniami. Konstytutywne typy racjonalności rozpoznawalne są w paradygmatach powstających w opozycji do innych, np. paradygmat autonomii sztuki wobec sztuki zaangażowanej. Każdy typ racjonalności – pisze Welsch – zawiera w sobie teorię kultury i historię. Funkcja „rozumu transwersalnego” realizuje się w rozpoznawaniu „sektorów”, jako dziedzin refleksji (np. sektor sztuki, ekonomii, etyki, socjologii, prawa), ustanawianiu przejść między warstwami obiektów w ramach jednego sektora (np. przejścia między poetyką antyczną i renesansową) oraz przejść między sektorami (np. między poetyką, etyką i ekonomią). „Rozgałęzione transwersale” zawierają kategorie ponadsektorowe, np. każda struktura estetyczna zawiera pewien socjologiczny i aksjologiczny kryptogram. Relacje estetyki do etyki i pragmatyki (sektor ekonomiczny, sektor wyodrębnionych pozycji i ról społecznych we wspólnocie) wskazują na wspólne charakterystyki historyczne, na krzyżowanie się i wzajemne oddziaływania typów racjonalności. Same wytwory poszczególnych sektorów także oddziałują na inne, eksponując zgodność lub odmienność założeń i praktyk. Zawartość sektorów takich, jak sztuka, ekonomia, modele władzy, organizacja i zarządzanie przestrzenią, ewolucja standardów estetycznych, rozbieżności, miejsca „zatargu”, sporu – to nie tylko kwesta modusu wewnątrzsektorowego i transsektorowego (do najważniejszych „predykatów transsektorowych zalicza Welsch nazwę „człowiek”), ale także transmedialnego (wkraczanie w rzeczywistość). Konstru-

niości) podkreśla sąsiedztwo miejsc i zbliżających się rzeczy, które zaczynają stykać się brzegami, graniczyć, przekazując sobie ruch i wzorzec działania; emulacja aktualizuje odwzorowania bez kontaktu – obiekty rozproszone i oddalone odpowiadają sobie na zasadzie zwierciadlanych odbić, natomiast oś sympatii jest zasadą mobilności, transformującą obiekty we współdziałającą i jednoczącą się przestrzeń.

[2] W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 405–440. Zob. też recepcję i dyskusję w: *Filozoficzne konteksty rozumu transwersalnego. Wokół koncepcji Wolfganga Welscha. Część 2*, red. R. Kubicki, Wyd. Fundacji Humaniora, Poznań 1998.

[3] Szerszy kontekst badawczy zawartej w tym artykule problematyki (w tym egzemplifikacje w formie analizy konkretnych tekstów kultury) proponuję w swojej książce *Zasada tranzytywności w kulturze*, Scriptum, Kraków 2014.

ując model otwartej wielości obiektów jako dynamicznej przestrzeni, w której funkcjonuje ludzka racjonalność, Welsch dopuszcza także możliwość ustanawiania granic czy „miejsc wykluczeń", np. racjonalność techniczna wyklucza racjonalność życiową nie jako odmienny sektor, lecz jako iluzję.

Stosowane przez Welscha pojęcie „transwersalność" nie jest ściśle synonimiczne względem pojęcia „tranzytywność", jakkolwiek (także w jego rozważaniach) oba terminy często krzyżują się na poziomie konkretnych przykładów transmedialności. Pojęcie „tranzytywność" jest konstruowanie głównie w dziedzinie antropologii kulturowej, a jego zasięg jest teoretycznie szerszy w aplikacji, ponieważ obejmuje dodatkowo dwa zjawiska: fenomenologiczną interpretację jednostkowej, podmiotowej egzystencji oraz silnie nacechowaną regułę konieczności „uszczelniania" przestrzeni tranzytywnej. Mniejsze znaczenie ma zatem fakt samego, racjonalnego zdiagnozowania transwersali, natomiast istotne stają się strategie wyrażania (w tym z zastosowaniem mowy figuratywnej) oraz usuwania pęknięć w wielobiegunowo spolaryzowanej czy rozwarstwionej wizji świata, implikowanej często z poziomu indywidualnej i zbiorowej nieświadomości.

1. Antropologiczna koncepcja tranzytywności

Antropologiczną koncepcję tranzytywności (przejść między rozbieżnymi, w tym skrajnymi stanami rzeczywistości) zaproponował Donald Winnicott w kontekście pierwotnego, „pourodzeniowego" zespołu fenomenów, gdy bezpieczne łożysko przekształca się nagle w otwartą przestrzeń atakującą światłem, powietrzem, dźwiękiem i ziemskim przyciąganiem. Zdaniem Winnicotta, fenomeny tranzytywne nie mają same w sobie realności zewnętrznej ani wewnętrznej, są doświadczeniem cielesnym, emocjonalnym i poznawczym profilującym późniejszą egzystencję i działania kulturotwórcze człowieka. Ustanawiają obustronną interakcję między indywiduum a otoczeniem[4].

Jak stwierdza David Boadella, podstawa wczesnodziecięcego kontaktu z matką to doznanie rozpadania się na kawałki, spadania bez końca, „umieranie i umieranie i umieranie". Przeżycie to łączy się z utratą wszelkiej nadziei na odnowienie kontaktów[5], a zarazem pragnieniem odzyskania pierwotnej całości i jedności. Jakość i wszelkie późniejsze projekcje tak złożonego doznania nie tkwią wyłącznie w samym przecięciu pępowiny, ponieważ jej pulsowanie trwa jeszcze kilka minut po porodzie. Jest to czas, w którym niemowlę przebywa jednocześnie w dwóch światach – nadal stanowiąc jedność z matką, jest równocze-

---

[4] D.W. Winnicott, *Jeu et réalité: l'espace potentiel*, Gallimard, Paris 2002, s. 75, 91–92, 95–96; rozdz. 1: *Objets transitionnels et phénomènes transitionnels*; rozdz. 8: *La localisation de l'expérience culturelle*; rozdz. 9: *Le rôle de miroir de la mère et de la famille dans le développement de l'enfant*.

[5] Tenże, *Dzieci i ich matki*, tłum. M. Halaba, Wyd. W.A.B, Warszawa 1994, s. 104–105.

śnie oddzielone. Wchłania tlen z dwóch źródeł – zanim w jego sercu zamknie się otwór, a płuca pobiorą tlen z zewnątrz, ostatni strumień krwi z łożyska wpływa z powrotem do ciała dziecka. Jeżeli pępowina zostanie przecięta, nim skończy się pulsowanie, dziecko dozna szoku krążeniowego i oddechowego[6].

Wewnętrzna realność psychiczna i świat zewnętrzny we wspólnej percepcji dwóch osób (matki i dziecka) to, zdaniem Winnicotta, źródło kultury i jej wielobiegunowości, a zwłaszcza napięcia między tym, co wewnętrzne i zewnętrzne, między „ja" i „nie-ja", które może być figurowane/maskowane/hiperbolizowane przez obiekty fantazmatyczne i transcendentne. Pierwotne, dziecięce doświadczenie wnętrza jako jedności z karmiącym i zabezpieczającym otoczeniem zostaje radykalnie podważone, ale dziecko pojmuje początkowo owo zewnętrzne jako efekt własnej kreacji, iluzję, iż żyje ono w rzeczywistości zewnętrznej, którą samo wytworzyło, a zatem może nią kierować. W perspektywie antropologicznej, charakterystyczne dla tropu metamorfozy obrazy gwałtownej przemiany istot i zjawisk zakorzenione są w akcie ludzkich narodzin, w przecięciu pępowiny, gdy dziecko odnajduje siebie wobec matki „twarzą w twarz" i obejmuje ją spojrzeniem (spojrzenie to pierwszy akt zastępczego jednania świata, uszczelniania przejść między „ja" i „nie-ja"; spojrzenie symbolicznie przejmuje funkcję pępowiny). Pragnienie destrukcji wszelkiej przestrzeni tranzytowej łączy się z pragnieniem ponownego zjednoczenia z matką oraz późniejszymi, kulturowymi doświadczeniami transgresji duchowej. Joseph Campbell, wypowiadając się na temat związku mitologii i cielesności, podkreślił zależność funkcji cielesnych, wyobrażeń mitycznych i środowiska jako „dynamicznej przestrzeni tranzytowej" przenikających się „energii życia"[7].

Zgodnie z założeniami Winnicotta, fenomeny tranzytywne rozprzestrzeniając się, rozwarstwiają i rozgałęziają czasoprzestrzeń wraz z kształtowaniem relacji między pomieszczonymi w niej obiektami. Dynamika przestrzeni tranzytowej w języku wyraża się w figurach stylistycznych, znakach ikonicznych i symbolach. Fenomen tranzytywności to także pauza między dwoma słowami, przestrzeń między dwiema formami malarskimi i dźwiękami. Fazy autonomizacji „ja" nakładające się na doznanie identyczności i różnicy w kompleksie podmiot/przedmiot są podstawą zdolności bycia. Organizacja przestrzeni przejściowej oznacza powrót do siebie, a zarazem transcendowanie siebie. Rozpoznanie wewnętrznego/zewnętrznego generuje pierwotne doświadczenia granic, objawiające się w ruchu i reakcjach. Tranzyty to szczeliny, pęknięcia w całości. W rozwoju osoby nie chodzi jednak o regresywne odzyskanie pierwotnej formy owej całości, ale o dynamiczne wypełnianie wciąż powstających szczelin, poszukiwanie wszelkich możliwości przejść i połączeń. W doświadczeniu o cha-

[6] D. Boadella, *Przepływy życia. Wprowadzenie do biosyntezy*, przeł. M. Zembaty, A. Tanalska-Dulęba, Wyd. Jacek Santorski & Co Agencja Wydawnicza, Warszawa 1992, s. 45.

[7] J. Campbell, F. Boa, *Kwestia bogów. Zapisy z rozmów*, przeł. P. Kołyszko, Wyd. Jacek Santorski & CO Agencja Wydawnicza, Warszawa 1989, s. 14–15.

rakterze tranzytu nie jest określony czas (np. inicjacji w dojrzałość), ani postać/płeć, nie ma też ono charakteru zbiorowego rytuału, nie zakłada się powrotu do z góry określonej przestrzeni czy wspólnoty, ani też jakości zmiany czy przemiany, która dokona się w osobie. Fenomeny tranzytywne to mosty między światem subiektywności i obiektywności, obiekty/hipostazy, ani przedmioty, ani podmioty[8]. Są nieustannie w trakcie formowania się i mają charakter czasowy. Ponadto mogą mieć własność zwaną przez Greków *aktatos*, czyli przejawiać się bez ładu i rytmu. W artykułowanym kulturowo procesie przejścia od monady do diady, zasada tranzytywności wyraża się w konstruowania ekwiwalencji i izomorficzności znaczeń, zwielokrotnieniu osi referencji słów, co umożliwia równoczesne formułowanie tematów ontologicznych, poznawczych, psychologicznych, symbolicznych. Ustanawiana jest w ten sposób współmierność między tym, co cielesne, nieświadome, nadświadome, racjonalne, percepcyjne, symboliczne, religijne.

Typowe problemy wynikające z przebywania jednostek i wspólnot w przestrzeni przejściowej to podmiotowa niestabilność tożsamości aksjologicznej, biograficznej, kulturowej i społecznej. Niestabilność taką generuje systematyczna niezgodność oczekiwań wobec sytuacji interakcyjnej. Dotyczy to zwłaszcza zachowań, które stają się niezgodne z ukonstytuowanym we wcześniejszym doświadczeniu obrazem wewnętrznego „ja". Niestabilność tę ograniczają (pozytywnie, ale i negatywnie w formie opresji) procesy i ich efekty polegające na kształtowaniu wyrazistych, subiektywnych i zbiorowych trajektorii – szlaków/przejść, sposobów uszczelniania pęknięć w tranzytywnej czasoprzestrzeni.

2. Trajektorie w przestrzeni tranzytywnej

Przejęte z fizyki, astronomii i wojskowości pojęcie trajektorii używane jest we współczesnym dyskursie humanistycznym jako metafora poznawcza, wyrażająca dynamikę czasoprzestrzeni tranzytywnej w trzech podstawowych kontekstach badawczych: – w analizie sekwencji zdarzeń w przestrzeni społecznej; – w opisie standardowych biografii; – w objaśnianiu trybów narracji oraz dowolnej ekspresji twórczej, jak również krystalizowaniu się paradygmatów estetycznych. Konteksty te prowadzą do rozpoznawania i formułowania podstawowych trajektorii, determinujących nieliniowo efekt w formie heteronomicznych, izolowanych scen zdarzeń i działań. Program współmiernego badania wskazanych trajektorii rozwinął Herbert Blumer w swojej koncepcji interakcjonizmu symbolicznego, akcentując zwłaszcza hipotezę o indywidualnym i zbiorowym redefiniowaniu świata w uniwersum znaczeń, jako podstawie przemian w sferze społecznej i ekonomicznej, a także w procesach negocjowania tożsamości pod-

[8] D.W. Winnicott, *Jeu et réalité…*, s. 91–92.

miotów[9]. Ramy uniwersum symbolicznego stanowią podstawowe koncepcje świata, typizacje podmiotów uniwersum, uznawanych za wzorce do naśladowania (sterujące więc systemem społecznych oczekiwań), reguły interakcji, kooperacji i komunikacji w danej wspólnocie oraz podstawowe wyobrażenia na temat projektów biograficznych i ich konkretnych realizacji. Symboliczna interakcja, dostarczając podstawowych sposobów interpretacji grup i jednostek, umożliwia uchwycenie sensu działań i modyfikacji kierunku przemian. Zawartość dowolnego uniwersum symbolicznego kształtują przede wszystkim systemy wartości przyjmowane przez jednostki i wspólnoty. Aksjologizacja uniwersum spajana jest ze znaczeniami obiektów, identyfikowanych jako reprezentacje pożądanych dóbr.

Fritz Schütze w zakończeniu swojego artykułu *Trajektorie cierpienia jako przedmiot badań socjologii interpretatywnej*[10] podkreślił, iż aktualność hipotezy Blumera może uwydatnić włączenie w zakres badań (w tym badań nad twórczością literacką) typowych wzorców biografii łączonych z koncepcją trajektorii. Schütze wyodrębnił cztery podstawowe rodzaje doświadczenia biograficznego sprzężone z zasadami organizacji społecznej. Pierwszy rodzaj doświadczenia warunkowany jest przez czynniki zewnętrzne, niezależne od podmiotu i wspólnoty, np. choroba, kalectwo, wojna, katastrofy, a mówiąc szerzej – wszelkie sytuacje krytyczne generowane przez naturę, psychofizyczność człowieka oraz warunki społeczne. Drugi rodzaj doświadczenia to autonomiczne projektowanie indywidualnego i zbiorowego działania (np. założenie własnego przedsiębiorstwa, wspólna wyprawa w określonym celu, eksploracja nowej przestrzeni). Doświadczenie trzecie generuje proces twórczej przemiany biografii indywidualnej (np. dzięki odkryciu w sobie nowych zdolności czy rozwinięciu/nabyciu nowych kompetencji) oraz przemiany zbiorowej, np. poprzez odkrycie i realizację nowych sposobów organizacji życia wspólnoty. Czwarty rodzaj doświadczenia biograficznego to przejmowanie instytucjonalnego wzorca normatywnego, czyli koncentrowanie się jednostki na wypełnianiu określonej roli społecznej, a wspólnoty na wypełnianiu określonego programu moralnego, gospodarczego lub społecznego[11].

---

[9] Zob. trzy przesłanki interakcjonizmu symbolicznego sformułowane w 1969 r. przez Blumera (*Interakcjonizm symboliczny*, tłum. G. Woroniecka, ZW NOMOS, Kraków 2007, s. 5–6): „Przesłanka pierwsza mówi, że istoty ludzkie działają wobec przedmiotów na podstawie znaczeń, jakie te przedmioty dla nich mają. Owe przedmioty to wszystko, co człowiek może spostrzec w swoim świecie – obiekty fizyczne, takie jak drzewa czy krzesła; inne istoty ludzkie, takie jak matka czy ekspedient; kategorie ludzi, takie jak przyjaciele lub wrogowie; instytucje, takie jak szkoła czy rząd; ideały, takie jak niezależność jednostki czy uczciwość; działania innych, takie jak polecenia lub prośby, a także wszelkie sytuacje, jakie jednostka spotyka na co dzień. Zgodnie z drugą przesłanką, znaczenia takich przedmiotów wywodzą się z interakcji społecznych, jakie łączą jednostkę z jej otoczeniem. W myśl trzeciej przesłanki ludzie posługują się tymi znaczeniami i modyfikują je w procesach interpretacji, jakim poddają napotykane przedmioty".

[10] F. Schütze, *Trajektorie cierpienia jako przedmiot badań socjologii interpretatywnej*, przeł. M. Czyżewski, „Studia Socjologiczne" 1997, nr 1, s. 11–56; cyt. s. 47–49.

[11] Zob. M. Czyżewski, komentarz tłumacza w przypisie 15: F. Schütze, *Trajektorie…*, s. 29.

Formułując pojęcie biograficznych trajektorii**,** Fritz Schütze podkreślił, iż charakterystyczną cechą dynamiki jakościowej danego szlaku jest w pewnym momencie nieuchronność określonych zdarzeń, rozwijających się na bazie zbioru i potencjału faktów początkowych. Jeśli wydarzenia i ich ramowe warunki prowadzą do załamania oczekiwań, wówczas jednostki i wspólnoty zaczynają pogrążać się w narastającym chaosie informacji i zdarzeń. Doświadczenie to może mieć silną podstawę w warunkach zewnętrznych, obiektywnych, ale także może wynikać z rozpadu indywidualnego, symbolicznego uniwersum. Zatem w modelu przebiegu procesów trajektoryjnych szczególnie ważny jest obszar destabilizacji równowagi, utraty możliwości radzenia sobie w sposób uwarunkowany wcześniejszymi doświadczeniami[12]. Destabilizacja równowagi w codziennym życiu ma charakter szokowych doświadczeń przekroczenia granicy trajektorii, w wyniku czego osoba staje się obca samej sobie; nie rozumie siebie samej, ponieważ nie jest w stanie działać tak, jak wcześniej to było możliwe. Załamanie się orientacji społecznej i utrata zaufania do samego siebie sprawiają, że proces zarządzania znaczeniem w uniwersum symbolicznym przestaje funkcjonować. „Mechanizmy trajektorii mają charakter negatywnego sprzężenia zwrotnego, błędnego koła, przyjmują postać mniej lub bardziej systematycznej pułapki”[13]. Doświadczenie pułapki prowadzi do przekształceń wyjściowego cierpienia w inne obszary problemowe. Zdaniem Fritza Schütze, można wyróżnić trzy poziomy tego rodzaju przekształceń: poziom *quasi*-metafizyczny (zwłaszcza próby przekształcenia chaosu w jakikolwiek porządek, nad którym podmiot może sprawować częściową kontrolę), poziom interakcyjny i poziom zmian tożsamości[14]. W przekształceniach tych najistotniejszą funkcję spełnia pamięć autobiograficzna i długotrwałe, względnie stabilne trajektorie wyznaczone w uniwersum kultury.

Pamięć autobiograficzna, związana z przechowywaniem informacji o charakterze językowym[15], stymuluje opowiadanie z pozycji świadka zdarzeń aktualnych, a zarazem umożliwia opowiadanie introspekcyjne, które jest przybliżeniem, zewnętrznym wyrazem narracyjnej tożsamości, funkcjonującej jako „zmienna ukryta”. Tryb emocjonalny literackiej historii życia nadają wspomnienia z dzieciństwa zawierające wzory postaci osobowych i fantastycznych, historie rodzinne oraz klisze pamięci sensorycznej[16]. O ile „z okresu dziecięcych zabaw pochodzą główne tendencje motywacyjne wyrażające się dążeniem do siły,

---

[12] F. Schütze, *Trajektorie…*, s. 43.

[13] Tamże, s. 46.

[14] Tamże, s. 47.

[15] T. Maruszewski, *O dwoistości pamięci autobiograficznej*, [w:] *Polifonia osobowości. Aktualne problemy psychologii narracji*, red. E. Chmielnicka-Kuter, M. Puchalska-Wasyl, Wyd. KUL, Lublin 2005, s. 13–31.

[16] P. Oleś, M. Puchalska-Wasyl, *Tożsamość narracyjna czy ja polifoniczne*, [w:] *Polifonia osobowości…*, s. 51–64; cyt. s. 53.

władzy, kontroli nad światem /i lub dążeniem do bliskich kontaktów z ludźmi, do tworzenia więzi, relacji pełnych miłości i intymności", to w fazie dorosłości opracowywane są wzorce (*imago*) dorosłego życia[17]. Podmioty mówiące, proponując sposoby radzenia sobie z rzeczywistością, przedstawiając motywacyjne fabuły, przywiązują także znaczenie do problematyki tożsamości kulturowej. W dynamicznych układach trajektorii przecinających/spajających czasoprzestrzeń tranzytywną, konflikt, niestabilności „ja" odzwierciedlają współistnienie przeciwstawnych, lecz jednakowo wyrazistych postaw autoidentyfikacji i samowartościowania, „które rywalizują ze sobą o uzyskanie przewagi w strumieniu myśli autorefleksyjnych"[18].

Napięcie pomiędzy przeplatającymi się w życiu każdej osoby „drogami życia" i „doświadczeniami biograficznymi", zwłaszcza między drogą skryptową, wymuszoną i niezależną/twórczą, skutkuje złożonymi niespójnościami tożsamości „ja". „Do niespójności tych należą: rezygnacja z roszczenia do autointerpretacji własnego położenia i własnej sytuacji życiowej (wraz z rezygnacją z samodzielnej pracy nad własną biografią) na rzecz przemożnych, obcych potencjałów interpretacji"[19]. Analizując trajektorię cierpienia, Eric Berne zwrócił jednak uwagę, iż szlak ten jest nie tylko oczywisty, lecz paradoksalnie pożądany przez „ja". Daje bowiem satysfakcję emocjonalnego triumfu, kolekcjonowania „ulubionych uczuć", np. kumulacja gniewu i jego „usprawiedliwione" wybuchy, postawa wściekłości bez poczucia winy lub z jej głębokim przeżywaniem, rozpamiętywanie zranień jako sygnatur tożsamości i ciągłości losu, a w konsekwencji stabilizacji w „znanym". „Ludzie lubią pokazywać swe zbiory uczuć innym, rozprawiać o tym, kto ma więcej *lepszych* gniewów, ran, uczuć winy, lęków"[20].

Berne podkreśla, że dziecko w swoich pierwszych kontaktach z mitami i baśniami „rozwija swój pierwszy palimpsest – zmodyfikowaną wersję skryptu – który dostosowuje do nowego spojrzenia na własne otoczenie"[21]. Szczelność palimpsestu gwarantuje jego zrozumiałość i akceptowalność, jeśli nawet zawiera on groźne i odrażające scenariusze. W wieku dojrzałym proces tworzenia „tekstu wyobraźni" przyjmuje charakter projekcji osobistego skryptu na otoczenie i recepcji/kolekcjonowania jego odzwierciedleń lub przedstawień anamorfotycznych. Środowisko nie jest już postrzegane przez pryzmat palimpsestowych, hiperbolicznych własności, lecz przez konstrukty symboliczne, za pośrednictwem

---

[17] Tamże, s. 53.

[18] *Ja i tożsamość*, red. A. Tesser, R.B. Felson, J.M. Suls, przeł. A. Karolczak, GWP, Gdańsk 2004, s. 58.

[19] F. Schütze, *Trajektorie…*, s. 25.

[20] E. Berne, *Dzień dobry… i co dalej?*, przeł. M. Karpiński, Rebis, Poznań 2013, s. 171–178. Por. H.J.M. Hermans, *Self jako zorganizowany system wartościowań*, [w:] *Wykłady z psychologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, t. 5, red. A. Januszewski, Z. Uchnast, T. Witkowski, Wyd. KUL, Lublin 1991, s. 387–409.

[21] E. Berne, *Dzień dobry…*, s. 59.

których osoba rozpoznaje nadwyżki znaczeń przypisywane niektórym obiektom, instytucjom, postawom społecznym i rolom, miejscom, obrzędom, interakcjom, a także kulturowym archetypom, w tym symbolom i toposom językowym. Rozszczelnienie tekstu wyobraźni, przerwanie procesu kolekcjonowania odzwierciedleń ważnych składników negatywnego, skryptowego scenariusza, niespójność autonarracji, wprowadzanie nieumotywowanych (linearnie, strukturalnie, sieciowo) znaków, deprecjacja legitymizowanych społecznie dyskursów to potencjalne źródła kreacji palimpsestowych antyopowieści/antybaśni zrywających z ideą celowości, trajektorii losu i przeznaczenia.

W badaniach, które prowadzili Eric Berne, Fritz Schütze, Jerzy Trzebiński, Herbert Blumer, programowo ulega zatarciu granica między życiem a opowieścią, a także między życiem, opowieścią i terapią, w tym terapią przez praktykę autonarracji i polifonizację „ja" w dialogach, służących lepszej interakcji symbolicznej w środowisku. Według Trzebińskiego, „struktura własnego działania, tak jak jest ono doświadczane przez jednostkę, jest zbliżona do narracyjnej, zawiera ona bowiem kategorie celu, instrumentu i przedmiotu, a także sceny działania"[22]. Źródłem schematów narracyjnych, jako naturalnych sposobów organizacji doświadczenia, jest zdaniem Trzebińskiego struktura wiedzy podmiotu: „Nie jest tak, że historie *zdarzają się* ludziom w życiu, to raczej specyficzna struktura ich wiedzy o świecie determinuje narracyjny sposób widzenia rzeczywistości"[23]. W tak konceptualizowanej perspektywie badawczej zmiana opowieści to próba zmiany trajektorii losu i wewnętrznej redeskrypcji celu działania, który może się kształtować jako uzupełnienie dla dziejącej się historii: „cel może być dodatkiem, wprowadzonym *post hoc*, w wyniku refleksji mającej uzasadnić jakąś przyjętą później przez jednostkę wersję historii"[24]. Jeśli jednym z podstawowych celów dla jednostki będzie rozpoznanie determinujących jego los skryptów, wówczas autokrytyczne podejście do zbioru własnych opowieści jest stałym i celowym działaniem kontrolującym autoekspresję i komunikację.

3. Potencjalne legitymizacje idei transwersalności i tranzytywności fenomenów

Analiza zagadnienia tranzytywności fenomenów (tak w antropologii, jak ontologii, epistemologii czy estetyce) wymaga głównie dwóch dodatkowych legitymizacji: – w formie projektu ujmującego dynamikę globalnie pojmowanej rzeczywistości wraz z wyodrębnionymi dla niej podstawowymi trajektoriami;

---

[22] J. Trzebiński, *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości*, [w:] *Narracja jako sposób rozumienia świata*, red. J. Trzebiński, GWP, Sopot 2001, s. 17–42; cyt. s. 34.

[23] Tenże, *Autonarracje nadają kształt życiu człowieka*, [w:] *Narracja jako sposób rozumienia świata*, s. 43–80; cyt. s. 34, 43.

[24] Tamże, s. 79.

– rozwinięcia zasady synergii między trajektoriami z uwzględnieniem zasad interpolacji znaczeń (poprzez wstawianie słów i kontekstów) oraz ich ekstrapolacji poprzez wprowadzanie oglądu czy też kontekstów zewnętrznych w formie odwołań do dyskursu historycznego i pola społecznego. Ujmując zasadę tranzytywności jako jedną z możliwych konceptualizacji dynamiki kultury, można w ramach takiej hipotezy formułować pytania o treść i istotę konfliktów wokół określonych trajektorii ideologicznych i estetycznych. Jeden z takich konfliktów rozbudowany jest wokół komunikacyjnej funkcji języka w układzie z aksjologicznie zdefiniowaną tożsamością podmiotu/nadawcy komunikatu, również jako podmiotu czynności twórczych. W tradycji europejskiej ukształtowała się wyraziście tradycja hermeneutyczna, w której (dzięki asymilacji tradycji tomistycznej) rozwinięte zostało pojęcie „słowa wewnętrznego" („*verbum interius*") jako „*verbum cordis*" w ich zależności etycznej i metafizycznej[25]. Ponieważ, według Akwinaty, słowo wewnętrzne jest nadrzędne (i scalające[26]) wobec intelektu, woli i pamięci, tym samym jest też nadrzędne wobec zachowań twórczych w kulturze. Paradygmat ten (trajektoria ideologiczna) konfrontowany jest aktualnie (tak w refleksji metodologicznej, jak i tekstach artystycznych) z koncepcją „ja" twórczego, dysponującego swobodnie potencjałem samorozproszenia w niespójnych układach obiektów. Ja polifoniczne to zbiór pozycji podmiotowych, przestrzenna, dynamiczna struktura odpowiednia do aktualnych sytuacji. „Każda pozycja podmiotowa to odrębna perspektywa spostrzegania i interpretowania doświadczenia, w każdej z nich ja podmiotowe może tworzyć specyficzną opowieść o jakimś odpowiadającym tej perspektywie ja przedmiotowym"[27]. Zasada fragmentacji osoby w strukturach pochodnych (działania, nastawienia wolicjonalne, emocje, struktury percepcyjne, pamięć autobiograficzna zawierająca pewną tylko część pamięci kulturowej) to zasada sankcjonująca personalną dezintegrację jako kulturową oczywistość. W procesie narastającego braku ciągłości między kulturowo zdefiniowanymi koncepcjami transcendencji a jej manifestacją na wartości zyskują znaki *psyche* uwolnionej od materii; jaźń, która ma zbawiać *psyche* od *hyle*, zakorzenia się w *nous*, jak również w irracjonalnych pokładach umysłu, odsłaniających wyobrażeniowo uporządkowane stany rzeczywistości. Jednak przejście od konwencji *mimesis*, poprzez metonimię i synekdochę do „żywej metafory" („metaforycznej prawdy"[28]) to przejście od zasady pre-

[25] Św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, tłum. i oprac. J. Salij OP, Wyd. Polskiej Prowincji Dominikanów „W Drodze", Poznań 1984, s. 198. Zob. na ten temat: L. Szyndler, *Zagadnienie „verbum cordis" w ujęciu Tomasza z Akwinu*, „Studia nad Filozofią Starożytną i Średniowieczną", t. 1, red. A. Górniak, Wydział FiS UW, Warszawa 2002, s. 47–112.

[26] Zob. analizę stosunku wiary (*fides*) i miłości (*caritas*) w *Sumie teologicznej* św. Tomasza w: F. Ricken, *Filozofia religii*, przeł. P. Domański, Wyd. Marek Drzewiecki, Kęty 2007, s. 301–304.

[27] K. Stemplewska-Żakowicz, *Koncepcje narracyjnej tożsamości. Od historii życia do dialogowego „ja"*, [w:] *Narracja jako sposób rozumienia świata*, s. 81–113; cyt. s. 102.

[28] Nawiązuję tu do: P. Ricoeur, *La Métaphore vive*, Éd. du Seuil, Paris 1975, s. 310–321.

zentacji do re-prezentacji, jako zasady powtórnego uobecnienia, do chwytu figuralności wymagającego wpisania nadrzędnej perspektywy poznawczej i moralnej, wydobywającej/skrywającej tajemnicę ontologicznej całości życia. Wyraziste w kulturze przesunięcie w kierunku ekspresji indywidualnego modelu wartości i prymatu „prywatnych ontologii" jest jednym z podstawowych efektów niestabilności czasoprzestrzeni tranzytywnej, ale – paradoksalnie – łączy się ono w dyskursach teoretycznych z różnorodnymi próbami sformułowania globalnej wizji środowiska o nieliniowej charakterystyce zależności między jego składnikami, co w efekcie zabezpiecza indywidualne zachowania kulturowe i społeczne, jako integralne punkty orientacji, niewymagające dodatkowych, zobiektywizowanych legitymizacji aksjologicznych.

Problem poznawczego modelu rzeczywistości, projektującego jej możliwie najszerszą złożoność, a zarazem konieczność wyodrębniania konkretnych trajektorii/transwersali jako reguł o wyższym, niż indywidualny, stopniu ogólności, pojawił się pod koniec lat 80. w badaniach kulturoznawczych (związanych zwłaszcza z przełomem postmodernistycznym) i kognitywnych, związanych z uwarunkowaniami i synergicznością form poznawczych, językowych i psychofizycznych podmiotu (temat tzw. „świadomości ucieleśnionej").

Kontynuujący na gruncie kognitywizmu założenia fenomenologii pola poznawczego Thomas Ballmer uszczegółowił problematykę badań, zajmując się przede wszystkim procedurami zmiany kontekstowej, w tym lingwistycznej. W założeniach wstępnych Ballmer stwierdza, iż fenomenologiczną analizę dynamiki należy rozpatrywać w układzie trzech synchronicznych poziomów: w scenie środowiska fizykalnego, w organach percepcyjnych jako biologiczną reakcję organizmu oraz w umyśle/mózgu jako dokonywaną przez organizm analizę konceptualną. Teoria umysłu, twierdzi Ballmer, która nie bierze pod uwagę dynamiki, nie czyni zadość ani fizycznym faktom, ani biologicznym zachowaniom, ani mentalnym doświadczeniom i analizom; jest fizycznie, biologicznie i psychologicznie nieadekwatna. Zdaniem Ballmera, organizacja syntaktyczna i semantyczna języka stanowi w konkretnych wyrażeniach rodzaj konceptualizacji procesów dynamicznych o wzrastającej złożoności. W swej hipotezie trójwymiarowej przestrzeni znaczenia (początek, rozwój, zakończenie) Ballmer zakłada, iż typowe podmioty czasowników cechują środowisko jako „to", stają się substancjalne („coś"), ożywione i ludzkie („ktoś") w miarę intensyfikacji procesów, by ewoluować następnie w kierunku ekspresji bardziej złożonych procesów biologicznych (np. rosnąć, dawać, brać)[29].

Problem teoretycznej, a równocześnie dającej się empirycznie poświadczyć korelacji stanów oraz danych percepcji i wyobraźni w ich nieliniowej dynamice, rozwinął także Donald L.C. Maclachlan w swej hipotezie zwanej przyczynową

[29] T.T. Ballmer, *The Psychology of Context Change*, [w:] *Linguistic dynamics: discourses, procedures and evolution. Research in text theory. Untersuchungen zur Texttheorie*, 9, ed. by T.T. Ballmer, De Gruyter, Walter, Inc., Berlin – New York 1985, s. 322–356.

teorią reprezentacji. Hipoteza Maclachlana oparta jest na przekonaniu o możliwości zintegrowanego działania percepcji i wyobraźni, które to działanie z kolei może być zobiektywizowane w różnorodnych reprezentacjach świata przestrzeni i czasu wyobraźni. Zdaniem Maclachlana, układy bodźców napływających ze świata i odbieranych jako doznania, oraz wyobraźni, czyli reprezentacji bez dopływu bodźców zewnętrznych, należą do tej samej rzeczywistości; podlegają korelacji i obiektywizacji tak w domenie procesów twórczych, jak odtwórczych, gdyż nie są one, jak twierdzi Maclachlan, zorganizowane wyłącznie wokół szczególnego punktu widzenia, jakim jest aparat czuciowy i organizm ludzki. W owej swoistej, obiektywnej reprezentacji, punkt widzenia podmiotu ma swoją własną pozycję, która może ulegać zamierzonej, intencjonalnej zmianie. Zdolność reprezentowania, odnoszenia się i myślenia o przedmiotach jest więc równoważna ze zdolnością do kreowania własnej pozycji wobec aktywnie integrowanych doznań i wyobrażeń. Najistotniejszym i oryginalnym składnikiem teoretycznym przyczynowej teorii reprezentacji Maclachlana jest definiowanie wszelkich aktów poznawczych jako reprezentacji przyszłego biegu zdarzeń. Aktualizowana przez organizm i punkt widzenia mapa środowiska jest wykorzystywana, jak twierdzi autor, do planowania poczynań podmiotu. Procesy poznawcze, służące do rejestracji mapy środowiska, są równocześnie procesami kreacji owej mapy w celu zapewnienia sobie przez podmiot jak najlepszej, potencjalnej aktywności. Obrazy mentalne, obiektywizowane w dziełach sztuki, należą do tego samego uniwersum poczynań, w którym zanurzone są obrazy zdobywania obiektów w przestrzeni fizykalnej; wspólnie obrazy te stanowią układ przyczyn przyszłych zachowań[30].

Na dodatkowy problem organizacji „osobistego modelu świata" w ramach globalnego modelu środowiska zwraca uwagę Robert Piłat. Zauważa on, że funkcjonalny model świata przechowuje pewne parametry modeli umysłowych i symulacji. Symulacja z okazjonalną interpretacją staje się w konsekwencji pewnym standardem poznawczego działania, w kontekście którego pojawia się, zdaniem Piłata, fundamentalne pytanie: „Dlaczego właściwie organizmy tworzą reprezentacje niezależne od stanów otoczenia, zamiast poprzestać na wytworzeniu efektywnych mechanizmów symulowania stanów otoczenia?". Układ „symulacja/interpretacja" charakteryzuje się, jak twierdzi autor, przewagą nad zwykłą wewnętrzną symulacją, gdyż interpretacje są „sposobem zapisania udanych symulacji otoczenia, po to, by można było wykorzystać je w przyszłości"[31]. Zdaniem Piłata, zapis udanych symulacji obejmuje kilkanaście parametrów, które w formie pytań mogą stanowić podstawę analityczną dla badań nad wizualizacją obrazów: – jak uzgadniać kształty przedmiotów i ich relacyjną charakterystykę przestrzenną („nad", „pod", „obok", „przed", „za" itd.); – jak odróżnić

[30] D.L.C. Maclachlan, *Philosophy of Perception*, Prentice Hall, Engelwood Cliffs, New York 1989, s. 101–121.

[31] R. Piłat, *Umysł jako model świata*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1999, s. 184.

powierzchnie przedmiotów od ich wnętrza; – w jakiej mierze mogą się zmieniać istotne dla przedmiotu własności bez naruszenia jego tożsamości; – co należy do prezentującej się w danym doświadczeniu treści, a co stanowi jej nieartykułowane otoczenie; – przy pomocy jakich operacji można odwzorować jedne przestrzenie pojęciowe na inne; – w jakiej mierze i z jaką szybkością można niezależnie od sytuacji bodźcowej przekształcać swoje przedstawienia: obracać, rozciągać, zacieśniać i odwzorowywać przez różne symetrie; – jak powstaje ukierunkowane pole przeżywania; – w jaki sposób modele zakorzeniają w modelach coraz szerszych[32].

Problem wyłaniający się z przywołanych koncepcji dotyczy pozycji i integralności podmiotu w heteronomicznej rzeczywistości oraz specyficznej nadwyżki znaczeń, która powstaje jako efekt synergii poszczególnych transwersali przecinających nieliniowo różne poziomy rzeczywistości – materialny, kulturowy, społeczny, ekonomiczny. W perspektywie badań nad sztuką zauważone przez Welscha ustanawianie granic czy „miejsc wykluczeń" dotyczy współcześnie efektu synergicznego w formie polimorfizacji podmiotu z równoczesnym formowaniem się kulturowego miejsca wykluczenia, reprezentującego wielowiekową trajektorię hermeneutyczną ustanawiającą podmiot jako etycznie i religijnie uwarunkowane, świadome swych działań i odpowiedzialne centrum wypowiedzi. Problem ten w ujęciu Roberta Spaemanna można wyrazić jako dialektykę postawy przyswojenia świata przez „ja" i utożsamienia się z jego całością oraz postawę odniesienia do kogoś niezmiennie Innego:

> Istnieją dwie nieredukowalne do siebie formy tej relacji: relacja samopotwierdzenia i relacja samotranscendencji. W pierwszym przypadku człowiek zachowuje swoją centryczną pozycję, z której można wyprowadzić funkcjonalnie wszelkie struktury ważności; w drugim uznaje, że istnieje inne lub wiele innych centrów ważności, których nie da się wzajemnie zintegrować i do których może się odnosić równie afirmatywnie, jak do siebie samego. Jeśli przyjmuje się istnienie absolutnego centrum ważności, wówczas jest ono źródłem takiego roszczenia do afirmacji, wobec którego samopotwierdzenie kapituluje[33].

Rozpoznanie Spaemanna wydaje się trafnie ujmować istotę konceptualnych polaryzacji kategorii „ja" w kulturze współczesnej. Podstawowe pytanie dotyczy tutaj jednak podłoża owej polaryzacji – czy jest ono związane rzeczywiście z głębszym rozpoznaniem środowiska i psychofizycznej struktury osobowego podmiotu, pożądającego przede wszystkim totalnego samopotwierdzenia we wszelkich swoich aktach, czy też może przyczyną aktualnych modeli osoby i świata jest utrata kontroli nad symbolicznym uniwersum. Byłaby to jedna ze znamiennych własności aktualnego przejawienia się zasady tranzytywności w fazie jej chaosu. Dotyczy to zarówno przekazów i działań kreowanych w zobiektywizowanej przestrzeni kultury i cywilizacji, jak i tych zanurzonych we

---

[32] Tamże, s. 184–165.

[33] R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 246–247.

współczesnym doświadczeniu konstrukcji map i szlaków poznawczych w rzeczywistości fantazmatycznej i wirtualnej.

Postmodern Conceptualisations of the Idea of Transversality and Transitiveness of Phenomena

Summary

The methodological basis of the proposed considerations is the application of an philosophical and anthropological concept of transitivity proposed by Donald Winnicott, Wolfgang Welsch, Herbert Blumer (the hypotheses of symbolic interactionism), Fritz Schütze (strategy and biographical trajectories). In the texts of culture the principle of transitivity is expressed in developing the equivalence and isomorphicity of meanings, which allows simultaneous formulation of ontological, cognitive, psychological and aesthetic issues. In this way the commensurability and synergy between what is unconscious, superconscious, rational, perceptual, symbolic and religious are established. Linguistically the dynamics of the transit time and space is expressed in stylistic devices, stylistic, iconic characters and symbols. In the experience which is of a transit nature the time (such as the initiation into maturity) and the character/the gender are not specified. It does not have the nature of a collective ritual either. Neither a return to a predetermined space or community, nor the quality of a change or transformation that is to take place in an individual are not assumed.

Keywords: transversality, transitiveness, phenomena, symbolic interactionism.

PRACE NAUKOWE Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie
Filozofia 2014, z. XI, s. 21–39

http://dx.doi.org/10.16926/fil.2014.11.02

Andrzej TARNOPOLSKI
Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

The Barriers of the Post-Modern City. (Civilization of Upturned Fences)

It is easy to love the whole mankind.
It is far more difficult to bear you closest neighbour.
Dubrawka Ugrešić

Summary

The article describes the problem of dividing/fencing off the areas in the contemporary post-modern towns and cities. The author analyzes the problem of the so called "upturned fences", by means of which he divides the urban area in Poland. He argues that the reason for such a situation is the attitude of lifting up based on the consumer metabolism which is understood in a peculiar way. This mechanism generates the phenomenon of sustained consumption which is the realization of the need of being significant. This need has been underrated by the anthropologists. However, it seems to play an important role in human life. Information metabolism (being the inspiration for conceiving such a notion) in Kępiński's version is a biological construct, and it places the sense of security at such a level. On the other hand, consumer metabolism is a social mechanism. It is responsible for the sense of social security which depends on the position that we hold in the community and on the distance that separates us from other people. A high position gives us a high sense of security due to the subordinate position of other people and it gives us the right distance. Low position is a threat because it can mean subordination and loss of control over one's own life. When we consume more, we achieve a high social position; when we lose this opportunity, our position becomes lower. The level of how important we are in the opinion of other people decreases. The mechanism is similar to the control manipulation of consciousness. It is, however, more complicated than the one we encounter in interpersonal manipulations. It is based on the manipulation of the human cultural environment so as to, as a consequence, make the human being – who is a product of such an environment – participate unwittingly in this practice. This mechanism itself co-founded, defended its reasonableness and, often genuinely happy, was deceived by its manipulative delusion. According to my belief, this is the way in which an upturned fence is created. It is meant to be a symbol of independence, it is a symbol of socio-manipulative influences of civilization.

Keywords: post-modern city, upturned fences, consumption metabolism.

Introduction

Organizing the space (around oneself), specifying the distances (between us), defining the mutual relations as a method of communication (between people) makes for a specifically understood projection of our own system of values, own personal understanding or recognition of one's own place in the world, defining one's own attitude towards other people and the world in general. In such a way we can specify and uncover our lifestyle to others, unveiling how we understand and define the quality of life, social bonds, what we understand by privacy and what makes, for instance, our social or public sphere. According to Marschall McLuhan, our territoriality is the extension of ourselves. "Our car, our armchair, our office make an integral part of our territory. «Don't enter my bedroom!», «Don't touch my stuff!»: I «extends to the objects»[1].

I think that the way of separating one's own space from the space of others and from social space is an important element of the space (and projection) of such a type. The city, as a place and way of life, close to one another reveals this phenomenon clearly[2]. Today other problems come to existence[3]. They are connected with, e.g. in our country, specific new way of separating from others and defining in such a way one's place and attitude towards the world beyond the fence. The so-called upturned fence is the essence of the problem[4].

City

Among the theorists of culture knowledge of culture, anthropology etc. there is a disagreement about the attempts to differentiate the scope and contents of such terms as "culture" and "civilization"[5]. The belief of Spengler, who thinks that the term 'civilization' describes decadent periods of the so-called «great cultures»[6], makes an interesting suggestion. "Civilization is associated with what is mechanical, technical, bureaucratic and spiritless"[7]. The existence of the so-

---

1 Ch. Balon, X. Mignot, *Komunikacja*, translated by M. Sowa, Published by Wyd. Flair, Kraków 2008, p. 158.

2 E. Morin, *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, translated by R. Zimmand, PIW, Warszawa 1977, p. 235.

3 I presented them in part at a conference organized by the Adam Mickiewicz University in Kalisz at the international conference "Creativity in the Arts and Educations" 21–22.05.2014, the presentation entitled *Separation in artistic experience – barriers in post-modern cites*.

4 In Poland fences/ railings are more and more often with the „right" gate to the farmyard and "left" to the outside – so it is against the old tradition.

5 Eg. P. Bagby, *Kultura i historia*, translated by J. Jedlicki, PIW, Warszawa 1975.

6 O. Spengler, *The Decline of the West*, New York 1932,vol. 1, pp. 31–34.

7 H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji animal rationale*, translated K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, pp. 169–170.

called well-established civilization i.e. the culture that is practical, technologically oriented, bureaucratic, full of stiff, cultural rules and moral conventions / that does not liquidate the excessive moral liberalism[8] is the indication of the decline and characterizes the decadent periods of the culture development. Generally, a good indication is comprised in the definition that says, "[…] that civilization is the culture of city life"[9]. Civilization means the city culture[10].

The essence of the city life is based on some assumptions.

Gehlen thinks that a man of the city, that is marked with the deficit, lives in the substitute reality. He wrote: "A man as an organism is then a «being» marked with deficit […], in every natural environment he would be inadaptable, thus he has to create his second nature, i.e. artificially adapted substitute world, including unreliability of its organic equipment and does it wherever we see him. One lives in an artificially purified environment, changed in such a way as to make it serve life – and this is our sphere of culture. One can say that a man is biologically forced to rule over nature"[11]. Surrounding himself with the products of his own hands and mind, a man creates an artificial, though natural world for himself.

It means that a man must surround himself with own products. The artificial, technical and urban (cultural as Gehlen says) environment, completing a man, can be treated as some kind of inevitable prosthesis, not necessarily good but allowing a man for the penetration of previously inaccessible spheres of reality, establishing other (different) method of existence. Different from the previous traditional lifestyles. The methods which will be the result of cultural and biological evolution are later considered to be completely natural. A man, due to his universality and, at the same time, his incompleteness (as if he was an incomplete construct – Morin), openness and imperfection, must still adapt to the environment, creating new prostheses. Such prostheses are the tools that allow a man to penetrate the world within the scopes of the natural methods that are difficult to reach. However, it is not a feature characteristic for the mankind[12], the specifics and intensification of the phenomenon is inevitably a unique human feature.

No doubt that the most important construct and the most significant prosthesis that separated us from the natural environment, limited the degree of freedom, is the city; a metropolis or even megapolis, a large urban, industrial and social complex that effectively isolates inhabitants from the natural environment.

---

[8] Compare: H. Plessner, *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*, translated by J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008.

[9] P. Bagby, *Kultura*…, p. 230.

[10] Culture understood in such a way is composed of the suburbs and villages that imitate cities due to snobbery and unwillingness towards countryside lifestyle associated with underdevelopment. In such a sense a village is also within the area of cities culture.

[11] A. Gehlen, *W kręgu antropologii I psychologii społecznej*, translated K. Krzemieniowa, Czytelnik, Warszawa 2001, p. 81.

[12] Compare: E.O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, translated B. Szacka, Zysk i S-ka, Poznań 1998.

The meaning and the role of the city result from some important conditionings.

Firstly, the size of the cities and their effective versatility allows a man to live all his life without leaving it for a longer period. A man living in a city, especially an inhabitant of large metropolis in the industrialized parts of the world connects all his life with the city and neither feels or needs to go beyond the borders of the metropolis. Of course, we are talking about some contractual borders and some contractual crossing. The borders are specified by the specific model of life existing in such a place; the method resulting from technical, urban and social conditionings. A contemporary man, an inhabitant of a large city often cannot imagine living in another place, crossing the contractual borders. Most probably living beyond the borders indicated by the city civilization is an abstraction for the inhabitant of the contemporary, industrial world.

Large cities were created as a consequence of the change of Nomads' lifestyle, who at a certain moment of their history decided to settle down[13]. At present the development of cities has been connected with vivid industrialization and the establishment of certain civilization formation based on heavy industry, that A. Toffler called the Civilization of the Second Wave[14]. Thus it is the natural environment of a contemporary man of the 21st century, at least the one who lives in the civilization mainstream[15]. This is the first feature of the environment.

The second is the reason for which the city was established. According to Jonas, the city was set up to make the method of man's limitation[16]. Expansion, that is characteristic for the world of Nomads, was replaced with limitations, indicating exact borders of existence and expansion at the same time. Indicating the constraints that specified the borders of a new style of life. It is not only limitation (as it is seen externally); it is also specifying (underlining) in a most visible way, the place where we are, where our concept of conquering and creating our own world is placed.

The walls of the city stress the uncertainty of human existence and instability of his products. It is an attempt to separate from the natural world, to escape from it. The escape is apparent to a large extent. A coincidence, fortune or madness, as Jonas says, can consequently lead to the cancellation of all human achievements and may destroy the city, similar to entropy that can order energetic levels to the neutral scale (i.e. natural) balance[17].

This limitation resulted in some changes. It is also the internal world inside the city walls that is changing. A man takes responsibility for that area, though

---

[13] Compare: J. Bronowski, *Potęga wyobraźni*, translated S. Amsterdamski, PIW, Warszawa1988, pp. 58–88.

[14] A. Toffler, *Trzecia fala*, translated E. Woydyłło, PIW, Warszawa 1985.

[15] There, p. 51.

[16] H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności*, translated M. Klimowicz, Wydawnictwo Platan, Kraków 1996, p. 25.

[17] There, p. 25.

even within the city he is not able to engulf everything[18]. The external world, intuitively closer to nature, becomes unfamiliar to the man of a city, more unfamiliar than the one he lives in. One does not want and does not take the responsibility for what is outside the city.

Life within the surrounds of walls is characterized by certain features.

The first is separation from the outside world, the second – specific proportion of interpersonal relations that are created inside the city. Morin calls it 'over-complexity' and defines it as soothing the compulsion, soothing the strong environmental determinism that the people living in the natural environment are surrendered to. In nature, the margin of biological safety (biological degree of freedom) that has to be regarded by people is minor. The more natural the conditions of existence are (in a way – primary), the closer to the natural ecological environment, the smaller the possibilities of a man to design his own life and go beyond the culturally established and checked borders. In very difficult conditions the possibilities of specifying new life strategies equal zero[19]. It is the consequence of the scope of risk that accompanies human undertakings. Non-standard actions, operating within social and decision making degree of freedom, are burdened with the risk of an error. The risk results from the excessive lack of knowledge (too big deficit of knowledge[20]), inability of specifying the results and aim that is beyond the range of our planning. The aim, in the new situations that are at the margin of the degree of freedom is never precisely specified. Due to the above, when undertaking an action, we undertake the risk of making a mistake and crossing the barrier of safety indicated by the degree of freedom (e.g. indicated by acceptable level of anatomy). That is why, with too little margin of safety (especially the biological one), people do not take the risk of new solutions, as they are afraid of losing that can be too risky in their situation. Thus, living close to the natural environment they are so determined, they are conservative by conviction. The margin of error, connected with reference to ignorance, counting on the fact that it will surprise us positively, and the profit of the non-standard behaviour will be bigger than we assumed, does not happen too often. People, not separated with prostheses from the nature are not revolutionists; they act schematically and along with old tradition[21]. They are afraid of acting within the area of innovative degree of freedom.

The city changes that model. Being a considerably large prosthesis itself, it screens the world of nature, takes us away from nature and allows forgetting about its influence. Due to the above reasons, people living in the cities believe that they have effectively (sometimes finally) freed themselves from the determinism of nature and the degrees of tolerant freedom and connected risk genera-

[18] There, p. 25 and 26.
[19] J. Bronowski, *Potęga…*, p. 64 and on.
[20] Compare: A. Tarnopolski, *Człowiek wobec niewiedzy*, AJD, Częstochowa 2010.
[21] J. Bronowski, *Potęga…*, p. 59 and on.

ted by it. Such liberation really takes place, is real, though it does not have a final and unconditioned character. Softening the compulsion takes place; as Morin says: "Due to city civilization progress, determinism of rigid programming and social and cultural ritual in many fields becomes inferior to economical game, emotional and sexual drives. The statistical determinism of such movements, being similar to Brown's movements, tries to replace the mechanical determinism. In such outbursts of apparent lack of order of individual movements, the origins of over-complexity are revealed; they create the spheres of personal, physical, economical, sexual, intellectual and maybe also political freedom"[22]. A man of the city does not have to predict the results of his action with hundred percent certainty, does not have to be sure that he will achieve his aim. He does not have to know it. He can allow himself for a mistake, imprecision, fault. The city, separating him from the world of nature, protects him from the most negative consequences of mistakes, compensates ignorance and takes responsibility for it. This is the second, (after limitation) feature of the city. It is incredibly liberating and creative. It allows a man to develop himself over the determined scale, cross biological conditionings, construct a new-type strategy of life.

Maybe the upturned fence is the visualization of such a new strategy, the strategy based on building inside the city (this term I understand in a wide scope, it concerns the suburbs and the so-called new villages) new organization, new complexity, new order. It is a mini-city inside a megacity. It is a new wall and new over-complexity. It is a private field of own risk inside a safe and very large area of the megalopolis. The area that is so big that it can be approached by the minds that are not completely shaped (or idealised) as representation of the whole world. Such a version of new over-complexity seems to be the most positive and friendly depiction of the phenomenon. It results from the assumption that people inside the city, inside the megapolis organize themselves with a new division, new order and new space. Maybe it is the reaction to excessive development of the city; the city is too big to reveal the advantages of its limitation to its inhabitant and effectively open safe ways for his individual development. Thus, it is not a safe place – and this was the reason of its establishment and does not guarantee certain individual promotion, resulting from the developed biological safety margin.

This interpretation is not necessarily true. In the western societies, that are more rooted in the city culture (as this is where it comes from), we do not observe such an aggressive and xenophobic separation from others. Private space is only marked there and characterizes of significant transparency. The further to the east, the clearer the outside borders, higher walls are; the demarcation line between what is mine and not is more evident, life is more covered. (It does not concern the cultures and civilizations of Asia; this is a separate issue).

---

[22] E. Morin, *Zagubiony paradygmat – natura ludzka*, translated R. Zimand, PIW, Warszawa 1977, p. 235.

Attitude towards other (unfamiliar)

The main internal problem generated by life in the city is our attitude to a neighbour. This is someone who lives close but remains a stranger. We cannot isolate from him completely, as we would lose the benefits resulting from common life / creating the city. At the same time we do not want him to be too close, as we are afraid of loosing privacy/autonomy. The attitude, the essence of which is smaller or bigger difficulty in accepting the other, in the acceptance of his otherness and the acceptance that he can expose of his otherness.

These difficulties and overcoming them or changing them evolutionally results from different reasons.

First of all, the definition always means negation. The subjectivity of relating to others is fully revealed and stressed though the contact with other. With such a perception of the world we can see the binary dualism of the world, the dialectic fight of the opposites, as well as an analogue way of thinking, known as the rule of contrast.

Secondly, one must overcome the things we do not tolerate in each other but we do not necessarily want to overcome it in ourselves. It is safer to overcome something bad at someone else. A stranger seems to be ideal for such a purpose, personifies what is 'other', thus, even with the extended tolerance, bad. The bad cumulates in him, not in us, so that in such a way it is washed away from us for the first time.

Thirdly, our fight with the bad that the stranger has in him purifies us. In such a way we fulfil the need of fight with the bad, not violating our status quo. It is a very safe attitude, having its own tensions but realizes them beyond us, only conveying its positive effects on us. They do not have to be only good, they often are not good. As every social and psychical phenomenon, is generates effects that are not always favourable.

Fourthly, it is the totalisation in the understanding of the world; totalisation, i.e. globalization in the anthropological sense, that is caused by a human openness to the world that Gehlen made the basic term of his anthropology. According to this term, a man is the only creature living on Earth who can, without any limitations, cross the ecological niche in such a way that finally, in the universal sense, the niche covers the whole planet. The whole world becomes ours in this meaning. In such a world there is no space and cannot be the space for the other, as its existence would be a continual existence in us would still be at us, inside, not outside as outside it does not exist.

The problem with accepting the other has also personal dimension and is inscribed into the individual private life strategy, the object of which is man's life success. It is understood differently but reaching the aim that is crowning the efforts is regarded as an extremely important thing.

Regarding one's own life as aiming at the target and being successful, is inevitably connected with the background that extinguishes the success. In case of

life strategies, the background is made of other people. The measure of our success is not only what we achieve, what we come up to but also that others come up to and how we are presented in comparison with them. We contrast positively – we achieved success, negatively – we did not achieve it. We do not stand out – such a situation can be, to some extent, accepted as positive, to other extent as negative. Generally, in respect towards the closest man's surrounding, it is not seen as success or only success at the lowest level of self-tolerance. The role of contrast that governs such a situation tell us that for a man the measure of success is the contrast he sees while comparing himself with his social environment. Success makes a relative notion.

The contrast can be achieved acting positively, using, for instance, the rule of uplift. It can also be done negatively, interfering the social background and lowering its standard reference points. Such a method, ethically unworthy, can be more effective for many people. That is why it is often and eagerly used.

An upturned fence makes an explication of such a method. Its aim is to limit the significance of a neighbour, make building his personal contrast more difficult for him – or, at least, not facilitate it. We can, as the builders say, do nothing that would allow him to take advantage over us and contrast us at his own benefit. This is the upturned attitude of the uplift. Success is not measured from the starting point towards today's condition; it is measured with the use of the difference that is between us and our neighbours. I think this is the most significant reason of the upturned fences.

The distance between people, as Bauman says, is the function of knowledge. When the load of knowledge, common experience is big, we have a chance to reach intimacy of the other man. When the load of experiences becomes smaller, our knowledge about the other diminishes, the other becomes more other and, finally, at a certain point, may become completely nameless other, someone beyond our social sphere. Then the range of our ignorance becomes the biggest, we know the least. The other becomes a person far away from a human being and is not completely a man. We tolerate him only when he functions outside, when we have nothing in common with him, we do not have to meet him. "The further from the pole of intimacy, the more frequently other people change in *strangers* (and, finally, they disappear completely, reaching the pole of complete namelessness). We know too little about «strangers» to start the relations that are not superficial and common. Being together with «strangers» is expressed mainly through avoiding contact"[23]. Social space that a man builds around himself, the space that allows us for a safe and good life, is based on getting to know common rules and aims of the people around us. The ground for building such a contact is made of common experiences, knowledge, also including the one

[23] Z. Baumann, *Etyka ponowoczesna*, translated J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, PWN, Warszawa 1996, p. 201.

that concerns the world of values, the world of things that are important for us, that, being common, construct positive social space and allow us to predict our behaviour and our countrymen's behaviour. Such a prediction, the common prediction that will not surprise us with an unexpected turning point, strange and anxious behaviour, makes the basis of our social feeling of safety, forms the basis of trust we credit to others. The trust, resulting from the certainty, that a stranger making with us our common social space will behave in a way we expect him to do and that we accept, is not only the measure of him and our world but makes the basis of tolerant acceptance and bearing him in our social space. Bauman thinks that such a role is best fulfilled by neighbours. We know them best, they make the partners of our common experience, and they are close to us. The closeness that is associated, to a certain extent, with knowledge about other, is also considered to be the measure of the accepted presence of others in our social space. Close, means – I know, far – I do not know, close – that someone is known, accepted, maybe even liked, someone who is already with us, at our intimate sphere, the presence of whom we accept and tolerate positively, so it is not only necessity but also the need, representing something important for us[24].

In such a sense the unturned fence does not only exemplify our isolation but it also exemplified our eagerness to build new complexity of the city and is rather the picture illustrating our unwillingness towards the neighbour, our antagonism, our unkindness or even hostility. Hostility that results form an aggressive attitude towards the world and other people. There is no space here for common social/public space, there is no community. Some kind of conflicting interests' game is explicitly visible here, based rather on some form of manipulation, rather than common aims. In such a sense the space made of unturned fences is architectonically closed, unfavourable towards others and even aggressively hostile. It is also the exemplification of little knowledge of the people following such a pattern of behaviour, the knowledge concerning not only our neighbours but knowledge as such. An upturned fence is the symbol of badly educated people. As: "An educated man can appreciate, be delighted, with no fear that in such a way he discredits himself. It is an exact opposition to a man who is driven by resentment that Nietzsche talked about, a man who has to diminish everything so that he does not seem too small for himself. He can also, without the feeling of jealousy, appreciate the values that he himself is devoid of, as he does not take his confidence from being compared with others. That is why he is not afraid that through gratitude he can fall into dependency. What is more, he has nothing against being dependent on the people he trusts. He prefers to risk being disappointed by friends than being so mean as not to trust them at all"[25]. The trust that is the basis of good relations between people is responsible for building the

[24] Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, p. 204.

[25] R. Speamann, *Granice*, translated by J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, p. 524.

social capital. In reference to it, a low social capital of people characterizes people who are badly educated and they are the builders of unturned fences.

City aggression

In a traditional biblical image a mankind experiences happiness in a garden. Eden is a garden. The place where there are no borders, fences and railings. People live in an open space of a garden, are happy and unlimited physically. The only limitation is made by God's ban of eating fruit from the tree of the good and evil. Thus the ban of having the knowledge concerning moral choices, ethical dilemmas. This is the world in which a man does not have to make ethical valuing, is free from it.

Breaking God's rules means being banned from the paradise garden, sent to the world full of the borders of fences, walls and abatises. At the same time, it is the world in which we constantly have to make moral choices and ethical assessments. This moral space is open. There are not such situations in our lives that are free from assessment. Recognizance and valuing (emotional, axiological and paradigmatical) these are the actions that are connected with one another. It is not a comfortable situation for the people. We try to escape from such a privilege/duty. The city, freeing us from environmental determinism and distancing us from unhappiness caused by the promise of freeing from troublesome moral choices. It really is like that. Separation of moral experience makes a common phenomenon that exists in the city civilization[26]. A fence is, to some extent, the symbol of such a separation, an unturned fence – separation connected with violence i.e. aggressive separation.

The question if we can talk about the city violence enmeshed or revealed through its space organization or aesthetic (artistic) expression – the fence can also play such a role as "[…] the performance of violence causes aggressive behaviour, teaching violence through the presented patterns and their effectiveness results from the function of emotional impulse"[27]. It is, of course, an aesthetically important question if ugliness is also the expression of violence or, if ugliness is a certain form of violence – it can be like that in the case of an upturned fence in the most gentle manner. There is no single answer to the question and the dispute is interesting[28]. Talon-Hugon thinks that "City violence [aesthetic – A.T.] is something more than violence as it means self-affirmative weakness of a social group"[29]. The

[26] A. Tarnopolski, *Niewiedza i jej rola w świecie późnej nowoczesności*, AJD, Częstochowa 2011, p. 49 and on.

[27] C. Talon-Hugon, *Sztuka wobec przemocy miasta*, [in:] *Art and philosophy*, edited by E. Biernacka, Publishing House SCHOLAR, UW IF 22-23/ 2003. Warszawa.

[28] There, p. 219.

[29] There, p. 219.

weakness of a social group that means, as I think, minimalism, and finally, actual cancellation of local environment that is included into the area of the so-called human natural environment[30]. The educational environment i.e. the one that is responsible for educational mechanisms of shaping the proper, pro-social space. The space in which people not only get to know each other (gain knowledge about each other, approaching each other), but also take responsibility for others, constructing in such a way the moral space. Violence and aggressive isolation, symbolized by upturned fence, is the manifestation of the weakness of the group that cannot construct a good public (social) space and sentencing people for xenophobic close-down in a mini-world indicated by an upturned fence. Being inside, we are outside, being at our own place, we are not there, we construct the private space, destroying, at the same time, the attributes that it has, that define it, being an outcast at our own home.

It is important as in the first stage of constructing such a world, we excessively expose and, in a way which is not necessarily honest (even for us), the rule of contrast. In such a way we upturn the rule of uplift. The upturn is associated with exposing dishonest comparison between us and others. Upturning the fence, we hinder or make it impossible for a new public/social space to be created, as we diminish or reduce the rule of contrast considerably. Private space is created due to contrast that is comparing it with public/social space. If the second one does not exist or, if it is limited and its borders are vague – we have problems with the private space as there is nothing it could stand out from.

Cancellation of the local environment atomizes people and individualizes their explorative activities, starting up certain protective mechanisms. Violence and aggression that is connected with it, expressed with aesthetic form of upturned fence (aesthetic ugliness), makes an example of such excessively individualized protective strategies. There is no good communication here. Violence destroys communication. As Speamann says: "Violence destroys communication that is the medium of all justification"[31]. He thinks that sometimes violence can be justified but not directed against neighbours, destroying communication, but directed against the people who destroy good communication and divide people. It happens when "[…] the ability for communication i.e. understanding of the other man is at such a low level of development that other people must then interpret his intentions and realize them against his will. Here we assume the later agreement of a partner for violence that is used against him. This is the case of an under-aged carer"[32]. I think that Spearmann would agree with the opinion that the people, building the upturned fences, are somehow immature (under-grown) and that their opinions should not be taken into consideration, as they do not know what they do.

---

[30] A. Tarnopolski, *Psychologiczne problemy zarządzania oświatą,* edited by "WOM", Częstochowa 2002, p. 22.

[31] Speamann, *Granice*…, p. 232.

[32] There, p. 233.

A separate issue is the fact that it can be an objection against the city represented by the public government or unkindness/dangers derived from the outside. As Giddens says: "One can find other connections between the choices of the lifestyle and global interactions. Let us take the mutually connected issues of global ecology and aspirations to lower the risk of nuclear war […] Part of the answer lies in the gathered evidences for the fact that the material environment of a man has become deeply destroyed, more than it was thought before. The change of people's attitudes towards the matter is more vital here. The awareness of the fact that the «end of nature» took place is not limited to professional spheres. It has become common. The conviction that upturning the fences of natural environment degradation depends on accepting new lifestyle models makes an important element of the increase of ecological awareness"[33].

New lifestyle patterns mean revolution. Among the people who are badly educated this slogan can evoke certain fears; the anxiety concerning own fate and the place that it takes in a new social structure. In Poland it is still a vital problem, as quite recent solidarity revolution has changed the social structures, depriving people (including not well educated proletariat and labourers) of their exposed social position. Remembering the changes they look at further changes reluctantly, afraid that they can be also inconvenient for them. They close behind and upturned fence, isolating from the influences of the outside world, convinced that in such a way the changes will not concern them and also signalizing that they will take care of themselves. Individually they will deal with the storm of the history- and other, their neighbours – let them deal with it on their own. In this sense an upturned fence is the signal/symbol of the increasing level of anomy that signalizes upcoming changes. In this concept anomy deregulates i.e. reaching certain level (tension) causes social changes[34]. An upturned fence will symbolize excessive anomy of social relations and will signalize upcoming changes.

Consumption metabolism

It seems that the mechanism deciding about the development of civilization formation that is called late modernity (cities civilization) is controlled and self-reflexive consumption. The phenomenon of consumption, so natural for a mankind and, due to it not evoking any negative connotations, would be quite suitable for such an aim (i.e. the controlled mechanism of knowledge and authority). Basic postulate of good manipulation (at the same time being within basic assumptions of multimedia civilization) – the postulate of hiding and secretiveness.

---

[33] A. Giddens *Nowoczesność i tożsamość*, translated by A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2002, p. 301.

[34] A. Wodniak-Krakowian, A. Tarnopolski, *Anomia i człowiek postmodernizmu*, published by WSP, Częstochowa 2003, pp. 16–17.

Consumption (consuming) is defined as: "final use of goods and services that are not intended for further production"[35], as such does not cause any bad associations. In the basic version is means using all the goods that are inevitable for a man to survive. In the societies based on excessive production economies and the exchange of goods and services caused by the division of work and specialization, consumption makes a constant and inevitable element. A man must consume and expand his consumption to new goods and new services; in a way starting up and maintaining the movement and development of economical systems the member of which he is (self-reflexivity). Economic development and consumption make two sides of the same mechanism. We think that it is a positive mechanism. Sometimes it is the best mechanism. The only one, due to which our civilization develops[36].

The problem is not the phenomenon of consumption itself but consumptionism as a certain kind of ideology. Consumption as a way of life and all consequences that cause such thinking. Real, that have economical dimension but also psycho-social consequences, connected with the sphere of needs and the problem of excessive using (possessing) of civilization goods resulting from it.

"Consumptionism (sometimes the name «consumerism» is also used) is the consumption unjustified by any human needs and neglecting its economical, social and cultural costs. […] this term is used to specify the excessiveness of consumption, damaging for the spheres of reality: for the natural environment, social environment and human spiritual development"[37]. E. Fromm distinguished possessing that is functional, useful and non-functional[38].

Functional possessing results from authentic existential needs of a man. We must possess certain things as our life depends on it literally and the quality of this life in the basic meaning. Non-functional needs do not reveal in a natural way, do not result from the natural needs of a man. They have to be artificially awakened, as we do not possess them by nature, we do not feel the lack of them. The lack as a discomfort must be somehow procured. If it happens, a man – a consumer will buy the things that he does not need, that are not necessary for his normal life and the lack of which he feels as a considerable inconvenience. Thus, he buys certain goods and very often gets rid of them immediately, as the mechanism of consumptionism is not adjusted to fulfilment but constantly awakening further, non-functional needs. The mechanism does not satisfy but stimulates. It is not adjusted to finish the process but its further continuation. It happens like that, as the mechanisms of consumption are connected with produc-

---

[35] K. Waloszczyk, *Planeta nie tylko ludzi*, PIW, Warszawa 1997, p. 162.

[36] Compare: P.Z. Pilzner. Translated W. Gajkowska, *Nasz dobrobyt bez granic*, Wydawnictwo MEDIUM, Warszawa 1995.

[37] K. Waloszczyk, *Planeta*…, p. 163.

[38] Compare: E. Fromm, *Mieć czy być*, translated J. Karłowicz, Dom Wydawniczy ERBIS, Poznań 1995.

tion and the ideology of consumerism makes the clone of the technocratic ideologies. Along with these ideas: "The dynamics of production requires at least artificial stimulation; new consumption needs that stimulate the increase of production and its scientific and technical back-up. In such a way a closed circle of economical and social reasons and results is created. It has influence on shaping the world of values and leads towards considerable shifts within their hierarchy. Material goods lead. They make the indicators of life aspirations and criteria of social meaning"[39]. The change of the structure of values takes place. The lower values replace the higher values and the higher values move to the position of lower values. "Consumptionism is such a life attitude in which an individual subordinates values to the lower values or provides the lower values with the rank of the higher values. It reverses the hierarchy of values"[40]. This mechanism, being an inevitable feature of industrial multimedia civilization, is also the basic, as it seems a driving feature of such a civilization, allowing, thorough self-reverse quality that is not seen by consumers, for a very effective control of their behaviour. It is, first of all, thinking.

This mechanism can be referred to as consumption metabolism, through the analogy to informative metabolism suggested by A. Kępiński[41]. The similarities that occur between them are striking though they have analogical character, reveal all faults of such thinking.

Informative metabolism makes specific and constant exchange of information that happens between a man and his surrounding. "To make the man's system start the energetic exchange with his surrounding, he has to be oriented to it. That is why in the early stages of phylogenesies, besides energetic metabolism, there is an informative exchange, i.e. the so-called […] informative metabolism. In the case of a man […] it considerably exceeds energetic metabolism"[42]. At the biological level (energetic metabolism), the mechanisms that drive the exchange is the relation of pleasure and grief and satisfaction and insufficiency; pleasant feelings, connected with satisfaction of needs e.g. basic biological needs (unpleasant when the lack of satisfaction). The positive ones weaken fast; when the state of satisfaction is unchanging and lasts too long – then the unpleasant feelings come to existence. In consequence, the activity and control are based on oscillation of pleasant and unpleasant feelings, continual building and destroying. Kępiński calls it 'the rule of changeability'. In the informative metabolism emotional conditions are connected with information; with its amount and quality (if it is ordered, harmonious, within the system – adjusted to the system or chaotic, incoherent, incomplete). When informative entropy increases, it results

[39] T. Ślipko, A. Zwoliński, *Rozdroża ekologii,* Kraków 1999, p. 144 and on. Als: KNS – Katolicka Nauka Społeczna – *Etyka ekologiczna a ekologiczne realia*, www.cyf-kr.edu.pl/ Page 1.

[40] Compare: http://ijp-pan krakow.pl/ Szwed.Page1.

[41] Compare: A. Kępiński, *Schizofrenia*, PZWL, Warszawa 1981.

[42] E. Brzezicki, *Preface*, [in:] A. Kępiński, *Schizofrenia*…, p. 5.

in negative feelings, while when it decreases – it results in positive ones. When the amount of information is small (insufficient), it results in negative feelings. In the case of such metabolism the rule of changeability functions. The condition of informative order, stagnation and stillness result the lack of satisfaction and boredom. A man expects change and knock-down of the existing order and reconstructs it for the new. Similarly to energetic metabolism, the drive mechanism of changes is the unstable energetic balance (man-surrounding), same as in the case of informative metabolism, the mechanism of changes is steered by our feeling of control over the outside world, relation: I rule – I am ruled[43]. This relation is also in the state of instable balance in which a man thinks he controls the outside world, in order to feel (know) that he is only an inert counter in a game and the mechanism of control is beyond it. The feature having an impact on the relation depends on the degree of man's isolation from the surrounding but, first of all, the system (hierarchy) of values that we have. The reason is the necessity of selecting informative impulses that reach us. The amount of impulses is considerable and far beyond our needs. In such a situation we make the selection of impulses, separating the important ones from less important, less important from unimportant. As Kępiński writes: "The selection of signals makes a vital element in an informative metabolism. Only the minimal part of the signals, acting on the system, will be assimilated and only a minor part of the functional structures being created in the system will be realized in the shape of specified psychical, verbal or motional activity. What is to be absorbed and what is left outside in a ready shape depends to a large extent on the hierarchy of values. The more important signals are privileged over less important"[44].

The reaction of a man for the outside impulse makes a resultant of the force and meaning of the impulse and our outside conviction based on the system of values. It is even more, even reading the basic features of an impulse depends on the system. The relationship is multilateral and, as one can think that the internal system of man's values has a decisive meaning.

Finally, as a significant number of impulses and their construction can unable their proper assessment, due to the point of view of a man, we are forced not only to select impulses but also use ready systems – schemes that allow us for the efficient assessment of impulses and classifying them in the proper categories. The exchange of information in informative metabolism is based on the following rules:

— The rule of changeability, that says that in the scheme of information exchange between a man and his environment, there must be a constant movement and such a scheme, being in the state of unstable balance, requires constant novelties that make it be in movement and assure relative stability. Sta-

[43] A. Kępiński, *Melancholia*, PZWL, Warszawa 1985, p. 178.
[44] There, p. 186.

gnation, hold-up of the change is inevitably the sign of illness and requires, as Kępiński said, treatment.

— The rule of impulses selection, the selection done by a man based on his system of values. The system divides impulses for important and less important. It rejects the ones that a man considers unimportant.
— The rule of behaviour reduction (including informative behaviour connected with metabolic exchange), to ready schemes, cultural patterns. The reduction is supposed to simplify the process, reducing it to safe, as we think, patterns. Safety results from tradition (has cultural background) and popularity of the applied patterns that, as we commonly think, are safe and we eagerly copy them (psychical settlement).
— Finally, the last thing to be mentioned-the rule of the feeling of control. It makes the basic reason and, at the same time, the aim of informative metabolism. We exchange information with the environment, as better information allows us to control the outside world better. It is also our aim. Reaching it, we strengthen out feeling of control, we feel safe and certain. The world seems to be ordered along with the rules that we understand and accept. It is controlled by us and subordinated to our will. Kępiński's considerations concerning the informative metabolism belong to most interesting in the Polish humanitarian thought and medicine (psychiatry). They concentrate on the individual dimension of a man and his uniquely unrepeatable fate. For a doctor, such a dimension is most important, it is obvious. Informative metabolism can reveal other faces when, looking from a broader perspective, we consider environmental and social conditions. Not only does a man try to control the world in an individual relation. He also does it using institutions, formal and social structures created by him. Due to them, he wants to control the world and other people better, as, due to the rights of metabolism, others make an element of the world that is difficult to be measured and inevitable. They can diminish our feeling of control; they should be subordinate to this mechanism. The institutions can do it immediately, imposing the control with violence. Such an immediate interaction, however effective, has its faults. The mechanism of control is in such a situation open. Due to the above, it is exposed to controlling activities. Secret or traumatologicaly self-reflexive mechanisms are better for such an aim.

Such mechanism is, I think, consumption metabolism that makes, in my concept, the modification of informative metabolism. Its essence is a constant exchange of the consumption of goods (goods and services) between the consumers and producers (institutions producing consumption goods).

It is based, analogically to informative metabolism, on four rules:

— The rule of changeability. It is based on the exchange of consumption goods, endless supply of new goods to the market and constant purchase of these goods by people-consumers. Such a mechanism that in such a society cannot

be stopped, as it would endanger with crisis and economy collapse[45]. As a consequence, human tragedies and lowered feeling of safety (indirectly – control) of the people.

— The rule of immediate modification of the systems of values. As selection happens based on the systems of values, in order to control it, we must control (and change) the systems of values. Production institutions do it manipulating with the human needs, as they are first generated, so that later they can answer with a new market proposal. As the supporters of such a strategy write: "[…] providing consumers with different solutions, unknown before, technology created a need that had not existed before. There was no demand for a waterproof mobile phone that would useful at the swimming pool, as the telephones producers had not made such a device yet. Then, suddenly, each house and swimming pool owner had to have it"[46]. Such a need is created artificially. As it did not exist before, as there was no such a good, such a need had to be evoked, so that, later, it had to be met launching a new, this time expected, and good. Such needs are being created, building the properly awakened pro-consumer behaviour in clients. In particular it is about shaping and modifying the system of values due to which a man will assess the world, its proposals and its value. The systems of values that a man has are strongly culturally established and make the consequence of the influences of culture, tradition, upbringing and teaching. The modification of the approach of people to consumption can be done through making changes in the system of cultural impacts (e.g. through experience separation). It will be an immediate interaction (so hard to be seen) and also effective, as with a little chance for counteractive reaction.
— The rule of reduction of behaviour for ready schemes and cultural patterns. It reveals in eager copying of the ready and commonly applied patterns. Besides the feeling of safety, it can realize the feeling of social community. Consumptive copying of the commonly accepted patterns (imitating community in its consumptive behaviour) can be approached as pro-social behaviour with a more positive approach. Such a rule, similarly to the previous one, has deep cultural roots. Modifying and steering the approach of consumers at that place takes place also in an immediate way though developing and changing the environment (cultural environment). It is also an effective immediate mechanism that is difficult to be noticed by consumers.
— The rule of building the need of meaning. In the informative metabolism the reason for the exchange of information is the feeling of control. A man gets new information, as it allows him to build his feeling of control. Due to the above, it seems to him that he controls the outside world and, at the same ti-

[45] Compare: P.Z. Pilzner, *Nasz dobrobyt bez granic*, translated W. Grajkowska, Wydawnictwo MEDIUM, Warszawa 1995.

[46] There, p. 76.

me, does not surrender to its influences. In the consumption metabolism, the reason for a constant consumption is the realization of the need of meaning- it is underestimated by anthropologists and plays a vital role in the life of a man. The meaning (position in a society) builds such the feeling of control, our safety, but at a different level. Informative metabolism, in Kępiński's version, is a strong biological mechanism and, at such a level, it allocates the feeling of safety, while, the consumption metabolism is a definitely social mechanism. It is responsible for the feeling of social safety that depends on the position we have in a society.

Conclusion

A high position gives us a high feeling of safety resulting from the subordinate positions of others. A low position is a danger, as it can mean the subordination and loss of control over one's life. The need of meaning is realized through consumption. While consuming, we reach a high social position; when we lose such possibilities, our position also lowers. The meaning reflected in the opinion of others about us – lowers. Such a mechanism resembles the manipulation – control of consciousness – maybe it is its version. The construction itself is much more complicated that the one that we encounter with interpersonal manipulations. It is based on manipulating the cultural environment of a man in such a way as, as a consequence, a man – being the product of such an environment- participating in such a procedure. This mechanism co-created, fought for the sense and, often authentically happy, allowed for being deluded by its manipulative delusion. This is how an upturned fence is being created. It is the symbol of independency, the symbol of social and manipulative influences of civilization.

Bariery ponowoczesnego miasta. (Cywilizacja odwróconych płotów)

Streszczenie

Artykuł opisuje problem dzielenia/grodzenia przestrzeni we współczesnych ponowoczesnych miastach. Autor analizuje problem tak zwanych „odwróconych płotów", przy pomocy których dzieli się przestrzeń miejską w Polsce. Stawia tezę, że powodem takiej sytuacji jest specyficznie rozumiana postawa podnoszenia, oparta na mechanizmie metabolizmu konsumpcyjnego. Mechanizm ten generuje zjawisko nieustającej konsumpcji, będącej realizacją potrzeby znaczenia. Niedocenianej przez antropologów, a odgrywającej, jak się wydaje, istotne znaczenie w życiu człowieka. Metabolizm informacyjny (będący inspiracją do skonstruowania takiego pojęcia), w wersji Kępińskiego, jest konstruktem biologicznym i na takim poziomie umieszcza poczucie bezpieczeństwa. Natomiast metabolizm konsumpcyjny jest mechanizmem społecznym. Odpowiedzialnym za poczucie bezpieczeństwa społecznego, które zależy od pozycji, jaką zajmujemy w społeczeństwie

i od dystansu, jaki nas dzieli od innych. Wysoka pozycja daje nam wysokie poczucie bezpieczeństwa, wynikające z podległej pozycji innych, i odpowiedni dystans. Niska jest zagrożeniem, ponieważ może oznaczać podległość i utratę kontroli nad własnym życiem. Konsumując więcej, osiągamy wysoką pozycję społeczną, gdy tracimy takie możliwości, nasza pozycja obniża się. Znaczenie ujawniające się w opinii innych o nas spada. Mechanizm ten przypomina manipulację typu kontrola świadomości, jest jednak bardziej skomplikowany, niż to, co spotykamy przy manipulacjach interpersonalnych. Opiera się na manipulowaniu środowiskiem kulturowym człowieka, tak aby w konsekwencji – będąc wytworem takiego środowiska – uczestniczył w tym sensie bezwiednie w owym procederze. Sam ten mechanizm współtworzył, bronił jego sensowności i, często autentycznie szczęśliwy, dawał się zwieść jego manipulacyjnej ułudzie. Tak, jak sądzę, powstaje odwrócony płot. Ma być symbolem niezależności, jest symbolem socjomanipulacyjnych wpływów cywilizacji.

Słowa kluczowe: ponowoczesne miasto, odwrócony płot, metabolizm konsumpcyjny.

PRACE NAUKOWE Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie
Filozofia 2014, z. XI, s. 41–59

http://dx.doi.org/10.16926/fil.2014.11.03

Andrzej ZALEWSKI
Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Inspiracje fenomenologiczne w myśli filmowej (2)

Streszczenie

Jest to druga część artykułu, którego część pierwsza ukazała się w X zeszycie „Pracach Naukowych Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia". W niniejszej części omówiona została i poddana krytycznej ocenie koncepcja fenomenologii filmu zawarta w książce Allana Casebiera *Film and Phenomenology*. Casebier korzysta głównie z dwóch wczesnych fundamentalnych prac Husserla: drugiego tomu *Badań logicznych* i pierwszego tomu *Idei czystej fenomenologii*, próbując czerpać z nich pomysły do własnych ustaleń na temat struktury doświadczenia filmowego. Dopuszcza się przy tej okazji wielu uproszczeń i narusza integralność doktryny Husserla, co zostało mu wytknięte. W zakończeniu autor artykułu stwierdza, że ewentualna opcja fenomenologiczna w przyszłej teorii filmu będzie musiała być budowana właściwie od podstaw.

Słowa kluczowe: Husserl, noemat, idealizm, realizm, nominalizm, konstruktywizm, widz filmowy, percepcja filmu.

Przypadek drugi: Allan Casebier

Na tle „odlotów" teoretycznych Vivian Sobchack, której podstawowa praca omówiona została w poprzedniej części artykułu, książka Allana Casebiera *Film and Phenomenology. Towards a Realist Theory of Cinematic Representasion*[1] budzi sympatię swym trzeźwym i, chciałoby się rzec, ascetycznym dyskursem analitycznym. Pozytywne znaczenie ma fakt, że spośród fenomenologów Casebier odwołuje się przede wszystkim do Husserla, konkretnie do dwóch jego wczesnych prac: drugiego tomu *Badań logicznych* i pierwszej księgi *Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* (sporadycznie pojawiają się też od-

[1] A. Casebier, *Film and Phenomenology. Towards a Realist Theory of Cinematic Representasion*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1991.

niesienia do innych jego tekstów, np. do zredagowanego po śmierci filozofa *Doświadczenia i sądu*). Drugą częścią tytułu autor powiadamia nas, że jego książka wpisywać się będzie w bogaty nurt sporów o realizm, mający na terenie filmoznawstwa całkiem specyficzną wykładnię, o czym powiem później. Argumentację swoją Casebier rozmieszcza wzdłuż osi polemicznej realizm – idealizm, przy czym ów drugi człon amerykański filmoznawca uzupełnia jeszcze o „nominalizm" (kompleksowo nazywa więc to stanowisko „idealizmem/nominalizmem" – nad sensem dokooptowania „nominalizmu" do idealistycznej opcji przyjdzie się jeszcze zastanowić). Nie trzeba oczywiście dodawać, że w zainicjowanym przez siebie sporze autor *Film and Phenomenology* deklaruje się po stronie realizmu.

Nawiasem mówiąc, terminologia obrana przez Casebiera nie jest zbyt fortunna. Pomijając już przytłaczającą wieloznaczność „realizmu", problem polega także na tym, że przeciwnicy Casebiera, owi „idealiści", sami mogliby się obwołać rzecznikami „realizmu", a osoby o „realistycznych" przekonaniach Casebiera skłonni byliby oskarżać o „idealistyczną" ułudę[2]. Mętlik zaś spowodowany przerzucaniem się między sobą piłeczkami nazw traktowanych jak epitety na pewno nie sprzyja jasnemu rozeznaniu w sporze. „Idealiści", z którymi zmaga się Casebier, zakresowo pokrywają się z mainstreamowymi dla filmoznawstwa psychoanalitykami i marksistami (omówionymi przeze mnie skrótowo przy okazji Vivian Sobchack), z czego zresztą amerykański fenomenolog doskonale zdaje sobie sprawę. Wystarczyłoby więc tak właśnie ich nazywać, jednoznacznie iden-

[2] Jeśli rozpatrywać tylko drugą część tego zdania, tryb przypuszczający jest zbędny, bo chodzi o zjawisko jak najbardziej realne. Rozpowszechniony lewicowy schemat polega na orzekaniu „idealizmu" i „idealistycznych tendencji" o tych nurtach myślowych, które z kolei same siebie lub swój przedmiot (w tym wypadku film) mienią „realistycznymi", albo też stosują ekwiwalentne wobec tej nazwy omówienia. Wystarczy przejrzeć pod tym kątem instruktywny angielski wybór tekstów, jakie ukazały się w czołowym w pierwszych latach po przełomie maja '68 lewicowym piśmie filmowym „Cahiers du Cinéma", by się o tym przekonać (*Cahiers du Cinéma*, vol. 3, *1969–1972: The Politics of Representation. An Anthology from „Cahiers du Cinéma"*, nos 210–239, ed. by N. Browne, Routledge, London 1990). Chodzi zwłaszcza o tak sztandarowe teksty w powyższym zbiorze, jak Jeana-Louisa Comollego *Technique and Ideology: Camera, Perspective, Depth of Field* (franc. *Technique et Idéologie: Caméra, Perspective, Profondeur de Champ*), czy Jeana-Pierre'a Oudarta *The Reality Effect* (*L'effet de Réel*). Także w *Le Signifiant Imaginaire* Christiana Metza, jednej z najważniejszych w ogóle książek filmoznawczych (wersja angielska: *The Imaginary Signifier*, Indiana Univ.Press, Bloomington 1982), pisanej ze zdecydowanie lewicowych pozycji, mówi się o „idealistycznej teorii kina", mając na względzie wszelkie teorie akcentujące w kinie jego naturalną skłonność do pokazywania „prawdy" i odzwierciedlania „rzeczywistości". Nic dziwnego, że w odniesieniu do filmu lewicowcy nie mówią po prostu o prezentacji „rzeczywistości", lecz o „efekcie rzeczywistości", „wrażeniu rzeczywistości", bądź „iluzji rzeczywistości". Na tej zasadzie, przypisując innym pozorny realizm, mogliby się sami ze swoją koncepcją kina obwołać „prawdziwymi realistami". Jednak po stronie lewicowców istotna jest nie opozycja idealizmu i realizmu, lecz raczej idealizmu i materializmu. W każdym razie, etykietkowanie za pomocą „idealizmu", gdzie „idealizm" ma być obelgą lub uszczypliwością, daje efekt chwiejny; łatwo tu odrzucić piłeczkę w stronę przeciwnika.

tyfikując w ten sposób stanowiska polemiczne, by zapobiec ryzyku nazewniczej gmatwaniny. Skoro jednak Casebier wybrał tak jak wybrał, będę mówił o sporze realizmu z idealizmem/nominalizmem w jego wydaniu, bez cudzysłowów i zwrotu „tak zwany" jedynie z uwagi na praktyczną wygodę językową.

Autor *Film and Phenomenology* adaptuje na swój użytek trójczłonowy schemat poznawczy wypracowany przez Husserla w *Ideach I*: materiał hyletyczny (zmysłowy) – noeza – noemat. Noemat domniemujemy, traktując materiał zmysłowy mnogością subiektywnych ujęć (noez), w wyniku czego po stronie przedmiotowej otrzymujemy noematyczny obiekt jawiący się w odpowiadającej mu noetycznej wielości wyglądów, aspektów i profili. Casebier rozważa te sprawy na ulubionym zestawie przykładów filmowych, do których należą zwłaszcza te wzięte z *Shoeshine* Vittoria de Siki (wł. *Sciuscià*, w Polsce film rozpowszechniany był pod alternatywnym tytułem *Dzieci ulicy*) oraz z *Siedmiu samurajów* Kurosawy. Nieco później autor włącza jeszcze inne przykłady, pochodzące z *Dotyku zła* Orsona Wellesa, czy nowofalowo-awangardowych produkcji Japończyka Nagisy Oshimy z przełomu lat 60. i 70. Zastosowanie Husserlowskich schematów do opisu filmowego w wersji Casebiera wygląda przykładowo tak: „W rozpoznawaniu tego, co reprezentują *Dzieci ulicy* de Siki, przedstawionymi obiektami byliby włoscy chłopcy. Przedstawieni włoscy chłopcy istnieją niezależnie od naszych świadomych aktów ujmowania ich w roli przedstawionych obiektów. W jednej sekwencji widzimy dwóch włoskich chłopców, Giuseppe'a i Pasquale'a, skazanych na pobyt w więzieniu. Te dwie fikcyjne postacie istnieją także niezależnie od naszej świadomości, gdy ujmujemy ich reprezentację. Symboliczny obiekt filmu, wolność, ma też istnienie niezależne od świadomości i od filmu. Tak więc, pełnokrwista powojenna rzeczywistość społeczeństwa włoskiego, należący do niej młodzi ludzie i wolność istnieją niezależnie od filmu de Siki i naszych aktów uchwytywania ich"[3]. Lub dalej, w innym jeszcze sensie istnienia niezależnego od świadomości: „W rozpoznawaniu tego, co reprezentują *Dzieci ulicy*, przechodzimy [świadomością – A.Z.] przez linie, kształty, ustawienia kamery, relacje montażowe, grę aktorów, jakości dźwięku itd., aby uchwycić pełnokrwiste postacie włoskich chłopców w powojennym włoskim społeczeństwie"[4]. Pomińmy na razie oczywistą niezgodność znaczeń frazy „istnieć niezależnie od świadomości" wynikającą z zestawienia tych dwóch cytatów. Skupmy się raczej przez chwilę na innym problemie.

Casebier operuje Husserlowskim mechanizmem świadomościowego ujmowania pewnych materiałów hyletycznych i intendowania przez nie jednolitych obiektów jawiących się w mnogościach wyglądów. Ponieważ amerykański autor notorycznie aplikuje ów schemat formowania się wyglądów na bazie danych zmysłowych i intencjonalnego kierowania ich ku domniemywanemu obiektowi „niezależnemu" od świadomości, zniecierpliwiony czytelnik ma w końcu prawo

[3] A. Casebier, *Film and Phenomenology…*, s. 9–10.

[4] Tamże, s. 13–14.

zapytać: i co z tego? Czy ma to jakikolwiek związek z problemem realizmu, który autor umieścił w tytule swojej książki? W moim przekonaniu bardzo niewielki, jeśli w ogóle jakiś. Docieranie w oparciu o sferę treści pośredniczących do jednolitego przedmiotu jawiącego się dzięki nim nie mówi nam jeszcze niczego, ani niczego nie rozstrzyga, o autonomicznym względnie nieautonomicznym bycie przedmiotu, do którego w ten sposób docieramy; nie daje się więc wykorzystywać jako argument w sporze, który za tytułem dzieła Ingardena nazywamy „sporem o istnienie świata". Gdy próbujemy ów spór rozstrzygnąć, opowiadając się za autonomią bytową świata (oraz wszystkich należących doń obiektów), wówczas jesteśmy rzecznikami realizmu w sensie mocnym, tj. ontologicznym. Na to, iż uruchomienie schematu intencji obiektywizującej przedmiotowy noemat w noetycznych ujęciach budulca wrażeniowego nie jest argumentem wystarczającym we wspomnianym sporze i nie dowodzi mocnej rozłączności świadomości i bytu, wskazuje najprostszy fakt, że u samego Husserla schemat ten zapoczątkował zwrot ku tzw. idealizmowi transcendentalnemu, pogłębiający się w późniejszych fazach twórczości. Casebier zdaje sobie z tego sprawę, gdy mówi np. o transcendentalnie oczyszczonym doświadczeniu lub o transcendentalnie ukonstytuowanym produkcie[5], ale wiedza ta nie przeszkadza mu najwidoczniej w dopuszczaniu się bądź to nadużycia interpretacyjnego, bądź przynajmniej nieostrożności przy stwierdzaniu, że przedmiot objawiający się nam w noetycznych, świadomościowych mnogościach jest od aktów świadomych niezależny.

Schemat Husserlowski z *Idei I* może być, co najwyżej, argumentem na rzecz realizmu w wersji słabszej, epistemologicznej, głoszącej, że przedmiot intendowany przez świadomość nie jest żadną efektywną częścią strumienia tejże świadomości i w tym znaczeniu do niej nie należy. Husserl co prawda podtrzymuje ów pogląd, tym niemniej kropki nad „i" nie pozwalają postawić wahania i rozterki interpretacyjne wokół jego pojęcia „noematu" – mającego wyrażać przedmiotową stronę doświadczenia. Interpretacje noematu rozciągają się od uznania go za ideę regulatywną w sensie Kantowskim, za sens pojęciowy pośredniczący między świadomością a dalej leżącym i już właściwie nieosiągalnym „w sobie" przedmiotem, za każdorazową subiektywną manifestację rzeczy i zarazem ogół tych manifestacji kryjących wspólny „noematyczny rdzeń", aż po ujęcie go po prostu jako identycznego przedmiotu danego „w" i „na wskroś" nieskończonej różnorodności przejawiania się. Jedynie ta ostatnia interpretacja daje pewne podstawy, by mówić o umiarkowanym realizmie Husserla, który John Drummond, autor książki sumującej dyskusje nad noematem, nazywa nie-fundacjonalistycznym[6]. Pozostałe pojęcia umiejscawiają ów abstrakcyjny noematyczny twór dość blisko subiektywnej strony świadomości.

---

[5] Tamże, s. 31.

[6] J.J. Drummond, *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1990, zwł. s. 171–201, 253–273. Zob. też: R. Sokolowski, *Wprowadzenie do fenomenologii*, przeł. M. Rogalski, WAM, Kraków 1990, s. 71, 198–199.

Stanowisko autora *Film and Phenomenology* dotyczące przyjęcia którejś z wyszczególnionych wersji noematu nie pozostawia akurat wątpliwości; uznaje go on za „produkt lub środek myślenia, pojęcie (*concept*), ideę (*notion*) lub wygląd”[7]. Blisko jest mu do określenia noematu jako pośrednika w drodze świadomości do przedmiotu, skoro pisze wyraźnie o „pośredniczącej funkcji noematu”, stwierdza też jego współokreślanie przez apercepcję dat hyletycznych, które (i te daty, i noemat) nie są zauważane w akcie uchwytywania tego, do czego się odnoszą[8]. To znów w innej partii tekstu praktycznie zrównuje noemat z wyglądem[9]. Ważniejsze jednak nawet od pytania, czy Casebier ma prawo stawiać tezę o realizmie (choćby ograniczonym) na podstawie mocno subiektywistycznego rozumienia noematu, jest inne pytanie: po co w ogóle w książce poświęconej jednej ze sztuk wikła się autor w spór o realizm w kształcie typowym raczej dla filozofii niż sztuki? Odpowiedź na to pytanie jest jednak w miarę prosta: podjęcie filozoficznego (epistemologicznego) sporu o realizm wymusza na Casebierze on sam, definiując antagonistyczny wobec jego preferencji nurt idealizmu w teorii filmu. Termin „idealizm” pojawia się u Casebiera w nierozłącznej parze z „nominalizmem” („idealizm/nominalizm”), wszystko zatem, co u autora orzekane jest o „nominalizmie”, dotyczy w tym samym stopniu i „idealizmu” (jak obiecałem, namysł nad celowością włączenia „nominalizmu” do instrumentarium pojęciowego Casebiera podejmę nieco później). Definicje „idealizmu” w *Film and Phenomenology* często pojawiają się w uwikłaniu, obecne są przez zaprzeczenie tych charakterystyk, które autor przypisuje fenomenologicznej teorii filmu; niekiedy synonimem „idealizmu” staje się także „konstruktywizm”. Na przykład: „Dla współczesnej teorii filmu [w domyśle idealistycznej – A.Z.] przedmioty opisywane, portretowane, symbolizowane przez jakiś rodzaj przedmiotowości w sztuce […] są konstrukcjami budowanymi przez odbiorców. Wrażenia są materiałem używanym w tej konstruktywistycznej aktywności; podzielane założenia, oczekiwania, kody, itd. są narzędziami użytkowanymi przez odbiorców w realizowaniu konstrukcji”[10]. „Idealista zredukowałby stwierdzenia na temat tego, co pokazują *Dzieci ulicy* (np. na temat białego konia) do stwierdzeń o podmiotach konstruujących białego konia z wrażeń zmysłowych przy użyciu kodów […]”[11].

---

[7] A. Casebier, *Film and Phenomenology…*, s. 12.

[8] Tamże, s. 20. Na dodatek, Casebier formułuje tu mocno niefortunną myśl, że „odbiorca współokreśla noematy, lecz nie konstytuuje właściwości obiektu percepcji” (tamże), co bodaj sprzeciwia się podkreślanej przez Husserla równoległości przemian po stronie noetycznej i noematycznej. Badaczowi chodzi tutaj zapewne o to, że współokreślanie noematów jest subiektywnym procederem, który nie tworzy przedmiotu, bowiem ten ostatni istnieje niezależnie od świadomości. Stwierdzanie tego jednak tylko na podstawie wycinkowej znajomości Husserlowskiej nauki o noemacie jest zakładaniem z góry tego, czego dopiero powinno się dowieść i wydaje mi się po prostu nieuprawnione.

[9] Tamże, zwł. s. 26–30.

[10] Tamże, s. 10.

[11] Tamże, s. 17.

„W przypadku filmu nominalizm utrzymuje, że w doświadczeniu filmowym istnieją tylko obrazy i dźwięki”[12]. W odniesieniu do dominującej w myśleniu krytycznofilmowym aparatury nominalistycznej: „Istnieje grupa indywidualnych bytów – obrazów i dźwięków – które są jedynymi bytami obecnymi w polu fenomenalnym krytyków, gdy doświadczają oni filmu”[13]. „[W opozycyjnej, fenomenologicznej teorii filmu – A.Z.] obiekty percepcji widza/krytyka, gdy doświadcza on *Siedmiu samurajów* Kurosawy, to nie są serie obrazów/dźwięków, na przykład, figura jadąca na koniu po lewej stronie ekranu, wysoko postawiony dźwięk krzyku, itd., lub bardziej abstrakcyjnie, to nie są jedynie wzory światła i cienia, czasem stłumione, czasem żywe”[14]. – jak mamy się z tego domyślać, idealizm w teorii filmu charakteryzuje obiekty percepcji widza właśnie jako serie obrazów i dźwięków, wzory światła i cienia, itp. W dominującej teorii „[…] widz nie stoi na zewnątrz obiektu zwanego filmem, percypując jego reprezentacje i właściwości, ale raczej, jak to się mówi we współczesnym żargonie, jest *wpisany w tekst*, będąc aktywnym uczestnikiem w jego urzeczywistnianiu. Nadto, w swej aktywności widzowie zużytkowują kody, aby konstruować znaczenie i reprezentację tekstu […]”[15]. Noël Burch [znany amerykańsko-francuski teoretyk filmu – A.Z.] „[…] przyjmuje założenie, że w doświadczeniu filmu takiego jak *Siedmiu samurajów* występuje tylko zbiór obrazów i dźwięków. A takie założenie – przypomina Casebier – odzwierciedla idealistyczno/nominalistyczne ramy pojęciowe”[16].

Na podstawie tej serii cytatów możemy już odtworzyć doktrynę idealistyczno-nominalistyczną, tak jak ją postrzega autor *Film and Phenomenology*. Byłaby to więc doktryna zakładająca, że w toku percepcji filmowej widz ma przede wszystkim do czynienia z niepowiązanymi danymi wrażeniowymi: barwami, dźwiękami, plamami światła i cienia, które w drugiej instancji dopiero, w oparciu o kody pozostające do jego dyspozycji, syntetyzuje w odpowiednie reprezentacje przedmiotowe. W odniesieniu do tak spreparowanej przez siebie doktryny Casebier może już posłużyć się rozumowaniem Husserla z § 43 *Idei I*, który odrzuca znakową koncepcję bytu, dowodząc, że to nie znaki rzeczy są obecne w doświadczeniu, lecz rzeczy same prezentujące się „we własnych osobach”. Pogląd taki – po przeniesieniu go na płaszczyznę kontaktu widza z filmem i przeciwstawieniu tamtemu poglądowi idealistyczno-nominalistycznemu – nazywa Casebier właśnie realizmem.

Nie jestem specjalistą w zakresie mainstreamowych doktryn filmoznawczych, ale nie trzeba być specjalistą, by móc dość szybko orzec, że zrekonstruowanie przez Casebiera doktryny jego intelektualnych przeciwników zakrawa na

[12] Tamże, s. 34.
[13] Tamże, s. 36.
[14] Tamże, s. 39.
[15] Tamże, s. 47.
[16] Tamże, s. 88–89.

niedorzeczność. Pamiętajmy, o czym mówiłem, że idealizm/nominalizm w nazewnictwie Casebiera to nic innego, jak lewacki kompleks myślowy pod wodzą psychoanalizy i marksizmu, który rzeczywiście w ostatnich dekadach zdobył na gruncie wiedzy o filmie pozycję dominującą. Żelazną zasadą tego kompleksu jest przekonanie o łatwości wpisywania widza w fikcyjne światy ekranowe, „wszczepiania" go tam niejako (lub, co na jedno wychodzi, łatwości zaszczepiania ich w nim), co generuje nieskończoną podatność widza na manipulacje wsączane za pośrednictwem filmu w jego umysł przez systemowych dysponentów ekranu i kinematografu. By to jednak było możliwe, filmowy ciąg obrazów musi mieć magiczną wprost siłę oddziaływania na psychikę widza. Jak miałoby się to zatem dokonać, gdyby widz obcował jedynie z oderwanymi elementami filmowego przedstawienia, które w trybie następczej syntezy łączyłby dopiero w przedmioty na ekranie? Co miałoby go wtedy magnetyzować, do czego miałby lgnąć emocjonalnie – do nieprzedstawiających kształtów, linii i plam barwnych?

Teza o doświadczaniu przez widza filmowego izolowanych i abstrakcyjnych elementów syntetyzowanych przez niego wtórnie w bardziej zwarte jedności przedmiotowe za pomocą kodów nie tylko więc nie odpowiada idealistyczno/nominalistycznej teorii filmoznawczej, ale wręcz odpowiadać nie może; jest logicznie niemożliwa, bo obecność mechanizmów przez tezę tę opisywanych musiałaby po prostu powyższą teorię rozsadzić pod ciśnieniem jej wewnętrznej sprzeczności. Casebier wykreował sobie przeciwnika, który nie istnieje. Twórca omawianej koncepcji powołuje się, co prawda, na wiele cytatów z pism idealistów/nominalistów, ale żaden z nich nie dowodzi tego, czego w jego zamierzeniu ma dowieść. Prawdą jest, że idealiści mówią o kodach i konstrukcyjno-syntetyzującej aktywności widza, ale przebiega ona na znacznie głębszym poziomie, niż Casebier chciałby to widzieć; jeśli zaadaptować tu na chwilę terminologię z innej opcji filozoficznej, powiedzielibyśmy, że aktywność ta przebiega na poziomie transcendentalnym, zaś empiryczny widz, choć ją w głębszym wymiarze spełnia i jest jej podmiotem, tkwi zarazem co do niej w stanie nieświadomości. Empiryczny widz przez płótno ekranu kontaktuje się z pełnokrwistymi postaciami i zdarzeniami budzącymi jego fascynację; pod tym względem idealiści twierdzą dokładnie to samo, co piętnujący ich poczynania „realista" Casebier, tyle że w swych opisach doświadczenia filmowego nie posługują się pojęciowością zaczerpniętą z Husserla. Casebier popełnił więc błąd, który od nazwiska swego autora mógłby być nazwany „błędem Berkeleya": nie rozróżnił płaszczyzn empirycznej i transcendentalnej, procesy zachodzące na poziomie – nazwijmy to – wyuczonej nieświadomości głębokiego podmiotu przypisał konkretnemu odbiorcy, gdy ten siedzi na widowni i obserwuje akcję na ekranie. Dokonał przez to spłycenia i przeinaczenia doktryny idealistycznej, wytaczając działa realizmu, które mógł przecież, jako do niczego tu specjalnie nieprzydatne, pozostawić w spokoju. Berkeleya usprawiedliwia oczywiście fakt życia w epoce przedtranscendentalnej, która nie mogła wyposażyć jego dokonań we właściwy rodzaj samoświadomości; Casebiera w ten sposób usprawiedliwiać już trudniej.

Cały ciężar realistycznej orientacji Casebierowskiej przenosi się więc na stronę realizmu epistemologicznego w wariancie Husserla z *Idei I*, do którego to realizmu – jak to także widzieliśmy – amerykański badacz ma dość wątłe podstawy, skoro przyjmuje nader subiektywne rozumienie noematu. Załóżmy jednak, że autor dowiódł tego, na czym mu zależało: że udowodnił, iż intencjonalna świadomość widza, gdy ten patrzy na film, dotyczy rozpoznawalnych obiektów zaludniających fikcyjny świat przedstawiony, nie zaś „linii, kształtów, plam światła i cienia, oraz kodów". Ponownie nasuwa się pytanie: co ma z tego wynikać? W tym miejscu dopiero mogłaby się rozpocząć refleksja nad przystawalnością tego fikcyjnego świata do dostępnej nam w powszechnym doświadczeniu rzeczywistości – refleksja kierowana pojęciem realizmu w sensie **estetycznym**, a więc bardzo odległym od realizmu, któremu hołduje Casebier. Dla realizmu estetycznego szczególnie istotne są pojęcia wierności reprezentacji, mimetyzmu, *vraisemblance*; najważniejsze pytania, jakie może tu postawić filozoficznie zorientowana estetyka, to: Jak to się dzieje, że przedmiot do złudzenia przypominający rzeczywisty, rzeczywistym jednak nie jest? Od czego zależy przypisanie czemuś statusu rzeczywistego istnienia? Jakiego typu modyfikacji doznaje teza egzystencjalna, gdy percypujemy tchnącą prawdopodobieństwem fikcję w dziele sztuki? Co właściwie mamy na myśli, mówiąc o wiarygodnej reprezentacji artystycznej? Wszystkie te pytania moglibyśmy równie dobrze zastąpić innym, bardziej podstawowym: jaki jest właściwie status bytowy fikcji artystycznej w utworach przedstawiających, a zwłaszcza w dziełach narracyjnych? Fenomenologia jest szczególnie dobrze przygotowana do rozważania takich pytań, a to choćby ze względu na koronne Ingardenowskie pojęcie *quasi*-sądów – pewnej szczególnej modyfikacji sądzenia, z jaką przyjmujemy zdania twierdzące dzieła literackiego. Oprócz tego mamy również ustalenia Ingardena dotyczące dwustronności budowy przedmiotu czysto intencjonalnego, który czym innym jest, gdy go rozpatrujemy „w nim samym", a czym innym pozostaje jako produkt twórczej aktywności artysty[17]. Tę koncepcję dwustronności strukturalnej Ingarden podtrzymał, jakkolwiek w sposób bardziej stonowany, w odniesieniu do filmu, we wzmiankowanej w pierwszej części rozprawce *Kilka uwag o sztuce filmowej*, gdy pisał o metodach udawania przez film rzeczywistości, która nie jest tam niczym innym, jak tylko sprytnie zaaranżowanym i niesłychanie wiarygodnym pozorem. Był więc materiał, i to całkiem bogaty, do opracowywania kwestii realizmu w duchu estetyki fenomenologicznej.

Czy u Casebiera można się czegoś o **tym** wymiarze realizmu w filmie dowiedzieć? Absolutnie niczego! Nic tam na ten temat nie ma, choć problemy mimetycznej wiarygodności przedstawienia, udawania czegoś, czym się nie jest, na

[17] R. Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, przeł. M. Turowicz, PWN, Warszawa 1960, s. 182 i nn.; tegoż, *Spór o istnienie świata*, t. 2: *Ontologia formalna*, cz. 1: *Forma i istota*, wyd. 3 zmienione, PWN, Warszawa 1987, s. 162–211.

zdrowy rozum przy podobnych okazjach nasuwają się jako podstawowe. Nie ma też żadnej teorii fikcji narracyjnej, poza tym, że Casebier operuje przymiotnikiem *fictional* w odniesieniu do przedstawionych postaci, wydarzeń i przedmiotów. Jest to tym dziwniejsze, że amerykański autor wielokrotnie powołuje się na Husserlowską interpretację miedziorytu Dürera *Rycerz, śmierć i diabeł* w § 111 *Idei I*, która jest częścią dokonanej przez tego filozofa eksplikacji zagadnienia fantazji i świadomości estetycznej, odróżnialnej od tetycznej świadomości świata naturalnego. Tymczasem Casebier znów sprowadza całe zagadnienie do swej ulubionej figury hyletycznych treści („czarnych linii") ujmowanych w wyglądy, przez które z kolei przechodzimy świadomością, by domniemać intencjonalnie tytułowe obiekty rycerza, śmierci i diabła jako istniejące poza przedstawieniową reprezentacją na miedziorycie[18] – zagadnienie estetyczne zmienia więc na powrót w czysto epistemologiczne. Skutkiem tego pominięcia jest jednak nie tylko brak pewnego ważnego segmentu problematyki w książce. Skutek jest o wiele poważniejszy i polega na celowym chyba udwuznacznieniu tego, co jest „realnym przedmiotem" domniemywanym przez świadomość w jej kontakcie z przedstawiającym dziełem sztuki. Gdy Casebier pisze, iż ujęcie na grawiurze Dürera „małych bezbarwnych figurek" prowadzi naszą percepcję ku domniemaniu realnego rycerza, śmierci i diabła[19], to nie wiadomo, czy chodzi mu o rycerza **przedstawionego w obrazie**, czy też o realną postać rycerza **poza obrazem**, który przez tego obrazującego jest tylko reprezentowany; tak samo nie wiadomo, czy chodzi o śmierć naocznie pokazaną przez artystę, czy o reprezentowaną przez nią ikonikę śmierci w kulturze chrześcijańskiej – i to pomimo tego, że sam Husserl przeprowadza tu bardzo staranne rozróżnienia obiektu odwzorowującego i odwzorowanego w podwójnym sensie[20]. Tak samo, gdy, przechodząc do rozpatrywania przykładów filmowych, Casebier pisze o bezdomnych chłopcach w powojennym społeczeństwie włoskim u de Siki lub o samurajach u Kurosawy, to nigdy nie wiadomo, czy ma na myśli rzeczywiste postacie tak, jak są np. opisywane w pracach socjologów i historyków, czy wyłącznie postacie filmowe przedmiotowo domniemywane. Autor książki celowo żongluje tu dwuznacznością terminu „obiekt niezależny od świadomości", raz podkładając podeń obiekt intendowany w planie fikcji, innym razem obiekt jakoś faktograficznie poświadczony, by przez to drugie znaczenie w razie czego wzmocnić sens realizmu lansowanego w pracy. Robienie tego jednak drogą pokątnych manipulacji znaczeniowych przy, jak się wydaje, nieświadomości co do mętliku, który się w ten sposób powoduje, nie świadczy najlepiej o sprawności analitycznej Casebiera w tym punkcie. Jeśli zaś autor *Film and Phenomenology* zwyczajnie wierzy, że podczas intencjonalnego uchwytywania dowolnego *fictum* w dziele sztuki od-

[18] A. Casebier, *Film and Phenomenology…*, s. 11.

[19] Tamże, s. 12.

[20] E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga pierwsza, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1967, s. 377.

biorca automatycznie niejako przechodzi także przez nie, by zatrzymać się dopiero na jakimś rzeczywistym jego odpowiedniku, to jest w błędzie i to łatwo intuicyjnie wykazywalnym.

Skonkludujmy tę część rozważań: mylna identyfikacja poglądów „idealistycznych" przeciwników sprawia, że Allan Casebier staje na gruncie realizmu w znaczeniu **epistemologicznym**. Amerykański fenomenolog dowodzi, że odbiorca domniemuje w aktach percepcji rozpoznawalne przedmioty na ekranie, apercypując wszelkie wrażeniowe i wyglądowe (hyletyczne i noetyczne) treści bez tematyzacji tychże treści (wiara w to, że odbiorca właśnie na owych treściach się skupia, stanowi istotę mylnego Casebierowskiego rozpoznania idealizmu). Obranie zaś epistemologicznej płaszczyzny dociekań przy wykorzystaniu kategoryzacji Husserla stworzonej dla zupełnie innych celów sprawia z kolei, że autorowi umyka znacznie ciekawszy, **estetyczny** wymiar dyskusji wokół realizmu.

Istnieje jednak, oprócz epistemologicznego i estetycznego, trzeci jeszcze sens realizmu, który dochodzi do głosu w wypowiedziach na tematy fotograficzno-filmowe, i bodajże nigdzie indziej. Jest to realizm zupełnie specjalny, który dla uproszczenia nazwiemy **filmowym**. Czy, przyjmując perspektywę Husserlowskiej fenomenologii, ma nam Casebier coś na jego temat do powiedzenia? Znów musimy uciec się do dygresji pozwalającej wyjaśnić unikalną pozycję filmu w świecie sztuki i równie unikalne pojęcie realizmu z nią stowarzyszone. Wynika ono z pism André Bazina, który jest jego bezdyskusyjnym autorem i który wylansował co najmniej dwie interpretacje realizmu: słabszą i silniejszą, nieświadom zresztą różnic między nimi zachodzących. Według interpretacji słabszej, odbitka czegoś lub kogoś na taśmie światłoczułej jest z tym czymś lub kimś powiązana przyczynowo na tej samej zasadzie, na jakiej odcisk łapy zwierzęcia w śniegu jest przyczynowo powiązany z obecnością zwierzęcia w tym miejscu, a odcisk klucza w wosku wykazuje związek przyczynowy z faktem, że go do tej substancji przyłożono i w niej odbito. Relacja bezpośrednio przyczynowa, na mocy której powstaje obiekt filmowy, jest, według Bazina, czymś zupełnie innym, niż relacja artystycznej reprezentacji w sztukach tradycyjnych: w tym ostatnim wypadku związek między rzeczywistym modelem a jego artystyczną kreacją przechodzi przez filtr koncepcji i umiejętności artysty, podczas gdy w pierwszym rzeczywistość „sama" w jakimś swym wycinku odbija się na odpowiednio spreparowanym nośniku. Nieprzypadkowo „odlew świetlny" jest najbardziej charakterystycznym pojęciem tego segmentu teorii Bazina[21].

[21] Właśnie dlatego koncepcja Bazina ma sens wyłącznie w odniesieniu do mechanicznych obrazów analogowych, przy których powstawaniu istotnym czynnikiem jest „akt" maszyny w postaci zwolnienia spustu migawki aparatu fotograficznego lub kamery i samoczynnego tą drogą „przywarcia" rzeczywistości zewnętrznej do tworzywa (naświetlenia kliszy lub taśmy). Wszędzie tam, gdzie ów mechaniczny akt „pochwycenia" rzeczywistości przez maszynę nie ma miejsca, a więc np. w generowaniu obrazów elektronicznych przy użyciu programów komputerowych, koncepcja Bazina nie ma już racji bytu.

Ponieważ jednak Bazin był krytykiem, a nie teoretykiem, i jego fascynującym wypowiedziom brak często dostatecznej precyzji, ta słabsza interpretacja realizmu niezauważalnie przechodzi w silniejszą. Według interpretacji silniejszej, rzeczywistość na ekranie w swej warstwie obrazowej nie jest uwarunkowanym przez działanie maszyny **śladem** rzeczywistości istniejącej naprawdę, lecz jest **samą tą rzeczywistością**, cudownym sposobem „odklejoną" od siebie i przeniesioną na ekran. W ten sposób filmowa rzeczywistość rozwija się niejako w kapsule czasu, uwidocznia swą własną dynamikę, która w żadnym wypadku nie jest po prostu **imitacją** dynamiki rzeczywistej, lecz tąż oryginalną dynamiką i trwaniem zahibernowanym w pierwotnej teraźniejszości. Z tej dopiero pozycji może ona zostać „przetransportowana" do dowolnego miejsca i czasu, będąc wtedy przedmiotem percepcji oczarowanych, ale i skonfundowanych widzów. Aby lepiej uzmysłowić sobie niezwykłość zjawiska, jakie miał na myśli Bazin, dobrze jest posłużyć się budowaną niekiedy paralelą między jego koncepcją filmu a fabułą powiastki fantastycznej argentyńskiego pisarza Adolfa Bioy Casaresa *Wynalazek Morela*, pochodzącej jeszcze z lat 40. ubiegłego stulecia i przeniesionej na ekran w 1974 r. przez włoskiego reżysera Emidia Greco[22]. Fabuła powyższej opowieści jest mniej więcej taka: samotny uciekinier przypływa na odległą wyspę, gdzie z bezpiecznej dla siebie odległości zaczyna podpatrywać grono jej dość tajemniczych mieszkańców. Wśród nich jest kobieta na tyle fascynująca, że bohater postanawia wyjść z ukrycia i zbliżyć się do niej. Zupełnie bezskutecznie jednak, bo pomimo kontaktów twarzą w twarz kobieta ignoruje jego zaloty i wydaje się całkowicie nieobecna duchem. Rozwiązanie zagadki wyłania się stopniowo w drugiej połowie utworu, tyleż zresztą fantastycznego, co filozoficznego. Postacie na wyspie są perfekcyjnymi nagraniami, nie tylko audiowizualnymi, lecz angażującymi komplet zmysłów żywymi rejestracjami swych dawno nieżyjących pierwowzorów, pozostawionymi tam przez maniaka-wynalazcę i, wskutek niespożytej aktywności maszyn projekcyjnych, odtwarzającymi bezustannie pętlę swego losu przed niewiadomą widownią. Bazin w podobny sposób myślał o kinie, przypisując obrazowi filmowemu status ontologiczny nieporównywalny z czymkolwiek, co dotąd znaliśmy. Przechowuje on żywe trwanie, lecz nie na zasadzie mimetycznego odwzorowania, czy też, jak mówimy, „reprodukcji artystycznej", ale przez wyjęcie dowolnego fragmentu zdarzeń z oryginalnej, przysługującej mu fazy czasu i oddanie go niejako, w całym jego bogactwie i zmienności, do depozytu na taśmie filmowej, do schowka, z którego może być wydobywany i ponawiany nieskończoną ilość razy. Widz, zwłaszcza taki, który dzięki pośrednictwu mechanicznych odbitek obcuje ze zmarłymi a niegdyś bliskimi sobie osobami, nie może się uwolnić od poczucia niesamowitości i magii.

[22] W artykule Marcina Giżyckiego *Pułapka Morela albo kinematograf nieśmiertelności* („Kwartalnik Filmowy" 2014, nr 1, s. 236–240) jego autor wymienia jeszcze wcześniejszy film telewizyjny na podstawie prozy Casaresa: *L'Invention de Morel* w reżyserii francuskiego twórcy Claude'a-Jeana Bonnardota z roku 1967.

Z jednej strony nie jest w stanie wejść z nimi w dosłowny kontakt fizyczny, nie wyrażają już one żywej pulsacji czasu współbieżnej z jego własnym czasem, ale, z drugiej strony, widziane na ekranie wydają się przecież „jak żywe", sprawiają wrażenie swego bycia „tak jakby to było dziś", co jest wymiarem bytowania absolutnie niesprowadzalnym do najbardziej choćby realistycznego malowidła.

Wynalazek Morela, reż. Emidio Greco (1974)

Powtórzmy pytanie: czy w kwestii tego unikalnego Bazinowskiego pojęcia realizmu Casebier ma w swojej książce coś do powiedzenia? Odpowiedź jest twierdząca, choć uwagi o koncepcji Bazina amerykański teoretyk przesuwa do jednego z dalszych paragrafów i w sumie nie mówi o niej zbyt wiele. Zafiksowuje ją też pod dość dziwną, jak na te sprawy, terminologiczną opozycją transakcjonizmu i transparentyzmu[23]. O ile według transakcjonistów widz konstruuje przedmioty filmowe z obrazów i dźwięków, to dla transparentystów (do grona których Casebier zalicza właśnie Bazina) „zdejmuje" je z ekranu w akcie bezpośredniej percepcji[24]. Casebier dystansuje się zarówno od jednego, jak i drugiego stanowiska, oznajmiając, że Husserlowska teoria percepcji i transcendencji zajmuje między nimi pozycję pośrednią[25]. Wraca tym samym na dalszych stronach do swego ulubionego wątku przechodzenia intencją świadomości przez daty wrażeniowe i wyglądy ku przedmiotom „niezależnym od świadomości". Z mojego punktu widzenia takie podejście polega jednak na zupełnym nieporozumieniu. Nie rozumiem, dlaczego wiara w rzeczywistość filmową jako serię bezpośrednich „zdjęć" z rzeczywistości faktycznej, tak jak to sobie wyobrażał Bazin,

[23] A. Casebier, *Film and Phenomenology…*, s. 62–67.
[24] Tamże, s. 62.
[25] Tamże.

miałaby być niezgodna z Husserlowską teorią materiału hyletycznego i jawienia się przedmiotów przez wyglądy, a w związku z tym, dlaczego ta ostatnia teoria miałaby być słuszną korektą pierwszej. Według mnie, Husserlowski mechanizm postrzegania przedmiotów w kształcie, w jakim przyjmuje go Casebier, dotyczy tak przedmiotów fikcyjnych, jak i rzeczywistych, o statusie takim bądź owakim, i w ogóle nie ma nic wspólnego z Bazinem, bo funkcjonuje na, zupełnie innej od tamtego, epistemologicznej płaszczyźnie. Tymczasem Bazin uprawia swoisty rodzaj ontologii, interesuje go, zgodnie z tytułem jednego z jego najważniejszych szkiców, „ontologia obrazu fotograficznego". Casebierowi najwyraźniej „w tyle głowy" nie daje spokoju temat, którego skrupulatnie w książce unika – temat różnic między ontologicznymi wymiarami rzeczywistości i fikcji; nie zgadza się z Bazinem, bo świat filmowy jest dla niego wyczuwalnie polem fikcji, nie zaś, tak jak dla francuskiego krytyka, emanacją „samego życia". Napomyka nawet o tym w kolejnym paragrafie swojej książki[26]. Tyle że jest to temat, który domaga się osobnego podjęcia, a nie wmontowywania go na siłę w uwagi o Husserlowskim mechanizmie postrzeżeniowym, z którym nic go *de facto* nie łączy. Ale nawet niezależnie od tego, dystansowanie się Casebiera od najbardziej wyrazistego z punktu widzenia wiedzy o filmie pojęcia realizmu i lansowanie w to miejsce pojęcia własnego, które ani nie jest oczywiste, ani nie wydaje się celowe, powoduje zamieszanie, które nie służy dobrze absorpcji „realistycznej" opcji *Film and Phenomenology*.

Niejasny jest też dla mnie cel, dla którego autor, gwoli nazwania swoich przeciwników, posługuje się zbitką „idealizmu/nominalizmu", zamiast mówić po prostu o „idealizmie"; niejasny jest więc powód wprowadzenia na scenę kompletnie odstającego od charakteru toczonej przez Casebiera polemiki pojęcia „nominalizmu". Zbitka „idealizm/nominalizm" nie wnosi niczego nowego ani w stosunku do pierwszego, ani do drugiego pojęcia, i nadal znaczy dokładnie to samo, co znaczy sam „idealizm" albo sam „nominalizm": jest to więc pogląd, według którego uwaga widza podczas seansu skupia się na nieprzedmiotowych treściach przekazu, takich jak dźwięki, plamy barwne, linie, kontury, czy pozostające do dyspozycji kody deszyfracyjne tamtych elementów. Natomiast redefinicji ulega w tym kontekście „realizm" i, tak jak w klasycznych sporach filozoficznych, znaczy on co innego w opozycji do „idealizmu", a co innego w relacji z „nominalizmem". Na czym jednak w obszarze wiedzy o filmie polegać może przeciwieństwo realizm-nominalizm i czym są według Casebiera uniwersalia określające, jak wiadomo, sens realizmu w tym nowym znaczeniu? Myślę, że kilka określeń z książki będzie tu pomocnych: „Nominalizm jest poglądem, według którego istnieją tylko indywidualne rzeczy. W wypadku filmu nominalizm utrzymuje, że tylko obrazy i dźwięki istnieją w filmowym doświadczeniu. […] Realizm natomiast to stanowisko, według którego dodatkowo istnieją też uni-

[26] Tamże, s. 69–73.

wersalia egzemplifikowalne w indywiduach. […] W ujmowaniu tego, co opisuje film *Siedmiu samurajów*, krytycy zużytkowują uniwersalia takie, jak człowiek, farmer, bandyta, samuraj, miecz, walka, selekcja, przestrzeń, czas […]"[27] „Dla nominalisty termin «samuraj» odnosi się do tego, co jawi się nam w filmie Kurosawy z tej racji, że widzowie organizują konstrukcję «samuraj» – odnosi się do relacji między tym, co widzą i co słyszą, do indywidualnych rzeczy w ich doświadczeniu, do obrazów i dźwięków. […] Dla realisty biel może być typem (*type*), a przykład białej rzeczy egzemplarzem (*token*)"[28]. „W przypadku *Siedmiu samurajów* uniwersalia takie, jak biel, czerń, samurajskość, itd. składają się na ujęcie (*apprehension*) opisywanego zdarzenia: walkę między samurajami i bandytami charakteryzującą się pewnymi kompozycyjnymi wartościami czerni i bieli"[29]. Na podstawie powyższych określeń trudno jednoznacznie przesądzić, czym właściwie dla Casebiera są uniwersalia filmowe i po co w ogóle je wprowadził. Ponieważ „rzeczy indywidualne" podpadające pod definicję „nominalizmu" charakteryzuje Casebier po berkeley'owsku jako *de facto* wrażenia składające się na rzekome rzeczy niezależne od umysłu (obrazy, dźwięki, itp.), więc uniwersalia, aby zadośćuczynić wymogowi odpowiedniości, winny tu być rzeczami osadzonymi w swej materialności i substancjalności, o czym jednak w przypadku obrazów filmowych nie może być mowy. Dlatego w niektórych miejscach amerykański autor mówi o uniwersaliach jako gatunkach (człowiek, samuraj, bandyta, walka) ujednostkowiających się w postrzeganych rzeczach. Wówczas jednak przeciwieństwo rzeczy jednostkowych i powszechników staje się przeciwieństwem „nie od pary": jeśli na jednym biegunie mamy linie, kształty i barwy jako przykłady partykulariów, na drugim zaś bandytę, walkę, samuraja jako gatunki wcielające się w rzeczy, to między tymi skrajnościami nie ma w ogóle *tertium comparationis*, które tak rozumiane pary pozwalałoby skategoryzować jako przeciwieństwa, zaś podział w ten sposób przeprowadzony obarczony jest błędem logicznym.

W ostatniej zacytowanej *quasi*-definicji Casebier określa powszechnik w filmie jeszcze inaczej. Jest on dla niego raczej abstrakcyjną treścią pojęciową (biel, czerń, samurajskość), za pomocą której coś „ujmujemy", która przyłożona do odpowiedniej porcji wrażeń zmysłowych pozwala „ożywić" je i zobiektywizować. W istocie, przy takim rozumieniu Casebier przewleka nareszcie nić ciągłości między realizmem powszechnikowym a fenomenologią, bowiem abstrakcyjne pojęcia, jakie wymienia, przypominają Husserlowskie „idealne esencje", za pomocą których „domniemujemy" w aktach świadomości to, co przedmiotowo dane. Jednak fenomenologiczny schemat poznawczy, który się do nich odwołuje, wywodzi się bardziej z ducha *Badań logicznych* niż *Idei I*, które, jak dotąd, dostarczały Casebierowi najważniejszych wskazówek w prowadzeniu wy-

[27] Tamże, s. 34–35.
[28] Tamże, s. 42.
[29] Tamże, s. 44.

wodu. Mimo dość powikłanych w tym względzie relacji między *Ideami* i *Badaniami logicznymi*, schemat *Idei* jest bardziej jednorodny, zakładający ujednolicanie się i syntetyzowanie kompleksów zmysłowych w serie wyglądów liczących się wciąż jako efektywne dane przeżycia, w których to wyglądowych seriach ujmowane są same rzeczy, możliwe z kolei do rozwijania w seriach noematycznych przebiegów przedmiotowych. Założeniem schematu *Badań logicznych* (konkretnie, ich pierwszego wydania z 1900–1901 roku, bo druga edycja z roku 1913 zawiera już znaczące modyfikacje) jest natomiast podział na dwa typy heterogenicznych składników, z których jednym są wrażenia, a drugim idealne ogólne znaczenia służące do „uduchowiania" i obiektywizowania pierwszych, do przedmiotowego domniemywania czegoś w kontakcie z nimi. Casebier, na ile jesteśmy to w stanie zrekonstruować, korzysta w zasadzie ze schematu *Idei*, ale, jak to widzieliśmy na przykładzie powszechników pojęciowych, dość niekonsekwentnie próbuje też aplikować drugi schemat i łączyć go z pierwszym, nie dając zresztą powodów do uznania, że je w ogóle w ich rozróżnieniu pojmuje[30].

Jednak pojęcie powszechnika jako abstrakcyjnej treści pojęciowej Casebier demonstruje w jeszcze innym kontekście. Autor książki wraca na przykład do obrazu białego konia symbolizującego wolność w *Dzieciach ulicy*[31], twierdząc, że wolność także jest transcendentnym obiektem domniemywanym przez widza filmowego[32]. Wynikałoby z tego, że treść pojęciowa będąca powszechnikiem (wolność) w pewnych warunkach nie tylko „uczestniczy" – jako moment znaczenia – w intencjonalnym domniemywaniu konkretnych przejawów wolności, ale też sama może być wprost przedmiotowo domniemywana. Bez dodatkowych warunków zastrzegających, że mamy np. do czynienia z silnym kontekstem symbolicznym, a jeszcze lepiej bez rozwinięcia osobnej teorii spostrzegania eidetycznego, czego Casebier w ogóle nie czyni, stwierdzenia takie będą zawsze obarczone dużym marginesem intuicyjnej nietrafności. Zresztą bez względu na szczegół, jakim jest dość dziwaczne sformułowanie, że „wolność" jest dla widza obiektem istniejącym niezależnie od filmu, w którym jest symbolizowana, samo wchodzenie w środek problematyki filmowej z filozoficznym sporem o uniwersalia, gdzie uniwersalia te są raczej dowolną interpretacją danych doświadczenia dopuszczającego dziesiątki innych interpretacji, wydaje się mocno dyskusyjne.

---

[30] Na temat relacji między schematami percepcyjnymi i poznawczymi *Badań logicznych* i *Idei* zob. np.: A. Półtawski, *Świat, spostrzeżenie, świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, PWN, Warszawa 1973, zwł. s. 200–227; D.W. Smith, R. McIntyre, *Husserl and Intentionality. A Study of Mind, Meaning and Language*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1982, zwł. s. 133–141; J.J. Drummond, *Husserlian Intentionality and Non-foundational Realism…*; zwł. s. 26–44, 171–200; A. Dąbrowski, *Intencjonalność i semantyka*, Universitas, Kraków 2013, s. 102–108.

[31] A. Casebier, *Film and Phenomenology…*, s. 15–16.

[32] Zob. cytat do przypisu 3.

Nie znaczy to, że w fenomenologicznej książce Casebiera są same minusy. Zwłaszcza druga jej połowa, gdy autor poluzowuje nieco reżim swych założeń doktrynalnych, usuwając na drugi plan fenomenologiczną terminologię, obfituje w wiele przenikliwych i zdroworozsądkowych stwierdzeń, na przykład dotyczących filmu japońskiego i jego odbioru przez Europejczyków, czy kina dokumentalnego. Nadmienić też trzeba, że, w odróżnieniu od Vivian Sobchack, która na ogniu fenomenologii próbowała upiec pieczeń oryginalnej teorii filmu, Casebierem kierują bodaj motywacje znacznie skromniejsze. Chce on po prostu uwolnić filmoznawstwo od olbrzymiego nawisu lewackiej ideologii i takiegoż żargonu, od intelektualnych szamanów (w znacznej liczbie, bo przecież są tam i postacie autentycznie wybitne), którzy z kina i refleksji nad nim zrobili sobie poletko doświadczalne „myśli walczącej". Dla Casebiera metodą narzucającą rygor trzeźwej analizy, a przede wszystkim wolną od politycznych uwikłań[33], jest fenomenologia, i tu się z nim, oczywiście, zgadzam. Zgadzam się też, gdy pisze, że „kino nie jest służebnicą politycznie wadliwego systemu, lecz jednym z wielu miejsc doświadczenia pogłębiającego naszą wiedzę o świecie i o sobie samych"[34]. Ale posługiwanie się, gwoli otrzeźwienia dyskursu w pewnej dziedzinie, fenomenologią uproszczoną i pełną niedoróbek celowi temu nie służy, a wręcz przeciwnie, wskutek dezinterpretacji stanowi dla tego celu środek przeciwskuteczny.

Zakończenie

Pod koniec lat 90. ubiegłego wieku na mapie nurtów wiedzy o filmie zaznaczyła swą obecność tzw. post-teoria – trudno mi powiedzieć, czy nazwana tak od tytułu najbardziej reprezentatywnego zbioru studiów, czy też nazwy tej temu zbiorowi dopiero użyczająca[35]. Impulsem dla post-teoretyków, wśród których znaleźli się zarówno badacze o olbrzymim autorytecie i dorobku (jak sami redaktorzy tomu: David Bordwell i Noël Carroll), jak i osoby o pozycji znacznie skromniejszej, stało się rozczarowanie bieżącym stanem teorii filmowej, jej absurdalnie spekulatywnym charakterem, notorycznym myleniem celów politycznych i poznawczych. Lekarstwem miało być odejście od teorii o zasięgu uniwersalnym, koncentracja na rozwiązywaniu teoretycznych problemów cząstkowych o niskim lub średnim stopniu ogólności. W innym miejscu pisałem, że studia spod znaku post-teorii w wielu wypadkach spełniają kryteria dobrej, choć nie-transcendentalnej analizy fenomenologicznej, tak więc analizy pozostającej w granicach tzw. naturalnego nastawienia: są skrupulatne, zniuansowane,

[33] A. Casebier, *Film and Phenomenology…*, s. 131.
[34] Tamże, s. 158.
[35] *Post-Theory: Reconstructing Film Studies*, red. D. Bordwell, N. Carroll, Univ. of Wisconsin Press, Madison 1996.

a przede wszystkim intuicyjne, respektują perspektywę odbiorczą realnego widza, nie zaś jakiegoś jego wydumanego awatara pojęciowego[36]. Jakkolwiek post-teoretycy, jeśli już, najchętniej etykietkują się teoretycznie jako „kognitywiści", to jednak jest to kognitywizm wysoce – jeszcze raz to powtórzę – intuicyjny, nietechniczny, odbiegający od twardej, filozoficzno-scjentystycznej kognitywistyki. Uczynienie z metody bazy wspólnotowej między fenomenologią a post-teorią jest o tyle dogodne, że wymija techniczne kwestie doktrynalne, które, z racji względnego braku zainteresowania „właściwej" fenomenologii problematyką artystyczną, gdy już zostaną zaabsorbowane na terenie obcej sobie dyscypliny, podlegać mogą uproszczeniom i przeinaczeniom, jakich świadkami byliśmy w dwóch omówionych książkach filmowych.

Szkopuł polega jednak na tym, że sami post-teoretycy mają na ogół bardzo nikłą świadomość fenomenologii, tak iż świadomość tę trzeba do ich tekstów wnosić z zewnątrz. Co więcej, wbrew temu, co przez cały czas mówiliśmy, niektórzy z nich uważają fenomenologię za jeszcze jeden przejaw spekulatywnej tradycji dwudziestowiecznej, która ręka w rękę z psychoanalizą przyczyniła się do złej kondycji współczesnego filmoznawstwa (!), na co odtrutką ma być głębsza, według nich, inspiracja nurtami filozofii analitycznej[37]. Poglądy takie formułuje się pomimo tego, że wiele wątków metodologicznie istotnych, takich jak naocznościowy i antyspekulatywny charakter filozofii (Wittgensteinowskie „Nie myśl, lecz patrz!"), potrzeba widzenia istotnościowego, po jednej stronie znajdująca wyraz w wariacji imaginatywnej, po drugiej w myśleniu kontrfaktycznym, funkcja „świata życia" jako regulatora naszych doświadczeń poznawczych, łączy fenomenologię i odłamy filozofii analitycznej[38]. Dochodzimy więc do dość paradoksalnego wniosku, że ci, którzy w obszarze wiedzy o filmie aspirują do bycia fenomenologami, niekoniecznie są nimi z uwagi na dużą dawkę dowolności, jakich się w stosunku do fenomenologii dopuszczają; ci zaś z kolei, którzy mogliby mieć tytuł do nazywania się w ten sposób, nie są tego świadomi albo też, na skutek powierzchownej znajomości kierunku, w ogóle się od fenomenologii odżegnują.

---

[36] Więcej punktów wspólnych pokazałem w: A. Zalewski, *Zapoznane dziedzictwo: czy kognitywna teoria filmu jest kognitywna?*, [w:] tegoż, *Film i nie tylko. Kognitywizm, emocje, reality show*, Universitas, Kraków 2003, s. 15–82.

[37] Pogląd taki można znaleźć w redakcyjnym wstępie do bardzo skądinąd inspirującego tomu: *Film Theory and Philosophy*, red. R. Allen, M. Smith, Oxford Univ. Press, Oxford – New York 1997. Drugi z redaktorów pojawia się wśród autorów *Post-Theory*; sądząc po publikacjach książkowych, obaj są przekonanymi reprezentantami wspomnianej post-teoretycznej opcji.

[38] Zob. np. N.F. Gier, *Wittgenstein and Phenomenology. A Comparative Study of the Later Wittgenstein, Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty*, State Univ. of New York Press, New York 1981, s. 91–133; H.-U. Hoche, W. Strube, *Analytische Philosophie*, Verlag Karl Alber, Freiburg – München 1985, s. 179–203. Z polskich prac należałoby wymienić tom zbiorowy: *Szkice z fenomenologii i filozofii antycznej*, red. W. Krysztofiak, H. Perkowska, Wyd. Naukowe Uniw. Szczecińskiego, Szczecin 1993.

W ostatnim czasie teoria filmu znalazła się w stanie zapaści i jest najsłabiej rozwijającą się gałęzią filmoznawstwa. Wynika to nie z jej winy, lecz z przyspieszonego tempa zmian fenomenu kina, za którym myśl teoretyczna nie ma szans nadążyć[39]. Jeśli jednak w przyszłości pojawią się przesłanki odrodzenia filmoznawczej formacji teoretycznej i ponownego jej spięcia z różnymi odłamami filozofii, wątek fenomenologiczny trzeba w niej będzie budować właściwie od podstaw[40].

[39] W obszarze teorii filmu próbuje się niekiedy ogłaszać przełomy bardzo w gruncie rzeczy iluzoryczne. Na przykład Todd McGowan w swej wydanej w 2007 roku książce *The Real Gaze: Film Theory after Lacan* (wydanie polskie: T. McGowan, *Realne spojrzenie. Teoria filmu po Lacanie*, przeł. K. Mikurda, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2008) twierdzi, że wcześniejsza, lacanistyczna teoria filmu eksploatowała jedynie dwa pierwsze ogniwa triady Lacana Wyobrażone-Symboliczne-Realne, co miało, jego zdaniem, wpłynąć na jej zasadnicze ograniczenia. Tymczasem własna teoria filmu McGowana operuje, znów zdaniem autora, w porządku trzeciego ogniwa, czyli Realnego, i to jest jej nowość na tle poprzednich osiągnięć. W praktyce jednak tego nowatorstwa zupełnie nie widać, a wywody McGowana bardzo przypominają lacanocentryczne teksty o filmie publikowane od kilkudziesięciu lat.

[40] Już w końcowej fazie prac nad tym artykułem dotarła do mnie nieopublikowana rozprawa doktorska Haralda Stadlera *Film as Experience: Phenomenology and the Study of Film Reception*, obroniona w jednym z wydziałów New York University w 1991 roku – z tej racji nie mogłem jej uwzględnić w tekście głównym. Jest to typowa dysertacja, toteż nie należy oczekiwać od niej zbyt wiele, w interesujący sposób ustala ona jednak proporcje udziału fenomenologii w materii spraw filmowych. Stadler wychodzi od Husserla, by następnie powołać się na fenomenologiczną teorię czytania Wolfganga Isera, a w jeszcze dalszych partiach na myśl Alfreda Schütza i rozwijającego ją tandemu Peter Berger – Thomas Luckmann. Husserlowskie pojęcia horyzontu, związku retencji i protencji, czy Schützowska koncepcja wielości rzeczywistości nie są dla Stadlera narzędziami przykładanymi w sposób dogmatyczny do przedmiotu, lecz elementami konstrukcji nośnej, rodzajem elastycznego rusztowania mogącego się wypełniać tkanką bardzo różnych wątków i interpretacji. W ten sposób autor unika błędu Casebiera, który, obrawszy sobie za układ odniesienia pewien szczegółowy schemat Husserlowski, rozciąga go następnie w sposób dość mechaniczny na prokrustowym łożu doświadczenia filmowego, narażając go na dezinterpretacje i uproszczenia. Zarazem jednak Stadler pozostaje w zasadzie wierny analitycznej metodzie fenomenologii i unika przeciwnego efektu pstrokacizny intelektualnej, jaka gdzie indziej towarzyszy wykorzystywaniu myśli Husserla i jego następców. Źródłem bardziej prywatnej satysfakcji jest dla mnie fakt, że autor, znający pracę Vivian Sobchack z wcześniejszej, dysertacyjnej wersji, z podobnym do mojego sceptycyzmem odnosi się do uprawianej przez nią antropomorfizacji filmu („film widzi", „film słyszy", itp.) i dość dziwacznej metafizyki wokół tego osnutej. Nie znaczy to, że dysertacja Stadlera jest pozbawiona usterek. Gdzieniegdzie autor tak dalece poluzowuje swoją więź z fenomenologią, że praktycznie opuszcza jej teren (zwłaszcza w ostatnim rozdziale poświęconym telewizji); niesprawiedliwa i zwyczajnie nieprawdziwa jest też jego krytyka Husserla w rozdziale pierwszym, zasadzająca się na zarzucie, że Husserl ustanowił sztywną relację „jeden do jednego" między znaczeniem a przedmiotem – zastanawiam się skąd autor w ogóle zaczerpnął tak fałszywy pogląd, tym bardziej że on sam tego nie wyjaśnia. Pomimo to jednak przepis Stadlera na kohabitację fenomenologii z dyscypliną dość odległą od jej zasadniczych problemów, ustalający pożyteczną równowagę między nadmiernym rygoryzmem co do niej a beztroską arbitralnością w jej stosowaniu, wydaje mi się wart rozważenia.

Phenomenological Inspiration in the Thought of Films (2)

Summary

It is the second part of the article the first part of which was published in "Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia", vol. X. This section discusses and puts forward for critical evaluation the concept of film phenomenology contained in Allan Casebier's book entitled *Film and Phenomenology*. Casebier uses mainly two Husserl's early fundamental works: the second volume of *Logical Research* and the first volume *Ideas of Pure Phenomenology*. He tries to use them as a source of ideas for his own findings concerning the structure of film experience. At the same time he takes an opportunity to make a lot of simplifications and therefore violates the integrity of Husserl's doctrine, which was pointed out to him. At the end of the article he states that a possible phenomenological option in the future theory of film will have to be built virtually from scratch.

Keywords: noema, idealism, realism, nominalism, constructivism, film viewer, perception of film.

PRACE NAUKOWE Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie
Filozofia 2014, z. XI, s. 61–72

http://dx.doi.org/10.16926/fil.2014.11.04

Marta LISOK
Uniwersytet Jagielloński

Przekraczanie widzenia. O dziełach sztuki doświadczanych w ciemności

Historyka sztuki, którego zawodem jest patrzenie na obrazy, nachodzi w pewnym momencie pokusa, aby przyjrzeć się już nie obrazom, ale samemu patrzeniu[1].

Streszczenie

Artykuł jest próbą analizy dwóch dzieł sztuki współczesnej: *How it is* Mirosława Bałki i *This variation* Tino Seghala. Oba wyrastają z doświadczenia ciemności i tworzą przestrzeń do spotkania dla odbiorców. W ich kontekście, na podstawie metodologii antropologii zmysłów, interpretuje zainicjowany przez obu artystów gest przekraczania widzenia. Może on być odczytywany jako próba wypracowania nowych metafor opartych na doświadczeniach dotyku i słuchu, czyli zmysłów kulturowo bliskich chaosowi i kontaktom z innością.

Nowe pozawzrokowe metafory, jako stojące w kontrze do cywilizacji bazującej na dominacji zmysłu wzroku, mogłyby stać się remedium na problemy nękające społeczeństwo, oparte na kategoriach dystansu, kontroli i porządku.

Słowa kluczowe: performance, okulocentryzm, ciemność, sztuka, antropologia, Bałka, Seghal.

Przedmiotem mojego namysłu staną się prace dwóch artystów, Mirosława Bałki i Tino Seghala, którzy proponują konfrontację z chaosem wpisanym w postrzeżenia dostarczane przez zmysł słuchu, przy wykorzystaniu ciemności jako narzędzia do tworzenia przestrzeni spotkania. Ich realizacje – *How it is* z 2009 roku i *This variation* z 2012 roku – mogą być określone jako doświadczenie

[1] M. Poprzęcka, *Inne obrazy. Oko, widzenie, sztuka. Od Albertiego do Duchampa*, Wydawnictwo Słowo/Obraz/Terytoria, Gdańsk 2008, s. 6.

chwilowej niemożliwości widzenia, z której wyłania się nowa definicja ciemności, kontrastująca z ze znaczeniem przypisywanym jej do niedawna. Analiza tych prac stała się punktem wyjścia dla pytania o powody negatywnego nacechowania sytuacji przekraczania widzenia w kulturze Zachodu.

Doznania zmysłowe są tak bogate, że nie ma jednostki ani kultury, która byłaby w stanie korzystać z nich w całości. Każda musi dokonać selekcji i wtórnego opracowania. Walter Ong pisał, że kultury różnią się w kwestii użytku czynionego z różnych zmysłów. Dlatego w ramach rytuałów i norm społecznych doświadczenia zmysłowe są precyzyjnie porządkowane: jedne będą święte, inne zabronione, dopuszczalne, erotyczne, bądź magiczne[2]. Punktem wyjścia dla rozważań na polu antropologii zmysłów, która stanowi ramę dla badań nad zagadnieniem ciemności w sztuce, stanowić może teza, że dominacja poszczególnych zmysłów miała wpływ na kształt danej kultury. Wpisuje się ona w obszar badań opartych na *myśleniu poprzez ciało*[3], sproblematyzowanych przez psychoanalizę zniesieniem kartezjańskiego dualizmu na *res extensa* i *res cogitans*, zgodnie z którym proces formułowania się podmiotowości przebiega właśnie w oparciu o ciało.

Antropologia zmysłów ustala, w jaki sposób prawidłowości doświadczenia zmysłowego zmieniają się na przestrzeni kultur, zgodnie ze znaczeniem i ważnością przypisywaną każdemu z nich. Przedmiotem jej zainteresowań jest śledzenie wpływu tego rodzaju zmian na formy organizacji społecznej i koncepcje tożsamości[4]. Percepcja w tym ujęciu jest wynikiem przemian reprezentacji[5]. Zadanie historyka *sensorium* jest niełatwe, dane zmysłów są z założenia bezpowrotnie utracone, dokumentacja doznań wizualnych jest przeważająca; w porównaniu z słuchem, któremu podporządkowana jest osobna nauka, smak, dotyk i węch nie posiadają akademickiego wsparcia. Nie wykształciła się wokół nich „wiedza".

Jak pisze kanadyjska antropolog Constance Classen: „wzrok jest analizowany bez końca, podczas kiedy inne zmysły są ciągle ignorowane przez badaczy. Być może pięć zmysłów powinno być zastąpione przez różnego rodzaju spojrzenia: kolonialne, patryjarchalne, naukowe, erotyczne, kapitalistyczne"[6]. Wzrok, jak żaden inny zmysł, doczekał się potężnego wsparcia ze strony techniki, pomnażającej jego możliwości. Przede wszystkim jednak podpierał on myśl

---

[2] W. Ong, *The Presence of the Word*: *Some prolegomena for cultural and religious history*, Yale University Press, New Haven 1967, s. 3, DOI: http://dx.doi.org/10.2307/3723536.

[3] N. Goldberg, *Returning Words to Flesh. Feminism, Psychoanalysis and Resurection of the Body*, Beacon Press, Boston 1990, s. 84.

[4] M. Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, tłum. M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s. 345.

[5] M. Wartofsky, *Picturing and representing*, [w:] *Perception and pictoral representation*, red. C. Nodine, D. Fischer, Preager, New York 1979, s. 314.

[6] J. Drobnick, *Reveries, Assaultss and Evaporating Presences: Olfactory Dimensions in Contemporary Art*, „Parachute" 1998, nr 89, s. 10.

filozoficzną, wpływając tym samym na kształt całej kultury, opartej na – zapośredniczonym właśnie przez dominację oka – dystansie, kontroli i porządkowaniu. Same słowa: *teoria*, *ogląd*, *oczywistość*, *wgląd*, *refleksja*, *idea* – zostały oparte na przykładach rozumienia świata sugerujących właśnie formę określonego sposobu patrzenia[7].

To jednak przede wszystkim opowiedzenie się tradycji filozoficznej i nauki po jego stronie miało znaczenie dla kształtu współczesnej cywilizacji[8]. Hanna Arendt, śledząc podejmowane na przestrzeni wieków próby stosowania metafor mających odsłonić istotę myślenia, zwraca uwagę na dominujące w historii zachodniej metafizyki pierwszeństwo *oglądania* spośród różnorodnych form naszej zmysłowości[9]. Analogie między widzeniem a myśleniem zostały wypracowane w starożytnej Grecji[10]. Dla Platona właśnie światło jest kategorią filozoficzną, z której korzysta w trakcie budowania swojego systemu, bazującego na tezie, że droga poznania powinna wieść z ciemności jaskini i obrazów cieni ku światłu dziennemu, a po długich ćwiczeniach doprowadzić do oglądu źródła światła jako ucieleśnienia czystego dobra"[11]. Arystoteles, który przedstawił zmysły w kolejności, która stanie się obowiązującą hierarchią w Kulturze Zachodu, gdzie wzrok góruje w niej nad pozostałymi, dostarczając wiedzy czystej i jasnej, zdobywa dane ze świata, nie wchodząc z nim w kontakt, w przeciwieństwie do bezpośrednich i zwierzęcych zmysłów smaku i dotyku[12], przekładał platońską metaforę światła na poziom natury. Światło ukazując świat umożliwiało, według niego, poszukiwanie ostatecznych zasad bytu[13]. Legło ono u podstaw ontologii, estetyki i etyki średniowiecznej, jako uznane za najwyższy byt albo znak do niego prowadzący. Według Heideggera, w nowożytnej filozofii świat pojmowany był jak przedmiot-obraz, *światoobraz*[14]. Człowiek jako nazywający, uprzywilejowany, używający stawał naprzeciw świata: dyspozycyjnego, podporządkowanego, biernego[15]. Punktem kulminacyjnym procesu czynienia bytu obliczalnym jest modernistyczna technika, która traktuje go wyłącznie jako stojące do dyspozycji dobra lub masowo wytwarzane produkty[16].

---

[7] M. Rembierz, *Opozycje światła – ciemności w argumentacji tzw. filozofii pierwszej*, „Folia Philosophica" 2003, nr 21, s. 85.

[8] Ch. Jenks, *The Centrality of Eye in Western Culture*, [w:] Visual culture, red. Ch. Jenks, Routledge, London 1995, s. 1, DOI: http://dx.doi.org/10.4324/9780203426449.

[9] H. Arendt, *Filozofia i metafora*, „Teksty" 1979, nr 5, s. 170.

[10] M. Rembierz, *Opozycje światła – ciemności…*, s. 184.

[11] Platon, *Państwo*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1958, s. 366.

[12] R. Sendyka, *Antropologia zmysłów*, „Autoportret" 2011, nr 35, s. 21.

[13] M. Rembierz, *Opozycje światła – ciemności…*, s. 199.

[14] M. Heidegger, *Czas światoobrazu*, [w:] *Budować, mieszkać, myśleć*, red. K. Michalski, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1977, s. 144.

[15] Tamże, s. 147.

[16] W. Welsch, *Na drodze ku kulturze słyszenia*, [w:] *Przemoc ikoniczna czy „nowa widzialność"*, red. E. Wilk, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2001, s. 63.

Technologie audiowizualne – umożliwiające generowanie, rejestrowanie, transmitowanie, a także wielowymiarowe przekształcanie obrazu z niespotykanym wcześniej natężeniem wytworzyły z jednej strony nowe sposoby uczestnictwa, z drugiej, poczucie utraty zaufania do widzialnego[17]. Konsekwencją takiego doświadczania mediów jest „rozmiękczenie" naszego nastawienia do rzeczywistości, która „traci na wadze, podlega trwałym procedurom nadawania lekkości, przestaje być czymś wiążącym, nabiera charakteru gry"[18]. Natarczywość medialnej prezentacji rzeczywistości nie powoduje już poruszenia, lecz jego przeciwieństwo: zobojętnienie. Jak pisze Wolfgang Welsch: „Pod wpływem tego typu mechanizmów zaczynamy odnosić się do rzeczywistości – w mediach i poza mediami – tak jakbyśmy wszędzie mieli do czynienia jedynie z symulacją. Nie traktujemy rzeczywistości już całkowicie poważnie. A zawieszając wiarę w realność, zaczynamy inaczej myśleć i działać. Nasze zachowania w coraz większym stopniu są symulacyjne i wymienne"[19]. Spośród tych cech przypisywanych wzrokowi, które skłaniają do uznania go za odpowiednią metaforę ustanawiającą model dla myślącego umysłu, najczęściej zwraca się uwagę na ujawniający się podczas aktu widzenia dystans między podmiotem a przedmiotem. Dystans ten, ustanawiając pojęcie obiektywności, jest zarazem gwarantem niezależności podmiotu i przedmiotu względem siebie, braku bezpośredniego oddziaływania[20].

Wzrok zostaje w takim ujęciu postawiony w stan oskarżenia, doprowadzając do takich fenomenów, jak uprzedmiotowienie bytu, nowoczesna racjonalizacja oraz rozplenienie się nadzoru (panoptyzm). Występująca przeciw niemu krytyka okulacentryzmu[21], czyli prymatu widzenia w procesach poznawczych, na polu sztuki odzwierciedla się zakorzenieniem prac w doświadczeniach innych zmysłów, np. w pracach Teresy Margolles – węch, Mariny Abramovic – dotyk, Rikrita Trianiji – smak, kładących nacisk na procesy łączące, spajające, unifikujące odbiorców.

Przejdę teraz do omówienia dwóch wybranych realizacji przekraczających widzenie, które opierają się na doznaniach dostarczanych przez inne zmysły. Odsunięcie bodźców wzrokowych u odbiorcy następowało w ich przypadku poprzez zbudowanie pracy wokół doświadczenia ciemności.

Tino Seghal urodził się w 1976 roku w Londynie, studiował ekonomię i taniec na niemieckim Uniwersytecie Humbolta[22]. Ze względu na charakter swoich

---

[17] Tamże.

[18] Tenże, *Estetyka poza estetyką. O nową postać estetyki*, tłum. K. Guczalska, Universitas, Kraków 2005, s. 125.

[19] Tamże, s. 126.

[20] T. Misiak, *Estetyka audiosfery a okcydentalny okulacentryzm*, [w:] *Kultura medialnie zapośredniczona. Badania nad mediami w optyce kulturoznawczej*, Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2010, s. 428.

[21] Tenże, *Zmysłowe narracje. Okcydentalny okulacentryzm, czyli kilka słów na temat poznawczego prymatu wzroku i widzenia w tradycji filozoficznej*, „Rita Baum" 2007, nr 11, s. 16.

[22] N. Spector, *Tino Sehgal: This Is Not an Object, The Hugo Boss Prize 2006*, The Solomon R. Guggenheim Foundation, New York 2006, s. 89–94.

prac nazywany jest konstruktorem sytuacji. Funkcjonują one jedynie w pamięci odbiorców, uczestników jego akcji, w recenzjach. Choć jego realizacje stwarzają wrażenie spontanicznych spotkań, są precyzyjnie zaplanowane. Podczas ich przygotowania artysta występuje w charakterze trenera drużyny, narzucającego performerom charakter i kolejność podejmowanych działań. Ich materię stanowią ruch, głos i interakcje między performerami a odbiorcami. Seghal używa w odniesieniu do swojej twórczości określenia „de-produkcja", pojęcia rozumianego jako odwrotność produkcji, czyli celowego procesu zmierzającego do wytworzenia dzieł materialnych, opartego na efekcie, progresie[23]. Częścią jego strategii artystycznej jest przestrzegany rygorystycznie zakaz dokumentowania prac w katalogach wystaw, w postaci zdjęć i nagrań wideo. Prawa do odtwarzania jego performanców zostały jednak zakupione między innymi przez Walker Art Center, PS1 i Kadist Collection. Sam proces zakupu dzieła ma miejsce za pośrednictwem ściśle skodyfikowanej rozmowy między artystą, kupującym a notariuszem, który ustnie poświadcza akt nabycia dzieła, bez jakichkolwiek dokumentów.

Seghal zakłada, że w jego pracach można uczestniczyć, ale nie można ich posiąść, tak jak w przypadku ekspozycji w niemieckim pawilonie na weneckim Biennale w 2005 roku, kiedy zaangażowani przez niego pilnujący ekspozycji śpiewali do odbiorców: „This is so contemporary, contemporary, contemporary", doświadczenie sztuki wiąże się tu silnie z tymczasowością[24]. Seghala interesuje splot efemeryczności, nieobecności, natychmiastowego zanikania, które porównuje do ekonomii tańca. Rozumie go jako opór wobec generacji nakierowanej na przychód, przekroczenie nadprodukcji rzeczy we współczesnym świecie, do których nie chce dodawać kolejnych.

Jego prace niezmiennie zasiedlają puste galerie i muzea. W pracy *Kiss* (2007) tancerze odtwarzali uściski i pocałunki ze znanych dzieł sztuki, w *This progress* (2010) w Muzeum Guggenheima zwiedzający byli prowadzeni przez coraz starszych przewodników, rozmawiających z nimi na temat tego, czym jest postęp[25], w This is New pilnujący wyśpiewywali nagłówki z gazet, podczas *This Associations* (2012) kilkudziesięciu gawędziarzy zaczepiało zwiedzających, opowiadając im swoje historie[26].

Podobnie w pracy *This variation*, prezentowanej w ramach 13. Documenta w Kassel, w wyciemnionym pomieszczeniu Grand City Hotel Hessenland odbiorcy natrafiali jedynie na śpiewających i poruszających się wokół nich per-

---

[23] Tamże, s. 90.

[24] H. Obrist, *Interwiev mit Tino Seghal*, [w:] *Katalog des Kunstpreises der Botterstrasse*, Kunsthalle Bremen, Bremen 2003, s. 50–55.

[25] P. Gorschlüter, *The Fifth Floor. Ideas Taking Space*, 2009, Liverpool University Press, Liverpool, s. 120–121.

[26] A. Sooke, *Tino Sehgal*, http://www.telegraph.co.uk/culture/art/art-reviews/9421678/Tino-Sehgal-Turbine-Hall-Tate-Modern-review.html [stan z 15.04.2014].

formerów. Artysta stworzył w ten sposób miejsce wypełnione do granic możliwości obecnością obcych, z którymi zdezorientowani i chwilowo oślepieni odbiorcy znajdowali się nagle w bliskich relacjach. Laboratorium dźwięków składało się tu głównie ze śpiewania *a capella*, narastającego mamrotania, tupania, pstrykania palcami, powtarzania komentarzy, delikatnych szelestów spowodowanych ruchem powietrza wytworzonych zmianą pozycji performerów, którzy nieznacznie muskali odbiorców. Wytworzona została w ten sposób przestrzeń szczególnej gęstości, poruszona siłą rozbrzmiewającą głosów. Osoby doświadczające tej pracy w swoich relacjach kładły nacisk na rytm i multiplikacje bodźców słuchowych, nadających plemienny wymiar wypreparowanemu spotkaniu w ciemności[27].

Drugim wybranym przeze mnie artystą jest Mirosław Bałka, urodzony w 1958 roku w Warszawie, absolwent wydziału rzeźby tamtejszej Akademii Sztuk Pięknych, którego głównymi wątkami twórczości pozostają prywatna mitologia, rytuały przejścia, ciało, pamięć i przemijanie. Bałka posługuje się językiem zredukowanych form, do których zaliczyć można operacje dokonywane na symbolicznie pojmowanych wymiarach, temperaturach, zużytych materiałach, dźwiękach, zapachach występujących w jego realizacjach w charakterze reprezentacji ciała. Jego prace często angażowały inne zmysły niż wzrok. Na 45. Biennale Weneckim w 1993 roku zaprezentował m.in. *Korytarz mydlany* i lastrykowe płyty podgrzane elektrycznie do temperatury ludzkiego ciała. Stałą temperaturę 37 stopni ma też jego pomnik w Sztokholmie, upamiętniający ofiary katastrofy promu Estonia. Na 51. Biennale w Wenecji w 2005 roku Bałka, na wystawie *Doświadczenie sztuki* prezentowanej w pawilonie Italia, pokazał rzeźbę w formie betonowego tunelu, w którego suficie znajdowały się wentylatory chłodzące jego wnętrze i tworzące przeciąg.

Samo doświadczenie ciemności, rozwinięte później w pracy *How it is*, pojawiło się w twórczości Bałki dwukrotnie w 2007 roku[28]. W jednej pracy artysta przygotował krótki, otwarty z jednej strony korytarz. W połowie jego długości znajdowała się żarówka, zachęcająca swoim światłem odbiorców do wejścia, gasnąca jednak zanim odbiorca zrobił drugi krok we wnętrzu. Aż do momentu, kiedy pozostawał wewnątrz, korytarz tonął w ciemności. Drugą pracą było video nakręcone w domu dziadków artysty, zatytułowane *Dlaczego w tej piwnicy nie ukrywaliście Żydów?*, przedstawiające ciemny otwór wejściowy do tytułowej piwnicy. Biorąca swój tytuł od wydanej w 1964 roku noweli Samuela Becketta praca *How it is* została otwarta dla publiczności w przestrzeniach Tate Modern, czyli siedzibie muzeum sztuki nowoczesnej w Londynie, znajdującej się w byłej Hali Turbin elektrowni Bankside Power Station. Był to ciemny i pusty w środku kontener, o wymiarach $30 \times 10 \times 13$ m, czyli 3900 m^3, który wspierał się na pod-

[27] A. Searl, *A piece of performance art set in darkness made me see the light*, http://www.theguardian.com/artanddesign/2012/jun/14/tino-sehgal-this-variation [stan z 10.10.2013].

[28] M. Bałka, *Doświadczenie jaskini*, „Notes na 6 Tygodni" 2013, nr 82, s. 118.

porach, a do jego wnętrza prowadziła rampa. Zewnętrzna konstrukcja gigantycznego obiektu nawiązywała do industrialnego charakteru Hali Turbin. Trudności pojawiały się już przy próbie nazwania tej pracy, która z zewnątrz przypomina budynek, określenie to jednak traciło rację bytu po wejściu do środka, przywołując wrażenie niemierzalności, antyformy.

Zygmunt Bauman napisał w katalogu towarzyszącym instalacji Bałki, że „Ta zmysłowa pustka może być osłoną tajnego legowiska strasznych doznań cielesnych”[29]. Ciemność występuje tu na zasadach freudowskiego *unheimlich*, kiedy to, co najbardziej oswojone i familiarne, zmienia się nagle, a bardziej ujawnia swoją przerażającą, mroczną podszewkę, galeria – jako przestrzeń spokojnej zadumy i kontemplacji – stała się źródłem horroru. To, co jest *heimlich*: swojskie, ojczyste, intymne, jest jednocześnie tym, co skryte, podejrzane, demoniczne i obce. Prefiks „un” oznacza pewne stłumienie, niedopuszczenie do głosu. Obrazuje to, co powinno zostać w cieniu, a jednak objawia się, wynurza, wzbudzając poczucie dziwności, niesamowitości i niepokoju. Wejście w strefę ciemności grozi w tym kontekście powrotem do ciała zdezintegrowanego, nieskoordynowanego, z okresu przed wejściem w porządek symboliczny. Narusza integralność ciała odbiorcy, przynosząc wrażenie obcowania z rozkładem, obwarowanym w kulturze silnym tabu, funduje wypreparowany rytuał przejścia, który ma na celu rozchwiać poczucie stabilności podmiotu, pozwolić na chwilowe zanurzenie w otchłani wstrętu i rozkładu. Zanurzenie w mroku jest tu wchłanianiem Inności, jak pisze Horkheimer i Adorno, zburzeniem dychotomii wnętrza/zewnętrzna, binarnego podziału na odbiorcę i obiekt, w końcu siebie i Innego[30].

Paradoksalnie jednak ciemność w pracy Bałki nie napawała odbiorców niepokojem. Przestrzeń kontenera zarysowała się poprzez odgłosy kroków, szelestu poruszającego się ciała i własnego oddechu. Powoli zatapiając się w czerń, czuło się bliskość innych osób, ich tłumione szepty. Po chwili wzrok adaptował się do ciemności i rozpoznawał sylwetki, poruszające się niepewnie, kierujące się ku jasnemu prostokątowi wejścia.

Mirosław Bałka i Tino Seghal w przywołanych pracach redukują znaczenie przypisywane zmysłowi wzroku na rzecz zmysłu słuchu, szukając remedium na okulacentryczną rzeczywistość. Stawiają pytanie, jak wyglądałaby nasza kultura, gdyby oprzeć ją na modelu myślenia zakorzenionym w innym niż widzenie zmyśle? Według Wolfganga Welscha, dominacja widzenia doprowadziła do stechnicyzowanej moderny i może jej być przeciwstawiony receptywno-komunikatywno-symbiotyczny stosunek do świata, w którym to słyszenie miałoby stanowić nowy wzorzec pojmowania nas samych i naszego stosunku do świata[31]. Zmysł słuchu to zmysł ekstremalnego zaangażowania, ma do czynienia z bytem płynnym, zdarzeniowym, jednorazowym. W widzeniu następuje uprzedmioto-

[29] Z. Bauman, *Nieznajomi to groźba*, „Teksty Drugie” 2009, nr 5, s. 193.
[30] M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialectic of Enlightment*, Stanford UP, New York 1989, s. 184.
[31] W. Welsch, *Na drodze do kultury słyszenia*, s. 56–57.

wienie świata, słyszenie, przeciwnie, nie trzyma świata na dystans, ale wnika w niego, włącza się. Widzenie ma coś z całościowego spojrzenia z końca szóstego dnia stworzenia, słyszenie natomiast jest związane z towarzyskością, społeczną egzystencją.

Jeśli każda kultura jest pewnym porządkiem zmysłowych preferencji, to okazuje się, że różnice między słuchem i wzrokiem odpowiadają różnicy pomiędzy kulturą przedpiśmienną i piśmienną. Oparte na tej tezie koncepcje, między innymi Walter Onga i Marshall McLuhana, łączy próba charakterystyki wpływu wynalazku pisma i druku na sposób myślenia, który jest podporządkowany zmysłowi widzenia.

Według Onga, język był w kulturach oralnych sposobem działania. Podtrzymywanie myśli wiązało się ze ścisłą relacją. Dlatego też społeczność oralna żyła w swoistej teraźniejszości, zachowując równowagę przez pozbywanie się wspomnień, które przestały mieć znaczenie dla teraźniejszości. Nie uwzględniała np. figur geometrycznych, abstrakcyjnych kategorii, procesów rozumowań logicznych, definicji, wyczerpujących opisów, autoanalizy, wszystkie one wywodzą się z myślenia wykształconego na piśmie. Brak wypracowanych, uzależnionych od pisma kategorii analitycznych, służących porządkowaniu wiedzy zdystansowanej wobec żywego doświadczenia, zmuszał kultury oralne do konceptualizacji i werbalizacji całej wiedzy poprzez odniesienie do świata ludzkiego, by obcy, przedmiotowy świat upodobnić do bezpośredniego współdziałania ludzi. *Nauczyć się*, *poznać* – oznaczało w kulturze oralnej osiągnąć ścisłe, empatyczne utożsamienie z poznawanym.

W. Ong pisze: „Dopiero po wynalezieniu druku i szerokiej praktyce z mapami ludzie, zastawiając się nad kosmosem, będą myśleli o czymś rozłożonym przed ich oczami, jak w nowoczesnym drukowanym atlasie”[32]. Mapy zakładają wyimaginowane spojrzenie z lotu ptaka, reprezentują nowożytny proces wizualnej abstrakcji, redukują złożone doświadczenie wielu zmysłów do wizualnie zakodowanych cech, które organizują w całość.

Drugim badaczem kultury, który podzielił ją wzdłuż linii dominujących zmysłów, był Marshall McLuhan. U podstaw jego teorii leży hasło *medium is a message*, które sam autor przeinacza w niektórych miejscach na zwrot – przekaźnik jest masażem. Człowiek, poddany działaniu określonego środka przekazu, jest przezeń „masowany”, a więc atakowany nie tylko w intelektualnym, ale niemal fizycznym sensie. Przejście od kultury oralnej do kultury pisma, czyli „oka zamiast ucha”, według McLuhana zmienia miejsce człowieka w społeczeństwie. Rozpowszechnianie wiedzy za pomocą mowy nie doprowadziło w jej ramach do wykrystalizowania się indywidualizmu i specjalizacji charakterystycznych dla późniejszych kultur. Procedury myślowe sprzężone były bezpośrednio

[32] W. Ong, *Oralność i piśmienność: słowo poddane technologii*, tłum. J. Japola, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Lublin 1992, s. 73, DOI: http://dx.doi.org/10.1007/978-3-322-91067-7.

z działaniem i zaangażowaniem, które za pomocą pisma zostały od siebie oddzielone[33]. Dopiero wynalazek alfabetu fonetycznego radykalnie rozdzielił doznania człowieka od ich opisów, uwalniając go z plemiennego transu wywołanego magią rozbrzmiewających słów i siecią więzów pokrewieństwa.

W miejsce uczestnika grupy, zatopionego we wspólnych wierzeniach i kolektywnym odczuwaniu, pojawia się człowiek epoki pisma. Jego myślenie wyznaczone jest linearnym układem znaków na stronie książki, ma on narzucone przez alfabet wzory jednolitości i ciągłości wizualnej razem z wpisaną w nią skłonnością do rozczłonkowywania, dzielenia pojęć na czynniki pierwsze. „Myślenie linearne", według MacLuhana, bierze się z linearyzmu pisma. Nawyk czytania rzędów następujących po sobie liter żłobi w umyśle człowieka skłonność do rozpatrywania wszystkiego, co go otacza jako pewnej linii, ciągu następujących po sobie zdarzeń, którymi rządzi zasada wynikania, logiki formalnej. Ten nawyk, potęgując element logiczny w rozumowaniu, stoi w sprzeczności z zasadą pluralizmu. To charakterystyczne dla pisma oddzielanie elementów od siebie staje się również aksjomatem w produkcji. Według McLuhana, system taśmowy okazuje się wytworem „galaktyki Gutenberga", a jego wpływ na psychikę ludzką jest fragmentem ogólnego wpływu epoki druku. Interioryzacja alfabetu przyczyniła się do naruszenia zmysłowej równowagi, która zapewniała jednostkową i społeczną harmonię. Wzmocniła jednocześnie poczucie zamknięcia, ustanawiając pojęcie porządku, określając stały punkt widzenia, doprowadziła do specjalizacji i fragmentaryzacji doświadczenia.

W tym kontekście Seghal i Bałka, powracający w swoich pracach do czasów sprzed „myślenia lineranego", stawiają się w roli uzdrowicieli, rehabilitantów społeczeństwa. Wciągani przez nich w obręb prac widzowie, spotykają się z obcymi w przestrzeni, która jest eksplorowana tylko za pomocą słuchu. Zdawkowe kontakty we współczesnym mieście, a przede wszystkim akty tzw. widzenia migawkowego[34], rozproszonego, powierzchownego spojrzenia flaneura[35], zostają przez artystów zniwelowane przez przestrzeń ciemności, emanującą zaufaniem, nie trwogą. Paradoksalnie przestrzeń najciemniejsza ze wszystkich, wypełniona do granic możliwości intruzem, w momencie konfrontacji okazuje się najbardziej wolna od lęku[36].

Ciemność w przywołanych pracach wytraca znaczenie przypisywane jej wcześniej. W kulturze noc była przestrzenią groźną, związaną z zamazywaniem granic i *abjectem* – kontaktem z tabu, tym, co cielesne, grzeszne, wstrętne[37].

---

[33] M. McLuhan, *Słowo pisane, czyli oko zamiast ucha*, [w:] M. McLuhan, *Wybór pism*, red. J. Fuksiewicz, Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1975, s. 88.

[34] E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness*, Holt, Rinehard and Winston, London 1974, s. 343, DOI: http://dx.doi.org/10.2307/2063568.

[35] J. Crary, *Techniques of the observer. On vision and modernity in the ninetennth century*, MIT Press, Cambrige 1990, s. 21, DOI: http://dx.doi.org/10.2307/3105851.

[36] Z. Bauman, *Nieznajomi to groźba*, s. 186–195

[37] M. Douglas, *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholz, PIW, Warszawa 2007.

W książce A.R. Ekircha *At Day's Close. Night in times past* zaprezentowany został szereg zagrożeń, z jakimi ciemność była wiązana, zabezpieczeń i czynności podejmowanych w obawie przed jej wpływem[38]. Oprócz złych mocy, większego niż za dnia narażenia na wpływy planet, wilgotnych, trujących wyziewów, które niosło nocne powietrze, głównym niebezpieczeństwem, które stwarzała, był właśnie brak widoczności, schronienie dla różnego rodzaju złoczyńców: złodziei, morderców, podpalaczy, strefa działalności prostytutek, przemytników itd., wykorzystujących brak możliwości szybkiego zidentyfikowania ich tożsamości.

W obu omawianych pracach *black box* zastępujące *white cube* bazuje na odmówieniu prawa do przyglądania się obiektom w świątyniach widzenia, jakimi są muzea i galerie, nie ma tu możliwości wprowadzenia benthamowskiego modelu *panopticonu*[39], w którym kryje się wzorcowy przejaw optycznego stosunku do świata. Nie pojawia się tu oko jako symbol nadzoru, karności, trzymającego społeczeństwo w ryzach widzialności i kontroli, jest za to zmierzenie się z chaosem i obecnością. Udostępniona ciemność, poprzez wchłonięcie subiektywności widza, otwierała go na to, co nieznane i nie do skontrolowania. Pozbawiony punktów odniesienia w postaci innych ludzi podmiot nie może sytuować się już na centralnej pozycji. Pojawia się wrażenie połknięcia odbiorcy przez wygenerowane przez artystów ciemności, które na zasadzie karnawału zawieszają obowiązujące reguły. W ciemności, niczym pod osłoną karnawałowej maski, wszyscy stają się wobec siebie równi. Ciemność połyka widzów, zawłaszcza na pewien czas, zamazując granice ciał, spajając z obcymi.

Jednocześnie przebywanie w ciemnościach ma w sobie potencjał oczyszczający, jako doświadczenie przestrzeni inicjacji nasuwa skojarzenie z historią Jonasza połkniętego przez wieloryba, trzy dni i trzy noce przebywającego w jego brzuchu. Na podobnych zasadach typowych dla rytuałów przejścia według Mircei Eliadego, przebiegały też sny szamanów, w których są oni pożerani przez dzikie zwierzęta, spędzając w ten sposób okres inicjacji i nabierając nowych, zapożyczonych od nich mocy[40].

Kwestia totalnego spojenia z Innym, doświadczenia sytuacji granicznej została przywołana przez Claude'a Lévi-Straussa w *Smutku tropików*. Zgodnie z jego obserwacjami, niektóre plemiona praktykujące *antropofagię* widzą w pochłanianiu obcych jedyny sposób ich zneutralizowania, a nawet wykorzystania. Jest to stanowisko obce kulturze Zachodu, przyjmującej system, który można by nazwać *antropoemią*, od greckiego słowa *emein*, czyli wymiotować, kiedy w obliczu kontaktu z innością wybiera się odmienne rozwiązanie, polegające na wy-

[38] A. Ekirch, *At day's close, night in time past*, W.W. Norton & Company, New York 2005, DOI: http://dx.doi.org/10.1086/ahr.110.5.1480-a.

[39] M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009, DOI: http://dx.doi.org/10.2307/1850892.

[40] M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. K. Kocjan, PWN, Warszawa 1994, DOI: http://dx.doi.org/10.1525/aa.1953.55.4.02a00240.

rzucaniu niebezpiecznych, obcych poza obręb ciała społecznego, trzymaniu ich w odosobnieniu, bez możliwości kontaktu[41].

W pracach Mirosława Bałki i Tino Seghala ciemność sprzyja konfrontacji z tym, co inne. Zetknięcie z nią, według Zygmunta Baumana, odpowiada na atmosferę niepokoju obecną we współczesnych miastach, definiowaną właśnie przez strach przed obcymi (ang. *stranger* – nieznajomy/dziwaczny)[42]. Zgodnie z teoriami dotyczącymi przestrzeni publicznej, zapobieganie niebezpieczeństwu poprzez utrzymywanie nieznajomych na odległość w mieście odbywa się poprzez uleganie obsesji widoczności, łatwość ogarnięcia wzrokiem, szybką identyfikację intruza. W tym kontekście artyści, fundując doświadczenie wejścia w obszar nie-widzenia, odwracają porządek miasta, jako alienującej przestrzeni superwidzialności, w której światło jest gwarantem kontroli i porządku. Ciemność występuje przeciwko ładowi zapewnionemu przez geometrię miast utopijnych, opartych na figurach geometrycznych, przeciwko kracie (*grid*)[43], wysiłkom planistycznym, które były dla proroków utopii wojną wypowiedzianą obcym, wojną przeciw temu właśnie niedookreśleniu, niezdefiniowaniu, jakie czyni innych ludzi – współmieszkańców miasta – obcymi. Jak pisze N. Ellis w tomie *Architecture of Fear*, w nowoczesnym mieście z dominującą superwizualnością „Czynnik strachu niewątpliwie wzrósł, na co wskazują coraz większa ilość zaopatrzonych w alarmy samochodów, barykadowanie bram wejściowych i osiedlowych systemów alarmowych, a także popularność odgrodzonych i bezpiecznych osiedli dla wszystkich grup wiekowych i dochodowych, oraz coraz bardziej wścibski nadzór nad przestrzenią publiczną, nie wspominając już o niekończącym się potoku alarmów, o niebezpieczeństwach płynących nieprzerwanie ze środków masowego przekazu”[44].

Z pojawiającą się w interpretacjach prac Seghala i Bałki filozofią spotkania, zwaną też filozofią dialogu, związane były doświadczenia wojenne, które dostarczały inspiracji myślicielom takim, jak Franz Rozenzweig czy Emanuel Levinas. Stały się one inspiracją do tworzenia opartej na metaforach słowa filozofii człowieka, który konstytuuje się tylko w spotkaniu z Innym, przyjmującym charakter jednorazowego wydarzenia, którego przebiegu nie da się przewidzieć. Być, oznacza w tym przypadku być w relacji, współbyć[45]. W świetle tych rozważań prace *How it is* i *This Variation* nie są autotelicznymi dziełami, odciętymi

---

[41] C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, tłum. A. Steinsberg, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 1960, s. 416–417, DOI: http://dx.doi.org/10.2307/40099817.

[42] Z. Bauman, *Nieznajomi to groźba*, s. 186–195.

[43] R. Sennett, *The Conscience of the Eye: The Design and Social Life of Cities*, Duke University Press, London 1993, s. 52, DOI: http://dx.doi.org/10.2307/2075649.

[44] N. Ellis, *Shelter from the Storm, or from Follows Fear and Vice Versa*, [w:] *Architecture od Fear*, red. N. Ellis, Princeton Architektural Press, Princeton 1997, s. 13–26.

[45] T. Gadacz. *Historia filozofii XX wieku*, t. 2, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, s. 570. DOI: http://dx.doi.org/10.5840/forphil200914128.

od otoczenia. Realizują się dopiero poprzez napięcie, jakie rodzi się w kontakcie z odbiorcą. Poprzez pobudzanie zmysłu słuchu doświadczenie obu prac jest odpowiedzią na wezwanie rzucone dystansującej sile wzroku, wejściem w tymczasową wspólnotę.

Zaprezentowane prace, bazujące na symbolicznej kulturze daru, na przeżywaniu i dzieleniu wspomnieniami, zostały zaprojektowane jako zachęta do snucia opowieści, ustnych dokumentacji doświadczeń odbiorcy, który filtruje je poprzez własną wrażliwość i styl mówienia. Każdy opis staje się w ten sposób unikatową relacją z wydarzenia, jak w kulturach oralnych adaptacją dokonywaną zależnie od celu i umiejscowienia odbiorcy. Dzieło otwiera się w momencie pojawienia się w nim widza, który umożliwia mu krążenie w świecie sztuki jako zapośredniczona opowieść. Tino Seghal i Mirosław Bałka, budując doświadczenie przebywania w ciemności, uniemożliwiają wprowadzenie dystansującej siły wzroku, oczyszczają jednocześnie pole dla zmysłu słuchu, uwrażliwiają go i uaktywniają. Stawiają przed odbiorcą pytanie: jak wyglądałaby nasza kultura, gdyby oprzeć ją na modelu myślenia zakorzenionym w innym niż widzenie zmyśle? Czy powrót do czasów sprzed „myślenia linearnego" mógłby być receptą na uzdrowienie społeczeństwa, remedium na kulturę ekranów, obrazów, błysków i dystansu?

Crossing Vision – Experience of Darkness in Contemporary Art

Summary

The article is an attempt to criticism of two pieces of contemporaty art "How it is" Mirosława Bałki and "This variation" Tino Seghala. Artists based in their works on experiences of darkness and created place for encounter of participants. On the ground of their installations, I am using methodology of antropology of senses to look for new methaphors, related to sound and touch. This senses are connecting with chaos and alterity versus to western civilisation based on domination of vision. It could be remedy to okulocentric culture, rooted in category of perspective, control and order.

Keywords: performance, okulocentrism, darkness, art, anthropology, Bałka, Seghal.

PRACE NAUKOWE Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie
Filozofia 2014, z. XI, s. 73–95

http://dx.doi.org/10.16926/fil.2014.11.05

Mariusz OZIĘBŁOWSKI
Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Kognitywistyczne filiacje hermeneutyki

Streszczenie

Tekst analizuje związki nauk kognitywistycznych z filozofią hermeneutyczną. Na przykładzie teorii rozumienia opracowanej przez Bartosza Brożka i odwołującej się do hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera ukazano zbieżności i różnice pomiędzy założeniami koncepcji Brożka i tezami Gadamera. Podjęto próbę naświetlenia zasad procesu interpretacyjnego zgodnych z osiągnięciami nauk kognitywistycznych oraz skonfrontowano je z ideami Gadamera. Zrekonstruowano zarzuty, jakie z perspektywy kognitywistyki stawiane są hermeneutyce Gadamera.

Słowa kluczowe: hermeneutyka, kognitywistyka, rozumienie, interpretacja, Gadamer, Brożek, esencjalizm, antyesencjalizm.

Wstęp

W tekście niniejszym zamierzamy poddać analizie niektóre z założeń projektu hermeneutyki zarysowanego przez Bartosza Brożka w jego pracy *Granice interpretacji*. Projekt ten wydaje się nam niezwykle interesujący z dwóch powodów. Po pierwsze, ponieważ zostaje on przedstawiony jako kontynuacja hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera[1]. Po drugie, bo kontynuacja ta ma być doprecyzowaniem tez Gadamera dokonanym w oparciu o dorobek współczesnej kognitywistyki[2].

W oczywisty sposób rozpoczniemy od przywołania obszarów zbieżności obu teorii, jednak naszym właściwym celem jest rozpoznanie elementów różnicujących kognitywistyczną i hermeneutyczną teorię rozumienia. Najkrócej mówiąc i sięgając do metafor, którymi posługują się Hans-Georg Gadamer oraz Bartosz Brożek, mówić tu będziemy o podobieństwach i różnicach gry oraz tańca.

---

1 B. Brożek, *Granice interpretacji*, Copernicus Center Press, Kraków 2014, s. 165.
2 Tamże.

1. Gra i taniec jako metafory procesu sensotwórczego

Metafora tańca zostaje użyta przez Brożka, by unaocznić specyfikę procesu myślenia. Jako źródła metafory zostają wskazane: prace Maxine Sheets-Johnstone[3], teoria umysłu ucieleśnionego George'a Lakoffa[4] (*embodied mind*), teoria umysłu osadzonego (*embedded*) w interakcjach społecznych Michaela Tomasello[5] oraz koncepcja umysłu zorientowanego na działanie (*enacted mind*)[6], będąca pochodną filozofii języka późnego Wittgensteina. Poznawcza wartość metafory polegać ma na ujawnianiu trzech własności myślenia.

> […] metafora myślenia jako tańca wychwytuje kluczowe aspekty trzech idei: że umysł jest ucieleśniony (bo myślenie – tak jak taniec – bazuje na schematach motorycznych); że umysł jest osadzony w interakcjach społecznych (bo nie ma myślenia, podobnie jak nie ma tańca, bez udziału innych); i że umysł jest nakierowany na działanie (bo myślenie, tak jak taniec, jest pewnym działaniem)[7].

Przedstawienie procesu myślenia z pomocą metafory tańca wydaje się dobrze korespondować z intuicjami, na których zbudowana została teoria Hansa-Georga Gadamera. Przede wszystkim narzucają się skojarzenia z tezami Martina Heideggera, w których rozumienie zostaje określone jako sposób bycia[8] – czyli jako sensotwórcza praktyka egzystencjalna wyprzedzająca dyskursywne formy myśli.

> Pierwotny proces wykładni polega nie na teoretycznej wypowiedzi-twierdzeniu, lecz na przeglądowo-zatroskanym odkładaniu na bok lub wymianie „bez zbędnych słów" nieużytecznego narzędzia. Z braku słów nie można wnosić o braku wykładni[9].

Ponieważ już rudymentarne rodzaje aktywności życiowej indywiduum zostają rozpoznane jako procesy stanowienia sensu, w ramach filozofii hermeneutycznej pojawia się postulat zniesienia przeciwstawienia teorii i praktyki. Brożek wspiera intuicje Heideggera odkryciami kognitywistyki:

> Myślenie i język związane są więc z ruchem w ten sposób, iż nasze pojmowanie świata zakorzenione jest w tych strukturach mózgu, które odpowiadają także za poruszanie się w świecie[10].

> Myślenie jest rodzajem działania, a zatem jest – pierwotnie – nakierowane na coś lub na kogoś. Myśląc, zaczynamy od pewnych oczekiwań, które można w trakcie tego procesu modyfikować lub odrzucać. Zatem wedle koncepcji umysłu zorientowanego na działanie, widzenie i myślenie nie są pasywnymi stanami poznawczymi[11].

---

3 Tamże, s. 128.
4 Tamże, s. 110.
5 Tamże, s. 113.
6 Tamże, s. 130.
7 Tamże, s. 135.
8 M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 18.
9 Tamże, s. 223.
10 B. Brożek, *Granice*…, s. 130.
11 Tamże, s. 132.

Innym obszarem korespondencji hermeneutyki i nauk kognitywnych ma być teza o wspólnotowym charakterze rozumienia. Zdaniem Hansa-Georga Gadamera, posługiwanie się językiem to uczestnictwo w ponadsubiektywnej wspólnocie sensu posiadającej podmiotowość nadrzędną względem posługujących się językiem indywiduów.

> W rzeczywistej wspólnocie językowej natomiast nie dochodzimy dopiero do porozumienia, lecz, jak pokazał Arystoteles, w stanie porozumienia już zawsze żyjemy. Prezentujący się nam we wspólnym życiu świat obejmuje wszystko, co podlega porozumieniu, środki językowe zaś same dla siebie nie są przedmiotem tego porozumienia[12].

Gadamer, dla oddania specyfiki procesów sensotwórczych, odwołuje się do metafory gry. Ponieważ uczestnik gry nie włada grą, lecz znajduje się w jej władaniu[13], hermeneutyka (zakładając analogię pomiędzy grą i procesem językowym) orzeka, że partykularna perspektywa indywiduum jest wytworem nadsubiektywnej aktywności interpretacyjnej. To nie indywiduum włada językiem, lecz język indywiduum[14]. Brożek radykalizuje tezę o nadrzędności wspólnoty interpretacyjnej, wskazując, że sama tożsamość indywiduum jest wtórna wobec wspólnotowych praktyk stanowienia sensu.

> […] prosta forma poznania społecznego jest uprzednia wobec poczucia tożsamości […] to dzięki temu, iż wchodzimy w interakcje z innymi, wyrabiamy w sobie poczucie „ja"[15].

> […] można bronić twierdzenia, że zarówno w ewolucji naszego gatunku, jak i w rozwoju osobniczym społeczny wymiar poznania jest warunkiem pojawienia się w pełni funkcjonującego umysłu, a nasze myślenie jest – przynajmniej w rudymentarnym sensie – myśleniem z i n n y m i[16].

Wypada tu zauważyć, że wprawdzie w filozofii hermeneutycznej H.-G. Gadamera mówi się o poznawczym upośledzeniu perspektywy indywidualnej[17], nigdzie jednak nie traktuje się tożsamości indywiduum jako iluzorycznego epifenomenu wspólnotowego procesu stanowienia sensu. Jak zauważa Andrzej Przyłębski:

> [hermeneutyka Gadamera] […] nie odrzuca ani podmiotu, ani świadomości, choc ogranicza ich rolę w ramach tzw. depotencjalizacji podmiotu (ale nie – jego «końca» czy «śmierci»)[18].

Zresztą również sam Brożek, odwołując się do koncepcji umysłu ucieleśnionego, traktuje indywiduum jako coś więcej niż tylko iluzoryczną pochodną społecznych praktyk egzystencjalnych.

---

[12] H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa 2004, s. 600.
[13] Tamże, s. 164.
[14] Tamże, s. 622.
[15] B. Brożek, *Granice*…, s. 133.
[16] Tamże, s. 135.
[17] H.-G. Gadamer, *Prawda*…, s. 159.
[18] A. Przyłębski, *Dlaczego Polska jest wartością. Wprowadzenie do hermeneutycznej filozofii polityki*, Wyd. Poznańskie, Poznań 2013, s. 62.

> Idea ucieleśnienia sprowadza się do tezy, że umysł i poznanie są istotnie współkształtowane przez to, czego doświadcza ludzkie ciało w kontakcie ze środowiskiem[19].

Mimo traktowania teorii umysłu prezentowanej przez Brożka jako konkretyzacji i empirycznego ugruntowania tez hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera, analogie pomiędzy teoriami okazują się mieć granice.

> Gdy Gadamer mówi o rozszerzaniu spójności zrozumianego sensu, doświadczeniu sensu dokonującym się w języku, czy zadawaniu pytań tekstowi, niebezpiecznie ociera się o bełkot[20].

Jak widać, dla Brożka problematyczne są elementy o kluczowym dla hermeneutyki Gadamera znaczeniu: teza o nieskończonym charakterze procesu interpretacyjnego, wedle której: „Wszelkie ludzkie mówienie jest skończone w ten sposób, że zawiera nieskończoność sensu do rozwinięcia i zinterpretowania”[21], a także sama teoria doświadczenia hermeneutycznego[22] oraz twierdzenie o dialogicznym charakterze rozumienia[23].

Dlaczego Brożek odmawia im sensu?

2. Doświadczenie przed-językowe

Wspólnym elementem hermeneutyk Brożka i Gadamera jest założenie o przed-teoretycznym charakterze rudymentarnych elementów praktyki życiowej, które mimo swego niedyskursywnego charakteru zostają określone jako formy rozumienia. Z kolei podstawowym twierdzeniem hermeneutyki Gadamerowskiej jest teza o uniwersalności fenomenu hermeneutycznego, tj. o językowym charakterze bytu.

> Bytem, który może być rozumiany, jest język[24].

Najprościej rozumując, można by uznać, iż według tej tezy granice naszego rozumienia pokrywają się z granicami języka i w ogóle poznania. To, czego nie rozumiemy, nie jest językiem i nie mamy do tego żadnego poznawczego dostępu. Jak pisze Andrzej Bronk, omawiając spekulatywną rolę języka w koncepcji Gadamera:

> O świecie, który nie jest językowo poznany i ujęty, nie można przecież na serio twierdzić, by istniał[25].

---

[19] B. Brożek, *Granice*…, s. 111.
[20] Tamże, s. 144.
[21] H.-G. Gadamer, *Prawda*…, s. 615
[22] Tamże, s. 367–515.
[23] Tamże, s. 492–515.
[24] Tamże, s.637.
[25] A. Bronk, *Rozumienie, dzieje, język: filozoficzna hermeneutyka H.-G. Gadamera*, Wyd. KUL, Lublin 1988, s. 320.

Wówczas oczywiście nie moglibyśmy mówić o żadnym przed-językowym doświadczeniu. Perspektywa taka byłaby zbieżna z Wittgensteinowskim przekonaniem o tożsamości granic naszego świata i języka[26].

Jednak Jean Grondin twierdzi, że hermeneutyka dopuszcza niedyskursywne formy języka.

> Ten, kto zechce językowość rozumieć hermeneutycznie, musi nieustannie uwzględniać to, co bezpośrednio niewypowiedziane, ale jednak domniemane.
>
> Hermeneutyczny sposób widzenia nie jest skierowany przeciwko językowi. Jego przedmiot nie jest zawieszony „przed" językiem, w jakimkolwiek trywialnie pojmowanym, mentalnym czy ezoterycznym sensie. Jego zamierzeniem jest jedynie uwolnienie języka od tendencji orzekającej, od potencjalnie uprzedmiotawiającej – wzmocnionej przez czysto logiczną treść wypowiedzi – perspektywy języka[27].

Nieskończoność sensu nie jest niewypowiadalna, lecz niedopowiedziana. A to, co nie zostało dopowiedziane, dopowiedziane być może − językowemu ujęciu się poddaje. Szczególnie jeśli możliwe są formuły wolne od gorsetu gramatyki i logiki, a dyskursywna postać języka jest jedynie jego fragmentem. Należy domniemywać, że owa niedyskursywna, przed-predykatywna fuzja teorii i praktyki, obecna w procesach stanowienia sensu codziennej egzystencji, jest dopełnieniem dyskursywnej części języka i obie składają się na obszar naszego doświadczenia zapośredniczanego językiem.

Być może z uwagi na możliwość niedyskursywnych form procesu językowego Andrzej Przyłębski zwraca uwagę na konieczność odróżniania rozumienia i interpretacji.

> Mimo tego, iż wszelkie rozumienie ma – z uwagi na swą założeniowość – charakter interpretacji, odróżnienie obu tych pojęć nie jest bezzasadne. Podstawę jego możliwości można odnaleźć w odmiennej czasowości obu aktów. Rozumienie jest „okamgnieniowe" i wszechobecne, co oznacza, że nie jest nigdy realizowane w pełni świadomie. Po prostu automatycznie reagujemy jakimś rozumieniem na każdy bodziec pochodzący z rzeczywistości. Natomiast interpretacja jest pewnym świadomym zabiegiem, czymś czasowo bardziej rozciągniętym, procesem, którego efekt oraz przebieg podlega kontroli świadomości, uwzględniającej niekiedy specyficzne metody i procedury[28].

Również dla Brożka dyskursywne struktury językowe są tylko jedną z możliwych realizacji procesu myślenia. Dopuszcza on możliwość niesymbolicznych form myślenia pre-dyskursywnego.

> Przede wszystkim, należy odrzucić tezę, że myślenie jest (zawsze) związane z językiem[29].

---

[26] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2006, s. 64.

[27] J. Grondin, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. L. Łysień, Wyd. WAM, Kraków 2007, s. 129.

[28] A. Przyłębski, *Dlaczego Polska…*, s. 20.

[29] B. Brożek, *Granice…*, s. 129.

> […] to, co nazywamy myśleniem opisać można na pewnej skali: niektóre, proste przejawy myślenia są niesymboliczne, ściśle związane z działaniem i bazują na procesach nieświadomych. Na drugim końcu skali mam natomiast myślenie w pełni dyskursywne, wymagające wysiłku oraz dużych nakładów energii i niemogące obejść się bez języka. Ważne jest jednak to, że mamy tu do czynienia z pewnym kontinuum, a nie dwoma całkiem odmiennymi procesami[30].

Brożek wydaje się utożsamiać pre-dyskursywne formy myślenia z Heideggerowską ideą rozumienia jako egzystencjału, przejętą przez Gadamera. Pytanie: Czy obszar owego rozumiejącego egzystowania jest obszarem językowości? zostaje pozytywnie rozstrzygnięte przez Gadamera. Tymczasem Brożek uznaje, że ponieważ mamy tu do czynienia z myśleniem niesymbolicznym, niedyskursywnym, kategoria językowości nie powinna znaleźć tu zastosowania.

Metafora tańca dotyczy wyraźnie myślenia a nie języka.

Brożek dostrzega u Gadamera obszar doświadczenia przed-językowego,

> […] gdy Gadamer mówi, że rozumienie i interpretacja nie są możliwe poza językiem, zauważając przy tym, iż płacimy za to cenę, jaką jest niemożność zrozumienia wszelkich ludzkich doświadczeń, nie twierdzi, że cena ta jest zbyt wysoka: ostatecznie to, co możemy wyrazić w języku, wyrasta z tego, czego doświadczamy w myśleniu niesymbolicznym[31].

Zakłada jednak, że mimo zróżnicowania na myślenie przed-językowe i językowe mamy do czynienia z jednym *continuum* myślenia.

Być może problem jest tylko terminologiczny. Brożkowe *continuum* myśli, dzielące się na obszar przed-językowy i językowy, odpowiadałoby zatem Heideggeowskiemu *continuum* języka z jego formami przed-predykatywnymi i predykatywnymi, uzgadniając taneczną teorię myśli z hermeneutyczną tezą o uniwersalności języka.

Być może jednak kwestia jest głębsza. Otóż gdy językowość utożsamiamy z dyskursywnością i przyjmujemy istnienie przed-językowych, niedyskursywnych form myślenia, winniśmy rozstrzygnąć, czy myślenie owo związane jest z językowym, czy przed-językowym doświadczeniem świata? Wiemy, że niedyskursywne formy myślenia mają być wolne od struktur predykatywnych, podziału na podmiot i przedmiot, czy zatem odpowiada im analogiczny typ doświadczenia?

Czy wraz ze zniesieniem podmiotowo-przedmiotowej różnicy likwidacji ulega też różnica pomiędzy formą pojęciową i przedmiotem wypowiedzi? Czy więc mamy do czynienia z obszarem bezpośredniego doświadczenia? Być może antyesencjalizm Brożka dopuszcza taką możliwość. Jednak w hermeneutyce Gadamera język jest zapośredniczeniem bytu. Nie istnieje bezpośrednie, pozajęzykowe doświadczenie bytu. W takim razie obszar myśli przed-dyskursywnej musiałby dotyczyć doświadczenia zarazem o charakterze językowym i bezpo-

[30] Tamże, s. 136.

[31] Tamże, s. 147.

średnim. A więc jednocześnie zapośredniczonym i bezpośrednim. W pierwszej chwili możliwość taka wydaje się oczywistą bzdurą.

Jednak Gadamer jako istotę rozumienia rzeczywiście wskazuje moment zniesienia różnicy pomiędzy zapośredniczanym i pośredniczącym.

> Przybranie-językowej-postaci nie oznacza uzyskania drugiego istnienia. Postać, w jakiej rzecz się prezentuje, należy raczej do jej własnego bytu. We wszystkim tym, co jest językiem, chodzi więc o pewną spekulatywną jedność, o różnicę samą w sobie między bytowaniem i autoprezentacją, różnicę, która przecież żadną różnicą nie jest[32].

To z kolei wydaje się przemawiać za istnieniem jakichś bezpośrednich-zapośredniczonych form rozumienia. Co więcej, w swej teorii doświadczenia hermeneutycznego Gadamer określa unifikację pośredniczącego i zapośredniczanego jako doświadczenie istoty bytu.

> W ten sposób uzyskuje pełny sens to, co nazwaliśmy przemianą w wytwór. Przemiana ta jest przemianą w coś prawdziwego. […] W prezentacji gry ujawnia się to, co jest. Zostaje w tej prezentacji wydobyte i ukazane w pełnym świetle to, co się zwykle stale skrywa i umyka[33].

> Pojęcie przemiany winno zatem charakteryzować samodzielny i wyższy sposób istnienia tego, co nazwaliśmy wytworem. Na jego podstawie określa się tak zwana rzeczywistość jako to, co nie przemienione, a sztuka jako podniesienie tej rzeczywistości do jej prawdy[34].

Takie doświadczenie istoty, zdaniem Gadamera, w swej najczystszej postaci pojawia się w formie doświadczenia sztuki. W *Prawdzie i metodzie* Gadamera doświadczenie sztuki pełni rolę wzorca doświadczenia hermeneutycznego[35], z kolei doświadczenie hermeneutyczne jest traktowane jako źródłowa forma doświadczenia, będąca autentyczną postacią i punktem wyjścia dla wszelkich innych form doświadczania świata. Ów źródłowy, prymarny status doświadczenia hermeneutycznego można chyba traktować jako przesłankę dla przeświadczenia, że doświadczenie istoty w swej czystej postaci niezwykle rzadko staje się udziałem człowieka. Na co dzień mamy do czynienia raczej z formami doświadczania świata pochodnymi bądź ułomnymi względem swego hermeneutycznego źródła. Elementarne, pre-dyskursywne formy praktyk życiowych, będące najbardziej pospolitymi przypadkami procesów stanowienia sensu wydają się zubożonymi postaciami doświadczenia, w trakcie którego dochodzi do „przemiany gry w wytwór" i epifanii istoty rzeczy.

Prócz powyższego chcemy tu wskazać, że wspólnym elementem wszystkich kwestionowanych przez Brożka elementów (tezy o nieskończonym charakterze procesu interpretacyjnego, teorii doświadczenia hermeneutycznego oraz twierdzenia o dialogicznym charakterze rozumienia) jest wewnętrzny związek skończonej formy pojęciowej z nieskończoną treścią, będący istotą Gadamerowskiej

---

[32] H.-G. Gadamer, *Prawda…*, s. 637.
[33] Tamże, s. 172.
[34] Tamże, s. 173.
[35] Tamże, s. 157.

idei „przemiany w wytwór i całkowitego zapośredniczenia", i, ostatecznie, przesłanką twierdzenia o uniwersalnym charakterze fenomenu hermeneutycznego.

> Każde słowo pozwala rozbrzmieć całości języka, do którego należy, i przejawić się całości światooglądu, który leży u jego podstawy. Dlatego każde słowo pozwala też, jako momentalne, zaistnieć temu, co niewypowiedziane, do czego się ono, odpowiadając i wskazując, odnosi[36].

Również owa dialektyka skończonej formy pojęciowej i nieskończonej treści związana jest u Gadamera z doświadczeniem istoty rzeczy.

> […] w doświadczeniu hermeneutycznym odnajdujemy coś w rodzaju dialektyki, działanie rzeczy samej, które w przeciwieństwie do metodologii nowoczesnej nauki jest doznawaniem, rozumieniem, procesem[37].

> Rozwinięcie sensownej całości, do którego rozumienie dąży, zmusza nas do formułowania i wycofywania coraz to nowych interpretacji. Samozniesienie interpretacji pozwala ustanowić się samej rzeczy – sensowi tekstu[38].

Jak widać, wewnętrzny związek skończoności z nieskończonością jest sposobem działania samej rzeczy. Czyżby więc elementem nieakceptowalnym dla Brożka miałby być ukryty esencjalizm Gadamera?

Przypomnijmy, że koncepcja Gadamera wymyka się przyporządowaniom dokonywanym z pomocą antonimów takich jak fundamentalizm – antyfundamentalizm, obiektywizm − subiektywizm, absolutyzm − relatywizm, realizm − idealizm. To sprawia, że badacze filozofii Gadamera zmuszeni są do poszukiwania formuł wykraczających poza proste dychotomiczne podziały. Mimo oczywistych skojarzeń hermeneutyki z antyfundamentalizmem, detranscendentalizacją, antyesencjalizmem, Andrzej Bronk wykrywa u Gadamera ukryty fundamentalizm i nazywa go kryptofundamentalistą[39]. Andrzej Przyłębski z kolei twierdzi, że Gadamer jest ontologicznym realistą:

> Na rzeczywistość reagujemy, wytwarzając sobie jej interpretacyjny wizerunek, ale to nie oznacza, że owa rzeczywistość nie jest czymś, co nam dane, lecz czymś, co wytwarzamy w naszych interpretacjach. Tworzymy sens bytu, a nie sam byt[40].

Oczywiście nie może tu chodzić o klasyczny realizm − przecież mamy do czynienia z interpretacją a nie nagimi faktami. Z pewnością nie może tu jednak być mowy o żadnym idealizmie.

> Ale to, że istnieje rzeczywistość transcendentna względem człowieka, nie ulega dla Gadamera żadnej wątpliwości[41].

---

[36] Tamże, s. 615.
[37] Tamże, s. 624.
[38] Tamże, s. 624.
[39] A. Bronk, *Rozumienie…*, s. 351.
[40] A. Przyłębski, *Dlaczego Polska…*, s. 63.
[41] Tamże, s. 62.

Czy zatem nie należałoby mówić tu o jakimś kryptorealizmie? Czy kryptofundamentalizm i kryptorealizm nie prowadzi do kryptoesencjalizmu?

Jeśli więc rzeczywiście idea przemiany w wytwór, w trakcie której dochodzi jednocześnie do zniesienia różnicy pomiędzy zapośredniczanym i pośredniczącym, a także do doświadczenia istoty rzeczy, może świadczyć o ukrytym esencjalizmie Gadamera; źródłem niezgodności hermeneutyki kognitywistycznej i hermeneutycznej filozofii H.-G. Gadamera jest prosty fakt, że mamy tu do czynienia z opozycją esencjalizmu i antyesencjalizmu. Jakie powody sprawiają, że w pozornie antyesencjalistycznej teorii Gadamera kryje się esencjalizm? I co zyskujemy dzięki dokonanej przez Brożka precyzacji i empirycznemu ugruntowaniu hermeneutyki Gadamera, usuwającemu z niej „ocierające się o bełkot" wątki esencjalistyczne?

3. Antyesencjalizm

Teoria myśli bazująca na metaforze tańca wyraźnie eliminuje możliwość doświadczenia istoty i zniesienia zapośredniczającej funkcji języka, mimo dopuszczenia możliwości przed-językowych form myśli. Projekt hermeneutyki konitywistycznej zostaje pomyślany jako alternatywa dla charakteryzującego klasyczne teorie filozoficzne esencjalizmu.

> W ujęciu, które przypisać można Platonowi i Arystotelesowi – ale także, z pewnymi modyfikacjami, najważniejszym filozofom nowożytnym – mamy trzy niezależne od siebie rzeczy: świat, myśl i język, przy czym myśl (intuicja) potrafi uchwycić prawdziwą naturę świata, a w języku możemy precyzyjnie wyrazić myśl. Stanowisko to określić można, za Popperem, mianem esencjalizmu. W ujęciu alternatywnym nie sposób oddzielić myśli od języka; intuicja – nawet jeśli się nią posługujemy – może nas zwodzić, a tworząc teorie naukowe, jedynie przybliżamy się do prawdy. Pogląd ten nazwijmy a n t y e s e n c j a l i z m e m[42].

Antyesencjalizm kognitywistyki wydaje się dobrze pasować do antyesencjalizmu hermeneutyki. Hermeneutyczna wersja antyesencjalizmu związana jest z tezą o zapośredniczającej funkcji języka. Z uwagi na to, że doświadczenie bytu jest zawsze zapośredniczane przez język, natomiast język obejmuje sobą również całość dynamicznie zmieniających się uwarunkowań kulturowo-historycznych, więc forma doświadczania bytu jest z konieczności zmienna. Nie istnieją żadne ponaddziejowe esencje, które mogłyby być fundamentami powszechnie obowiązującej wiedzy o świecie.

Inną konsekwencją tezy o zapośredniczającej funkcji języka jest zniesienie rozróżnienia na obiektywną rzeczywistość niezależną od języka oraz jej obraz w umyśle podmiotu poznającego. Będąc zapośredniczeniem bytu, język jest jedyną dostępną dla nas formą istnienia świata. Świat istnieje w języku, również

[42] B. Brożek, *Granice*…, s. 67.

podmiot poznający jest pochodną gry językowej. Uniwersalność hermeneutyki polega na ontologicznej omnipotencji języka. Nie ma niezależnych od siebie sfer: świata, języka i myśli. Jest tylko język, będący jednocześnie medium autoprezentacji bytu i środowiskiem egzystencjalnej praktyki indywiduum.

By wykazać błędność esencjalizmu, Brożek odwołuje się do argumentów Karla Rajmunda Poppera.

> [Popper] […] przytacza szereg argumentów przeciwko esencjalizmowi znaczeniowemu. Najważniejszy z nich, który można określić mianem t e o r e t y c z n e g o, […] głosi, iż znaczenie zdania (teorii) nie jest funkcją znaczeń słów występujących w tym zdaniu (teorii) […] dwie teorie, sformułowane za pomocą różnych pojęć (terminów), są logicznie równoważne […] nie istnieje doskonały, literalny przekład żadnego nietrywialnego tekstu[43].

Przywołany argument teoretyczny zawiera dwa elementy. Pierwszym z nich jest pragmatyczna teoria znaczenia, drugi to teza W.V.O. Quine'a o niezdeterminowaniu przekładu. Ponieważ ten sam cel (ta sama funkcja) może zostać osiągnięty z równym powodzeniem z pomocą wielu strukturalnie odmiennych konstrukcji teoretycznych, nie ma powodów, by upierać się przy wyższości którejś z nich nad pozostałymi. A więc równa efektywność odmiennych struktur teoretycznych ma dowodzić, że efektywność nie jest związana z adekwatnością teorii względem struktury świata. Ewentualna adekwatność nie zwiększa efektywności teorii, więc nie posiada żadnego praktycznego znaczenia. Z drugiej strony, jeśli istotnym parametrem teorii jest efektywność, nie wyróżnia ona w żaden sposób teorii adekwatnej względem rzeczywistości. Esencjalna adekwatność nie ma żadnego praktycznego znaczenia w świecie wielości równorzędnych strategii pragmatycznych.

Drugi z argumentów nazywa Brożek historycznym.

> […] esencjalizm znaczeniowy, ze swoją wiarą w istoty rzeczy, nieobalalne pierwsze zasady i wiedzę pewną, był istotnym składnikiem tej wizji świata, którą nazwać można ideą społeczeństwa zamkniętego[44].

Błędność esencjalizmu ma być tutaj pochodną dyskwalifikacji społeczeństwa zamkniętego. Zakłada się zatem, że społeczeństwo otwarte góruje nad zamkniętym, między innymi, bardziej adekwatną względem rzeczywistości wizją świata. Poznawcza wyższość społeczeństwa otwartego nad zamkniętym stanowi tu przesłankę dyskwalifikującą esencjalizm.

Trzeci argument to argument pragmatyczny,

> Trzeci argument Poppera wymierzony w esencjalizm określić można mianem p r a g m a t y c z n e g o. […] „(…) język czyni coraz większe postępy i tak skutecznie wywiązuje się z roli środka opisywania rzeczywistości, że doprawdy niewiele jest powodów do narzekania […]"[45].

---

[43] Tamże, s. 56.
[44] Tamże, s. 57.
[45] Tamże, s. 60.

Idzie tu znów o skuteczność. Tym razem jednak o skuteczność w opisie rzeczywistości cechującą teorie niezgodne z założeniami esencjalizmu. W gruncie rzeczy wszystkie argumenty sprowadzają się do stwierdzenia skuteczności w opisie rzeczywistości teorii niezgodnych z założeniami esencjalizmu, tzn. teorii, które nie są adekwatnymi ujęciami struktury rzeczywistości, lecz tylko przybliżeniami takiego ujęcia.

> Jeśli ideałem wiedzy byłaby wielka tablica definicji esencjalnych, trudno byłoby zrozumieć, jak możemy w naszych wysiłkach poznawczych zbliżać się do prawdy. Jeden mały błąd w krórejś z podstawowych definicji unieważniałby większą część takiej tabeli – wszystko trzeba by zaczynać od początku. Tymczasem historia nauki pokazuje, że – pomimo zdarzających się nieciągłości – ewolucja teorii naukowych jest faktem, a przyrost naszej wiedzy ma charakter kumulatywny[46].

A zatem argumentem przeciwko esencjalizmowi jest kumulatywny charakter procesu rozwojowego nauki, na który składają się kolejne interpretacje rzeczywistości. Należy tutaj zauważyć, że sama idea kumulatywnego rozwoju wcale nie musi wykluczać esencjalizmu. Przy założeniu korespondencji pomiędzy wiedzą a rzeczywistością oraz orzeczeniu aktualnej niekompletności wiedzy dodawanie do niej nowych elementów nie jest równoznaczne z falsyfikacją już posiadanych. Esencjalistyczna wersja kumulatywnego rozwoju zakłada po prostu konieczność dodawania do już posiadanej wiedzy nowych elementów.

Konflikt pomiędzy esencjalizmem a ideą kumulatywnego rozwoju pojawia się wraz z założeniem, że każdy pojęciowy opis rzeczywistości stanowi integralny system pojęciowy. Dodanie nowego elementu jest równoznaczne z rekonfiguracją całego systemu. W skrajnym przypadku, którego dotyczyło twierdzenie o nieprzekładalności Kazimierza Ajdukiewicza, mielibyśmy do czynienia z systemami językowymi, których stopień integralności zostaje podniesiony do maksimum, a więc z językami spójnymi, zamkniętymi i wzajemnie nieprzekładalnymi. Nieprzekładalność systemów językowych wyklucza możliwość widzenia w nich szeregu etapów jednorodnego procesu kumulacji wiedzy.

Brożek jest jak najdalszy od traktowania opisów rzeczywistości jako systemów zamkniętych i spójnych. Zarazem jednak odrzuca esencjalistyczną wersję kumulatywnego rozwoju. Zresztą można odnieść wrażenie, że traktuje Ajdukiewiczowską ideę języków zamkniętych, spójnych i nieprzekładalnych jako zgodną z esencjalizmem.

> Gdyby zatem uznać, że przekład powinien uwzględniać wszystkie możliwe niezmienniki, każde wyrażenie byłoby *ajdukiewiczem*: byłoby przekładalne tylko na „siebie samo”[47].

Taki jest chyba sens argumentu pragmatycznego. Wielka tablica definicji esencjalnych to po prostu system językowy spójny i zamknięty w sensie Ajdukiewiczowskim. To system wiedzy ostatecznej, który nie ma nic wspólnego z hi-

[46] Tamże, s. 61.
[47] Tamże, s. 30.

storycznymi postaciami naukowych opisów świata. Te zaś okazują się po prostu kolejnymi interpretacjami rzeczywistości. Nie tylko opisy są interpretacjami, interpretacją jest również przechodzenie od jednego opisu do drugiego. Kumulacja wiedzy odbywa się zatem dzięki procesowi, w którym parafrazowanie danego systemu daje system od niego bogatszy. System nowy jest na tyle strukturalnie odmienny od wcześniejszego, że nie można tu już mówić o prostym dodawaniu nowych informacji czy poszerzaniu struktury. Parafraza jest rekonfiguracją systemu nadającą nowe znaczenia wszystkim jego elementom.

Otrzymujemy wizję kumulacji antyesencjalistycznej − procesu rozwojowego o charakterze hermeneutycznym, wykluczającego dwie skrajności: wielość nieprzekładalnych, zamkniętych i spójnych systemów pojęciowych, niemających ze sobą nic wspólnego, oraz szereg systemów pojęciowych będących fragmentami tej samej struktury oddającej niezmienny porządek wszechrzeczy. Skrajność pierwsza wyklucza możliwość kumulatywnego postępu, skrajność druga wyklucza możliwość strukturalnej odmienności teorii o tym samym stopniu efektywności.

4. Mechanika hermeneutyczna

Podstawową cechą systemów pojęciowych, umożliwiającą proces antyesencjalistycznej kumulacji ma być, według Brożka, strukturalna stabilność systemu. Polega ona na odporności systemu pojęciowego na zniekształcenia.

> Stabilny strukturalnie układ charakteryzuje się tym, że niewielkie zaburzenia nie zmieniają jego własności dynamicznych. Mówiąc bardziej nieformalnie: pewien układ dynamiczny jest strukturalnie stabilny, jeśli jego zachowanie odporne jest na niewielkie perturbacje. Język matematyki nie jest stabilny strukturalnie […][48].

Relatywnie niewielkie zmiany struktury systemu pojęciowego nie pociągają za sobą zasadniczych zmian znaczeń jego efektywności komunikacyjnej. Ideałem wiedzy nie jest zatem jedna teoria w adekwatny sposób ujmująca strukturę rzeczywistości, lecz cała grupa teorii zróżnicowanych pod względem strukturalnym, choć równoważnych praktycznie. Jak widać, własnością tak pojętego antyesencjalizmu jest jego pluralistyczny charakter. Antyesencjalizm dopuszcza polimorficzność systemów językowych, równoważnych pod względem znaczenia utożsamionego z zastosowaniem praktycznym.

Również samo znaczenie nie posiada żadnego absolutnie stałego i jednoznacznego charakteru.

> Niezależnie od tego, czym jest znaczenie […] w strukturalnie stabilnym języku musi być ono niedookreślone i relatywnie stałe. Przez niedookreśloność znaczenia rozumiem te jego cechę, że – bez odwołania się do kontekstu – nie da się jednoznacznie ustalić, co zna-

[48] Tamże, s. 42.

czy dane wyrażenie. Innymi słowy, każdemu wyrażeniu językowemu przypisać można – *in abstracto* – nie jedno znaczenie, a pewną w i ą z k ę z n a c z e ń[49].

[…] w strukturalnie stabilnym języku znaczenie jest relatywnie stałe, co oznacza, że każdy kompetentny użytkownik danego języka przypisuje jego wyrażeniom podobne wiązki znaczeń[50].

Absolutna nie jest zresztą i niedookreśloność znaczenia. Przecież ma być ono relatywnie stałe. Warunkami efektywności komunikacyjnej są przeciwstawne czynniki: polimorfizm i redukcja polimorfizmu.

Zauważmy również, że polimorfizm i jego redukcja pojawiają się naprzemiennie po obu stronach relacji łączącej formę pojęciową z jej znaczeniem. Możliwa jest sytuacja, w której o podobieństwie całej rodziny form pojęciowych stanowi jeden wspólny dla nich sposób użycia. Możliwe jest również, że polimorfizm pojawia się po stronie zawartości semantycznej systemu pojęciowego. Mamy wówczas do czynienia z jedną formą pojęciową, której odpowiada cała wiązka znaczeń.

W miejscu esencjalistycznej idei statycznej adekwatności systemu językowego i rzeczywistości, pojawia się zatem proces interakcji polimorficznych obszarów języka (wielości alternatywnych form pojęciowych) i jego zastosowań praktycznych (wielości form użycia). Ów proces interakcji zostaje przez Brożka wskazany jako istota procesu interpretacji.

Skazani jesteśmy na posługiwanie się językami strukturalnie stabilnymi, z takimi „niedoskonałościami" jak nieostrość czy wieloznaczność. W takich językach nie da się uciec od interpretacji[51].

Interpretacja staje się konieczna ze względu na polimorficzność formalną i znaczeniową. Musi pojawić się tam, gdzie nie ma możliwości izomorficznego przekładu, gdzie występuje wielość zróżnicowanych strukturalnie form pojęciowych i jest interakcją na dwóch płaszczyznach: formalnej i znaczeniowej.

[…] interpretacja: jest to p a r a f r a z a danego wyrażenia, uznanie, że to, co wyrażenie to głosi, można wypowiedzieć w inny sposób[52].

Interakcja dotyczy nie tylko form uzgadnianych ze względu na treść, ale też treści ograniczanej ze względu na formę. Mimo tego, że polimorfizm formalny i treściowy jest przyczyną i środowiskiem działania hermeneutyki, wyraźnym celem interpretacji jest jego ograniczenie.

[…] poprzez parafrazę z a w ę ż a m y w i ą z k ę z n a c z e n i o w ą interpretowanego wyrażenia, gdyż „poszukiwane znaczenie" leży w iloczynie obu wiązek znaczeniowych: tekstu, który interpretujemy, i parafrazy[53].

---

[49] Tamże, s. 44.
[50] Tamże.
[51] Tamże, s. 47.
[52] Tamże, s. 149.
[53] Tamże, s. 150.

A więc interpretacja ogranicza polimorfizm formalny i semantyczny. Jaki jest cel owego zawężania? Według Brożka jest nim porozumienie. Właśnie ze względu na realizację porozumienia interpretacja musi wykonać pracę redukcji polimorfizmu. Zdaniem Brożka, kierunek procesu interpretacyjnego (kryteria wyboru odpowiedniej parafrazy zawężającą wiązkę znaczeniową) zostaje określony przez dwa elementy: kontekst formy pojęciowej i wiedzę tła.

> Wybór tej parafrazy, którą uznać należy za odpowiedni wynik interpretacji, zależy od dwóch czynników: k o n t e k s t u interpretowanego wyrażenia (a zatem innych wyrażeń w tym samym tekście) oraz naszej wiedzy o świecie (w i e d z y t ł a), która może mieć charakter potoczny […] lub specjalistyczny[54].

Elementami ograniczającymi polimorfizm będą więc zarówno elementy towarzyszące formie interpretowanej (forma pojęciowa będąca kontekstem formy interpretowanej), jak też elementy towarzyszące interpretatorowi (jego językowy obraz świata). Ponieważ proces interpretacyjny jest procesem porozumienia, musi uwzględniać wiedzę tła nadawcy i odbiorcy komunikatu. W procesie redukcji polimorfizmu będą więc brały udział perspektywy interpretacyjne uczestników porozumienia.

> Proponowany przeze mnie model interpretacji dopuszcza więc możliwość powiedzenia czegoś nowego. Próba zrozumienia jakiejś wypowiedzi zmuszać nas będzie czasem do rewizji wiedzy tła, a w szczególności presupozycji leksykalnych (a mówiąc inaczej: siatki pojęciowej) oraz egzystencjalnych[55].

Celem procesu interpretacyjnego okazuje się zatem wykształcenie pewnej wspólnoty rozumienia, łączącej nadawcę i odbiorcę komunikatu. Sposobem realizacji porozumienia jest unifikacja dwóch rodzajów wiedzy tła, determinujących sposób rozumienia komunikatu. Owa wspólnota sensu nie ma charakteru wyłącznie teoretycznego. Skoro dla Brożka (za Wittgensteinem) znaczeniem wyrażenia jest jego sposób użycia, idzie tu o wspólnotę życia. Z tego też powodu Brożek zwraca uwagę na pragmatyczny charakter reguł teoretycznych. Odwołując się do prac Michaela Tomasello i Edgara Zilsela, argumentuje, że nawet sprawiające wrażenie najbardziej odległych od pragmatyki egzystencji (interakcji żywego organizmu ze swym środowiskiem) elementy teoretyczne będące podstawą esencjalizmu (reguły wynikania logicznego, reguła przyczynowości) mają być pochodnymi wspólnotowego charakteru procesu stanowienia sensu[56].

Wspólnotowy charakter rozumienia dostarcza Brożkowi kryteriów wartościowania form pojęciowych i procesów interpretacji. Otóż pewne formy pojęciowe okazują się bełkotem.

> Z bełkotem mamy bowiem do czynienia wtedy, gdy danej wypowiedzi nie da się w sposób rozsądny sparafrazować, a więc wtedy, gdy nie można, nawet z grubsza, ustalić zbioru jej dopuszczalnych parafraz[57].

---

[54] Tamże, s. 157.
[55] Tamże, s. 164.
[56] Tamże, s. 193.
[57] Tamże, s. 218.

> Język, w którym dałoby się tak dowolnie parafrazować interpretowane wypowiedzi, byłby strukturalnie niestabilny […][58].

Pierwszym kryterium wartościowania jest więc możliwość komunikacji. Z jednej strony, niedopuszczalne są formy pojęciowe wymagające precyzyjnych procedur interpretacyjnych dążących do maksymalizacji jednoznaczności, z drugiej – niedopuszczalne są formy pojęciowe oferujące dowolność interpretacyjną (a więc formy pozbawione reguł). Jak widać, granicami interpretacji okazują się sformalizowany system logiczny i bełkot. Ten pierwszy nie przekazuje żadnej treści, ten drugi przekazuje wszystkie treści naraz.

O ile sformalizowana logika jest pełną unifikacją polimorficzności sensu, o tyle bełkot jest polimorficznością w stanie czystym. Mówiąc inaczej: system logiczny jest kresem ruchu interpretacji; z kolei bełkot jest równoznaczny z rozpadem wszelkich struktur sensu, a więc jest zaledwie warunkiem początkowym procesu sensotwórczego.

> […] fikcja, która zmusiłaby nas do „zawieszenia" zbyt wielu przekonań, szczególnie tych położonych centralnie w sieci naszej wiedzy, leżałaby poza granicami tego, co zrozumiałe[59].

Istotą interpretacji okazuje się zatem ograniczanie polimorficzności sensu. Wyłącznie w drodze ograniczania staje się możliwa konstytucja wspólnoty rozumienia. To mechanizm ograniczania polimorficzności wymaga unifikującej rewizji zróżnicowanej wiedzy tła uczestników porozumienia.

Drugim kryterium sensowności dyskursu jest, zdaniem Brożka, spójność z wiedzą tła.

> […] niektórzy chcą bronić skrajnej tezy, że interpretacja sztuki nie ma żadnych granic. Powinno być jednak jasne, że granice te – przyznajmy, nieostre – wyznacza nasza wiedza tła: nie sposób zrozumieć jakiegokolwiek wytworu kultury, jeśli nie wkomponuje się go jakoś w obraz świata[60].

Musi to oznaczać, że bełkot jest relatywny i stopniowalny. Relatywność ta wynika z konieczności odniesienia do wiedzy tła, a także z faktu, że owa wiedza podlega nieustannym modyfikacjom. Co ciekawe jednak, relatywizacja ta wcale nie prowadzi do subiektywizmu.

> Nie oznacza to jednak, że to, czy dana wypowiedź jest bełkotliwa, jest kwestią subiektywnego odczucia – wszak wiedza tła jest czymś obiektywnym […].
>
> Definicję bełkotu kontekstowego trzeba zatem zmodyfikować: będziemy mieć z nim do czynienia wtedy, gdy dana wypowiedź będzie niespójna z matematyczną i fizyczną wiedzą tła[61].

Wyróżnionymi formami wiedzy tła zostają teorie matematyczne i fizyczne. Z jakichś powodów ograniczają one możliwości interpretacyjne. Wiedza tła nie

---

[58] Tamże.
[59] Tamże, s. 244.
[60] Tamże, s. 249.
[61] Tamże, s. 226.

może zostać tak zmodyfikowana, by wejść w konflikt z osiągnięciami współczesnego matematycznego przyrodoznawstwa.

Postulat ograniczenia możliwości interpretacyjnych (wykluczenia subiektywizmu) jest niezbędny dla uniknięcia niebezpieczeństwa anarchizmu paninterpretacjonistycznego. Najprościej byłoby uznać, że w sytuacji, w której ostatecznym kryterium sensowności form językowych jest zmienna wiedza tła, nie istnieją granice owej zmienności, bo przecież obraz świata może być przedmiotem nieskrępowanej ludzkiej aktywności sensotwórczej. W ten jednak sposób brak ograniczeń sensotwórczych skutkuje skrajnym subiektywizmem semantycznym.

U Brożka przed niebezpieczeństwem paninterpretacjonistycznego anarchizmu mają nas chronić osiągnięcia współczesnych nauk przyrodniczych. Czy jednak teza taka nie jest przejawem bezzasadnego scjentystycznego imperializmu kulturowego? Z jakich powodów Brożek traktuje w sposób uprzywilejowany wspólnoty sensu opierające się na dorobku nauk szczegółowych?

Skoro kryteria orientacji procesu interpretacyjnego ufundowane są na integrującej funkcji rozumienia, dlaczego dyskurs współczesnego matematycznego przyrodoznawstwa zostaje wyróżniony? Czyżby stopień integracji wspólnot rozumienia opartych na naukach przyrodniczych w istotny sposób różnił się od pozostałych?

Wypada dokładniej przyjrzeć się determinantom procesu interpretacyjnego. Czy mechanizmy reglamentacji sensu, na mocy których dokonała się dyskwalifikacja logiki i bełkotu, pozwalają przewidzieć kierunek ruchu myśli?

Odpowiedź na pytanie o kierunek ruchu procesu interpretacyjnego była stosunkowo prosta dla esencjalistów. Otóż o wartości systemu pojęciowego stanowić miała jego wierność względem rzeczywistości. Jednak w przypadku antyesencjalizmu ontologiczny realizm staje się problemem. Czy dla antyesencjalizmu rzeczywistość istnieje?

5. Problem rzeczywistości

W najprostszym ujęciu konsekwencją antyesencjalizmu jest paninterpretacjonizm. Takie konsekwencje z obserwacji osiągnięć nowożytnego przyrodoznawstwa wyciągnął Fryderyk Nietzsche. Czy Brożek jest paninterpretacjonistą? Z pewnością nie.

Brożek jest ontologicznym realistą. Opierając swoją koncepcję na teorii umysłu ucieleśnionego, zakłada, że organizm i środowisko są realnymi bytami, pomiędzy którymi dochodzi do interakcji.

> Idea ucieleśnienia sprowadza się do tezy, że umysł i poznanie są istotnie współkształtowane przez to, czego doświadcza ludzkie ciało w kontakcie ze środowiskiem[62].

[62] Tamże, s. 111.

Tyle tylko, że podmiot nie ma bezpośredniego dostępu do rzeczywistości. Zależność rzeczywistości od systemu językowego czyni Brożek jedną z przesłanek swego antyesencjalizmu.

> […] skoro język wpływa na percepcję, a co najmniej na konceptualizację takich elementarnych zjawisk, jak kolor, przestrzeń, czas czy liczba, trudno uciec od konkluzji, że doskonały przekład między dwoma językami jest po prostu niemożliwy, gdyż nie istnieje uniwersalny język myśli, który mógłby być niezmiennikiem takiego przekładu[63].

Niemożność oddzielenia języka od rzeczywistości jest oczywiście naturalnym elementem paninterprtacjonizmu. W jego ramach nigdy nie mamy do czynienia z „nagimi faktami", lecz tylko z interpretacjami. Nie istnieje rzeczywistość, a jedynie proces interpretacyjny, wyłaniający z siebie to, co nazywamy faktami, i tego, który owe fakty nazywa. Albowiem niemożności oddzielenia rzeczywistości od faktów odpowiada niemożność oddzielenia języka od myśli.

> […] protest Poppera nie jest skierowany jedynie przeciw Platonowi i Arystotelesowi, ale przeciw długiej tradycji opisywania procesu myślenia jako „widzenia oczami duszy", który stanowi paradygmat filozofii nowożytnej[64].

> […] odróżniali oni [filozofowie XVII wieku] dwa języki: „prywatny" (łańcuch idei w umyśle) oraz „publiczny" (język mówiony i pisany). Dla filozofa ważny jest tylko ten pierwszy: to idee, które oglądamy oczami duszy, a stanowiące obrazy rzeczy istniejących w świecie, dają nam dostęp do rzeczywistości. Z pomocą konwencjonalnie dobranych symboli językowych oznaczamy jedynie idee, by zakomunikować je innym[65].

Zarówno paninterpretacjonizm, jak i antyesencjalizm kwestionują klasyczny model aktu poznawczego, w którym podmiot, za pośrednictwem myśli, wrażeń i języka poznaje rzeczywistość. Uznanie zapośredniczającej roli języka sprawia, że podmiot i przedmiot zostają zredukowane do roli wytworów procesu językowego – dynamicznej całości interakcji interpretacyjnych.

Dla anarchicznych paninterpretacjonistów owa interakcja jest po prostu spontaniczną (wolną) kreacją sensu. Podmiot, zgodnie własną wolą (nawet jeśli nie jest to wola jego, lecz on jest własnością woli), tworzy siebie i świat swej egzystencji. Tymczasem w hermeneutyce kognitywistycznej sytuacja jest zupełnie inna. Nawet jeśli podmiot poznający nie posiada bezpośredniego dostępu do rzeczywistości, bo ta jest zapośredniczana przez proces interpretacyjny, to dynamika owego procesu jest tożsama z realną interakcją dwóch różnych od siebie i równie realnych obiektów: organizmu i środowiska.

Kognitywistyczna wersja antyesencjalizmu i paninterpretacjonizmu zostaje więc silnie ufundowana ontologicznie. I wydaje się, że to właśnie ów sposób ufundowania dostarcza kryteriów sensowności interpretacji.

---

[63] Tamże, s. 38.
[64] Tamże, s. 62.
[65] Tamże, s. 64.

Otóż, skoro rzeczywistość jest obszarem na tyle autonomicznym względem interpretacji, by wchodzić w interakcję z organizmem, kryterium wartościowania interpretacji musi być efektywność owej interakcji. Czego jednak dotyczy efektywność? Z pewnością nie może to być efektywność opisu rzeczywistości − w końcu mamy do czynienia z antyesencjalizmem. Najprościej byłoby uznać, że skoro idzie o organizm, kryterium owym jest zdolność przetrwania, a więc stopień kontroli środowiska.

Jeśli jednak założymy, że celem interpretacji jest kontrola rzeczywistości, to w jaki sposób zweryfikować stopień owej kontroli, skoro wszystko, z czym ma do czynienia organizm, jest tylko interpretacją?

Najprościej byłoby uznać, że interpretacja efektywna to interpretacja istniejąca. Bo pomyłki eliminują z istnienia gorzej przystosowanych i ich interpretacje świata. Byłoby to jednak zbyt proste. Mamy do czynienia nie z wyborem zerojedynkowym, lecz z całym spektrum, w którym brak kontroli i omnipotencja są tylko granicznymi skrajnościami.

Nieobecnym u Brożka (być może milcząco założonym) rozwiązaniem problemu mogłoby być uznanie, że o efektywności interpretacji świadczy zgodność pomiędzy interpretacyjnymi przewidywaniami a interpretacyjnymi konstatacjami. Organizm, którego predykcje nie odpowiadają konstatacjom zwyczajnie nie panuje nad swym środowiskiem. Niespójność pomiędzy tym, co powinno się stać i tym, co jest, świadczy o braku orientacji w świecie. Interpretacja efektywna zatem to taka, w której predykcje są spójne z konstatacjami.

Naturalnie pełna zgodność predykcji z konstatacjami zastrzeżona jest dla dwóch przypadków: ostatecznej postaci Ogólnej Teorii Wszystkiego oraz paninterpetacjonizmu w ścisłym tego słowa znaczeniu. W obu przypadkach znika różnica pomiędzy teorią a rzeczywistością. Przypadek pierwszy to idealna zgodność pomiędzy odwzorowującym rzeczywistość systemem definicji esencjalnych a samą rzeczywistością, przypadek drugi to solipsyzm.

Brożek w swej teorii wymienia jednak elementy mechanizmu procesu interpretacyjnego, które w istotny sposób zakłócać mogą stwierdzenie spójności predykcji i konstatacji.

> […] za uspójnianie doświadczenia z przekonaniami odpowiada jeden mechanizm kognitywny. Uaktywnia się on wtedy, gdy to, czego doświadczamy, jest niezgodne z naszymi oczekiwaniami, co prowadzi do odczucia nieprzyjemnego napięcia psychicznego (określanego różnie: jako dysonans, nierównowaga czy niepewność). Napięcie to motywuje zachowania kompensacyjne[66].

Otóż interpretujący organizm ma tendencję do likwidowania różnic pomiędzy predykcjami a konstatacjami. Co ciekawe, tendencja ta stanowić ma istotę samej zdolności do interpretowania.

[66] Tamże, s. 252.

> […] unikanie sprzeczności i niejasności stanowić musi podstawowy mechanizm psychiczny skłaniający nas do podejmowania wysiłków interpretacyjnych. Potrzeba rozumienia innych – ale i świata, w którym żyjemy – jest głęboko zakorzeniona w naszej biologii[67].

A więc okazuje się, że to sama integrująca funkcja rozumienia, która stanowi o produktywności hermeneutycznych procesów konstytucji wspólnoty sensu, prócz uzgadniania odmiennych horyzontów interpretacyjnych prowadzić może do zapoznawania różnic predykcji i konstatacji, czyli fałszować ocenę efektywności interpretacji w kontrolowaniu rzeczywistości. Brożek wymienia dwa zasadnicze typy neutralizacji niespójności.

> […] osoby, które mają wysoką potrzebę domknięcia poznawczego, będą przejawiały tendencję do interpretacyjnych uproszczeń, podążania za utrwalonymi, skostniałymi schematami interpretacyjnymi[68].

> […] ci, którzy mają niską potrzebę domknięcia poznawczego, wykazując dużą tolerancję dla sprzeczności i niejasności, będą skłonni do prowadzenia zabiegów interpretacyjnych w nieskończoność, nawet w sytuacjach, gdy jest jasne, że mają do czynienia z czymś, co leży poza granicami interpretacji – w sferze bełkotu[69].

W pierwszym przypadku mamy do czynienia ze sztucznym uzgodnieniem predykcji z konstatacjami, w wyniku którego predykcje deformują konstatacje. Realista mógłby powiedzieć, że idzie o zapoznanie różnicy pomiędzy faktycznym a zarejestrowanym stanem rzeczy – klasyczny przypadek myślenia życzeniowego. Jak jednak wyrazić ma ową różnicę paninterpretacjonista, który z rzeczywistością nigdy nie może mieć do czynienia?

Narzucającym się rozwiązaniem jest zróżnicowanie interpretacji ze względu na ich powszechność. Interpretator, mając do czynienia z wielością interpretacji, dokonuje wyboru, z jednymi się identyfikując, inne wykluczając. Wśród interpretacji wykluczanych musiałyby znajdować się te, które rejestrują niespójność predykcji i konstatacji.

Cóż jednak z przypadkiem drugim? Brożek wyraźnie ma na myśli stanowisko, które neguje istnienie granic sensowności interpretacji. Prowadzić interpretację w nieskończoność to poszukiwać wciąż nowych horyzontów interpretacyjnych, w których aktualnie niespójna teoria mógłaby spójność uzyskać. Interpretator nie identyfikuje się z żadną konkretną interpretacją ze względu na jej spójność, bo wie, że ta jest przypadkowa. Nie przeszkadza mu konflikt między predykcjami i konstatacjami. To klasyczny sceptycyzm. Jeśli pamiętać, że jednym z argumentów przeciwko sceptycyzmowi była jego krytyka z perspektywy egzystencjalnej, która wymaga przyjęcia niepodlegających wątpliwości punktów orientacyjnych, można zrozumieć, że dla Brożka konieczność hermeneutycznej reglamentacji wynika z przesłanek praktycznych.

---

[67] Tamże, s. 254.
[68] Tamże, s. 255.
[69] Tamże.

Nasza rekonstrukcja mechanizmu procesu interpretacyjnego zaprojektowanego przez Brożka prowadzi zatem do obrazu sytuacji, w której interpretator staje wobec spektrum form pojmowania świata, którego skrajnościami są: sytuacja wykluczenia niespójności poprzez pełną identyfikację interpretatora z jedną interpretacją przy wykluczeniu poza pole świadomości (horyzont interpretacyjny) innych opcji oraz utrzymywaniu w polu świadomości (horyzoncie interpretacyjnym) wielości równoważnych, wzajemnie i wewnętrznie niespójnych opcji interpretacyjnych. Opcje skrajne wydają się oznaczać: pierwsza – utratę kontaktu z rzeczywistością, druga – paraliż praktyczny. Co ciekawe, w obu przypadkach dochodzi do zablokowania procesu interpretacyjnego rozumianego jako unifikacja polimorficzności semantycznej. Ruch myśli zatrzymuje się, tam gdzie dokonano wyboru ostatecznego i tam, gdzie z wyboru zrezygnowano.

6. Kognitywistyczna a Gadamerowska wizja hermeneutyki

Dotychczasowy, dość powierzchowny, przegląd założeń teorii hermeneutycznej B. Brożka pozwala sporządzić krótkie zestawienie elementów różniących ją od hermeneutyki H.-G. Gadamera. Oto one:

1. **Brak funkcji różnicującej**. Teoria hermeneutyczna, w której interpretację traktuje się jako parafrazę, opisuje wyłącznie procesy redukcji polimorficzności. Nie tłumaczy natomiast, skąd biorą się nowe interpretacje (nowe horyzonty interpretacyjne). Mechanizm redukcji polimorficzności nie zostaje zrównoważony mechanizmem wzrostu polimorficzności. Brożek wprawdzie zauważa trudność związaną z niemożliwością nowych interpretacji, rozwiązuje ją jednak w sposób iluzoryczny.

> Proponowany przeze mnie model interpretacji dopuszcza więc możliwość powiedzenia czegoś nowego. Próba zrozumienia jakiejś wypowiedzi zmuszać nas będzie czasem do rewizji wiedzy tła, a w szczególności presupozycji leksykalnych (a mówiąc inaczej: siatki pojęciowej) oraz egzystencjalnych[70].

Nowa interpretacja to po prostu wynik rekonfiguracji horyzontu interpretacyjnego. Powodem rekonfiguracji jest tutaj jednak wyraźnie pragnienie zrozumienia komunikatu, a więc sytuacja fuzji horyzontów.

Zasady mechaniki hermeneutycznej zostają podporządkowane wizji procesu hermeneutycznego jako antyesencjalistycznej kumulacji. Punktem docelowym takiego procesu jest przecież jednak jeden system obejmujący wszystkich uczestników wspólnoty sensu. Wydaje nam się, że kumulatywny model procesu hermeneutycznego tłumaczy wyłącznie, jak dochodzi do unifikacji horyzontów, nie wyjaśnia natomiast, skąd biorą się różnice horyzontów interpretacyjnych. Brakuje w nim mechanizmów różnicowania hermeneutycznej wspólnoty sensu.

[70] Tamże, s. 164.

Jeśli w hermeneutyce Gadamera można wyróżnić dwie funkcje rozumienia – integrująca i różnicującą (poznawczą)[71] – to w hermeneutyce Brożka rozumienie pełni wyłącznie funkcję integrującą.

2. **Brak kryteriów reglamentacji sensu**. Mechanika hermeneutyczna wyjaśnia wprawdzie, jak dokonuje się unifikacja horyzontów interpretacyjnych, jednak nie wyjaśnia, w jaki sposób dokonuje się wartościowanie interpretacji. Nie odpowiada więc na pytanie o kierunek procesu sensotwórczej kumulacji.

W teorii Brożka jedynymi wskaźnikami wartości interpretacji wydają się popularność interpretacji i dość ogólnikowo sformułowane kryterium zgodności z wynikami badań matematycznego przyrodoznawstwa. Można jednak poddać w wątpliwość istnienie takiego, wspólnego dla wszystkich realnych uczestników procesów hermeneutycznych, horyzontu interpretacyjnego. Wydaje się, że wysoki stopień abstrakcji i formalizacji współczesnych teorii naukowych stanowi istotną barierę w procesach fuzji horyzontów hermeneutycznych zachodzących w obszarze codziennego doświadczenia.

Przyjęcie za podstawę wartościowania interpretacji jej efektywności w kontrolowaniu środowiska (rozumianej jako spójności interpretacji w zakresie predykcji i konstatacji) nie może pełnić takiej roli z uwagi na istnienie czynników sztucznie unifikujących bądź tolerujących niespójność predykcji i konstatacji.

Jednocześnie mechanika hermeneutyczna wyklucza poza granice sensowności esencjalizm oraz anarchizm interpretacyjny, traktując je jako przypadki zablokowania procesu hermeneutycznego. Przesłanki wykluczenia esencjalizmu i anarchizmu sprowadzają się do wskazania polimorficzności, a także redukcji polimorficzności w ramach procesu kumulacji sensu. Odpowiednio: polimorficzność wyklucza esencjalizm, redukcja polimorficzności wyklucza anarchizm.

Jedynym kryterium sensowności interpretacji okazuje się więc współwystępowanie dwóch przeciwstawnych elementów: polimorficzności oraz redukcji polimorficzności. Przypadki braku któregoś z członów zostają wskazane jako kres procesu komunikacji. Taki dialektyczny model procesu interpretacyjnego nie pasuje do idei antyesencjalistycznej kumulacji, która posiada wyraźny charakter integracji sensu.

Przeniesienie dialektycznego charakteru procesu interpretacyjnego na proces kumulacji sensu wymaga odnalezienia w ramach modelu mechaniki hermeneutycznej czynnika odpowiedzialnego za dezintegrację wspólnot sensu kompensującego proces sensotwórczej integracji.

3. **Bezzasadność wyróżnionej pozycji matematycznego przyrodoznawstwa**. Brak wyraźnych kryteriów reglamentacji sensu wewnątrz procesu antyesencjalistycznej kumulacji powoduje, że nie da się w żaden sposób wytłumaczyć, dlaczego to właśnie interpretacje zawierające treści wygenerowane przez

[71] M. Oziębłowski, *Hermetyczna możliwość hermeneutyki. Analiza funkcji filozofii hermeneutycznej w koncepcjach Wilhelma Diltheya i Hansa-Georga Gadamera*, Częstochowa – Kraków 2012, s. 256–276.

współczesne matematyczne przyrodoznawstwo posiadają pozycję wyróżnioną. Interpretacje matematyczno-przyrodnicze różnią się od pozostałych interpretacji co najwyżej stopniem spójności predykcji i konstatacji, co jednak nie może w żaden sposób stanowić o ich wyższości.

4. **Odwrócenie relacji pomiędzy matematycznym przyrodoznawstwem a doświadczeniem hermeneutycznym**. W mechanice hermeneutycznej Brożka struktury sensu matematycznego przyrodoznawstwa posiadają rolę wyróżnioną i stanowią podstawowy element wspólnoty sensu, będącej celem procesu antyesencjalistycznej kumulacji.

Tymczasem w hermeneutyce Gadamera doświadczenie hermeneutyczne stanowi źródłową postać doświadczenia, z której, w procesie obiektywizacji doświadczenia, wyewoluowały formy późniejsze, wśród których znajduje się eksperyment naukowy. Restytucja pozanaukowych form doświadczania świata stanowiąca cel hermeneutyki Gadamera zakłada, że przed-naukowe formy doświadczania świata są dla egzystencji indywiduum i dla realizacji samego procesu stanowienia sensu daleko bardziej istotne niż eksperyment naukowy. Właśnie wśród owych pozanaukowych form (szczególnie w teorii doświadczenia sztuki) odnaleźć można przesłanki dla kryptoesencjalizmu Gadamera. Jest więc hermeneutyka Gadamera rehabilitacją tych przed-naukowych form doświadczania świata, które są fundamentem wspólnotowych procesów stanowienia sensu. Z tej perspektywy matematyczne przyrodoznawstwo i cała związana z nim nowoczesna cywilizacja stanowi raczej domagający się hermeneutycznej kompensacji efekt procesów rozpadu pierwotnych wspólnot sensu niż cel procesu hermeneutycznej integracji. Tymczasem obecny u Brożka kumulatywny model rozwoju procesów hermeneutycznej integracji sensu wyraźnie zakłada zgodność pomiędzy procesami hermeneutycznej integracji wspólnot rozumienia oraz poznawczymi sukcesami nauk przyrodniczych.

Podsumowanie

Przeprowadzone tutaj porównanie dwóch odmian teorii hermeneutycznej, w których metaforami ruchu myśli stają się gra i taniec, raczej sygnalizuje niż wyczerpuje założoną problematykę. Nie jesteśmy jednak w stanie odeprzeć przekonania o wyższości metafory gry nad metaforą tańca. Z pewnością argumentacja odwołująca się do empirycznych osiągnięć współczesnej kognitywistyki, którą operuje Bartosz Brożek, przemawia na rzecz jego teorii hermeneutycznej. Nie jesteśmy jednak w stanie zgodzić się z myślą, że odkrycia te dyskwalifikują niektóre z intuicji autora *Prawdy i Metody*, uprawniając do zakwalifikowania ich jako „ocierające się o bełkot”[72].

[72] B. Brożek, *Granice*…, s. 144.

Czy metafora gry jest bardziej mętna od metafory tańca? Na pewno gra jest czymś mniej ludzkim niż taniec. Posiada zatem jakieś nie-ludzkie, czy nad-ludzkie tło, wchodzące w konflikt z przekonaniem o czysto człowieczym charakterze procesów stanowienia sensu. Uwikłana jest w niejasne konotacje kosmicznej proweniencji, sugerujące, że prócz optymistycznej kumulacji sensotwórczych struktur tworzących cywilizacyjny progres ludzkości gdzieś w głębi przebiega mroczny, kwestionujący możliwości poznawcze człowieka proces destrukcji i rozpadu. Jego pominięcie rodzi wprawdzie napawającą otuchą wizję hermeneutycznej mechaniki, jednak nie pozwala ujrzeć prawdy o granicach możliwości człowieka.

Być może zatem o wyższości metafory gry nad metaforą tańca stanowią intuicje, wedle których proces hermeneutyczny nie jest tylko odbywającą się w jasnym kręgu świadomości radosną ekspansją i ekspresją ludzkich potencji, lecz nieprzejrzystą i groźną grą o sens, toczoną z mocami przerastającymi poznawcze potencje człowieka.

Cognivist Filiations of Hermeneutics

Summary

The text analyzes the connections between the cognitivist sciences and the hermeneutic philosophy. An example of the theory of understanding developed by Bartosz Brożek which refers to the hermeneutics of Hans-Georg Gadamer shows the convergences and differences between the assumptions of Brożek's and Gadamer's theses. An attempt was made to display the principles of the interpretative process which are consistent with the achievements of cognitive sciences. They were also confronted with Gadamer's ideas. The allegations formed against Gadamer's hermeneutics from the perspective of cognitive science were reconstructed.

Keywords: Hermeneutics, Cognitive science, understanding, interpretation, Gadamer, Brożek, essentialism, anti-essentialism.

PRACE NAUKOWE Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie
Filozofia 2014, z. XI, s. 97–112

http://dx.doi.org/10.16926/fil.2014.11.06

Dawid ROGACZ
Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu

Dharma kołem się toczy. O zanikaniu szkół filozoficznych buddyzmu chińskiego w V–VII wieku

Streszczenie

Celem niniejszego artykułu jest ustalenie przyczyn zaniku szkół filozoficznych buddyzmu chińskiego w okresie pomiędzy V a VII w. n.e. Przedmiot dociekań stanowi: siedem pierwszych szkół buddyzmu chińskiego, chińska madhjamaka oraz chińska jogaczara. Przyczyny te mają charakter ideowy, tj. filozoficzny, a nie kulturowy bądź stylistyczno-językowy. Dla celów pracy zestawiam myśl tych szkół z filozofią szkół tiantai i huayan.

Słowa kluczowe: buddyzm chiński, madhjamaka, jogaczara.

Celem niniejszego artykułu jest ustalenie przyczyn zaniku szkół filozoficznych buddyzmu chińskiego w okresie pomiędzy V a VII w. n.e. Przedmiot dociekań stanowić będzie: siedem pierwszych szkół buddyzmu chińskiego (tzw. Szkoły Bytu i Niebytu), chińska madhjamaka (Szkoła Trzech Traktatów) oraz chińska jogaczara (Szkoła Tylko Świadomości). Stosunkowo szybki upadek wymienionych szkół jest tym bardziej zaskakujący, że myśl głównych przedstawicieli Szkoły Trzech Traktatów oraz Szkoły Tylko Świadomości – Jizanga i Xuanzanga – wyniosła teorię poznania na nieznany wcześniej i później w Chinach poziom analityczności i subtelności. Ich filozofia zachowała również pełną łączność motywów i rozstrzygnięć z indyjską mahajaną. Myśliciele ci nie doczekali się jednak godnych następców, a nawet godnych komentarzy. W późniejszej literaturze buddyjskiej oraz w myśli neokonfucjańskiej brak odniesień do ich traktatów. Wydaje się, że szkoły Tiantai i Huayan wyciągnęły wnioski z szybkiego wyczerpania się filozofii tych szkół, co rzuca dodatkowe światło na przyczyny takiego stanu rzeczy.

Tytułowa „dharma" to wieloznaczny, a jednocześnie podstawowy termin buddyzmu. Dharma to przede wszystkim synonim samych nauk Buddy. Pierwsze kazanie Buddy w Waranasi buddyści nazywają „pierwszym obrotem koła

Dharmy". Tradycyjnie wskazuje się na trzy takie „obroty", trzy postaci nauk buddyjskich: hinajanę („mały wóz" nauk), mahajanę („wielki wóz" nauk) oraz wadżrajanę (buddyzm tantryczny). Zaadaptowany przez Chińczyków buddyzm, w całej swojej specyfice, stanowi właściwie coś w rodzaju takiego obrotu kołem Dharmy. Rzecz w tym, że żadnej z pierwszych szkół buddyzmu chińskiego (z powodów, które pragnę zbadać w niniejszym artykule) nie dane było trwać dłużej niż półtora wieku. Ich dharma „kołem się toczy" także w znaczeniu, w jakim w języku polskim kołem toczy się fortuna: część szkół, mimo swojej filozoficznej atrakcyjności, nie znalazła odzewu wśród chińskich buddystów, podczas gdy innym (jak np. amidyzmowi) udało się nie tylko przetrwać do czasów współczesnych, ale i przeniknąć do kultury japońskiej. Drugie znaczenie słowa „dharma" pochodzi już z filozofii buddyjskiej (tzw. abhidharmy), gdzie oznacza najmniejszy element rzeczywistości, podstawowy składnik świata. Dla odróżnienia, dharmę-element zapisywać będę małą literą, zaś Dharmę-nauczanie – dużą.

Zanik siedmiu pierwszych szkół buddyjskich w Chinach

Pierwsze ślady działalności buddystów w Chinach oraz pierwsze tłumaczenia przypadają na II wiek, pierwsze szkoły religijne (tzw. szkoły dhyany i pradżni) powstały zaś wiek później[1]. Czas narodzin pierwszych szkół filozoficznych to z kolei IV w. Co zaskakujące, w 401 r., tj. w roku przybycia Kumaradżiwy do Chang'anu, siedem pierwszych szkół znano już wyłącznie z relacji. Do naszych czasów nie przetrwały żadne traktaty buddyjskie z IV w., a filozofię pierwszych szkół rekonstruuje się dzięki źródłom doksograficznym[2]. Źródła te poprzestają zwykle na powiązaniu mistrza szkoły z jego główną maksymą (mimowolnie nasuwają się analogie z siedmioma mędrcami greckimi). Nie sposób odgadnąć, czy szkoły te faktycznie były tak ubogie w swojej treści, czy też tylko tyle dotrwało do czasów Jizanga. Krótki okres trwania tych szkół jest tym dziwniejszy, że operowały one najważniejszymi pojęciami neotaoizmu: byt–niebyt, substancja–funkcja, włączając się w nurt *gouyi*, czyli recepcji buddyzmu przy wykorzystaniu chińskich pojęć, głównie neotaoistycznych[3].

---

[1] Pierwsze kontakty chińsko-buddyjskie to wszakże poselstwo cesarza Mingdi do Indii (61 r. n.e.) oraz będąca odpowiedzią misja Kaśjapy Madangi. Zorganizowane misje rozpoczęły się jednak w 122 r. n.e. Moja chronologia ma charakter ramowy i uproszczony. W sprawie szczegółów: J.W. De Jong, *Buddha's Word in China*, „East Asian History" 1996, nr 11, s. 45–58 oraz J. Edkins, *Chinese Buddhism*, London 1893, s. 87–90.

[2] Te źródła to: Jizang, *Zhongguanlunshu* oraz Sengzhao, *Burenkong*. W kompletnej edycji kanonu buddyjskiego *Taishō Shinshū Daizōkyō*, Tokio 1922–1934 są to (odpowiednio) tom 42, rozdział 29 oraz tom 45, rozdziały 152–153. Pozycja w kanonie buddyjskim będzie oznaczana odtąd skrótem TSD.

[3] Liebenthal mówi wręcz o buddo-taoistach, pokazując, że synkretyzm ów, oprócz wymiaru ideowego (łączenie pojęć sutr pradżniaparamity z odpowiednimi pojęciami z *Daodejing*), miał także wymiar społeczny i instutucjonalny. Por. W. Liebenthal, *Chinese Buddhism During the 4th and the 5th Centuries*, „Monumenta Nipponica" 1955, vol. 11, no. 1, s. 44–83.

Zanim przystąpię do prezentacji myśli siedmiu pierwszych szkół buddyzmu chińskiego, chciałbym zatem krótko omówić metafizykę neotaoistów i wskazać na klimat intelektualny tamtej epoki. W dobie zamętu politycznego dynastii Wei i Jin (220–428 n.e.)[4] oraz skostnienia konfucjanizmu nastąpił powrót do myśli taoistycznej. Dominowały zagadnienia metafizyczne (stąd chińskie określenie neotaoizmu, *xuanxue* – ciemna nauka). Wang Bi (226–249) uważał, iż wszystkie byty powstały z niebytu, a u podstaw rzeczywistości leży pierwotny niebyt – *benwu*[5]. Jako zasada jednoczy on wszystkie zdarzenia, a przez to wymyka się naszym opisom[6]. Stanowi on substancję (*ti*) wszystkich rzeczy, a w nim samym substancja i funkcja (*yong*, to, co przejawione) nie różnią się od siebie[7]. Inny neotaoista, Guo Xiang (zm. 312), twierdził, że nie ma potrzeby przyjmowania transcendentnej zasady: wszystkie rzeczy posiadają własną immanentną i naturalną zasadę, według której działają[8]. Głosząc determinizm, wyznawał także fatalizm: nie ma ucieczki przed tymi zasadami, nie ma bowiem Stwórcy ani żadnego nadnaturalnego porządku[9]. Filozofie Wang Bi i Guo Xianga zasadniczo się różniły, ale łączył je horyzont problemów i stawianych pytań.

Siedem pierwszych szkół filozoficznych buddyzmu chińskiego próbowało odpowiedzieć na pytanie, jaka relacja łączy kluczowe pojęcia filozofii buddyjskiej, tj. pustkę i umysł, z najważniejszymi pojęciami neotaoizmu – bytem i niebytem. Oto te szkoły:

1. *Szkoła Pierwotnego Niebytu*. Jej mistrzem był Dao An (312–385), wielki tłumacz Tripitaki i propagator najważniejszych idei mahajany[10]. Uważał, że „niebyt istniał zanim powstały miriady rzeczy, a Pustka stanowi początek wszystkich bytów posiadających formę”[11]. Wydaje się zatem, iż utożsamiał *benwu* oraz pustkę (*kong*). Głosił, że to właśnie powstałe byty mamią umysł ludzki, a odnalezienie ich źródła w niebycie wyzwala nas z błędnych przekonań[12]. Choć jego doktryna wyraźnie podąża za metafizyką Wang Bi, zarówno Sengzhao, jak i Jizang uznają ją za ortodoksyjną i zbliżoną do nauczania Kumaradżiwy.
2. *Szkoła Niebytu*[13]. Jej mistrzem był Fa Shen (286–374)[14]. Twierdził, że zanim powstała jakakolwiek dharma cechująca się formą, istniał niebyt. Z niebytu

---

4 Szczegóły w: W. Rodziński, *Historia Chin*, Wrocław 1974, s. 133–145.

5 Wang Bi, *Laozizhu*, [w:] Chan Wing-Tsit, *A Sourcebook In Chinese Philosophy*, Princeton 1963, s. 321.

6 Wang Bi, *Zhouyi Lueli*, [w:] tamże, s. 318.

7 Wang Bi, *Laozizhu*, [w:] tamże, s. 323.

8 Guo Xiang, *Zhuangzizhu*, [w:] tamże, s. 328.

9 Tamże, s. 332.

10 O szerokiej działalności Dao Ana i jego znaczeniu dla ugruntowującego się buddyzmu chińskiego: Chou Hsiang-Kuang, *A History of Chinese Buddhism*, Allahabad 1956, s. 38–45.

11 Jizang, *Zhongguanlunshu*, [w:] Chan Wing-Tsit, *A Sourcebook*…, s. 338, TSD 42:29.

12 Tamże. Kolejne prezentacje szkół również za Jizangiem. Tamże, s. 339–342.

13 Jizang nazywa ją „alternatywną szkołą pierwotnego niebytu”. Nazwa ta nie jest szczególnie szczęśliwa i zamazuje różnice dzielące obie szkoły, stąd moje określenie.

14 O życiu Fa Shena i jego uczniach: Chou Hsiang-Kuang, *A History…*, s. 31.

wyłonił się byt i do niebytu kiedyś powróci. Taką eschatologię uznaje Jizang za niezgodną z nauką sutr.

3. *Szkoła Takości*[15]. Wymienia się dwie podszkoły: szkołę z Guannei, według której materia-taka-jaka-jest jest pusta, tzn. pozbawiona samoistności. Mimo bliskości idei z madhjamaką, Sengzhao krytykuje to podejście, gdyż materia rozumiana jako zależna od przyczyn i warunków nie jest już dłużej materią[16]. Drugą podszkołę reprezentował Zhi Daolin (314–366)[17]. Jego zdaniem, materia jako taka jest pusta, co nie zaprzecza istnieniu rzeczy jako zależnych od wytwarzających je przyczyn. Polemizował także z taoistyczną ideą cnoty jako postępowania w zgodzie z własną naturą[18].
4. *Szkoła Niebytu Umysłu*. Mistrzem tej szkoły był Fa Wen (zm. 374). Umysł nie powinien być przywiązany do rzeczy. W stanie tym, zwanym niebytem umysłu, doświadcza się pustki. Pustka nie jest jednak orzekana o świecie zewnętrznym.
5. *Szkoła Koncentracji Świadomości*. Jej mistrzem był Yü Fakai (zm. 374), który powiadał: „Trzy Światy[19] przykrywa głęboka noc, a umysł tworzy wielki sen. Gdy obudzimy się z tego snu i wzejdzie świt, produkująca iluzje świadomość wygaśnie, a Trzy Światy ukażą się jako puste"[20]. Jizang zaznacza, iż jeśli wizja ta jest prawdziwa, to prawda ostateczna neguje doczesną, zatem część nauk Buddy jest fałszywa.
6. *Szkoła Iluzoryczności*. Jej mistrz, Dao Yi (zm. 401), twierdził, że wszystkie dharmy charakteryzowane przez doczesną prawdę są iluzoryczne, ale duch – nie. Jizang wskazuje, iż prowadzi to do negacji prawa karmana.
7. *Szkoła Jedności Przyczynowej*. Mistrz szkoły, Yü Daosui (b.d.), głosił, że dharmy są rezultatami kombinacji przyczyn (prawda doczesna), a gdy splot przyczyn się rozwiązuje, dharmy wygasają w istnieniu (prawda ostateczna).

Wydaje się, że przyczyny rychłego zaniku tych szkół, które dostrzec można już w tym miejscu pracy, są trojakiego rodzaju. Po pierwsze, ledwo dostrzegalna była różnica pomiędzy myślą tych szkół a metafizyką neotaoistyczną. Poszukujący doktrynalnej autonomii, rodzący się buddyzm chiński zmuszony był odciąć się od koncepcji pierwszych szkół. Po drugie, będąca wyrazem tego odcięcia krytyka Jizanga i Sengzhao wykazała heterodoksyjność tych myśli. Wreszcie szkoły te cechował brak systematyczności myśl i w rezultacie nie mogła ona od-

[15] „Szkoła Materii, takiej, jaka jest" (*qise*), dosł. „materii tutaj".
[16] Sengzhao, *Buzhenkong*, [w:] Chan Wing-Tsit, *A Sourcebook…*, s. 351.
[17] Życie i dzieła: Chou Hsiang-Kuang, *A History…*, s. 30.
[18] Tamże. Dyskusje z Liu Xizhi w klasztorze Białego Konia dotyczyły krytyki Zhuangzi. Z tego powodu nie zgadzam się z Tang Yongtongiem, iż myśl Daolina jest buddyjską recepcją filozofii Guo Xianga. Por. Tang Yongtong, *Preliminary Treatise on the Metaphysical Schools of the Wei-Chin period*, Beijing 1957, s. 53.
[19] Świat pożądań zmysłowych, materii i ducha.
[20] Cytat niezmiennie za Jizangiem. Chan Wing-Tsit, *A Sourcebook…*, s. 341.

należć kontynuatorów. Takie rozpoznanie przyczyn zaniku Szkół Bytu i Niebytu jest słuszne, choć brak mu jeszcze całościowej perspektywy, którą będę chciał wydobyć w podsumowaniu pracy. Warto zauważyć, iż ortodoksyjna i systematyczna madhjamaka podzieliła losy krytykowanych szkół. Aby odpowiedzieć na tytułowe pytanie, musimy zatem zbadać również filozofię Szkoły Trzech Traktatów.

Zanik Szkoły Trzech Traktatów

Madhjamaka to jeden z dwóch najważniejszych nurtów filozoficznych buddyzmu mahajana. Jego założycielem był legendarny Nagardżuna[21]. Główną ideę filozofii Nagardżuny można wyrazić w przekonaniu, iż wszystkie zjawiska są puste, tzn. pozbawione samobytu (*svabhava*), niesamoistne. Oznacza to, że wszystko powstaje i zanika w zależności od wszystkiego, wszystko jest uwarunkowane. Pojęcie pustki (*śunyata*) może być traktowane jako reinterpretacja fundamentalnych pojęć buddyjskich – współzależnego powstawania (*pratityasamutpada*) czy anatmana[22]. Słowa i zdania także nie posiadają samobytu: słowa nie desygnują niezmiennych atomów świata, a zdania nie reprezentują rzeczywistości[23]. Wszystkie nasze teorie świata (*drsti*) są błędne, co wykazuje krytyka tych poglądów oparta na metodzie *reductio ad absurdum* (*prasanga*)[24]. Co jednak z samą madhjamaką? Madhjamaka nie jest fałszywa, ale nie jest też prawdziwa w krytykowanym sensie, nie jest też prawdziwa i fałszywa jednocześnie (czyli sprzeczna), nie jest też ani prawdziwa ani fałszywa[25]. Nagardżuna rozróżnia prawdę konwencjonalną (*samvrtisatya*) od, przynależnej doktrynie pustki, prawdy ostatecznej (*paramarthasatya*)[26]. Z czasem w obrębie madhjamaki wyodrębniły się dwie szkoły: swatantrika, głosząca, iż madhjamaka przekazuje pewną prawdę o rzeczywistości (Bhawawiweka) oraz prasangika, uważająca, że madhjamaka to jedynie metoda krytyki innych doktryn (Czandrakirti).

---

[21] W kwestii kontrowersji wokół lat życia Nagardżuny odsyłam do: M. Walleser, *The Life of Nagarjuna from Tibetan and Chinese sources*, Delhi 1979 oraz I. Mabbet, *Problem of historical Nagarjuna revisited*, „Journal of the American Oriental Society" 1998, no. 3 (118).

[22] J. Westerhoff, *Nagarjuna's Madhyamaka. A Philosophical Introduction*, New York 2009, s. 21–32.

[23] Nagardżuna, *Vigrahavyavartani*, 31–33, 40–51. Źródło: J. Westerhoff, *The Dispeller of Disputes. Nagarjuna's Vigraha-vyavartani*, New York 2010, s. 30–35.

[24] Więcej na ten temat w: J. Chmielewski, *Zasada redukcji do absurdu na tle porównawczym*, „Studia Semiotyczne" 1981, t. 11, s. 54–59.

[25] Mamy tu do czynienia z tzw. czwórmianem (*catuskoti*) „ani p, ani nie-p, ani p i nie-p, ani ani p ani nie-p". Szerzej p. G. Priest, *Logic of Catuskoti*, „Comparative Philosophy" 2010, vol. 1, no. 2, s. 24–54.

[26] Nagardżuna, *Mulamadhyamakakarika* XXIV, 8–10. Tłumaczenie: J. Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*, New York 1995, s. 68. Także: Nagardżuna, *Śunyatasaptati* 65–71. Tłumaczenie polskie: Nagardżuna, *Filozofia pustki i współzależnego wyłaniania*, tł. A. Przybysławski, Kęty 2014, s. 88–89.

Przybycie madhjamaki do Chin wiąże się nierozłącznie z postacią Kumaradżiwy (344–413), uważanego za pierwszego patriarchę Szkoły Trzech Traktatów (*sanlunzong*). Podczas podróży do Indii zgromadził święte teksty buddyjskie, które tłumaczył w stołecznym Chang'anie, kierując swoistym zespołem badawczym, składającym się z około pięciuset mnichów. Szacuje się, że przetłumaczono w ten sposób ponad 300 tekstów, z czego 51 zaginęło, a 61 zachowało się we fragmentach[27]. Kumaradżiwa przetłumaczył także trzy traktaty, od których chińska madhjamaka wzięła swoją nazwę: *Mulamadhyamakakarika – Zhonglun*, *Dvadaśanikayaśastra – Shiermenlun* i *Śatakaśastra – Bailun*. Kumaradżiwa w swoich tłumaczeniach pragnął oddać ducha pism buddyjskich przy użyciu rodzimych pojęć. Nie oznaczało to jednak deformacji znaczenia. Dla przykładu, tłumacząc kluczowy termin *śunya*, nie użył chińskiego *wu*, funkcjonującego w neotaoizmie i pierwszych szkołach buddyjskich jako „niebyt", lecz neutralnego *kong*[28].

Oryginalną filozofię Kumaradżiwy możemy poznać z korespondencji pomiędzy nim a Huiyuanem (344–416), pierwszym patriarchą amidyzmu, zebranej w „Podstawach mahajany" (*Dacheng dayizhang*). Huiyuan pyta Kumaradżiwę o istotę rzeczywistości, *dharmadhatu*. Mnich odpowiada, iż dharmy nie posiadają swojej własnej istoty, a raczej ich naturą jest brak istoty, pustka. Wszystkie one powstają i zanikają w zależności od siebie. Również dharma powstawania nie posiada realnego bytu (*sadbhuta*): jej natura jest jednocześnie naturą nirwany. Kumaradżiwa argumentuje, iż przeciwny punkt widzenia prowadzi do regresu w nieskończoność, w poszukiwaniu podstawy rzeczywistości bądź do absurdalnych pytań, takich jak pytanie o to, co było przed początkiem świata. W rzeczy samej patriarcha Sanlunu odrzuca wszystkie metafizyczne kategorie, takie jak byt/niebyt, przyczyna/skutek, przeszłość/przyszłość, jako nieadekwatne narzędzia do opisu pustki[29]. Jego uczeń Sengzhao wyciągnie z tego wniosek, iż istoty madhjamaki należy szukać w teorii poznania.

Sengzhao (384–414)[30] jest autorem pierwszego systematycznego i niebędącego komentarzem traktatu w dziejach buddyzmu chińskiego. Mowa tu o „Traktacie o przyczynie" (*Zhaolun*), podzielonego na cztery części: I) „Niezmienność rzeczy" (*Wubuqian*), II) „Pustka nierzeczywistego" (*Buzhenkong*), III) „Pradżnia nie jest wiedzą" (*Borewuzhi*), IV) „Nirwana nie ma nazwy" (*Niepanwuming*). W pierwszej części Sengzhao pragnie wykazać, iż ruch jest niemożliwy, odwołując się do naszego pojęcia czasu. Mówi się, że przeszłość przemija, ale jej już nie ma, jest zatem raczej w bezruchu. Jeśli nic nie

[27] O szczegółach życia i działalności translatorskiej Kumaradżiwy: Chou Hsiang-Kuang, *A History…*, s. 57–60.

[28] Pozostałe przykłady tłumaczeń w: S. Beal, *The Buddhist Tripitaka as it is known in China and Japan. A Catalogue and Compendions Report*, Devonport 1876.

[29] Źródło: R. Robinson, *Early Madhyamaka in India and China*, Madison 1967, s. 181–195.

[30] O jego życiu: tamże, s. 123–124.

przeminęło, nic nie przybyło do teraźniejszości. Teraźniejszość nie może zaś odejść, bo przestanie być sobą. Nic nie przychodzi, nic nie odchodzi – konkluduje Sengzhao. Niezmienność tej zasady nie kłóci się z nietrwałością rzeczy. Przeszłość i teraźniejszość to tylko nazwy. Podobnie jest z przyczyną, która miałaby poprzedzać widoczny skutek: to tylko nasze pojęcia[31].

Tytuł kolejnej części wynika z przekonania Sengzhao, iż „niebyt" nie powinien oznaczać czegoś nieistniejącego, ale coś pozbawionego samobytu, czyli pustego. Z doktryny pustki wynika, iż nie ma rzeczy o określonych, ustalonych naturach: „aktualny stan rzeczy nie może zostać oddany przez nazwy, zaś nazwy w swych prawdziwych znaczeniach nie mogą zostać przyporządkowane rzeczom"[32]. Ostateczna prawda nic nie reprezentuje, nie ma swojej opozycji w postaci fałszu. Nie jest też różna w swojej treści od prawdy konwencjonalnej.

Trzecia część służy odróżnieniu pradżni, mądrości będącej synonimem ostatecznej prawdy, od wiedzy, która posiada swoje obiekty. Sengzhao używa czterech argumentów:

1. Znane pozostaje w relacji do nieznanego. W pradżni nie ma jednak ignorancji.
2. Mądrość jest pozbawiona nazwy i formy (ang. *empty of* namarupa), zatem nie można powiedzieć, że istnieje lub nie, tak jak wiedza.
3. Oświecony nie myli się, zatem nie jest to wiedza.
4. Intuicja przenika rzeczywistość, współistnieje z nią; wiedzę generuje w czasie obiekt[33].

Dzięki Kumaradżiwie madhjamaka porzuciła ontologię, dzięki Sengzhao zajęła się teorią poznania, dzięki Jizangowi będzie musiała porzucić także i epistemologię. Jizang (549–623) jest największym, a jednocześnie ostatnim patriarchą Szkoły Trzech Traktatów[34]. W „Głębokim znaczeniu Trzech Traktatów" pojawia się centralny dla jego myśli koncept „odrzucania błędnych poglądów jako ujawniania właściwych" (*boxie xianzhen*). Choć Jizang nie mógł być świadkiem debaty pomiędzy prasangiką a swatantriką, podważa jej słuszność: krytyka jednych poglądów jest wsparciem innych i vice versa. Dwa przeciwstawne poglądy są odpowiedziami na te same pytania. Wszystkie poglądy są puste, gdyż powstają i zanikają w zależności od swoich opozycji. Dotyczy to również madhjamaki, zwracał na to uwagę już Nagardżuna: „dla kogo droga pustki jest poglądem, ten nie osiągnie niczego"[35]. Jizang pisze o zwodnym przywiązaniu do śunjatawady w nieco poetyckich słowach: „z tym jest jak z wodą zdolną zgasić ogień: jeśli woda zaczęłaby się palić, cóżby ją ugasiło? Nihilizm i eternalizm są jak ogień, który gasi pustka. Lecz jeśli ktoś upiera się przy pustce, nie ma lekarstwa, które

---

[31] Sengzhao, *Wubuqian*, [w:] Chan Wing-Tsit, *A Sourcebook…*, dz. cyt., s. 344–350.

[32] Sengzhao, *Buzhenkong*, [w:] tamże, s. 352.

[33] R. Robinson, *Early…*, s. 212–221.

[34] O życiu: A. Fox, *Jizang*, [w:] *Great Thinkers of the Eastern World*, ed. I. McGreal, New York 1992, s. 105–106.

[35] Nagardżuna, *Mulamadhyamakakarika* XIII, 8, [w:] J. Garfield, *The Fundamental…*, s. 36.

mogłoby mu pomóc”[36]. Z tej perspektywy doktryna pustki jawi się jako reinterpretacja doktryny zręcznych środków (*upaya*). *Śunyata* oznacza brak przywiązania do jakiegokolwiek poglądu, który nie pomaga w wyzwoleniu. Jizang pisze: „Budda […] jest zawsze zręczny w znajdowaniu ścieżek prowadzących do pustki i ciszy”[37]. Choć Jizang nazywa swoją metodę *boxie xianzhen*, nie ma mowy o prawdzie i fałszu w krytykowanym sensie. „Jeśli nie ma tezy i antytezy, nie ma *zhen* i *xie*”[38]. *Zhen* i *xie* znaczy raczej „odpowiedni”, „zalecany” i odpowiednio: „nieodpowiedni”, „niewskazany”. Każdy ma jakieś poglądy, lecz nie można być do nich kurczowo przywiązanym, a zwłaszcza nie można potępiać innych za ich zdanie. „Jeśli choroba przywiązania ustępuje, lekarstwo pustki się odkłada, a święta droga nie ma już nic do czynienia z bytem i niebytem. Niczego nie stwierdzono, niczemu nie zaprzeczamy”[39].

Jizang pokazuje swoje pragamtyczne podejście także wobec doktryny dwóch prawd. Pisze: „dwie prawdy to środki instruowania, nie są związane z obiektami czy zasadami”[40]. Jeśli dwie prawdy stanowiłyby zasady, madhjamaka popadłaby w substancjalizm i dualizm wcale nieróżny od tego, który wytykała pozostałym szkołom. Cuma Ozkan uważa, iż właśnie wykroczenie poza dualistyczne schematy stanowiło esencję nauk filozoficznych Buddy, czemu wierny jest Jizang[41]. Chińczyk pisze bowiem o czterech poziomach dwóch prawd:

1. *Pierwszy poziom*. „Istnienie” stanowi prawdę doczesną, „pustka” – ostateczną. Poziom ten odzwierciedla drogę zwykłych ludzi, a także pokrywa się z konkluzją swatantriki.
2. *Drugi poziom*. „Istnienie” i „pustka” to prawda doczesna, „niedualność” – ostateczna. „Niedualność” oznacza „ani istnienie, ani pustka”.
3. *Trzeci poziom*. „Dualność” i „niedualność” są nazwane prawdą doczesną, „ani dualność, ani niedualność” – prawdą ostateczną.
4. *Czwarty poziom.* „Różnice” to prawda doczesna, „niezróżnicowanie” i „niezależność” to prawda ostateczna[42]. Iteracja biegnie potencjalnie w nieskończoność, ukazując uwikłanie teorii dwóch prawd w używane przez nas pojęcia.

Jak już zaznaczono, Jizang to ostatni przedstawiciel Sanlunu. Jego uczeń, Ekan, propagował szkołę w Japonii pod nazwą Sanronu, jednakże bez skutków. W ciągu półtorej wieku po szkole nie było śladu. Mimo znacznej subtelności po-

---

[36] Jizang, *Erdiyi*, [w:] Hsueh-li Cheng, *Empty Logic*, Delhi 1991, s. 49.

[37] Jizang, *Sanlun xuanyi*, [w:] Chan Wing-Tsit, *A Sourcebook…*, s. 368, TSD 45:1–7.

[38] Jizang, *Erdiyi*, [w:] Hsueh-li Cheng, *Empty…*, s. 50.

[39] Tamże.

[40] Jizang, *Sanlun xuanyi* 2, [w:] Liu Ming-Wood, *Madhyamaka Thought in China*, Leiden 1994, s. 140.

[41] C. Ozkan, *A Comparative Analysis: Buddhist Madhyamaka and Daoist Chongxuan* (*twofold mystery*) *in the early Tang* (*618–720*), MA thesis at University of Iowa, Iowa 2013, s. 37.

[42] Jizang, *Erdizhang*, pt. 1, [w:] Chan Wing-Tsit, *A Sourcebook…*, dz. cyt., s. 360–361, TSD 45:90–91.

jęć, traktaty Sengzhao czy Jizanga nie doczekały się komentarzy. Ani taoiści, ani konfucjaniści nie polemizowali z ich twierdzeniami. Wydaje się, że powodem tego stanu rzeczy był radykalnie negatywny charakter ich myśli oraz fakt, iż w pismach Jizanga sama madhjamaka podlega niejakiej dekonstrukcji. Tego typu szkoła nie mogła odnaleźć kontynuatorów w rodzącym się buddyzmie chińskim. Po drugie, Szkoła Trzech Traktatów była głęboko osadzona w buddyzmie indyjskim, *explicite* filozofii Nagardżuny. Większość pojęć i rozróżnień madhjamaki, które zakładali Sengzhao czy Jizang, była niezrozumiała dla Chińczyków w czasach, gdy dopiero tłumaczono pierwsze dzieła hinduskich filozofów. Po trzecie, klasyczna filozofia chińska nie była szczególnie zainteresowana problematyką epistemologiczną, która w postaci koncepcji poznania i prawdy znajduje się w centrum zainteresowania sanlunu. Ponownie jednak przyczyny te nie wyjaśniają zupełnie zaniku Szkoły Trzech Traktatów. Chińską jogaczarę, która nie odstawała od madhjamaki poziomem analityczności czy buddyjskim charakterem, a która koncentrowała się na konstrukcji pozytywnego systemu filozoficznego, powinien czekać odmienny los. Tak jednak nie było.

Zanik Szkoły Tylko Świadomości

Drugim, obok madhjamaki, najważniejszym nurtem filozoficznym mahajany była jogaczara, zwana także widźnianawadą bądź czitamatrą. Za twórcę jogaczary uchodzi mnich Asanga, który nawrócił na widźnianawadę swojego brata, Wasubandhu[43]. Poglądy Wasubandhu podlegały nieustannej ewolucji: od skrajnego realizmu sarwastiwady, którego wyrazem jest monumentalna *Abhidharmakośa*, przez fenomenalizm sautrantiki, na idealizmie jogaczary skończywszy[44]. Ostatni etap twórczości Wasubandhu reprezentują zwięzłe, acz pełne treści dziełka, nawiązujące swą budową do sutr założycielskich szkół braminizmu: „Dwadzieścia wersetów" (*Vimśatika*) oraz „Trzydzieści wersetów" (*Trimśika*)[45]. W „Dwudziestu wersetach" Wasubandhu pragnie wykazać słuszność idealizmu poprzez argument ze snu oraz argument mereologiczny. Realiści uważają, że czasowo-przestrzenny charakter oraz przyczynowe oddziaływanie na zmysły cechują obiekty zewnętrzne. Własności takie wykazują jednak także obiekty ze snu, będące przekształceniem impresji (*vasanas*). Tak naprawdę wszystkie nasze percepcje to efekt „kiełkowania" tego typu ziaren (*bija*), tkwiących w naszej świadomości zbiorczej (*alaya vijnana*). Drugi argument odwołuje się do pojęcia całości: postrzegane całości muszą składać się z części, a ostateczne części muszą być dalej niepodzielne i nierozciągłe, czyli duchowe. Rzeczywistość złożona

[43] O ich życiu: M. Mejor, *Buddyzm. Zarys historii buddyzmu w Indiach*, Warszawa 2001, s. 290, 292.

[44] D. Lusthaus, *Vasubandhu*, [w:] *Great Thinkers of the Eastern World*, s. 211.

[45] O dziełach Wasubandhu: S. Anacker, *Seven Works of Vasubandhu*, Delhi 1984.

z duchowych części ma naturę psychiczną[46]. „Trzydzieści wersetów" uściśla myśl Wasubandhu. Wyróżnia on trzy natury: to, co tylko wyobrażone (sny, iluzje), to, co zależne w swoim istnieniu (percepcje) oraz to, co absolutne, tj. czystą świadomość, która – gdy tylko nie uchwytuje żadnych obiektów – staje się tożsama z takością (*tathata*), stanem wyzwolenia. To *alaya vijnana* rodzi świadomość myślącą i zmysłową, a te – pięć świadomości zmysłowych[47].

Główne dzieło twórcy chińskiej jogaczary, Xuanzanga, jest komentarzem do *Trimśiki*. Xuanzang (596–644), podobnie jak Kumaradżiwa, odbył podróż do Indii, skąd po dziesięciu latach przywiózł do Chin około 657 buddyjskich tekstów, a 75 z nich przetłumaczył[48]. Xuanzang jest także autorem obszernych „Zapisków buddyjskich o świecie zachodnim" (*Datang xiyuji*), które stały się źródłem inspiracji dla autora „Wędrówki na zachód", klasycznej powieści chińskiej[49]. Wspomniany komentarz, będący w gruncie rzeczy systematycznym wykładem filozofii Xuanzang, nosi tytuł *Chengweishilun* – „Traktat o ustanowieniu [Doktryny] Tylko Świadomości". Od niego wzięła swoją nazwę szkoła *weishi*.

Xuanzang pragnie wykazać, że jaźń i dharmy nie posiadają realnego bytu. Dusza nie może być rozciągła na cały świat, bo ciała miałyby wspólne myśli; nie może rozciągać się w pojedynczym ciele, bo byłaby zmienna i podzielna; nie może być także atomem, gdyż nie byłaby wtedy wieczna. Dusza nie może być agregatem dharm, gdyż zmysły są związane z materią i dusza nie byłaby wieczna; nie może być czymś różnym, gdyż nie wpływałaby na uczynki; nie może być ani jednym, ani drugim, bo to puste pojęcie[50]. Co do dharm: nie mogą mieć jednej, wspólnej natury; natura nie może też leżeć poza nimi; nie można utrzymywać obu twierdzeń jednocześnie ani przyjmować czegoś trzeciego, czego się nie wyjaśnia[51]. Zarówno jaźń, jak i dharmy to konstrukty będące rezultatem transformacji świadomości. Nie ma sfery zewnętrznych obiektów: istnieje tylko świadomość, która ją wytwarza. Ściśle rzecz biorąc, w wyniku pierwszej transformacji świadomości spichrzowej (alaji) powstaje wpierw druga świadomość (*manasvijnana*), będąca centrum myśli. To ona, jako odpowiedzialna za akty wolicjonalne i rozumowania, dostarcza alaji ziaren, które z kolei kiełkują, produkując manifestacje. Proces ten ma charakter odwieczny, choć można go przerwać: poprzez odcięcie przywiązania do rzeczy i kontemplację nowe ziarna nie powstają[52].

---

[46] Wasubandhu, *Dowód na wyłączne istnienie treści świadomości w dwudziestu strofach*, tł. P. Balcerowicz, M. Nowakowska, „Studia Indologiczne" 1999, nr 6, s. 5–44.

[47] Wasubandhu, *Trzydziestka strof – uzasadnienie wyłącznego istnienia treści świadomości*, tł. M. Mejor, [w:] tegoż, *Buddyzm…*, s. 297–300.

[48] O życiu Xuanzanga: Chou Hsiang-Kang, *A History…*, s. 116.

[49] Tłumaczenie dzieła: S. Beal, *Buddhist Records of the Western World*, vol. 1–2, London 1884.

[50] Xuanzang, *Chengweishilun*, [w:] Chan Wing-Tsit, *A Sourcebook…*, s. 375–377, TSD 31:1–2. Kolejno krytykowane szkoły: samkhja, nirgrantha, wajsieszika, abhidharma, jogaczara (!), madhjamaka.

[51] Tamże, s. 377–379, TSD 31:3–4. Kolejno krytykowane szkoły: samkhja, wajsieszika, nirgrantha, adźiwika.

[52] Tamże, s. 379–382, TSD 31, 12–13.

W wyniku drugiej transformacji świadomości *manasvijnana* zaczyna deliberować na własny temat. Powstaje iluzja trwałej i niezmiennej jaźni, która wikła w krąg wcieleń, samsarę. Do świadomości przylegają cztery przywary: samoułuda, egoizm, pycha i narcyzm. W wyniku trzeciej transformacji świadomości powstaje *manovijnana*, świadomość tworząca pojęcia w oparciu o materiał dostarczany przez zmysły. Jej funkcją jest rozróżnianie poszczególnych sfer obiektów. Od *manasvijnana* różni się ona ponadto dwoma praktycznymi aspektami: po pierwsze, dokonuje różnicowania na wrażenia przyjemne i przykre, podczas gdy *manasvijnana* nie jest ani dobra, ani zła; po drugie, jej działanie ustaje w trakcie snu, choroby i innych zaburzeń, podczas gdy działanie świadomości-centrum-myśli ma charakter ciągły. Wraz z *manovijnana* automatycznie powstaje pięć świadomości zmysłowych: świadomość wzrokowa, słuchowa, węchowa, smakowa i dotykowa[53]. W pojedynczym postrzeżeniu obecna jest jego treść obiektywna, subiektywna, tj. świadomość (*manovijnana*), samoświadomość (*manasvijnana*) oraz „poświadomość", czyli ziarna trafiające do alaji[54].

Okazuje się jednak, że w zasadniczym punkcie drogi Xuanzanga i Wasubandhu rozchodzą się. Xuanzang nie zaprzecza bowiem realnemu istnieniu rzeczy: nie uważa ich za wytwór świadomości, tego samego typu, co sen bądź wiersz, lecz za realny byt, którego postać jest zawsze zależna od świadomości. „Ponieważ 'tylko' nie zaprzecza istnieniu dharm, które są nieodłączne od świadomości, prawdziwa Pustka itp. ma naturę bytu. W ten sposób pozostajemy daleko od dwóch skrajności realności i nierealności dharm"[55]. W innym miejscu Xuanzang pisze, że pięć świadomości zmysłowych posiada, obok przyczyny wewnętrznej, przyczynę zewnętrzną, w postaci kombinacji przyczyn[56]. Jego system nie jest zatem idealizmem subiektywnym w rodzaju idealizmu Berkeleya, bliżej mu zdecydowanie do idealizmu transcendentalnego Kanta[57]. Badacze myśli Xuanzanga pozostają rozbieżni co do zasadniczych ocen: Fung Yulan uważa Xuanzanga za idealistę subiektywnego[58], Chan Wing-tsit za idealistę obiektywnego[59], z kolei zdaniem Dana Lusthausa, Xuanzang w ogóle nie był idealistą metafizycznym, lecz fenomenologiem[60]. Sam Xuanzang zdawał

---

[53] Tamże, s. 383–386. Koncept świadomości zmysłów wywodzi się z samkhji, operowano nim i w abhidharmie.

[54] Z powodu owej doktryny czterech porcji szkołę weishi nazywano także szkołą klasyfikacji dharm, *faxiang*.

[55] Xuanzang, *Chengweishilun*, [w:] Chan Wing-Tsit, *A Sourcebook…*, s. 387, TSD 31:37.

[56] Tamże, s. 385.

[57] Z Kantem łączyłoby Xuanzanga także wyraźne odróżnienie świadomości tworzącej pojęcia w oparciu o materiał zmysłowy (*manovijnana*) od świadomości tworzącej pojęcia czyste (*manasvijana*), jak również podkreślanie roli apercepcji w akcie postrzegania. Oczywiście, brak u Kanta paraleli dla pojęć alaji i ziaren.

[58] Fung Yulan, *History of Chinese Philosophy*, vol. 2, Princeton 1953, s. 359.

[59] Chan Wing-Tsit, *A Sourcebook…*, s. 408.

[60] D. Lusthaus, *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation Yogacara Buddhism and the Ch'eng Wei-Shih lun*, New York 2002, s. 533.

sobie zapewne sprawę z trudności wykazania realności dharm w obrębie aparatu konceptualnego jogaczary. Pozwalała mu jednak na to doktryna trzech natur (*trisvabhava*) Wasubandhu: od świadomości (natura absolutna) zależne są zarówno rzeczy realne (natura zależna), jak i nierealne (natura czysto wyobrażona, tj. sny i iluzje)[61]. Bez wątpienia nie był Xuanzang solipsystą: „czy Doktryna Tylko-Świadomości stwierdza, że istnieje tylko jedna indywidualna świadomość? Nie […] Słowo 'świadomość' wyraża ogólnie ideę, że wszystkie ludzkie istoty posiadają osiem rodzajów świadomości"[62]. Xuanzang nie musi, jak Berkeley, uciekać się do pojęcia Boga, aby umożliwić pojawienie się innych podmiotów. Bóg nie stanowi także gwarantu ciągłości postrzeżeń: to ostatnie wynika u buddysty z faktu, iż poszczególne percepcje dostarczają alaji ziaren o charakterze podobnym do tych, z których powstały.

Xuanzang nie doczekał się swojego filozoficznego następcy. Co prawda, Chou Hsiang-Kuang wymienia wielu jego bezpośrednich uczniów: Kuiji, Yuance, Huizhao, Zhizhou, Buguang, Fabao oraz Huili. Ich działalność ograniczała się jednak do tłumaczenia kolejnych dzieł buddyjskich, pisania not do tych tłumaczeń, glos do „Traktatu" Xuanzanga czy wreszcie biografii mistrza[63]. Z chwilą śmierci Xuanzanga grupa znacznie zwalnia tempo swoich prac, a w kolejnym, ósmym wieku, nie ma już po nich śladu[64]. Co przesądziło o zaniku i tej szkoły? Czyżby jej abstrakcyjność? Jeśli tak, to taki sam los powinien czekać cieszące się popularnością szkoły huayan i tiantai. Skrótowe przyjrzenie się tym ostatnim pozwoli wydobyć nam różnice i odpowiedzieć konkluzywnie na tytułowe pytanie.

Fenomen szkół tiantai i huayan

W niniejszym paragrafie zamierzam wskazać na pewne charakterystyczne cechy wyróżniające szkoły tiantai oraz huayan na tle wcześniejszych nurtów buddyzmu chińskiego. Poza faktem, iż były to pierwsze „typowo chińskie" szkoły buddyjskie, tj. niemające swoich odpowiedników w Indiach, mamy do czynienia z szeregiem istotnych przemian samej myśli filozoficznej, które przesądziły o sukcesie tych szkół, nie tylko w Chinach, ale i w Japonii[65]. Wyczerpujące omówienie filozofii tiantai i huayan jest tu jednak niemożliwe[66].

---

[61] Xuanzang, *Chengweishilun*, [w:] Chan Wing-Tsit, *A Sourcebook…*, s. 394, TSD 31:55–56.

[62] Tamże, s. 392, TSD 31:40.

[63] Chou Hsiang-Kuang, *A History…*, s. 128–132.

[64] JeeLoo Liu, *An Introduction to Chinese Philosophy. From Ancient Philosophy to Chinese Buddhism*, Oxford 2006, s. 246.

[65] Szkoły sanron (chin. *sanlun*) oraz hosso (chin. *weishi*) zostały wchłonięte przez pozostałe szkoły, w tym tendai (chin. *tiantai*) i kegon (chin. *huayan*).

[66] Odsyłam do dwóch znakomitych monografii: T. Cleary, *Entry into the Inconeivable: An Introduction to Hua-yen Buddhism*, Honolulu 1983 oraz P. Swanson, *Foundationsof T'ien T'ai Philosophy. The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*, California 1989.

Szkoła tiantai wzięła swoją nazwę od góry, na której nauczał jej mistrz, Zhiyi (538–597)[67]. Od początku łączyła ona wątki madhjamaki i jogaczary, czemu dała wyraz w doktrynie Trzech Prawd: Prawda Pustki (*kongdi*), głosząca niesamoistność rzeczy, oraz Prawda Temporalna (*jiadi*), mówiąca o zależnym sposobie egzystencji rzeczy, są jednym jako Prawda Środka (*zhongdi*)[68]. Tym, od czego zależne są puste rzeczy, jest Umysł Czystej Natury. Wszystko jest jego manifestacją, a on stanowi z kolei wspólną naturę wszystkiego. Od jogaczary teoria Zhiyi różniła się w trzech aspektach. Po pierwsze, Umysł jest jeden, ponadindywidualny, a przez to tożsamy z Takością i naturą Buddy. Znaczy to, że natura Buddy „tkwi" w każdym człowieku. Po drugie, Umysł jest niezmienny, nie ulega żadnym transformacjom. Po trzecie, świat jest realną manifestacją Umysłu, a nie jego wytworem o naturze świadomości[69]. Wszystkie światy są immanentne w jednej myśli, jak często powtarza Zhiyi. Tiantai dokonuje również konkretyzacji pojęcia światów, ograniczając ich liczbę do 3000 oraz starannie wymieniając ich rodzaje. Ostateczny wynik to efekt przemnożenia dziesięciu światów, dziesięciu charakterystyk, dziesięciu poziomów oraz trzech składników[70].

Założycielem szkoły huayan był Du Shun (557–640), aczkolwiek za jej najważniejszego filozofa uchodzi Fazang (643–712)[71]. Szkoła wzięła swą nazwę od „Sutry Girlandy Kwiatów" (*Avatamsakasutra*), którą komentowali jej patriarchowie. Bodaj najsłynniejszym komentarzem jest traktat, w którym Fazang wyjaśnia poszczególne punkty doktryny huayan, przyrównując je do detali pałacowej figury złotego lwa[72]. Punktem wyjścia szkoły huayan jest pozorny dualizm niezmiennej, bezpostaciowej substancji oraz zmiennej, konkretnej funkcji. Dualizm ten pogłębia przekonanie, iż pojedyncze umysły wytwarzają iluzoroczyne światy (sferę fenomenalną), podczas gdy umysł Buddy kontempluje rzeczywistość w jej takości (sfera noumenalna). Zdaniem Fazanga, nasze umysły są wytworzone przez umysł Buddy i mogą do niego wrócić, jeśli wyzbędą się przywiązania do świata[73]. Jedność rzeczywistości rozumiana jest jako pustka: dharmy istnieją tylko w relacji do innych (nie mają samo-bytu), a nawet więcej: każda dharma pozostaje w relacji do wszystkich pozostałych dharm uniwersum! Są one jedynie „klejnotami w sieci Indry", punktami przecięcia relacji zależności[74].

Podsumowując, obie szkoły podjęły zadanie syntezy madhjamaki i jogaczary, choć huayan ewidentnie ciążyła ku idealizmowi obiektywnemu. Obie szkoły

---

[67] Życie Zhiyi oraz wykaz jego dzieł: Chou Hsiang-Kang, *A History…*, s. 96–98.

[68] JeeLoo Liu, *An Introduction…*, s. 286.

[69] Chan Wing-Tsit, *A Sourcebook…*, dz. cyt., s. 396–398.

[70] JeeLoo Liu, *An Introduction…*, s. 279–282.

[71] O życiu i dziełach Du Shuna i Fazanga: Chou Hsiang-Kuang, *A History…*, s. 132–135.

[72] Mowa o *Jinshizizhang*, „Traktacie o złotym lwie", TSD 45:663–667. W innym traktacie członem porównania są bramy por. *Huayan Yihaibomen*, „Sto bram do morza idei Sutry Girlandy Kwiatów", TSD 45:630–631.

[73] JeeLoo Liu, *An Introduction…*, s. 257–259.

[74] Chan Wing-Tsit, *A Sourcebook…*, s. 406–408.

wychodziły z przekonania o istnieniu uniwersalnego Umysłu, immanentnego każdej istocie, do którego powrót tożsamy jest z wyzwoleniem. Obie szkoły pragnęły wreszcie wykazać jedność rzeczywistości, przy czym tiantai stawiała raczej na zharmonizowanie pozornie sprzecznych tendencji, a huayan – na wykazanie ich parakonsystentnej koegzystencji. Fazang czyni z siebie bezpośredniego spadkobiercę szkoły tiantai, którą nazywa „ostatecznym przesłaniem mahajany”[75]. W Chinach istniało nawet powiedzenie: „huayan i tiantai w doktrynie, zen i amidyzm w praktyce”[76]. Pora odpowiedzieć na pytanie, dlaczego w powyższym porzekadle brak miejsca dla szkół sanlun i weishi.

Przyczyny zaniku filozoficznych szkół buddyzmu chińskiego

W poprzednich paragrafach wskazano już szczegółowe przyczyny zaniku szkół filozoficznych buddyzmu chińskiego w V–VII w.: heterodoksyjność i brak systematyczności Szkół Bytu i Niebytu, sceptycyzm i hermetyczność Szkoły Trzech Traktatów, abstrakcyjność Szkoły Tylko Świadomości. W niniejszej części pracy chciałbym uzupełnić te przyczyny cząstkowe i umiejscowić je w szerszym kontekście. Dokona się to poprzez zestawienie myśli pierwszych szkół buddyjskich z filozofią szkół tiantai i huayan. Prowadzi to do sformułowania pewnych globalnych hipotez: wyjaśnienia kulturowego, językowego oraz ideowego (filozoficznego), z których tylko jedno zostanie utrzymane w mocy. Jako Autor tych hipotez zdaję sobie sprawę z faktu, iż filozofia zawsze stanowi część kultury symbolicznej oraz tworzona jest w konkretnym języku. Nie jest zatem moim celem wykazanie separacji tych pojęć: są to po prostu najdogodniejsze nazwy, ułatwiające szybką identyfikację danej hipotezy wyjaśniającej zanik buddyjskich szkół.

Kulturowe wyjaśnienie rychłego wyczerpania się wymienionych szkół polegałoby na uznaniu, iż za taki a nie inny stan rzeczy odpowiadał typowo indyjski charakter filozofii tych szkół. Tezy tej broni Chan Wing-tsit[77]. Bez wątpienia, zarówno Jizang, jak i Xuanzang są kontynuatorami liczących sobie pół wieku tradycji: bez znajomości filozofii Nagardżuny i Wasubandhu ich myśl pozostaje niezrozumiała. Zarówno Jizang, jak i Xuanzang polemizują z głównymi nurtami filozoficznymi Indii, od sankhji po abhidharmę: właściwe zrozumienie tych polemik wymagało zatem niebywałej erudycji. Wreszcie zarówno pierwszy, jak i drugi koncentrują się na teorii poznania, dyscyplinie „niepopularnej” w Chinach. Brak u nich refleksji etycznej czy filozoficzno-politycznej.

Wyjaśnienie kulturowe jest konieczne, ale nie wystarczające. W szkołach bytu i niebytu oraz w traktatach Sengzhao kluczową rolę odgrywały pojęcia neo-

[75] Fazang, *Jinshizizhang* pt. 6, [w:] tamże, s. 410.
[76] Chan Wing-Tsit, *A Sourcebook…*, s. 422.
[77] Tamże, s. 359, 373.

taoistyczne, nieobce chińskiej umysłowości. Mimo to, również ich filozofie nie stanowiły inspiracji dla kolejnych buddystów, a nawet dla taoistów. Z drugiej strony, za sprawą działalności translatorskiej Kumaradżiwy i Xuanzanga najważniejsze traktaty mahajany stały się dostępne Chińczykom. Jizang i Xuanzang, odwołując się do filozofów indyjskich, zawsze referują ich twierdzenia. W komentarzach sanlunu i weishi zawsze zamieszczano tekst komentowany, brak „komentarzy do zaginionych tekstów". Wreszcie w szkole huayan centralne znaczenie miała sutra Avatamsaka, co nie zrażało jej wyznawców. Indyjski charakter buddyzmu był oczywisty, a pielgrzymki Faxiana czy Yijinga do Indii świadczą o czci dla tradycji indyjskiej.

Językowe wyjaśnienie przyczyn zaniku wymienionych szkół polegałoby na uznaniu, że pojęcia, argumenty, styl i układ traktatów tych szkół przyczyniły się do ich wyczerpania. Chiński umysł, nawykły do historycznych przykładów (Konfucjusz) i barwnych przypowieści (Zhuangzi), nie tolerował systematycznych, abstrakcyjnych wywodów sanlunu i weishi. Złożona argumentacja, trudna nawet dla współczesnego czytelnika, z pewnością nie była łatwiejsza w VI i VII wieku naszej ery. Metoda autokrytyki, obecna u Jizanga czy Xuanzanga, nie sprzyjała zapewne pojawieniu się kontynuatorów myśli. Z drugiej strony, zarówno tiantai, jak i huayan poszukiwały coraz to nowych metafor ilustrujących zawiłe fragmenty (sieć Indry, złoty lew, trzy tysiące światów, itd.).

Również wyjaśnienie językowe nie jest wystarczające, chociaż trudno odmówić mu słuszności. W chińskiej filozofii nie brak przykładów skomplikowanej, abstrakcyjnej argumentacji: wspomnę tylko „Traktat o białym koniu" Gongsun Longa, eseje Xunzi czy kanony moistyczne. Pełne oksymoronów dzieła Fazanga także nie ustępowały im poziomem abstrakcji. Z drugiej strony, centralne pojęcia weishi – świadomość spichrzowa i ziarna – to metafory. Hasła Jizanga: cztery poziomy dwóch prawd (*sizhong erdi*) czy odrzucanie jako ujawnianie (*boxie xianzhen*) celowo miały postać popularnych czteroznakowców. Metoda autokrytyki nie była też w ojczyźnie dialogów konfucjańskich niczym nowym.

Uważam, że decydujący charakter miała sama filozofia tych szkół, tzn. iż stała ona w sprzeczności z ogólnym charakterem („duchem") chińskiej filozofii oraz z tym, czego od buddyzmu oczekiwali Chińczycy. Mówiąc o duchu chińskiej filozofii, mam na myśli centralne znaczenie etyki społecznej i filozofii politycznej, wiążące się z brakiem zainteresowania teoriami nieznajdującymi aplikacji w społecznej i historycznej rzeczywistości, oraz wiarę w istnienie harmonii między Niebem i Ziemią, zasadami i ich realizacją (taoistyczne pojęcie substancji i funkcji czy konfucjański program rektyfikacji nazw), władzą i poddanymi, itp. Filozofie sanlunu i weishi miały charakter mniej lub bardziej eskapistyczny: Sengzhao porzucał wiedzę dla pradżni, Jizang jeden poziom prawdy dla kolejnego, Xuanzang jedną świadomość dla kolejnej. Co więcej, ich droga nie przekładała się na jakiekolwiek praktyczne dyrektywy. Dochodzi do tego fakt, iż ża-

den z nich nie wskazał wyraźnie drogi do osiągnięcia wyzwolenia ani nie określił zdecydowanie, na czym wyzwolenie polega. U Sengzhao byłaby to jakaś kontemplacja teraźniejszości, u Jizanga brak przywiązania do jakiegokolwiek poglądu, u Xuanzanga świadomość pozbawiona myślenia. Zupełnie odwrotne proporcje pomiędzy metafizyką a soteriologią panowały w szkołach tiantai i huayan. Traktat Hui Su, nauczyciela Zhiyi, nosi tytuł „Metoda koncentracji i wglądu"[78], zaś metafora bram Fazanga wskazuje kolejne stopnie niezbędne do osiągnięcia wyzwolenia. Soteriologiczne oczekiwania Chińczyków potwierdza także sukces buddyzmu czystej ziemi, którego nie uznaje się za samodzielną szkołę filozoficzną. Wreszcie niebyt, pustka czy czysta świadomość, dla której należałoby porzucić doczesność, stanowią odseparowane od świata ludzi rzeczywistości, czy to pod względem ontologicznym (siedem szkół) czy poznawczym (sanlun), czy pod jednym i drugim (weishi). Szkoły tiantai i huayan, przeciwnie, dążyły do ukazania harmonii panującej w świecie, wykazując zgodność (tiantai) i wzajemne powiązanie ze sobą (huayan) wszystkich rzeczy. Zarówno te szkoły, jak i buddyzm chan wyciągnęły wnioski z zaniku pierwszych szkół buddyzmu chińskiego.

Ufam, iż przedstawione w mojej pracy argumenty są wystarczająco przekonujące oraz poparte materiałem źródłowym. Mam nadzieję, że posłużą one za bodziec do dyskusji nad fenomenem filozofii buddyjskiej w Chinach, która stanowi w Polsce ciągle bardzo słabo zbadany temat. Dość wspomnieć, iż za wyjątkiem opracowań buddyzmu chan nie mamy żadnej monografii naukowej poświęconej którejkolwiek z wymienionych w tej pracy szkół, a tym bardziej – wszystkim szkołom filozoficznym buddyzmu chińskiego w ogóle. Z tych powodów znaczną część artykułu stanowiła prezentacja poglądów chińskich buddystów oraz ukazanie związków pomiędzy ich myślą a pozostałymi nurtami filozofii Wschodu (neotaoizmem, buddyzmem indyjskim). Myśl buddyzmu chińskiego stanowi bowiem niezmiernie skomplikowany fenomen, złożony co najmniej tak samo jak sieć Indry.

The Wheel of Dharma Takes Its Course. On Vanishing of Philosophical Schools in Chinese Buddhism between the 5th and the 8th Century

Summary

The aim of this paper is to find the causes of perishment of the philosophical schools of Chinese Buddhism between V and VII c. A.C. The subject of consideration are: seven first Buddhist schools, Chinese Madhyamaka and Chinese Yogacara. The causes are ideological, ex. Philosophical, not cultural or linguisical. For the sake of paper I am comparing the thought of mentioned schools with the philosophy of Tiantai and Huayan.

Keywords: Chinese Buddhism, Madhyamaka, Yogacara.

[78] Hui Su, *Dacheng zhiguan famen*, TSD 46:648–661.

PRACE NAUKOWE Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie
Filozofia 2014, z. XI, s. 113–128

http://dx.doi.org/10.16926/fil.2014.11.07

Mateusz KUTA
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Postsekularna wizja współczesności Slavoja Žižka[1]

Streszczenie

Przedmiotem niniejszego artykułu jest koncepcja religii oraz sposób jej funkcjonowania w świecie postsekularnym z perspektywy prac Slavoja Žižka. Słoweński filozof religii oraz psychoanalityk odrzuca tezy o sekularyzacji oraz powrocie *sacrum*. Žižek obiera trzecią drogę, w której poddaje psychoanalizie (w duchu Lacana) Hegla, Marksa i chrześcijaństwo. Religia z tej perspektywy jest odwieczna i niezbywalna, a jej fundament stanowi naturalna predylekcja człowieka do wiary. Wszelkie pozornie świeckie idee lub przedsięwzięcia ludzkie mają znamiona typowe dla religii. Žižek w swych pracach stawia się w roli heretyka, który „dekonstruuje oficjalną religię", jaką jest m.in. kapitalizm oraz kongnitywistyczny buddyzm. Nową religią proponowaną przez słoweńskiego filozofa jest ateistyczne chrześcijaństwo, zreinterpretowane w duchu Hegla i psychoanalizy.

Słowa kluczowe: Žižek, wiara, postsekularyzm, kapitalizm, chrześcijaństwo, gnoza.

Wstęp

Postsekularyzm to stosunkowo nowy odłam refleksji filozoficznej, który, używając nomenklatury akademickiej, plasuje się pomiędzy czterema dyscypli-

[1] Slavoj Žižek (ur. 21 marca 1949 r. w Lublanie) – filozof i psychoanalityk słoweński, profesor Uniwersytetu w Lublanie. Gościnnie wykładający w wielu ośrodkach akademickich w Stanach Zjednoczonych i Europie. Intelektualnie związany z psychoanalizą wywodzącą się z tzw. drugiej szkoły lacanowskiej oraz idealizmem niemieckim i marksizmem. Kształcił się w Słowenii na Uniwersytecie w Lublanie oraz na Uniwersytecie Paris VIII, gdzie pod kierunkiem Jacques'a- Alaina Millera napisał swój drugi doktorat z psychoanalizy. W latach 90. kandydował bez powodzenia na fotel prezydenta Słowenii. Obecnie oprócz pracy akademickiej jest felietonistą m.in. „The Guardian" oraz prowadzi działalność popularyzatorską swoich koncepcji, jeżdżąc po Europie i Stanach Zjednoczonych, wygłasza prelekcje nt. polityki, religii, ekonomii itp. Zob. S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. J. Bator, P. Dybel, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.

nami w obrębie samej filozofii, takimi jak: filozofia religii, filozofia Boga, filozofia społeczna oraz filozofia polityki. Korzeni postsekularyzmu można doszukiwać się w zwrocie, jaki nastąpił w badaniach nad religią w XX w. Echem przeszłości są tezy sytuujące religię jako jeden z etapów przejściowych w ewolucji gatunku *homo sapiens*. Dominujący w badaniach nad religią paradygmat pozytywistyczny, zapoczątkowany w sensie metodologicznym przez Augusta Comte'a i rozwijany w naukach społecznych dzięki Emilowi Durkheimowi, a następnie kontynuowany przez neopozytywizm, ustępuje miejsca nowemu podejściu do tego zjawiska. Ponowne przyjrzenie się religii jest determinowane poszerzeniem się metodologicznych dróg, które otwierają nową perspektywę w analizie owego zagadnienia.

Dla Slavoja Žižka, który określa siebie jako ateistę o proweniencji marksistowsko-psychoanalitycznej, religia stała się istotnym przedmiotem analizy. W kontekście postsekularyzmu, który wykracza poza filozofię i charakteryzuje się interdyscyplinarnością oraz pluralizmem metod badawczych, słoweński filozof wpisuje się w nurt, który można określić modernistycznym. Oczywiście samo pojęcie modernizmu konotuje dość obszerne znaczenie, jednak możemy wskazać kilka konstytutywnych cech: 1) świadomość życia na różnych płaszczyznach, co bezpośrednio wiąże się z rolą zdecentralizowanego podmiotu; 2) dialektyka między subiektywnym i obiektywnym; 3) zaangażowanie w rzeczywistość, które przekłada się na zainteresowanie kwestiami społeczno-politycznymi[2]. Oczywiście wymienione tu cechy stanowią tylko ułamek charakteryzujący zjawisko zwane modernizmem. Celem tego wprowadzenia jest wyznaczenie miejsca, jakie na mapie postsekularyzmu zajmuje filozofia Žižka.

Niniejszy tekst jest analizą stanowiska słoweńskiego filozofa wywodzącego się z myśli modernistycznej wobec problematyki religii w świecie postsekularnym. Praca skupi się wyłącznie na tym aspekcie prac Žižka, pomijając kwestie niedotykające wyżej wymienionego przedmiotu. Niniejszy artykuł ma na celu usystematyzowanie i streszczenie poglądów słoweńskiego filozofa na temat zjawiska religii. W polskiej literaturze filozoficznej jest to pierwszy tekst systematyzujący i streszczający filozofię religii Žižka.

1. Dookreślenia terminologiczne i metodologiczne

Przejdźmy teraz do podstawowych założeń, jakie cechują ujęcie Žižka. Szczególnie ważne w tym kontekście jest wyjaśnienie pojęć zapożyczonych od Jacuqes'a Lacana. Francuski psychoanalityk stanowi, obok Karola Marksa oraz Georga W.F. Hegla, bazę metodologiczną słoweńskiego filozofa. Pierwszym

[2] C. Taylor, *Źródła podmiotowości współczesnej*, tłum. Ł. Sommer, PWN, Warszawa 2011, s. 886–903.

krokiem w eksplikacji podstawowych założeń będzie wyjaśnienie trzech „porządków", za pomocą których można sklasyfikować całość funkcjonowania ludzkiej psychiki: Wyobrażeniowy, Symboliczny i Realny[3]. Trójpodział ludzkiej psychiki, zbliżony do freudowskiego id, ego i superego, należy interpretować w podobny, funkcjonalny sposób, jako pola siły, które wpływają na każdą czynność psychiczną. Pierwszym stadium konstytuowania się ludzkiej psychiki, a tym samym „ja", jest porządek, zwany tym, co Wyobrażeniowe. Lacan uważa, że tworzy się on około 6 miesiąca życia. Jest również nazywany „stadium zwierciadła", ponieważ synchronizuje i jednoczy ludzkie ciało. Tworzy dzięki temu spójny obraz „ja". Innymi słowy, Wyobrażeniowe to proces poszukiwania własnego „ja", w którym stapia się coraz więcej instancji legitymizujących jedność ludzkiej psychiki[4]. Przejdźmy teraz do dwóch najważniejszych elementów ludzkiej psychiki w kontekście religii. Porządek Symboliczny rozciąga się przez wszystkie struktury społeczne. Konstytuuje rzeczywistość, zapewniając jej ramy, w których konkretne jednostki zajmują ustalone wcześniej miejsce. Koncepcja wywodzi się z prac Ferdinadna De Saussure'a, który na podstawie badania nad językiem opracował pojęcie znaczącego i znaczonego. Język jako system różnic wytwarza konkretny świat. Znaczy poszczególne przedmioty, ludzi itp., tworząc łańcuch, a raczej strukturę, na tle której konstytuuje się porządek symboliczny. Skierujmy się teraz do ostatniego elementu ludzkiej psychiki, jakim jest Realne. Pod tym pojęciem kryją się obszary życia niepoznawalne za pośrednictwem języka, czyli wykluczone z porządku Symbolicznego. Realne, ujmując syntetycznie, to czysta rzeczywistość[5].

Ostatnie zagadnienie, jakie należy przedstawić w kontekście lacanowskich inspiracji w pracach Žižka, to Inny lub też Wielki Inny. Pod tym pojęciem może kryć się zarówno Bóg, jak i historia, w rozumieniu Hegla lub Marksa, lecz również drugi człowiek. Wielki Inny to podmiot stojący ponad interakcją realnych ludzkich jednostek. Jest transcendentnym podmiotem, który „chce" czegoś niepojętego przez poszczególne jednostki. Człowiek odpowiada Wielkiemu Innemu[6], tworząc struktury symboliczne, w których naczelną rolę pełnią aspekty czysto religijne, takie jak ofiara czy też modlitwa[7]. Podążając tą drogą, poszczególne ludzkie jednostki zostają zaimplementowane pragnieniem, które strukturyzuje się za pomocą porządku symbolicznego. Z jednej strony, odpowiadamy

---

[3] T. Meyers, *Skąd Žižek czerpie inspiracje i jak wpływają one na to, co robi?*, tłum. M. Kropiwnicki, J. Kutyła, [w:] *Žižek. Przewodnik Krytyki Politycznej*, red. M. Kropiwnicki, Krytyka Polityczna, Warszawa 2009, s. 39.

[4] Tamże, s. 40.

[5] Tamże, s. 44.

[6] Ze względu na tematykę artykułu przyjęto w sposób arbitralny interpretację Wielkiego Innego o konotacjach religijnych, mając na uwadze ich pierwotny wymiar. Istnieją różne interpretacje Wielkiego Innego, może nim być np. historia, por. S. Žižek, *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*, tłum. M. Kropiwnicki, Krytyka Polityczna, Warszawa 2008.

[7] Tamże, s. 56–57.

na pragnienie Innego, z drugiej – porządek symboliczny wypełnia pustkę ludzkiego pragnienia. Wielki Inny jest więc „nieobecnym reżyserem" spektaklu, który ustalił reguły gry, nazwane Symbolicznymi; wszystkie inne aspekty, które nie podlegają wkomponowaniu w strukturę, tj. wszelkie zjawiska przygodne, nazwiemy Realnym. Porządek Wyobrażeniowy w tej koncepcji stanowi tylko pewne imaginarium – często czysto estetyczne.

Metodologia przyjęta przez Žižka jest również głęboko zakorzeniona w pracach Hegla i Marksa. Głównym „narzędziem", jakim posługuje się słoweński filozof, jest swoiście rozumiana dialektyka. W pracach Hegla proces dialektyczny zmierzał ku syntezie i rozwiązaniu sprzeczności, z kolei u Žižka służy do wykazania, że sprzeczność jest warunkiem wszelkiej tożsamości. Antagonizmy są rdzeniem każdej wspólnoty, nieprzekraczalnym progiem. Marks stanowi z kolei bazę do badań nad zagadnieniem ideologii. Prace autora *Kapitału* są jednak uzupełniane za pośrednictwem psychoanalizy. Ideologia ściśle łączy się z zagadnieniem fantazji i pragnienia, co jak wykażemy w dalszej części tekstu, jest fundamentalnym elementem religii, a także innych form społecznych[8].

Po przedstawieniu podstawowych zagadanie związanych z myślą Žižka przejdziemy do głównego przedmiotu pracy, jakim jest religia w rozumieniu tegoż filozofa. Należy jednak dodać, że bez pojęciowego przybliżenia, które zostało wyżej przedstawione, jego koncepcja wydaje się niejasna. Filozofia Žižka charakteryzuje się eklektycznym stylem, przez co eksplikacja podstawowych pojęć jest nieodzowna.

2. O strukturze religii i jej funkcjonowaniu

Przejdźmy teraz do podstawowej kwestii, a mianowicie religii. Poprzez analizę prac Žižka wyróżnimy konstytutywne cechy tego zjawiska. Uwaga zostanie zwrócona na wyabstrahowaną strukturę religii, wolną – na ile to możliwe – od jej partykularnych odmian wynikających z kontekstu kulturowego. Podejście słoweńskiego filozofa charakteryzuje się paradoksalnym założeniem, że religię spotkamy w czysto świeckich sferach. Każdy element życia, który pozornie jest wolny od konotacji „duchowych" i przeznaczony do czystej użytkowości, wbrew pozorom zostaje przepełniony transcendentnym sensem[9]. Innymi słowy,

[8] T. Meyers, *Skąd Žižek czerpie…*, s. 32–38.

[9] Podobny pogląd spotykamy również w pracach słoweńskiego socjologa Thomasa Luckmanna, który uważa religię za konstytutywny element ludzkiego życia, występujący pod rozmaitymi historycznymi postaciami w różnych warunkach społeczno-strukturalnych, wiążący indywidualne ludzkie istnienie, a zwłaszcza jego doświadczenie transcendencji, ze społeczną wizją dobrego życia. Wszystkie procesy, w których organizm przekształcany jest w istotę historyczną, posiadającą własną tożsamość osobową, zasługują na to, by uznać je za zasadniczo religijne. Luckmann podkreśla dwa szczególnie ważne aspekty, które stanowią klucz do myśli postseku-

każde znaczenie związane jest z miejscem w strukturze symbolicznej[10]. Oczywiście takie ujęcie przeczy poglądom mówiącym, że religia jest wyrażana przez akt intencjonalny ujawniający się poprzez mowę performatywną[11]. Religia w tym wypadku jest aktem wewnętrznym, który zostaje eksternalizowany za pomocą wyznania w pierwszej osobie, np. „ja wierzę w…".

Pogląd Žižka odwraca zaprezentowany wyżej schemat. Religa materializuje się lub internalizuje za pomocą zewnętrznych rytuałów. W doskonały sposób zobrazował to Blaise Pascal, mówiąc o tym, by wpierw postępować zgodnie z wiarą, a potem nawiedzi nas sam akt zawierzenia[12]. Mamy tu do czynienia z pewnym uprzednim wkomponowaniem jednostek w strukturę Symboliczną, bez potrzeby ich świadomej decyzji. Siłą zewnętrznego rytuału, którego rozumienia nie można ograniczyć tylko do religijnego kontekstu, jest wpływanie, a raczej kreowanie pewnych fantazji. Kluczową rolę w funkcjonowaniu religii, mimo zmiennych warunków kulturowych czy też ekonomicznych, pełni sama fantazja. Należy ją rozumieć jako zasłonę, która ukrywa demoniczną pustkę rzeczywistości. W rozumieniu Lacana, jak podaje Žižek, należy to odnieść do porządku Realnego[13]. Fantazja tworzy świat, zapewnia mu strukturę Symboliczną, która jest podtrzymywana przez konstytuowane przez nią pragnienia. Jej intersubiektywny charakter, dzięki któremu podmiot zinternalizuje „wiarę", zasadza się na relacji z Wielkim Innym (Bóg, państwo itp.). Podmiot poszukuje przedmiotu, którego pragnie Wielki Inny. Ten tajemniczy przedmiot tworzący fantazję stanowi rdzeń intersubiektywności w owym zjawisku[14]. Międzyosobowy charakter fantazji jest z gruntu narracyjny i służy do zaciemnienia pierwotnego zahamowania. Innymi słowy, rozładowuje antagonizmy, jakie miały miejsce w walce o dominację np. poszczególnych religii na danym obszarze geograficznym[15]. W przypadku religii narracja ma szczególne znaczenie w legitymizacji narzuconego przez nią prawa wyznaniowego i obyczajowego. Mircea Eliade określa ten element jako „*in illio tempore*". Kluczowa w większości religii histo-

larnej, a mianowicie rozumienie religii jako niezbywalnej części *conditio humana* oraz fundamentalną dla człowieka wagę transcendencji, która – różnorako symbolizowana w postaci Boga, systemu politycznego lub filozoficzno-religijnych koncepcji z Dalekiego Wschodu – stanowi fundament myślenia i tworzenia. Zob. Th. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii w nowoczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszcz, NOMOS, Kraków 2011, s. 193.

[10] S. Žižek, *Przekleństwo fantazji,* tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 18–19.

[11] H. Schnädelbach, *Próba rehabilitacji* animal rationale, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 145.

[12] Pogląd o wtórnym charakterze wiary wobec praktyki życia wygłasza św. Anzelm, por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987, s. 119–121.

[13] S. Žižek, *Przekleństwo fantazji*…, s. 21.

[14] Tamże, s. 26.

[15] Tamże, s. 27–28.

ria o Upadku bądź Utracie Raju, czy też idealnego charakteru egzystencji, zostaje ubrana w specyficznego typu narrację, mającą na celu uprawomocnienie konkretnego widzenia świata (ideologii), a zarazem ukrycie wymiaru fantazji, który legł u jego podstaw[16]. Oczywiście religia nie polega na „retroaktywnym" przyswojeniu wiary w porządku symbolicznym, do którego uprzednio „wrzucono" człowieka. Wspólną cechą wszystkich religii, dla których podstawę stanowi interpasywne zaimplementowanie fantazji, jest fascynacja Rzeczą, ucieleśniająca rozkosz.

Fantazja strukturyzuje się w stosunku do pewnego punktu odniesienia mającego charakter Symboliczny i będącego w pewnym sensie centrum wszechświata. Każdy atak przypuszczony na wzniosłą Rzecz jest równoważny z rozbiciem homeostazy. Posłużmy się przykładem, który pomoże nam to zilustrować. W chrześcijaństwie funkcję wzniosłej Rzeczy pełni Biblia, islam zafascynowany jest swą księgą, czyli Koranem. Jednak element *stricte* przynależący do porządku *sacrum* możemy odnaleźć w pozornie świeckich rzeczach. Weźmy dla przykładu państwo wraz z jego symbolami, tj. godłem lub flagą. Również w tym przypadku atak na jeden z nich odbierany jest jako akt niszczycielski i burzący homeostatyczny raj. Oczywiście nawet formacje społeczne posiadające antydogmatyczny charakter cechują się typową dla religii fascynacją jakąś wzniosłą Rzeczą. Pozornie wolne i pełne ekspresji środowisko artystyczne w swoim centrum postawiło sztukę, jako wzniosły obiekt. Jednym z przejawów panicznego strachu przed naruszeniem tego obiektu jest zewsząd wołająca zasada wolności twórczej. Problematyka wzniosłej Rzeczy leży w niemożliwości do jej dotarcia. Inaczej mówiąc, Rzecz nie istnieje *per se* lub, jak ująłby to Kant, nie mamy możliwości, by poznać rzeczy w sobie. Istnienie owej Rzeczy konstytuuje się za pośrednictwem intersubiektywnego charakteru fantazji, którego konstytutywnym elementem jest wiara.

Poddajemy się pod dyktat wiary, ponieważ inni wierzą, przez co powstaje paradoks wiary w wiarę[17]. Podobne stanowisko zauważamy np. w chrześcijaństwie. Duch Święty jest wspólnotą samych wiernych, w której Chrystus żyje po swojej śmierci. Konkretne jednostki wierzą w to, że nie są same, ponieważ są członkami wspólnoty wiernych. Nie potrzeba żadnego zewnętrznego dowodu: Duch Święty jest tutaj dzięki aktowi wiary w wiarę Innych. Wzniosła Rzecz opiera się na tym, że znaczy coś dla samych ludzi[18].

W obecnych tu analizach pojawia się kwestia, która wymaga uściślenia. O ile fantazja strukturyzuje sposób widzenia świata, mając u swych podstaw ewidentne konotacje religijne, o tyle należy dookreślić, na czym opiera swoją wielką siłę w kształtowaniu ludzkiego życia.

---

[16] M. Eliade, *Sacrum i profanum*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2008, s. 69–82.
[17] S. Žižek, *Przekleństwo fantazji*…, s. 58.
[18] Tamże, s. 59.

Odpowiedź stanowi tu pragnienie przyjemności. Jednak przed przystąpieniem do tego zagadnienia, przedstawimy pokrótce, jak Žižek rozumie podmiot, który wiąże się z tą problematyką. Otóż ten ciągle powracający wątek w filozofii XX i XXI wieku jest określany przez słoweńskiego filozofa jako podmiot zdecentrowany. Podążając za Lacanem, Žižek reinterpretuje kartezjańskie *cogito*. Jednakże w tym odczytaniu „ja" jest pustym miejscem, które zostaje po usunięciu reszty świata. Pusty podmiot bez określonego miejsca w porządku symbolicznym jest pozbawiony Rzeczy, która ma przynieść mu ukojenie w jego permanentnym pragnieniu przyjemności. Otóż Rzecz, która zapełnia pustkę, naprowadza podmiot na drogę pragnienia pewnej określonej przyjemności. Prowadzi nas to do wniosku, wedle którego podmiot potrzebuje Innego, by pragnąć lub inaczej, by wiedzieć czego pragnąć, co daje rozkosz[19]. W tym wypadku religia jest modelowym przykładem Wielkiego Innego ze swoją koncepcją Absolutnej Rzeczy, która staje się drogą.

Jednak w sensie treściowym pragnienia człowieka religijnego odbiegają od pragnień ateisty lub człowieka areligijnego. By wyjaśnić ten impas, przejdźmy do problematyki ideologii, która ma na celu wykazać, że to, co nazywamy religią, nie łączy się z jakąś szczególną treścią, lecz jest uniwersalną strukturą.

By dostrzec strukturalną zbieżność między religią a pozostałymi formami ludzkiej aktywności, włącznie z ekonomią, musimy przeanalizować interpretację ideologii Marksa dokonaną przez Žižka. Klasyczna definicja ideologii opracowana przez Karola Marksa – jak podaje Žižek – brzmiała następująco „Robią to, ale o tym nie wiedzą"[20]. Podstawą dla takiego rozumienia ideologii jest wiedza, zwana również „naiwną świadomością". By usunąć zasłonę iluzji kreowaną przez ideologię, należy zobaczyć rzeczywistość taką, jaką jest naprawdę. Jednak przyjmując perspektywę demaskacji zaproponowaną przez Marksa, współcześnie staje się ona bezużyteczna. Człowiek XXI wieku jest świadomy ideologicznego zniekształcenia, wie, że wszystko jest pewnego rodzaju teatrem. Pomocna w tej kwestii jest analiza ideologii dokonana przez Petera Sloterdijka, którą posługuje się sam Žižek. Jak już wspomnieliśmy, współczesny podmiot jest świadomy otaczającej go iluzji, a jednak nadal funkcjonuje według jej prawideł. Sloterdijk nazywa ów podmiot cynicznym. Jego postawę wyraża odwrócona formuła definicji ideologii zaproponowanej przez Marksa: „Bardzo dobrze wiedzą, co robią, a mimo to nadal to robią". Podmiot cyniczny „neguje negację" oficjalnej ideologii, to znaczy wprzęga np. niemoralność w służbę moralności. Jednakże nie dostrzega korzeni ideologicznych, które nie tkwią w czystej świadomości (i możliwości dystansu wobec oficjalnego przekazu), lecz są głęboko zakorzenione w fantazji strukturyzującej rzeczywistość[21].

---

[19] S. Žižek, *Lacan* …, s. 49–52.

[20] Tenże, *Wzniosły obiekt ideologii*, s. 45.

[21] Tamże, s. 48.

Idealnym przykładem jest pieniądz, który w społeczeństwie na poziomie świadomości odbierany jest jako ekwiwalent towaru, niemający żadnych „magicznych" właściwości, ani też metafizycznie rozumianej natury, ucieleśniającej jakąś istotę. Problem jednak nie zasadza się na poziomie wiedzy, lecz funkcjonowania samego pieniądza. W sferze praktycznej pieniądz jest ucieleśnieniem bogactwa, można pokusić się o stwierdzenie, że jest bogactwem samym w sobie[22]. Innymi słowy, mimo świadomości o umownym charakterze pieniądza w praktyce, jest uważany za kategorię mistyczno-metafizyczną, tzn. ucieleśnia pewną transcendencję. W samym sercu społeczeństwa, czyli jego praktycznego zaangażowania, rządzi fantazja. Fantazja dotycząca tego, jak społeczeństwo wygląda. Przekłada się w następnym etapie na funkcjonowanie owego bytu. Žižek podkreśla w tym momencie nieświadomy charakter ideologizacji, który ma swoje oparcie w predylekcjach człowieka do bycia *homo religiosus*.

Najlepszym przykładem ukazania naturalnych inklinacji jest fetyszyzm towarowy[23]. Właśnie w formie towarowej znajduje się coś „więcej", coś, co ma znamiona transcendencji. By dokładnie dostrzec cechy religijne, jakimi zostały obdarzone towary, wróćmy do często przytaczanej przez słoweńskiego filozofa analizy feudalizmu i kapitalizmu. Feudalizm fetyszyzował relacje społeczne, zmistyfikowane i zapośredniczone przez sieć przesądów oraz wierzeń. Współczesny człowiek, żyjąc w zsekularyzowanym społeczeństwie, jest świadomy iluzji i zapośredniczeń, a w szczególności wolny od wiary. Jednak przesunięcie z feudalizmu na kapitalizm polega na przeniesieniu wszelkich wierzeń i religijnych skłonności na towar. Podmioty w swojej wierze zostają wyręczone przez rzeczy[24]. Ogólnie przyjęta koncepcja wiary zakłada jej czysto intymny charakter, który jest wewnętrzną decyzją poszczególnych ludzi. Jednak w rzeczywistości wiara ma charakter wybitnie zewnętrzny. Doskonałym przykładem podawanym przez Žižka są tybetańskie młynki modlitewne. Zapisana modlitwa zostaje włożona do młynka, który przez mechaniczne obroty wysyła „pacierz" do interlokutora. Podobny rodzaj obrzędów występuje niemal w każdej religii, to inny lub

[22] Tamże, s. 46–47.

[23] Fetyszyzm towarowy – pojęcie wprowadzone do literatury filozoficznej i ekonomicznej przez Karola Marksa. Oznacza redukcję stosunków międzyludzkich w kapitalizmie przez społeczny podział pracy, produkcji dóbr i wymiany do stosunków między towarami. Fetyszyzm towarowy odsłania religijne zaplecze społeczeństw nowoczesnych, w których kod transcendencja/immanencja zostaje zastąpiony przez płacić/nie płacić, przyjemność/nieprzyjemność, uczestnictwo/nieuczestnictwo, szczęście/nieszczęście, sens/nonsens. Towar w tym wypadku zyskuje status rzeczy i symbolu immanencji i transcendencji. Rzeczy wytworzone tracą swoją przynależność do sfery *profanum*. Stają się samodzielne i naturalne, pozaludzkie. Jednostki oraz zbiorowości nie potrafią rozpoznać w wyprodukowanym towarze/pieniądzu ich umownej wartości oraz materialnego charakteru. Marks uważa zjawisko fetyszyzmu za przejaw mechanizmów systemowych. Zob. H. Böhme, *Fetyszyzm i kultura*, tłum. M. Falkowski, PWN, Warszawa 2012, s. 259–294.

[24] Tamże, s. 49.

przedmiot wykonuje całą pracę związaną z wiarą. Podmiot jest tu interpasywny, tzn. przedmiot odbiera jego pasywność i wykonuje całą czynność. Ta procedura służy temu, by podtrzymać porządek Symboliczny skonstruowany przez Wielkiego Innego[25].

W tej części tekstu docieramy do *meritum* przedstawionej problematyki-religii, która przekracza jej powszechnie przyjętą wykładnię. Otóż „sercem" religii jest wiara. Najpierw następuje akt wiary w Boga, a następnie można być podatnym na konkretne dowody utwierdzające Jego istnienie. Wiara zawsze jest zapośredniczona w Innym czy też poprzez Innego. Jest to zdaniem, Žižka, wyłącznie jej pierwotny charakter. Kwestią pewnych złożonych czynników jest przeniesienie wiary na rzeczy, wcześniej wiara została przeniesiona na relacje międzyludzkie, lecz zawsze miała charakter przeniesienia na Innego. Podmiot, który ma wierzyć, jest cechą konstytutywną każdego porządku Symbolicznego, nawet tych, które mianują się jako ateistyczne. Próba racjonalizowania wiary w Boga lub też w system polityczny/ekonomiczny itp. świadczy o upadku idei, w którą się wierzy[26]. Wiara wyprzeda wszelką wiedzę empiryczną, jej analiza dostarcza pewnych fundamentalnych rysów dla określenia, czym jest społeczeństwo oraz jakie są podstawowe przesłanki, którymi kierują się ludzie. Julia Kristeva, twierdząc, że wiara jest jak prawda spadająca z nieba, interpretuje ten fenomen w sposób zbliżony do Žižka. Przyjmując podobne założenia, filozofka i psychoanalityczka dostrzega również, że akt wiary jest wcześniejszy od wszelkiej wiedzy i to on odpowiada za czyny[27]. Wiara zakłada „deponowanie" swoich pragnień, jest rodzajem pewności bycia w świecie. Stąd jej waga dla porządku Symbolicznego, który podtrzymuje swoim aktem zaufania. Porządek Symboliczny określa „ja" i zapewnia, że istnieje, dzięki czemu zostaje podtrzymany mocą wiary. Patrząc z perspektywy „archeologii wiary", jej korzenie sięgają uznania przez ojca, rozumianego na wskroś symbolicznie, nowonarodzonego dziecka. W ten sposób autorytet Symboliczny powołuje do bycia. Utożsamienie się z owym autorytetem zapewnia przynależność do świata, lecz „poznaje" się go na sposób wiary, nie zaś wiedzy[28]. Przyjmując perspektywę Žižka, uzupełnioną o analizy Juli Kristevej, możemy określić wiarę jako nie tylko fundament bytu społecznego, który jest wspierany lub legitymizowany przez akt wiary, lecz mający głęboki związek z samym ustanowieniem się tożsamości w momencie zaufania ojcu, pełniącym rolę Wielkiego Innego[29].

Przedstawione tu podstawowe elementy struktury religii można transponować na ideologię, jak również na wszelkie nawet prozaiczne działania człowie-

---

[25] S. Žižek, *Lacan* …, s. 41.

[26] Tenże, *Przekleństwo fantazji*…, s. 168.

[27] J. Kristeva, *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, tłum. A. Turczyn, Universitas, Kraków 2010, s. 22.

[28] Tamże, s. 31.

[29] Por. J. Lacan, *Imiona-Ojca*, tłum. R. Carrabino, J. Kotara, B. Kowalów, A. Kurek, PWN, Warszawa 2013, s. 63–94.

ka. Reasumując, religia jest wytworem fantazji, która wytwarza przedmiot pragnień, tzw. wzniosłą Rzecz. Historia dostarcza wielu fantazmatycznych projektów realizowanych na przestrzeni wieków. Od czysto religijnych, jak np. średniowieczne Państwo Boże, po utopijne systemy społeczne XX wieku, aż do kapitalizmu podszytego postmodernizmem obiecującym rozkosz zgodnie z indywidualnymi preferencjami. U podstaw fantazji stoi wiara, wyrażająca się przez funkcjonowanie w społeczeństwie. Religia w takim wypadku spowija zasłoną iluzji pustkę podmiotu, który nie ma ostatecznego punktu odniesienia. Pragnienie zostaje zaimplementowane przez Wielkiego Innego i skupia się na wzniosłej Rzeczy, rozumianej jako symbol rozkoszy w porządku Symbolicznym. Oczywiście ów Symbol ulega fetyszyzacji, jak np. symbole religijne lub pieniądze. Wówczas występuje pewne przeniesienie czegoś transcendentnego w immanencję. Wyodrębnioną strukturę czy też mechanizm, na jakim bazuje religia, możemy przyłożyć do pozornie sekularnych form myślenia filozoficznego, naukowego lub społeczno-ekonomicznego. Przejdźmy teraz do kilku wybranych modeli, poprzez które wskażemy ich religijne źródło lub, używając terminologii Žižka, ich religijny fantazmat.

3. Kryptoreligijne wizje współczesności

Dla Žižka jeden z najbardziej sekularnych projektów, jakim jest społeczeństwo kapitalistyczne, ma w sobie znamiona religii. Oczywiście nie chodzi o samo podłoże, które wykazał Max Weber w swoim klasycznym dziele *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*[30]. Słoweński filozof jest raczej bliższy Walterowi Benjaminowi, widzącemu w samej strukturze kapitału rdzeń czysto religijny. Pozostańmy przy pracy Webera. Kapitalizm jest religią czystego kultu, skupia się na wzniosłej Rzeczy, jaką jest pieniądz (kapitał). Kult trwa wiecznie, nie ma chwili wytchnienia, ponieważ wina jest niezbywalna. Obciążony zostaje nią sam Bóg, który może być objawiony tylko w chwili obwiniania. Istotny jest końcowy wniosek, który snuje Benjamin, jakoby pogańskie rozumienie religii nie było związane z czymś wzniosłym, lecz z czystą praktyką[31]. Wizja przedstawiona przez Benjamina jest pewną drogą dla współczesnych filozofów zajmujących się postsekularyzmem. Dla Žižka kapitalizm to również uniwersalna religia ukryta pod racjonalnym językiem. Wymienione wyżej cechy świadczące o religijnym charakterze kapitalizmu rozwija słoweński filozof.

Kapitalistyczny kult jest, zdaniem Žižka, ciągłym oddawaniem czci rozkoszy/wartości dodatkowej, którą ucieleśniają towary/pieniądze. Owa rozkosz jest

[30] M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. B. Baran, P. Miziński, Aletheia, Warszawa 2010.

[31] W. Benjamin, *Kapitalizm jako religia*, tłum. P. Mościcki, „Krytyka Polityczna" 2007, nr 11–12, s. 132–134.

czymś dodanym do towaru/pieniądza, ma formę widmową, pewne X, które można określić mianem elementu transcendentnego[32]. Paradoks tego zjawiska polega na ciągłym pragnieniu, nigdy niekończącym się apetycie, wzrastającym w miarę konsumpcji. Ostatecznie pragnienie dotyczy tylko pieniędzy, które są drogą prowadzącą do innych pragnień. Doskonale obrazuje to współczesny stosunek pracownika i pracodawcy. Współczesne miejsce zarabiania jest okraszone ogromną liczbą dekoracji, które w myśl postmodernistycznego kapitalizmu mają pomóc w socjalizacji oraz spełnieniu. Jednak sprawy mają się zgoła inaczej. Używając metody fenomenologicznej i czyszcząc pole z wszelkich drugorzędnych zapośredniczeń, otrzymujemy czystą esencję owych relacji, a jest nią zależność pracownika od pieniędzy pracodawcy. Pieniądz, a raczej jego siła, tkwi w niezdolności siły roboczej do osiągnięcia swoich pragnień bez jego pomocy[33]. „Moneta" staje się tu metapragnieniem, które ostatecznie ma znamiona metafizyczne i religijne.

Powróćmy do zarysowanej uprzednio struktury religii. Fantazja jako czynnik konstytutywny ludzkiej *psyche* opiera się na wcześniej zapełnionej pustce przez wzniosłą Rzecz, stanowiącą punkt odniesienia w porządku Symbolicznym. Ową wzniosłą Rzeczą jest sam pieniądz, który w porządku Symbolicznym uzyskuje religijne konotacje, przez wiarę w jego magiczną moc spełniania wszelkich pragnień zawartych ówcześnie w fantazji. Wiara wyraża się, jak już wcześniej zostało to wspomniane, poprzez praktykę, zewnętrzny rytuał implementujący pragnienie przekładające się ostatecznie na fantazję[34]. Pieniądz pełni rolę wykraczającą poza bycie ekwiwalentem, jest bramą do transcendencji poprzez wyraz, w jakim funkcjonuje w relacjach międzyludzkich.

Jednak współczesny kapitalizm nie pełni roli wyłącznie kultu pieniądza. Jak zauważa Walter Benjamin, wzbudza silne poczucie winy i potrzebuje ofiary. Janusowe oblicze kapitalizmu ujawnia się z jednej strony w jego krypto-religijnym podejściu do pieniądza i obiecanym przez niego „zbawieniu", które nigdy nie może dojść do skutku, ponieważ każdy zarazem ponosi winę i jest ofiarą. Wina jest silnie powiązana z pojęciem ofiary. W kapitalizmie bezustannie spłacamy dług wobec Wielkiego Innego, dług bezustannego pragnienia[35]. Proces permanentnego zadłużenia zrodził zjawisko wiktymizacji[36]. By spłacić ową należność,

---

[32] S. Žižek, *Kruchy absolut*, tłum. M. Kropiwnicki, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009, s. 32.

[33] F. Lordon, *Kapitalizm, niewola i pragnienie. Marks i Spinoza*, tłum. M. Kowalska, M. Kozłowski, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2012, s. 27.

[34] S. Žižek, *Przekleństwo fantazji*…, s. 21.

[35] Tenże, *O wierze*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2008, s. 151.

[36] Wiktymizacja – pojęcie z zakresu psychologii wprowadzone do literatury specjalistycznej przez Benjamina Mendelshona. Jest podstawowym zagadnieniem w interdyscyplinarnej nauce zwanej wiktymologią. Wiktymizacja oznacza badanie procesu stawania się ofiarą. Opisuje przyczyny oraz potencjał danych jednostek do bycia ofiarą. L. Falandysz, *Wiktymologia*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1979, s. 44.

potrzebna jest ofiara przywracająca dawny homeostatyczny stan. Ofiarą w kapitalizmie staje się sam dłużnik. Tylko ktoś z tej pozycji może mieć pozycję autorytetu i rościć pretensje do anulowania długu[37]. We współczesnym świecie jest to wyraz fetyszyzmu towarowego/pieniężnego, ponieważ każda strata moralna jest równoznaczna z zadośćuczynieniem przeliczanym w banknotach. Wszyscy są oskarżeni o nadmierną liczbę pragnień, a zarazem stają się ofiarami pragnień Innego. By zrealizować własne pragnienia i oczyścić się z winy, współczesny człowiek stawia się w roli ofiary. Cyrkulacja tego zjawiska wydaje się nieprzerwana, ponieważ u szczytu stoi wzniosła Rzecz, jaką jest pieniądz, strukturyzujący fantazję. Jest on rdzeniem kapitalizmu, który nie może istnieć bez dwóch innych składników swojego kultu, a mianowicie ofiary i winy. Ta niekończąca się opowieść jest czystym mitem wiecznego powrotu. Spójrzmy z perspektywy historii religii. Coroczne obrzędy powielały podobny schemat, który w każdym roku zostaje powtórzony. Postmodernistyczny kapitalizm uwolnił się przez technologię od sił przyrody, lecz powtarza logikę pogańskich religii.

Jak zauważa Žižek, nie tylko w sferze społeczno-ekonomicznej możemy zauważyć przejawy religii. Ponowoczesność staje się miejscem ponownego ożywienia gnostycyzmu. W swoim pierwotnym rozumieniu gnostycyzm wyrasta z przeświadczenia, że każdy posiada iskrę bożą łączącą z Najwyższym Dobrem. Przeszkodą w urzeczywistnieniu Najwyższego Dobra jest materia, która uniemożliwia wydostanie się z grzesznego i zepsutego ciała[38]. Oczywiście jest to definicja, czysto historyczna, jednak – jak wskazuje Žižek – rdzeń gnostycyzmu, czyli pragnienie uwolnienia się z zepsutej materii, jest widoczny wielu współczesnych kierunkach filozoficznych i naukowych. Przedstawimy kilka nakreślonych przez słoweńskiego filozofia:

a) Dekonstrukcjonistyczny ewolucjonizm

Pod tą nazwą kryje się paralela między współczesną radykalną teorią ewolucji a różnią/*differance* Derridy. Podobieństwa zachodzą w ataku na teleologiczny wymiar przyrody/natury. Adaptacja organizmu w myśl radykalnej ewolucji jest pozbawiona zarówno swego metafizycznego źródła, jak i celu. Dekonstrukcja w podobny sposób krytykuje teleologiczne implikacje zawarte w filozofii, uważając je za wyraz metafizycznego myślenia opartego na naiwnym empiryzmie oraz narracji metahistorycznej. Ostatecznie nie sposób wydestylować jaźni. W obu nurtach staje się tylko mnogością narracji, które mogą zostać uwolnione w cyberprzestrzeni, hołdujących eterycznym „ciałom" nieposiadającym jednej postaci[39].

---

[37] S. Žižek, *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, tłum. M. Kropiwnicki, Branta, Bydgoszcz 2006, s. 215.

[38] Tenże, *O wierze*, s. 53.

[39] Tamże, s. 55–60.

b) Kognitywny buddyzm

Uwolnieniu się od ciała sprzyjają pewne nurty nauk kognitywnych, które śmiało łączą się z mądrością Wschodu. Stanowisko wobec jaźni łączy tradycje myślowe Okcydentu z Orientem. Niektóre teorie kognitywistyczne negują istnienie substancjalne jaźni. Podobnie buddyzm wyklucza istnienie „ja" jako podstawy naszych aktów mentalnych[40]. Wniosek wyciągany zarówno przez przedstawicieli myśli orientalnej, jak i specjalistów z zakresu *cognitive science* jest jeden: należy pozbyć się przestarzałego i nieadekwatnego kartezjańskiego *cogito*[41].

Odsłonięte przez Žižka religijne podstawy myśli współczesnej, wyrażające się w kapitalistycznym kulcie lub gnostyckim kognitywizmie, mają swoje mityczne podłoże. Słoweński filozof zauważa, że mit jest fundamentem każdej nauki, w tym również filozofii. Gnostycyzm współczesnych nauk pozwala ożywić marzenia o czystym duchu, który, uolniony od ciała, przemieszcza się w cyberprzestrzeni od jednej eterycznej powłoki do drugiej[42]. Zaskakujące połączenie nauki, postmodernizmu i buddyzmu jest drugą stroną ponowoczesności. Kapitalistyczne wzmaganie pragnień połączone z poczuciem winy zostaje w tej koncepcji uzupełnione przez typowy dla buddyzmu dystans i obojętność wobec świata materialnego[43]. Zachowanie chłodnego dystansu względem szybkich przemian technologicznych i gospodarczych pomaga w utrzymaniu homeostazy. Žižek jest wielkim przeciwnikiem gnostycyzmu, który jest swoistym materializmem spirytualnym, pragnącym uwolnić ducha i wprowadzić go w wyższą realność[44]. Jedną drogą do przełamania hegemonii gnostycko-postmodenistycznej narracji jest dekonstrukcja tegoż mitu za pomocą innego-chrześcijaństwa. Jeśli mit[45] wprowadza logos, porządkuje rzeczywistość i tworzy podwaliny dla fantazji i pragnienia, należy za pomocą pewnego heretyckiego aktu wprowadzić nowy/stary mit. Słoweński filozof, by obronić współczesność przed zalewem podejrzanej, jego zdaniem, mitologii/religii, sięga do chrześcijaństwa jako jedynej prawdziwej wiary.

4. Judeochrześcijański zwrot Žižka

Judeochrześcijaństwo, a raczej jego przesłanie, jest dla Žižka pewnego rodzaju orężem w terapii psychoanalitycznej, jaką funduje współczesności. Obraz Boga w tradycji judeochrześcijańskiej odsłania prawdziwy wymiar rzeczywistości, dzięki czemu pozwala na pozbycie się fetyszyzmu towarowego, czegoś

[40] Tamże, s. 61.
[41] Tamże, s. 62–63.
[42] Tamże, s. 81–82.
[43] Tamże, s. 83.
[44] Tamże, s. 135.
[45] Mit, zgodnie z ideą tekstów Žižka, należy rozumieć abstrakcyjnie.

transcendentnego w przeświadczeniach nt. rzeczywistości. Zakaz ikonoklazmu odsłania antropomorficzny wymiar Boga. Innymi słowy, strach przed ukazaniem prawdziwej twarzy Absolutu, jaką jest człowiek, sublimuje się w zakazie tworzenia jego wizerunków[46]. Postać Chrystusa radykalizuje, zarazem przełamuje ten zakaz. Bóg pokazuje swą ludzką twarz, znika eksces, nadmiar w człowieku, który odzyskuje swą własną tożsamość[47]. Transcendencja zostaje ściągnięta na ziemię, nie ma żadnego Spoza. Wszelkie marzenia gnostyckie o innej rzeczywistości oraz kapitalistyczny eksces, jakim jest fetyszyzm towarowy, zostają zdekonstruowane jak mistyfikacja machiny ideologicznej. Figura Chrystusa jest kluczem do wyjścia z błędnego koła absolutnej konsumpcji rodzącej logikę winy i odpłaty. Niekończąca się cyrkulacja sprawiedliwości i odpłaty zostaje zakończona wraz z ofiarą Jezusa. On sam się ofiarował, dokonał zapłaty i unicestwił „wieczny rachunek"[48]. Prowadzi do sytuacji, w której znika pośrednik, Wielki Inny zostaje zredukowany do Ducha Świętego, samej wspólnoty wiernych, która nie jest już nikomu nic dłużna[49]. Wracając do Chrystusa, będącego dla Žižka figurą, za pośrednictwem której dokonuje dekonstrukcji, należy dodać, że śmierć na krzyżu nie tylko obrazuje błąd fetyszyzacji, ale redukuje transcendencję do aktu czystej miłości do człowieka. Śmierć Boga na krzyżu odsłoniła jego kruchość, ukazała dzięki temu, że nie istnieje nadmiar poza człowiekiem, paradoksalnie to właśnie on jest tym nadmiarem[50]. Wraz ze śmiercią na krzyżu umiera pragnienie czegoś poza, transcendencji. Ponadto wydarzenie paschalne ukazuje niemoc Boga, objawiając, że Wielki Inny nie istnieje, a co za tym idzie – również samo prawo przez niego nałożone zostaje zniesione. Chrześcijaństwo staje się religią Objawienia, przekracza podział na oficjalny/publiczny tekst i obsceniczny suplement związany z początkiem. Nie znajduje się w nim żadna ukryta historia. Odrzucone zostaje poszukiwanie źródłowej i tajemniczej niewinności, utraconej przed wiekami[51].

Reasumując, dla filozofa z Lublany sens chrześcijaństwa tkwi w ofierze Chrystusa, którą odczytuje jako samozniesienie poświęcenia dla Wielkiego Innego/Boga. W ten sposób tworzy się nowa wspólnota, zwana Duchem Świętym[52]. Podmiot uwalnia się od partykularnych więzi i tworzy uniwersalną wspólnotę. Chrześcijaństwo atakuje twardy rdzeń religii, ponieważ znosi konieczność odwołania się do czegoś poza. Bóg/Wielki Inny nie istnieje, został ogołocony na krzyżu. Wszelkie nawet pozornie zsekularyzowane filozofie, sys-

[46] R. Woźniak, *Wiara ponowoczesna. Przypadek Slavoja Žižka*, „Teologia i Człowiek" 2013, nr 23, s. 95–96.
[47] Tamże, s. 97–98.
[48] S. Žižek, *O wierze*, s. 32.
[49] Tamże, s. 34.
[50] Tamże, s. 167–169.
[51] S. Žižek, *Kukła i karzeł* …, s. 168.
[52] Tenże, *Kruchy absolut*…, s. 165.

temy polityczne opierają się na Wielkim Innym, czymś spoza. Ofiara Chrystusa jest ostatecznym zniesieniem takiego porządku. Zostaje tylko Inny jako bliźni nieukrywający za sobą transcendencji. Ostatecznie chrześcijaństwo to dla Žižka prawdziwie ateistyczna religia znosząca wszelki Absolut.

5. Rewolucja przez religię

Žižek uważa, że religia stanowi naturalną predylekcję człowieka wyrażającą się w wierze do porządku symbolicznego. Struktura całego aktu ma swoje podłoże w fantazji. Ta wizja religii broni się przed koncepcją sekularyzacji jako wynikiem ewolucji ludzkiego poznania. Również nie dotykają jej zarzuty, w których twierdzi się, że odsetek ludzi religijnych spada w miejscach, gdzie polepsza się egzystencjalne bezpieczeństwo. Państwa Europy Zachodniej mające rozwiniętą sferę socjalną notują spadek zainteresowania religią, wyjątkiem jest USA. W wypadku Stanów Zjednoczonych słabsza socjalna amortyzacja kapitalizmu, wydaje ludzi na pastwę egzystencjalnej niepewności, która sprzyja – wraz z migracją ludzi z tradycyjnych społeczeństw – do ożywienia praktyk religijnych[53]. Z punktu widzenia Žižka takie twierdzenie wydaje się nieuprawnione. Religia to nie konkretna treść, lecz struktura zapewniająca homeostazę porządku Symbolicznego oraz zaufanie do Wielkiego Innego. Filozof z Lublany wskazuje inną drogę w badaniach nad sekularyzacją, która ma znamiona strukturalizmu, oczywiście główny zarzut może polegać na rozmyciu pojęcia religii, ponieważ w jej zakres semantyczny można wpisać każde ludzkie przedsięwzięcie. Drugi zarzut, jaki można przypisać tekstom Žižka, to gnoza, którą sam atakuje. Pewne akcenty w jego tekstach wskazują na niechybne popadnięcie w krytykowaną przez niego herezję. Przypisując światu wyłącznie charakter materialny, nadaje mu totalną samowystarczalność, która za pomocą rewolucji jest w stanie zbawić człowieka. Tajemnicza wiedza zostaje odsłonięta przez psychoanalityczną lekturę Nowego Testamentu, Marksa oraz Hegla i ma znamiona gnostycyzmu[54].

Žižek w swojej interpretacji zjawiska religii jest bliski Walterowi Benjaminowi. Zbawienie rozumiane na sposób materializmu historycznego jest gestem rewolucyjnym, który zmienia bieg historii. Zapala teraźniejszość. Tak jak ofiara Chrystusa spowodowała zmianę w ewolucji ludzkiego ducha, tak i rewolucyjny gest ma ten sam cel. Otwarta zostaje przyszłość, a przeszłość zbawiona. Ofiary walczące o inny świat otrzymują zadośćuczynienie w postaci rewolucyjnego gestu znoszącego zastany porządek społeczny. Implikuje to zjawisko Sądu Ostatecznego, oceniającego wszelkie przeszłe i przyszłe wydarzenia z perspektywy teraźniejszości. Wszelki terror zostaje usprawiedliwiony, gdyż służy rewolucji, tj. zbawieniu[55].

---

[53] J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, tłum. M. Pańków, PWN, Warszawa 2012, s. 104.
[54] R. Woźniak, *Wiara ponowoczesna*…, s. 103–104.
[55] S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, s. 109.

Zakończenie

Podsumowując, religia stanowi rdzeń ludzkiego bytu, który Žižek wykorzystuje do swojego rewolucyjnego projektu. Zmiany społeczne potrzebują wiary. Jeśli współcześni ludzie wierzą poprzez swoją praktykę w kapitalizm, to należy ich odwieść od wypaczonej i błędnej religii tylko za pomocą innej konfesji. Wcielając do swych prac chrześcijaństwo, będące w defensywie, przypisuje mu rolę godną mistrzów podejrzeń. Paradoksalną sytuacją XXI wieku jest postawienie w jednym szeregu Freuda, Marksa, Nietzschego oraz chrześcijaństwa. Jednak biorąc pod uwagę, że wszystkie wyżej wymienione nurty myślowe, może poza wyjątkiem Nietzschego, zostały mocno zdekonstruowane i pozostaje im przyjąć rolę opozycjonisty spoglądającego podejrzliwym okiem na działania oficjalnych i powszechnie akceptowanych sposobów myślenia. Po przeprowadzonej analizie poglądów Žižka można zaryzykować stwierdzenie, że słoweński filozof przyjmuje pozycję heretyka, który podobnie jak Marcin Luter może zmienić panującą religię tylko poprzez herezję, którą jest ateistyczne chrześcijaństwo poddane psychoanalizie.

Postsecular Vision of Modernity by Slavoj Žižek

Summary

This article examines the theory of religion and the way it functions in Slovoj Žižek postsecular world. The Slovenian philosopher andpsychoanalyst rejects the concept of secularisation and the revival of *sacrum*. Žižek explores the third way which he submits into psychoanalysis in the spirit of Lacan, Hegel and Marx with Christianity itself. Religion from his perspective is primeval and indefeasible, its fundament is the natural predilection of human beings to faith. All seemingly secular ideas or endeavours of human beings have attributes typical of religion. Žižek in his works puts himself in the position of a heretic who deconstructs mainstream religion including capitalism and cognitive Buddhism. The new religion which he proposes is Christianity interpreted in the spirit of Hegel and psychoanalysis.

Keywords: Žižek, faith, postsecularism, capitalism, Christianity, gnosis.

PRACE NAUKOWE Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie
Filozofia 2014, z. XI, s. 129–144

http://dx.doi.org/10.16926/fil.2014.11.08

Michał PŁÓCIENNIK
Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Capaxualno[1]-możliwościowy charakter tajemnicy śmierci w filozofii Miguela de Unamuno. Między nadzieją nieśmiertelności a rozpaczą unicestwienia[2]

Streszczenie

Śmierć stanowi centralny problem, czy raczej tajemnicę, w myśli hiszpańskiego (pre-)egzystencjalisty Miguela de Unamuno, jest swoistym horyzontem, wobec którego ona przebiega i o który nieustannie się rozbija. Unamuno był dogłębnie przeniknięty jednoczesną fascynacją, niekiedy wręcz tęsknotą i przerażeniem względem *misterium mortis* jako *misterium fascinosum et tremendum*. Postrzegał ją w kategoriach capaxualno-możliwościowych, jako bramę „ku". To ukierunkowanie można zasadniczo sprowadzić do wersji ostatecznościowych, dokonujących się w śmierci: do życia wiecznego i nieśmiertelności oraz do unicestwiającej nicości, co z perspektywy obecnej sytuacji jest nierozstrzygalne. Jedno jest pewne: śmierć jest miejscem ujawnienia tożsamościowego i prawdziwości ostatecznego sensu, choćby miał się nim okazać bezsens. Wszystko albo nic, *tertium non datur*. Jedyną instancją umożliwiającą antycypację owej finalności, i to na własną korzyść, jest nadzieja. I to nie ta, która umiera ostatnia, ale ta, która nie umiera nigdy, nawet w śmierci, choć zostaje pozbawiona sama siebie, a raczej swojego podłoża.

Słowa kluczowe: filozofia śmierci, egzystencjalizm, M. de Unamuno, nadzieja.

---

[1] Określenie to zaczerpnęliśmy z teologii chrześcijańskiej, w której określa się człowieka jako *capax Dei*, a więc otwartego na Boga. Naszym zdaniem ta kategoria, mimo iż przez samego Unamuno nie używana, dobrze oddaje perspektywę, „w" i „z" jakiej ujmuje on tajemnicę śmierci, przy zachowaniu całej jej możliwościowej aporetyczności – zob. M. Płóciennik, *Aporetyczna nieodzowność zbawczego istnienia Boga w myśli Miguela de Unamuno*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia" 2014, t. 9, s. 161–182.

[2] Niniejszy artykuł stanowi rozszerzoną wersję jednego z rozdziałów mojej niepublikowanej pracy licencjackiej *Tragizm egzystencji i możliwości jego przezwyciężenia w filozofii Miguela de Unamuno*, podobnie zresztą jak dwa moje wcześniejsze artykuły poświęcone temuż filozofowi: *Poczucie tragiczności życia jako źródłowe doświadczenie człowieczeństwa w myśli Miguela de Unamuno,* „Studia Sieradzana" 2012, 2, s. 62–75; *Aporetyczna nieodzowność zbawczego istnienia Boga w myśli Miguela de Unamuno*, s. 161–182. Teksty te, poszerzone i przepracowane, tworzyły pierwotnie trzon wspomnianej pracy licencjackiej.

Wstęp

Jeśli za konstytutywny dla myśli egzystencjalnej namysł nad *misterium mortis* uznamy za jej *specificum* czy wręcz warunek *sine qua non*, i to tym bardziej, im ów namysł przesiąknięty jest dramatyczną namiętnością, wypływającą nie tylko ze scholastycznej zzabiurkowej spekulacji, ile z trwogi dziejącego się w mojej „mojości" *hic et nunc* umykającego nieodwracalnie życia, wówczas na horyzoncie pojawia się postać myśliciela, dla którego zagadka i aporetyczna antynomia śmierci była jedynym i prawdziwym *modus vivendi* jego bytowania. Dlatego też „wszystkie jego pisma przenika namysł nad sensem życia i śmierci, wyrastający z rozczarowania wywołanego niemożliwością udzielenia przez naukę i rozum odpowiedzi na pytania dotyczące życia wiecznego"[3], wszak Miguel de Unamuno[4], bo o nim mowa, był dogłębnie przerażony perspektywą śmierci, a zarazem zafascynowany jej wyzwaniowością. Owa wręcz chwilami mortyczna obsesyjność, wywołana w znacznej mierze dwoma wydarzeniami z jego życia: śmiercią szkolnego kolegi oraz chorobą i śmiercią syna, sprawia, iż przystępując do refleksji nad zagadnieniem śmierci w filozofii Hiszpana, należy pamiętać, iż mamy tu zasadniczo do czynienia z autobiograficznym zapisem osobistych zmagań i dwuznacznego obcowania Unamuno z ambiwalentym tragiczno-speiczn ym[5] *sein zum Tode*. Wszak dla Unamuno śmierć była wszystkim w dosłownym i wielokontekstowym tego słowa znaczeniu, jak to postaramy się ukazać.

Wielu pisało o śmierci, jeszcze więcej jej doświadczyło, ale można zaryzykować tezę, że nikt tak bardzo się z nią nie zżył, żeby można było o nim powiedzieć, że umierał, żyjąc i żył, umierając, jak Unamuno, co czyni zeń niezwykle pasjonującego, a zarazem wymagającego partnera dialogu, zasługującego na szerszy oddźwięk niż to dotychczas miało miejsce, zwłaszcza że, jak sugeruje T. Gadacz, „początek filozofii egzystencjalnej w XX wieku przypada na rok 1913, kiedy to Unamuno, hiszpański pisarz i myśliciel, opublikował swe główne dzieło filozoficzne, *O poczuciu tragiczności życia…*"[6].

Przedmiotem naszego namysłu będą ontyczno-epistemiczne podstawy tragizmu ludzkiego życia, dokonującego się w ramach agonijnej dialektyczności. Skupimy się w głównej mierze na biegunach owej dialektyczności, jakimi są

---

[3] *Unamuno Miguel de*, [w:] *Encyklopedia filozofii*, red. T. Hoenderick, tłum. J. Łoziński, t. 2, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1999, s. 944.

[4] W kwestii podstawowych informacji biograficznych, a także ogólnej charakterystyki spuścizny myślowej zob. M. Jagłowski, *Unamuno Y Jugo*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008, s. 598–600; M. Buraczyński, *Główne idee systemu filozoficznego Miguela de Unamuno*, „Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie" 2013, 9, s. 43–72; I. Zubiaur, *Pomiędzy Adamem a Szatanem: Miguel de Unamuno jako pierwszy filozof Hiszpanii*, tłum. E. Pieciul, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego" 2004, 1, s. 23–39.

[5] Od łac. *spes* – nadzieja.

[6] T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 2, Znak, Kraków 2009, s. 366.

śmierć, a raczej możliwość popadnięcia ze jej granicą w nicość, oraz pragnienie nieśmiertelności, życia wiecznego, nieskończonego ugruntowania własnej świadomej egzystencji, pełni. Prześledzimy, jak życie człowieka realizuje się w walce pomiędzy tymi dwoma biegunami, z których ten pierwszy wspierany jest przez rozum, zaś drugi przez wolę i uczucia, ukazując, iż jedyna w pełni ludzka możliwość przerwania tej dialektyczności w spełnieniu żywotnego pragnienia „bycia zawsze" rozstrzyga się ostatecznie, dla Unamuno, w konfrontacji Boga z nicością.

Naszą refleksję opieramy na twórczości Unamuno z okresu egzystencjalistycznego jego myśli[7], związanego z odchodzeniem od wcześniej przyjmowanych poglądów – pozytywizmu, scjentyzmu i socjalizmu (choć nadal na jego myśleniu odciskają się, choć w różnym stopniu i z różnym natężeniem, wcześniejsze związki i zainteresowania socjalizmem, marksizmem, pozytywizmem, ewolucjonizmem, heglizmem, żeby wymienić tylko najważniejsze), którego początek umiejscawia się ok. roku 1886[8].

* * *

„Człowiek z krwi i kości, który rodzi się, cierpi i umiera – przede wszystkim umiera – który je i pije, bawi się i śpi, myśli i kocha, człowiek, którego się widzi i słyszy: brat, prawdziwy brat. […] I ten konkretny człowiek z krwi i kości jest podmiotem i zarazem najwyższym przedmiotem wszelkiej filozofii"[9]. W tym wprowadzającym stwierdzeniu Unamuno kreśli cały program swojego myślenia i jego główne punkty ciężkości, a właściwie jeden, którym jest konkretny, jednostkowy człowiek – konkretne świadome „ja", które w swej jednostkowej świadomości jest dla siebie wszystkim – przeżywający swą samozwrotną tajemniczość, swą samo-nie-jawność, podejmujący swe ostateczne u(bez?)sensownienie w obliczu nieuchronności śmierci. „Czemu chcę wiedzieć, skąd przychodzę i dokąd zmierzam, skąd przychodzi i dokąd zmierza wszystko, i co to wszystko znaczy? Bowiem nie chcę wszystek umrzeć i chcę wiedzieć, czy muszę umrzeć ostatecznie, czy też nie. A jeśli nie umieram – to co ze mną będzie? jeśli zaś umieram – wszystko traci sens"[10].

Wydarzenie śmierci jawi się więc naszemu autorowi jako nieunikniony horyzont, w obliczu którego człowiek podejmuje wysiłek poznawczo-życiowy,

---

[7] Ogólną charakterystykę egzystencjalistycznej myśli Unamuno przedstawia D. Leszczyna, *Filozofia egzystencjalna w ujęciu Miguela de Unamuno*, „Analiza i Egzystencja" 2009, 10, s. 55–76.

[8] Por. T. Gadacz, *Historia…*, s. 377. Zob. K. Polit, *Natura. Społeczeństwo. Historia. Socjalizm i poglądy filozoficzno-społeczne młodego Miguela de Unamuno*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2013; K. Polit, *Socjalizm etyczny młodego Miguela de Unamuno*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej" 2013, vol. 58, s. 147–162.

[9] M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, tłum. H. Woźniakowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków – Wrocław 1984, s. 5–6 (dalej cyt. OPTŻ).

[10] Tamże, s. 40.

śmierć, jako że stawia pod znakiem zapytania jego i jego bycie jako całości, będąc radykalnym zapytaniem wobec ludzkiego bycia, sensowności jego wczoraj i dzisiaj, a przede wszystkim jego jutra. Czyż ono w ogóle będzie, czy istnieje jakiekolwiek jutro? Jego istnienie jest w jakiejś mierze nieodłączne od jednostkowej świadomości człowieka, bez niej nie istnieje, przynajmniej w takiej mierze, w jakiej jednostkowa świadomość człowieka i istnienie rzeczywistości wzajemnie się warunkują. Dlatego Unamuno dochodzi do wniosku, „że po mojej śmierci skończy się świat”[11]. A zatem prawdziwą bazą motywacyjną wszelkiej filozofii jest miłość własna i pożądanie nieśmiertelności[12], co w gruncie rzeczy jest jednym i tym samym, gdyż „kochać, pragnąć siebie – czyż nie znaczy pragnąć siebie wiecznym, czyli nie chcieć wszystek umrzeć?”[13]. Świadomość własnej i powszechnej skończoności – śmiertelności jest jedynym prawdziwym problemem filozofii, a raczej jest nim człowiek – ludzie z krwi i kości, którzy rodzą się, cierpią, którzy są celami w sobie, nie środkami, którzy powinni być tacy, jacy są, a nie inni, którzy poszukują tego, co nazywamy szczęściem[14], którzy choć nie chcą umierać – umierają. Śmierć w swej radykalności jawi się nie tylko jako radykalne zapytywanie o sens egzystencji jednostkowego bytu człowieka, a w nim i wraz z nim wszelkiego sensu, jako że ten zapośrednicza się jedynie w jednostkowych świadomych ludziach z krwi i kości. „Jeśli wszyscy bez reszty umieramy – po co to wszystko? Po co? Oto pytanie Sfinksa, oto pytanie, które przeżera nam rdzeń duszy, oto źródło udręki, tej, co każe nam kochać nadzieję”[15]. Jak stwierdza przywoływany przez Unamuno o. Faber, to „ów ostatni akt determinuje wszystkie pozostałe i nadaje im ostateczne znaczenie”[16], czym jest ludzkie bytowanie i jego (bez)sensowność, rozstrzyga się definitywnie w śmierci. Zderzenie własnego jednostkowego bytu, świadomego własnej konkretności z koniecznością śmierci, rodzi w człowieku nie tylko zdecydowany sprzeciw: „nie chcę umierać, nie, nie chcę ani nie chcę tego chcieć”, ale także pozwala mu odkryć i zrozumieć swoją własną istotę, którą jest niczym nieograniczone pragnienie nieśmiertelności: „chcę żyć, zawsze, zawsze, zawsze, chcę żyć ja, ów biedny ja, którym jestem, którym czuję, że jestem tu i teraz”[17]. To dialektyczne

[11] M. de Unamuno, *Dziennik intymny*, tłum. P. Rak, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, 71 – fragmenty tego dzieła podajemy według numerów przyporządkowanych konkretnym myślom, a nie według numeracji stron (dalej cyt. DZI). Por. także: tamże, 113; OPTŻ, s. 52.

[12] Por. OPTŻ, s. 43–44.

[13] Tamże, s. 43. Na innym miejscu Unamuno pisze: „gorączkowe pragnienie osobistej nieśmiertelności, natężenie naszego wysiłku, aby trwać nieskończenie w swoim istnieniu, wysiłku będącego wedle tragicznego Żyda [Unamuno ma tu na myśli Spinozę – przyp. M.P.] naszą własną istotą, że to stanowi uczuciową podstawę wszelkiego poznania i wewnętrzny, osobisty punkt wyjścia wszelkiej ludzkiej filozofii, wypracowanej przez człowieka i dla ludzi”, tamże, s. 44.

[14] Por. DZI 160.

[15] OPTŻ, s. 51.

[16] DZI 56.

[17] OPTŻ, s. 53. Ostatecznie wszystko, co związane człowiekiem, a w nim ze świadomościowo ukonstytuowaną rzeczywistością, ześrodkowuje się wokół jednego rozstrzygającego problemu: „Cała kwestia obraca się wokół tego, czy jest życie wieczne, czy też go nie ma”, DZI 160.

napięcie dokonujące się nieustannie w człowieku, między świadomością zbliżającej się z każdą chwilą śmierci w jej unicestwiającej możliwości a radykalnym sprzeciwem i buntem, wyrażającym się w pragnieniu wiecznego istnienia, którego potencjalna realizacja zawiera się także w śmierci, nazywa Unamuno poczuciem tragiczności życia. Pisze: „Jest coś, co z braku innego określenia nazwiemy poczuciem tragiczności życia, co pociąga za sobą całą koncepcję życia oraz Świata, całą mniej czy bardziej uświadomioną filozofię. A poczucie to mieć mogą – i mają – nie tylko pojedynczy ludzie, lecz całe narody. Poczucie to raczej determinuje posiadane idee, niż z nich wypływa, nawet jeśli później idee te, co oczywiste, oddziaływują na nie, potwierdzając je. Poczucie to spowodowane może być niekiedy przypadkową chorobą, na przykład depresją, lecz kiedy indziej ma charakter w sensie medycznym – ustrojowy. I, jak zobaczymy, nic nie pomoże tu mówienie o ludziach zdrowych i chorych. Pomijając już fakt, że nie posiadamy normatywnego pojęcia zdrowia, nikt nie udowodnił, że człowiek ma być z natury wesół. Więcej: człowiek przez fakt, że jest człowiekiem, że posiada świadomość, jest już – w porównaniu z osłem czy krabem – chorym zwierzęciem. Świadomość jest chorobą”[18]. Unamuno jest świadom prowizoryczności określenia „poczucie tragiczności życia”, jednakże stara się w nim wyrazić najbardziej fundamentalną istność ludzkiego istnienia, mającą charakter na wskroś dialektyczny, żeby nie powiedzieć sprzecznościowy. Owa dialektyczność nie tyle przydarza się człowiekowi, jako pewien dodatek do jego życia bądź jako jeden z jego elementów, ale to ona konstytuuje ludzkie bytowanie i stanowi o jego tragiczności, z niej wyistacza i dokonuje się życie człowieka, „tenże osobisty i afektywny punkt wyjścia wszelkiej filozofii i wszelkiej religii stanowi poczucie tragiczności życia”[19]. Owego poczucia tragiczności życia nasz autor nie ogranicza do pojedynczych osób, ale przyznaje je także całym narodom i wiąże je konsekwentnie ze świadomością jako chorobą. Świadomość jest chorobą, gdyż jest przede wszystkim świadomością tragizmu życia i stąd tak jak ów życiowy tragizm, wymaga uleczenia. Krótko mówiąc, człowiek w swej świadomości jednostkowej (społeczeństwo czy naród w swej świadomości zbiorowej) jest bytem dialektycznie ustrukturyzowanym na fundamencie poczucia tragiczności życia[20].

Przystępując do rozpatrywania ontyczno-epistemicznych podstaw dialektyczności ludzkiego bycia ufundowanej na poczuciu tragiczności życia, należy

---

[18] OPTŻ, s. 23–24.

[19] Tamże, s. 44. „Filozofia jest zatem również nauką o tragedii życia, refleksją nad poczuciem jego tragiczności. I zarys tej filozofii, wraz z jej nieuniknionymi wewnętrznymi sprzecznościami albo antynomiami, usiłowałem dać w tych esejach”, tamże, s. 343.

[20] Więcej na temat poczucia tragiczności życia w filozofii Unamuno zob. M. Płóciennik, *Poczucie tragiczności życia…*, s. 62–75. Zob. także L.J. Moreno, *Unamuno uno sobre el hombre: naturaleza y cultura en la viola trágica*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 1999, 5, s. 297–306; M. Barbaruk, *Tragiczny paradygmat kultury: „O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów” Miguela de Unamuno*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Prace Kulturoznawcze” 2007, 10, s. 95–114.

jeszcze raz podkreślić, iż Unamuno rozumie całość ludzkiego istnienia w kategoriach tajemnicy, dramatycznej tajemnicy istnienia i nieistnienia. „Śmierć jest tajemnicą?" – pyta retorycznie, aby jednym tchem skonstatować: „Także narodziny są tajemnicą"[21]. I chciałoby się szybko pospieszyć ze stwierdzeniem, że właśnie pomiędzy tymi dwoma tajemnicami dokonuje się życie, jednakże Unamunowskie spojrzenie na życie jest dużo bardziej skomplikowane, przede wszystkim nie daje ono jakichkolwiek możliwości oddzielania od siebie życia i śmierci. Nie są to dwa końce, pomiędzy którymi rozpościera się człowiek, ale dwa „kotłujące się ze sobą", w nieustannej walce, w nieustannym współkonstytuowaniu człowieczeństwa, a jednocześnie obopólnie się ustanawiające i znoszące, istności jego bytu. Nasz autor opisuje ową dialektyczność życia i śmierci następująco: „[…] życie jest nieustającym umieraniem. […] Żyjemy, umierając, w każdej chwili umieramy i odradzamy się, ulotna teraźniejszość płynie pomiędzy śmiercią przeszłości a odrodzeniem przyszłości. A narodziny te – podobnie jak nasze – niosą ze sobą niebezpieczeństwo śmierci"[22]. W innym miejscu Hiszpan formułuje taką oto myśl: „Skoro śmierć jest naturalnym kresem życia, to naturalną drogą życia jest zmierzanie ku śmierci, a naturalnym światłem życia jest światło jego końca. Życie można zrozumieć tylko w świetle śmierci. Przygotowaniem do śmierci jest życie w sposób naturalny"[23].

Tym, co w sposób najbardziej pierwotny stanowi o istocie człowieka, jest według hiszpańskiego filozofa walka-agonia życia i śmierci, śmierci i życia, która nieustannie się w nim dokonuje, a raczej którą on jest[24]. „Agonia, po grecku

---

[21] DZI 45. Odpowiadając na zarzut bezprawnego pragnienia nieśmiertelności, Hiszpan pisze: „[…] i pytają – kim jesteśmy, marne ziemskie robactwo, aby pretendować do nieśmiertelności; na jakiej podstawie? Po co? Jakim prawem? Na jakiej podstawie? – pytacie – a na jakiej podstawie żyjemy? I po co jesteśmy? Jakim prawem? A jakim prawem jesteśmy? Równie bezpodstawne jest istnienie co i wieczne istnienie", OPTŻ, s. 55. Mamy w tym miejscu do czynienia ze swoiście egzystencjalistyczną reinterpretacją problematu będącego treścią słynnego pytania G.W. Leibniza: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic? Nic jest przecież prostsze i łatwiejsze niż coś. Co więcej, dopuściwszy, że rzeczy powinny istnieć, trzeba podać rację, dlaczego powinny istnieć tak, a nie inaczej", G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, tłum. S. Cichowicz, PWN, Warszawa 1969, s. 188–189. Co ciekawe, swego rodzaju próby fuzji obu tych perspektyw wobec kwestii problemowej zawartej w Leibnizowskim pytaniu (postawionym, podkreślmy to, w ramach pewnej optyki) można doszukiwać się w myśli Martina Heideggera: „Od tego, czy rzeczywistość, w której żyjemy, jest absurdalna czy też nie, zależy sens egzystencji człowieka. Na swój sposób wyraża to Heidegger. «Dlaczego raczej jest w ogóle byt, a nie nicość?». Pytania tego nie uważa Heidegger za kwestię czysto spekulatywną, ale za postawienie podstawowego problemu egzystencji ludzkiej", M. Jaworski, *Bóg filozofów a Bóg wierzących*, [w:] tegoż, *Wybór pism filozoficznych*, do druku przygotował ks. dr Kazimierz Mikucki, Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej Acta Universitatis Masuriensis, Olecko 2003, s. 170, przyp. 10.

[22] Por. DZI 130.

[23] Por. tamże, 49.

[24] „I tak powstawały one [Unamuno mówi o swoich rozmyślaniach – przyp. M.P.] pełne wewnętrznych sprzeczności – jak życie i jak ja sam", OPTŻ, s. 320.

ἀγωνιά, znaczy walka. Agonizuje ten, kto żyje, walcząc, walcząc z samym życiem. I ze śmiercią. Niczym w akcie strzelistym św. Teresy od Jezusa: «I tym umieram, że umrzeć nie mogę»"[25]. Nieco dalej Unamuno utożsamia wprost życie z walką: „Życie jest walką i solidarność na rzecz życia jest walką i tworzy się w walce. Nie zmęczę się powtarzaniem, iż tym, co najbardziej łączy nas, ludzi, między sobą, są istniejące wśród nas rozdźwięki. Również tym, co spaja wewnętrznie każdego, co tworzy głęboką jedność naszego życia, są nasze osobiste rozdźwięki, wewnętrzne sprzeczności naszych rozdźwięków. Pokój można zawrzeć z samym sobą – jak Don Kichote – tylko po to, by umrzeć"[26]. Pozwólmy sobie na jeszcze dwa fragmenty, wszak dotykamy tu niejako samego rdzenia myśli Unamuno: „Mógłby ktoś powiedzieć, że pokój to życie – albo śmierć – i że wojna to śmierć – albo pokój – a zatem jest prawie obojętne, jak się je ze sobą zestawia, oraz że pokój wśród wojny – czy też wojna wśród pokoju – jest życiem w śmierci, życiem ze śmierci i śmiercią życia, jest agonią"[27].

„Przeciw-rodzić się to umierać, a przeciw-umierać to rodzić się. Oto dialektyka agonii"[28]. Krótko mówiąc, człowiek z „krwi i kości", mający „poczucie tragiczności życia", to jednostkowy i świadomy byt agonijny, będący w swojej najgłębszej istocie nieustanną walką życia i śmierci. Należy zwrócić uwagę na problematyczność wyłaniającego się z powyższych stwierdzeń Unamuno wręcz równouprawnienia życia i śmierci w człowieku. Czy rzeczywiście jest tak, że życie i śmierć to jedynie dwie strony człowieczeństwa, choćby najbardziej wrogie, ale ostatecznie tak samo ważne, potrzebne, mające taką samą wartość? Jak się to ma do wszechobecnego na kartach dzieł Hiszpana, buntu przeciwko śmierci, przy jednoczesnym uporczywym pragnieniu życia zawsze, życia wiecznego, nieśmiertelności? Czy Unamunowska dialektyka kończy się także w jakiejś postheglowskiej syntezie, a jeśli tak, to jakiej? Jeśli zaś nie, to jak uniknąć wrażenia nie tyle sprzeczności, której sam autor jest świadomy i w pewnym sensie sam do owej sprzeczności dąży, co wręcz absurdalności? Jak pogodzić stwierdzenia typu: „Żyjemy wszak tylko ze sprzeczności i dzięki nim; życie nasze jest tragedią, a tragedia to nieustające zmaganie, bez zwycięstwa ani nadziei na nie; to sprzeczność"[29], z pragnieniem i buntem skierowanym w stronę rozerwania owej sprzeczności: „A więc ty, ja i Spinoza pragniemy nigdy nie umrzeć i to pragnienie stanowi naszą aktualną istotę"[30]? Reasumując, paradoksalność sytuacji wygląda następująco: ludzkie istnienie to walka – agonia współistniejących, współkonstytuujących człowieczeństwo życia i śmierci przy jednocze-

[25] M. de Unamuno, *Agonia chrystianizmu*, tłum. P. Rak, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000, s. 26 (dalej cyt. ACH).
[26] Tamże, s. 27–28.
[27] Tamże, s. 28.
[28] Tamże, s. 32.
[29] OPTŻ, s. 19.
[30] Tamże, s. 12.

snym buncie wobec śmierci i pragnieniu nigdy niekończącego się życia. Jesteśmy w samym sercu bytu, co zwie się jednostkowo – świadomym człowiekiem „z krwi i kości", a więc ostatecznie we mnie, w tobie, w każdym „ty" – „Gra toczy się nie o mnie, a o cały rodzaj ludzki, o cel ostateczny całej naszej kultury. Ja jestem jeden, lecz wszyscy są innymi «ja»"[31].

Aby zmierzyć się z ową dialektyczną agnonijnością bytowości człowieka, musimy przynajmniej pokrótce przyjrzeć się temu, co rozumie Unamuno przez „życie" i przez „śmierć". Nie chodzi tu jednak o analizę treściową tychże pojęć, ale o ich bezpośrednią zdarzeniowość, o ich konkretną obecność – uobecnianie, stawanie, dokonywanie się, o partycypowanie w nich. Nie chodzi też o pewną przedrefleksyjną, niestematyzowaną wiedzę o nich, niebędącą przecież niczym niezwykłym, ale zmierzenie się z nimi w radykalności i rozstrzygalności ludzkiego *to be or not to be*. „Myśl o tym, że muszę umrzeć, i niewiadoma tycząca tego, co będzie potem, jest samym pulsowaniem mojej świadomości" – pisze Unamuno. Po czym dodaje: „Gdy spoglądam na cichą, zieloną łąkę, kiedy patrzę w czyjeś jasne oczy, z których wygląda braterska dusza, moja świadomość się poszerza, czuję jakby rozkurcz duszy i wchłaniam otaczające mnie życie, i wierzę w swą przyszłość; lecz nagle tajemny głos szepcze mi: przestaniesz istnieć!, muska mnie skrzydło Anioła śmierci, a skurcz duszy omywa moje duchowe wnętrze boską krwią"[32].

Nasz autor spogląda na śmierć przez pryzmat skutków, które ona powoduje, a raczej może powodować, co ostatecznie jest ujmowaniem jej w dialektycznym *in se*, wszak zgodnie z maksymą scholastyczną *agere sequitur esse*. Nie interesuje go jedynie sama momentowość śmierci, o ile w ogóle można o takowej mówić, skoro całe życie człowieka jest zmierzaniem ku śmierci, a więc umieraniem przez antycypowanie wydarzenia śmierci, ale także, a może przede wszystkim, to, co następuje po niej, a co być może jest przez nią i w niej sprawiane. Śmierć dla hiszpańskiego filozofa stanowi zasadniczy punkt odniesienia, swoisty klucz hermeneutyczny dla zrozumienia życia „człowieka z krwi i kości" – swojego życia, w którego świadomości dochodzi do głosu świat. Ale nie tylko ona, także „owa niepewność tego, co będzie potem" – wszak to druga strona życia, rozciągająca się poza śmiercią, bądź jej brak, wyznaczają sposób rozumienia samej śmierci. Śmierć jest horyzontem, w perspektywie którego może dopiero zostać w pełni adekwatnie postawione pytanie o życie, nie jakiekolwiek, ale owo życie jednostkowe każdego człowieka, dokonujące się na sposób świadomości[33]. „Trzeba powrócić do siebie i postawić przed sobą prawdziwy problem: co się ze

---

[31] Tamże, s. 139.

[32] Tamże, s. 47–48.

[33] Można w tym dostrzec odbicie platońskiego rozumienia filozofii czy raczej filozoficznego trybu życia, jako przygotowania na śmierć, co zresztą łatwo odnaleźć także u wielu innych filozofów, zob. J. Pieper, *Śmierć i nieśmiertelność*, tłum. A. Morawska, Editions du Dialogue, Paryż 1970, s. 9–12.

mną stanie? Czy umierając, powracam do nicości? Wszystko inne jest poświęcaniem naszej duszy naszemu imieniu, naszej rzeczywistości – naszym pozorom"[34]. Śmierć jest wydarzeniem dialektycznym[35], sądem dokonującym wyroku nad istnieniem w jego sensowności lub bezsensowności. W perspektywie śmierci Unamuno wskazuje na trzy możliwości zajęcia postawy wobec istnienia, odpowiadające trzem potencjalnym stanom pośmiertnym: „[…] a) albo wiem, że wszystek umrę – a wówczas nieuleczalna rozpacz, albo b) wiem, że nie wszystek umrę, a wówczas rezygnacja i zgoda, albo c) nie mogę wiedzieć ani jednego, ani drugiego, a wówczas rezygnacja w rozpaczy lub rozpacz w rezygnacji, zrozpaczona rezygnacja lub zrezygnowana rozpacz i walka"[36].

Krótko mówiąc, śmierć jawi się jako epifania odpowiedzi na pytanie o sens istnienia, życia człowieka i świata[37]. Cały tragizm śmierci utożsamia więc Unamuno z możliwością rozciągającej się poza nią nicości, samo zaś wydarzenie śmierci jawi się wówczas jako anihilacja życia. Skoro ostatnie słowo należy do śmierci, to paradoksalnie do niej należy także i pierwsze… i każde, a życie, które przydarza się gdzieś pomiędzy i mimochodem, na sposób panświadomości człowieka – ludzi – społeczeństwa „z krwi i kości", „sprawia", że nie ma nic wstrętniejszego niż istnienie[38]. Jeśli wszystko istnienie, życie, sprowadza się jedynie do następujących kolejno po sobie: wyłaniania się z niebytu – nieświadomości, przez okres permanentnego konania z pełną tego świadomością, aż po całkowite unicestwienie – zanik świadomość, to nie ma nic wstrętniejszego niż istnienie[39]. Dopiero to stwierdzenie, potraktowane na serio, w całym swoim ciężarze gatunkowym stanowi właściwy punkt wyjścia dla analizy poglądów Una-

---

[34] DZI 178.

[35] Należy jednak, w kontekście całości myśli hiszpańskiego filozofa, pamiętać, że kiedy mówi on o śmierci w jej sprzecznościowym odniesieniu do życia, rozumie ją w jej potencjalnie nicościującym wymiarze. Stąd należałoby raczej mówić o dialektyce życia i nicości. Sam Unamuno takim wyrażeniem się nie posługuje, dlatego i my go nie wprowadzamy, mając przy tym świadomość, że właściwe odczytanie sensu konkretnego zdania mówiącego o owej dialektyce jest kwestią problematyczną i zależy w dużej mierze od zrozumienia kontekstu użycia tychże określeń.

[36] OPTŻ, s. 40.

[37] Niepohamowane pragnienie poznania drugiej strony śmierci, a więc paradoksalnie poznania wszystkiego w żywotnym sensie, prowadzi chwilami naszego autora do jednoczesnego lęku i pragnienia śmierci: „[…] «Nie bać się śmierci, to lekceważyć Tego, który uczynił z niej karę. Nie pragnąć jej, to być obojętnym na Tego, do kogo możemy dotrzeć jedynie przez wrota śmierci», pisze o. Faber. Lękaj się i pragnij twego ostatniego dnia", DZI 61.

[38] Por. OPTŻ, s. 19.

[39] Por. OPTŻ, s. 50. Unamuno ma świadomość powszechności śmierci: „A nad wszystkimi cywilizacjami unoszą się owe słowa Eklzezjastesa: «Czyż może nie umiera mędrzec, tak samo jak i głupiec?» (II,16)", tamże, s. 326. Stąd w jednostkowej konkretności „człowieka z krwi i kości" jest ona dla niego także współśmiercią wszystkich i wszystkiego, co wynika zresztą z jego poglądów dotyczących powiązania jednostkowego „ja" z innymi jednostkowymi „ja", a w świadomości ze współkonstytuowanej w niej i przez nią rzeczywistością.

muno dotyczących śmierci i tego, co z nią związane. Przez pryzmat mortycznego ukierunkowania ludzkiego życia ujmuje on je jako otoczone – zagrożone zewsząd nicością, z której wyłonił się człowiek i do której zmierza, aby się w niej zatracić[40]. I nic go bardziej nie przeraża jak owa nicość, nawet wieczne piekło: „O sobie mogę powiedzieć, że kiedy byłem chłopcem, a nawet jeszcze dzieckiem, nie poruszały mnie patetyczne obrazy, w jakich przedstawiano mi piekło, już wtedy bowiem nic nie wydawało mi się równie straszne jak nicość"[41]. Więcej, w porównaniu z nicością piekło traci cały swój przerażający charakter, bowiem w piekle pomimo cierpienia się żyje[42], zaś „nicość nicościuje" (*Das Nichts selbst nichtet*)[43] nawet wszelkie poczucie nicości, jest totalnością nieistnienia, niebytu. Człowiek nie ma możliwości doświadczenia choćby nikłego odczucia tego stanu, w którym nie ma żadnego stanu, myśląc o nim, jesteśmy w stanie go przedstawić sobie jedynie na sposób negatywny, a więc jako zaprzeczenie obecnej sytuacji, a i to się nie udaje i udać się nie może: „Istotnie, nie jest dla nas możliwe ujmować samych siebie jako nieistniejących, żaden wysiłek nie wystarczy na to, by świadomość zdała sobie sprawę z absolutnej nieświadomości, ze swego własnego unicestwienia. Spróbuj czytelniku, w pełni świadomie wyobrazić sobie stan twej duszy pogrążonej w głębokim śnie; spróbuj wypełnić swą świadomość przedstawieniem nieświadomości, a zobaczysz. Usiłowanie zrozumienia tego powoduje dręczący zawrót głowy. Nie możemy ujmować samych siebie jako nie istniejących"[44]. Jednocześnie Unamuno zachęca do poznawania siebie w kontekście nicości[45]. Lęk, który wzbudza w człowieku możliwość unicestwienia, będący konsekwencją rozmyślania o śmierci, prowadzi go do mądrości[46], do życia autentycznego, a więc zderzenia się z rzeczywistością w całej jej brutalności i kategoryczności i do podjęcia rzuconej rękawicy, do wyjścia ze świata pozorów, do spojrzenia Tanatosowi głęboko w oczy, aby zacząć walczyć. Wszak unicestwienie jest jedynie możliwością, a nie sprawdzalnym i niepodważalnym faktem. A skoro tak, to być może istnieje także inna opcja.

Ta inna opcja to zdaniem Unamuno życie[47], które być może oczekuje nas za granicą śmierci, życie wieczne – nieśmiertelne. Cały tragizm człowieka, owa

---

[40] Por. DZI 254.

[41] OPTŻ, s. 14; zob. także: tamże, s. 51–52.

[42] Por. DZI 76.

[43] Por. M. Heidegger, *Was ist Methaphysik*, wyd. 13, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1986, s. 34.

[44] OPTŻ, s. 45–46. W pismach Unamuno możemy odnaleźć wiele wstrząsających opisów doświadczania przez człowieka anihilacji, zanikania świadomości, rozmywania się rzeczywistości. Drastyczny realizm tychże opisów stanowi swoistą *meditatio mortis*, zob. m.in. OPTŻ, s. 49–50; DZI 111.

[45] Por. DZI 146, OPTŻ, s. 251.

[46] „Zawsze okazuje się, że u początku mądrości znajduje się lęk", OPTŻ, s. 121.

[47] Należy mieć na względzie, że mówiąc o życiu w kontekście śmierci, Unamuno ma na myśli pleromę życia, a nie jedynie przedłużanie w nieskończoność obecnego stanu, choć owa pełnia

agonijność immanentnie wpisana w dialektykę ludzkiego tragizmu, jest tęsknotą za nieśmiertelnością[48], ta tęsknota, stanowi, zdaniem Hiszpana istotę człowieczeństwa[49]. Przyjrzyjmy się bliżej tej kwestii. W swych fundamentach Unamuno oparł ją na ontologii substancji Spinozy, wedle którego „każda rzecz, o ile jest sama w sobie, usiłuje pozostawać w swym istnieniu"[50]. Nasz filozof komentuje to stwierdzenie innym fragmentem z dzieła Spinozy: „dążność każdej rzeczy do pozostawania w swym istnieniu nie jest niczym innym, jak aktualną istotą samej rzeczy" – a więc aktywnym wysiłkiem, zmierzającym do trwania w swoim bycie, podsumowuje Unamuno[51]. Innymi słowy, „istota każdego człowieka będącego człowiekiem jest usiłowaniem, wysiłkiem, jaki czyni on, aby nadal być człowiekiem, aby nie umrzeć"[52]. Następnie pojawia się ostatnie odniesienie do *Etyki*, będące kwintesencją całego wywodu: „dążność każdej rzeczy do pozostawania w swym istnieniu nie obejmuje żadnego czasu skończonego, lecz nieokreślony". Istotą człowieka jest pragnienie, aby nigdy nie umrzeć[53]! Oczywiście, Unamunowskie pragnienie nieśmiertelności, nie ma nic z formalizmu refleksji Spinozy, co jest już zauważalne w sposobie dookreślenia tego pragnienia przez hiszpańskiego myśliciela: chodzi mianowicie o aktywny i natężony wysiłek, aby trwać w swoim bycie[54]. Ta tęsknota jest przesiąknięta namiętnością, jest transgresyjnym porywem bytu ku pleromie, w sobie, we wszystkim i ze wszystkim: „Świat widzialny, będący dzieckiem instynktu samozachowawczego, okazuje się dla mnie za ciasny, jest niczym niewielka klatka, o której pręty obija się moja dusza w swych porywach; duszno mi w niej. Więcej, więcej i coraz więcej; pragnę być sobą, a nie przestając być sobą, być również innymi, pogrążyć się w całości rzeczy widzialnych i niewidzialnych, rozpostrzeć się w nieograniczoność czasu. Nie być wszystkim i na zawsze, to jakby nie być, a przynajmniej nie być całym sobą – i nie być nim na zawsze. A być sobą – to być wszystkimi innymi. Wszystko albo nic"[55].

---

nie jest od niej oddzielona na zasadzie dyskontynuacji: „Bolesne jest, że musimy kiedyś przestać być, lecz może jeszcze boleśniejsze byłoby nieustające bycie tym samym i niczym więcej, niemożność równoczesnego bycia innym, niemożność bycia wszystkim innym, wszystkim w ogóle", OPTŻ, s. 154.

48 Por. OPTŻ, s. 19.

49 Por. tamże, s. 12.

50 Tamże, s. 11, cyt. za: B. de Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myślicki, PWN, Warszawa 1954, teza 6, cz. III. Kolejne fragmenty *Etyki* cytuję za tymże przekładem.

51 Por. tamże.

52 Tamże.

53 Por. tamże, s. 12.

54 Por. tamże, s. 11 i 44.

55 OPTŻ, s. 46, zob. także E. Górski, *Hiszpańska refleksja egzystencjalna. Studium filozofii i myśli politycznej Miguela de Unamuno*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1979, s. 34. Twórczość Unamuno bogata jest w wątki mistyczne, nawiązujące do wielkich mistyków hiszpańskich – szczególnie św. Teresy od Jezusa (Wielkiej). W *Dzienniku intymnym* obecne są tak-

Jest to bardzo ciekawy wątek w myśli Unamuno, zwłaszcza w kontekście pragnienia nieśmiertelności. Z jednej strony, mówi on o uwiecznieniu siebie w tamach własnej jednostkowej indywidualności, co zakłada pewne odgraniczenie[56], z drugiej zaś – osiągnięcie pełni postrzega w kategoriach rozciągnięcia własnego „ja" na wszystko poza sobą przy jednoczesnym zachowaniu własnej sobości. „Wieczność! Oto prawdziwe pożądanie; pragnienie wieczności wśród ludzi nazywa się miłością; kto kocha drugiego, pragnie uwiecznić się w nim. Co nie jest wieczne, nie jest rzeczywiste"[57]. Powyższe stwierdzenie jest bardzo dwuznaczne – dwuznaczność ta zostanie ukazana częściowo poniżej, zaś całkowite jej wyjaśnienie będzie możliwe dopiero w kolejnym rozdziale. Chodzi mianowicie o słowa: „kto kocha drugiego, pragnie uwiecznić się w nim". Należy zaznaczyć, że Unamuno jest zażartym krytykiem eschatologii immanentnej, w szczególności w jej dwóch koncepcjach: dążącej do osiągnięcia spełnienia ludzkości w kolejnych pokoleniach, przy czym pokolenia pośrednie są traktowane nie jako cel, ale środki do celu, oraz takiej, która głosi przetrwanie w swoich dzieciach, dziełach bądź Universum[58]. Mając świadomość tego, iż wielu ludzi daje się zwieść złudnością możliwości uwiecznienia samych siebie wśród ludzi, poprzez pozostanie na różne sposoby i z różnych powodów w ich pamięci, wykazuje bezcelowość tychże zabiegów wobec powszechności śmierci[59]. Gdzie ostatecznie uchroni się pamięć wobec możliwości unicestwienia? Pamięć moja i o mnie, drugiego i o drugim?

Odrzucając wszelkie imitacje wieczności i nieśmiertelności, nasz filozof pragnie wskazać jedynie na prawdziwy przedmiot tęsknoty: „Być, być zawsze, być bez kresu, pragnienie bycia, pragnienie bycia więcej! Głód Boga! Pragnienie uwieczniającej i wiecznej miłości! Być zawsze! Być Bogiem!"[60].

W innym miejscu tak pisze: „Nie, nie pragnę zanurzyć się w wielkim Wszystkim, w nieskończonej i wiecznej Materii czy Energii, albo w Bogu, nie chcę być posiadanym przez Boga, lecz posiadać Go, uczynić się Bogiem, nie

że częste odwołania do *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasza a Kempis. Stąd interesującą kwestią byłoby przeanalizowanie myśli Unamuno, szczególnie jej mistycznych wątków, na tle szeroko rozumianego zagadnienia mistyki filozoficznej, w jej różnych historycznych odmianach, zwłaszcza że u samego Hiszpana można znaleźć kilka koncepcji mistyki, od religijnej począwszy, a na panegzystencji skończywszy. Na temat mistyki filozoficznej zob. K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tłum. J. Marzęcki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.

[56] Na innym miejscu owo odgraniczenie ukazuje on w kategoriach cierpienia, por. OPTŻ, s. 156.

[57] OPTŻ, s. 46.

[58] Tamże, s. 17.

[59] Por. tamże, s. 59–65.

[60] Tamże, s. 47. Ciekawe jest, że w pismach Unamuno dosyć często pojawia się odniesienie do doktryny o przebóstwieniu (*theosis*), wypracowanej przez greckich Ojców Kościoła. Jednakże jego namiętne pragnienie boskości przywołuje na myśl raczej słowa F. Nietzschego: „[…] jeśliby bogowie byli, jakżebym ja zniósł, abym bogiem nie był!", F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, De Agostini Polska, Warszawa 2002, s. 85.

przestając być tym, który teraz do was mówi te słowa. Na nic dla nas wybiegi monizmu, chcemy uchwytnej nieśmiertelności, a nie jej cienia"[61]. To pragnienie wieczności, nieśmiertelności, boskości, żeby nie powiedzieć panegzystencji, jest dla Unamuna koniecznością – „potrzebuję go, aby żyć"[62] – mówi.

Należy teraz – po z pewnością uproszczonym, ale wydaje się, że w miarę istotowym nakreśleniu ontycznych podstaw agonijnej dialektyki ludzkiego bytowania i skrótowym, acz merytorycznym przedstawieniu dwóch głównych zainteresowanych w tejże agonijności, a mianowicie nieuniknionego i powszechnego wydarzenia śmierci, wraz z możliwością czyhającej tuż za nią i w niej nicości oraz wpisanego w człowieczeństwo, w istnienie, wychylenia i tęsknoty, żywotnego pragnienia nieśmiertelności, wieczności i absolutnego bycia – spojrzeć na ową agonijną dialektyczność od strony epistemicznej. Na jakich poznawczych podstawach wznosi się ów sprzecznościowy gmach życia i śmierci? Czy będziemy tu mieli do czynienia, mimo wszystko, z jakąś formą rozejmu, zawieszenia broni, a może wręcz przeciwnie, z intensyfikacją działań wojennych? „Bowiem życie jest czym innym zgoła niż poznanie i, jak zobaczymy, istnieje być może pomiędzy nimi taka opozycja, iż moglibyśmy powiedzieć, że wszystko, co żywotne, jest – nie tylko już irracjonalne, lecz antyracjonalne, zaś wszystko, co racjonalne – antywitalne. To właśnie jest podstawą poczucia tragiczności życia"[63]. Już z tej wypowiedzi Unamuno łatwo się domyślić, na czym będzie polegało przeniesienie agonijnej dialektyki istnienia na płaszczyznę gnozeologiczną – będziemy tu mieli do czynienia z epistemicznym odzwierciedleniem oraz zapośredniczeniem tego, co dokonuje się na poziomie ontologii, i odwrotnie. Krótko mówiąc, rozum[64] będzie wspierał nihilistyczną wizję życia wraz ze wszystkimi tego konsekwencjami, zaś wola i uczucia będą się karmiły i zarazem generowały nadzieję życia wiecznego. Na dodatek, jak się okaże, budować będą na sobie wzajemnie, a raczej ostatecznie, na zgliszczach pokonanego, czy dokonującego swoistego samobójstwa, przeciwnika. Prześledźmy więc to, co dopełnia czarę agonijności, aby dysponować już w miarę jej całościowym obrazem. „A najtragiczniejszym problemem filozofii jest pogodzenie potrzeb intelektualnych z afektywnymi i wolitywnymi. Oto czemu klęskę ponosi wszelka filo-

---

[61] OPTŻ, s. 55.

[62] Tamże, s. 56.

[63] Tamże, s. 41. Pobrzmiewa tu echo Bergsonowskiej filozofii życia, w której rozum jest antywitalny ze względu na swój uprzedmiotawiający charakter, zaś życie w swej płynącej istotowości poznawane jest na sposób intuicji. Zresztą problem relacji pomiędzy życiem i rozumem nie jest nowy i był podejmowany na różne sposoby. Szczególnie silnie doszedł on do głosu w kontekście świadomości historycznej. Jednym z pierwszych, którzy go podjęli w tym nowym kontekście, był W. Dilthey.

[64] Szerzej na temat Unamunowskiej koncepcji rozumu zob. B.M. Kazimierczak, *Koncepcje rozumu w hiszpańskiej refleksji filozoficznej końca XIX i pierwszej połowy XX wieku*, Instytut Filozofii Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2013, zwłaszcza s. 73–126.

zofia pragnąca znieść to wieczne i tragiczne przeciwieństwo, podstawę naszej egzystencji"[65]. A problem ten w gruncie rzeczy polega na tym, że rozum nieustannie podważa i deprecjonuje możliwość osiągnięcia nieśmiertelności, zaś wola i uczucie, wbrew wszelkim racjom rozumowym, żyją nadzieją. Zasadniczą kwestią, o którą rozbija się ich spór, w ramach wysuwanych przez nich możliwości pośmiertnych, jest istnienie nieśmiertelnej duszy, wszak wszelka nieśmiertelność może być ostatecznie na niej nadbudowana. Przynajmniej tak twierdzi Unamuno. Bez nieśmiertelnej duszy na nic zda się nawet Bóg[66]. Rozum nie dopuszcza możliwości udowodnienia istnienia nieśmiertelności duszy, wykazując raczej jej nieistnienie[67]. Jednakże w ramach tejże racjonalistycznej dyskredytacji prawdy o istnieniu duszy nieśmiertelnej dochodzi do niesamowitego paradoksu. Do czegoś, co Unamuno nazwał „racjonalistycznym unicestwieniem"[68]. Otóż rozum w ramach ścisłego i konsekwentnego racjonalizmu zdyskredytował sam siebie, nie znajdując wystarczających podstaw dla własnej racjonalności w samym sobie, popadł w sceptycyzm, odmawiając samemu sobie racjonalnych kompetencji[69]. I właśnie z tego samozniesienia rozumu wyrasta nadzieja wolitywno-afektywna. Kiedy rozum ponosi porażkę, zmagając się z najważniejszą kwestią ludzkiej egzystencji, nadzieja buduje i wyrasta na jego gruzach. Lecz tu dochodzi, zdaniem Unamuno, do kolejnej antynomii, do pewnej formy kolejnego samozniesienia, gdyż nadzieja podejmuje próbę karkołomną – chce samą siebie zracjonalizować, szukając racjonalnych podstaw dla własnego istnienia, a także szukając własnej przekazywalności i komunikowalności. Ucieka się więc do pomocy rozumu (i logiki), wskrzeszając go i zaprzęgając do podejmowania problemu, w konfrontacji z którym dopiero co poległ. Rozum uświadamia sobie wówczas własne ufundowanie na irracjonalnych przesłankach, które *de facto* są antyracjonalne: „Żywotne pożądanie nieśmiertelności nie zyskuje więc racjonalnego potwierdzenia ani też rozum nie daje nam pociechy, bodźców do życia, ani nie wskazuje jego prawdziwego celu. Ale oto w głębi otchłani spotykają się twarzą w twarz uczuciowa i wolitywna rozpacz ze sceptycyzmem rozumu i jak bracia padają sobie w objęcia. Z tego tragicznego, to znaczy najgłębiej miłosnego uścisku, wytryśnie źródło życia, groźnego strasznego życia"[70].

---

[65] Tamże, s. 21. Należy mieć na uwadze, że Hiszpan wyróżnia dwa rodzaje poznania: jedno, będące przedłużeniem instynktu samozachowawczego, znajdujące się w służbie życia – człowiek poznaje, bo chce żyć i o tyle, o ile mu to jest do życia konieczne. Drugi rodzaj poznania to poznanie autoteliczne, a więc będące luksusem, niemającym nic wspólnego z życiem, wręcz abstrahujące od życia, choć budowane na fundamencie owego pierwszego poznania „życiowego". Ostatecznie jednak nawet ono zostaje wprzęgnięte przez życie do swojej służby, por. tamże, s. 25–34.

[66] Por. tamże, s. 9. Przez duszę rozumie Unamuno: „świadomość indywidualną w jej integralności i trwałości", tamże, s. 91. Kiedy mówi o duszy nieśmiertelnej, ma na myśli możliwość istnienia tej indywidualnej świadomości po śmierci.

[67] Por. tamże, s. 90–119.

[68] Tamże, s. 90.

[69] Por. tamże, s. 118–119.

[70] Tamże, s. 120.

Nienawiść i wojna między wolą i poznaniem, okazują się ostatecznie tożsame z ich wzajemną miłością, koniecznym związkiem, w którym jedno bez drugiego nie może istnieć. Sposobem ich istnienia jest agonijne współistnienie, które nie daje się wyrazić w logicznej formie, ale doświadczane jest analogicznie do odczucia głodu[71]. Znajduje on swoje przedłużenie w tym, co wypływa z rozumu i woli, a więc w filozofii i religii, a także w nauce i filozofii. Sam status i pochodność filozofii jest w tym przypadku wielce dwuznaczny, jako że raz Unamuno przedstawia ją jako dziecko rozumu, przeciwstawione woli – życiu, innym razem mówi o podobieństwie filozofii do poezji, sytuując ją na przeciwległym biegunie w stosunku do neopozytywistycznego modelu nauki. Sporo światła na tą kwestię może rzucić fakt, iż Unamuno rozróżnia filozofię wypływającą z samych głębin człowieczeństwa i filozofię systemową – racjonalistyczną, podobnie zresztą odróżnia żywotne doświadczenie religijne od jego systematycznego – racjonalistycznego ujęcia. Oczywiście, zarówno filozofię, jak i religię zracjonalizowaną – racjonalistyczną uważa on za uprzedmiotawiającą deformację tychże źródłowo ludzkich doświadczeń, zanurzonych w życiu ludzi z „krwi i kości".

Zakończenie

Reasumując krótko nasze rozważania, podkreślmy, iż wedle Unamuno antynomicznej-agonijnej dialektyczności bytowości człowieka nie należy upraszczająco znosić, redukując do jednego jej wymiaru, i to zarówno na poziomie ontycznym, jak i dialektycznym. Speicznie wyglądając eschatologicznego rozstrzygnięcia w otwartej otchłani śmierci, trzeba nią i z niej żyć. Stąd misterium śmierci można określić jako nierozstrzygalne teraźniejszościowo *todo y*(*o*) *nada* tożsamościowości i sensowności – ono jest ich miejscem i spełnieniem, ale by tego doświadczyć i zrozumieć, trzeba umrzeć. Z nadzieją! Znakomitym streszczeniem Unamunowskiego *meditatio mortis* mogą być słowa V. Jankélévica: „Śmierć warunkuje egzystencję. Przyznaję rację tym wszystkim, którzy mówili, że śmierć nadaje życiu sens, a jednocześnie pozbawia życie sensu. Śmierć jest nonsensem, który nadaje życiu sens. Nonsens nadaje sens, negując ów sens"[72].

[71] Por. tamże, s. 125–126.

[72] V. Jankélévic, *To, co nieuchronne: rozmowy o śmierci*, tłum. M. Kwaterko, PIW, Warszawa 2005, s. 35.

Capaxually-Possible Character of Mystery of Death in Philosophy of Miguel de Unamuno. Between Hope of Immortality and Despair of Annihilation

Summary

Death is the central problem, or rather a mystery to the mind and thinking of Spanish (pre) existentialist Miguel de Unamuno, is a peculiar horizon, along which it flows and against which it always crashes. Unamuno was deeply penetrated with fascination, sometimes even longing and horror at the same time, in relation to *misterium mortis* as *fascinosum et tremendum*. He perceived death in capax – possibility category as a gateway 'towards'. Such a direction could be basically resolved into ultimate versions being performed in the death itself: into eternal life and immortality as well as into annihilating nihility, which, in the present perspective, is un-definitive. One thing is for sure : death is the space to give away the identity and truth of final sense, even if it turns out to be nonsense. All or nothing, *tertium non datur*. So the only resort enabling the anticipation of such finality for your own sake is hope. And not the one, which dies last, but the one that never dies, even in death, though deprived of itself, or rather its ground basis.

Keywords: philosophy of death, existentialism, M. de Unamuno, hope.

PRACE NAUKOWE Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie
Filozofia 2014, z. XI, s. 145–155

http://dx.doi.org/10.16926/fil.2014.11.09

Dariusz DĄBEK
Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Podstawowe problemy klasycznej koncepcji sztucznej inteligencji i nauk kognitywnych – część 1

Streszczenie

Tekst artykułu wprowadza w interesujący i problematyczny świat sztucznej inteligencji, wyjaśniając podstawowe pojęcia rządzące wirtualną rzeczywistością. Naświetla kilka głównych problemów towarzyszących projektowaniu sztucznych systemów, których pokonanie wciąż stanowi barierę do skonstruowania inteligencji nie gorszej od ludzkiej.

Słowa kluczowe: sztuczna inteligencja, nauki kognitywne, inteligentny agent, problem ramy, problem ucieleśnienia, światy wirtualne.

W ramach wstępu

Obszar zagadnień sztucznej inteligencji, *Artificial Intelligence*[1], jest od każdej strony wysoce interesujący i problematyczny. Nie jest to prosta dyscyplina, ponieważ obejmuje swoim zasięgiem szereg obszarów naukowych i omawianie jej w jednym tylko kontekście prowadzi do wielu nieporozumień i fałszywych wniosków. Koniecznym wydaje się ujednolicenie szeregu pojęć i przyjęcia w badaniach jednakowych narzędzi i sposobów działania, co w przypadku AI jest wyjątkowo trudne. Już samo określenie AI jest problematyczne. Użycie sformułowania „sztuczna inteligencja" sugeruje zbudowanie sztucznego modelu inteligencji opartej na najbliższej znanej mam ludzkiej inteligencji. Zakładając, że nasze rozumowanie jest prawdziwe, natrafimy na kolejną, wyjątkowo niewdzięczną do rozwikłania trudność, ponieważ jak dotąd trwają spory pomiędzy

[1] *Artificial Intelligence* – termin wprowadzony i zaproponowany po raz pierwszy przez Johna McCarthy'ego (jako nazwa konferencji odbywającej się w 1956 r.).

naukowcami co do jednoznacznego stanowiska, dotyczącego tego, czym tak naprawdę jest inteligencja.

Różne nauki starają się różnie określać inteligencję w ogóle i w zależności od obszaru badań różnie ją definiują. Inaczej psychologia poznawcza, inaczej lingwistyka, inaczej neurobiologia, filozofia i inne. W przypadku braku ogólnie akceptowanej definicji inteligencji, gdzie nie ma zgody nawet co do tego, czym tak naprawdę jest inteligencja, zagadnienia z obszaru sztucznej inteligencji natrafiają na szereg poważnych trudności. Obszar badań staje się niejasny i właściwie nie do pokonania.

Podawane do tej pory bardziej intuicyjne przybliżenia rozumienia AI oparte na ludzkiej inteligencji wydają się z góry skazane na niepowodzenie. Budowane w ten sposób definicje inteligencji są raz za szerokie, a raz zbyt specjalistyczne i za wąskie. Poza tym większość badaczy tego tematu zgodnie podkreśla brak jednoznacznej odpowiedzi na pytanie: co to jest inteligencja? Mówiąc o sztucznej inteligencji opartej na zasadach działania ludzkiej inteligencji, to co najwyżej cel, ewentualnie wyidealizowane dążenie twórców inteligencji innej niż ludzka. Uściślając nieznacznie powyższe spostrzeżenia, nie należy bezpośrednio utożsamiać inteligencji naturalnej (ludzkiej) z jej sztucznym odpowiednikiem.

Jak zatem traktować określenie sztucznej inteligencji? Z jednej strony, „sztuczna" to nie to samo co naturalna po prostu, z drugiej zaś – „sztuczna" to jak najbardziej podobna do naturalnej, ale nie biologiczna. Zbudowana z innych niż biologiczna komponentów, ale dążąca do jak najwierniejszego odwzorowania (naśladowania) naturalnej. Posiadać ma jednak inne niż naturalne założenia lub sposoby działania. Z jednej strony, ma udawać i wiernie naśladować działania neuronów i pracy ludzkiego mózgu, z drugiej natomiast zaś strony ma być czymś pozabiologicznym, pozbawionym wad i ułomności. Dla jednych AI jest dyscypliną wielu sprzeczności i wykluczających się wzajemnie idei. Dla drugich, przez swą różnorodność i wieloaspektowość, jest źródłem tego, co najistotniejsze w dotarciu do inteligencji w ogóle, a poza tym wspaniałym polem do badań. Dlatego niektóre z pośród stanowisk zostaną z konieczności potraktowane marginalnie, aby móc skoncentrować się jedynie na najistotniejszych (kilku reprezentatywnych) problemach sztucznej inteligencji.

Zasadnym wydaje się zatem postawienie pytania: czy praca na styku tak wielu przecież różnych dyscyplin naukowych jest w ogóle możliwa, a jeśli tak, to jak to zrobić? Sam fakt udziału w rekonstrukcji sztucznej inteligencji wielu różnych dyscyplin naukowych, biorących udział w tak rozległym obszarze badań, jest w swym zakresie oszałamiający, ale i fascynujący. Można mieć zatem uzasadnione wątpliwości co do naukowej konstrukcji problematyki AI. Niewątpliwie jednak należy stwierdzić, że wśród zagadnień AI da się wyraźnie wyróżnić zarówno przedmiot badań, jak i specyficzny obszar zagadnień, a poszczególne problemy, jak na naukę przystało, da się ściśle i jednoznacznie określić.

Kłopoty z terminami

Poruszając problematykę sztucznej inteligencji, na pierwszy plan wysuwają się kłopoty terminologiczne. Używając do tej pory ogólnie terminu „sztuczna inteligencja", ma się na uwadze przeważnie jej dwa rozumienia. Jedno, jako historycznie przyjętego skrótu AI do językowego określenia „sztucznej inteligencji", albo drugie, jako zbioru zagadnień związanych ze sztuczną inteligencją.

Innym kłopotliwym określeniem jest angielskie *cognitive science*, które traktuje się w pracach naukowych jako nauki kognitywne bądź nauki kognitywistyczne (obie formy jako dopuszczalne przewijają się w naszym obszarze językowym). Kłopot polega na tym, że w literaturze anglojęzycznej *cognitive science* występuje w liczbie pojedynczej, a w naszych rozważaniach na ten temat będziemy odwoływać się do szeregu różnych nauk, dlatego aby to podkreślić, używamy liczby mnogiej. Oczywiście zakres badań obejmujących *cognitive science* jest dużo szerszy niż zagadnienia samej sztucznej inteligencji. Nie mniej jednak przedmiot badań AI w całości mieści się w przedmiocie badań *cognitive science* i z tego względu właściwe rozumienie tego określenia wydaje się dla AI kluczowe.

W polskiej literaturze naukowej przyjęło się stosować kilka nazw dla denotacji *cognitive science*. Najpopularniejsze z nich to: „nauka poznawcza" (zaproponowana przez T. Maruszewicza i K. Domańską)[2], „nauka o poznawaniu" (wprowadzona przez Idę Kurcz w 1987 r.)[3], „nauka o poznaniu" (zaproponowana przez J. Kozielewskiego w 1996 r.)[4], „nauki kognitywne"[5], „nauka o procesach poznawczych" (zaproponowana przez K. Gurbę w 1995 r.)[6] i „kognitywistyka" (zaproponowana przez Z. Chlewińskiego i A. Klawitera w 1999 r.)[7]. Używa się także terminu nieprzetłumaczonego „*cognitive science*" (zaproponowane przez J. Bobryka w 1987 r., potem w 1994 r., oraz R. Piłata w 1992 r.)[8].

Definicje *cognitive science*

W literaturze przedmiotu funkcjonuje wiele definicji *cognitive science*. Pozwalają one zwięźle określić, czym zajmuje się ta dyscyplina, jednak przyjmują

---

[2] Por. T. Maruszewski, *Psychologia poznawcza*, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1996; K. Domańska, *Metafora komputerowa w psychologii poznawczej*, [w:] *Psychologia i poznanie*, red. M. Materska, T. Tyszka, Warszawa 1997, s. 12–37.

[3] Por. I. Kurcz, *Język a reprezentacja świata w umyśle*, PWN, Warszawa 1987, s. 16 i nn.

[4] Por. J. Kozielewski, *Koncepcje psychologiczne człowieka*, Żak, Warszawa 1996, s. 8–32.

[5] Por. *Encyklopedia filozofii*, red. T. Honderich, Zysk i S-ka, Poznań 1998.

[6] Por. K. Gurba, *Sztuczna inteligencja z naturalnymi ograniczeniami*, „Znak" 1995, nr 9 (484).

[7] Por. Z. Chlewiński, *Umysł. Dynamiczna organizacja pojęć*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 6 i nn.; A. Klawiter, *Umysł a rzeczywistość*, „Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki", t. 5 (18), red. A. Klawiter, L. Nowak, P. Przybysz, Poznań 1999.

[8] Por. J. Bobryk, *Locus umysłu*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987; tegoż, *Akty świadomości i procesy poznawcze*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1994; R. Piłat, *Teorie semantyczne a informatyczne podejście w epistemologii*, [w:] *Pogranicza epistemologii*, red. J. Niżnik, IFiS PAN, Warszawa 1992.

różne punkty odniesienia; metody, przedmiot badania czy też stosunek do innych nauk. Ogólnie można stwierdzić, że jest ona interdyscyplinarną nauką zajmującą się badaniem systemów przetwarzających informację w sposób tak wysoce zorganizowany, że ich działanie może być nazwane inteligentnym. Systemy te określa się jako systemy poznawcze (*cognitive systems*). Przetwarzanie informacji przez systemy poznawcze polega na manipulowaniu reprezentacjami, które odnoszą się do świata zewnętrznego. *Cognitive science* zakłada, że proces ten daje się opisać w sposób formalny. Ma on charakter obliczeniowy (*computable*). Dzięki temu uzasadnione jest wykorzystywanie metod symulacji komputerowej do badania umysłu człowieka.

W ramach porównania właściwym wydaje się podanie kilku ugruntowanych w literaturze przedmiotu definicji. Aby zachować również i historyczny charakter badań, poniżej przytoczymy kilka starszych, ale i chyba reprezentatywnych definicji. Poniższa encyklopedyczna definicja, pochodząca z 1990 r., kładzie nacisk na wpływ innych nauk na badania prowadzone w obrębie nauki poznawczej:[9]

> Termin *cognitive science* odnosi się do interdyscyplinarnego studium dotyczącego nabywania i użycia wiedzy. W studium to wkład wnoszą: nauka o sztucznej inteligencji, psychologia, lingwistyka, filozofia, antropologia, neurofizjologia [*neuroscience*] i nauki o wychowaniu. Ruch ten odznacza się szerokim zasięgiem i zróżnicowaniem, zawierając w sobie kilka punktów widzenia. Nauka poznawcza rozwinęła się dzięki trzem osiągnięciom: wynalazkowi komputerów i próbom stworzenia programów wykonujących zadania, które właściwe są ludziom; rozwojowi psychologii poznawczej […]; oraz rozwinięciu się w dziedzinie lingwistyki teorii gramatyki generatywnej i teorii jej pochodnych. *Cognitive science* jest syntezą zajmującą się istotą wiedzy, na jakiej opiera się ludzkie poznanie, procesami przetwarzania informacji przez człowieka i komputerowym modelowaniem tychże procesów. Istnieje pięć głównych pól badawczych w nauce poznawczej: reprezentacja wiedzy, język, uczenie się, myślenie i percepcja[10].

Podobna do poprzedniej jest definicja (wprowadzona 1997 r. przez P. Salo):

> Z historycznego punktu widzenia *cognitive science* była całkiem nową propozycją w naukowym badaniu umysłu: był to pogląd, że ludzki umysł jest systemem manipulującym symbolami, pewnego rodzaju komputerem. Tak więc na początku *cognitive science* była fuzją nauki o sztucznej inteligencji i psychologii poznawczej. […] Obecnie, także lingwistyka i neurofizjologia [*neural sciences*] dołączają do owej fuzji, łącząc się coraz bardziej. Dołączają także inne działy psychologii. Filozoficzna debata nad tymi zagadnieniami jest gorąca, zróżnicowana i szersza niż kiedykolwiek, nauka o komputerach [*computer science*] dostarcza podstawy do weryfikacji teorii […][11].

---

[9] Tłumaczenia poniższych definicji pochodzą z dwóch źródeł: http://www.kognitywistyka.net/kognitywistyka/definicje.html [stan z 12.11.2014] oraz A. Chuderski, *Wykorzystanie metod sztucznej inteligencji w badaniach nad umysłem*, http://www.kognitywistyka.net/artykuly/achwmsiwnu.pdf [stan z 12.11.2014], w nieznanym tłumaczeniu.

[10] *The Blackwell Dictionary of Cognitive Psychology*, red. M. Eysenck, Brasil Blackwell, Cambridge, MA 1990, cyt. za: http://www.kognitywistyka.net/kognitywistyka/definicje.html [stan z 12.11.2014].

[11] P. Salo, *What Is Cognitive Science?*, 1997, cyt. za: A. Chuderski, *Wykorzystanie*…

Ciekawą definicję *cognitive science* w psychologii poznawczej wprowadziła Domańska, która oprócz przedmiotu badań nauki poznawczej przedstawia także jej metodę badawczą:

> Dyscyplina, która stawia sobie za zadanie wyjaśnienie przebiegu procesów poznawczych i czyni to, korzystając z metod symulacji komputerowej […] *cognitive science* zajmuje się badaniem systemów poznawczych „w ogóle", niezależnie od tego, czy występują u człowieka, czy w komputerze[12].

Na uwagę zasługuje również definicja zaproponowana przez Greena i in. z 1996 r.:

> Zdefiniujmy zakres *cognitive science* jako interdyscyplinarne, naukowe studium umysłu. Praktyka i wiedza tej nauki są pochodną osiągnięć dyscyplin, które przyczyniły się do jej powstania: nauki o komputerach (informatyki), lingwistyki, neurofizjologii [*neuroscience*], psychologii, neuropsychologii poznawczej i filozofii. Celem jej jest zrozumienie działania umysłu w kategoriach procesów manipulacji na reprezentacjach. Umysł, a więc i podstawa inteligentnego zachowania się w świecie, jest widziany w kategoriach obliczeń [*computations*] albo przetwarzania informacji [*information-processes*][13].

Pojęcie agenta

Kłopotem jest również pojęcie agenta lub, ściślej, inteligentnego agenta – *inteligent agent*, wykorzystywane powszechnie w określaniu zachowań systemów sztucznej inteligencji. Nie ma jednej, precyzyjnej definicji agenta. Zwłaszcza różnica pomiędzy agentem a tzw. obiektem lub programem komputerowym jest nieprecyzyjna. W literaturze często pojawia się również pojęcie *M-agenta*, opisujące jakąś architekturę. Agent jest to element służący do budowy systemów zdecentralizowanych. Według tej koncepcji obiekt jest co prawda autonomiczny, ale nie ma inicjatywy działania, natomiast agent działa w oparciu o obserwacje otoczenia. Według innej definicji, opisującej system MRROC++, agentem jest cokolwiek, co postrzega środowisko i w jakiś sposób na nie oddziałuje. Dla dalszych rozważań przyjąć można, że agent jest systemem (programem) komputerowym usytuowanym w określonym środowisku, mogącym korzystać z określonych zasobów, zdolnym do autonomicznego działania, w celu osiągnięcia określonych celów i posiadającym motywację do działania.

Powyższa definicja nie precyzuje, co to jest środowisko oraz co to jest autonomia agenta. Można przyjąć, że agent musi posiadać jakieś czujniki, receptory, którymi jest w stanie odbierać sygnały wejściowe oraz elementy manipulacyjne (efektory), przez które jest w stanie wpływać na otaczające go środowisko.

---

[12] K. Domańska, *Metafora komputerowa…*, cyt. za: A. Chuderski, *Wykorzystanie…*, s. 7.

[13] D. Grenn i in., *Cognitive Sciences. An Introduction, Blackwell*, Cambridge 1996, cyt. za: A. Chuderski, *Wykorzystanie…*, s. 7.

Inne zagadnienia

Do tej pory próbowano jedynie pobieżnie określić naturę inteligencji i omówić wstępnie tzw. paradygmat kognitywistyczny, który ciągle zbytnio dominuje nauce i w ogólnym myśleniu o inteligencji. Da się zauważyć, że dotychczas w kilku miejscach zaznaczono tylko potencjalne problemy związane z tym paradygmatem. Zasadne wydaje się, aby w następnej kolejności bliżej przyjrzeć się temu, czym owe problemy naprawdę są i dlaczego pojawiają się w pierwszej kolejności. Paradygmat kognitywistyczny zaniedbuje fakt, iż inteligentni agenci, czyli ludzie, zwierzęta, roboty, są ucieleśnieni i funkcjonują w rzeczywistym świecie fizycznym, co prowadzi do istotnych braków przy próbie zrozumienia i wytłumaczenia zjawiska inteligencji.

Nakreślenie problemów paradygmatu kognitywistycznego i zrozumienie ich pochodzenia pomaga nam, z jednej strony, uniknąć popełniania wielokrotnie tych samych błędów, z drugiej – dostarcza inspiracji do szukania nowych sposobów rozwiązania problemu. Ze względu na obszerny charakter podejmowanych zagadnień zasadne wydaje się skoncentrowanie jedynie na przeglądzie kilku wybranych i reprezentatywnych przykładów. Zbiór zawartych poniżej zagadnień powinien być wystarczający, bez przytaczania bardziej obszernych szczegółów. Celem jest naszkicowanie głównych problemów, które historycznie doprowadziły pracowników naukowych do ponownego rozważenia ich podejścia do nauki o inteligencji.

Prawdziwe światy przeciwko światom wirtualnym

Klasyczne modele AI, tj. modele, które rozwinęły się w myśl paradygmatu kognitywistycznego, skupiają się na modelowaniu zaawansowanych procesów, takich jak rozwiązywanie praktycznych problemów, rozumowanie, formułowanie wniosków czy choćby (przytoczonej poniżej) praktycznej gry w szachy. W wielu z wymienionych zagadnień osiągnięto wielki postęp, gdy okazało się, że w przypadku modelowania gry w szachy komputer jest zdolny zagrać wystarczająco dobrze, by pokonać mistrza świata w tej dyscyplinie. W innych obszarach, postęp nie był tak szybki, na przykład jeśli chodzi o wizję samodzielnie działającego autonomicznego komputera. Okazało się, że wydobycie informacji z aparatu fotograficznego w formie tablicy pikseli i przełożenie ich na całościowe obrazy przedstawiające świat stało się bardziej wymagające i skomplikowane niż tego oczekiwano. Głównym powodem tych trudności, a także powodem podstawowych problemów związanych z AI ogólnie jest to, że modele nie biorą prawdziwego świata wystarczająco pod uwagę. Wiele pracy w klasycznej sztucznej inteligencji zostało poświęcone stworzeniu albo – mówiąc ściślej – odwzorowaniu abstrakcyjnych światów wirtualnych ze szczegółowo zdefiniowanymi stanami i działaniami, które zupełnie nie przypominają prawdziwego świata.

Aby bliżej przyjrzeć się omawianemu zagadnieniu, można postarać się zobrazować je na przykładzie gry w szachy. Szachy są grą formalną. Reprezentują wirtualny świat z dyskretnymi, wyraźnie zdefiniowanymi stanami, pozycjami na planszy, możliwymi działaniami i dozwolonymi ruchami. Jest to również gra zawierająca kompletne informacje. Jeżeli znamy pozycje na planszy, możliwa jest zupełna i wystarczająca wiedza na temat tego, jak grać, ponieważ dla pewnej pozycji na planszy możliwe ruchy są dokładnie określone i ograniczone do pewnej liczby pól. Chociaż nie można znać dokładnego ruchu, który wykona nasz przeciwnik, posiadamy informację co do tego, że będzie to ruch zgodny z regułami. Zakładając oczywiście, że jeśli przeciwnik wykona niedozwolony ruch, to musiałby – zgodnie z zasadami – zaprzestać gry w szachy (nie bierzemy pod uwagę innych zachowań, niebędących częścią samej gry). Szachy są również grą statyczną, w tym sensie, że jeżeli nikt nie zrobi ruchu, nic się nie zmienia. Ponadto typy możliwych ruchów nie zmieniają się w czasie gry.

Innym podobnym pod tym względem przykładem, o nieco szerszych interakcjach z otoczeniem, może być działający z powodzeniem model automatycznego pilota. Występujące środki bezpieczeństwa w samolotach i innych pojazdach od lat sprawdzają się pod tym względem. Wystarczy przeanalizować działanie takiego układu, aby zobaczyć, że jest on pod względem budowy łudząco podobny do wcześniejszego przykładu. Różnica polega jedynie na większej liczbie nieprzewidywalnych warunków zewnętrznych, które należy wziąć pod uwagę. Systemy takie są tak mocno zintegrowane z poszczególnymi maszynami, że ze względów bezpieczeństwa muszą być cały czas rozwijane i na nowo aktualizowane (uwzględniając własności danego pojazdu, czas reakcji, dynamikę itd.).

Z drugiej strony, można przytoczyć odmienny model na przykładzie gier zespołowych. Piłka siatkowa jest wyraźnie grą nieformalną. Ma miejsce w prawdziwym świecie, gdzie nie ma żadnych wyjątkowo zdefiniowanych stanów. Świat piłki siatkowej – prawdziwy świat – jest światem ciągłym. Jako ludzie możemy opracować model gry w piłkę siatkową i model taki może być zmienny i posiadać różne stany, ale sama gra w piłkę siatkową (realna gra) już taką nie jest i stałych stanów gry nie posiada. Brak jakichkolwiek wyjątkowo zdefiniowanych stanów sugeruje również, że dwie sytuacje w prawdziwym świecie nie są nigdy identyczne. Ponadto, w kontraście do światów wirtualnych, dostępna informacja, którą agent może nabyć o prawdziwym świecie, jest zawsze niekompletna. Siatkarz nie może wiedzieć o działaniach wszystkich innych graczy równocześnie, a działania te leżą w prawie nieograniczonym zasięgu możliwości. Nie da się nawet zdefiniować tego, co może znaczyć określenie „kompletna" informacja. Całość może zostać zdefiniowana tylko w zamkniętym, formalnym świecie. Dopóki całość nie jest zdefiniowana, lepiej jest pozostać w obrębie ograniczonej liczby informacji. Siatkarz w realnej grze tylko ogranicza informację na temat ogólnej sytuacji, a właściwie ogranicza te informacje o rzeczywistym świecie, które są możliwe do zdobycia.

Możliwości zbierania informacji zawsze są ograniczone z powodu „wcielenia" (ang. *embodiment*), wynikającego z biologicznej struktury uczestnika gry. Pole widzenia jest ograniczone, zasięg zmysłów jest ograniczony, a system nerwowy i motoryczny potrzebują odpowiednio dużo czasu, by zadziałać. Ponadto w prawdziwym świecie istnieje presja czasu i rzeczy zdarzają się, nawet jeśli my nic nie robimy, a wszystko to dzieje się w czasie rzeczywistym. Jeżeli zatem chcemy na przykład uniknąć potrącenia przez samochody, musimy zawsze zejść z linii nadjeżdżającego pojazdu. Jeżeli skaczemy z muru, na nasze ciało działają prawa fizyki (grawitacja), musimy więc zareagować szybko, aby nie ucierpieć. Związane są z tym również inne prawa fizyki, na przykład aby wystąpiło poruszanie się, musi zaistnieć tarcie, ruch wymaga energii, a wszystkie fizyczne organizmy posiadają metabolizm, tak więc również potrzebują energii. To wszystko razem składa się na fizyczne zjawiska, które nie muszą być w żaden sposób inicjowane, by zaistnieć, wystarczy zatem poprzestać na stwierdzeniu, że po prostu istnieją (przejawiają się).

W prawdziwym świecie, każde fizyczne urządzenie ulega awariom, posiada zakłócenia i może powodować hałas. To założenie w zasadzie sprawdza się dla każdego systemu nerwowego (pojmowanego w sensie biologicznym). Innymi słowy, informacje zgromadzone za pośrednictwem zmysłów zawsze mogą zawierać błędy. W końcu prawdziwy świat jest w sposób nieokreślony bogaty, do poznania jest zawsze więcej niż mamy tego świadomość. Uściślając, dopóki nabywanie informacji zajmuje czas, trzeba ograniczyć samego siebie do wiedzy o pewnej części prawdziwego świata. Nie zależy to od wrażliwości danego systemu nerwowego czy systemu zmysłów. Biorąc pod uwagę właściwości prawdziwego świata i ograniczenia fizycznego agenta jakiegoś typu, prawdziwy świat jest tylko częściowo poznawalny. To z kolei sugeruje, że prawdziwy świat przewidywalny jest również tylko w pewnym ograniczonym zakresie.

Na koniec powyższego porównania dwóch przykładowych światów istotne wydaje się, by zwrócić uwagę na konsekwencje przyjętej i wprowadzonej terminologii „prawdziwy" i „wirtualny". Użyto zatem pojęcia „wirtualny", by ściśle określić formalne światy takiego typu, jak przytoczona gra w szachy. Określenie „wirtualny świat" (ang. *virtual word*) lub „udawany świat" (ang. *simulated word*) często używane jest w znaczeniu sztucznego życia[14] i „wirtualnej rzeczywistości" (*ang. virtual reality*)[15], gdzie przykładem są gry wideo. Innym przykładem są sztuczne fizyczne światy Karla Simsa, w których sztuczne stworzenia ewoluują w różnych warunkach, np. na ziemi lub w wodzie. W tych światach można zdefiniować nowe fizyczne prawa i nowe prawa natury – to jeden z licz-

[14] Por. Ch. Langton. *Artificial Life – An Overview*, Epstein, Axtell, [w:] *Growing Artificial Societies, Social Science from the Bottom Up Random*, Brookings Institution Press, MA 1996, s. 372–377.

[15] Por. R. Kalawsky, *The Science of Virtual Reality and Virtual Environments*, Addison-Wesley Ltd, UK 1993, s. 328–342.

nych powodów, który czyni je tak fascynującymi. Na przykład jeśli w wirtualnym świecie grawitacja jest symulowana, to można tak dostosować stałą grawitacji (G), aby obserwować zmiany w zachowaniu udawanych (symulowanych) organizmów, które zamieszkują ten świat[16]. Z perspektywy agentów, którzy żyją w takim wirtualnym świecie, posiada on kilka cech, które staramy się wskazać w prawdziwych światach. Przykładowo z punktu widzenia agenta nieoczekiwane i nowe sytuacje zdarzają się. Często pojawiają się nowi przeciwnicy i wrogowie, którzy posiadają nieznane moce. Jakkolwiek z punktu widzenia programisty, który utworzył wirtualny świat, te same wydarzenia nie są ani nowe, ani nieoczekiwane, gdyż on sam je zaprojektował i umieścił w systemie[17].

Z powyższych rozważań i przytoczonych przykładów wyłania się następujący wniosek: prawdziwe światy znacząco różnią się od wirtualnych. Problemy klasycznego AI i nauk kognitywnych mają swoje źródło głównie w zaniedbywaniu tych różnic.

Kilka dobrze znanych problemów z klasycznymi systemami

Aby jeszcze inaczej zrozumieć istotę problemu sztucznej inteligencji, zasadne wydaje się przedstawienie kilku spośród bardziej znanych problemów związanych z klasycznymi systemami AI. W dotychczasowej dyskusji używamy pojęcia „klasycznych systemów AI" na określenie czysto symbolicznych systemów, takich jak systemy ekspertowe lub tradycyjne systemy planowania, np. STRIPS (skrót od **St**anford **R**esearch **I**nstitute **P**roblem **S**olver). Głównym zatem celem wydaje się opisanie zagadnień i problemów, które historycznie motywowały naukowców do szukania alternatyw. Wydaje się, że w sporej części społeczności naukowców zajmujących się AI panuje zgodne przekonanie o tym, że systemom klasycznym, brakuje niezawodności, trwałości i takich możliwości uogólnienia, których nie da się rozwijać w czasie rzeczywistym. Sprawia to, że słabo nadają się one do zastosowania w prawdziwym świecie. Ponadto są one w istocie sekwencyjne, to znaczy że wykonują jedną operację po drugiej. Są uruchamiane na kolejnych maszynach, podczas gdy ludzki mózg jest w swym działaniu równoległy. Należy zatem bliżej przyjrzeć się i choćby krótko zbadać każdy z tych punktów.

Niezawodność, Trwałość i Uogólnianie: tradycyjne systemy AI często nie są niezawodne, co oznacza, że brakuje im tolerancji na hałas, odporności na uszkodzenia i umiejętności działania w nowych sytuacjach i okolicznościach.

---

[16] Por. K. Sims, *Evolving 3D Morophology and Behavior by Competition, Artificial Life IV*, R. Brooks and Pattie Maes, Eds., MIT Press, Cambridge, MA 1994. DOI: http://dx.doi.org/10.1162/artl.1994.1.353.

[17] Por. R. Pfeifer, Ch. Scheier. *Understanding Intelligence*, MIT Press. Cambridge, MA, London, England 1999, s. 234 i nn.

Każdy tworzony system o konkretnej specyfice posiada tolerancję hałasu. Działa on właściwie wówczas, kiedy dane zawierają hałas, a system rejestruje je jako przypadkowe wahania się w danych. Czujniki są zawsze hałaśliwe, ponieważ są fizycznymi urządzeniami, a działania silnika są zawsze nieprecyzyjne, jest to właściwe dla fizycznych urządzeń. System musi być odporny na uszkodzenia, jeżeli nadal ma funkcjonować prawidłowo, podczas gdy niektóre z jego komponentów zostały uszkodzone.

Standardowe modele przetwarzania danych (symboli) nie są ani odporne na hałas, ani na uszkodzenia, chyba że ich programowanie ściśle przewiduje hałas i poszczególne rodzaje błędów. Najważniejszym niedoborem tradycyjnych systemów AI pod względem odporności jest ich niezdolność do właściwego funkcjonowania w nowych sytuacjach, brak im zdolności uogólniania. Jeśli ma miejsce sytuacja, która nie została uprzednio zdefiniowana i uwzględniona w programowaniu, tradycyjny system psuje się lub przestaje działać. W prawdziwym świecie zdolność uogólniania jest szczególnie ważna, nigdy bowiem nie zdarzają się dwie identyczne sytuacje.

Przetwarzanie w czasie rzeczywistym: ponieważ prawdziwy świat ma własną dynamikę, systemy muszą być w stanie zareagować szybko, aby przetrwać i poprawnie wykonać swoje zadania. Systemy bazowały zatem na klasycznym paradygmacie osadzonym w prawdziwych robotach, które są zazwyczaj powolne, ponieważ przetwarzają informacje centralnie.

Z kolei istnieje ugruntowany pogląd mówiący o tym, że ludzki mózg jest „siedzibą inteligencji". Jeżeli wszystkie sygnały sensoryczne muszą być przetransmitowane do urządzenia centralnego w celu przetworzenia (zintegrowane z innymi sygnałami czuciowymi, mapowane na wewnętrznym obrazie sytuacji planującej sekwencję kolejnych działań) i w końcu wygenerują sygnał dla silnika w czasie rzeczywistym, odpowiedź może ledwie zostać osiągnięta bądź w ogóle nie da się jej osiągnąć.

Sekwencyjny charakter programów: architektura dzisiejszych programów AI jest zasadniczo sekwencyjna i działają one na zasadzie „krok po kroku". Przeciwnie, przetwarzanie ludzkiego mózgu jest masywnie równoległe z działalnością występującą w wielu częściach mózgu o każdym czasie. Ten problem wynika z faktu, że aktualne technologie komputerowe są głównie oparte na architekturach typu Von Neumann, które są na poziomie przetwarzania informacji maszynami sekwencyjnymi. Należy jednak zauważyć, że na fizycznym poziomie maszyna Von Neumann jest masywnie równoległa, tak jak każdy inny system w naturze.

Inne problemy: dodatkowymi zarzutami pod adresem klasycznych systemów jest ich zorientowanie na cel, hierarchiczne zorganizowanie oraz centralne przetwarzanie informacji. Krytyczne oceny modeli AI, sformułowane do tej pory, są już historycznie ugruntowane i dobrze znane. Od połowy lat 80. ich liczba nieustannie wzrasta, ciągle jednak dotyczą podstawowych kwestii. Dowiedzione

zostało zwłaszcza to, iż tradycyjne systemy AI kuleją z powodu „problemu ramy" (*frame problem*) oraz tzw. „uziemienia", brakuje im właściwości „wcielenia" i „umieszczenia". Ma to związek z tym, że maszyny nie mają na razie szans na samoświadomość, tzn. nie zdają sobie faktu z własnego istnienia, a co za tym idzie – nie potrafią prawidłowo odnieść własnej pozycji w otoczeniu. To zagadnienie jest zbyt obszerne, aby je w tym miejscu spróbować nawet poprawnie określić.

Właściwym wydaje się zatem szersze omówienie zagadnień AI związanych ze wspomnianym „problemem ramy", dotyczącym klasycznego rozumienia tzw. „wcielenia", „umieszczenia", „uziemienia" oraz tematów z nimi ściśle związanych. Dla lepszej orientacji w tematyce omawianego zagadnienia posłużymy się kilkoma dość obszernymi i interesującymi przykładami, które ze względu na swój charakter i objętość umieścimy w części drugiej.

Basic Problems of the Classical Concept of Artificial Intelligence and Cognitive Sciences – Part 1

Summary

The article introduces us to the interesting and complicated world of artificial intelligence and explains basic ideas which the virtual worlds are ruled by. There are a few main problems in the creation of artificial systems that have been explained. Finding solutions to them is still a barrier on the road to building the intelligence as brilliant as human intelligence.

Keywords: artificial inlelligence, cognitive science, intelligent agent, frame problem, enbodiment problem, virtual worlds.

PRACE NAUKOWE Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie
Filozofia 2014, z. XI, s. 157–169

http://dx.doi.org/10.16926/fil.2014.11.10

Ryszard MISZCZYŃSKI
Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Rola „terminologicznych wyjaśnień” w Stanisława Leśniewskiego formalizacji podstaw matematyki

Streszczenie

W artykule omawiany jest sposób, w jaki S. Leśniewski dokonywał radykalnej formalizacji matematyki. „Terminologiczne wyjaśnienia” były metajęzykowym opisem języka służącego do formalizacji matematyki.

Słowa kluczowe: Stanisław Leśniewski, formalizacja prototetyki, terminologiczne wyjaśnienia.

W prezentowanym tekście chcę wyjaśnić podstawowe terminy związane z tematem zapowiedzianym w tytule. Przede wszystkim chcę się jednak skoncentrować na początkowych krokach konstrukcji precyzyjnego języka, za pomocą którego będzie można mówić o formalnej prezentacji jednej z teorii matematycznych polskiego logika. Sytuacja przypomina nieco próbę Kartezjusza, aby zacząć filozofię od początku. Wybitny nowożytny racjonalista nie zauważył jednak, że trudno zerwać z całym dziedzictwem kulturowym: porzucić język, jego reguły, prawdy itp. Polski uczony był w podobnej sytuacji: chciał zerwać z tradycyjnymi intuicjami matematycznymi i zbudować nieobciążoną nimi nową naukę. Musiał sformalizować matematykę. To wymagało konstrukcji oczyszczonego języka, za pomocą którego będzie można mówić o owym formalizmie. Terminologiczne wyjaśnienia stanowią system pojęć i reguł pozwalających na zbudowanie takiego formalnego języka matematyki. Autor pomysłu zdawał sobie jednak sprawę z niemożliwości pełnego uwolnienia się od tradycji, od braku precyzji wykorzystywanego języka naturalnego. Z tym bagażem, ale kontrolując go, podjął się realizacji deklarowanego zadania. Środkiem do jego wykonania są właśnie tytułowe „terminologiczne wyjaśnienia”. Przedstawię jedynie kilka

pierwszych kroków przedsięwzięcia, w zasadzie pomijając konstrukcję całego skomplikowanego aparatu opartego na syntaktyce analizowanego języka formalnego. Swe omówienie umieszczę w szerszym kontekście filozoficznych poglądów wybitnego uczonego.

Powszechnie uznaje się Stanisława Leśniewskiego za jedną z najwybitniejszych postaci tzw. szkoły lwowsko-warszawskiej. Czas intensywnej twórczości uczonego, tj. początek XX wieku, stanowił bardzo ważny okres w rozwoju matematyki. Kryzys, jaki pojawił się w jej podstawach po skonstruowaniu przez Russella antynomii w teorii mnogości, wymagał od uczonych zaproponowania jakiegoś remedium, które pozwoliłoby matematykom w dalszym ciągu szczycić się przynależnością do dworu królowej nauk. Odpowiedzi na potrzebę bezpieczeństwa ułożyły się w trzy grupy: logicyzm, formalizm, intuicjonizm. Jak sądzę, filozoficznie najciekawszą była pierwsza. Z logicyzmem związany był odkrywca wspominanej sprzeczności Russell, idee kierunku rozwijał Gotlob Frege w *Grundgesetze der Arithmetik*[1], tj. w pracy, której założenia posłużyły do skonstruowana antynomii, te poglądy głosił Leśniewski i inni uczeni udzielający najważniejszych odpowiedzi na pytanie o sposób usunięcia sprzeczności.

Leśniewski poznał antynomię Russella z książki swego nauczyciela Jana Łukasiewicza *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*[2]. Pracę przeczytał w 1911 roku i – jak sam podkreślił – antynomia na kilkanaście lat przykuła jego uwagę[3]. Łukasiewicz[4] przedstawił rozumowanie Russella, powołując się na jego *The Principles of Mathematics* (1903) oraz na *Nachwort* – do drugiego tomu dzieła Gottloba Fregego, *Grundgesetze der Arithmetik* (1903).

Koncentruję się na antynomii, bo ona stanowiła dla Leśniewskiego podstawowy impuls do podjęcia próby budowy własnego, nowego i bezpiecznego systemu podstaw matematyki[5]. Pierwsza mereologiczna próba rozwiązania była przeprowadzana jeszcze w języku naturalnym[6]. Jednak stopniowo uczony zaczął

---

[1] G. Frege, *Grundgesetze der Arithmetik. Begriffsschrift abgeleitet*, Bd. 1 und 2, in moderne Formelnotation transkribiert und mit einem ausführlichen Sachregister versehen von T. Müller, B. Schröder und R. Stuhlmann-Laeisz, Mentis: Paderborn 2009 (Bd 1, 1893; Bd 2, 1903; Bd. 1, 2, 1963).

[2] J. Łukasiewicz, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, PWN, Warszawa 1987 (I wyd. 1910).

[3] S. Leśniewski, *O podstawach matematyki*, „Przegląd Filozoficzny" 1927, nr 30, s. 183.

[4] G. Frege, *Nachwort*, [in:] tegoż, *Grundgesetze der Arithmetik…*, s. 549–563. B. Russell, *The Principles of Mathematics*, George Allen and Unwin LTD, London 1956, s. 101–107 (zob. J. Łukasiewicz, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987, s. 119, 122).

[5] Zmagania Leśniewskiego z antynomią Russella omawiałem w artykułach publikowanych wcześniej w tym wydawnictwie: *Stanisława Leśniewskiego pierwsze rozwiązanie antynomii Russella*, „Prace Naukowe Akademii i im. Jana Długosza w Częstochowie. Seria: Filozofia" 2010, z. 7, s. 5–17; *Stanisława Leśniewskiego drugie rozwiązanie antynomii Russella* (2011, z. 8, s. 163–172); *Stanisława Leśniewskiego trzecia analiza antynomii Russella* (2013, z. 10, s. 163–181).

[6] S. Leśniewski, *Czy klasa klas, niepodporządkowanych sobie, jest podporządkowana sobie?*, „Przegląd Filozoficzny" 1914, nr 17, s. 73.

używać języka symbolicznego. Jak sam opowiadał, pod wpływem rozmów prowadzonych z Chwistkiem w 1920 roku zdecydował się

> […] na wprowadzenie do swej praktyki naukowej jakiegoś języka „symbolicznego”, opartego o wzory, stworzone przez „logików matematycznych”, zamiast języka potocznego, jakim się do owego czasu z upartą premedytacją posługiwałem, starając się, jak tylu innych, o ujarzmienie tego języka potocznego pod względem „logicznym” i nagięcie go do teoretycznych celów, do których nie został stworzony. Operacja językowa, jakiej w ten sposób na sobie dokonałem (by, jak się potem okazało, już nigdy więcej nie zatęsknić pod tym względem za powrotem do natury), była już zresztą wtedy w znacznym stopniu psychologicznie przygotowana przez kilkuletni okres krytycznej nieufności w stosunku do podstawowych wzorów „logiki matematycznej” […][7].

Zmiana była radykalna. Wyrzekł się wcześniejszych prac pisanych w stylu Twardowskiego, deklarując „[…] bankructwo «filozoficzno»-gramatycznych poczynań pierwszego okresu swojej działalności”[8]. Charakter swego nowego podejścia do matematyki określił w wydanym 2 lata później artykule *Grundzüge eines neuen Systems der Grundlagen der Mathematik* [9], w którym po raz pierwszy opisał bardzo dokładnie sposób formalizowania jednej ze swych teorii. Artykuł uważany jest za pracę fundamentalną dla wiedzy o realizacji formalistycznych zamiarów Leśniewskiego. Zamieścił w nim następującą deklarację, powszechnie uznawaną za najlepsze określenie jego dojrzałego stanowiska: „[…] nie widzę sprzeczności w powiedzeniu, że jestem zwolennikiem raczej radykalnego «formalizmu» w konstrukcji mojego systemu nawet chociaż jestem upartym «intuicjonistą»”[10]. Stanowisko łączące oba hasła określane jest mianem intuicyjnego formalizmu[11]. Nie jest to w żadnym razie formalizm rozumiany jako redukcja matematyki do czystej gry formuł. Napisy mają sens, komunikują pewne myśli. Precyzyjny język formalny służy do wyrażenia przekonań uczonego. Intuicja dostarcza treści przedstawianym napisom. Jak podkreślał, to istnienie myśli towarzyszących używanym formułom stanowi kryterium odróżniające autentycznych „[…] pracowników nauki, którym nie wystarcza sama rozkosz pisania znaczków i przekształcania wzorków i którzy – w przeciwstawieniu do zwolenników bezsensowności matematyki (zdarzają się przecie i tacy) – pragną

---

[7] Tenże, *O podstawach matematyki.* (*Ciąg dalszy*). *Rozdział X*, „Przegląd Filozoficzny” 1931, nr 34, s. 154.

[8] Tenże, *O podstawach matematyki*, „Przegląd Filozoficzny” 1927, nr 30, s. 182–183.

[9] S. Leśniewski, *Grundzüge eines neuen Systems der Grundlagen der Mathematik*, „Fundamenta Mathematicae” 1929, no. 14, s. 1–81.

[10] Tamże, s. 78.

[11] Alfred Tarski charakteryzował stanowisko swego nauczyciela, powołując się na jego wypowiedzi za pomocą określenia „formalizm intuicjonistyczny” (tenże, *Podstawowe pojęcia metodologii nauk dedukcyjnych*, [w:] tegoż, *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. 2: *Metalogika*, wybrał, przełożył, redakcji naukowej dokonał, przypisami opatrzył i wstępem poprzedził J. Zygmunt, Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 34). Uważam, że stanowisko Leśniewskiego lepiej charakteryzuje moja nazwa „intuicyjny formalizm”, ponieważ nie sugeruje jakichkolwiek związków ze szkołą Luitzena E.J. Brouwera.

zdać sobie sprawę ze znaczenia wzorów przekształcanych, *respective* uświadomić sobie «o czem» i «co» się za pomocą tych wzorów pragnie stwierdzić”[12]. Między intuicją a formalizmami nie ma sprzeczności, uzupełniają się. Podstawą jest jednak intuicja: źródło treści, które ma być wyrażone za pomocą precyzyjnego języka formalnego.

Powyższa praca, uzupełniona o § 12 w anglojęzycznej wersji *Fundamentals of New System of the Foundations of Mathematics* w *Collected Works*[13], zajmuje 195 stron. Przy czym na 101 stronach autor nie umieścił żadnego potocznie używanego słowa, na innych 25 stronach można znaleźć w przypisach najwyżej 2–3 zdania wyrażone w języku naturalnym. Część pisana jest w oryginalnej, „idiosynkratycznej notacji”. Zapewniać miała precyzję, ale wraz ze skrajną formalizacją rozumowań, niestety, stała się ezoteryczna. Zniechęcała większość potencjalnych odbiorców do prób odczytywania jej. Dbałość o ścisłe wyrażenie myśli bardzo mocno utrudniała zakomunikowanie jej. Podkreślany wyżej sceptycyzm wobec tego formalistycznego perfekcjonizmu potwierdza dość charakterystyczna reakcja Quine’a na fragment powyższej pracy (§ 12). Prezentując ją w „The Journal of Symbolic Logic”, pisał następująco:

> Około dwie z osiemdziesięciu trzech stron są zajęte przez przypisy, bibliografię i komentarze; pozostałe osiemdziesiąt jeden stron jest oddane nieprzerwanemu symbolizmowi. Z jego trzech aksjomatów, dzięki pięciu regułom, autor wyprowadza pięć twierdzeń, które przetłumaczone na znaną notację wyglądają następująco „p≡q. ⊃ .fp ≡ fq”, „p⊃q. ⊃:q⊃r. ⊃.p⊃r”, „p⊃.~p⊃q” i „~p⊃p.⊃p”. Ostatnie trzy pokazał Łukasiewicz […], aby ustanowić zupełny zbiór aksjomatów dla rachunku zdań[14].

Oczywiście, ta ironiczna prezentacja jednego paragrafu z publikacji Leśniewskiego w pewnym stopniu podważa znaczenie pracy naszego autora. Uciążliwa dla czytelnika dbałość o precyzję nie powinna jednak zanegować tej wartości ani prowadzić do lekceważenia narzędzia do osiągnięcia jej – „radykal-

---

[12] S. Leśniewski, *O podstawach matematyki*…, s. 180–181. W zupełnie podobny sposób brak zainteresowania czysto formalną grą symboli wypowiedział w 1937 roku Jan Łukasiewicz: „Nie jestem grafikiem, ani kaligrafem, ornamenty, napisy nic mnie nie obchodzą. Cała różnica, jaka dzieli logistykę od gry szachowej, polega właśnie na tym, że figury szachowe nic nie znaczą, a znaki logiczne mają jakiś sens. O ten sens nam chodzi, o myśli i znaczenia wyrażone przez znaki, nie zaś o same znaki. […] Formalizujemy wywody logiczne i dobrze robimy, tak postępując; ale formalizacja jest tylko środkiem poznania czegoś i zdobycia pewności o czymś, a ważny dla nas jest nie środek poznania, tylko to, co dzięki niemu poznajemy” (tenże, *W obronie logistyki*, [w:] tegoż, *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, wyboru dokonał i przypisami opatrzył J. Słupecki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961, s. 213).

[13] S. Leśniewski, *Fundamentals of New System of the Foundations of Mathematics*, translated by M.P. O’Neil, [in:] idem, *Collected Works*, vol. 2, ed. by S.J. Surma, J.T. Srzednicki, D.I. Barnett, PWN – Polish Scientific Publishers, Kluver Academic Publishers, Dordrecht – Warszawa 1992, p. 410–605.

[14] W.V. Quine, *Stanisław Leśniewski. Grundzüge eines neuen Systems der Grundlagen der Mathematik §12*. Ibid., offprint 1939, p. 61–144, „The Journal of Symbolic Logic” 1940, Jun., Vol. 5, No. 2, p. 84.

nej formalizacji”. Jej znaczenie nie budzi chyba wątpliwości wśród współczesnych twórców oprogramowania do przeprowadzania dowodów matematycznych. Zanim jednak skoncentruję się na metodzie Leśniewskiego, chcę krótko przedstawić system podstaw matematyki, który zamierzał sformalizować.

Cały system składał się z trzech logicznie uporządkowanych teorii: prototetyki, ontologii i mereologii. Pierwsza to uogólnienie rachunku zdań, stanowi teorię absolutną, tzn. nie wymaga żadnych dodatkowych przesłanek. W *Grundzüge* Leśniewski przedstawił kilka wersji prototetyki (teorie Ϭ1 – Ϭ5). Starał się, aby jedynym terminem pierwotnym była równoważność. Dzięki niej i użyciu kwantyfikatora ogólnego zdefiniowane zostały pozostałe spójniki. Ontologia to specyficzny rachunek nazw, w zasadzie opiera się na analizie słówka „jest”. Mereologię stanowi teoria zbiorów kolektywnych. Warto podkreślić, że każda z tych teorii w pewnym stopniu narusza tradycyjne przyzwyczajenia i dlatego nie poddaje się łatwo wypracowanym wcześniej sposobom formalizacji. Bardzo duży wpływ na sposób jej realizacji ma podkreślana już wcześniej chęć doskonałego wykonania tego zadania. W *Grundzüge* Leśniewski dokładnie omówił sposób formalizowania Ϭ5. Jak podkreślał, przeprowadził ją w sposób łatwy do wykorzystania w innych teoriach. Rok po tej publikacji przedstawił artykuł zawierający uzupełnienie aparatu formalizacyjnego prototetyki o dodatkowe instrumenty, niezbędne dla formalizacji ontologii[15]. Wbrew zapowiedziom (m.in. w wyniku przedwczesnej śmierci uczonego) nie udało mu się opublikować materiałów o formalizacji mereologii. Lejewski skomentował ten brak następująco: „Nie wiem, czy Leśniewski próbował przeprowadzić formalizację mereologii, a jeśli tak, to czy istotnie ją przeprowadził, czy też nie; w tym drugim wypadku stanęlibyśmy wobec kolejnego wyzwania”[16]: konieczności przeprowadzenia jej.

Jak podkreślałem, dbałość o precyzję znacznie osłabiała komunikatywność prac Leśniewskiego. Znający go dość często żartowali sobie z jego dążenia do doskonałego wykładu głoszonych idei[17]. Mimo tego i świadomości, że symboliczny język ma w matematyce tylko drugorzędne znaczenie, uczony traktował to zadanie bardzo poważnie. Nie rezygnował z niego i problemowi formalizacji poświęcał bardzo dużo czasu, np. tak działo się podczas zajęć uniwersyteckich.

---

[15] S. Leśniewski, *O podstawach ontologii. Über die Grundlagen der Ontologie*, odbitka ze Sprawozdań z posiedzeń Towarzystwa Naukowego Warszawskiego XXIII, 1930, Wydział III. Comptes Rendus des séances de la Société des Sciences et des Lettres de Varsovie XXIII, 1930, Classe III, Warszawa 1930.

[16] Cz. Lejewski, *Wspomnienie o Stanisławie Leśniewskim*, [w:] *Fragmenty filozoficzne ofiarowane Henrykowi Hiżowi w siedemdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, red. J. Pelc, H. Zelnik, Zakład Semiotyki Logicznej Uniwersytetu Warszawskiego, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1992, s. 82.

[17] Trudno nie dostrzec Leśniewskiego wśród adresatów ironii zawartej już w tytule artykułu jego nauczyciela *Symbolomania i pragmatofobia* ([w:] K. Twardowski, *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, zebrali i wydali uczniowie, Księgarnia S.A. „Książnica-Atlas” T.N.S.W., Lwów 1927, s. 394–406.)

Efektem tych starań było zbudowanie własnego specjalnego aparatu teoretycznego do przeprowadzania formalizacji. Z uwagi na to, że – jak wspominałem – konstruowany system prototetyki ma być absolutny, tj. ma nie wykorzystywać żadnych zewnętrznych względem niego założeń, jego twórca starał się także zrezygnować z używania tradycyjnych pojęć matematycznych niosących intuicje, z których również chciałby zrezygnować[18]. A więc potrzebna była konstrukcja nowego języka, niekorzystająca z dotychczasowych wzorów. To jest dość trudna sytuacja komunikacyjna. Rezygnacja z tradycyjnego medium grozi niezrozumieniem komunikatu, korzystanie narzuca niechcianą siatkę pojęciową. Autor rozwiązał trudność, wykorzystując tzw. wyjaśnienia terminologiczne[19] (*Terminologische Erklärungen* – T.E.). Za ich pomocą skonstruował zespół pojęć pozwalających opisać pożądaną procedurę. Znaczenie początkowych terminów opisał, wskazując ich desygnaty (korzystał z definicji ostensywnych). Stopniowo pojęcia ulegały komplikacji. Wśród T.E. znajdowały się wszystkie niezbędne definicje terminów wykorzystywanych w formalizacji. Jedną z pierwszych (T.E. VII[20]) jest nieco zmodyfikowana definicja zbioru kolektywnego (z atomami), która pozwala traktować wyrażenia matematyczne jako zbiory symboli. W ten sposób są traktowane wszystkie pojawiające się napisy. Ważną rolę odgrywają m.in. określenia: „wyrażenie nawiasowe", „podobieństwo wyrażeń nawiasowych", „należenie do tej samej kategorii semantycznej". Oprócz nich wśród T.E. znajdują się także podstawowe reguły umożliwiające rozbudowę teorii.

Oczywiście, budowa języka do przekazywania nowych treści matematycznych, jeśli nie ma się skończyć „paraliżem komunikacyjnym", musi odwoływać

---

[18] Np. z platonizujących presupozycji języka matematycznego, z terminologii odwołującej się do intuicji tradycyjnej teorii mnogości.

[19] Wśród współczesnych metodologów istnieje uzus dotyczący ograniczenia używania terminu „wyjaśnienie" do sytuacji, w której można dedukować *explanandum* z *explanansa*. Ponieważ termin Leśniewskiego ma wyraźnie inne znaczenie, spotkałem się z sugestią użycia nazwy „objaśnienie". Wadą propozycji jest jednak odejście od oryginalnego terminu używanego przez Leśniewskiego. Wykorzystywane słowo nie jest bowiem tylko wynikiem tłumaczenia niemieckojęzycznych tekstów wybitnego logika. On sam używał polskiego sformułowania „wyjaśnienia terminologiczne" podczas wykładów dla studentów (zob. Cz. Lejewski, *Wspomnienie o…*, s. 82).
Dr Adam Olech zwrócił mi uwagę na to, że w latach 20. wśród filozofów szkoły lwowsko-warszawskiej pojęcie wyjaśniania nie odgrywało jeszcze tak ważnej roli jak współcześnie i m.in. dlatego też nie miało wyraźnie określonego znaczenia. Np. Tadeusz Kotarbiński, wydając w 1929 roku swoje *Elementy*, nie poświęcił „wyjaśnianiu" żadnego miejsca (zob. tenże, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 509). Jednak już w latach 60. K. Ajdukiewicz, pisząc swój ważny podręcznik z logiki (tenże, *Logika pragmatyczna*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965, s. 395–403), uznał za słuszne podjąć się zdefiniowania go. Powstrzymując się więc od zmiany oryginalnego terminu, muszę jeszcze raz podkreślić jego obcość w stosunku do współczesnego słownika metodologicznego i zwrócić uwagę na pewną rolę języka naturalnego w „wyjaśnieniach" stanowiących wstęp do opisu formalnego.

[20] S. Leśniewski, *Grundzüge…*, s. 63.

się do pewnego wspólnego dla nadawcy i odbiorców zasobu treści, pojęć, w oparciu o które musi powstać nowe medium komunikowania. Fragment *Gru-Grundzüge* poświęcony wprowadzeniu aparatu formalizacyjnego[21] rozpoczyna się od wyliczenia grupy zdroworozsądkowo zrozumiałych sformułowań, które będą stanowiły punkt wyjścia w porozumiewaniu się: m.in. „A jest b” (*A ist ein b*), „ten sam obiekt co A” (*derselbe Gegenstand, wie A*), „równoliczność a i b” (*es gibt ebenso viel Gegenstände a, wie es Gegenstände b gibt*), „słowo” (*Wort*), „wyrażenie” (*Ausdruck*), „nawias” (*Parenthese*), „wyrażenie równokształtne z A” (*mit A gleichgestalteter Ausdruck*), „należenie do A” (*zu A gehőrend*), „poprzedzający A” (*dem A vorangehend*), „następujący po A” (*auf A folgend*), „ostatnie ze słów poprzedzających A” (*letztes der dem A vorangehenden Wörter*), „ostatnie ze słów należących do A” (*letztes der zu A gehörenden Wörter*), „pierwsze ze słów należących do A” (*ersted der zu A gehörenden Wörter*) itd. Obok każdego wyrażenia został umieszczony odpowiadający mu symbol. Autor potraktował listę jako niezakończoną, ponieważ po wyliczeniu pojawił się skrót „etc.”. Niektóre z nich wyjaśnił dokładniej, wskazując odpowiednie przykłady. Będzie ich używał w dalszej części opisu konstrukcji swego języka formalnego, wprowadzając ponumerowane T.E. Jak łatwo się domyślić, odwoływanie się do zespołu niezdefiniowanych terminów języka naturalnego nie gwarantuje użytkownikowi otrzymania ścisłości pożądanej w nauce. Leśniewski jednak wykorzystywał je, oczekując na uzyskanie odpowiedniego zrozumienia przez czytelnika[22].

Wśród wymienionych przeze mnie sformułowań dwa mają zupełnie inną genezę niż opisana powyżej. Są to: „A jest b” („A ε b”) oraz „należenie do A” („ingr(A)”). Symboliczne przedstawienie pierwszego wyrażenia wykorzystuje znak „ε”, którego znaczenie analizował Leśniewski w swojej ontologii. Kolejne stanowi jedno z podstawowych pojęć mereologii (*ingrediens*). Korzystanie z T.E. zakłada znajomość obu terminów, a więc także podstaw obu teorii, co wskazuje na wtórność procedury formalizacyjnej wobec intuicyjnie pojmowanych elementarnych terminów obu teorii. Pojawiające się w tym miejscu ewentualne pytanie, czy intuicyjna teoria oprócz roli obiektu formalizacji może być wykorzystywana jako narzędzie tej procedury, znalazło już – jak sądzę – swoją pozytywną odpowiedź w dyskusji nad głośnym pomysłem Gödla o arytmetyzacji składni.

Przekonanie o intersubiektywnej komunikowalności treści pojęć wprowadzanych w T.E. opiera się na podobieństwie doświadczeń fundujących znaczenia wykorzystywanych terminów (korzystanie z definicji ostensywnych), znajomo-

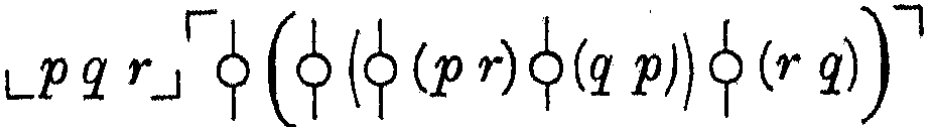
---

[21] Tamże, §11, s. 59–78.

[22] T.E. Leśniewskiego m.in. polegają na włączeniu pewnych treści języka naturalnego w podstawy procedury formalizacyjnej. Nieco podobny zabieg stosował Frege, wykorzystując tzw. *Erläuterungen* (M. Hallett, *Frege and Hilbert*, [in:] *The Cambridge Companion to Frege*, ed. by M. Potter, T. Ricketts, Cambridge University Press, New York 2010, p. 434). Procedura Fregego różni się od *Erklärungen* Leśniewskiego. Biorąc jednak pod uwagę silny wpływ autora *Grundgesetze* na polskiego uczonego, warto – jak sądzę – zbadać dokładniej związek między obu narzędziami.

ści podstawowych pojęć systemu Leśniewskiego oraz kilku słów potocznie zrozumiałych. Jest to wiedza niesięgająca szczególnie wyspekulowanych warunków, a opierająca się na zdroworozsądkowym doświadczeniu inteligentnego człowieka dysponującego charakterystyczną dla kultury Zachodu orientacją czasoprzestrzenną: umiejętnością odróżniania przedmiotów; wiedzą, czym jest wcześniej, a czym później; umiejętnością nazywania za pomocą liczb przedmiotów ustawionych w linii od lewego do prawego; umiejętnością posługiwania się językiem symbolicznym. Odwołując się do możliwości wykorzystywania wymienionych zdolności, Leśniewski chciał nauczyć czytelnika posługiwania się zbudowanym przez siebie językiem. T.E. miały stanowić jego metajęzykową charakterystykę. W normalnych warunkach (np. podczas zajęć ze studentami), opisując swój formalizm, polski uczony wykorzystywał język naturalny. W *Grundzüge*, ze względu na brak miejsca, skorzystał ze skrótowego zapisu, którym była – jak wyjaśniał – symbolika Peano-Russella. Ze względu na oszczędność miejsca zrezygnował także z przykładów, które zwykle omawiał ze studentami[23].

Propedeutyczne wyjaśnienia stanowią ogólną podstawę opisanej w *Grundzüge* dalszej części wykładu metody formalizacji. Jej systematyczny początek stanowi napis, będący jednym z aksjomatów prototetyki[24].



Od tego momentu, za pomocą ponumerowanych czterdziestu dziewięciu T.E., Leśniewski bardzo precyzyjnie wyjaśniał sposób konstrukcji formalnej teorii. Najważniejszą wśród nich rolę odgrywają dyrektywy znajdujące się na końcu systemu: definiowania (T.E. XLIV), rozkładania kwantyfikatora (T.E. XLV), odrywania (T.E. XLVI), podstawiania (T.E. XLVII, XLVIII), ekstensjonalności (T.E. IL). One, odpowiednio zastosowane, stanowią formalną podstawę umieszczenia kolejnej tezy. Zadaniem pozostałych T.E. jest tylko przygotowanie terminologii umożliwiającej ścisłe wyrażenie tych dyrektyw. Dlatego w krytykowanym przez Quine'a §12 z *Grundzüge*[25] Leśniewski powoływał się tylko na te reguły i nie przywoływał żadnych innych T.E. poprzedzających je.

---

[23] Jedynym oryginalnym tekstem Leśniewskiego, w którym znajdują się przykłady, jest *O definicjach w tak zwanej teorii dedukcji*, przeł. J.A. Stuchliński, „Filozofia Nauki" 2001, nr 3(35), s. 165–179.

[24] S. Leśniewski, *Grundzüge…*, s. 33. Przedstawiony aksjomat wyraża poprzedzone ogólnym kwantyfikatorem prawo [(p≡r) ≡ (q≡p)] ≡ (r≡q). Jedynym symbolem stałym jest równoważność. W swojej notacji Leśniewski (podobnie jak Łukasiewicz) zawsze umieszczał funktor przed ujętymi w nawiasy jego argumentami. Argumenty nie są oddzielane przecinkami. W tym przypadku przecinki musiałyby być umieszczone przed ostatnim znakiem równoważności (aby oddzielić argumenty pierwszego funktora (stoi na siódmym miejscu)) i przed przedostatnim znakiem (aby oddzielić argumenty drugiego funktora (stoi na dziewiątym miejscu)).

[25] Zob. przypis 10.

Jak łatwo zauważyć, wszystkie znaki aksjomatu A1 są uporządkowane jeden za drugim, zgodnie z europejskim sposobem pisania. Łatwo je scharakteryzować, podając numer miejsca zajmowanego w szeregu. Każdy znak, słowo stanowi jedną całość, jego rola nie ulegnie zmianie za pomocą podkreśleń czy tradycyjnie używanych graficznych dodatków modyfikujących, umieszczonych nad nim lub pod nim. Charakterystyczny kształt mają stojące na pierwszym i piątym miejscu dolne narożniki („⌞…⌟”), stanowiące pierwsze i ostatnie słowo kwantyfikatora. Między nimi znajdują się słowa wiążące zmienne, występujące w zasięgu kwantyfikatora (T.E.XIV[26]). Na szóstym i dwudziestym ósmym miejscu znajdują się górne narożniki („⌜…⌝”) określające ten zasięg. Wyrażenie zbudowane z kwantyfikatora i następującego po nim jego zasięgu nazywał uogólnieniem[27]. Występowanie w kwantyfikatorze[28] określa kształt terminów zmiennych znajdujących w jego zasięgu, to jest jedyny sposób odróżnienia zmiennych od stałych. Warto zauważyć, że Leśniewski nie posługiwał się zmiennymi wolnymi: wszystkie były związane. W podobny sposób została zdefiniowana równoważność (w skrócie: funkcja, której funktor jest równokształtny ze słowem znajdującym się na miejscu jedenastym, a argumenty umieszczone są w wyrażeniu nawiasowym podobnym do znajdującego się na miejscach od dwunastego do piętnastego).

W akapicie powyżej przedstawiłem kilka pierwszych elementarnych kroków, za pomocą których Leśniewski rozpoczął wyraźne definiowanie słów wykorzystywanych w procedurze formalizacyjnej. Wraz z kolejnymi T.E. wprowadzanych jest coraz więcej terminów, które stają się coraz bardziej złożone. Istotną trudnością w przeprowadzaniu procedury formalizacyjnej było włączenie do niej koncepcji kategorii semantycznych. Leśniewski uznał jednak ten dodatek za naturalny i niezbędny składnik organizacji wyrażeń językowych. W efekcie powstała pewna bogata struktura wyrażeń i związana z tym np. konieczność relatywizacji używanych zmiennych[29]. Nie będę omawiał wszystkich T.E. W tym momencie pragnę raczej zwrócić uwagę na charakter tego postępowania w kontekście nominalizmu akceptowanego przez Leśniewskiego oraz związanej z nim negacji istnienia tzw. przedmiotów ogólnych. Według polskiego uczonego[30] sformalizowana teoria to zbiór kolejnych napisów (tj. pewnych materialnych

---

[26] S. Leśniewski, *Grundzüge…*, s. 64.

[27] W zasięgu kwantyfikatora nie może znajdować się żadne uogólnienie poprzedzone kwantyfikatorem, do którego należałoby słowo równokształtne z jakimś terminem z pierwszego kwantyfikatora.

[28] E.C. Luschei, *The Logical Systems of Lesniewski*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1962, p. 185–186.

[29] Teorię opracowaną w roku 1922 przez Leśniewskiego na podstawie lektur Husserla spopularyzował Kazimierz Ajdukiewicz, podkreślając ich funkcje syntaktyczne (tenże, *O spójności syntaktycznej* (1935), tłum. F. Zeidler, [w:] tegoż, *Język i poznanie*, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985, s. 222–242).

[30] S. Leśniewski, *Fundamentals of New System…*, § 12, p. 492–603.

przedmiotów), które zgodnie z regułami przedstawionymi w T.E. są dodawane do przyjętych na początku aksjomatów (A1, A2, …). Wypisywane wyrażenia nazywane są tezami i oznaczane kolejnym numerem (T1, T2, …). Po każdej z nich w nawiasie określona jest podstawa dodania tezy (dyrektywa i sposób jej wykorzystania). Tezy dodane w oparciu o dyrektywę definiowania opisywane są symbolami D1, D2, …, itd.

Według Leśniewskiego, nie ma (jak chcieliby platonicy) jednej teorii wielokrotnie i różnorodnie przedstawianej. Teorii jest tyle, ile jest zbiorów materialnych obiektów spełniających spisane warunki. Określają one, jak musi wyglądać dana formuła, w jakim miejscu może się pojawić. Wszystkie reguły są tak sformułowane, aby ostatecznie odwoływać się do zewnętrznych, fizykalnych cech owych napisów, a nie do ich treści. Wypisane w formalnym języku T.E., mogą być odczytywane jako skrót np. następującej dyrektywy: gdy spotkasz narysowany na papierze napis zaczynający się od małego okręgu z dołączonymi u góry i dołu dwoma pionowo odcinkami, po którym następuje…, to możesz pod nim napisać kolejne wyrażenie rozpoczynające się od… Z tego powodu Józef Andrzej Stuchliński mówi o ich strukturalno-opisowym charakterze[31].

Z nominalistycznych przekonań Leśniewskiego wynika także wyraźne odróżnianie liter występujących wewnątrz kwantyfikatora i wiązanych przez nie zmiennych znajdujących się w jego zasięgu: nie są tymi samymi obiektami, ale różnymi, uznanymi za równokształtne. Na powyższym przykładzie chcę zwrócić uwagę na pewne kłopoty, z którymi musiałby sobie radzić Leśniewski, wykorzystując tradycyjny język matematyczny i przyzwyczajenia jego użytkowników. Np. musiał jakoś wyeliminować korzystanie z powszechnego platonizującego nastawienia odbiorców, które mogło istotnie zmienić komunikat.

Konsekwencją akcentowanego wyżej stanowiska utożsamiającego teorię z jej praktyczną realizacją jest naturalna dla nominalizmu relatywizacja charakterystyk opisywanych obiektów języka do określonego etapu rozwoju teorii. Z tego powodu bardzo często w określeniu terminu wprowadzanego przez jakąś T.E. pojawia się sformułowanie o konieczności ujmowania go w kontekście pewnych innych obiektów, najczęściej w relacji do tych, które poprzedzają ostatnią tezę systemu, np. „A jest wyrażeniem, które obowiązuje jako definicja w danym systemie bezpośrednio po tezie B". A więc na tym etapie rozwoju teorii można przypisywać jej lub pewnym należącym do niej obiektom określoną własność. Wcześniej lub potem sytuacja mogłaby wyglądać inaczej.

Podkreślanemu dynamizmowi teorii odpowiada specyficzny, wykorzystywany przez Leśniewskiego, język. Alfred Tarski zwracał uwagę na ewolucyjny charakter tego języka: nigdy nie jest w pełni ukończony. Dlatego nie można go tradycyjnie scharakteryzować, wyliczając wszystkie słowa, z których jest zbudowany (zmienne, funkcje…). Nie można więc patrzeć na niego jako na coś

[31] Zob. np. J.A. Stuchliński, *Definicja zdania*…, s. 59.

„[…] «gotowego», lecz jako coś «narastającego»: nie są przewidziane z góry wszelkie znaki i formy językowe, które mogą się pojawić w tezach systemu, natomiast opracowane są dokładnie reguły, które umożliwiają – w miarę rozbudowy systemu – kolejne wzbogacanie jego języka w nowe wyrazy i formy […]”[32].

Na etapie wypisywania aksjomatów język składa się tylko z tych słów, które do nich należą. Są więc już wyróżnione pewne znaki, którym przypisane są określone zadania (np. narożniki charakteryzujące wyrażenia kwantyfikatorowe są wyróżnione pewne nawiasy itd.). Dodawanie kolejnych elementów jest wynikiem inwencji rozwijającego teorię. On będzie dodawał kolejne elementy, podporządkowując się jednak zasadom, które określają konieczne relacje między nimi i w stosunku do wcześniej istniejących elementów.

Radykalny formalizm, jaki zadeklarował Leśniewski, polega właśnie na skrupulatnym wyliczeniu wszystkich reguł, jakie mogą być wykorzystywane jako podstawa do dodania kolejnego wiersza (tezy) w budowanej teorii. Fizykalistyczna treść języka używanego w T.E., tj. charakterystyki skoncentrowane na kształcie pewnych napisów i przestrzennych relacjach między nimi (Tarski nazywał to morfologią języka), w rzeczywistości dotyczy nie samej matematyki, ale jej formalizacji. Uczony stał bowiem nie tyle przed problemem samego zapisania intuicyjnych rozumowań, a raczej precyzyjnego opisania wszystkich dopuszczalnych sposobów umieszczenia kolejnego wpisu. Istnieje bowiem oczywista różnica między logicznym powiązaniem pewnych sądów, analizowaniem relacji między ich treściami a badaniem związków, jakie zachodzą między pewnymi napisami. T.E. przedstawiają tylko precyzyjne prawa umieszczania owych napisów. Są podstawą niezawodnego algorytmu pozwalającego sprawdzić poprawność występowania po sobie określonych znaków graficznych. Rozstrzygnięcie, czy te prawa są rzeczywiście przestrzegane, jest czysto mechanicznym zajęciem, które nie wymaga żadnego rozumienia analizowanych napisów[33]. W tym wyczerpuje się deklarowany przez Leśniewskiego radykalny formalizm.

Radykalność, o której mówi Leśniewski, polega na pełnej eliminacji wpływu niesformalizowanych czynników na dowolne operacje wykonywane w ramach przedstawianego matematycznego rozumowania. Jakby wbrew deklarowanemu oparciu się na intuicji uczony sprowadza wszystkie matematyczno-logiczne operacje do pewnej liczby świadomych działań opisanych w T.E. Z tego punktu widzenia jest to intuicyjność precyzyjnie przemyślana, zwerbalizowana i – ostatecznie – wyeliminowana. Wykluczone bowiem zostały wszystkie przypadki,

---

[32] A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych* (1933), [w:] tegoż, *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. 1: *Prawda*, wybrał, przełożył, redakcji naukowej dokonał, wstępem i przypisami opatrzył J. Zygmunt, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 86–87.

[33] Zwrócenie uwagi na mechaniczny charakter owego sprawdzenia nie oznacza wcale łatwości wykonania go. Używanie ogólnych kwantyfikatorów może wymagać przyjrzenia się bardzo wielu przypadkom (zob. P. Simons, *Reasoning on Tight Budget: Leśniewski's Nominalistic Metalogic*, „Erkenntnis” 2002, no. 56, p. 107).

które nazywał ironicznie „[…] metodą przeprowadzania matematycznych dedukcji na «intuicjonistycznej» podstawie różnych logicznych sekretów […]”[34].

Sprowadzenie matematycznych rozważań do mechanicznej działalności sprawdzenia, czy pewne przedmioty niesymbolizujące żadnej treści są ustawione zgodnie z przyjętymi regułami, oczywiście, nie wyklucza możliwości rozumienia ich przez tego, kto je zestawił. Leśniewski wielokrotnie podkreślał konieczność posiadania znaczenia przez wykorzystywane zespoły znaków graficznych. Ono jest w rzeczywistości zasadniczą wartością, która uzasadnia wprowadzenie owego formalizmu. Skonstruowane w T.E. dyrektywy są tak zbudowane, aby transformacje układów znaków nie prowadziły poza odpowiadające im intuicyjne treści. Stąd wyjaśnienia autora: „[…] nie podejmuję się trudu systematycznego i częstego, bardzo skrupulatnego sprawdzania dyrektyw mego systemu bez przypisania jego tezom pewnego szczególnego i kompletnie określonego sensu, na mocy którego jego aksjomaty, definicje i ostateczne dyrektywy […] mają dla mnie nieusuwalną intuicyjną wartość”[35].

Otrzymana dzięki formalizacji „eliminacja intuicji” daje Leśniewskiemu możliwość precyzyjnego wypowiedzenia intuicyjnych treści sformalizowanego rozumowania. Przecież „zawieszony” na czas mechanicznej formalizacji związek formuł i ich treści nie eliminuje tych ostatnich, a odwrotnie: pozwala na zbudowanie precyzyjnej formy wniosku, którą można wypełnić pierwotnie ustalonymi treściami.

W prezentowanym tekście, mówiąc o T.E., koncentrowałem się przede wszystkim na świadomie realizowanym przez Leśniewskiego pomyśle budowy zupełnie nowego języka, dzięki któremu będzie można opisać system symboliczny stanowiący efekt formalizacji teorii matematycznej. Leśniewski przedstawił ów metajęzyk również w postaci sztucznego języka symbolicznego od początku posiadającego wyraźną, wskazaną już interpretację. W *Grundzüge* stanowić miał ją formalny język prototetyki. Chcę podkreślić olbrzymią dbałość Leśniewskiego o eliminację niechcianych treści. Miał świadomość ograniczonych możliwości realizacji tego zadania. Najpierw w oparciu o definicje ostensywne skonstruował system niezbędnych metajęzykowych kategorii, których treść ograniczała się do fizykalnych charakterystyk napisów, do ich morfologii. W oparciu o nie budował w T.E. późniejsze definicje i dyrektywy. Ostatecznie zawsze odwoływał się do różnych syntaktycznych charakterystyk. Aby maksymalnie zminimalizować nawet nieświadomy wpływ tradycyjnej nauki, wyliczył w zasadzie wszystkie „podejrzane”, a jednak używane pojęcia i umiejętności matematyczne. W moim omówieniu w zasadzie nie podejmowałem tematu dyrektyw prezentowanych w T.E., warto może jednak wspomnieć, że dość powszechnie uważa się przedstawiony przez Leśniewskiego zestaw warunków definiowania za najbogatszy wśród wielu innych projektów formalizacyjnych.

---

[34] S. Leśniewski, *Grundzüge*…, s. 78. Jak sądzę, słowem lepiej oddającym podstawę owych „logicznych sekretów” jest „intuicyjnej” (por. przypis 10).

[35] Tamże.

T.E. stanowią w zasadzie zakończoną konstrukcję metajęzykową. Jej punktem wyjścia był opis pewnego materialnego przedmiotu: wypisanego(-ych) aksjomatu(-ów) złożonego(-ych) ze skończonej ilości znaków drukarskich. Te materialne obiekty stanowią również punkt wyjścia dla zupełnie innej konstrukcji: teorii wzbogacanej o kolejne tezy. W ich skład będą wchodziły beztreściowe znaki równokształtne z występującymi w aksjomacie(-ach) lub z innymi dodanymi do nich zgodnie z dyrektywami przedstawionymi w T.E. Używam słowa „będą”, ponieważ teoria i jej język nigdy nie są skończone. W zasadzie zawsze mogą być rozbudowywane i mogą przyjmować bardzo różne postacie.

Leśniewski podczas zajęć ze studentami przedstawiał T.E. w języku naturalnym. Ułatwiało to wykorzystywanie perswazyjnej roli „wyjaśnień” Fregego. W *Grundzüge* T.E. zostały przedstawione za pomocą symbolizmu Peano-Russella. Jest on – jak twierdził autor omawianego tekstu – tylko skrótowym zapisem języka naturalnego. Jednak już ten symbolizm utrudniał „przemycanie” niepożądanych tradycyjnych treści i jednocześnie eliminował perswazyjne funkcje owych „wyjaśnień”. Sam autor także nie dbał szczególnie o ten aspekt procesu komunikowania. W efekcie „wyjaśnienia” zawarte w T.E. stały się specyficzną sygnaturą procedury formalizacyjnej Leśniewskiego.

The Role of “Terminological Explanations” in Stanisław Leśniewski’s Formalization of the Foundations of Mathematics

Summary

The article deals with the way in which S. Leśniewski performed the radical formalization of mathematics. “Terminological explanations” were a metalanguage description of the language used to fromalize mathematics.

Keywords: Stanisław Leśniewski, formalization of protothetics, terminological explanation.

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

PRACE NAUKOWE Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie
Filozofia 2014, z. XI, s. 173–182

http://dx.doi.org/10.16926/fil.2014.11.11

Michał PŁÓCIENNIK
Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Soteriologicznie z człowiekiem o człowieku dzisiaj – [rec.] Marek Szulakiewicz, *O człowieku w czasach trudnych. Urywki filozoficzne*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2012, ss. 294

Józef Tischner napisał przed trzydziestu laty wysoce znamienne słowa, które, wydaje się, nie straciły nic ze swojej aktualności, mimo iż zdezaktualizował się kontekst w którym były wypowiadane (co może świadczyć o ich swoistej uniwersalności w szeroko rozumianej współczesności, a może i nie tylko w niej): „Wydaje mi się, że przed wszelkim filozofowaniem, zwłaszcza u nas, trzeba dokonać istotnego wyboru: trzeba wybrać z tego, o czym można myśleć, to, o czym myśleć trzeba. Ale to, o czym myśleć trzeba, nie przychodzi u nas z kart książki, lecz z twarzy zaniepokojonego swym losem człowieka. Kiedyś filozofia rodziła się z podziwu dla otaczającego nas świata (Arystoteles). A potem także z wątpienia (Kartezjusz). A teraz, na naszej ziemi, rodzi się ona z bólu. O jakości filozofii decyduje jakość bólu ludzkiego, który chce filozofia wyrażać i któremu chce zaradzać. Kto tego nie widzi, jest bliski zdrady”[1]. Filozofia ma zawsze charakter kontekstualny, co bynajmniej nie oznacza zakwestionowania jej całościowego wychylenia – wszak bezwarunkowość prawdy dostępna jest dla człowieka ją poznającego na sposób, „z” i „w” „tu i teraz”. Dzisiaj, silniej chyba niż kiedykolwiek dotąd, ów *veritatis splendor* odsłania się i ujawnia „z” i „w”, a może przede wszystkim na sposób twarzy, bliźniego, umożliwiającej rozpoznanie własnego oblicza wraz z jego werytatywnym powołaniem. Twarz prze-

[1] J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 2011, s. 9 – pierwsze wydanie tej pracy miało miejsce w 1982 r.

mawia grymasem bólu, spowodowanym zagrożeniem zagubienia prawdy o człowieku, niebezpieczeństwem utraty poczucia sensu człowieczeństwa, na który jedynym remedium może być soteriologiczna refleksja nad, z jednej strony, kondycją człowieka, z drugiej zaś – nad prawdą jego bycia w jego „dziś i jutro", refleksja nie tylko poznawcza, ale przede wszystkim ratująca. Potrzeba nam refleksji będącej jakimś niezwykłym sposobem ratowania człowieka przed światem i przed samym sobą[2]. Zwłaszcza „dziś", w czasie, który jest „czasem wielkiego sporu o człowieka, sporu o sam sens jego istnienia, a przez to samo o naturę i znaczenie jego bytu"[3], sporu, który toczy się w samym człowieku, z drugim człowiekiem, a często przeciwko niemu, więcej – przeciwko samemu sobie.

Egzemplum takowej refleksji, a zarazem niezwykle istotny głos w dyskusji nad „głębią" współczesnego człowieka stanowi książka Marka Szulakiewicza *O człowieku w czasach trudnych. Urywki filozoficzne*.

Profesor Marek Szulakiewicz, mimo niezwykle bogatego dorobku naukowego, nie może się chyba poszczycić, jak dotąd, inną równie „osobistą" książką, jak wspomniana powyżej, co samo już, bądź co bądź, świadczy o jej wyjątkowości. Kariera naukowa profesora u samych jej początków związana była przede wszystkim z dwoma ośrodkami: Uniwersytetem Marii Curie Skłodowskiej w Lublinie, gdzie uzyskał magisterium z filozofii (w 1983 roku na podstawie rozprawy *Filozofia nadczłowieka Fryderyka Nietzschego*), następnie obronił doktorat z filozofii i socjologii (w 1991 roku na podstawie pracy *Człowiek w dialogu. Antropologiczne problemy filozofii spotkania*), a w roku 1996 uzyskał habilitację (na podstawie rozprawy *Filozofia w Heidelbergu. Problem transcendentalizmu w heidelberskiej tradycji filozoficznej*), oraz Wyższą Szkołą Pedagogiczną w Rzeszowie, gdzie pracował w latach 1984–1998 (kolejno na stanowisku asystent, a następnie profesora w Instytucie Filozofii i Socjologii). Przez rok (1998) pracował na stanowisku profesora w Katedrze Filozofii Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy, by od 1999 roku, póki co, na stałe „osiąść" na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu, gdzie w roku 2003 pełnił funkcję kierownika Zakładu Kultury Politycznej w Instytucie Politologii, w 2004 uzyskał tytuł naukowy profesora, w 2006 roku został zatrudniony na stanowisku profesora zwyczajnego, a od 2009 roku pełni funkcję kierownika Katedry Teorii Kultury i Religii na Wydziale Politologii i Studiów Międzynarodowych oraz kierownika Katedry Nauk Humanistycznych i Społecznych Uniwersytetu Technologiczno-Przyrodniczego w Bydgoszczy. W międzyczasie prof. Marek Szulakiewicz był wielokrotnie uczestnikiem zagranicznych stypendiów naukowych (w 1988, 1992 i 1995 w Institut für Philosophie Uniwersytetu w Wiedniu jako stypendysta Österreichischer Akademischer Austauschdienst, w 1989 roku na

[2] Por. tamże, s. 8. Przykłademtakiej refleksji, jednakowoż odosobnionej, jest dla Tischnera myśl antropologiczna Antoniego Kępińskiego.

[3] K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, [w:] tegoż, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1994, s. 374.

Uniwersytecie w Lipsku jako stypendysta Ministerstwa Edukacji, w latach 1990–1991 odbył dwuletnie studia, w latach 1994, 1997, 1999, 2004, 2006 brał udział w Philosophisches Seminar na Uniwersytecie Heidelbergu w ramach Deutscher Akademischer Austauschdienst). Dorobek naukowy Szulakiewicza obejmuje kilkanaście pozycji książkowych, zorientowanych w znacznej mierze na tematykę antropologiczną, filozoficzno-religijną, a także poświęconych filozofii kultury, polityki i dialogu oraz filozofiom transcendentalnej i hermeneutycznej, z uwzględnieniem ich kulturowego podłoża i oddziaływania, wśród których można wskazać m.in.: *Między samotnością a dialogiem. Epistemologiczne i dialogiczne podstawy filozofii człowieka*, Rzeszów 1992; *Filozofia w Heidelbergu. Problem transcendentalizmu w heidelberskiej tradycji filozoficznej*, Rzeszów 1995; *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*, Rzeszów 1998; *Obecność filozofii transcendentalnej*, Toruń 2002; *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2004; *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Toruń 2006; *Granice i ograniczenia. O doświadczeniu granic i ich przekraczaniu*, Toruń 2010; *Czas i to, co ludzkie. Studia z chronozofii i kultury*, Toruń 2011, a także wiele artykułów, recenzji oraz prac wydanych pod jego redakcją. Ponadto Szulakiewicz jest promotorem 2 rozpraw doktorskich oraz autorem 3 recenzji rozpraw habilitacyjnych. W jego dorobku znajdują się także tłumaczenia na język polski tekstów takich autorów, jak Martin Buber i Rudolf Steiner.

Cel analizowanej przez nas książki Szulakiewicza zawarty jest już zasadniczo w jej tytule, wszak jest nim próba spojrzenia na człowieka, w jego historyczno-czasowym „dzisiaj", jak i w tajemnicy jego człowieczeństwa, przez pryzmat fenomenu trudności, gdyż według autora to właśnie doświadczenie trudności zdaje się posiadać największą moc ujawniającą człowieka w nim samym i jego odniesieniach: „w czasach trudnych często człowiek sądzi, że uda mu się uciec od siebie i od tego, że samo jego życie jest zadaniem. Lecz najczęściej się to nie udaje. Częściej doświadcza, że nie potrafi się już uporać ze swoich losem. Dlatego trudne czasy są najlepsze do przemyślenia człowieka. Tam bowiem, gdzie wydaje się, że nic już nie pozostaje, pozostaje sam człowiek ze swym losem. Co prawda, u kresu naszych sił, w ostatniej niemocy najczęściej spotykamy Boga, ale na chwilę przed tym najważniejszym spotkaniem, gdy jeszcze pojawiają się pytania i gdy doświadczamy swego zagubienia, spotykamy siebie samego. Powtórzmy zatem: w trudnych, lecz nie beznadziejnych czasach problemem jest człowiek i warto mówić o człowieku w czasach trudnych. Dopiero w tych czasach dochodzi do radykalnego ujawnienia, kim on jest. Nigdzie bardziej niż w czasach wypełnionej cierpieniem egzystencji powinniśmy poszukiwać człowieka. Trudności naszego bytowania mogą być dobrą szkołą naszego rozwoju i pomocą w zrozumieniu siebie samych. Tych trudności nie musimy szukać, są one zawsze obecne. Jednak szukać należy ich «w czystej», niezasłoniętej postaci i nie uciekać przed możliwościami zrozumienia"[4]. Przy czym Szu-

[4] M. Szulakiewicz, *O człowieku w czasach trudnych. Urywki filozoficzne*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 15.

lakiewicz jest świadomy dialektycznego charakteru fenomenu trudności, a raczej dialektyczności postaw ludzkich wobec niego, które mogą przybrać, z jednej strony, formę ucieczki, dezercji, popadnięcia w beznadziejność, z której nie ma wyjścia „bez rozpoznania samego człowieka i jego losów. W trudnych czasach tylko człowiek jest problemem. Bo przecież myśląc, działając i cierpiąc, nim się stajemy, a w tych pozornych bezsensach losu ludzkiego tkwi coś ważnego dla naszego bytowania”[5], z drugiej zaś strony, człowiek może starać się zagłuszyć sytuacje trudne, przekonując się, „że jest panem swoich czynów i powinien uznać siebie za źródło i cel swego istnienia. Takie zamknięcie się w swoim «ja», uwięzienie w nim i «zdobywanie świata» jest w stanie skutecznie zasłonić metafizyczne trudności”[6]. Jednakże jego zdaniem, tylko realistyczne uznanie, „że świat nie jest stanem świadomości człowieka, […] nie ogranicza się do tego, co jest przez nas rozporządzalne”, pozwala dostrzec, że „tylko przed tym, co wielkie i ważne odkrywa/ujawnia się nasze niezdecydowanie, rozterka, a często rozpacz. W tajemniczy sposób do tego, co wielkie, przylega niepewność i lęk, cierpienie i zagubienie. Z drugiej strony, tylko wielkie zadania, które – wydaje się – nas przerastają, ograniczają nasz egoizm, samolubstwo i chronią przed pychą nasz rozum. Tylko wielkie zadania radykalnie prowadzą nas ku temu, «czym powinniśmy być». Kto ma do nich odwagę, ten wychodzi z tych trudnych sytuacji mocniejszy i otwarty na Nieskończoność, odkrywa nieznane dotychczas drogi i możliwości swego bytowania”[7]. Niestety, „współczesna kultura, przyzwyczajona do ukrywania i zasłaniania, zwodzi również w tej sprawie, oferując wiele mechanizmów obronnych”, dlatego też „najpierw potrzebujemy mądrości, aby nauczyć się, że sytuacje trudne wcale nie prowadzą nas do odkrywania bezsensu istnienia i wcale nie wskazują na przegraną własnego życia. Dopiero mądrość jest w stanie nam ukazać, że istnieją trudności w naszym bytowaniu, które są budujące”[8], pod warunkiem, że sama mądrość na nowo zostanie uznana za wartość i zarazem okno na świat wartości, i to nie gdzie indziej, jak właśnie w fenomenie trudności[9]. A zatem podstawowym celem książki Szulakiewicza w sensie ścisłym jest ocalający sapiencjalno-aksjologiczny namysł, zaduma, bliska kontemplacji, o czym przyjdzie nam jeszcze wspomnieć, o człowieku w czasach trudnych.

Swój namysł Szulakiewicz przeprowadza w czterech rozdziałach, z których trzy pierwsze oparte są na schemacie diagnozy obecnego *factum* antropologicznego oraz na próbie wskazania remedium, w czym ujawnia się aktualność głęboko źródłowego i zakorzenionego w tradycji ujmowania filozofii na sposób swoistej terapii egzystencjalnej, lekarki dusz[10].

---

5 Tamże, s.13.
6 Tamże, s. 12.
7 Tamże, s. 13–14.
8 Tamże, s. 15–16.
9 Por. tamże, s. 16.
10 Zob. K. Jakubczak, *Madhjamaka Nagardżuny. Filozofia czy terapia?*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2010, s. 15–37.

Pierwszy rozdział skoncentrowany jest na fundamentalnej i źródłowej filozoficznej wartości, jaką jest mądrość, ujętej właśnie jako wartość, ale nie tyle wsobna, ile istotowo powiązana z fenomenem wartości jako takim. Zdaniem Szulakiewicza, powrót do poszukiwania mądrości jest niezbędny dla właściwej orientacji, a zarazem dla obrony przed możliwością chaotycznego zagubienia siebie we współczesnym pluralistycznym świecie zdominowanym przez naukę i technikę; stanowi on także właściwe antidotum na infantylizm obecnej epoki. Nie wystarczy jednak zwyczajny powrót w kierunku poszukiwania mądrości, konieczny jest także zwrot w rozumieniu mądrości. „Trzeba jednak stwierdzić wyraźnie, że dopóki mądrość będzie ujmowana w horyzoncie poznania, nawet jako «szczególne poznanie i wiedza», dopóty będziemy mieli do czynienia z intelektualistycznym zniekształceniem jej sensu”[11]. Wszak, jak podkreśla autor, w mądrości nie idzie „tylko o wiedzę ilościową, jaką ze sobą przynosi, gdyż wymaga ona przyjęcia określonej postawy życiowej i właściwego sądu. Mądrość to poznanie z miłością, to wiedza wyrastająca z wartości i osobowego zaangażowania, wiedza o charakterze jakościowym”[12], więcej: „możemy zatem powiedzieć, że mądrość ma charakter bytowy, jest pewnym stanem, w którym człowiek **jest**, w którym bytuje”[13]. Owo bytowanie wyraża w całokształcie odniesień człowiek, tj. w stosunku do obecności świata, do samego siebie, w kierunku drugiego człowieka i wreszcie do sfery *sacrum* jako szczytu przestrzeni wartości, w ramach której staje się ona świętą mądrością i mądrą świętością. O ile jednak i mądrość i świętość są ostatecznie darem[14], a pytanie o ich źródło ma wymiar *reductio ad misterium*, o tyle wysiłek człowieka ku nim nie wydaje się ostatecznie beznadziejny, ale jest permanentnym byciem w drodze ku mądrości na skrzydłach nadziei, jest speicznym byciem „w” (auto)transgresji. Takie ustawienie sprawy przez Szulakiewicza prowokuje zasadniczą wątpliwość: czy jednak pragnienie mądrości i świętości nie jest już pewną, choćby niedoskonałą, formą bytowania w nich? Więcej, czy owo pragnienie nie jest już jakimś ich wyrazem na modłę (przed)platońskiego poznawania podobnego przez podobne czy Pascalowskiego „nie szukałbyś mnie, gdybyś mnie poznał”? Bo czyż dar w sobie nie jest już zawsze jakoś warunkiem możliwości jego przyjęcia?

Drugi rozdział podejmuje zagadnienie ważności, ze szczególnym naciskiem na fundującą ważność problematykę prawdy w perspektywie współczesnego za-

---

[11] M. Szulakiewicz, *O człowieku…*, s. 34.

[12] Tamże, s. 36.

[13] Tamże, s. 37.

[14] Swoją drogą nieco niezrozumiale brzmią w tym kontekście następujące słowa Szulakiewicza: „Inni nigdy nie będą mędrcami”. Skąd ta pewność? Czy fakt, że „mądrości nie można się nauczyć” i że „niektórzy rodzą się z darem mądrości” (por. tamże, s. 68), wyklucza możliwość bycia nią „obdarowanym” w sensie nienabytego stania się mądrym w trakcie bycia czy też choćby w ostatnim jego momencie? Czyżby autor miał na myśli swoiście pojętą predestynację sapiencjalną?

łamania się, lepiej: kryzysu czy wręcz dekonstrukcji i relatywistycznego rozmycia hierarchii aksjologicznej (będącej *nota bene* konsekwencją załamania się łańcucha bytów, także w formie zdezawuowania metafizycznej istotności „dlaczego?"). Szulakiewicz wyraźnie wskazuje, że ważność pozbawiona zasięgu uniwersalnego, a zatem uniwersalnej obowiązywalności, jest ostatecznie jedynie imitacją ważności. Czy jednakowoż możliwa jest jeszcze dzisiaj uniwersalność, nieprowadząca to totalizującego zniewolenia, więcej: uwzględniająca priorytetową dla dzisiejszego człowieka sprawę wolności, a zatem niepopadająca w zbyt pewny siebie, ekskluzywny fundamentalizm, ale zarazem nierezygnująca z wiary w możliwość osadzenia się na transcendentnie ważnych fundamentach? Szulakiewicz wskazuje na dwie istotne propozycje, które w poszukiwaniu uniwersalności „nie wykluczają różnorodności [a w tym i wolności – przyp. M.P.], ale jednocześnie nie rezygnują z prawdy i innych ważności, chroniąc jednocześnie kulturę przed nakreślonymi niebezpieczeństwami. Są to idee transcendentalizmu i hermeneutyki. Obie te filozofie, z pozoru tak odległe od siebie, rozwiązują dwa istotne problemy, jeśli chodzi o współczesne pytania o prawdę, zasady i normy. Pierwszym z nich jest pytanie o o to, jak można zachować różnorodność, a jednocześnie bronić prawdy? Drugim pytanie o to, jak ustrzec się od fałszywych i niebezpiecznych 'absolutyzmów', które tworzą zamknięte systemy norm i wartości, i przekształcają się często w fanatyzm i nietolerancję? W kulturze pluralizmów i różnorodności te dwie odpowiedzi są szczególnie ważne"[15]. Autor skłania się osobiście bardziej ku perspektywie hermeneutycznej, wskazując na ograniczenia podejścia transcendentalnego (czy i na ile są one właściwie nakreślone, to kwestia dyskusyjna), ale zarazem mocno podkreślając wymagania, jakie stawia hermeneutyczna opcja przed współczesnym człowiekiem, zwłaszcza te dotyczące autorefleksji: „Zmierzając do uwolnienia człowieka od złudzeń i niejasności, hermeneutyka również jest swoistym apelem do człowieka, aby podjął on trud wewnętrznego odrodzenia. Nie można bowiem podejmować zadań «nasłuchiwania» i «rozumienia» świata bez odrodzenia i przemiany samego siebie"[16].

Trzeci rozdział dotyczy niezwykle istotnego zagadnienia we współczesnym pluralistycznym i zglobalizowanym świecie, jakim jest problematyka interkulturowości filozofii, czy też inaczej rzecz ujmując, filozofii interkulturowej jako wyzwania i jako możliwości. Kwestia ta związana jest z koniecznością autokrytycznego przemyślenia przez człowieka zanurzonego w konkretnej kulturze własnych konceptów filozoficznych z ich roszczeniami do jedyności i uniwersalności w kontekście i w ramach spotkania z filozoficzną innością ludzi pozostałych kultur, a zatem dostrzeżenia względności i partykularności kulturowego uwarunkowania własnej perspektywy na rzecz otwarcia się na zawsze większe *universum*. Szulakiewicz wychodzi tym samym poza ciasny europocentryczny

[15] Tamże, s. 123.
[16] Tamże, s. 147.

ekskluzywizm filozoficzny, według którego filozofia jest fenomenem wyłącznie greckim, omawiając filozofię pierwszą kolejno w ramach myśli hebrajskiej, greckiej i dalekowschodniej. Wydaje się, że pewną słabością tej części książki jest brak odrębnej (pewne wątki, owszem, pojawiają się, m.in. te dotyczące chrześcijańskiej koncepcji Logosu w odniesieniu do jego greckiego rozumienia czy też rozumień[17]) refleksji nad filozoficzną myślą chrześcijańską, która nie jest przecież prostym przedłużeniem myśli hebrajskiej, ale powstała gdzieś na styku judaizmu, filozofii greckiej i swoistego *novum* związanego z osobą i dziełem Jezusa z Nazaretu (przez długi czas chrześcijaństwo interpretowało siebie jako filozofię, i to *vera philosophia*), skutkując jednak specyficzną wizją Boga, człowieka i świata w ich wzajemnych relacjach – zwłaszcza relacjach, gdyż warto przypomnieć, szczególnie w kontekście postulowanego przez Szulakiewicza dialogu i spotkania kultur, że kategoria relacji w jej silnym, także ontologicznym, znaczeniu jest proweniencji chrześcijańskiej i ma swoje źródło w trynitarnej wizji Boga, będącego na wskroś i absolutnie relacyjnym, więcej: bytującego na sposób trynitarnie relacyjny. Chrześcijaństwo twierdzi, że Bóg nie tylko prowadzi dialog ze swoim stworzeniem (żydowska filozofia dialogu), ale sam w sobie, bez względu na stworzenie, jest dialogiem i spotkaniem. O tyle też chrześcijańska filozofia pierwsza jest hermeneutyką trynitarnej ontologii i ontologii w optyce trynitarnej w ich wzajemnych odniesieniach. Zdaje się jednak, że zarówno myśl chrześcijańska, jak i chociażby również niewspomniana myśl muzułmańską widziane w ich filozoficznym wymiarze stanowią dla autora przedłużenie i modyfikację hebrajskiej filozofii pierwszej. Tę część swojej pracy Szulakiewicz kończy refleksją nad problematyką orientacji i dezorientacji w świecie po „śmierci Boga", a więc po śmierci uniwersalności, nie tylko w sferze przekonań (czego w znacznej mierze dotyczył rozdział 2), ale także w sferze praktyki życiowej, starając się znaleźć jakieś względnie trwałe punkty odniesienia dla umożliwienia koniecznej w tym względzie orientacji. Jego zdaniem, taką orientującą przestrzenią powinna być aksjologicznie rozumiana kultura, ale nie w wymiarze li tylko partykularnym, ale w każdorazowym otwarciu na zawsze większą uniwersalność razem z „innymi"[18], tak aby tym samym przeciwdziałać

[17] Por. tamże, s. 180–181.

[18] „Pluralizm kulturowy wymaga od nas poszukiwania i uaktywnia nas również w obrębie naszego dziedzictwa. Być może wszystko to jest potrzebne, byśmy mogli się przekonać, że jedna jest prawda dla wszystkich, tylko wszyscy zdążają do niej różnymi drogami", tamże, s. 231. Należy podkreślić, że mimo pozytywnego podejścia do pluralizmu kulturowego Szulakiewicz nie kulminuje swoich refleksji w tanim relatywizmie, ale wskazuje jako płaszczyznę dialogu interkulturowego, zarówno w wymiarze teoretycznym, jak i praktycznym, szczególnie praktycznym zawsze większy uniwersalizm, do którego zdąża z siebie i w sobie każda partykularna kultura o tyle, o ile ma charakter autotransgresyjny, a więc permanentnie dąży do przekraczania siebie w kierunku transcendentnego *optimum*. Podobne podejście można znaleźć m.in. u J. Ratzingera, *Wiara, religia, kultura*, [w:] tegoż, *Wiara, prawda, tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Jedność, Kielce 2005, s. 46–65, czy u W. Stróżewskiego, *Po-*

dezorientującym tendencjom kulturowym, których istnienia i możliwości wystąpienia jest świadom. Aby to osiągnąć, Szulakiewicz proponuje dowartościować tradycję i z niej budować przyszłość, a także wykorzystać potencjał drzemiący w widzianym nie od strony zagrożenia, ale bogactwa, pluralizmie kulturowym. „Zwrócenie tradycji, naszego dziedzictwa w stronę przyszłości nie jest zadaniem łatwym. Tak samo jak nie jest łatwy dialog interkulturowy. Jednak w dobie zakłóceń, zaburzeń w naszej kulturze, gdy dezorientacje i uleganie nim stają się tak częste, działania te stwarzają jakąś nadzieję. Jeśli bowiem tu, w kulturze, nie będziemy potrafili znaleźć orientacji naszego bytowania, to tylko Bóg mógłby nas uratować (M. Heidegger)”[19].

Czwarty rozdział koncentruje się wokół dwóch zagadnień: filozoficznego fenomenu *genius loci*, zwłaszcza w odniesieniu do Heidelbergu i Wierzenicy oraz osoby Augusta Cieszkowskiego i jego filozoficzno-historiozoficznej myśli, ze szczególnym uwzględnieniem kontekstu miejsc, w których powstawała, a więc zwłaszcza owych wspomnianych powyżej. W pierwszej chwili ta część książki sprawia wrażenie niejako oderwanej od poprzednich, a przynajmniej nie wprost z nimi związanej. Jednakowoż wydaje się ona kryć w sobie *implicite* dwa niezwykle istotne wątki, będące zwieńczeniem refleksji Szulakiewicza. Pierwszy wątek dotyczy pytania o *genius loci* współczesnej filozofii z jej kulturowo-soteriologicznym zadaniem myślenia – gdzie owo miejsce/a jest/są? Skąd należy nasłuchiwać? Drugi zaś, nawiązujący do idei Cieszkowskiego, wskazuje na potrzebę łączenia myśli i czynu w kontekście nie tylko pytania, ale wręcz walki duchowej o przyszłość dzisiejszego człowieka, więcej: ludzkiego dziedzictwa kulturowego. Walki ratującej człowieka w człowieku i kulturę w kulturze.

W *Zakończeniu* Szulakiewicz stwierdza, iż: „Szukając człowieka i dróg jego rozumienia, często popełnia się ten sam błąd: poszukuje się odpowiedzi na pytanie *Kim jest człowiek* tam, gdzie «łatwiej jej szukać». A łatwiej jej szukać, gdy czuje się on szczęśliwy i bezpieczny, gdy przepełniony jest poczuciem sensu i wartości, i czerpie pełną garścią przyjemności tego świata. Jednak człowiek

nadkulturowe wymiary dobra, prawdy i piękna, [w:] tegoż, *Logos, wartość, miłość*, Znak, Kraków 2013, s. 361–388.

[19] Tamże, s. 231–232. Szulakiewicz nieco nadinterpretowuje tytuł wywiadu, którego udzielił Heidegger tygodnikowi *Der Spiegel*, a na którego publikację zezwolił dopiero po swojej śmierci, pisząc „Tylko Bóg mógłby nas uratować”. Inna kwestia, że pod takim znadinterpretowanym tytułem wywiad ów ukazał się w latach 80. XX wieku w polskim przekładzie – zob. M. Heidegger, *„Tylko Bóg mógłby nas uratować”. Wywiad udzielony przez Martina Heideggera tygodnikowi „Der Spiegel” 23 września 1966*, tłum. M. Łukasiewicz, „Teksty” 1977, nr 3(33), s. 142–161, co w znacznej mierze zdeterminowało i nadal determinuje sposób funkcjonowania tegoż tekstu i jego wymowy na gruncie polskim. Na czym jednak polega owa nadinterpretacja? Otóż Heidegger mówi w tymże wywiadzie: „Nur noch ein Gott kann uns retten”, i owo „ noch ein” wszystko zmienia, jako że nie idzie tu tak po prostu o Boga, ale o jakiegoś Boga. Por. K.J. Pawłowski, *Dyskurs i asceza. Kształtowanie człowieczeństwa w kontekście mistyki filozoficznej*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2007, s. 183.

ujawnia sam siebie nie tam, gdzie jest «jasno», nie tam, gdzie jest szczęśliwie i dobrze się dzieje. Człowiek ujawnia siebie w sytuacjach trudnych, tam najłatwiej znaleźć znaki orientacyjne i odczytać sens teraźniejszości i przyszłości. Raczej w trudach leży wartość życia, a nie w «podarowanych sukcesach». Są one trudne nie zawsze dlatego, że nas spotykają, ale czasem jeszcze bardziej, gdy spotykają innych; często trudniej pogodzić się z tymi sytuacjami u innych niż we własnym życiu. W nich właśnie ujawniają się fundamentalne problemy ludzkiej egzystencji: Kim jesteśmy? Skąd pochodzimy? Jak odnaleźć sens?"[20].

Autor jest przy tym świadomy, że „nie należy przesadzać z niepowtarzalnością naszej sytuacji i z tym, że «przyszło nam żyć w trudnych czasach». Należy raczej poszukiwać środków, w których trudne sytuacje zostaną rozpoznane i ujawnią nasze odwieczne problemy, tak skrzętnie ukryte przez naukę i urzeczowioną kulturę"[21], wszak „poszukiwanie wyższego sensu naszego istnienia nie jest oczywiście czymś nowym w naszym świecie. Jednak dzisiaj, w trudnych dla człowieka czasach, odnalezienie tej nowej tożsamości związane jest z naszym «być albo nie być». Stanąć u boku człowieka, wsłuchać się w jego bóle i troski, radości i nadzieje jest największym obowiązkiem w naszej kulturze. Za nimi można odkryć owe «wielkie zadania», które stają przed nami właśnie dzisiaj, gdy tak wiele trwóg i lęków. Odkryć je, oznacza usłyszeć roszczenia kultury naszych czasów. Bowiem zapomnienie o tym, «żeśmy łupina tylko i listowie» (Hölderlin) wcale nie jest ludzkie, lecz, odwrotnie, jest ono «arcynieludzkie»"[22]. Szulakiewicz przypomina w tym kontekście jako sprawdzone remedium na współczesne bolączki człowieka filozofię w jej funkcji soteriologicznej: „Takim «środkiem rozpoznającym», który chronił przed upadkiem w beznadziejność, w sytuacjach trudnych, była zawsze filozofia, namawiając do podejmowania namysłu nad naszym losem. Dokonanie wierności filozofii oznacza niedopuszczenie do tego, aby trudności kultury i życia zniszczyły zdolność myślenia i poszukiwań"[23]. Czy jednak Szulakiewicz nie jest w tym względzie nazbyt optymistyczny? Czy rzeczywiście filozofia, ta dzisiejsza, jest zdolna podjąć się owego zadania, więcej: czy można jeszcze mówić o jej wierności względem samej siebie i swego dziedzictwa, czy filozofia jest jeszcze filozofią? A może i ona sama potrzebuje dzisiaj ocalenia, więcej: potrzebuje prawdziwie filozoficznej *soterii*? Któż/cóż jednak, o zgrozo, ocali wtedy człowieka?

Książka Marka Szulakiewicza stanowi obowiązkową lekturę dla każdego, kogo choć trochę obchodzi jego bycie w dzisiejszym świecie i w taką przestrzeń wydaje się też adresowana. Świadczy o tym już choćby forma językowa, która bynajmniej niepozbawiona naukowego powabu i walorów, niesie w sobie przede wszystkim troskę o komunikatywność i możliwie przystępne wejście w dialog

[20] M. Szulakiewicz, *O człowieku…*, s. 267.
[21] Tamże, s. 268.
[22] Tamże, s. 269.
[23] Tamże, s. 268.

z czytelnikiem, któremu autor wyznaje, co leży mu na sercu i zaprasza do współmyślenia i współ-odczuwania. Mamy zatem do czynienia nie tyle z kolejną książką o człowieku, ale z prawdziwym filozoficznym dziełem „duchowym" (których nie raz próżno szukać na filozoficznych półkach) o sztuce bycia w warunkach „tu i teraz", które bardziej przemawia bez-warstwą drugiego dna niż tym, co dostępne w pierwszym kontakcie, na sposób zachęty do mądrości w czasach trudnych, pozostawiając, czy też raczej otwierając, przewiercające uczucie metafizycznego głodu i niezaspokojenia ku zawsze większej tajemnicy sakralności człowieczeństwa i bycia w ich wzajemnych korelacjach. Oby „jej głos" dotarł tam, gdzie jest najbardziej potrzebny, wszak ostatecznie po to została napisana.

PRACE NAUKOWE Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie
Filozofia 2014, z. XI, s. 183–187

http://dx.doi.org/10.16926/fil.2014.11.12

Marek BARTON
Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Filozofia wobec wyzwań ponowoczesności – [rec.] Slavoj Žižek, *Żądanie niemożliwego*, oprac. Yong-june Park, przeł. Bogdan Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2014, ss. 171

Dokąd zmierza współczesna polityka? Gdzie jest miejsce człowieka w ponowoczesnym świece? I jak ma się do tego wszystkiego filozofia?

Próbę odpowiedzi na te i inne pytania podejmuje jeden z najbardziej rozpoznawalnych współczesnych myślicieli, jakim jest bez wątpienia Slavoj Žižek. Słoweński filozof, psychoanalityk i krytyk kultury, znany z dużej aktywności medialnej, do którego nie bez przyczyny przylgnęło określenie „Elvis Presley filozofii" czy „akademicka gwiazda rocka", działa w typowy dla siebie sposób – nieco prowokujący, popularyzatorski, z nastawieniem na szerokie grono odbiorców. Choć recenzowana książka może przynosić takie skojarzenia, nie sposób Žižka zakwalifikować li tylko jako filozofa społecznego. Znane są (także na polskim rynku wydawniczym) choćby jego prace z zakresu filmoznawstwa (Slavoj Žižek, *Lacrimae rerum. Kieślowski, Hitchcock, Tarkowski, Lynch*, „Ha!art", Warszawa 2007), a także psychologii (Slavoj Žižek, *Lacan. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Krytyka Polityczna, Warszawa 2007), a także jego rozprawy o wierze i chrześcijaństwie (pisane z perspektywy ateisty). Jedno jest pewne – Slavoj Žižek nie daje się zaszufladkować.

Książka *Żądanie niemożliwego*, której oryginalne wydanie pojawiło się jesienią 2013 r. pod tytułem *Demanding the Imposibsible*, ma charakter wywiadu, który jest pokłosiem spotkania filozofa z Koreańczykami (południowymi) w ramach programu Humanistyki Globalnej Indigo Sowon. Omawiany tekst jest najnowszą pracą słoweńskiego myśliciela prezentowaną na polskim rynku, a ukazał się nakładem Wydawnictwa Alteheia, które nastawia się na publikowanie wy-

bitnych dzieł z zakresu humanistyki, przede wszystkim przekładów (m.in. Ciorana, Eco, Heideggera, Nietzschego, Webera, Schopenhauera, Tołstoja czy Wittgensteina)[1].

Książka składa się z 34 krótkich rozdziałów; każdy z nich zawiera pytanie edytora i odpowiedź S. Žižka. Tematyka poruszanych zagadnień jest bardzo szeroka i odnosi się do aktualnych problemów człowieka żyjącego w ponowoczesnym społeczeństwie.

Liczba rozdziałów i tematów w nich zawartych uniemożliwia syntetyczne przedstawienie treści, wobec tego spróbuję nakreślić jedynie wybrane zagadnienia.

Punktem wyjścia, do którego autor nawiązuje również w dalszym toku wywodu, jest szerokie odniesienie się do polityki. Jednak jak sam zaznacza:

> W kontekście mojego podstawowego stanowiska nie chodzi mi o politykę w takim sensie, z jakim się ją zwykle kojarzy – sfera niskich manipulacji, korupcji, walki o władzę itd. – lecz o politykę w sensie fundamentalnych decyzji dotyczących naszego życia na Ziemi i zbiorowych decyzji, za które musimy brać *pełną* odpowiedzialność[2].

Wychodząc z tej perspektywy, Žižek próbuje odpowiedzieć na pytanie o uniwersalne kategorie *wspólnego dobra*. Uważa, że w ponowoczesnym społeczeństwie nie jest nam nic „nadane z góry" i musimy sami wypracować pewne fundamentalne założenia:

> Co jest dziś wspólnym dobrem? Powiedzmy, że ekologia. Prawdopodobnie większość ludzi zgodziłaby się, że nawet jeśli różnimy się politycznie, to wszyscy dbamy o Ziemię. Przy bliższym wejrzeniu jednak stwierdzimy, że jest cała mnogość ekologii, wobec których można podejmować całą mnogość decyzji. […] Dla mnie polityka ma *pierwszeństwo* przed etyką. Nie w pospolitym sensie, że możemy robić, co chcemy – nawet zabijać ludzi, a potem podporządkowywać etykę polityce – lecz w o wiele bardziej radykalnym sensie, mówiącym, że to, co definiujemy jako nasze dobro, nie jest czymś przez nas odkrywanym; musimy raczej brać *odpowiedzialność* za zdefiniowanie, co jest naszym dobrem[3].

Wychodząc z tych podstawowych presupozycji, słoweński filozof w typowy dla siebie sposób nawiązuje do problemów natury społecznej, ekonomicznej czy gospodarczej. Podejmuje przy tym kwestie szczególnie istotne, takie jak zagrożenia wynikające z globalizacji czy rozwoju technologicznego. I dzięki temu traktuje o sprawach uniwersalnych, interesujących nie tylko filozofów, socjologów czy polityków, ale także zwykłych „zjadaczy chleba", gdy np. porusza takie sprawy, jak szanse czy zagrożenia wynikające z powszechnego dostępu do cyberprzestrzeni. Autor zauważa, że w tym przypadku, prócz oczywistych korzyści, pojawia się spore ryzyko – jak chociażby monopolizacja internetu przez największe korporacje.

---

[1] Źródło: http://www.aletheia.com.pl/onas [stan z 14.03.2015].

[2] Cyt. za: S. Žižek, *Żądanie niemożliwego*, oprac. Yong-june Park, przeł. Bogdan Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2014, s. 12.

[3] Tamże, s. 10.

Innym z poruszanych przez S. Žižka uniwersalnych zagadnień jest kwestia wyzwań, jakie niesie współczesny postęp w biogenetyce. Słusznie zauważa, że w tym aspekcie nie można uciekać od rzeczowych, fundamentalnych dyskusji. Słoweński filozof sugeruje konieczność przemyślenia tych kwestii na nowo: nie stoi ani na stanowisku konserwatywnym (J. Habermas, *Kościół katolicki*), ani na stanowisku hurraoptymistów „osobowości technologicznej" (R. Kurzeweil). Nie wskazuje jednak własnych propozycji, ograniczając się jedynie do stwierdzenia, że:

> Jedno i drugie [stanowisko – przyp. M.B.] jest ewidentnie błędne. Czeka nas tu wiele ciężkiej pracy. Zadanie jest wyjątkowe[4].

Niestety, w pracy wiele jest takich niedopowiedzeń. Slavoj Žižek podnosi pewne problemy, nie wchodząc jednak w ich istotę; czasem ma się wrażenie, że pozostawia nas z kilkoma sloganami typu: „wszystko trzeba ponownie przemyśleć"[5], czy „widzę w tym wszystkim wiele problemów"[6] – z jednej strony, jest to zrozumiałe ze względu na popularny charakter pracy, z drugiej zaś – u bardziej wnikliwego czytelnika może pozostawić spory niedosyt.

Przez większość pracy (co w pewnym sensie postrzegam jako zaletę, biorąc pod uwagę charakter wywodu) autor nie kryje się ze swoimi lewicowymi poglądami: często odwołuje się do Hegla, Marksa, idei rewolucji i komunizmu. By jednak oddać mu sprawiedliwość, warto w tym miejscu wskazać, co S. Žižek rozumie pod tymi pojęciami, ponieważ, jak sam zaznacza, leninowska wersja komunizmu „była zupełnym szaleństwem"[7]:

> Dlatego chętnie się zgadzam, że komunizm nie jest dla mnie odpowiedzą. Komunizm to nie nazwa rozwiązania, lecz *problemu*: problemu *wspólności* we wszystkich jej wymiarach – wspólności przyrody jako substancji naszego życia, problemu naszej wspólności biogenetycznej, problemu naszej wspólności kulturowej («własności intelektualnej») i wreszcie, co nie mniej ważne, problemu wspólności jako tej powszechnej przestrzeni ludzkości, z której nikt nie powinien być wykluczany. Jakiekolwiek pojawi się rozwiązanie, będzie musiało uporać się z tym problemem. A więc za pomocą kwestii wspólnego dobra usiłuje się uchwycić nazwę problemu. Tym jest dla mnie komunizm[8].

Tak pojęty komunizm (jako „wspólność") jest u słoweńskiego myśliciela alternatywą wobec zagrożeń współczesnego kapitalizmu[9].

Trzeba mieć też na uwadze, że dość śmiało szafujący hasłami lewicowymi Žižek sam wychował się w państwie Bloku Wschodniego (ówczesna Jugosła-

---

4 Tamże, s. 48.
5 Tamże, s. 77; por. tamże, s. 99.
6 Tamże, s. 39.
7 Tamże, s. 32.
8 Tamże, s. 32–33.
9 Dla przykładu Žižek porównuje 700 mld dolarów, które rząd USA wydał w celu stabilizacji systemu finansowego w czasach kryzysu, wobec zaledwie 22 mld dolarów (z czego w trakcie przeprowadzania rozmowy przekazano zaledwie 10% tej kwoty) przeznaczonych na pomoc dla ratowania rolnictwa państw uboższych.

wia) i ma świadomość tego, do jakich katastrofalnych skutków może doprowadzić ta ideologia. Jako przykład radykalnego wprowadzenia rewolucji kilkukrotnie przytacza przykład Korei Północnej[10]. Z drugiej strony, autor, czego nie ukrywa, jest zaciekłym przeciwnikiem skrajnej prawicy. Widzi w niej zagrożenie „rehabilitacji faszyzmu", nowych form rasizmu. Niestety, podobnie jak w innych kwestiach, ogranicza się on jedynie do ogólników, nie sięgając do głębi problemów, a także stara się nie dostrzegać zagrożeń, jakie niesie współczesna lewica.

Jednym z głównych tematów poruszanych przez Slavoja Žižka są wydarzenia znane obecnie jako Arabska Wiosna, którą to rozpatruje jako „apel o ludzką godność i świeckie postulaty". Nawiązując do przemian w Egipcie, Žižek buduje określenie *przemocy symbolicznej*, którą rozumie jako ignorowanie władzy, pozbawione fizycznego użycia siły. Zdaje sobie jednak sprawę, że nie można poprzestać na entuzjastycznych chwilach, a bardziej zastanowić się, w jakim kierunku rewolucja pójdzie dalej (*dzień po*). Dla zobrazowania sytuacji, gdy jeden reżim jest zastępowany przez inny, jeszcze gorszy, przywołuje przykład III Rzeszy czy rewolucji irańskiej Chomeiniego. Trzeba zauważyć, że gdy powstawała książka, nie było jeszcze znane drugie dno skutków Arabskiej Wiosny, jakim jest fundamentalizm Państwa Islamskiego, więc obawy, jakie przebłyskują w rozważaniach Žižka z dzisiejszego punktu widzenia nie były bezzasadne.

Autor nie ogranicza się jedynie do zagadnień współczesnej polityki (gdzie porusza także m.in. sprawy Ameryki Południowej czy Rosji), ale podejmuje i inne, nurtujące współczesnego człowieka, kwestie.

Krytykując pewne zjawiska, stara się on bardziej stawiać pytania, niż szukać gotowych odpowiedzi. I tak np. krytykuje współczesną lewicę za utopijne myślenie, krytykuje narcystyczną, indywidualistyczną kulturę, krytykuje Kościół katolicki za potępianie egoizmu itd.[11]

Warto docenić erudycję słoweńskiego myśliciela, który bez problemu potrafi przejść od zagadnień natury politycznej, poprzez świat najnowszych odkryć nauki, do problemów *stricte* filozoficznych. Zdecydowanie jest to jedna z mocniejszych stron pracy; tym samym ukazuje, jak szerokie horyzonty winien posiadać filozof (czy szerzej – humanista), by z jednej strony mieć istotny głos we współczesnej debacie publicznej, a z drugiej – być atrakcyjnym dla szerszej (nie tylko naukowych) rzeszy odbiorców. Praktycznie przy każdym z rozważanych zagadnień przetacza się refleksja filozoficzna, dzięki czemu książka nie stanowi typowej pracy z zakresu współczesnej teorii społeczeństwa czy polityki międzynarodowej. Žižek, raczej stawiając pytania niż serwując gotowe odpowiedzi, stara się

[10] Krytyka tego państwa zawiera kilka interesujących spostrzeżeń, jak np. sprawa władzy dynastycznej (w odróżnieniu do komunistycznych Chin czy Związku Radzieckiego) czy parareligijny kult przywódców.

[11] W tym miejscu, idąc za Rousseau, przytacza pozytywny aspekt miłości własnej (*amour de soi*), który jednoznacznie odróżnia od hedonizmu – zob. tamże s. 98–99.

pobudzić do samodzielnego myślenia. Ponadto praca swym interdyscyplinarnym charakterem wpisuje się w paradygmat najnowszych trendów naukowych.

Jednak to, co z jednej strony jest atutem książki, stanowi także jej słabość. Jak wcześniej wspomniałem, bardziej wymagającemu czytelnikowi może brakować głębszej analizy podejmowanych weń zagadnień. Žižek bez większych skrupułów przeskakuje z jednego tematu na drugi, co jakiś czas wtrącając anegdotę lub jakiś „smaczek filozoficzny". Pojawia się jednak pytanie – czy to jeszcze książka filozoficzna (choć jak wcześniej zaznaczyłem o popularnym charakterze wykładu) czy publicystyczna? Idąc dalej, nasuwa się kolejne pytanie – czy działalność słoweńskiego filozofa jest świadectwem ekscentrycznego charakteru i stylu pracy autora, czy też może wyznacza nowe trendy, ku którym będzie zmierzać postmodernistyczna filozofia?

Luźny charakter pracy, lakoniczność wywodu powoduje także pewien problem w zrozumieniu intencji autora – pod koniec pracy ma się wrażenie, że poruszył on wiele ważkich zagadnień, lecz za wiele z tego nie wynika. Jeżeli owe intuicje skłonią czytelnika do dalszych, pogłębionych refleksji i praca ma stanowić wstęp czy też inspirację do dalszego wniknięcia w poruszaną tematykę, to charakter książki, która ma pobudzić intelektualnie, spełnia swe zadanie. Jednak jeśli ktoś szuka w *Żądaniu niemożliwego* gotowych wskazówek, wyjaśnień skomplikowanych zagadnień współczesnego świata, to będzie raczej rozczarowany; *ergo* – praca przez swój popularyzatorski charakter i częste dygresje zdaje się gubić zasadniczą tezę autora, jaką ma być owe lacanowskie „niemożliwe-realne" i budowa nowego, lepszego społeczeństwa.

Mam wrażenie, że po przeczytaniu książki można poczuć pewien niedosyt – wiele poruszanych (wszystkie?) problemów jest jedynie naszkicowanych, brakuje dłuższego wywodu. Plusem jest natomiast udane (typowe dla Žižka) połączenie filozofii z polityką i popkulturą, ukazywanie możliwości łączenia problemów dzisiejszego świata z filozofią. Jeżeli ktoś szuka czegoś podobnego, praca słoweńskiego filozofa może być wstępem do dalszych poszukiwań. Jeżeli natomiast szukamy dogłębnej, holistycznej analizy współczesnych problemów i ścisłego języka wywodu, to w *Żądaniu niemożliwego* tego raczej nie znajdziemy.

PRACE NAUKOWE Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie
Filozofia 2014, z. XI, s. 189–191

http://dx.doi.org/10.16926/fil.2014.11.13

Michał PŁÓCIENNIK
Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Sprawozdanie z ogólnopolskiej studencko-doktoranckiej konferencji naukowej „Prawa człowieka w ich wczoraj, dzisiaj i jutro. Między sensem (duchem) a informacją (literą)”, Częstochowa 9 kwietnia 2014 r.

9 kwietnia 2014 r. w Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie odbyła się – w ramach trwającego w dniach 9–11 kwietnia 2014 r. Festiwalu WATCH DOCS. Prawa człowieka w filmie – ogólnopolska studencko-doktorancka konferencja naukowa „Prawa człowieka w ich wczoraj, dzisiaj i jutro. Między sensem (duchem) a informacją (literą)”. Pomysłodawcą i organizatorem tego przedsięwzięcia było Koło Naukowe Filozofów Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, które do współpracy zaprosiło: Zakład Filozofii AJD, Zakład Pedagogiki Społecznej i Terapii Pedagogicznej AJD, Polskie Towarzystwo Filozoficzne Oddział w Częstochowie, Centrum Dialogu Międzykulturowego w Częstochowie, Instytut Sacra Design, Studenckie Naukowe Koło Terapeutów AJD, Międzywydziałowe Koło Pomocy i Wsparcia AJD oraz Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Żydów w Polsce Oddział Częstochowa. W skład komitetu organizacyjnego weszli: dr hab. Maciej Woźniczka, dr Zbigniew Łęski, mgr Michał Płóciennik, lic. Maksym Adamczak. Uczestnicy reprezentowali w sumie 4 ośrodki akademickie: Akademię im. Jana Długosza w Częstochowie, Uniwersytet Jagielloński, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wyższą Szkołę Ekonomii, Prawa i Nauk Medycznych im. prof. Edwarda Lipińskiego w Kielcach.

Celem konferencji było podjęcie namysłu nad fundamentami praw człowieka, zarówno w odniesieniu do przeszłości, teraźniejszości, jak i przyszłości, ze szczególnym uwzględnieniem napięcia pomiędzy ich sensem (duchem) a jedynie czysto informacyjnym, formalistycznym charakterem (literą). Takie posta-

wienie tematu przez organizatorów niejako z konieczności suponowało interdyscyplinarny charakter konferencji.

Podczas konferencji zostało wygłoszonych 8 referatów w 4 następujących po sobie sekcjach (całość konferencji podzielona była na II części) – warto nadmienić, iż każda sekcja zakończona była 30-minutową dyskusją nad problematyką podjętą w ramach składających się na nią wystąpień.

Obrady konferencyjne zostały zainaugurowane słowem wstępnym dr. hab. Macieja Woźniczki oraz dr. Zbigniewa Łęskiego, którzy podkreślili zgodnie istotność podejmowanego zagadnienia, a także mgr. Michała Płóciennika, który w imieniu komitetu organizacyjnego nakreślił podstawowe idee i cele, jakie przyświecały organizatorom przy podejmowaniu tejże inicjatywy.

W pierwszej sekcji Marcin Jakubas (AJD) podjął temat *Uniwersalny czy utylitarny charakter praw człowieka*, podnosząc problem zakresu i charakteru obowiązywalności praw człowieka, z kolei lic. Dawid Dziurkowski (WSEPiNM/ AJD) w wystąpieniu pt. *Prawa człowieka w świetle współczesnego prawa karnego w Polsce* zwrócił po raz pierwszy tego dnia uwagę na zagadnienie praw człowieka od strony prawnej (w polskim kontekście).

Kolejną sekcję rozpoczęła dr Anna Marek Bieniasz (AJD), która w referacie *W stronę praw zwierząt – ewolucja etyki i poszerzanie się zakresu ludzkiej odpowiedzialności* zwróciła uwagę na kwestię praw zwierząt w odniesieniu do praw człowieka. Z kolei drugi prelegent, mgr Anna Gładkowska (UP JP II) podjęła się analizy obecności problematyki praw człowieka w społecznym nauczaniu Kościoła – *Prawa człowieka w dokumentach społecznych Kościoła – od papieża Leona XIII do Jana Pawła II*.

Sekcję trzecią zainicjowała prelekcja lic. Ewy Buchwald (AJD) pt. Homo liberalis – *tryumf tolerancji czy duchowa kastracja?*, koncentrująca się wokół relacji i nadużyć między prawami człowieka a ideą tolerancji. Zaś wraz z referatem Jakuba Kreta (UJ) *Prywatność czy bezpieczeństwo?* ponownie powróciły zagadnienia prawne związane z prawami człowieka w postaci pytania o granice dysponowania przez państwo informacjami o swoich obywatelach w kontekście m.in. ich prawa do prywatności.

Referat lic. Maksyma Adamczaka (AJD) *Norma personalistyczna jako propozycja odpowiedzi na pytanie o fundament współczesnych praw człowieka* rozpoczął sekcję czwartą, podejmując problem, na ile norma personalistyczna stanowi bądź mogłaby stanowić fundament praw człowieka w ramach współczesności. Z kolei mgr Michał Płóciennik (AJD/UP JP II) w wystąpieniu pt. *Transcendentalna godność bez t*(*T*)*ranscendencji? Ku źródłowej a-meta-antropologicznej aporii zachodniej idei praw człowieka* podjął problem, czy i na ile możliwe jest uzasadnienie bezwarunkowej godności człowieka stanowiącej fundament praw człowieka bez odwołania do Transcendencji.

Refleksje poczynione przez prelegentów w ich wystąpieniach, jak i burzliwe dyskusje prowadzone w odniesieniu do nich także przez licznie przybyłą pu-

bliczność (co wydaje się szczególnie warte podkreślenia – zarówno obecność dyskusji, jak i publiczności w kontekście do coraz bardziej słabnącego zainteresowania konferencjami naukowymi, także wewnątrz środowisk naukowych), wskazywały na trafność doboru i znaczną wagę zaproponowanego przez organizatorów problemu, a także konieczność jego dalszego eksplorowania tak w wymiarze i konsekwencjach teoretycznych, jak i praktycznych. Wszak u podstaw problematyki związanej z prawami człowieka znajduje się nie co innego jak Marcelowska tajemnica człowieka, która jak bardzo nie byłaby problematyzowana, pozostaje niewyczerpana i w znacznej mierze niewyczerpywalna, i jako taka nieustannie narzuca się i prowokuje do zmierzenia się z nią i podjęcia płynącego z niej wezwania/wyzwania!

PRACE NAUKOWE Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie
Filozofia 2014, z. XI, s. 193–195

http://dx.doi.org/10.16926/fil.2014.11.14

Michał PŁÓCIENNIK
Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Sprawozdanie ze studencko-doktoranckiej konferencji naukowej „Sens – kultura – nauka. Między możliwością a koniecznością filozofowania w XXI wieku", 16–17 maja 2014 r., Schronisko PTTK na Przysłopie pod Baranią Górą

W dniach 16–17 maja 2014 r. w Schronisku PTTK na Przysłopie pod Baranią Górą (Beskid Śląski) odbyła się zorganizowana przez Koło Naukowe Filozofów Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie oraz Zakład Filozofii Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie studencko-doktorancka konferencja naukowa „Sens – kultura – nauka. Między możliwością a koniecznością filozofowania w XX wieku". W skład komitetu organizacyjnego weszli: dr hab. Maciej Woźniczka, dr Anna Marek-Bieniasz, mgr Michał Płóciennik, lic. Maksym Adamczak.

Konferencja połączona była z wycieczką górską – pierwszego dnia na trasie od Wisły przez Przełęcz Kubalonka do Schroniska PTTK na Przysłopie pod Baranią Górą, zaś drugiego ze Schroniska do Wisły Czarne szlakiem wiodącym Doliną Czarnej Wisełki. Zarówno miejsce, jak i wycieczka nie miały w zamierzeniu organizatorów stanowić jedynie dodatku do konferencyjnych obrad (wszak te odbywały się na minimalnie sformalizowanym stopniu i miały miejsce właściwie nieprzerwanie), ale były integralną częścią podjętego przez nich przedsięwzięcia, jako że jednym z jego najistotniejszych celów była próba przezwyciężania jednostronnie akademickiego uprawiania filozofii i osadzenia go na powrót w źródłowości „bycia-w-świecie", z wyraźnym dowartościowaniem postawy i sposobu życia, jako tego, co wraz z refleksją było pierwotnie *ethosem* filozofa – całożyciowym ukierunkowaniem na prawdę, dobro, piękno, a więc na to ostateczne i jedynie ważne w każdorazowym „tu i teraz" filozofa. Ponadto na

wyraźnie „jakościowe", a nie „ilościowe" podejście wskazywała liczba referatów, których było „zaledwie" 6, choć uczestników konferencji, co warte zaznaczenia, było znacznie więcej. Prelegenci reprezentowali dwie uczelnie: Akademię im. Jana Długosza w Częstochowie i Uniwersytet Papieski Jana Pawła II.

Należy zaznaczyć, że idea konferencji nawiązywała do odbywających się dotąd corocznie, z inicjatywy dr Anny Marek-Bieniasz, ogólnopolskich konferencji „Spotkania i rozmyślania na szczycie".

Organizatorzy zaproponowali uczestnikom do przemyślenia niezwykle istotny z wielu względów temat, a mianowicie relacji-napięcia między możliwością/możliwościami a koniecznością filozofowania na początku XXI wieku, co implikuje bardzo ważne kwestie związane z obecnością bądź jej brakiem i reperkusjami z tego wynikającymi w przestrzeni kulturalno-społecznej, a co zostało jednomyślnie potraktowane jako palące i niecierpiące zwłoki wyzwanie.

Referat otwierający ową najbardziej „sformalizowaną" część konferencji wygłosił Marcin Jakubas (AJD) – *Zwrot metafilozoficzny. Próba naprawy filozofii czy jej redukcja?*. Poruszył w nim niezwykle ważny i aktualny problem zwrotu metafilozoficznego, a więc wyodrębnienia, czy lepiej: wyodrębniania się nowej przestrzeni lub też może dziedziny refleksji filozoficznej i tego, czy jest to dla filozofii współczesnej szansa, czy też raczej wyraz jej bezradności, a wręcz zagrożenie.

Mgr Marek Barton w swoim wystąpieniu *Pragmatyczna koncepcja prawdy Williama Jamesa* poddał analizie zagadnienie pragmatyczności filozofii w odniesieniu do jednego z twórców pragmatyzmu – Williama Jamesa, z uwzględnieniem dyskutowanego dziś szeroko zagadnienia praktyczności filozofii. Postawił także kwestię właściwego rozumienia pragmatyzmu i możliwości, jakie mogą z tego płynąć dla dzisiejszej sytuacji (w) filozofii.

W swojej prelekcji zatytułowanej *Religia tkwi w szczegółach – postsekularne odczytanie współczesności z perspektywy Slavoja Žižka* mgr Mateusz Kuta (UP JP II) poruszył kwestię postsekularnego charakteru współczesności i tego, czym on zasadniczo jest, a zatem także w czym i przez co się manifestuje w kontekście jednego z „najbarwniejszych" dzisiejszych filozofów, Slavoja Žižka.

Następnie lic. Ewa Buchwald (AJD) zastanawiała się nad aktualnością rozumienia filozofii w kategorii autoterapii – *Filozofia jako forma* (*auto*)*terapii*, a także nad ewentualnymi możliwościami, ale i redukcjonizmem płynącymi z owego ujęcia. Odwołała się przy tym do klasyków koncepcji, jak Boecjusz, a także do współczesnych autorów, m.in. do Alaina de Bontton.

Kolejny referat, pt. *Antypedagogika – współczesna propozycja nowej relacji między dorosłym i dzieckiem*, został wygłoszony przez lic. Maksyma Adamczaka (AJD). Autor poddał w nim pod dyskusję postulaty przedstawicieli antypedagogiki (z naciskiem podkreślając, że nie chodzi o apedagogikę), a konkretnie Hubertusa von Schönebecka, co do konieczności przeformułowania relacji pedagogicznej z autorytaryzmu w kierunku odpowiedzialnego partnerstwa.

Ostatni prelegent, mgr Michał Płóciennik (AJD/UP JP II), zaproponował refleksję wokół następującego tematu: *Współ-filozofując z „innymi". W stronę filozoficzności-filozofii interkulturowej*. Podniósł on istotną i palącą współcześnie kwestię interkulturowości filozofii, a tym samym możliwości, a być może konieczności, ale także ograniczeń filozofii interkulturowej, inspiracji szukając m.in. u Johna Hicka, zwolennika pluralistycznie rozumianego dialogu międzyreligijnego.

Formuła konferencji przewidywała znaczną ilość czasu na dyskusję po każdym kolejnym referacie, a te traktowane były raczej jako swoista introdukcja do problemu niż jego gotowe rozwiązanie.

Wydaje się, że taki sposób wspólnotowego filozofowania, nieograniczonego formalnie akademickim rygorem, pozwala choć w minimalnym stopniu doświadczyć atmosfery starożytnych szkół filozoficznych czy średniowiecznych uniwersytetów, rozumianych jako wspólnoty poszukiwania prawdy. Być może właśnie dlatego ze strony uczestników konferencji dał się słyszeć apel do organizatorów o kontynuację tego typu przedsięwzięć w przyszłości. Oby jak najczęściej! Gdyż filozofia, może szczególnie polska, potrzebuje świeżości i nowego otwarcia.

PRACE NAUKOWE Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie
Filozofia 2014, z. XI, s. 197–200

http://dx.doi.org/10.16926/fil.2014.11.15

Michał PŁÓCIENNIK
Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Sprawozdanie z ogólnopolskiej konferencji naukowej „Negacja – konteksty logiczne, antropologiczne, metafizyczne", ośrodek „Orle Gniazdo Hucisko" w Jurze (gmina Włodowice), 25–26 września 2014 r.

W dniach 25–26 września 2014 r. w ośrodku „Orle Gniazdo Hucisko", w samym sercu Jury Krakowsko-Częstochowskiej, odbyła się ogólnopolska konferencja naukowa „Negacja – konteksty logiczne, antropologiczne, metafizyczne", zorganizowana przez Zakład Filozofii Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Pomysłodawcą tematyki konferencyjnej był prof. Andrzej Zalewski (wraz z dr. hab. Maciejem Woźniczką stanął na czele komitetu organizacyjnego), który w zaproszeniu następująco uzasadniał jej znaczenie: „Na świat zamieszkały przez podmioty ludzkie, oprócz wszelakich bytów, którym bez zastrzeżeń przysługują pozytywne charakterystyki ontologiczne, bytów zarówno zmysłowych, jak i rozumowych, składają się też twory, które takim pozytywnym charakterystykom nie podlegają, bądź też nie podlegają im w pełni – różnego rodzaju obiekty nieobecne, ukryte, milczące, wykazujące wieloraki deficyt istnienia. Do rejestru naszych środków wypowiedzi, oprócz orzekania czegoś o czymś w trybie twierdzącym, należą również te, które od takiego trybu odchodzą. Jeden z wyłomów w pozytywności bytu, być może najważniejszy, i to zarówno w sensie samego bytu, jak i w sensie naszego myślenia i wypowiadania się o nim, sygnowany jest terminem «negacja». Negacja pozwala rozszerzyć nasz świat, na ogół konkretny, masywny i uchwytny, o swoistą «strefę cienia», ale też zarazem dostarcza niezliczonych problemów filozoficznych myślicielom zastanawiającym się, jak to możliwe, że oprócz kontaktu z tym, co **jest**, czymś równie naturalnym wydaje się obcowanie z tym, **czego nie ma**. Oczywiście,

zajmowanie się negacją w niezliczonych debatach filozofów tematowi temu poświęconych, jak również benedyktyński trud logików starających się sformalizować nasze myślenie w kategoriach negatywnych – to jedynie wierzchołek góry lodowej sposobów przejawiania się negacji w naszym życiu".

Zaproszenie organizatorów spotkało się ze sporym zainteresowaniem w wielu ośrodkach akademickich Polski, czego skutkiem była znaczna, nawet jak na dwudniową konferencję, liczba referatów – a mianowicie 30.

Konferencję otworzyli w powitalnych słowach niejako wspólnie: dziekan Wydziału Nauk Społecznych AJD dr hab. Romuald Derbis, prof. AJD, dyrektor Instytutu Filozofii, Socjologii i Psychologii AJD dr Adam Olech, kierownik Zakładu Filozofii AJD dr hab. Maciej Woźniczka. Głos zabrał także prof. Andrzej Zalewski, który – jako pomysłodawca *leitmotivu* obrad – zaprezentował krótko swoje motywacje i oczekiwania.

Część naukowa została zainicjowana sesją plenarną, w której zostały wygłoszone 3 z 4 zaplanowanych referatów: zabrakło prof. Adam Nowaczyka (UŁ), który jednakowoż swój tekst zatytułowany *Moje odpowiedzi na niektóre pytania sformułowane przez organizatorów konferencji* dostarczył w wersji elektronicznej. Pierwszy prelegent, prof. Ludwik Kostro (Ateneum Szkoła Wyższa, UG, PG), podjął się analizy problemu negacji w kontekście idei *coincidentia oppositorum*, jako, jego zdaniem, najlepiej oddającego komplementarność uniwersalnego Absolutu kosmicznego, w czym nawiązywał do myśli Mikołaja z Kuzy – *Koincydencja przeciwieństw jako wyraz kompletności uniwersalnego Absolutu kosmicznego*. Następnie prof. Seweryn Blandzi (IFiS PAN) zwrócił w swoim wystąpieniu – *Czy negacja bytu jest negacją rzeczywistości?* – uwagę na zależność rozumienia negacji od przyjętych założeń ontologicznych, co przedstawił na przykładzie odmienności charakteru negacji na gruncie esencjalistycznej i egzystencjalnej wizji bytu. Z kolei dr hab. Wiesław Wójcik, prof. PAN, zaproponował refleksję nad antropologią w kontekście negatywności, ukazując liczne wymiary tejże w bytowości i egzystencji człowieka – *Problemy antropologii negatywnej*. Sesja plenarna została zakończona 30-minutową dyskusją nad problematyką wystąpień.

Dalsze obrady przebiegały w dwóch równoległych sekcjach tematycznych.

W I sekcji, zatytułowanej „Metafizyka i religia", zostały zaprezentowane następujące referaty: *Zręby teologii negatywnej w wypowiedziach wybranych Ojców Kościoła* – dr Stanisław Ciupka (ATH Bielsko-Biała), *Madhjamaka a kwestia negacji. Czyli o możliwości wyjścia poza negację i afirmację immanentnego istnienia w buddyjskiej filozofii pustki* – mgr Piotr Gąsowski (UWM, doktorant), *„Pełna negacja jest istotą tego, co pozytywne". Jiddu Krishnamurtiego bezdrożna droga do Prawdy* – mgr Michał Płóciennik (AJD, UP JPII, doktorant), *O negacji w prototetyce Stanisława Leśniewskiego* – dr Ryszard Miszczyński (AJD), *Granice negacji* – dr hab. Maciej Woźniczka (AJD), *Pro i contra przyrodzie a akceptacja i negacja wartości* – dr Anna Marek-Bieniasz (AJD).

W II sekcji, zatytułowanej „Filozofia nauki. Metodologia", podjęto następujące zagadnienia: *Negacja jako wyzwanie aksjologiczne* – dr hab. Marek Rembierz (UŚ), *Pozytywna strona negatywności w rekonstrukcji zmian wiedzy naukowej* – dr Marek Perek (AJD), *Niewiedza – kwestie definicyjne. Rodzaje niewiedzy, metoda analizowania poglądów filozoficznych i próba uchwycenia* (*w nich*) *problemu niewiedzy* – dr hab. prof. AJD Andrzej Tarnopolski (AJD), *Znaczenie Kantowskiego podziału sądów na twierdzące, przeczące i nieskończone dla współczesnych ujęć negacji i dysjunkcji* – dr Wojciech Hanuszkiewicz (IFiS UP Kraków), *Rola negacji w tworzeniu pojęć filozoficznych* – prof. Andrzej Zalewski (AJD), *Negacja w filozofii nauki* – mgr Renata Trela, dr Grzegorz Trela (IFiS, UP im. KEN w Krakowie).

Każda sekcja zawierała przy tym dwa 30-minutowe bloki przeznaczone na dyskusję.

Pierwszy dzień konferencji zakończyły uroczysta kolacja oraz ognisko.

Drugiego dnia obrady przebiegały od początku w dwóch równoległych sekcjach tematycznych.

W sekcji I, zatytułowanej „Historia filozofii", podniesiono następujące problemy: *Negacja u Heideggera* – dr hab. Norbert Leśniewski (IF UAM), *Nic jako recepta na onto-teo-logikę w filozofii Martina Heideggera* – mgr Magdalena Hoły-Łuczaj (IF UJ), *Negacja w ujęciu Gottloba Fregego* – mgr Tomasz Pawlik (IF UŚ), *Pojęcie negacji i niczego w filozofii Kazimierza Twardowskiego* – ks. dr Roman Tomanek (IF WFCh UKSW), *Bertrand Russell o negacji* – dr Adam Bastek (IF UWM), *O negacji w „Metafizyce" Arystotelesa* – dr hab. Jan Bigaj (URz, PAN), *Coincidentia oppositorum i jej negacja: fiasko marksistowskiej idée fixe utożsamiania przeciwieństw na koszt Heraklita z Efezu* – dr Wojciech Wrotkowski (ZBnFAiHO IFiS PAN), *Negatywność na gruncie negatywistycznej metafizyki unitarnej Leszka Nowaka* – dr Krzysztof Kiedrowski (IF UAM Poznań).

W sekcji II, zatytułowanej „Interdyscyplinaria, pogranicza", rozpatrywano kwestie takie jak: *Negacja sensu w antyfilozoficznym programie Ludwiga Wittgensteina* – dr Mariusz Oziębłowski (AJD), *Rycerz, śmierć i brak lęku – męstwo bycia i męstwo ufności* – mgr Dorota Halina Kutyła (IF UW, doktorantka), *Idea dialektyki negatywnej Theodora Adorna* – dr Robert Rogoziecki (IF UG), *Moc dekonstrukcji. Negatywna mistyka medialnej maszyny i obrazy Niemożliwego* (*Bruno Dumont, Bill Viola*) – dr Joanna Sarbiewska (Pomorska Wyższa Szkoła Nauk Stosowanych w Gdyni, UG), *Wspólnoty na letejskich wodach zapomnienia. O zbiorowej niepamięci uwag kilka* – dr Jan Wasiewicz (Uniwersytet Artystyczny w Poznaniu, Wydział Edukacji Artystycznej), *Czym jest nihilizm? Próba wyjaśnienia pojęcia na przykładzie wybranych utworów z literatury polskiej* – mgr Anna Wesołowska (IFP AJD, doktorantka), *Negacja sekretnych sfer życia w epoce wiktoriańskiej na podstawie powieści Michela Fabera „Szkarłatny płatek i biały"* – mgr Daria Jekiel (IFP AJD, doktorantka).

Czas przeznaczony na dyskusję został uwzględniony w takim samym wymiarze jak dnia poprzedniego.

Konferencja zakończyła się podsumowującymi wypowiedziami dr. Adama Olecha, prof. Andrzeja Zalewskiego i dr. hab. Macieja Woźniczki, składającymi się z podziękowań skierowanych do uczestników za podjęcie trudów wspólnej refleksji nad fenomenem negacji, jak i zwróceniem uwagi na konieczność dalszych badań, wypływającą z niedosytu poznawczego.

Wypada zapytać, czy konferencja sprostała programowym postulatom badawczym organizatorów. Wydaje się, że zasadniczo wszystkie zaproponowane w zaproszeniu perspektywy podejścia do zagadnienia negacji zostały podjęte i przemyślane – logiczne, antropologiczne i metafizyczne, co niewątpliwie pozwoliło wybrzmieć tytułowej problematyce wieloma odcieniami. Jak wielu podejść by jednak nie próbować i przemierzyć, czy filozofa może zadowolić cokolwiek innego niż odpowiedź na pytanie fundujące je wszystkie, a mianowicie czym negacja (nie)jest tak w ogóle, sama w sobie, naprawdę? Co jak co, ale tej aporii organizatorzy ani uczestnicy – chyba – nie zanegowali. Nie zrobiła też tego – chyba – sama negacja, mimo że – jak twierdził Heiddeger – ponoć ma „negujące" (nicościujące) zapędy.

PRACE NAUKOWE Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie
Filozofia 2014, z. XI, s. 201–203

http://dx.doi.org/10.16926/fil.2014.11.16

Dawid DZIURKOWSKI
Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Sprawozdanie ze studencko-doktoranckiej konferencji naukowej „Problem kary śmierci – historia i współczesność", Częstochowa 4 grudnia 2014 r.

4 grudnia 2014 roku na Wydziale Nauk Społecznych Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie odbyła się studencko-doktorancka konferencja naukowa pt. „Problem kary śmierci – historia i współczesność".

Konferencja zorganizowana została pod patronatem Studenckiego Koła Naukowego Filozofów Akademii im. Jana Długosza. Jej ścisłymi organizatorami, wchodzącymi zarazem w skład komitetu organizacyjnego, byli trzej studenci filozofii w AJD – mgr Dawid Dziurkowski, mgr Zbigniew Sperka oraz mgr Norbert Bociański. Wszyscy wyżej wymienieni inicjatorzy konferencji są również doktorantami z zakresu historii na tej uczelni.

Celem konferencji była chęć sprowokowania uczestników do zastanowienia się nad problemem istnienia, orzekania i wykonywania kary śmierci w przeszłości oraz w czasach współczesnych. Nieodłącznym elementem omawianego przedsięwzięcia była także dyskusja, w której prelegenci wymieniali się poglądami oraz odpowiadali na pytania dotyczące zagadnienia będącego przedmiotem spotkania. Nadto nie jest tajemnicą, iż każdego roku 10 października organizowany jest Europejski Dzień Przeciwko Karze Śmierci, prezentujący wyłącznie stanowisko abolicjonistów. Nasza konferencja nie miała w żadnym wypadku charakteru ideologicznego ani politycznego, ponieważ rzetelnie zaprezentowane zostały argumentacje obu stron.

Wystąpienia wszystkich dwunastu prelegentów zostały podzielone na trzy sesje po cztery referaty (każdy po 15 minut). Po każdych dwóch wystąpieniach odbywała się 20-minutowa dyskusja. Słowo wstępne wygłosił kierownik zakła-

du filozofii dr hab. Maciej Woźniczka. Wyraził on przekonanie, iż współcześnie powinniśmy bardziej zastanawiać się nad kwestią absolutnego uchronienia społeczeństwa przed niepotrzebną egzekucją.

Sesja pierwsza, prowadzona przez mgr. Marka Bartona, miała charakter *stricte* historyczny. Pierwszy referat, pt. *Zarys problemu kary śmierci na przestrzeni dziejów*, wygłosił mgr Zbigniew Sperka (AJD). Przedstawił on ogólny problem kary śmierci od czasów antycznych aż do współczesności, ze szczególnym akcentem na oświeceniowy spór między abolicjonistami a konserwatystami. Kolejnym referentem był mgr Norbert Bociański (AJD), który omówił *System kary śmierci w Chinach na przestrzeni dziejów.* W przeciwieństwie do swojego przedmówcy N. Bociański skupił się na ogólnej charakterystyce kary śmierci w państwie nienależącym do kręgu cywilizacji zachodu. W związku z powyższym w swoim referacie postawił fundamentalne pytanie, czy istnienie i orzekanie kary śmierci oraz konkretny sposób jej wykonania są uwarunkowane kulturowo? Trzeci referat, pt. *Kilka uwag o procesie Katylinarczyków w 63 r.*, wygłosiła Katarzyna Całus (AJD), która zwróciła uwagę na postrzeganie kary śmierci w czasach starożytnych, ze szczególnym zwróceniem uwagi na legalność oraz przebieg procesu Katylinarczyków. Sesję historyczną zamykała prelekcja mgr. Łukasza Cholewińskiego (AJD), który w swoim referacie pt. *Kara śmierci w przedrozbiorowym wojsku Rzeczypospolitej Obojga Narodów* zwrócił uwagę na stosowanie różnych rodzajów kar śmierci w zależności od danego typu przestępstwa popełnianego przez żołnierza.

Sesja druga z uwagi na dużą rozbieżność tematów miała charakter interdyscyplinarny. Zaszczyt jej prowadzenia przypadł mgr Katarzynie Całus. Omawianą część konferencji rozpoczął mgr Adam Ruciński (AJD), wygłaszając swój referat pt. *Moralność stosowania kary śmierci w okresie rządów komunistycznych na przykładzie afery mięsnej z początku lat sześćdziesiątych.* Owa prelekcja była próbą odpowiedzi na pytanie, czym dla dygnitarzy Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej była kara śmierci. Nadto A. Ruciński zilustrował jej utylitarno-polityczny cel na przykładzie egzekucji Stanisława Wawrzeckiego z 1965 roku. Kolejnym referentem była mgr Monika Modłasiak (AJD). W swoim wystąpieniu pt. *Nowożytna koncepcja kary śmierci w świetle Constitutio Criminalis Carolina* zaprezentowała nowożytny sposób patrzenia na karę śmierci. Omówiony przez M. Modłasiak kodeks karny uchodził ówcześnie za arcydzieło, a istniejąca w nim kara śmierci oraz aż 8 różnych sposobów jej wykonywania obrazuje surowość czasów wczesnonowożytnych. Z kolei Maksym Adamczak (UWr), omawiając temat pt. *Współczesna problematyczność kary śmierci w kontekście poglądów Immanuela Kanta*, zwrócił między innymi uwagę na wysoki status ontologiczny człowieka u Kanta, co nie jest bez znaczenia w dyskusjach nad karaniem śmiercią, oraz na filozoficzno-etyczne aspekty myśli królewieckiego filozofa w kontekście możliwości stosowania kary śmierci. Drugą sesję zamykało wystąpienie mgr. Dawida Dziurkowskiego (AJD) pt. *Spór o generalnoprewen-*

cyjne oddziaływanie kary śmierci. Referent ukazał w nim polemikę uczonych na temat istnienia odstraszającego efektu kary śmierci. Przywołane zostały analizy takich badaczy, jak: Gary Stanley Becker, Isaac Ehrlich, a także publikujących w amerykańskim tygodniku „The New York Times" w 2007 roku. Na końcu swojego wystąpienia prelegent przedstawił wykres oparty na wnioskach polskiego filozofa Piotra Bartuli, odpowiadający na pytanie: „Czy kara śmierci może ratować ludzkie życie na podstawie logicznego rachunku zysków i strat?". Z punkty widzenia przytoczonego wykresu wynika, że kara śmierci powinna być usankcjonowana w kodeksie karnym oraz wykonywana (wobec najcięższych zbrodni).

Sesja trzecia, prowadzona przez mgr. Dawid Dziurkowskiego, w przeważającej mierze miała charakter filozoficzno-religijny. Pierwszy referat, pt. *Tradycja katolicka o karze śmierci*, zaprezentował mgr inż. Łukasz Gąsiorowski (AJD). Prelekcja ta była próbą odpowiedzi na pytanie, jakie stanowisko prezentuje tradycja Kościoła katolickiego w kwestii stosowania kary śmierci. Ł. Gąsiorowski w swoim wystąpieniu opierał się na fundamentalnym źródle, jakim są teksty Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu, a także przywołał historyczne i współczesne stanowiska ojców Kościoła. Z kolei mgr Marek Barton (AJD) wystąpił z referatem *Rozważania metaprawnicze wokół problemu kary śmierci w sytuacjach granicznych* (*na przykładzie Trybunału w Norymberdze*). M. Barton, używając pojęcia „sytuacje graniczne", które oznacza przypadki, w których wyroki śmierci są jedynymi właściwymi, wskazał, iż część wyroków norymberskich miała właśnie taki charakter. Ponadto poddał pod krytykę niezawisłość Międzynarodowego Trybunału Wojskowego w Norymberdze. Przedostatni referat, pt. *Punitio capitalis jako problem partykularny? W kierunku poszukiwania właściwej optyki umożliwiającej integralne podjęcie zagadnienia kary śmierci* przedstawił mgr Michał Płóciennik (AJD/UP JP II). Podszedł on do tematu kary śmierci w sposób z gruntu filozoficzny, starając się w swoim wystąpieniu maksymalnie przybliżyć kontekst immanentnie obecny w karze pozbawienia życia. Ową kwestię podstawową swojego referatu określił jako *Sitz im Leben* – problem kary śmierci w jego ostatecznych, filozoficznych odniesieniach. Konferencję zamykał temat mgr. Pawła Lechowskiego (AJD) pt. *Zastosowanie metody filozofii wyobraźni do zjawiska prawnego określanego jako kara śmierci*, w którym dominowała filozofia Gilberta Duranda. P. Lechowski w swojej prelekcji próbował dociec, z jakimi wyobrażeniami o prawie i sprawiedliwości wiąże się kara śmierci.

Konferencję podsumował mgr Michał Płóciennik. Uważam, że wszystkie cele postawione przez organizatorów zostały zrealizowane. Ukazaliśmy problem istnienia bądź nieistnienia kary śmierci w historii oraz w czasach współczesnych. Każdy prelegent wygłosił referat zgodny z wyznawanymi wartościami. Ponadto otwarty charakter konferencji skutecznie przyczynił się do poważnych dyskusji nad problemem kary śmierci, który od zawsze wywołuje ogromne emocje.

Informacje dla Autorów

I. Wymagania podstawowe

1. Dokument powinien zostać dostarczony w postaci elektronicznej, w pliku typu „doc" (program Word).
2. Format: A4 standardowego maszynopisu (marginesy: 25 mm), czcionka Times New Roman, 11 punktów, odstęp 1,5 wiersza.
3. Stopień pisma w materiałach uzupełniających (tabele, przypisy, podpisy) powinien być o 2 punkty mniejszy od stopnia pisma tekstu głównego (9 pkt). Maksymalna szerokość tabeli to 12,5 cm przy układzie pionowym i 18 cm przy układzie poziomym.
4. Imię i nazwisko autora w lewym górnym rogu, poniżej afiliacja; tytuł tekstu wyśrodkowany i wytłuszczony.
5. Przy wykorzystaniu jakichkolwiek materiałów pochodzących z innych publikacji należy stosować się do przepisów wynikających z prawa autorskiego.

II. Tekst główny

1. Akapity należy rozpoczynać wcięciem ustawionym jednakowo dla całego dokumentu (za pomocą linijki górnej bądź w oknie formatowania akapitu).
2. Dokładne **cytaty** wprowadza się za pomocą cudzysłowów „drukarskich". Cytat w cytacie oznacza się cudzysłowem «francuskim». Cudzysłów francuski należy wstawiać z tabeli znaków (polecenie: wstaw symbol). Można też stosować oddzielny akapit o mniejszym stopniu pisma.
3. Odmianą pochyłą (*kursywą*) zapisuje się ponadto: tytuły dzieł drukowanych (*O dobrej i złej polszczyźnie, Kamienie na szaniec*), wtrącenia obcojęzyczne (*a propos, ex lege*), łacińskie nazwy systematyczne (*Corvus corvus*), włoskie terminy muzyczne (*legato*).
4. Partie tekstu można wyróżniać poprzez **pogrubienie** lub r o z s t r z e l e n i e. Nie stosuje się wyróżnienia poprzez podkreślenie. Należy również unikać łączenia ***kilku rodzajów*** wyróżnień. Wyróżnienia powinny być stosowane jednolicie i konsekwentnie w obrębie danej pracy.

III. Streszczenie, słowa kluczowe

1. Do artykułu należy dołączyć: jego streszczenie w języku polskim i angielskim oraz słowa kluczowe (maksymalnie 5 terminów) w języku polskim i angielskim.
2. Streszczenie w języku angielskim autor przygotowuje we własnym zakresie. Powinno ono stanowić skróconą wersję artykułu. Objętość tekstu załączonego streszczenia nie powinna przekraczać 200 wyrazów. Nad tekstem streszczenia należy podać przetłumaczony tytuł artykułu.

IV. Zasady podawania informacji bibliograficznej

1. Należy stosować tzw. oksfordzki system informacji bibliograficznej, to znaczy, że w tekście umieszcza się odsyłacze bibliograficzne, na końcu artykułu natomiast – bibliografię.
2. Odsyłacz bibliograficzny w tekście składa się z umieszczonego w nawiasie okrągłym nazwiska autora i daty wydania źródła, np. (Maruszewski 2005). W przypadku dokładnych cytatów podaje się też numer strony oddzielony od roku wydania przecinkiem, np. (Maruszewski 2005, 18–20). Odsyłacz można uzupełnić dodatkowymi, krótkimi komentarzami, np. (cyt. za: Maruszewski 2005, 18; zob. Maruszewski 2005; por. Maruszewski 2005, 19).

V. Przykłady opisu bibliograficznego

Tytuły publikacji zwartych oraz artykułów należy formatować kursywą, tytuły czasopism ująć w cudzysłów. Tomy, numery, zeszyty należy zapisywać cyframi arabskimi, roczniki rzymskimi.

1. Monografia

Berne E. (2013), *Dzień dobry… i co dalej?*, przeł. M. Karpiński, Poznań.

2. Artykuł w pracy zbiorowej lub wydawnictwie nieperiodycznym

Maruszewski T. (2005), *O dwoistości pamięci autobiograficznej*, [w:] E. Chmielnicka-Kuter, M. Puchalska-Wasyl (red.), *Polifonia osobowości. Aktualne problemy psychologii narracji*, Lublin, 13–31.

Hallett M. (2010), *Frege and Hilbert*, [w:] M. Potter, T. Ricketts (ed.), *The Cambridge Companion to Frege*, New York, 425–434.

Liptow J., *Zur Rolle der Sprache in «Sein und Zeit»*, [w:] B. Merker (Hrsg.), *Verstehen nach Brandom und Heidegger*, Hamburg 2009, 27–46.

3. Artykuł w czasopiśmie lub serii wydawniczej

Schütze F. (1997), *Trajektorie cierpienia jako przedmiot badań socjologii interpretatywnej*, przeł. M. Czyżewski, „Studia Socjologiczne", 1, 11–56.

Miszczyński R. (2011), *Stanisława Leśniewskiego drugie rozwiązanie antynomii Russella*, [w:] R. Miszczyński (red.), „Prace Naukowe Akademii i im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia" 8, 163–172.

4. Praca zbiorowa

Tesser A., Felson R.B., Suls J.M. (2004), *Ja i tożsamość*, przeł. A. Karolczak, Gdańsk.