

FILOZOFIA

XIV

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
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
- prof. dr hab. Pavol DANCÁK, Uniwersytet w Preszowie
- dr hab. Steffen HUBER, Uniwersytet Jagielloński
- prof. dr hab. Ryszard KLESZCZ, Uniwersytet Łódzki
- prof. dr hab. Jan Andrzej KŁOCZKOWSKI OP, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
- s. dr hab. Tereza OBOLEVITCH, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
- dr hab. Marek OTISK, Instytut Filozofii Akademii Nauk Republiki Czeskiej w Pradze,
Uniwersytet Ostrawski
- prof. ThDr. Marek PETRO, Uniwersytet w Preszowie
- dr hab. prof. UAM Andrzej PLUTA, Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu
- Prof. PhDr. Mária POTOČÁROVÁ, PhD., Uniwersytet Komeńskiego w Bratysławie
- prof. dr Miklós VASSÁNYI, Uniwersytet im. Gáspára Károliego Kościoła Reformowanego
na Węgrzech, w Budapeszcie

Nadesłane do redakcji artykuły są oceniane anonimowo przez dwóch Recenzentów

PRACE NAUKOWE
AKADEMII IM. JANA DŁUGOSZA W CZĘSTOCHOWIE

FILOZOFIA

XIV

pod redakcją
RYSZARDA MISZCZYŃSKIEGO
MICHAŁA PŁÓCIENNIKA



Częstochowa 2017

Redakcja
Ryszard MISZCZYŃSKI (redaktor naczelny)
Michał PŁÓCIENNIK (sekretarz redakcji)
Simon LUNN (redaktor językowy)

Redaktor naczelny wydawnictwa
Andrzej MISZCZAK

Korekta
Andrzej MISZCZAK

Redaktor techniczny
Piotr GOSPODAREK

Projekt okładki
Damian RUDZIŃSKI

PISMO RECENZOWANE

Podstawową wersją periodyku jest publikacja książkowa

Strona internetowa czasopisma
wmsap.ajd.czyst.pl/znfilozofia
www.prace.filozofia.ajd.czyst.pl

Czasopismo indeksowane w bazach:
Bazhum
Central and Eastern European Online Library
ERIH PLUS
Index Copernicus
Polska Bibliografia Naukowa
EBSCO

© Copyright by Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie
Częstochowa 2017

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.czyst.pl
e-mail: wydawnictwo@ajd.czyst.pl

SPIS TREŚCI

<i>O patrzeniu z drugiej strony bytu oraz prymacie ducha, a więc o filozofii i byciu filozofem</i> z profesorem Andrzejem Zalewskim, filozofem, filologiem polskim, filmoznawcą – rozmawia mgr Michał Płóciennik	7
Andrzej ZALEWSKI Znikający owoc. Remanenty refleksograficzne	13
TEKSTY OFIAROWANE PROFESOROWI ANDRZEJOWI ZALEWSKIEMU	
Elżbieta JUNG Foundations of Universal Tolerance In Stanislas's of Skarbimierz and Paul's Wladimiri Writings	113
Wiesława SAJDEK Stan badań nad filozofią Józefa Marii Hoene-Wrońskiego. Przyczynek do historii filozofii polskiej	125
Maciej WOŹNICZKA Polskie idee w filozofii. Filozofia polska wobec filozofii w Polsce	143
Henryk POPOWSKI Wiktor Wąsik jako historyk „filozofii polskiej”. Cz. II	173
Artur ŻYWIOŁEK Συμπόσιον albo amoris tristitia. Biesiada Leśmiana	193
Adam ROSÓŁ Spór o Europę. Państwa narodowe czy państwo europejskie?	205
Andrzej TARNOPOLSKI Intelektualny wymiar kiczu. Mądrość i głupota. Sztuka i kicz	215
Mariusz OZIĘBŁOWSKI Dialog czy rozmowa istotna? O rewolucyjnym potencjale filozofii Stanisława Ignacego Witkiewicza	229
Sebastian GAŁECKI Alasdair MacIntyre jako krytyk oświeceniowego projektu uzasadnienia moralności (II): Dzieje degeneracji etyki nowożytnej	243
Joanna GRYGIEL Tolerancje w teorii kart	267
Adam OLECH W sprawie idiogenicznej teorii sądu	273

Monika PIŚNIAK
Omówienie wybranych koncepcji geometrii bezpunktowych 283

Ryszard MISZCZYŃSKI
Intuicyjne podstawy ontologii Stanisława Leśniewskiego 291

RECENZJE

Martyna UJMA
[rec.] Hans Blumenberg, *Paradygmaty dla metaforologii*, przeł. Bogdan Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2017, ss. 245 307

Dawid DZIURKOWSKI
[rec.] Stefan Jan Karolak, *Sprawiedliwość. Sens prawa*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2015, ss. 350 313

SPRAWOZDANIA

Dawid DZIURKOWSKI
Sprawozdanie z konferencji naukowej „Filozofować po polsku. Źródłowość języka – uniwersalizm zagadnień”, Częstochowa, 9 maja 2017 r. 319

<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2017.14.01>

***O patrzeniu z drugiej strony bytu oraz prymacie ducha,
a więc o filozofii i byciu filozofem z profesorem
Andrzejem Zalewskim, filozofem, filologiem polskim,
filmoznawcą – rozmawia mgr Michał Płóciennik***

MICHAŁ PŁÓCIENNIK: *Panie Profesorze, odkrywa Pan od niedawna uroki i mankamenty akademickiej emerytury. Wydaje się, że to dobry moment na próby jakichś retrospekcji, podsumowań, syntez własnej myśli, swoich intelektualnych zmagani, zarówno w wymiarze osobistym, jak i akademickim. A także dobry moment na próby diagnozy i prognoz stanu, kondycji dziedziny, której się poświęciło życie, w jej dzisiejszym i jutrzejszym usytuowaniu w otaczającej nas rzeczywistości. To pewnie jedno z najtrudniejszych wyzwań, kiedy trzeba samemu zmierzyć się z własnymi dokonaniem, z własnym dorobkiem i jakoś się do tego ustosunkować, odnieść, a także umiejscowić go w szerszym kontekście, więc bardzo dziękuję, że zgodził się Pan na tą rozmowę.*

Zacznijmy zatem może nieco trywialnie, ale zarazem w myśl bliskiej Panu fenomenologii – cofając się do źródeł. Jak rozpoczęła się Pańska przygoda z filozofią, z którą jest Pan w znacznej mierze kojarzony, mimo, iż nie jest to Pańskie pierwotne wykształcenie?

ANDRZEJ ZALEWSKI: Rozpoczęła się dość przypadkowo. Po prostu poszukiwałem sposobu na przedłużenie sobie słodkich lat studiowania, na odroczenie w czasie służby wojskowej. Trafiło akurat na filozofię, która podówczas, w latach 70., miała w Uniwersytecie Łódzkim status studiów podyplomowych. Oczywiście, z pierwszych, filologicznych, studiów wyniosłem jakąś ogólną potrzebę filozofowania, zajmowania się filozofią, ale to wszystko. Nie myślałem wtedy, że od tego rozpocznie się moja pasja filozoficzna.

M.P.: *Jacy myśliciele odegrali w Pana Profesora myśleniu największe znaczenie? Czy ma Pan jakiegoś swojego ulubionego filozofa?*

A.Z.: Nie jest tajemnicą, że myśliciele o szczególnie doniosłym dla mnie znaczeniu, to fenomenologowie. W latach 70., jeszcze w okresie studiów, zaczytywałem się Ingarde-nem, jego *Sporem o istnienie świata czy O dziele literackim*. To wtedy połknąłem bakcyła filozoficznego. Moja lektura tego filozofa, a także pozostałych fenomenologów, tym może różniła się od lektury innych ludzi, że mnie nie interesowało tak bardzo, **co** oni mają do powiedzenia, ile **jak** to robią, podpatrywanie tajników warsztatu, tak więc tajników ścisłej i zarazem unaoczniającej analizy fenomenologicznej. Byłem jak czeladnik podglądający mistrza, cały czas w związku z tym zadawałem sobie pytanie: Czy ja bym tak potrafił? Nie muszę mówić, że taki sposób podejścia miał kapitalny wpływ na moje późniejsze pisanie.

W późniejszym okresie Ingarden stracił jakby nieco na znaczeniu. Wydawał mi się za prosty, a choć nadal go podziwiam, za bardzo wszystko jest u niego „na widoku”. Ciężar zainteresowań i fascynacji przeniósł się wtedy na samego Husserla. O ile Ingardena mógłbym porównać do równomiernie oświetlonej powierzchni, to pisarstwo Husserla przypomina mi sieć zaułków z miejscami zaciemnionymi, z uskokami, wąskimi i niepewnymi uliczkami, gdzieś tylko rozświetlonymi plamami o większej jasności. Fascynujące jest to, że pisarstwo Husserla cechuje jakby immanentna sprzeczność. Z jednej strony to filozof, który głosił metodologiczny wymóg jasności i ścisłości rozważań, co się miało dokonywać mocą drobiazgowych, pedantycznych analiz kwestii szczegółowych. Z drugiej strony u Husserla jest mnóstwo ciemności i to własnowolnej, zamierzonej, jakieś zamazywanie wyrazistości, ucinanie wątków, nagłe zwroty. Nie ma jasności, ale jest gra z jasnością, rodzaj zabawy w kotka i myszkę, taka dialektyka mroku i światła.

M.P.: *Wokół czego skupiały się Pańskie badania? Skąd zainteresowanie akurat w takim kierunku?*

A.Z.: Jak powiedziałem, odpowiadając na poprzednie pytanie, nie tyle interesowało mnie „co”, lecz „jak”, nie miałem jakiegoś ściśle określonego przedmiotu czy tematu, lecz chciałem po prostu spróbować swoich sił w metodzie analizy fenomenologicznej. Dlaczego akurat ta metoda? Najbardziej zwięzła odpowiedź brzmi: ponieważ wydawało mi się, że oferuje konkret. Imponowało mi, że o tematach tak mgławicowych, jak – przywołując estetyczne lub literaturoznawcze rozważania Ingardena – wartość, piękno, idea dzieła można się wypowiadać konkretnie, systematyzując i wyróżniając rozmaite niuanse znaczeniowe, bez tej nieznośnej manieri impresyjnopoetyckiej, w jakiej przeważnie formułowane były takie wypowiedzi. Ceniłem sobie wtedy konkretność, wypowiedź filozoficzna miała być jak ostrze lancetu subtelnie rozcinające i wyodrębniające drobne włókna. Dopiero z czasem nauczyłem się cenić w filozofii, kto wie czy nie bardziej, także nieokreśloność, zamazywanie konturów, rodzaj przesłaniającej mgielki. Nauczyłem się je cenić między innymi pod wpływem Husserla, co wcale nie znaczy, że on chciał intencjonalnie takie jakości osiągać. Ale ta moja konwersja z określoności na nieokreśloność to już zupełnie inny etap, późniejszy.

M.P.: *Jaka jest Pana ulubiona książka filozoficzna? A co Pan szczególnie ceni spośród własnego dorobku?*

A.Z.: Pamiętam, jak ogromne wrażenie swoją rzeczowością i drobiazgowością zrobiły na mnie swego czasu *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* Husserla. A z własnego dorobku: niedawno, bardziej z ciekawości niż z potrzeby, zacząłem ponownie czytać swoją habilitację, *Nową fenomenologię sensu*, wydaną w roku 1994. Byłem po prostu ciekaw, jak ją teraz przyjmę. Siadałem do ponownej lektury z duszą na ramieniu, bojąc się reakcji odrzucającej typu: Boże, jak ja mogłem kiedyś coś tak okropnego napisać! Jednak, choć coś mi przerwało po pierwszych stu stronach, muszę z niejaką satysfakcją powiedzieć, że ten przeczytany kawałek jakoś tam się obronił jeśli idzie o cele, które wtedy stawiałem całej książce. Z innych wspomnień i z innego nurtu pisarstwa: na przełomie tego i poprzedniego milenium „popeniłem” większy materiał o jednym z największych mistrzów kina w historii, o Francuzie Robercie Bressonie. Napisałem i schowałem do szuflady na ponad 10 lat. Potem sobie przypomniałem i, mimo upływu czasu, wydało mi się to nadal na tyle interesujące, że skierowałem do publikacji. To chyba niezłe

kryterium jakościowe: móc z ulgą stwierdzić, że lektura własnych tekstów po latach przynosi coś w rodzaju przyjemności.

M.P.: *Jest Pan także filologiem polskim oraz filmoznawcą. Czy te dziedziny jakoś się u Pana przenikały, a może konkurowały? Dlaczego akurat taki zestaw?*

A.Z.: Tak się złożyło, że zwieńczeniem pierwszych studiów była u mnie specjalizacja filmoznawcza, i tak się też złożyło, że po niej zacząłem studiować filozofię. To były przypadki, nic nie wynika z tej konfrontacji obu dziedzin, żaden celowy zamysł. Gdybym już musiał te dyscypliny w swoim piśmiennictwie porównywać, to może teksty filmoznawcze bliższe są współczesnym standardom „naukowości” (przypisy, podawanie literatury źródłowej, itp.). Tytułem dygresji: irytuje mnie, że tym, ogólnie mówiąc, przypisom przysługuje dziś rola obiektywnej miary naukowości tekstów – bez przypisów tekst jest nienaukowy. Doszło do tego, że kiedyś wysłałem artykuł do druku i otrzymałem odpowiedź kogoś, kto najwyraźniej potraktował to jako surowy materiał, że owszem, rzecz do druku się kwalifikuje, tylko żebym jeszcze uzupełnił ją o przypisy. Musiałem dopiero odpowiedzieć, że te nieszczęsne przypisy to nie jest niezbywalne znamię naukowości, tylko konwencja kulturowa wynikająca prawdopodobnie ze schedy po pozytywizmie. Inaczej wszystkie klasyczne traktaty filozoficzne trzeba by uznać za nienaukowe. Nonsens!

M.P.: *Jak Pan ocenia obecną kondycję polskiej filozofii? Jakie widzi Pan jej mocne strony, a jakie słabe? Jakie wskazałby Pan dalsze kierunki jej rozwoju?*

A.Z.: Odpowiem, przywołując pewną historię. Wiele lat temu miałem pomysł zorganizowania cyklu spotkań poświęconych prezentacji tzw. filozofii autorskiej, tj. filozofii nie polegającej na streszczaniu cudzych poglądów, lecz na filozofowaniu na własny rachunek i własną odpowiedzialność. Właśnie taką filozofię nazwałem „autorską”. Klucz doboru uczestników spotkań polegał na tym, że siadałem, otwierałem w komputerze witryny internetowe księgarni oferujących szczególnie bogatą literaturę filozoficzną i, przeglądając autorów od A do Z, wylawiałem na podstawie zamieszczonych opisów te prace, które, jak mi się zdawało, spełniały wzmiankowane wyżej kryterium „autorskości”. Po czym zapraszałem autorów takich książek, spotykając się zresztą najczęściej z ich życzliwą reakcją. Były też inne kryteria: ktoś dostał się z rekomendacji, ktoś inny „po uważaniu”, ale zwykle było to tak, jak mówię. Skończyło się na tym, że kiedy przy trzecim podejściu otworzyłem Internet, nie mogłem skompletować ekipy kilkunastu osób na spotkanie, a nie miało sensu organizować zjazdu złożonego z powtórki tych samych nazwisk. Wszystkie „zajawki” książek, przez które przebrnąłem, stwarzały tak niezachęcające wrażenie. I inicjatywa umarła, rzecz można, śmiercią naturalną.

Wniosek? Nie ma w Polsce filozofii, są tylko sprawozdania filozoficzne, referaty z koncepcji innych osób, w czym mieści się również historia filozofii. Niektóre sprawozdania świetne, inne takie sobie, ale jednak sprawozdania. Poza wszystkimi pozostałymi przyczynami, należy tu wymienić dewastujący umysły wpływ dziesięcioleci komunizmu, który odbierał samodzielność myślenia i onieśmielał do zabrania własnego głosu. Rezultat jest taki, że filozofia jako działalność autorska nie istnieje. Z tego też powodu jestem przeciwnikiem wszelkich ogólnopolskich zjazdów filozoficznych w dotychczasowej formule – bo niby do czego miałyby one prowadzić? Któryś z moich znajomych zażartował sobie okrutnie, że takie zjazdy przypominają mu zjazd impotentów deliberujących nad przezwycięzeniem kryzysu demograficznego.

M.P.: *Jaka przyszłość, Pana zdaniem, czeka filozofię?*

A.Z.: To pytanie ma przynajmniej dwa znaczenia odpowiadające mniej więcej zakresowo podziałowi na przyszłość bliższą i dalszą. Po pierwsze, możemy pytać o to, na co wskazują obecne trendy rozwojowe. A obecnie *ad nauseam* międli się jeszcze i miętosi frazy o śmierci podmiotu, śmierci człowieka, metafizyce obecności, końcu wielkich narracji, różnicy, wielości prawd lub epoce postprawdy, rzeczywistości i faktach jako jedynie interpretacjach, itp. Frazy te, mimo że już będące na wyczerpaniu, mają w sobie jeszcze pewien potencjał żywotności, na tyle, że przez jakiś czas będą intelektualnie tarמושzone. Próbuje się też filozofię kojarzyć z naukami szczegółowymi: biologią, neurologią, informatyką, lingwistyką i czym tam jeszcze, by z tego wygotować nową naukę, naukę o poznaniu zwaną kognitywistyką. To jest w tej chwili żywotny nurt, który na pewno będzie się rozwijał. Mam jednak wrażenie, że nie tyle oferuje on nowości, co uszczegółowienia tradycyjnych tez epistemologicznych.

Można jednak pytanie o przyszłość rozumieć także jako pytanie o elementy nowe, nieobecne w dzisiejszych modelach filozofii. Wtedy jest to pytanie zawierające w sobie wewnętrzną sprzeczność, bo to tak, jakbyśmy pytali, czego nieoczekiwanego możemy jednak oczekiwać. Odpowiem więc tylko swoim prywatnym wyznaniem wiary: wierzę, że, wbrew wszelkim przewidywaniom i kalkulacjom, wyłoni się ktoś, niekoniecznie pojedyncza osoba, ale grupa ludzi, coś w rodzaju szkoły, która odrodzi ducha ogólnospekulatywnego filozofowania i wyznaczy z jego pomocą nowe ścieżki, dokonując zarazem odkrycia nowego paradygmatu filozofii, wskazując nową perspektywę. Wszystko to zada kłam przekonaniom o jałowości i wyczerpywaniu się tradycyjnego modelu filozofii, które utrzymują się tak długo, jak długo nie objawi się ktoś, kto pokaże, że jednak można. Nic więcej nie da się o tym powiedzieć, bo przecież wielkie odkrycia w filozofii, podobnie jak w każdej innej dyscyplinie, są nieprzewidywalne.

M.P.: *Czy w dzisiejszych czasach warto się jeszcze zajmować filozofią? Jeśli tak, to jaką?*

A.Z.: A czy warto w dzisiejszych czasach oddychać albo chodzić? To jest tego samego rzędu pytanie. Mam wrażenie, że filozofia to nie jest coś, do czego należałoby ludzi motywować od zera. Po prostu, część ludzi nosi już w sobie tę potrzebę zajmowania się filozofią – potrzebę zastanawiania się nad sensem świata i swojego własnego życia. Tę potrzebę należy tylko rozbudzić, rozwinąć, sprofilować poprzez umiejętne oddziaływanie, między innymi na poziomie akademickim. Część tych ludzi zacznie te swoje przemyślenia uzewnętrzniać przez pisanie, i ci są szczególnie cenni, trzeba do nich podchodzić ze szczególną starannością. Przede wszystkim, należy zafundować im warsztaty samodzielnego myślenia filozoficznego, a że wielkie jest wtedy ryzyko grafomanii czy dyktantyzmu, należy ich wcześniej odpowiednio „przechołgać”. Nie znam, oprócz standardowego kursu historii filozofii, lepszych metod treningu umysłowego niż fenomenologia i filozofia analityczna. Po zaliczeniu wówczas przez nich takiego kursu, po wyciśnięciu z nich siódmych potów, niechaj już robią, co chcą.

M.P.: *Jak Pan rozumie rolę współczesnego filozofa w dzisiejszym świecie?*

A.Z.: Dla mnie nie wolno się ograniczać tylko do rozpoznawania filozofa na poziomie instytucjonalnym, przez to, że ma on odpowiedni tytuł, piastuje odpowiednie stanowisko, z którego wynikają określone zajęcia i stosowna organizacja pracy. Zwyczajnie, powinno

być widać, i to widać „gołym okiem”, że dany człowiek jest filozofem, że patrzy na sprawy głębiej i szerzej, że można się do niego zwrócić o radę w najważniejszych życiowych kwestiach, a przede wszystkim – że patrzy on na sprawy jakby z drugiej strony bytu, z dystansu. To się powinno czuć w człowieku, ta mądrość i postawa filozoficzna powinny z niego emanować. Nie da się ukryć, że bliskie mi jest w tym względzie podejście mądrościowe.

M.P.: *Jak Pan postrzega rolę uczelni wyższych we współczesnej kulturze i społeczeństwie?*

A.Z.: Tu jestem ultratradycjonalistą. Szczerze mówiąc, czasy współczesne, także z racji tego, co się wyprawia dziś ze szkolnictwem wyższym, są mi obmierzłe, odstręczające. Odrzucam je. Mam proste zasady: wyższa uczelnia, zwłaszcza ta, która ma w swej strukturze składnik „humanistyczna”, to wspólnota ludzi stojących w prawdzie, swobodnie wymieniających poglądy, dążących do tej prawdy w, jak to się mówi, nieskończonym postępie rozumu. Żadnego uzawodowiania, żadnych koncesji na rzecz gospodarki, rozliczania uczelni z korzyści wnoszonych w ogólny rozwój gospodarczy, przekształcania uniwersytetu w przedsiębiorstwo. I naturalne kierunki studiowania, wyodrębniane na podstawie podziałów naturalnych. Co to w ogóle są za kierunki: ogrodnictwo, hotelarstwo, geografia turystyki? Przecież to jest materiał najwyżej na kilkumiesięczne szkolenia zawodowe kończące się świadectwem odbycia kursu, a nie na studia wyższe zwieńczone dyplomem uniwersyteckim. Za sprawą tego rodzaju kierunków robi się z ludzi osobników, mówiąc najłagodniej, niezbyt intelektualnie sprawnych, niemających żadnego rozeznania w zakresie kultury ogólnej, humanistyki, za to doskonale zorientowanych np. w rodzajach obuwia czy przyprawach kuchennych. A ponieważ bliskie są mi teorie spiskowe, nie wykluczam, że to powszechne odmóżdzenie jest celowo robione, zaprojektowane na szczytach władzy politycznej, pomyślane tak, żeby w ostatecznym rozrachunku obywatel był posłuszny i się nie „stawiał”. Duch jest najważniejszy, od ducha zależy wszystko, więc im mniej jest ducha w psychice głupca, tym lepiej dla władców ciemności, dla tych, którzy bezboleśnie pragnęliby ludźmi manipulować i sterować.

I jeszcze ten idiotyzm w postaci KRK (Krajowe Ramy Kwalifikacji – przyp. red.), zmuszanie ludzi do bredzenia, do produkowania fikcji biurokratycznej przez wypełnianie rubryk w formularzach tzw. efektów kształcenia lub do tworzenia opasłych, wziętych z kosmosu tzw. kart przedmiotu zamiast tradycyjnych sylabusów.

M.P.: *Czy ma Pan jakieś niespełnione marzenie filozoficzne?*

A.Z.: Tak, z tym że jest to marzenie z gatunku raczej trudno ziszczalnych. Chciałbym przeczytać dzieło filozoficzne, które mnie przeniknie do trzewi, wstrząśnie mną, zatarga wnętrznościami, porazi blaskiem odkrywczości, rzuci na kolana, przytłoczy ciężarem geniuszu autora i wyrwie z piersi okrzyk: „Boże, przecież to rewelacja!” Które wskaże nowe perspektywy rozwoju filozofii, a zarazem okaże się jakoś bliskie i znajome, na tyle, że będzie się chciało zapytać ze zdumieniem: „Jak to możliwe, że nikt na to dotąd nie wpadł?” Bo na razie jestem jak Goetheański Faust lamentujący w swojej izdebce: „Te moje uniwersytety! / Nad filozofią i nad prawem, / nad medycyną i, niestety! / Nad teologią w pocie krwawym / Ileż to ja się naślęczałem, / Nieszczęsny głupiec! z zyskiem jakże małym!”

M.P.: *Czego można życzyć Panu Profesorowi na najbliższe lata?*

A.Z.: Jeśli chodzi o filozofię, to mam wrażenie, że powiedziałem mniej więcej wszystko, co chciałem, zostały może tylko jakieś drobiazgi. Moje życzenia dotyczą spraw bardzo osobistych, dlatego wołałbym je w tym momencie zachować dla siebie.

M.P.: *Bardzo dziękuję za rozmowę.*

<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2017.14.02>

Andrzej ZALEWSKI

Znikający owoc. Remanenty refleksograficzne

Pamięci Mamy

Wstęp

Wydana w 2016 roku moja książka *Dwie koncepcje refleksografii* (Kraków, Scriptum) miała w założeniu być czwartą i ostatnią częścią rozwijanego od kilku albo wręcz kilkudziesięciu lat (pierwsza część ukazała się w 1994 roku, następnie po roku 2007) projektu zwanego przeze mnie, poczynając od części drugiej, „refleksografią”. Sądziłem wtedy, że wszystko, co mogło, zostało już w ramach projektu powiedziane, a wszelkie niejasności muszą takimi pozostać, ponieważ nie czułem się na siłach dalej ich rozprasać. Jednak późniejsza konieczność wygłoszenia dwóch powiązanych odczytów na temat moich poglądów do pewnego stopnia zmieniły ten stan rzeczy. Jeszcze późniejsza chęć przygotowania tych odczytów w formie pisemnej zmusiła mnie do przeorganizowania całej problematyki i spowodowała wyłonienie się kilku elementów, które dotąd w takiej postaci prezentowane nie były. Nie znaczy to, że są one absolutnymi merytorycznymi nowościami. Można je w mniej lub bardziej rozwiniętej (najczęściej jednak nierozwiniętej) formie znaleźć w częściach dotychczasowych, ale jednak wydobyć ich na nowo i ustawienie na pierwszym planie spowodowało efekt jakościowej przemiany. Kwestie dawne i już podejmowane w następstwie ich rozwinięcia zaczęły jakby świecić nowym blaskiem. Właśnie recykling treści znanych, odwołanie się do problematyki obecnej już wcześniej, a tylko zyskującej dzięki przeformułowaniu pewien nowy charakter, sprawiło, że całość obecnych rozważań zdecydowałem się określić w podtytule mianem „remanentów”.

Materiał podzielony jest na trzy części. Część pierwsza w największym stopniu zawiera powtórzenie tez i ustaleń już wiadomych, choćby z opublikowanego w osobnej postaci artykułu *Możliwość krytycznej fenomenologii filozofii* („Fenomenologia”, t. XII). Wszystko kręci się tu znów wokół nastawienia czy postawy filozoficznej, tylko brzmienia terminów nazywających momenty konstytutywne tej postawy zdecydowałem się zmienić, zastępując ich pochodzenie łacińskie czy greckie tym o polskiej proweniencji („upiększanie” zamiast „estetyzacji”, „cofanie” zamiast „retardacji”, itp.). Wbrew pozorom ta zmiana ma charakter znaczący. Chodziło o dobranie terminologii dającej w odsłuchu bardziej szorstkie, toporne brzmienie, kojarzące się wręcz z trywialną podstawą

i możliwie szerokimi zastosowaniami (np. o „upiększaniu” mówi się zarówno w kontekście „upiększania urody”, jak i nadawania na siłę bardziej szlachetnego wydzwiku intencjom własnego działania, tak więc „upiększania motywów”).

Wraz z ostatnim zdaniem natrafiamy na jeden z najważniejszych tematów organizujących przedstawione materiały, a wręcz może na temat najważniejszy – na trywialność. Rozważania nad nią wypełniają część drugą tekstu. W wywodach poprzednich książkowych części pojawiała się ona na marginesach rozsnuwanych wątków, dlatego też nie była zbyt zauważalna. W tej skali rozpiętości nie była omawiana nigdy dotąd. Ta ekstenzyfikacja, przyznanie trywialności znacznie rozleglejszego od dotychczasowych terytorium przyczynia się zarazem do narodzin i wysunięcia się na czoło jednego z najistotniejszych tematów całej refleksograficznej koncepcji. Tak jak w pisarstwie Gombrowicza – *toutes proportions gardées* – u podstaw kultury wysokiej leży młodość, niedojrzałość, a nawet, rzecz można, prostactwo, tak też w refleksografii u podstaw filozofii jako nastawienia tkwi trywialność.

Trzeba tę tezę dobrze rozumieć, gdyż o nieporozumienie tu niezwykle łatwo. Nie ma bodaj określenia pod adresem filozofii i filozofa bardziej obraźliwego, nie ma pomówienia cięższego, niż to przypisujące im trywialność. Oskarżenie o trywialność poniekąd kończy sprawę, dyskwalifikując tego, kto ją wpuścił do wnętrza filozoficznej konstrukcji. Trzeba tu jednak poczynić niezbędne rozróżnienia. Jeśli wpuszczenie dokonało się frontowymi drzwiami, w następstwie czego trywialność pojawiła się niejako „na widoku”, to owszem – jest to dyskwalifikujące, bowiem trywialnościowy twór nigdy nie powinien spoczywać tam na widocznym miejscu. Dlatego używamy formuły „u podstaw filozofii”, mając na myśli drzwi nie frontowe, lecz tylne czy kuchenne, a ostatecznie, choć tylko od czasu do czasu, dzieląc trywialność na „złą” i „dobrą”, „niewłaściwą” i „właściwą”. Ta ostatnia nie ma żadnej zwartej konsystencji, przypomina rodzaj grudkowego, rozproszonego podbicia, spodniej warstwy, której nie tylko się nie zauważa, ale która wręcz służy do jej „znieuważania”. W tym kontekście, w kontekście trywialności, pozwoliliśmy sobie na pewne, dalece zbyt skrótowe i niewystarczające, uwagi na temat charakteru prawdy i wiedzy.

Metaforykę statyczną, akcentującą warstwowość budowli i pojęcie spodu lub fundamentu należy jednak wymienić na dynamiczną. Osnową przewijającą się przez niemal cały materiał, a na pewno przez jego część drugą i trzecią, jest dwukierunkowa dynamika świadomości (obecna naprzemiennie w liczbie mnogiej, jako dwie świadomościowe dynamiki) realizująca się w kierunku w przód i w tył, i w związku z tym zwana także odpowiednio „przedsiebną” i „zasiebną”. Urzeczywistnieniem dynamiki zasiebnej jest właśnie trywialność wypełniająca rozważania części drugiej, a jej konieczna obecność „z tyłu głowy”, jako swoistego *backgroundu*, obrazowana jest z kolei figurą stacji kolejowej, którą się – po uprzednim zagapieniu – przejechało i zostawiło za sobą. Metafora jest o tyle niedokładna, że do przejechanej stacji da się wrócić, można ustawić się „oko w oko” w relacji z pominiętym początkowo budynkiem stacyjnym; tymczasem do trywialności nie da się wrócić i stanąć „naprzeciw” niej, może być ona tylko pomijana i uświadamiana niejako w geście machnięcia na nią z lekceważeniem ręką – uświadamiana „w zasiebności”.

Natomiast trzecią część przedłożonego materiału tworzą refleksje na temat „przedsieb-
brania” obiektu doświadczenia filozoficznego, tj. takiego jego – mocą szczególnych mentalnych zabiegów – wyrzucania przed siebie, by obiekt ów jawił się jak najdalej wzglę-

dem podmiotu filozofującego, by jawił się „w dali”. „Dal” (w odróżnieniu od „głębi”) jest szczególnie ważnym pojęciem refleksografii, właśnie z uwagi na tę przedsiębną dynamikę świadomości. Obiekt położony w dali, wyrzucony w dal, jest w związku z tym niemal nieuchwytny, nikt nie dla wzroku myśli, ale w tym właśnie tkwi jego pozytywna obecność. Jego bycie to bycie-w-oddali, a nie po prostu nieuchwytność i zanik, wymknięcie się poza zasięg wzroku, jak mogłoby się wydawać. Jeżeli już, zamiast czasownika o formie jednokrotnej „wymknąć” na miejscu byłby zdecydowanie czasownik akcentujący wielokrotność: wymykanie się. Szczegółowych metod tego wymykania jest na tyle dużo i są one na tyle różnorodne, że rezygnujemy z ich szczegółowej klasyfikacji. Wszystkie one natomiast mają coś wspólnego z negacją, i tak oto rozważania nad negacją stanowią jeden z ważniejszych segmentów tej części uwag.

Proponujemy także przy tej okazji nowe pojęcie intencjonalności, które znów nie jest absolutną nowością, obecne było bowiem i w poprzednich książkowych częściach, ale odpowiednio wyakcentowane tworzy relatywnie nowy składnik części obecnej. Intencjonalne ma być więc to właśnie, co się wymyka, co nie daje się zamknąć ani włączyć w żaden świadomościowy „uchwyt”, lecz „wystercza” poza niego. Jest to z jednej strony oczywista konwersja ustaleń Husserla dotyczących intencjonalności, ale z drugiej jakieś jednak ich dopełnienie z przepisaniem intencjonalności na nowe miejsce „pobytu”. Kontrastem w rozważaniach twórcy fenomenologii (konkretnie w jego *Ideach I*) jest para pojęciowa efektywne – intencjonalne; kontrast ten zachowuje się i w niniejszych dociekaniach, ale zarazem zostaje on stowarzyszony i przyporządkowany innej, także skonstruowanej parze: codzienność – filozofia. To właśnie w życiu codziennym przedmioty są niejako absorbowane, pochłaniane przez ciało żyjącego podmiotu, podczas gdy w doświadczeniu filozofowania ciało się nie liczy, a przedmiot jest „na krańcu intencji”, przy czym „kraniec” jest tu elementem dopiero intencję konstytuującym. Przy okazji otworzyło się pole namysłu nad różnymi formami intencjonalności, przede wszystkim intencjonalnością tworzoną przez wyrzucenie obiektu „w przód” oraz intencjonalnością boczną, powodowaną przez gromadzenie materiału, który przyrasta i którego staje się w końcu tak dużo, że uniemożliwia objęcie go w całości zwartą myślą, za wyjątkiem wysnuwającego się zeń „przedmiotu intencjonalnego”.

Niezależnie jednak od tych bądź innych szczegółowych rozróżnień i ustaleń, filozoficzny namysł nad filozofią jest żelaznym punktem wszelkich prac refleksograficznych, ich trzpieniem i ośrodkiem, ich najważniejszą zasadą. Gdyby nie niechęć do odnośnego słowa, uzasadniana zresztą gdzie indziej, można by rzec, że poruszamy się w płaszczyźnie metafizologii, w której to płaszczyźnie wydaje się tkwić sekret wszystkich dotychczasowych filozoficznych zagadek.

Nawet na podstawie obecnie formułowanych pobieżnych uwag wniosek, że w refleksografii mamy do czynienia z fenomenologią wywróconą na nice, przeformułowaną i przeniesioną w inny wymiar, lub, jak także czasem to nazywaliśmy, subwersywną, nasuwa się z oczywistością. Zasadniczym celem dążenia jest tu wciąż poszukiwanie fundamentów i w tym sensie nasza praca wylamuje się z filozoficznych tendencji czasów współczesnych, w których pojęcie „fundamentu” odeszło do lamusa, a należy do fenomenologii w jej klasycznej odmianie. Jednak poszukiwanie owo odbywa się przez skierowanie reflektora metafizologicznej uwagi na samą filozofię, nie zaś – docelowo – na któryś ze szczegółowych problemów filozoficznych, odbywa się więc piętro wyżej, niż normalna praca filozofii. Te szczegółowe problemy, jeśli nawet są poruszane, same przez

się nie mają decydującego znaczenia. Obraz spinający wszystkie wywody w całość, nadający im kierunek i służący za motyw tytułowy pochodzi z jednego z listów Husserla, w którym filozof skarży się, że nie może pochwycić rajskich, dorodnych owoców jawiących mu się na wyciągnięcie ręki – ledwie próbuje to zrobić, owoce znikają. Niemiecki twórca fenomenologii tłumaczy sobie prostodusznie ów efekt oddalania się owocu niedostatkami własnej pracy myślowej, dlatego, niczym Bokser z Orwellońskiego *Folwarku zwierzęcego*, gdy praca nie przynosi spodziewanego wyniku, obiecuje sobie i innym: „Będę jeszcze więcej pracował”. Podobnie jak u Orwella, autor niniejszego tekstu filozoficznego proponuje bardziej przewrotną interpretację zjawiska niedochodzenia do skutku wytężonej pracy nad fenomenami. Być może iluzyjna bliskość owocu jest rezultatem nie tyle ułomności badawczego, refleksyjnego trudu, wymagającego pracy coraz cięższej, ile po prostu należy do konstytutywnych znamion doświadczenia filozoficznego i stąd nie daje się zeń usunąć wysiłkiem nawet najcięższym.

A.Z.
2017

Część pierwsza

Iluzja bliskości

Refleksografia wyrasta z krytyki fenomenologii Husserla. Jest to jednak krytyka dość szczególna, niekoniecznie tożsama z tymi zmasowanymi atakami na niego, których jego filozofia doświadczała i doświadcza nadal (choć w słabszym natężeniu) w dekadach bliższych współczesności. W jednym z listów z 1908 roku Husserl zawarł prorocze słowa, które niech będą dla niniejszego tekstu wypowiedzią przewodnią: „Widzę złote owoce, których nikt nie widzi i mam je przed sobą na wyciągnięcie ręki. Ale – jestem jak Syzyf – gdy tylko po nie sięgnę, one umykają. I nad tym właśnie pracuję tak ciężko, by je uchwycić” (cyt. za: K. Świąciecka, *Husserl*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993, s. 24). Opisowanemu zjawisku chcę nadać nazwę „fenomenu złudnej bliskości” i je właśnie czynię punktem wyjścia planowanego ciągu refleksji. Szczerze mówiąc, jako praktykującemu od lat fenomenologowi, fenomen ów wydaje mi się tak dokuczliwy, że nie daje spokoju płynące zeń pytanie: jak to się dzieje, że intensywna i dojrzała daność, wyglądająca na łatwą zdobycz dla czyniącego jej zadość opisu, rozsypuje się za lada dotknięciem, tak więc przy osiągnięciu rzeczywiście bliskiego (cokolwiek znaczyłyby w tym kontekście słowa „rzeczywiście bliski”) kontaktu? Zwróćmy uwagę, że list Husserla pochodzi z dość wczesnej fazy jego twórczości, tak jakby mistrza fenomenologii od początku przesładowało, przeciwbieżne do impetu całego przedsięwzięcia, przecucie jego kryzysowego uwiadu. Fakt, że w ostatnim przytoczonym zdaniu źródło napotkanych trudności filozof widzi w nie dość wytrwałym namyśle, który, przy podjęciu jeszcze cięższego wysiłku, wystarczyłoby pogłębić, by one znikły, można złożyć na karb naiwności tego wczesnego etapu filozofowania.

Krytyka fenomenologii generowana przez problem iluzorycznej bliskości ma jednak inny charakter, niż dotychczasowe krytyki nagminnie podciągające projekt autora *Kryzysu nauk europejskich* pod strychulec „metafizyki obecności”. Nie sposób – co prawda – zaprzeczyć, że „bliskość” także wykazuje ścisłe pokrewieństwo z „obecnością”. Jed-

nakże o „obecności” u Husserla możemy mówić przynajmniej w dwóch znaczeniach. W pierwszym, „obecność” jest uniwersalną kategorią imputowaną filozofowi z zewnątrz, a przynajmniej jest interpretacją jego myśli pochodzącą od osób kierujących się w pierwszym rzędzie bardziej własną wizją filozofii, niż postulatami samego Husserla. Dzieje się tak, nawet jeśli osoby te były początkowo jego uczniami i nawet jeśli dopiero domniemane błędy niemieckiego filozofa stały się napędem dla ich własnego dzieła. Wedle powyższej interpretacji cała twórczość Husserla jest w istocie nakierowana na obecność przez to, że liczy się dla niej głównie przedmiot, zaś eksploracji swoistej formy przedmiotowości, tak jak jest ona dana świadomości intencjonalnej, podporządkowuje ta twórczość swe zadanie. Według wciąż tej samej interpretacji, nastawienie na obecność, czyli jakby „nawprostoczną” prezentację, cechować ma nie tylko podejście samego filozofa, ale przede wszystkim – w jego własnych analizach – nas wszystkich, a to dzięki uniwersalnej formie naturalnego nastawienia, nastawienia na obiektywność danego świata i zaludniających go bytów, któremu to nastawieniu podlegamy wszyscy bez wyjątku.

W ostatnich zdaniach pobrzmiewa ton dość sceptyczny wobec takiej wykładni myśli Husserla, a jednak nie chciałbym bliżej roztrząsać jej prawomocności. Można też bowiem mówić o „obecności” w drugim znaczeniu, i do niego właśnie chcę przejść jak najszybciej. W tym drugim znaczeniu nie chodzi o „obecność” wnoszoną przez interpretacje już we wstępnych przesłankach deklarujące rozdzwięk z podstawowymi założeniami fenomenologii, lecz o obecność jako **wytęczną świadomej, metodologicznej praktyki samych fenomenologów**. Nie cechuje już ona naszego całościowego stosunku do świata, tak jak podobno jawi się on filozofowi w myśl przypisywanej mu interpretacji, lecz jest najważniejszym aspektem tego, co dopiero jako fenomenologowie (a nie jako „zwykli ludzie”) czynimy. Jeśli nawet fenomenolog nie godzi się na „obecność” w pierwszym z wyodrębnionych znaczeń, to musi się na nią godzić w znaczeniu drugim, skoro sam ją umieszcza na sztandarach jako swego rodzaju ideał do osiągnięcia i podporządkowuje jej odsłanianiu tok swych analiz. Gdybyśmy natomiast przystali na to, że już w nastawieniu naturalnym jesteśmy nakierowani na „obecność”, to ta obecność w drugim sensie, wyłaniająca się z opisów fenomenologa, byłaby nie obecnością „zwyczajną”, lecz jak gdyby obecnością „bardziej”, **spotęgowaną**; nie tą zaledwie „domniemywaną”, ale „prawdziwą” i „rzetelną”.

Zmierzam do sformułowania sądu, że „obecnościowa” krytyka fenomenologii w znacznej mierze wyrasta z pierwszego pojmowania obecności, tj. z pewnych kontr-przeświadczeń, które zderzają się z myślą Husserla już we wstępnej fazie. Jest to – takie można mieć przeczucie – krytyka, której adeptci zaczynają grymasić i wybrzydzać na fenomenologię, **zanim** jeszcze zaczęli ją na serio **uprawiać** według reguł ustanowionych przez jej twórcę. Nie twierdzę, że taka postawa jest czymś złym i nieuprawnionym. Twierdzę jedynie, że krytyka, jaką sam proponuję, bierze się z ducha **zaawansowanej praktyki fenomenologicznego myślenia**, wyrasta – paradoksalnie – z pragnienia dochowania wierności ideałom Husserla zamiast przeciwstawiania mu jakichś swoich pomysłów. Patronuje jej poczucie bezradności pokornego ucznia, który, wyzbyty jakichkolwiek „własnych” założeń, próbuje wcielić w życie nakazy mistrza, ale wciąż potyka się przy tym o trudną na razie do zrozumienia przeszkodę. Tą przeszkodą jest właśnie rozwiewająca się, iluzoryczna bliskość, tak przejmująco opisana przez Husserla w cytowanym liście. Próbie jej wyjaśnienia podporządkowany będzie dłuższy ciąg refleksji, jakie

teraz nastąpią. Wszelka bardziej „autorska” filozofia, która mogłaby się z takich wyjaśnień zrodzić, jest już o wiele dalszą sprawą.

Na uwagę zasługuje także fakt, że skarga Husserla nie jest jakimś nieokreślonym białoleniem, ale nie spowija jej też siatka doktrynalnych szczegółów, w których dopiero należałoby szukać źródła błędu. Jest konkretna, a zarazem na tyle uniwersalna, by podpisać się pod nią mogli praktykujący fenomenologowie niezależnie od „szkoły”, jaką zdarza się im reprezentować.

Kwestia terminologiczna: „filozofia”

Skarga Husserla dlatego jest tak dojmująca, że podpisać się pod nią mogą – śmiał twierdzić – wszyscy adepci dyscyplin humanistycznych, dla których znaczy coś postulat głębinowego, dociekliwego badania przedmiotu, do zrozumienia którego się jakby tą drogą – w toku owego badania – zbliżają. Mogą więc w końcu nabyć poczucia, że przedmiot ich starań jawi się na wyciągnięcie ręki, a wtedy grozi im wejście w niebezpieczną i groźącą utratą wszystkiego rolę Syzyfa, która takich kłopotów przysporzyła Husserlowi. Nie da się bowiem ukryć, że Husserl nie opisuje sytuacji z jakiejś szalenie ekskluzywnej perspektywy fenomenologa, dostępnej tylko jemu i tylko przedstawicielom jego szkoły, nikomu poza nimi. Przeciwnie, uskarża się on na przypadłość typową chyba dla znacznie szerszej grupy „zawodów” intelektualnych, a to, że fenomenologię zawsze cechowała wyostrożona świadomość problemów intelektualnego dociekania sensu, przed którymi stoją humaniści i filozofowie jako tacy, to już inna sprawa.

Inspiracją niniejszych dociekań jest fenomenologia i jej perypetie, ale zasięg przedmiotowy tych dociekań jest o wiele szerszy i obejmuje domenę „filozofii” w ogóle, o ile będziemy przez nią rozumieć nie jakieś wąskotematyczne pole problemowe klasycznych bądź współczesnych szkół filozoficznych, lecz korelat samej postawy „namysłu”, usiłującej zbliżyć się do przedmiotu na drodze przede wszystkim medytacyjnego zgłębiania, przy ewentualnym wsparciu faktografii czy metod charakterystycznych dla nauk „ściśłych”. Jeśli ktoś postawiłby w tym miejscu zarzut, że „filozofię” rozdzieliśmy właściwie do zakresu wszelkich, bazujących na ustalaniu sensu, dyscyplin humanistycznych, to oczywiście, z częścią opisową owego „zarzutu” wypadnie się zgodzić. Co zaś do części ocennej – idziemy po prostu za wszechwładną intuicją, że, tak czy owak, nie ma ucieczki od filozofii stanowiącej, jako postawa dociekającego namysłu nad sensem rzeczy, a następnie jako generowany przez nią schemat myślowy, podłoże wszelkiego dociekania sensu rozparcelowanego na mnogość sektorów przedmiotowych humanistyki. Filozofia akademicka z jej specjalistyczną tematyką i dopuszczalnymi sposobami stawiania spraw jest tylko jednym z nich, a swoją ewentualną wyróżnioną pozycję „filozofii właściwej” zawdzięcza interferencji, często bezwiednej, właśnie owego dociekającego schematu i krzyżowaniu się go z określonymi tematami. W ustalaniu dla tej pracy zakresu „filozofii” bardziej pożyteczne wydaje się bazowanie na generalnej, ugruntowanej zasadzie, nawet jeśli w efekcie rodzi ona rozproszoną wielość odmian, niż kurczowe trzymanie się wąskiego poletka problemów niebudzących co do swej „filozoficzności” żadnych zastrzeżeń wśród kasty zawodowców. Wątpliwość, czy nie należałoby zakresu „filozofii” tak rozumianej poszerzyć jeszcze bardziej, by objąć nim także domenę nauk „ściśłych” oraz etnograficznych, skażonych „ludową” naiwnością dociekań uprawianych w ramach codziennosciowego stylu życia (które także przecież potrafi „pochylić się” nad sensem

rzeczywistości), czy więc warto pakować się w coś, co przy odrobinie nieuwagi i czytelniczego roztargnienia może być uznane jedynie za asumpt do metodologii humanistyki, zostawiamy na boku – aczkolwiek przyznać należy, że sugestia takiego „rozszerzającego” ujęcia jest bardzo kusząca. Jej uwzględnienie, maksymalnie szerokie traktowanie filozofii, skutkuje na przykład tym, że „chłopski filozof”, traktowany epitetem „ty filozofie!” wymądrzający się amator, także jest filozofem *tout court*.

Lekcja redukcji

Jedna z najważniejszych nauk, jakie czerpiemy z fenomenologii, polega na uznaniu, że całościowa problematyzacja pewnego obszaru nie może zajmować wewnętrznego punktu widzenia, tj. nie może posługiwać się narzędziami wziętymi z tego obszaru, ale musi poza niego wykroczyć. Gdy mamy do czynienia z działaniami naprawczymi na gruncie nauki, wówczas dla usunięcia mniej lub bardziej istotnego błędu wystarczy przesunąć nieco centrum spojrzenia, by zyskać zmienioną perspektywę wciąż w granicach naukowego opisu. Jednak samej nauki nie sposób korygować w oparciu o naukowy sposób badania.

Konsekwencje pozornie niewinnej, czysto osobistej uwagi Husserla, dotyczą w rzeczywistości integralnej całości pewnego obszaru będącego w sobie i dla siebie „światem”. Wydaje się, że granice tej całości zakreślone zostały maksymalnie szeroko, tak iż każda próba ich poszerzenia prowadziła by nie do doświadczenia większej rozległości, lecz do dezintegracji, poddania się wpływom zupełnie innego terytorium. Jeśli twierdzimy, że każde humanistyczne badanie, a może nawet każde dowolne zastanowienie się wychodzące poza nawyk bezrefleksyjnego życia, cierpi na ową dolegliwość oddalającej się, chimerycznej bliskości, to dotyka ona całego „świata” zastanawiającej się postawy, a nie tylko tej lub owej, jakiejś jej części. Nie wystarczy zatem, zwróciwszy się ku innej części, dobrać z niej właściwe środki zaradcze; konieczne jest zrewidowanie, a przynajmniej oświetlenie na nowo, „świata” pewnej postawy, dzięki przesunięciu reflektora poza jego granice.

W fenomenologii Husserla taki przeskok i spojrzenie spoza „świata” rozciągającego się po horyzont nazywa się, jak wiadomo, „redukcją”. Husserl stosował ją w ściśle określonej formule odchodzenia od wyłączności postawy naturalnej na rzecz zwrotu w stronę świadomości transcendentnej eksplorowanej przez odnowioną filozofię, stosował ją więc dla okopania się na pozycjach filozoficznych. Do głowy nie przyszłoby mu zapewne, by redukcji użyć nie **za**, ale **przeciw** filozofii. Tym się jednak nie musimy przejmować, bo w końcu jest całkowicie do wyobrażenia, że rewolucyjna siła metody objawiająca się w zastosowaniach praktycznych przekracza znacznie swe upodstawienie w doktrynalnych preferencjach przedmiotowych myśliciela, choć z założenia miała im jedynie służyć i je utrzymywać. Czy więc można, aplikując redukcję fenomenologiczną, spojrzeć na filozofię „z drugiej strony” filozofii?

Kilka przykładów spojrzenia „z drugiej strony”

Do najtrwalszych, najstaranniej pielęgnowanych dogmatów refleksografii należał ten, że musi być ona podejściem redukcyjnym. Jeśli na filozofię spoglądać mamy spoza filozofii samej, to wydaje się, a w każdym razie wydawało, że wymaga ona koniecznie manewru analogicznego do fenomenologicznej redukcji. Wyrażna w zaangażowaniu czasu

przeszłego implikacja, że całe to podejście jawiące się z obecnej perspektywy jest już *passé*, niech nas na razie nie obchodzi. Tak się złożyło, że przykłady spoglądania na istotowy wymiar filozofii z pozycji zewnętrznej względem niego samego nasuwają się z przemożną siłą, zanim jeszcze potrafimy dokładniej scharakteryzować ową „pozycję zewnętrzną”, zanim wyłoni się z dostateczną precyzją i jasnością kształt relacji owego „zewnętrzna” do postulowanej i deklarowanej redukcji. Realizację tego drugiego zadania zostawiamy sobie na potem, co nie znaczy, że taka kolejność: najpierw przykłady zastosowania redukcji, a potem dopiero jej bardziej teoretyczna i ogólna problematyzacja, musi być w tym przypadku regułą. W każdym razie, jeśli schemat myślowy filozofii definiujemy przez, wyrażając się skrótowo, „zastanawianie się nad sensem”, to wszelkie przykłady nastawienia na redukcję muszą pochodzić z obszaru, który znajduje się „poniżej” filozofii. Inaczej, byłoby to znów „zastanawianie się”, być może bardziej spotęgowane co do siły napięcia namysłu, ale dzielące z nim tę samą namysłu istotę. Co do kolejnej metafory: „poniżej”, polegać na razie trzeba na jej intuicyjnej zrozumiałości, zaś jej bliższą charakterystykę znów przenieść do późniejszej fazy pracy.

Jedno należy podkreślić wyraźnie: dociekanie źródeł męczącej Husserlowskiej iluzji bliskości nie może dokonywać się wewnątrz tego pola filozoficznej pracy, w którym poruszał się Husserl. Musi poza nie wykraczać. W takim razie użycie nazwy „metafilozofia” wydaje się posunięciem naturalnym, lecz tu przykładów tego użycia nie znajdziemy. Powód jest prosty, choć zapewne można by się w nim doszukiwać i bardziej pokrętnych wątków: metafilozofia jest także filozofią. Abstrahując od możliwej aporetyczności tego stwierdzenia i od permanentnie niejasnego znaczenia samej nazwy, mam jedynie na myśli utrzymywanie postawy filozofowania w stanie niezakłóconej niczym ważności całego rytuału powagi drążenia w głąb materii rzeczy, jaki się z nią wiąże, oraz ważności rozszczeń do prawdy wypowiedzeniowych efektów tej postawy. Na metafilozofię – czymkolwiek by ona była – tego typu domniemanie ważności przechodzi, niczego ona w sferze filozofii nie rozświetla, a jedynie utrwała, zostawiając wszystko tak, jak jest. Nie po to jednak kładzie się tu nacisk na potrzebę nowego oświelenia filozofii, torującego sobie drogę wśród jej splątań dokuczliwych dla wybitnego filozofa, żeby potem stan tego zaplątania użyciem nazwy – być może błędnym, ale jednak konserwującym pro-filozoficzne skojarzenia w ich tradycyjnej wersji – jeszcze pogłębiać.

A) UTRZYMYWANIE

Poprzednie określenie filozofii pochodziło ze sfery obok-językowego myślenia, nim jeszcze myślenie to zostanie ubrane w odpowiadającą mu szatę słowną. Dość dziwny neologizm „obok-językowy” ma po prostu wyminąć dokuczliwy problem przed-, poza-, bądź *stricte* językowego charakteru myśli filozoficznej, bo ostatnią rzeczą potrzebną w tej chwili byłoby ugrzęźnięcie w refleksji nad tym zagadnieniem. Redukcyjne momenty, za pomocą których chcemy teraz skierować się ku filozofii, zakładają oscylację między tą sferą a sferą wyłożonej już, artykułowanej wypowiedzi. Ten tok postępowania, pulsacja w rozkładzie akcentów i przenoszenie ich raz na jedną, raz na drugą sferę, powodowana jest wyłącznie chęcią uwyrażnienia problematyki. Z pewnością, gdyby zaistniała taka potrzeba, można by dla wydobywanych tu momentów wypowiedzeniowej artykulacji znajdować ich refleksyjne ekwiwalenty w sferze „samej” myśli, jeszcze zanim nałożona zostanie na nią szata zorganizowanej wypowiedzi językowej. Tak samo, gdy

„tylko” myślimy filozoficznie, jeszcze nie kwapiąc się do ubrania tych myśli w wyraźne słowa, odkrywamy delikatne pączkowanie kształtów, które potem, w bardziej skrytykowanej postaci, odnajdujemy w dziedzinie wypowiedzenia.

Zaczynamy od „utrzymywania”, bowiem w filozofii mówienie o czymś takim jest jak najbardziej na miejscu, w odróżnieniu od operowania takimi, nie nasuwającymi skojarzeń z żadną energetyczną jakością podmiotowego stosunku, zwrotami, jak „myślę”, „sądzę”, „uważam, że”. Należy słowo „utrzymywać” traktować zupełnie dosłownie, biorąc za punkt wyjścia podstawowy czasownik „trzymać”, będący bazą do derywowania z niego różnych form leksykalnych. W filozofii musimy „trzymać”, „utrzymywać” stan rzeczy będący treścią określonego sądu, by nam nie „umknął” i nie „pofrunął sobie”. Oczywiście kontrastem wskazującym na zasadność posłużenia się metaforą „utrzymywania przed pofrunięciem” jest używanie słów w komunikacji codziennej, które wtedy ulatują „z wiatrem” lub, można także rzec, płyną „z prądem rzeki”. Lub też: nie tyle słowa ulatują, ile my wkraczamy w coraz to nową fazę samoprzeobrażającego się życia, pozostawiając „za sobą” nas samych z zasobem użytych wcześniej i będących ekspresją tej przeszłej fazy słów. Dlatego też kłopoty z przypomnieniem sobie, co wcześniej mówiliśmy, są częścią rozleglejszych kłopotów z pamięcią odnośnie do tego, co w ogóle „wtedy” robiliśmy, o czym myśleliśmy, itd.

Oczywiście, w filozofii nic takiego nie może mieć miejsca – tu wszystko musi być „utrzymywane” dla zapobieżenia potocznemu sposobowi doświadczenia z „ulatywaniem”. Pozostawmy na stronie dociekania, czy i ewentualnie jak samych siebie w takim utrzymywaniu „trzymamy” niejako „w ryzach”, choć – znów przez symetryczny kontrast ze sferą potoczną – domysł taki nasuwa się w sposób nieuchronny. W chwili obecnej zajmujemy się jedynie słowami. Otóż, w słowie mówionym utrzymywanie (jako samostanny fenomen, przy abstrakcji od tego, **co** się utrzymuje) obiektywizuje się jako **nacisk**. Słowa i ich znaczenia są tutaj, chciałoby się powiedzieć, przytwierdzone do podłoża. Zjawisko tego rodzaju fiksowania słów nie jest naturalne w komunikacji potocznej; tu, gwoździ obciążenia słów i wszystkiego, co one ze sobą niosą, odpowiednim ładunkiem uwagi, wymagana jest cała performatywna obudowa, w postaci przykładowej zapowiedzi: „zapamiętaj sobie dokładnie, co powiem, nie będę dwa razy powtarzał...”, itp., ale nie są to przypadki najczęstsze. Często także „naciskowe” formy wypowiedzi nawiązują na mniej lub bardziej okrzężnej drodze do „beznaciskowych”; gdy, na przykład, kłamstwo wymaga szczególnego „zważania na słowa”, by się w nich nie zaplątać, można temu przeciwstawić biegun swobodnego mówienia prawdy obywającego się bez takich starań.

Słowo pisane natomiast, właśnie przez swą pisaną formę, wciela już w siebie i obiektywizuje ten nacisk, który dla słowa mówionego pojawia się jako ponadnaturalne intonacyjne obciążenie lub/i performatywne obramowanie zapowiedzią. Zresztą, sięgnięcie po słowo pisane już wymaga przełamania pewnej naturalnej inercji, przerwania sekwencyjnego toku załatwiania spraw praktycznych i przybrania szczególnej pozycji „zasiadnięcia, by napisać”, a w tym wszystkim „skupienia”. Następnie, wychodząc poza dziedzinę gestów i zachowań, zamiast swobodnego poddawania się nawykowi mownym wymaga też nagięcia własnych umiejętności i przyzwyczajzeń w zakresie ekspresji do rygorów określonych form językowych uchodzących za „poprawne”. Wszystko to kojarzy się i służy mentalnemu otamowywaniu rozproszenia nazywanemu czasem „zbieraniem myśli”, które dla filozofowania i skorelowanej z nim filozofii jest bardziej niż charakterystyczne. I tak jak w mowie codziennej rzadko posługujemy się naciskiem utrzymywania,

że jest tak a tak, wymagającym specjalnych procedur w zakresie „siły stwierdzenia”, tak też rzadko sięgamy tam po słowo pisane tylko po to, by oddać nieposkromioną żywiołowość potocznej „paplaniny”, często bez ładu i składu. Rzadko też, „utrzymując” coś, odajemy się pisemnemu utrwaleniu „byle czego”, chyba że jest to rządzone na przykład przez literacką konwencję symulowania w piśmie „żywego słowa”, ale to zupełnie inna historia. Istnieją oczywiście dyskusje filozoficzne jako bezpośrednie starcia uczestników twarzą w twarz, także filozoficzne monologi obywatelskie się bez zapisu, które jednak są niewyobrażalne bez stojącej za nimi, zakładanej przez nie kultury posługiwania się piśmem i pisemnych form wypowiedzi.

Wykorzystywany tutaj paralelizm: słowo pisane – słowo mówione z jednej strony, a utrzymywanie – nieutrzymywanie wypowiedzi z drugiej, należy przenieść na jeszcze jedną sprawę. Utrzymywanie nie polega na subiektywnym naciskowym dociężaniu wypowiedzi przy zachowaniu jej dotychczasowej treści i charakteru – tak jakby poza tym nic się tutaj nie zmieniało. Odwrotnie, wypowiedź filozoficzna ma **ciężar** swej **ważności**, i z tej to racji „puszczenie jej swobodnie” byłoby czymś dla niej niestosownym. Utrzymywanie (po stronie aktu) i ciężąca ważkość (po stronie przedmiotu) są dwoma korelatywnymi momentami przedmiotowego efektu filozofowania. Można by to nawet wystrzyżić i powiedzieć: dopiero tu mamy do czynienia z przedmiotem wypowiedzi jako stanem rzeczy skorelowanym z pewnym przeświadczeniem, sądem, tezą, itp. – przedmiotem, który dla pełnego objawienia swej samoobecności musi być „trzymany”. Gdy coś mówimy „tak sobie”, tj. gdy przerzucamy się tylko słowami w komunikacji potocznej, nie bardzo nawet nad nimi panując, wówczas wypowiedź nie tylko jest „niepodtrzymywana”, ale sama przez się jest lekka jak piórko i przez to lotna, ulatująca z wiatrem. Jej znaczenia nie mają tej siły grawitacji, która pozwoliłaby na mówienie o przedmiocie. Choć mówienie takie nie jest przecież obarczone jakimś zasadniczym błędem, wynika już ono z zabiegu wtórnej preparacji *ad usum philosophiae* właśnie.

B) COFANIE

Już z poprzedniego paragrafu widać: na „utrzymywanie”, o którym mowa, składają się tak różne momenty, że aż dziw, iż aktu tego nie rozerwie ciśnienie jego wewnętrznych sprzeczności. Dobrze będzie je wyłuszczyć na drodze przywołania odzwierciedlających je słów, zawierających ten sam czasownik rdzenny z przedrostkami wskazującymi na różne wektory przykładania do czegoś siły: utrzymywanie jako przytrzymywanie oraz jako podtrzymywanie. Pierwsze złożenie dotyczy czegoś lekkiego, podczas gdy drugie, na odwrót, odnosi się do tego, co ciężkie, co wymaga niemałego wysiłku „unoszenia” i „dźwigania”. Czy można to pogodzić?

Jak sądzę, te różne momenty rozwijają się w sekwencyjny porządek kroków, poczynając od przytrzymywania. Przykładowo, kartka papieru, nakrycie głowy na silnym wietrze, są czymś tak lekkim, że wymagają przytwierdzenia, „przygnięcia” przyciskiem, stabilizującą siłą dłoni, by nie sfrunęły i nie odpłynęły od nas na dobre. Drugi przypadek nawet lepiej odzwierciedla myślową intencję tej części, bo jest działaniem niejako dwuprzmiotowym, w którym przytrzymywanie ukonkretnia się jako **powstrzymywanie**: skierowane nie tylko na trzymany przedmiot, ale i na coś, „wbrew czemu” jest on trzymany, gdy ma miejsce kumulacja energii w odpieraniu mocy żywiołu. W naszym wypadku tym żywiołem jest czas. Uprawiając filozofię, nie wkraczamy cudownym zrządze-

niem losu w od razu przysposobione do tego środowisko, tak jakby miało ono zdolność pojawiania się *deus ex machina*; to specyficzne dla filozofii *milieu* musi być dopiero wytworzone, a na razie jest to otoczenie lekkości z charakterystycznym dlań i fundującym wpływem czasu. To właśnie dzięki temu słowa składające się na codzienną paplaninę, rzeczy, które robimy, oddając się codziennej rutynie, „nie mają znaczenia”; rozpraszają się i ulatują w niebyt niepamięci o nich; nie „wbrew nim”, lecz dlatego, że same w jakiś sposób „są” czasem, zgadzają się z jego anihilującą, dyspersyjną mocą. Aby temu w pierwszym fundującym geście przeciwdziałać, niezbędna jest siła przeciwnie skierowana, która objawia się przez nieustanne „przywoływanie na pamięć” ulatującej treści, fiksowanie jej dla pamięci i uwagi, by ostatecznie się nie oddaliła. Analogicznie można mówić o fiksowaniu w pamięci numeru telefonu albo dosłownego brzemienia cytatu, których akurat nie mamy gdzie zapisać. Tego typu przeciwbieżne, cumujące przytwierdzenie, zwracająco-powstrzymujące przytrzymywanie czegoś, można określić jako „retardację” – cofanie pod prąd upływu czasu, by mieć to coś stale na uwadze i przed sobą.

Przechodząc do sytuacji, w której zamiast niedokonanej używamy dokonanej formy czasownika „fiksować”, tak więc do sytuacji, gdy dzięki powstrzymaniu nastąpiło zafiksowanie przykładowej treści stanu rzeczy, wówczas – wciąż gwoli odróżniania go od środowiska lekkości – on i wypowiedzi o nim nabrzmiewają **ciężarem** ważności, składającym niejako do unoszenia i dźwigania, ustawicznego „sprostywania” mu przez świadomość (stosując z konieczności tę językową niezręczność, jako że polszczyzna nie zna formy częstotliwej od „sprostać”). Treść filozoficznego namysłu nie ulatuje już z wiatrem, lecz, w następstwie umocowania dzięki fiksacji, „jest” w miejscu wymykającym się czasowi; jest jednak nie na sposób bezproblemowego „bycia sobie”, lecz na sposób wtłaczającego, uginającego bycia, które wymaga przeciwnie skierowanej siły umysłowego aktu dla podparcia go i mierzenia się z nim.

Jednakże i tu sprawę rozbić można na etapy logicznie i czasowo rozwijającego się procesu. Można powiedzieć, że słowo pisane zjawia się jako obiektywizacja podtrzymująco-podpierającej myśli i zawiera w sobie jej skumulowaną a równocześnie odpersonalizowaną energię. Zanalogizujmy to z sytuacją czysto fizyczną, gdy zamiast trzymać z wysiłkiem jakiś ciężki przedmiot, kładziemy go na podłodze lub na stole, zaś powierzchnie nośne ich brył przez swój głuchy, wcielony w nie opór obiektywizują w sobie dalej siłę dźwigającego zmagania się z tym przez świadomy podmiot, pasywnie „dźwigają” go za niego. Tak samo i tu: wysiłek napiętego uświadamiania i w tym sensie „trzymania”, który manifestujemy, reflektując się na coś w trybie filozoficznego namysłu, przechodzi na nośnik, który, bez wydatkowania energii wysiłku na sposób podmiotowy, cały jest zastępczą, anonimową strukturą magazynowania i przejawiania wysiłku.

C) UPIĘKSZANIE

Wyliczamy kolejny moment charakterystyczny dla postawy filozoficznej: moment swoistego „kolorowania” zawartości. Nie wszędzie jego obecność musi być równie natrączywa jak u cytowanego poniżej Levinasa, ale należy on do istoty filozofowania, a przyjrzenie się mu w pewnej jego nadekspresji pozwoli sam ów moment lepiej uwidocznić. Powołajmy się na jeden z niezliczonych opisów kontaktu z Innym, jaki znajdujemy u francuskiego filozofa: „A jednak inny człowiek nie jest zwykłą negacją mnie; totalna negacja, której pokusę i próbę stanowi zabójstwo, odsyła do wcześniejszej relacji.

Ta relacja między Innym a mną, rozbłyskująca w jego ekspresji, nie sprowadza się ani do liczby, ani do pojęcia. Inny pozostaje nieskończenie transcendentny, nieskończenie obcy – ale jego twarz, wydarzająca się jako epifania i wzywająca mnie, odrywa się od świata, który może być nam wspólny i którego możliwości, rozwijające się w naszej egzystencji, zapisane są w naszej *naturze*” (E. Levinas, *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 227–228). „Na kontrze” wobec Levinasowskiego patosu, możemy przeprowadzić zabieg „wyzerowania” tego fragmentu (i w podobnym duchu także innych), który nie będzie tylko zniwelowaniem jego charakteru emocjonalnego, i także nie tylko odparciem Levinasowskich tez antropologicznych, ale nade wszystko będzie odsłaniał jeden z warunków filozofii w ogóle. Ten warunek może w praktyce przyjmować formę dość skomplikowaną, mienić się wielowariantowością, ale z grubsza wchłania on w siebie dwa zasadnicze momenty jakościowe. Możemy powiedzieć: nie ma nic zwykleszego od kontaktu człowieka z człowiekiem! Wszystko, co zwykle, zachodzi lub dzieje się w modusie „po prostu”, bez względu na to, jakim bytem miałyby to być: jednostkową rzeczą, człowiekiem, stanem lub przebiegiem działaniowym, indywiduum czy gatunkiem. Są to byty w zerowym, neutralnym modusie wyrazu. Okaz, egzemplarz jakiegoś gatunku jest „po prostu”, pod warunkiem, że abstrahujemy od komplikacji, które mogą być także bardziej szczegółowymi jego specyfikacjami: po prostu jest to pies lub samochód bez wdawania się w szczegóły, w reprezentowaną przez nie markę czy rasę (nie ma co nad nimi deliberować!); „po prostu” jednak także dwoje ludzi się kocha, a innych dwoje nie darzy sympatią, przy czym w „po prostu” nie wnikamy już w meandry ich relacji uczuciowych. Perspektywa widzenia wyrastająca ponad „po prostu” w żaden sposób nie góruje aksjologicznie nad swym „poproстным” odpowiednikiem, nie zyskuje też tym samym większych uprawnień do orzekania o prawdzie czy słuszności, lecz „po prostu” wynika z przejścia do innej konfiguracji doświadczenia: właśnie doświadczenia filozoficznego.

W ramach tego ostatniego znów, bezbrzeżna różnorodność tego, co jest „po prostu”, zostaje najpierw niejako obwiedziona konturem, a przez to wyodrębniona z niezliczonych związków życia i – chciałoby się rzec – ustytucjoniona (potem zobaczymy, jak dalece to ostatnie określenie wprowadza jednak w błąd). Spotykając się z ludźmi wiem, że istnieją spotkania głębsze, trwalsze i bardziej naskórkowe, nie pozostawiające śladów w pamięci; wiem też, że spotkanie w sensie ekstensywnie częstotliwościowym nie jest żadnym wyróżnionym *modus* kontaktu. Każdego dnia widzę wokół siebie mrowie ludzi, których nie znam, docierają do mnie ich odgłosy, z niektórymi zamieniam nawet z konieczności kilka słów, zwłaszcza kiedy mieszkam w ludnej okolicy. Mogę wszystko to przełamać, przełamać życie w „po prostu”, kierując wykrawający pole reflektor uwagi na dowolny aspekt albo dowolny fragment tego doświadczenia: na „człowieka” lub na „spotkanie”; mogę, wychodząc od faktu, że drugi człowiek nie jest mną a ja nie jestem nim, wydobyć jego „niezłgębialność”. Tą drogą dochodzi do kreacji pojęć istotowych, które – co słusznie podkreśla cała tradycja fenomenologiczna – nie mają nic wspólnego z powstającymi drogą indukcyjnego uogólniania empirycznymi pojęciami gatunkowymi. Trzeba tylko pamiętać, że obie te grupy pojęć – indukcyjne i istotowe – nie znajdują się na jednej szali, tak jakby rozdzielała je wyłącznie „metoda” ich tworzenia, a poza tym wciąż należały do wspólnego kręgu „doświadczenia w szerokim sensie”. Między nimi jest uskok dzielący „świat” filozofii od rzeczywistości, która nie ma z nią, a niekiedy nie chce mieć, nic wspólnego – jest różnica światów i ich horyzontów, a nie tylko metod. Rozdział między

indukcją i ideacją jest więc o wiele bardziej radykalny i przebiega w innym miejscu, niż dotąd zwykliśmy sądzić.

Słownikowym wyrazem tego obwiedzenia konturem jest pojawienie się w tekście Innego, przejście od wyrażenia „inny człowiek”, dającego się jeszcze pogodzić z modusem „poprostonego” obcowania z ludźmi, do znominalizowanego „Innego”, będącego czystym wykwittem abstrakcji i substancywizacji. Zabieg odkreślenia czegoś granicami ma jak na razie wartość ekspozycyjną, jest podobny do umieszczenia czegoś prześlizgującego się dotąd w strumieniu danych na wystawie i w mocniejszym świetle. Ale też nie jest tak, że okolenie światłem nie zmienia niczego w wewnętrznej naturze oświetlonego bytu, że jest tylko przydatkiem podkreślającym jego obecność i nienaruszającym integralności. Sądzę, że rzecz ma się zgoła inaczej: zalanie światłem generuje jakby **wewnętrzną** świetlistość, wzrost intensywności posiadanych jakości, a także wzrost nasycenia ich wyrazu (trudno to zresztą od siebie oddzielić, bo operowanie różnicami parametrów barwnych może być tylko metaforyczne) powodujący, że do nas poprzez taki opis zaczynają „przemawiać”. Coś podobnego mamy na myśli, gdy, wypowiadając się o obrazie malarskim, mówimy o „soczystości barw”: ani spłowiałych, ani też krzykliwych czy przesadnie jaskrawych. W przykładowych zdaniach wziętych z Levinasa takim słówkiem powodującym przyrost świetlistości jest przysłówek „nieskończenie”: Inny „nieskończenie transcendentny”, „nieskończenie obcy”, jest jednak podniesieniem duchowego rezonansu inności o kilka tonów na skali wyrazu w stosunku do „zwyczajnie” „transcendentnego” czy „obcego”. Taką samą przemianę ująkościowienia spowodowaną przesunięciem mocy wyrazu od „po prostu” do „bardzo” obserwujemy w słynnym Levinasowskim zabiegu wydzielenia „twarzy”. „Twarz” nie jest tu tylko zamknięta wewnątrz oddzielającego ją konturu jako „jeden z wielu” przejawów ludzkiej cielesności, ale zostaje obciążona ogromnym ładunkiem ekspresji w związku z opisem jej jako „epifanii” najskrytszych a zarazem niedostępnych dla mnie pokładów człowieczeństwa.

Nieodłączne od obrzmienia jakości czegoś jawiącego się na gruncie filozoficznego opisu (analogicznego do sposobu wypowiadania się niekiedy o dojrzałych owocach: że są „ciężkie”, „dorodne”, „soczyste”) wydaje się nadbudowanie nad wszystkim ogólnego charakteru „znaczącości”. Nad niczym, o czym tematycznie mówi filozofia, nie możemy „przejsć do porządku dziennego” w tej specyficznej tonacji, jaka nadawana jest powyższemu wyrażeniu przez potoczną praktykę. Potocznie, bardzo wiele spraw i rzeczy postrzegamy, chce się tak powiedzieć za tradycją fenomenologiczną, „tematycznie”, a jednak mimo to, choćby dotyczyły czułych rejestrów naszego życia psychicznego, często „nie przywiązujemy do nich wagi”, nie przydajemy im jakiegś ostatecznej głębi spraw duchowych. Nie ma o tym jednak mowy w filozofii, gdzie poruszenie jakiegoś tematu wiąże się z dociążającym doładowaniem istotności wynikłej z tego poruszenia, z tego obrysowania i nasycenia, nie zaś z miejsca zajmowanego w abstrakcyjnej hierarchii ludzkich problemów. Wiąże się z przywiązaniem specyficznego ciężaru sensu, jakiego zazwyczaj nie mają traktowane lżej na co dzień „rzeczy tego świata”.

Nad charakterem znaczącości budować się mogą jeszcze podkreślające go charaktery emocjonalno-aksjologiczne, na przykład charakter patosu, obecny w tekście Levinasa. Niekoniecznie musi on wystąpić, lecz gdyby pojawił się nawet w analizie bardziej neutralnych emocjonalnie kwestii („bardziej neutralnych” nawet dla spojrzenia nastawionego filozoficznie), nie byłoby w tym nic zdrożnego. Próżno łudzimy się, że Levinasowski patos wyraża dokładnie wagę problematyki międzyludzkich kontaktów, jest więc w tym

sensie „obiektywny”. Jest tak samo obiektywny, jak obiektywne są w naszej technologicznie rozwiniętej epoce manipulacje dźwiękami melodii, którym w jedną stronę przez podbicie tła basowego dodajemy przestrzenności, głębi i ciepła, a w drugą sprowadzamy do jednolite płaskiego poziomu szmerów otoczenia.

D) RZUCENIE

Już drugi raz natrafiamy na paradoks, który za fasadą sprzeczności dwóch antynominalnych momentów jakościowych ukrywa ich trudną do wyobrażenia, ale przecież zmuszającą nas w końcu do akceptacji jedność. Za pierwszym razem chodziło o antynomię lekkości i ciężaru, przycisku i ulatywania, rozwijającą się w dynamikę powstrzymującego trzymania i stabilizowania. Teraz wydaje się, że opis upiększających praktyk obwodzenia konturem i intensyfikacji wyrazu, typowy dla branż pod uwagę fenomenów filozoficznych, wyrasta z ducha kultury *tableau*, tak więc kultury ustąpczyniania i zastygania w pozie. Tematy podejmowane przez filozofów oraz ogólne rozstrzygnięcia w ich zakresie nieruchomieją przed nami jak malarskie *tableaux*, nabrzmiałe znaczeniem i podkreślające swą ważność wyrafinowaniem koloru i kształtu. Prawdopodobnie to jest motyw, z powodu którego fenomenologia, a zresztą nie tylko ona – tak się też stało z całą ponad dwutysiącletnią tradycją filozofii zachodniej, której myśl Husserla jest tylko zwieńczeniem – została zaliczona do nurtu tzw. metafizyki obecności.

A przecież jest to złudzenie, choć – przyznajmy – bardzo natarczywe i łatwe w istniejących warunkach do wygenerowania. Estetyzacyjne doładowywanie (a nawet, dla tych, którzy cenią sobie wyłącznie oschłość spojrzenia i tonu) przeładowywanie sensem, świetlistością fenomenu biorąca się z podnoszenia temperatury jego obecności względem nas, należą do jednej z najgwałtowniejszych dynamik intelektualnych, jakie jesteśmy w stanie sobie wyobrazić – dynamiki wyrzucania przed siebie i puszczania luzem. Ilustracją jej w wymiarze dosłownym jest znany, opisany przez Freuda przypadek półtorarocznego dziecka, trzymającego pod nieobecność matki koniec sznurka nawiniętego na szpulkę; następnie rzucającego ją przed siebie tak, by zniknęła z oczu; wreszcie odnajdującego swą zabawkę przy użyciu tej samej nici przewodniej sznurka w dłoni. Freud opisał ten przypadek kilka razy, ale najwyraźniej chyba w rozprawie *Poza zasadą przyjemności*: „Zauważyłem w końcu, że jest to zabawa i że dziecko używało wszystkich swych zabawek, by bawić się nimi w «odejście». [...] Dziecko miało drewnianą szpulkę owiniętą sznurkiem. Nigdy nie przyszło mu do głowy, że może np. ciągnąć ją za sobą po podłodze, a więc bawić się nią w wóz, lecz z wielką zręcznością rzucalo trzymaną za sznurek szpulkę do wnętrza swego zasłoniętego łóżeczka, mówiło swe pełne znaczenia «o – o – o – o», a następnie wyciągało szpulkę za sznurek z łóżeczka, witając jednak jej pojawienie się radosnym «tu». Była to więc kompletna zabawa, znikanie i pojawianie się znowu, z czego przeważnie widziano tylko pierwszy akt, który był powtarzany niezmiernie; mimo że większa przyjemność niewątpliwie wiązała się z aktem drugim” (Freud, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, PWN, Warszawa 1994, s. 14).

Opis Freuda, traktując go nadal jako użyteczną metaforę, trzeba teraz dla naszych celów nieco przeorganizować, trzymając się jednak – miejmy nadzieję – jego zasadniczego schematu i podstawowej myśli. Chodzi o to, że, przy całym oddaleniu przedmiotu od nas, jest on nadal wobec nas jakoś odniesiony, jest „trzymany w oddaleniu” (tak jak, przykładowo, trzyma się psa „na długiej smyczy”, aby dać mu poczucie swobody), a nie po pro-

stu oddalony, nie, w najprostszym sensie tego słowa, poza naszym zasięgiem. Z syntezy tych dwóch sprzecznych momentów: puszczenia czegoś jak najdalej i korelacji ze „świadomością rzucenia i puszczenia”, a więc jednak jakiejś obecności w puszczeniu, kryje się cały urok i cała swoistość myśli filozoficznej. W odróżnieniu od Freuda, który wyraźnie waloryzuje u dziecka moment ściągnięcia „zguby” z powrotem i doprowadzenia jej do stanu zwykłej widzialności, tu akcentuje się moment pierwszy: takiego wyrzucenia przed siebie „w dal”, by to, co wyrzucone, zniknęło nam z oczu i wciąż, paradoksalnie, jawiło się przez i dzięki wyrzuceniu.

Dwie sprawy są tu do wyeksponowania. Jako się rzekło przed chwilą, świadomość wyrzucająca nie jest totalnie unieobecniająca, a nawet trudno powiedzieć, by w ogóle przekreślała ona obecność w jakimkolwiek klarownym sensie; wręcz przeciwnie, daje ona w efekcie pewną **pozytywność**, pozytywność samoprezentacji w wyrzuceniu. Jest to świadomość pozycji, a nie negacji. Natomiast, przystosowując jej określenie do tego jawienia się obiektów w oddali rzucenia i przez ukrycie przed wzrokiem postrzegającym „w naturalny sposób”, mówimy na przykład, że domniemuje ona coś „z najwyższym trudem”, uprzystępnia to sobie „na granicy zrozumiałości” lub też w sposób wymagający „intensywnej pracy myślowej”, itd. Obecność dana przez zanik **nie jest** – dosłownie rzecz ujmując – zanikiem obecności.

Punkt drugi ma już bardziej bezpośredni związek z obecnymi rozważaniami. Obecność w zaniku nie wytwarza charakteru blaknięcia jakości, tak jak to się dzieje, gdy coś – co na dodatek nigdy nas specjalnie nie poruszało – dosłownie tracimy. Wtedy po pewnym czasie, nawet gdy pamiętamy, że coś takiego było, jakości tego jawią się już jako spłowiałe, przytłumione mgłą oddalenia czasowego i zubożenia. Tu jest jednak znów odrotnie: świadomość wyrzucająca przed siebie wytwarza **przyrost intensywności dania**. Gdy, chcąc sobie uprzystępnąć abstrakcyjny wywód za pomocą bardziej dosłownego obrazu, pomyślimy o wytwarzaniu dużej ilości energii cieplnej przy wystrzeliwaniu pocisku raketowego, to będziemy na dobrej drodze do uchwycenia istotnego tu stanu rzeczy. To, co uznajemy za przejaw krystalizacji widzenia i wzrostu temperatury wyrazu, świetlistości fenomenu, któremu przypisuje się ponadprzeciętną (z punktu widzenia rutynowej praktyki życia) „znaczącość”, nie wyrasta z kultury *tableau*, nie polega na ustabilizowaniu obrazu postawionego nieruchomo przed oczami i potęgującego swą – aż do „napasienia się” nią wzroku – intensywność. Wprost przeciwnie, polega na dynamice wystrzelenia i kontrolowanego zaniku, których energia nanosi na „domniemywany” przedmiot woal tęsknoty w pragnieniu bliższego uchwycenia. Dzieje się tak, jak niezadko w sytuacjach realnych, gdy wizerunek osoby nieobecnej a „upragnionej” staje – z punktu widzenia świadomości tej nieobecności – „w łunie” takiej wyrazistości jego treści, że nie może być o niej mowy, gdy osoba ta fizycznie, ze wszystkimi swymi ułomnościami, z nami przebywa. Należy więc odróżnić od siebie, a nawet sobie przeciwstawić, modus wyrazistości jakości od modusu samej obecności wykazującej tendencję do ukrywania się przed nami; jest to przypadek paradoksalnej ekonomiki nieobecności, która tym więcej daje, im bardziej jako negatywność jest spotęgowana.

Natomiast, gdy idzie o chwytły tekstowe budujące owo wrażenie z jednej strony oddalenia, a z drugiej przyrostu intensywności prezentacji, to przypuszczalnie nie jest możliwa ich ścisła kodyfikacja. Nazbyt to wszystko uwikłane jest kontekstowo, poddane zbyt wielkiej mnogości rozmaitych oddziaływań, by mogło posłusznie współdziałać z naszą potrzebą pełnej co do tego systematyzacji. Natomiast można z grubsza prze-

prowadzić podział na efekty z poziomu figur myślowych i efekty z poziomu językowo-znaczeniowego:

- a) w zacytowanym kilka stron wcześniej fragmencie Levinasa obcujemy z dużą – jak na tak krótki fragment – liczbą zwrotów negatywnych. Dowiadujemy się z niego, że Inny **nie** jest zwykłą negacją mnie, że jego relacja ze mną **nie** sprowadza się ani do liczby, ani do pojęcia. Nawet w zdaniach bez gramatycznej negacji mamy słowa z wbudowanym przedrostkiem „nie-”, wskazujące na fakt dystansu i mające w związku z tym wydźwięk negatywny: Inny nieskończenie transcendentny, nieskończenie obcy. Oczywiście pomyłką byłoby w tym kontekście przypisywanie filozofowi (jak i filozofii w ogóle w podobnych wypadkach) chęci poprzestawiania na stwierdzeniach negatywnych, powiadamiania nas, czym inny człowiek **nie jest**. Levinasowi chodzi wyraźnie o ustalenie w sądach pewnej **pozytywności** na temat Innego, zaś negacja jest tu jedynie wehikulem przenoszenia wzroku myśli poza granice świata empirycznego. Inny człowiek nieskończenie transcendentny – zachodzi tu ciekawa koincydencja między przedmiotem świadomości wyznaczonym przez odpowiednie wyrażenia a sposobem, w jaki świadomość musi do tego przedmiotu dochodzić i go chwytać. Nazwać kogoś nieskończenie egoistycznym lub nieskończenie dobrym w kontekście codziennej rozmowy – to jednak doświadczać go „po tej stronie świata zjawisk”, w której wszyscy żyjemy, która jest domeną bytów skończonych i – można powiedzieć opisowo – płaskich. Wtedy zamiast „nieskończenie” z równym albo lepszym skutkiem używamy amplifikującego słówka „bardzo”. Ale nazwać kogoś nieskończonym tak, jak to czyni Levinas, przy abstrakcji od wszelkich form „otrząskania” z nim na poziomie świata codziennego, to nie tylko ustanowić go przedmiotowo jako nieskończonego, ale też przenieść jego doświadczenie z „tej” na „tamtą” stronę i zgodzić się na uchwytowanie oraz identyfikację go w sferze irrealnej, przedłużającej świat normalnie doświadczany niejako poza jego horyzont.
- b) Gdy, cofając się w lekturze *Całości i nieskończoności*, przechodzimy do początku rozdziału drugiego części drugiej, natrafiamy na następujący fragment (wybrany nieco na oślep, ale tyleż typowy dla francuskiego filozofa, co i – gdy idzie o zastosowane środki – jak należy sądzić dla filozofii w ogóle): „To czym żyjemy i czym się rozkoszujemy, nie jest tym samym, co samo życie. Jem chleb, słucham muzyki, śledzę tok swoich myśli. Choć żyję swoim życiem, życie którym żyję i fakt, że nim żyję, są przecież różne. Nawet jeśli jest prawdą, że samo życie stale i z istoty staje się swoją własną treścią.” (s. 133–134). W tym fragmencie widnieje wiele przykładów czegoś, co możemy podciągnąć pod hasło „konstrukcje cyrkularne”: bieg słów nie tylko zmusza świadomość do domniemywania czegoś, co jest cyrkularne, lecz także do domniemywania tego „w trybie” cyrkularnym, do krążenia według kolistego schematu jak na karuzeli:
- mamy więc sporą liczbę przypadków słów pochodzących od wspólnego rdzenia i rozszczepiających się na formę rzeczownika i czasownika: *żyć, życie (vivre, vie)*. W wypadku języków fleksyjnych dochodzi jeszcze wariantowość wynikająca ze zróżnicowań przypadków odmiany. Właśnie wariantowość, a nie tylko wysoka frekwencyjność w niewielkiej przestrzeni jednego słowa w niezmienionej formie, ani nawet nie podział na podstawowe formy rzeczownika i czasownika, wytwarza formę ruchu wirnikowego „wkręcającego” umysł w swoje tryby, wprowadzającego go w miotanie się po kole aż do oszołomienia. Inaczej byłoby to odbijanie

się myśli od ściany do ściany, przekazywanie piłeczki między dwoma egzemplarzami danego słowa, niekoniecznie od razu układające się w obieg cyrkularny.

- utożsamienie aktywności i środka tej aktywności: „żyć życiem”. Nieczęsto zdarza nam się używać tej formy, bo brzmi to trochę tak, jak przykładowe „mówię mową”, czy „śmieję się śmiechem”. Jednym i tym samym jest tu manifestacja jako dzianie się i mechanizm napędowy tego dziania się, choć morfologicznie są one być może rozdzielone na proces („życie”) i efekt procesu (również „życie”). Potocznie, chcąc uniknąć tego efektu, wprowadzamy dodatkową specyfikację tego, co stanowi środek rozruchu danej aktywności: „żyć życiem szarym i smutnym...” „śmieję się śmiechem perlistym...”, itp. Pojawia się wówczas wyraźna dwustopniowość czynności i jej przedmiotu zapobiegająca wrażeniu kolistości. Powinniśmy zdać sobie sprawę z tego, że w pierwszym przypadku, fenomenologicznie rzecz biorąc, obieg cyrkularny manifestuje się inaczej niż w drugim. W przypadku pierwszym świadomość w toku lektury, dostawszy się w krąg wariantowości słowa „życie”, dostosowuje kształt swojego doświadczenia do tej wariantowości i wprowadza się sama w taneczny ruch wirowy, doświadcza nie tyle nawet rozwirowania na sposób częściowo przedmiotowy, lecz sama jest „rozwirowana”, oszłomiona, jakby rozpędzając się i zatracając w tańcu. Natomiast drugi przypadek układa się w dość typową, münchausenowską figurę samosplatającego się wydźwigiwania i przemieszczania bez żadnych dodatkowych podpórek: „żyć życiem”, to znaczy, żyjąc, zespoliwszy koniec własnego ożywionego bytu z początkiem w absolutnej próżni oporowego istnienia poza tym, umieć samowzbudnie tchnąć w siebie życiodajny impuls wystarczający do życia.
- Jeszcze jeden przykład kolistego obiegu impulsów myślowych tego fragmentu: „życie, którym żyję i fakt, że nim żyję, są przecież różne”. Mamy tu niejako myśl-słową transpozycję dosłownej figury wygięcia się ciała w kabłąk spinający część przednią i tylną w pogoni za własnym ogonem, który się w końcu dosięga i zaczyna pożerać. Przychodzą także na myśl, gwoli zaciągnięcia jeszcze rozleglejszej sieci skojarzeń, paradoksy analizowane przez teorię mnogości: żaden zbiór nie może być swoim własnym elementem. Czym innym jest bowiem zaprzeczyć na płaszczyźnie intelektualnej możliwości takiego, przypominającego koci kłębek, węzowy splot, itp. skrętnego zwinięcia się figury wokół siebie samej, a czym innym w ogóle móc ją ewokować na poziomie niemal-trzewiowych, estetycznych doznań. Tekst powyższy zaś, nawet jeśli tożsamości tej intelektualnie zaprzecza, to czyni to i tak niekonsekwentnie, warunkowo dopuszczając, że „życie stale i z istoty staje się swoją własną treścią”. Zadzierzguje się więc pętla znaczeń, mimo iż nominalnie i deklaratywnie próbuje się ją właśnie przeciąć.

Wywody te nastroją tyleż oczywisty, co bazujący na najbardziej zużytych stereotypach zarzut: analizujemy tekst filozoficzny tak, jakby to był tekst poetycki, puszcza my się w pogoń za efektem wynikającym z zapętleń brzmieniowych i znaczeniowych, oddając się rozkoszom czystej gry języka, zamiast po prostu rekonstruować przekaz treściowy, jaki niesie ze sobą filozofia, dla której tego rodzaju poetyckie efekty – nawet jeśli gdzieś marginalnie powstają – są zupełnie nieistotne. Brzmi to tak, jak gdyby filozofia była wyłącznie sprawą „głębokiej myśli”, dla której materialny wyraz językowy – o ile język nie jest tu traktowany wręcz jako przeszkoda, którą trzeba pokonać – zupełnie się nie liczy. A jednak tę „głęboką myśl” trzeba umieć jakoś wyrazić! Trzeba umieć posłużyć się intu-

icyjnie tylko uświadamianym – bo zanadto wrażonym w ciało i krew filozofa – zestawem konstrukcji, rozległym lecz nie nieogarnionym, bo posłużenie się innym, choćby noszącym „to samo znaczenie”, byłoby już z punktu widzenia filozofii niestosownością. Tak jak tutaj: normalnie zbudowane zdania orzekające, może tylko niekiedy zbyt rozwlekłe albo zbyt emocjonalne – ale żadna poezja! – mają wprowadzać myśl czytającego i cały jego ustrój duchowy w krążenie po kole, które jest dla tego fragmentu najważniejszym ewokowanym efektem.

Posłużmy się obrazem znanym z niektórych fabuł filmowych, gdy bohater, trzymając na dłuższym sznurku ciężarek traktowany doraźnie jako broń, rozkołysuje go ruchem kolistym, by wzrastającą energię tego ruchu przełożyć następnie na tym mocniejszy wyrzut przed siebie, godzący przyczepionym końcem w przeciwnika. Zapętlenie, jakie ma w powyższych wypowiedziach miejsce na poziomie słów i znaczeń, nie pociąga za sobą gubienia się umysłu w paradoksach i jego ostatecznego zakłęśnięcia w nich. Obowiązuje imperatyw: szukaj, aż znajdziesz!, będący pochodną bardziej ogólnego założenia, że filozofia za pomocą swych zdań orzekających coś nam przecież mówi, coś komunikuje, stara się pokazać niebędące jakimiś „niestworzonymi rzeczami” stany rzeczy, które w związku z tym, przy wszelkich trudach i niewygodach towarzyszących zapoznawaniu się z nimi, należy uchwycić. Miotanie się świadomości w krążeniowym obwodzie wywołanym przez alternacje jednego lub kilku słów podstawowych działa jak wyrzutnia wystrzeliwująca pocisk intencji „gdzieś daleko”, poza wnętrze obwodu, gdzie dopiero nastąpić może uchwycenie przedmiotu. Zostaje ono tym samym przeniesione z „tej” na „tamtą” stronę zjawisk i finalizuje się – w sensie „zrozumienia”, o co chodzi w filozoficznym wywodzie – w sferze irrealnej. Tak naprawdę dopiero tu świadomość przyjmuje format intencjonalny, format – posługując się tą upowszechnioną metaforą – strzały nakierowanej na cel, który cechować musi odpowiednie oddalenie od strzelca wymagające odeń tak samo, tyle że w zupełnie innej sferze, wytężenia wzroku, koncentracji, napięcia mięśni, itp.

Pomocny w charakterze kolejnej analogii pomagającej zrozumieć to „uchwycenie” niech będzie punkt zbiegu linii w ramach tzw. perspektywy geometrycznej, którego także – dosłownie rzecz traktując – nigdy nie doświadczamy. Doświadczamy go jednak w idealności przebiegu i ogniskowania się segmentów rzeczywistości, których tym razem doświadczamy dosłownie. Przedmiot filozoficzny jest niejako przedmiotem na skraju wyczerpania (o ile mamy do czynienia z filozofią, a nie jakimś filozofopodobnym wyrobem, wyczerpania zarówno tej intencji świadomości, która go „domniemywa” – intencja taka bez charakteru bycia wyczerpaną jest niemożliwa – i tego przedmiotu, którego ona, jako właśnie „wyczerpana”, dotyczy) i jest to właściwy jego sposób „prezentacji”. Nic bardziej błędnego, niż uważać tę zanikową obecność za podlegającą procesowi stałego zmniejszania się i blaknięcia, jak to się na przykład dzieje ze znikającym nam z oczu tyłem pociągu. Nic też bardziej błędnego, niż uważać rozświetlający ją charakter wzmożonej intensywności za jakiś świetlisty krąg obwodzący dosłowną pustkę, niczym płonąca obręcz trzymana przez tresera zwierząt w cyrku. Zanikowa obecność jest obecnością-w-zaniku, obecnościowym *datum* i obecnościowym *constans* danym przez oddalenie tak duże, że ma miejsce rysowanie się jej, negatywnie rzecz biorąc, „ledwo ledwo”, a pozytywnie, „tyci tyci”.

E) PRYZYSTAWIANIE DO WZORCA

Raz jeszcze, ale nieco szerzej, musimy powiedzieć o modusie „po prostu” jako tym, w którym zazwyczaj toczy się „życie”. Tak więc, istnieją doświadczenia, które przyjmowane są bez żadnego wysiłku w tym, co się w nich i poprzez nie jawi. Na przeciwnym biegunie mamy takie doświadczenia, które polegają na ustawicznym, chciałoby się rzecz „przypasowywaniu” do wzorca, „uzgadnianiu” z nim i idącym w ślad za tym, tak samo ustawicznym, pytaniu o trafność takiego przypasowania. Zakresowo, pierwszy rodzaj doświadczeń pokrywa się z doświadczeniem, szeroko mówiąc, życia, albo, nieco bardziej współcześnie, z doświadczeniem życia w świecie codziennym. Gdy po prostu funkcjonuje się w świecie praktycznych interesów, gdy załatwia się sprawy niezbędne do gładkiego toczenia się życia i radzenia sobie w nim: gdy na przykład wychodzę z domu, postrzegam otoczenie, używam środka publicznego transportu, by udać się do pracy, spożywam posiłki, zarabiam pieniądze na utrzymanie swoje i rodziny, itd., wówczas wszystko, co jawi się w procesie podejmowania i wykonywania takich zajęć, absorbowane jest w pierwotnym i niekwestionowanym modusie „po prostu”. Widzę, że człowiek, którego mijam w przejściu jest moim sąsiadem, że pojazd, do którego wsiadam, to miejski autobus, że w związku z rozpoczynającą się porą wiosenną panuje prawdziwie wiosenna aura, jest słonecznie i ciepło, ożywa zieleń miejska, itd. W toku tego wszystkiego, w miarę upływu czasu nie przysłoby mi do głowy, by cokolwiek z tego kwestionować ani podawać w wątpliwość – przy założeniu oczywiście, że podczas wszystkich tych aktywności trzymam się jak najdalej od filozofii.

Lecz po cóż by właściwie miała tu być potrzebna filozofia? Życie, które się toczy, posiada miarę swych uprawnień do orzekania o trafności w sobie samym, toteż ma ugruntowane racje pozwalające nie brać pod uwagę ewentualnych zarzutów co do własnej powierzchni, płycizny, oddawania się wyłącznie doraźnym wartościom, itd. Jest to, trzeba tu powiedzieć, zarazem **upodstawienie i horyzontowe obudowanie** życia, które rozparcelowuje się również na indywidualne wymiary życia każdego z nas, znajdujące wyraz w całościowych perspektywach wytwarzanych przez usposobienie i charakter, przynależność do określonej warstwy społecznej, a dostarczające ugruntowanych argumentów na rzecz konieczności postępowania „takiego a nie innego”, skoro jest się „takim a nie innym” człowiekiem (np. człowiekiem emocjonalnym i impulsywnym, który nie potrafi reagować z angielską flegmą na różne przypadłości losu, choćby było to wskazane ze względów pragmatycznych).

Życie codzienne to nie tylko bycie, lecz i **ważność**, lub, mówiąc może jeszcze bardziej uczenie, nie bezład, lecz **logos**. Jest to życie uniwersalne, tj. w swoich prawidłowościach nieznające granic, ale także upodstawiające się w sobie samym. Filozofia nie musi dostarczać gruntu dla samopojmowania życia praktycznego, bowiem osadza się ono we własnych czynnościach, nosząc znamię normodawczego „obowiązywania tak, a nie inaczej”. Jeśli na tym tle chcemy szukać uniwersalnej zasady filozofii, to w swym prostym sformułowaniu brzmiałaby ona mniej więcej tak: życie polega na przyjmowaniu tego, co się nadarza, na zasadzie „po prostu”, tak więc bez szukania od tego apelacji, natomiast w filozofii nic nie dzieje się „po prostu”, bowiem wszystko, co się tu przyoblecze w pewien kształt myślowy, podlega uzgodnieniu z wewnętrznym wzorem myślenia i wypowiedzania się.

Na przykład, odbieram dziś „całym sobą” panujący w powietrzu upał, to, iż w związku z tym ludzie mają na sobie dostosowane do wysokiej temperatury przewiewne stroje, że

ktoś spotkany na ulicy wyłamał się jednak z tej ogólnej tendencji i założył cieplejszą odzież, stąd posyłane za nim zdumione spojrzenia przechodniów, itd. Nad tym wszystkim, gwoli uznania, że tak właśnie jest, nie muszę się wcale zastanawiać, bo po prostu nie ma nad czym; przyjmuję to „jak leci”, absorbuję znów całym sobą, bo przecież nie jakąś wyspecjalizowaną „władzą poznawczą”, i co najwyżej wyciągam stąd oczywiste wnioski praktyczne – że na przykład muszę nadal zakładać lekką odzież, jeśli chcę wytrzymać w takiej temperaturze, itp. Wszystkie modalności, wszystkie odstępstwa od najprostszego, apraktycznego „przyjęcia” także dokonują się w modusie „po prostu”.

Ale nic z tego, co należy do dziedziny filozofii, nie odbywa się w ten sposób. Nie mogę sobie, przykładowo, pomyśleć i przyjąć według reguły „po prostu”, że kategoria „przedmiot intencjonalny” przecina wszystkie znane kategorie przedmiotów. Nie jest to ilościowa kwestia tego, że za drugim razem mamy do czynienia z problematyką o wiele bardziej skomplikowaną, nad którą trzeba się „głęboko zastanowić”. Są to dwa biegunowo różne rodzaje doświadczenia, z którymi głębia problematyki – o ile w przypadku pierwszym można w ogóle mówić o jakiejś „problematyce” – nie ma nic wspólnego. Dla rozmyślań filozoficznych ustala się zawsze pewien wzorzec odpowiedzi, który rzutuje na wszystko, co rozmyślając (także „głośno rozmyślając”) mówimy lub myślimy: doświadczenie rozwarstwia się zatem na bezpośredni korelat (lub korelaty) ciągu myślowego ewentualnie owocującego dyskursem filozoficznym, oraz punkt odniesienia, do którego tamto się „przypasowuje”. Pożądanym stosunkiem takiego przypasowania jest idealne pokrycie się stanu rzeczy odpowiadającego np. głoszonej tezie filozoficznej, z wewnętrznym wzorem stanowiącym jego odniesienie – pokrycie się tak w wymiarze pojedynczego pomysłu lub zdania, jak i w wymiarze większego kompleksu „doktryny” czy „teorii”. Bez tego uzgadniania z wzorcem myślenie filozoficzne nie zasługuje wręcz na swoje miano.

Ponieważ jednak wzorzec zawsze w większym lub mniejszym stopniu jest zeschematyzowany i nieokreślony, zatem i dostrojenie do niego także zawierać musi pewną porcję dowolności; nadto, jest on mobilny, przypomina ślizgającą się pod palcami i suwającą po powierzchni podkładkę, w którą mamy wbić gwóźdź. Może się zdarzyć, że w wyniku jakiegoś nieostrożnego ruchu podkładka wysunie się nam spod dłoni i odjedzie w inną stronę, a gwóźdź, miast w idealny punkt przywarcia, trafi obok niego albo wręcz w jakieś puste miejsce obok właściwego podłoża. Gdyby więc ktoś wyobrażał sobie ów wzorzec dopasowań pod postacią kompletnego obrazka z dziecinnej układanki, w który zawsze muszą dać się złożyć jej porozsypywane fragmenty, byłby w błędzie – jest to chwiejna i dynamiczna matryca pełniąca jedynie **funkcję** sztywnego punktu odniesienia.

Czy jednak także – mógłby ktoś zaoponować – z dala od filozofii nie mamy do czynienia z postawą skoncentrowanego utrafiania w idealny, wypatrywany na horyzoncie punkt dostosowawczy? Czujnego nasłuchu na ten właśnie, jedyne w swoim rodzaju odgłos? Ależ oczywiście, że tak, na przykład w zawodach i rolach związanych z uprawianiem sztuki! Tu wręcz powinnością jest nieustanny odsłuch wewnętrzny zwrotnie przesyłający nam sygnał co do złej lub dobrej koordynacji naszych dokonań z wzorem. Znamy, a w każdym razie bez trudu potrafimy sobie wyobrazić, męczenników słownego kunsztu godzinami siedzących nad pustą kartką w oczekiwaniu na to jedno, absolutnie doskonałe i w tym wypadku nieodzowne słowo, które nie nadchodzi. Albo galerników niuanu potrafiących unieważnić całe płótno czy utwór muzyczny, choćby w opinii osób postronnych były to dzieła wybitne, ponieważ brak im tego jednego tonu barwnego czy dźwięku, wokół którego ogniskują się poszukiwania. Zasada zestawień z idealnym wzor-

cem osiąga w takich razach swe szczególne natężenie, choć dla artystycznej empirii taki jej kształt stanowi raczej normę.

Obserwując w sytuacjach codzienności zabiegi odnoszenia się do wzorca w aż takim zgęszczeniu powiedzielibyśmy jednak, że mamy do czynienia bardziej z dewiacją niż z normą – tak jest w przypadku obsesjonata precyzji w nieskończoność poprawiającego i przesuującego o nieuchwytnie dla obserwatorów detale pozycji „wiszący krzywo” obrazek na ścianie i wciąż niemogącego dłoń osiągnąć „idealnie pionowego” położenia. Jednak „dostawianie się” do pewnego normatywnie czy naturalnie ustalonego progu nie jest *in toto* żadną aberracją, ale całkiem zrozumiałą normą zachowania w licznych sytuacjach wymagających „podciągnięcia się” do wyżej zawieszanej poprzeczki ideału. Gdy dłuższy czas stroimy się przed lustrem, chcąc „dobrze wypaść” w towarzystwie lub na randce, gdy ktoś przed czekającym go publicznym przemówieniem ćwiczy rozmaite jego warianty, nieraz różniące się tylko „o włos” znaczeniowego niuansu jednego słowa, próbując sprostać tkwiącemu w nim normatywnemu schematowi mowy stosownej w tych, a nie innych okolicznościach – to są to właśnie wypadki, gdy życie otwiera się na realizację transcendentnej wobec niego normy, co zawsze musi być związane ze sporym wysiłkiem dorównywania jej.

Zwolnijmy się z obowiązku jakiejś wyczerpującej enumeracji i systematyzacji wchodzących w grę przypadków, bo nie o to teraz chodzi najbardziej. Powiedzmy tylko, że przymierzanie do ideału może też wchodzić w skład bardziej złożonej relacji, której drugim członem jest porównywanie egzemplarzy danego typu między sobą. O ile ta pierwsza relacja ma charakter pionowy, to ta druga siłą rzeczy – poziomy. Gdy zatem wybieramy „ten najładniejszy” ubiór z szeregu podobnych do siebie, które podsunie nam sprzedawca w sklepie, gdy oglądamy jedno po drugim mieszkanie do zakupu spośród dostępnych na rynku nieruchomości, w poszukiwaniu najbardziej funkcjonalnego, odpowiadającego naszym potrzebom, zmuszeni jeszcze w tym ostatnim wypadku, jako przykładu szczególnie skomplikowanego systemu, do dokonywania uzgodnień w ramach podsystemów, na przykład cech otoczenia, w jakim chcemy zamieszkać, do rekalkulacji tych różnych podsystemów w oparciu o jeden wspólny miernik subiektywnej „wygody” i dopiero do uzgadniania tej wielodziedzinowej siatki powiązań z ideałem najbardziej optymalnego lokum – to tutaj operacje wyboru i podporządkowywania normie odbywają się na dwóch osiach równocześnie. Ale też widać, jak bardzo różne są to przypadki i jak ważna dla naszego poruszania się w świecie jest zgodność z normodawczym ideałem. Niekiedy ocieramy się tu o patologię związaną z obsesją dokładności, a kiedy indziej jesteśmy od niej jak najdalsi; czasami rzecz w istocie wymaga pewnego „odniesienia się do”, niejako zmużenia oczu dla oceny dokładności efektu, które jest czysto świadomościowym aktem porównania, czasami zaś takie odniesienie wpisane jest w samą gorączkowość działania i osiągnięcia czegoś, bez angażowania osobnych procedur zatrzymującej wszystko i zestawiającej świadomości.

Czy w ogóle zachodzi potrzeba zajmowania się tym wszystkim w rozważaniach nad filozofią? Owszem, bo bez tego wystawiamy się na bardzo łatwy do sformułowania zarzut, że uniwersalną ważność zjawiska ideału i podlegania ideałowi w różnych dziedzinach życia próbujemy zacieśnić tylko do pola filozofii i wytworzyć przez to zupełnie fałszywy obraz zjawiska. Tymczasem zachodzą tu wciąż bardzo poważne i głębokie różnice nienaruszające zasugerowanego wcześniej dwubiegowego układu życie – filozofia. Podleganie ideałowi w świecie życia codziennego, o ile dokonuje się w sposób świa-

domy, tj. gdy łączy się z nastawieniem na pewne docelowe *optimum*, którego na razie nie osiągamy, a już na pewno, gdy stanowi jakiś np. rys charakterologiczny osoby, jest lokalną niszą na tle toczenia się życia i wysnuwania jednego jego ogniwa z drugiego. Życie toczy się przez samorzutność, „poprostość” przyjmowania tego, co się w nim przytrafia, a sytuacje bądź typy sytuacji, w których musimy zatrzymująco odnieść treść doświadczenia do transcendentnego wymogu „bycia tym właściwym”, są enklawami.

Tak samo, gdy jestem, jak to się mówi, typem pedanta czy perfekcjonisty, albo po prostu człowiekiem „akuratnym”, potrafiącym obsesyjnie dbać o porządek wokół siebie, rozciągam to na układ rzeczy w domowym otoczeniu, pilnując ich uporządkowania „jak po sznurku”, ale już wyłączam tę skłonność przy doraźnych kontaktach z przypadkowymi osobami na ulicy, w sytuacjach, gdy sam działam w pośpiechu albo roztargnieniu, itp. Tu mój perfekcjonizm nie znajduje szczególnego zastosowania. Akuratnościowa postawa odnoszenia do wzoru zyskuje lokalną obudowę jeszcze w innym niż ten poziomie, wymiarze wyodrębniania się typów sytuacji życiowych – mianowicie, przez hierarchiczne uwarstwienie treści należących do partykularnego porządku działania oraz znajdujących się „nad” nimi ogólnopoznawczych treści wskazujących na bycie tym, a nie innym. Będąc pedantem czy perfekcjonistą, mogę zawsze przycisk na biurko, cukiernicę, wazon z kwiatami stawiać w tym „jedynym właściwym” dla nich miejscu lub przesuwając je w nie, jeśli ktoś je przestawi, ale już co do tego, że jest to cukierniczka, przycisk lub wazon nie muszę się upewniać, porównując je z jakimkolwiek wzorem – przyjmuję je w ich byciu tymi oto natychmiast i bez zastanowienia, tak jak mi się od pierwszego spojrzenia nastroją. Lokalna osobliwość artykulacji rozszczepionej na faktyczność i wzór nie roztacza dzięki temu swej woni ani barwy na całość przeżywanego życia.

Zupełnie inaczej jest w porządku filozofii, gdzie właśnie tej dwudzielnej (lub dwuwarstwowej) artykulacji nie umiemy się pozbyć. Ani też zresztą nie chcemy, skoro jest to cecha konstytutywna, bez której filozofia w swym znanym nam kształcie nie istniałaby. Przenika ona sobą całość rozmyślań filozoficznych – i tak to właśnie, w duchu metafory „przenikania”, należy rozumieć. Jest to więc kwestia stałego nastawienia, a nie tego czy owego pojedynczego incydentu. Wzór jednak, który jest do zrealizowania poprzez to, co mówimy i filozoficznie myślimy, będący niejako idealnym punktem do utrafienia weń myślą, nie jest niczym konkretnym, tak jak konkretny potrafi być produkt określonej marki, który „na wzór” pokazujemy sprzedawcy w sklepie, by mu zademonstrować, co dokładnie chcemy kupić. Nie istnieje on samodzielnie, poza relacją odnoszącą powinnościowo świadomość do wzoru, który ma zostać zrealizowany w formie dojrzałego kompleksu idei i wyrażony dyskursywnie w trafiających w punkt sformułowaniach. Sztynny jest tu tylko schemat odnoszenia się do wzoru, a nie sam wzór. Stąd przesuwność tego ostatniego „z miejsca na miejsce” pozostawiająca nas – mówiąc intuicyjno-psychologicznie – z poczuciem niedosytu, potrzebą korekty tego, co już zostało osiągnięte.

W związku z tym nasuwa się pokusa, by sformułowane konkluzje na temat biegunów jedno- i dwuwarstwowej artykulacji zorganizować wzdłuż prowizorycznej osi: pewność – brak pewności, przekonanie ostateczne – przekonanie zawsze nieostateczne. Ta oś jest niestety fałszywa. Gdy mówimy, że każda modalność świadomości artykułującej doświadczenie w jednym ciągu dokonuje się w trybie „po prostu”, że wpisana jest w nią akceptowalność „od razu” i „na stałe”, to nie oznacza to absurdalnej konkluzji, że świadomość ta nie przeżywa wątpliwości ani wahań. Wszyscy wiemy, jak często w życiu zdarza się nam błędzić i wygłaszać „poznawczo” mylne sądy, jak często zmuszeni jeste-

śmy rezygnować z mniemań, które raz powzięliśmy. To akurat nie ulega żadnej kwestii. Ale ta praca korekcji **nigdy** nie polega na tym, że przystawiamy do idealnego wzorca coś, co aktualnie jest ujmowane przez świadomość i badamy to w trybie zgodności, odrzucając to lub potwierdzając ostatecznie. Negacja, wątpliwość, tak jak jednogodne i ciągle potwierdzanie się są – używając nowomodnego żargonu hermeneutycznej filozofii życia – na równi ekspresjami życia otwierającymi nas na to, co znane i przewidywalne, ale i na to, co niewiadome, a w związku z tym niosące duże ryzyko pomyłki. Nigdzie tu, w podstawowym wymiarze życia płynącego z dnia na dzień, nie wisi nad nami schemat do normatywnego sprostowania mu. Albo po pierwsze, znów jest to życie otwierające się w trybie powinności na realizację określonych zadań do wypełnienia – np. troska o utrzymanie rodziny, odpowiedzialność za podległych pracowników w miejscu pracy, jeśli piastuje się kierownicze stanowisko, itp. Działa tu wtedy nie schemat dwóch warstw, z których jedna odpowiada drugiej, lecz pobudzającego celu do osiągnięcia, który w dynamice działania faktycznie się osiąga lub nie. Albo też, gdy zachodzą sytuacje rozłupujące doświadczenie na dwie warstwy, z których jedna jest normodawcza a druga normobiorcza – jak niektóre z tych już wymienionych przez nas albo na przykład ta, gdy w pracy obowiązuje mnie ścisły ilościowy limit przedmiotów do codziennego „przerobu” – włączają się one ponownie w płynący jednowymiarowo porządek życia.

W odróżnieniu od tego, dwuwarstwowa artykulacja nie polega na wpleceniu jednego lub kilku normatywnych epizodów w tkankę zasadniczo anormatywnego życia, lecz na przeorganizowaniu porządku z dynamicznego na statyczny, w którym zaczyna obowiązywać pionowa oś góra – dół. W uniwersum tego, czego dotyczy dana aktywność – na przykład zajmowania się twórczością intelektualną – życie jak gdyby **zamiera** na rzecz przestrzeni dwudzielnej stratyfikacji, w której „góra” narzuca określone wymogi „dółowi”, tj. w tym wypadku narzuca je faktycznie uskutecznianym czynnościom tworzenia. Termin „dwuwarstwowość” lepiej niż na przykład „normatywność” oddaje ową pionową oś stratyfikacji, implikując zarazem wyłączenie porządku przedmiotowego z poziomej dynamiki trwającego życia, tak więc jego ustytuczenie. Obrazowo dałoby się to porównać do zawieszonyj wysoko nad głową poprzeczki, do wysokości której podciąga się podmiot, np. zawodnik wykonujący jakieś gimnastyczne ćwiczenia.

Nakreśliwszy generalia, winniśmy też zważać na niuanse. Odbijanie się kształtu nasyżych pomysłów lub wypowiedzi w obowiązującym normatywnie wzorze nie zachodzi tu tak dosłownie, jak na przykład w toku pracy malarza, który popatrując raz na modela, raz na płótno, „porównując” je między sobą, tworzy dzieło. Nie ma tu dwóch gotowych obiektów do przenoszenia wzroku z jednego na drugi, nie można oddzielić obiektu reprezentującego od reprezentowanego, by je następnie eksponować niezależnie od siebie. Można z pełną dozą racji argumentować, że w tym zestawie własności, jaki ukazany jest przykładowo na portrecie, osoba pozująca i tak nie istnieje „niezależnie”, ale przynajmniej „pod nią” kryje się realny człowiek wiodący samodzielne życie. Tak samo, gotowe dzieło można oglądać i delektować się nim, nie znając faktycznego wyglądu osoby będącej modelem. Natomiast w filozofii, statyczny, dwupoziomowy układ kształtu wyrażen dyskursu i ich przedmiotów oraz normatywnego wzoru, który mają one wcielać, wydaje się całością skrojoną z jednego kawałka materiału. Zgodność owych przedmiotów (stanów rzeczy) ze wzorem konstatujemy nie przez porównywanie obu istniejących niezależnie od siebie członów, lecz przez, mówiąc fenomenologicznie, wypełnianie się intencji nakierowanej na stan rzeczy w jego normatywnie obowiązującym kształcie.

Część druga

Trywialność: wstępne rozpoznania. Kwestia redukcji

Wyróżnionych zostało pięć momentów mających charakteryzować filozofię niejako z zewnątrz niej samej i przez to przynosić bardziej adekwatny jej obraz: utrzymywanie, cofanie, upiększanie, rzucenie, przystawianie do wzorca. Dlaczego momenty te, wprowadzające pojęciowość nieczęsto goszczącą (zwrot przesadnie chyba ostrożny) w rozważaniach o filozofii, nie tylko nie rozmijają się z jej duchem, ale też wydają się przynajmniej dotyczyć jakiejś istotnej prawdy o niej? Zwróćmy uwagę, że każdy z nich daje się przełożyć na prostą sytuację opanowywania przestrzeni fizycznego świata, w każdym razie na sytuację naszego funkcjonowania w świecie. Wiemy wszyscy, co to znaczy i jak wygląda przyciskanie czymś ciężkim lotnej kartki papieru do blatu biurka; tak samo wiedzielibyśmy, jak wygląda przytwierdzanie tego do podłoża za pomocą gwoźdźca czy pineski. Bez trudu pojmujemy, jak to jest przytrzymać coś, przyciągnąć ku sobie na przekór silnym podmuchom wiatru albo złapać coś w ostatniej chwili, co już-już umyka nam z prądem rzeki. Poddajemy się wszyscy we własnej praktyce, choćby w nader ograniczonej skali, prostym zabiegom korekty urody czy fizycznego wyglądu. Sytuację fizycznego rzucenia przed siebie, poza zasięg wzroku, wystarczająco czytelnie przedstawił Freud w opowieści o małym dziecku, na którą się tu powołaliśmy. *Nota bene*, w stosunku do opisu freudowskiego i na poziomie czysto fizycznego rozwiązania pewnej sytuacji wprowadzona została modyfikacja, która w ostatecznym rozrachunku nie wydaje się zbyt istotna. Funkcje zgubienia przedmiotu i wciąż sprawowanej kontroli nad nim Freud godzi, wprowadzając dwa równoległe działające kanały zmysłowego kontaktu: wzrok (który gubi przedmiot) i dotyk (który wciąż go ma, za sprawą trzymanego w ręku sznurka przywiązanego do przedmiotu). Te dwa kanały w naszej wizualizacji sprowadziliśmy do jednego: wzroku, który przez usytuowanie obiektu na krańcu osi widzenia pozwala sobie na „zgubienie” go, ale zarazem w ten sposób nadal go „utrzymuje” w trybie „ledwo ledwo”. Wreszcie, wiemy jak to jest przystawić coś do fizycznego wzorca i przenosić spojrzenie w porównywaniu jednego i drugiego.

To czy inne rozwiązanie nie zmienia jednak faktu, że opisane momenty, konstytutywne jakoby dla filozofii i pozwalające spojrzeć na nią z zewnątrz, wymodelowane zostały na schematach kilku prostych sytuacji codziennego życia. Takie sytuacje, będące same przez się oczywistymi w swej bezproblemowej daności, do których nic nie trzeba dodawać, aby je w jakimś surowym ich kształcie rozumiejąco uchwycić, nazywają się trywialnymi. Nie wnikając w etymologię nazwy, ani w historyczny kontekst funkcjonowania średniowiecznej instytucji *trivium*, powiemy coś, co wydaje się oczywiste, a co dla późniejszych rozważań będzie miało ważność kluczową: że znaczenie tej nazwy jest bliskie bądź w ogóle tożsame z poślizgnięciem – i o takie znaczenie tutaj chodzi. Trywialne mogą być nie tylko sytuacje, lecz i wypowiedzi (np. wygłaszane przez ludzi na co dzień, niepoddawane żadnej filozoficznej rafinacji wypowiedzi o życiu, śmierci, miłości, małżeństwie, starości i młodości, itp.). Niekiedy trudno zresztą oddzielić od siebie te dwie płaszczyzny: w naszej wzmiance o sytuacji zmagania się z wiatrem, powstrzymywania czegoś wbrew jego porywistym szarpnięciom, właśnie użycie takich słów, bez jakichkolwiek komplikacji sprawia, że odmalowują one sytuację trywialną.

Jeszcze nie mówimy w ten sposób o podstawie wiedzy filozoficznej. Rezultat naszych dociekań jest, póki co, negatywny i bardziej ogólny. Wyłania się stąd wizja filozofii jako otwierającej się na inny typ uprawnień niż ten, który wynika z jej wewnętrznego samorozumienia. Może zresztą, zamiast o otwarciu, które zakłada już pewien rodzaj intencjonalnej aktywności przychyłającej się ku czemuś, należałoby mówić o nieszczelności. Przez szparę w obudowie filozofii lub też nazbyt przepuszczalną jej powłokę można zobaczyć sferę, która nie wchodziła w dotychczasowy zakres jej poczynań. Nie chodzi nawet o to, że przedłożony tu w charakterze propozycji opis procedur filozoficznych ma się wykazywać stuprocentową, bezwzględną przekonywalnością, niedopuszczającą żadnych zastrzeżeń. Aż tak wysoko w tej chwili nie mierzymy. Wystarczy jednak, by miał on minimum wiarygodności, by było choćby do przyjęcia, że filozofię da się charakteryzować przez zespół uwłaczających jej skądinąd sytuacji trywialnych, prostych pojęć i skojarzeń nasuwających na myśl obrazy na przykład osoby przytrzymującej poły płaszcza przed uderzeniami wichury albo stawiającej jej opór całą swą posturą, przytwardzającej świstek papieru przyciskiem na biurko, „podkolorowującej” urodę czy uatrakcyjniającej wygląd zewnętrzny, itp. Wystarczy lekko uchylone okno, drobne nacięcie na skórze, starczy dopuścić powyższą charakterystykę w charakterze ledwie uprawnionej możliwości mówienia tak o filozofii, by już w ten sposób przełamać zakłębienie w samouprawianiu za pomocą jej własnego mitotwórstwa, wewnętrznej pojęciowości zdziwienia z powodu bytu jako takiego, głębi bytu i głębi dociekań nad nim, uniwersalności rozumu, itp. W tym wypadku okazujemy nieszczelność filozofii w samouprawianiu i ugruntowywaniu przez siebie samą – możliwość, że tak jest, w tym wypadku jest tożsama z rzeczywistością. Można powiedzieć, że odnawiamy tylko stary argument kartezjański: przebycie ścieżki wiodącej do pomyślenia sobie, że jakaś formacja myślowa może być zawodna lub być inna niż się samej sobie przedstawia, jest już równoznaczne z przypisaniem jej tych cech. Tylko tyle i aż tyle.

Jedną sprawą jest jednak wyrwanie filozofii z jej osadzenia wyłącznie we własnych racjach, jej rozszczelnienie w kierunku sfery Inności trywiału. Natomiast osobną sprawą pozostaje wtedy bliższe określenie relacji między trywialnością a filozofią. Czy mamy tu postępować dokładnie drogą fenomenologicznej redukcji? Czy nasza redukcyjnie zorientowana refleksografia znalazłaby na tej drodze poszukiwaną przez siebie podstawę wiedzy? Przypomnę, że fenomenologiczna procedura redukcji została by w takim razie – z racji zagadki niemożliwej do skonsumowania bliskości, będącej dla tego tekstu punktem wyjścia i nicią przewodnią rozważań – podniesiona na wyższy szczebel i dotyczyłaby nie świata jako całości, lecz filozofii wypowiadającej się o tym świecie. Czy to więc znaczy, że, tak jak dla świadomości naturalnej w myśli Husserla podstawą jej obowiązywania był transcendentálny wymiar życia, tak w refleksograficznie odwróconej fenomenologii podstawą obowiązywania myśli i też filozoficznych jest wymiar trywialności?

Byłoby jednak istnym absurdem, gdybyśmy tak pomyśleli. Refleksografia oznacza właśnie **odwróconą** perspektywę fenomenologiczną, dlatego mechaniczne aplikowanie dróg postępowania tej ostatniej jest wykluczone. Co by to bowiem oznaczało, gdyby za podstawę filozoficznego stylu myślenia uznać trywialność? Miałaby ona być miarą i kryterium rozstrzygania prawdziwości wypowiedzi filozoficznych? Trywialność miałaby być otwarciem wpuszczona do filozofii i pełnić w niej rolę sędziego? Wypowiedzi filozoficzne miałyby być nią nacechowane, a im któraś bardziej, tym lepiej? Im dalej z takimi pytaniami, tym bardziej poczucie absurdu się wzmaga! Trywialność nie może być ukrytą

podstawą filozoficznego rozeznawania się, ponieważ jest ona śmiertelnym wrogiem filozofii! Z perspektywy filozoficznej ezoteryki kreuje się przeciwny wobec niej biegun, który bez tego, sam dla siebie, nie umiałby tak o sobie mówić. Dopiero filozofia, wprowadzając opozycję wysokie – niskie, głębokie – powierzchowne, gra tą opozycją i uruchamia całą strategię wykluczania myśli i sformułowań trywialnych. Strategia ta bazuje na dwóch komplementarnych praktykach: z jednej strony, przejawy trywialności, gdy zostaną jako takie rozpoznane we wnętrzu dyskursu filozoficznego, zyskują natychmiast negatywne piętno czegoś niepożądanego, zaś ten oto dyskurs – trudno arbitralnie orzec w jakim stopniu, czy w całości czy tylko we fragmentach – traci swą dodatnią, z istoty przysługującą mu wartość, podobnie jak jego efekty tracą ważność jako poznawcze penetracje głębokich warstw bytu. Z drugiej strony, sfera trywialności, choć nie toleruje się jej obecności **we wnętrzu** filozofii, ma ograniczone prawo przedmiotowego wypowiedzania się o niej, „dotyczenia” jej w swoich artikulacjach. Regulują te sprawy odpowiednie konwencje przyjmujące kształt określonych gatunków wypowiedzi, które jednak normalnie odnoszą się do filozofii wyłącznie **z zewnątrz** niej samej, nie będąc dla niej niczym ważnym ani ją konstytuującym. Przychodzą na myśl drobne żarciki z filozofów, kabaretowe skecze mające filozofię i filozofowanie za przedmiot, ironiczne przytyki odnoszące się do filozofów jako nierobów bądź istot nie z tego świata, nieporadne eksklamacje „prostaczków” wrazone w mowę ciała pokazującą każdym odcieniem gestykulacji, że kosmiczna przepaść dzieli ich życie od życia filozoficznego, itp. Zaś z gatunków „poważnych” należałoby wymienić uprawnione, ale niezbyt głębokie i czysto informacyjne popularyzatorstwo: hasła w leksykonach i encyklopediach ogólnych poświęcone filozofom, artykuły czy wzmianki w popularnej bądź kulturalnej prasie przeznaczony dla „szerokich” rzesz czytelników, itp. Zadaniem tych ostatnich gatunków jest wyłącznie „zaznawanie” ogółu odbiorców z dyscypliną wiedzy, nie zaś uczestniczenie w akceptowanym przez nią jej samooglądzie i samopojmowaniu. Z punktu widzenia filozofii mają one zewnętrzną wartość dla okalającego kręgu odbiorców, nie zaś wewnętrzną dla samej filozofii.

Z tego powodu, że ściśle trzymanie się litery redukcji fenomenologicznej prowadziłoby tu prostą drogą do trywializacji filozofii w duchu wzmiankowanych wyżej gatunków wypowiedzi, a tego przecież nie chcemy, ścieżka redukcyjna jest dla nas zamknięta. Nastawanie na nią od początku zresztą było błędem. Przez wybór redukcyjnej procedury Husserl chciał przywieść nas do nowej połąci sensu znaczonej przez życie transcendentnego *ego*, która, nawet jeśli migotała wcześniej filozofom w niejasnych przeczuciach, to przecież w swej otwartości była dla filozofii czymś zasadniczo nieznanym. Redukcja umożliwiła więc jakby odkrycie nowego ładu. Tymczasem sfera trywialności, przeciwnie – jest nam nie tylko znana, ale wręcz nudna i płaska, jesteśmy z nią zżyci w naszym z nią oswojeniu. Igranie z myślą, że można ją wprowadzić na filozoficzne salony, rezerwowanie dla niej miejsca zajmowanego wcześniej w fenomenologii przez świadomość transcendentną, jest zubożaniem i spłaszczaniem filozofii, pomimo zbożnej intencji, by ją skierować na nowe tory.

Jeśli jednak nie chcemy trywializacji filozofii, a zarazem nie potrafimy rozstać się z myślą o redukcji, wnikamy się w sytuację antynominalną. Wyglądałoby to bowiem tak, jak gdyby filozofia w swym schodzeniu coraz niżej, ku czemuś leżącemu poza nią, wylaniała z siebie *organon*, na który przelewałaby wszystkie swoje aktywa i który pozwalałby jej nadal pozostawać sobą. Münchhausenowskie włosy, ręka, czy jakkolwiek inny narząd ciała miałyby, w aktach transformacji jego *integrum*, stanowić zarazem punkt pod-

parcia pozwalający ostać mu się podczas zamętu w dotychczasowej niezakłóconej tożsamości. Czy można sobie wyobrazić większe nagromadzenie nonsensów?

Trywialność dlatego ma tak nieprzeparty urok, że w swej nieproblematiczności jest dla siebie horyzontem obywatycznym się bez pytań o racje tego czy owego. Jest to nieproblematiczność pierwotna, tzn. wynikająca z pewnego pra-rozwarcia świata i jego pra-znajomości, nie zaś podjęta w wyniku „zamiaru”, poprzedzona pewną „decyzją” i arbitralnie przełamująca wątpliwości co do treści i statusu, przecinająca je silnie ustanawiającym „tak ma być”. Dlatego właśnie termin „ustanowienie”, nawet poprzedzony nieodzownym „pra”-, a jednak implikujący jakiś wolicjonalny podkład, tu nie pasuje. Wątpliwości nie ma nie dlatego, by były one „rozwiązane”, lecz dlatego, że „nie przychodzi do głowy”, by „mogło być inaczej”, niż jest. Husserlowski termin „prapewność”, „źródłowa pewność”, o ile miałyby być one podszyte modalnością „aż do odwołania”, aż do czasu, gdy okaże się, że „jednak nie tak”, także tu nie obowiązuje. Oczywiście, nader często okazuje się, że „jednak nie tak”, ale wówczas owa negacja uprzedniego przekonania znów dana jest w horyzoncie pra-rozwarcia, podobnie jak wespół z nią nowy stan rzeczy. W ten sposób „nie przychodzi do głowy”, by „mogło być inaczej” niż tak, że dziś rano wstałem, siedzę w tej chwili przed monitorem komputera i piszę ten tekst. To wszystko zresztą „może być nie tak”, ale jeśli przychodzi do głowy podobna wątpliwość na gruncie ciągu argumentacji i „pomyśleń sobie”, to nie w granicach pra-rozwarcia, lecz przez zaangażowanie przeciwstawnego bieguna filozofii jako wiecznej problematiczności i poddawania wszystkiego pod rozważę.

Tak więc, co wypada tylko ponownie podkreślić, nieproblematiczność **jest światem** obejmującym także odpowiedni rodzaj postawy „niezapytywania”, a nie jakąś „właściwością”, którą można by dowolnie wiązać z tym albo tamtym kontekstem. Zauroczenie modusem przekonania w nieproblematiczności jest więc co najwyżej zauroczeniem światem i stylem życia w świecie, a nie mobilną „metodą” nadającą się do stosowania tu i ówdzie. Gdybyśmy chcieli nieproblematiczność przeffancować na grunt filozofii, nie otrzymalibyśmy żadnej nowej filozofii osadzonej w niepodważalnym fundamencie, lecz po prostu z filozofią zerwalibyśmy. Błędem znacznie wcześniejszych rozważań było założenie, że sposoby nabywania przekonania i upewniania się co do nich tworzą jakąś liniarną, kontynuálną drogę wiodącą do „doskonałości”, której *optimum* stanowi nieproblematiczność przyjmowania za pewne. Filozofia znajdującą się na tej drodze musi się przebijając przez barierę wymuszonoci swoich pomysleń i przedmiotów, dlatego nigdy nie będzie im mogła nadać statusu nieproblematicznego – choć ustawicznie do niego aspiruje. Tymczasem nie istnieje jedna, monolinearna droga zyskiwania pewności w domniamaniach, ugruntowywania się w nich, akceptowalnoci w tym wzgledzie, lecz zachodzi silna polaryzacja, której drugim biegunem jest właśnie stawianie pod znakiem zapytania wszystkiego, co się świadomościowo nawinie. „Wymuszonoci” filozofii nie jest jej deficytem ani przymieszka sztuczności w stosunku do pełnej swobody naturalnocodziennych sądów, lecz wynika z procedur nacisku i powstrzymywania „całą mocą”, które właśnie opisaliśmy. Na tym etapie możemy powiedzieć, że filozofia „już taka jest” – i niewiele więcej. Redukcja do „podstawy” nieproblematiczności przyniosłaby więc w efekcie rozłączność jej i filozofii zamiast spodziewanego ostatecznego upodstawienia się tej ostatniej.

Na szczęście, zamiar redukcyjny, bez wzgledu na to, jak często byłyby deklarowane, pozostaje tylko zamiarem, który zwyczajnie **nie może** się powieść. O ile refleksografia chce ocalić choć resztkę swojej przekonywalności, czynić to może tylko **jako filozofia**

choćby w stanie szczątkowym, tzn. przechowując coś z tego, czego jej zapal redukcyjny już zniwelować nie jest w stanie. W tym sensie deklarowana opcja redukcyjna, skoro jest nieiszczalna, nie jest nawet groźna, bo sytuacja i tak zmierza do rozładowania jej w schemacie znanego powiedzenia o szczekających psach i karawanie jadącej dalej. Zdecydowanie lepiej jest jednak powstrzymać się od głoszenia takiej opcji, jeśli cenimy sobie zgodność deklarowanych celów i osiągniętej rzeczywistości, a tę, czyli jasność i trafność samowiedzy, zawsze cenić się powinno.

To wszystko, z czym się nie zgadza, a co, jako na swój sposób sobie zagrażające, stara się odepchnąć od siebie jak najdalej, filozofia zapisuje pod nazwą „trywialności”, bądź pod którąś z nazw blisko- lub równoznacznych. Ponieważ opcja redukcyjna, będąc co prawda logicznie możliwą, prowadziłyby do sprzecznych z filozofią konsekwencji w postaci jej trywializacji, czego nikt przecież nie chce – trzeba zaprzestać głoszenia tej opcji. Być może na jej obronę dałoby się też niejedno powiedzieć, na przykład to, że filozofowi, który już poszedł tym tropem, narzuca się ona w postaci łagodniejszej, o wiele bardziej zwodniczej, niż na przykład kabaretowe żarty z filozofa-próżniaka, czy agresywna i ośmieszająca publicystyka skierowana przeciwko praktycznej użyteczności filozofii. Czasem wystarczy użyć dosadnego, słabo ciosanego określenia, sformułować myśl zbyt dosłownie i bez zachowania niuansów, powiedzieć o to jedno udobitniające słowo za dużo, aby opcji tej, nawet nie chcący, nadać bieg. Potem przystrajanie toku rozważań girlandami uczonych zwrotów nie zdoła już zatrzyć tego wrażenia. Kiedyś dałem wyraz przekonaniu, którego w tym miejscu nie zawadzi ponowić: w moim odczuciu opublikowany wiele lat temu artykuł *O przedmiotach trudnodostępnych* reprezentował właśnie opcję redukcyjną. Przyczyniła się do tego na pozór niewinna, a w istocie brzemienna w konsekwencję chęć zapewnienia publikacji nieco jaśniejszego języka z zamiarem udostępnienia jej najpierw gronu słuchaczy mniej skłonnych do akceptacji w filozofii eksperymentów typu językowego. Troska o klarowność przekazu w duchu namolnie i obsesyjnie głoszonego w niektórych kręgach ideału jasności języka nie jest czymś niewinnym – „jasny język” nie jest neutralnym medium, które pozwala jedynie wyłuskać treść filozoficzną spod zwalów tradycyjnego żargonu i lepiej przez to ocenić jej wartość. We wspomnianym artykule uruchomienie sieci skojarzeń związanych z figurami zajmowania się filozofią „w pocie czoła”, „z zaciśniętymi zębami”, przy ogromnym i nie do końca skutecznym trudzie rozumienia, „o co w niej chodzi”, spowodowało zatrzymanie samopojmowania filozofii po „tej” stronie codziennych aktywności ją inicjujących.

Taka semi-redukcyjna opcja nie tylko jest możliwa i robi wrażenie akceptowalnej, lecz także granica między nią a podejściem respektującym integralność doświadczenia jako chwytającego swoisty filozoficzny przedmiot „w-zaniku”, wydaje się niekiedy śliska. Nawet w tej rozprawie użycie we wcześniejszych partiach w charakterze tytułów podrozdziałów takich słów, jak „utrzymywanie” czy „upiększanie”, bez silenia się na jakieś obcojęzyczne odpowiedniki, mogło, chcąc nie chcąc, spowodować uruchomienie takiej opcji. W tej ostatniej sprawie nie mamy jednak wyboru: słowa o powyższym kształcie zostały obrane ze względu na charakterystykę trywialnościowej podstawy, tak więc musiały korespondować z jej przedmiotem, a przynajmniej nie odstawać od niego drastycznie. Dalszy bieg rozważań pozwoli te sprawy ustawić właściwie, tzn. pokazać taką rolę i taki sposób funkcjonowania trywialności, przy których określenia o posmaku trywialnym dla ich oddania zejda na plan dalszy i zbiegną się z momentami charakterystycznymi trywialności w filozofii, jakie jej przypisujemy.

Filozofia ma więc na przeciwległym biegunie potężnego trywialnego przeciwnika i ta silna polaryzacja stanowi o jej samookreśleniu. Jednakże wcześniej padło już zdanie, że jakaś doza przekonywalności naszej argumentacji co do charakterystyki filozofii w terminach utrzymywania, upiększania, cofania, itp. promieniuje właśnie z tego źródła. Jest to widoma sprzeczność. Aby pozbyć się dokuczliwego i blokującego odczucia aporii wyrosłego na tym podłożu, należy sformułowaniem innego niż dotąd pytania otworzyć sobie nową perspektywę. Wcześniejsze pytanie brzmiało, **w jaki sposób** przeprowadzić redukcję filozofii do trywialnościowej podstawy, która to redukcja, jak się okazało, w radykalnej wersji jest niemożliwa, a w słabej niepożądana. Obecne pytanie należałoby sformułować inaczej: na czym polega **bytność** trywialności w i dla filozofii **już teraz** (słowo „bytność” nie jest może specjalnie zręczne, ale na pewno nie jest tak niestosowne, jak byłaby w tym miejscu „obecność”); inaczej mówiąc i nawiązując do tytułu popularnego niedawno filmu: jak udaje się filozofii bliskie pozycje z wrogiem?

Uwagi na temat wyboru terminologii

Nie da się ukryć, że z biegiem czasu temat trywialności zyskiwał w tym projekcie coraz większą rolę, co polegało na przesunięciach tak rzeczowych, jak i semantycznych. Początkowo wydawało się, że użycie opisowej i przyjętej w filozofii frazy „świat życia codziennego” pozwoli terminologicznie załatwić się z problemem obecności w filozofii motywów „niskich”. Potem okazało się, że ta fraza jednak nie wystarcza i nie celuje w to, w co miała celować. Po części oba te określenia – świat życia codziennego i trywialność – nie wchodzą sobie w paradę. Pierwsze służy do zakreślenia obszaru, drugie do oznaczenia tego, co w tym obszarze zachodzi, tak więc dobrze się w służbie pewnej problematyki uzupełniają. Jeśli jednak pierwsze miałyby częściowo przejąć rolę drugiego – a możliwość taka istnieje – pojawiają się wątpliwości. Termin „świat życia codziennego” przy swej pozornej neutralności jest jakby sposobem na ubezwłasnowolnienie niewygodnego, choć teoretycznie ważnego, pacjenta, który próbuje dobić się do samodzielnego głosu, co tak naprawdę nikogo z otoczenia nie interesuje. Po ubezwłasnowolnieniu przemawia się już tylko „w jego imieniu” i, oczywiście, „dla jego dobra”. Wspomniany termin kojarzy się też z wessaniem przez przemysł rozrywkowy artysty cieszącego się dotąd renomą „niezależnego” przy pozostawieniu mu listka figowego niezależności, która w tych warunkach jest czystą fikcją i pozorantwem.

„Świat codziennego życia” jest takim przemyślnym środkiem odbierania głosu niewygodnemu przeciwnikowi w ramach dyplomatyki masek i grzecznych uśmiechów. Palmę pierwszeństwa przyznaje się w niej obszarowi, którego pierwotna, poniekąd dzika energia służy do generowania wszelkich subtelności zachodniej kultury, ale którego samoświadomość na poziomie artykulacji zostaje przechwycona i zawłaszczona – o co już zadbał Husserl – przez udzielenie pełnomocnictwa w zakresie reprezentacji tradycyjnemu dyskursowi filozoficznemu, co na dłuższą metę owocuje tonami uczonych, jałowych i betonujących niezmienną ważność filozofii prac, mających nowy obszar jedynie za temat. Trzeba było wprowadzić termin, w którym samoświadomość innej dziedziny dochodziłaby do głosu w jej własnych, a nie cudzych i uprzedmiotowiających ją pojęciach, a także przełamywałaby się z niechętnym stosunkiem do niej filozofii. Wybór padł na aksjologicznie obciążoną „trywialność” a nie na przykład na neutralną pod tym względem „prostoliniwność” czy „prostoduszność”. Można oczywiście argumentować, i byłoby to

nawet zgodne z linią tych wywodów, że nazwa „trywialność” już jest wyrazem filozoficznej pogardy czy lekceważenia wobec czegoś, co z takiego punktu widzenia nie jest godne uwagi, a co samo dla siebie nigdy nie stałoby w takim świetle. I owszem, tyle że filozofia nie przylepia takich lekceważących etykietek byle czemu, ani bez żadnej istotnej motywacji! Niezależnie od tego, czy pole trywialności zawiera jakieś konkretne określenia treściowe, jaka w takim razie jest treść tego pola i czy wszyscy filozofowie przystaliby choćby na próbki tej treści – filozofia najwidoczniej musi się konstituować nie tylko w oparciu o własności dla niej inherentne, ale i dzięki jakiemuś zewnątrz, od którego się odgradza i które dezaprobuje wyklucza. Jeśli jednak pojawia się tu jakiś rodzaj ekskluzywnej dezaprobaty, a nie po prostu pominięcia, niezwrócenia uwagi, „nieprzyjścia-nikommu-czegoś-takiego-do-głowy”, to znaczy, że w ekskluzyj, wypchnięciu poza nawias coś ma jednak swoją wagę i stanowi formę możliwego zagrożenia. „Trywialność” nie jest więc tylko uprzedmiotowieniem w pogardzie, przejrzeniem się niechcianego zewnątrz w oczach filozofii i jego całkowitą anihilacją przez to spojrzenie, ale i implicytnym przyznaniem, że zewnątrz o formie nie tyle odgrózenia „od”, co odrzucenia stanowi – realny lub potencjalny – problem. Jest tu więc zawarta nie tylko bezgłośna przemoc reprezentacji wobec radykalnie niefilozoficznej inności i nie tylko skuteczna usurpacja prawa głosu, ale gra – co prawda bardziej implicytna niż eksplicytna – ich obu, zwarcie się i przemaganie w sobie sił ekskludującego wypierania i idącego w przeciwną stronę odporu, głosu własnego i słyszalnego spod jego pokrywy cudzego. Nadto, centralne usytuowanie takiej kategorii ma pociągać za sobą zdjęcie pewnego aksjologicznego, konstytutywnego dla filozofii, odium. Mówiąc krótko, próbujemy pokazać, że „coś w tym jest” – na tyle, na ile zajmowanie się „tym czymś” nie wyraża dążenia dla filozofii samosprzecznego.

Przebieganie „mimochodem”. Nieskładność

Gwoli bliższej charakterystyki trywialności i jej upozycjonowania przytoczymy za chwilę króciutką wzmiankę Husserla związaną z mistycyzmem. Czy to znaczy, że przejawów trywialności na polu filozofii należy szukać tylko, albo w pierwszym rzędzie, w tekstach pisanych? Na tak postawione pytanie odpowiedź jest w zasadzie przecząca, a to „w zasadzie” odzwierciedla wahanie, z jakim mimo wszystko należy tej odpowiedzi udzielać. Być może samo pytanie jest o tyle źle postawione, że nie oddaje niuansów, na jakie przy tej okazji trzeba wskazać. Fenomenologia w niniejszym tekście jest tak poskręcana, że chwilami nawet w jego autorze budzi się wątpliwość, czy ma to jeszcze cokolwiek z nią wspólnego, ale przecież w tym absolutnie rdzennym aspekcie, że fenomenologia jest badaniem świadomości, nie można tej orientacji kwestionować – tekst niniejszej rozprawy, w znacznej mierze poświęcony analizom świadomości, jest dlatego fenomenologiczny. Trywialność zaś jest rodzajem **świadomości** – bez tego prawdopodobnie w ogóle byśmy się nią nie zajęli. Stąd niezdecydowanie przecząca odpowiedź na pytanie sformułowane na początku. Teksty upakowane od początku do końca banałami, sadzące się na mądrość, ale przy tym nieznośnie amatorskie, niewychodzące poza krąg objawień zupełnie prostackich – jako zasadnicze przejawy istnienia trywialności nas tu w ogóle nie interesują; jej obecność w takim kształcie jest, chciałoby się powiedzieć, sama zbyt „trywialna”, by zasługiwała na bliższe przyjrzenie się jej.

Jednakże – nie przesądzając w tej chwili skuteczności takiego zabiegu – gdybyśmy badania nad trywialnością chcieli ograniczyć tylko do sfery aktualnej, chciałoby się po-

wiedzieć, pulsującej, świadomości, spychając w ogóle na pobocze warstwę tekstu jako zupełnie fakultatywną, to także nie byłoby to słuszne. Chwilowo przyjmijmy, że tekst dostarcza tu takiej płaszczyzny kontrastu, dzięki której pewne rzeczy lepiej widać – przez analogię do sytuacji, gdy niezbyt czytelny przy nieadekwatnym oświetleniu zapis na kartce papieru ustawiamy sobie „pod światło”, by go lepiej widzieć. Po prostu, rzucamy snop światła na pojęcie trywialności i świadomość trywialną, posługując się mechanizmami rozwiązań tekstualnych, w które jest ona jako wpisana.

Zapowiedziany drobiazg z Husserla obejmuje część przykładowego zdania z *Idei I*, wyjętego z szerszego kontekstu rozważań odpierających zarzuty przeciwników, a dotyczących ścisłej racjonalności intuitywno-naocznościowych badań w fenomenologii, właśnie wbrew temu, co owi przeciwnicy skłonni byłiby uznać: „Mówi się wprawdzie o oczywistości, ale zamiast ukazać ją jako naoczne rozumienie w z w i ą z k a c h i s t o t n y c h ze zwykłym widzeniem, mówi się o „p o c z u c i u o c z y w i s t o - ś c i”, które jako jakiś mistyczny *index veri* użycza sądowi pewnego uczuciowego zabarwienia” (s. 71–72 wyd. polskiego z 1967 roku). Mimochodem wspomina się tutaj o mistycyzmie (lub mistyce) i przez tę wzmiankę go (lub ją) charakteryzuje. O pewnym kompleksie idei kwalifikowanym przez przymiotnik „mistyczny” powiada się więc tutaj domyślnie, że polega on na poczuciu oczywistości będącym wskaźnikiem prawdy spływającej na podmiot lub narzucającej się mu bez jakiegoś aktywnego jego w tym udziału. Przyznajmy, że jakkolwiek charakterystyka ta oddaje pewne istotne rysy poglądu (czy poglądu?) zwanego „mistycyzmem” (mniej z tym, czy oddaje je wszystkie), to jednak w tym kształcie i w tej treści, jeśliby poprzestać tylko lub głównie na niej, jest ona trywialna. Pominąwszy w tej chwili, w jakim stopniu epitet taki wyczerpuje w ogóle sposób jawienia się nurtu o nazwie „mistycyzm” dla specjalistów, wykształconych czytelników, itp., postarajmy się bliżej określić świadomościową pozycję takich trywiałów – bo przecież to, że pojawiają się one w dyskursie, a nawet, że bardzo często się pojawiają, nie ulega chyba wątpliwości – lub po prostu: postarajmy się scharakteryzować świadomość odpowiadającą takim wzmiankom. Wcześniej instynktownie zostało tu użyte słowo, które bardzo trafnie wyraża ten typ świadomości: „mimochodem”. Świadomość biorąca coś „mimochodem” polega na „jedynie muśnięciach”, w których jest już zawarte „pozostawianie-w-nieuwadze” jako przynależny tejże świadomości sposób dania. Znaczy to: nieuwaga nie jest modusem następczym funkcjonowania świadomości, tak jakby najpierw przyswajała sobie ona coś w „normalnym” trybie obecności, a następnie dopiero, po zużytkowaniu, czyniła z tego odpadek do wyrzucenia. I po wtóre: nieuwaga nie jest tu środkiem na pozbycie się przedmiotu wiodącym ostatecznie do zapomnienia o nim. „Pozostawianie-w-nieuwadze”, tak więc tkwienie przedmiotu w świadomości w modusie „znieuważenia”, posiada swój głęboki i nieredukowalny sens.

Świadomość przebiegająca „mimochodem”, gdy przekracza już próg językowej artykulacji, ma do dyspozycji charakterystyczne zwroty, a w ich braku lub dla ich wzmocnienia, objawia się też charakterystycznymi pozycjami słów w strukturze zdania. Do zwrotów szczególnie znamienitych należą tu na przykład: „Nawiasem mówiąc...” [Nawiasem mówiąc, ten sposób podejścia do zagadnień świadomości zbliża je do klasycznego transcendentalizmu lokującego świadomość w warstwach głębokich przeżywającej siebie jaźni...], „Pomijając...” [Pomijając już to, że tak deterministycznej koncepcji genezy i rozwoju społeczeństw nie da się pogodzić z teoriami ich powstawania bazującymi na pojęciu umowy społecznej zawieranej między jednostkami wchodzącymi w skład

pewnej agregacji...], „Chyba, że...” [Okazjonalistyczna *creatio continua* zakładająca nieustanne wlewanie przez Boga życiowej energii do bytów stworzonych jest nie do pogodzenia z samoistością bytową świata, chyba żeby, jak zdawał się to czynić Malebranche, przyjąć między działaniem Boga a światem pośrednictwo jakichś stałych i optymalnych praw przekazywania ruchu, które Bóg dostosowuje do ciał i którymi się kieruje...]. Skonstruowanie przez mnie tych przykładów niczego nie zmienia w samej zasadzie uobecniania się świadomości „mimochodnej”, bo przecież zgodzić się wypada, że przykłady realizujące podobne schematy są w wielkiej liczbie obecne we wszelkich chyba odmianach dyskursu filozoficznego. Tak samo uderza fakt, że owym wzmiankom przysługuje „stosowna” dla nich pozycja insertu wewnątrz zdania, w każdym razie członu na tyle podrzędnego i atrybutywnego, że bez wsparcia struktur nadrzędnych nie wyświetla się w nich żadna pełna i rozwinięta myśl. Jeśli z jakichś powodów akurat na nie skieruje się tematyczna uwaga, jawią się one w swoisty sposób „zdekapitowane”, bez napędu kierującego nimi nadrzędnego myślowego ciągu.

Mówimy tu o dekapitacji, a przecież zawartość trywialnościowych, skrótowych wzmianek (z racji stopnia ich asymilacji i powierzchowności aż nie chce się nad nimi rozwozić i do tego „niechcenia, by się rozwozić” one właśnie, mówiąc paradoksalnie, „służą”) składniowo jest na swoim miejscu, gdy odpowiadają one trywialnościowej, przechodzącej nad nimi do porządku świadomości. Ich niezborność składniowa wypływa na wierzch, gdy zderzają się z zapotrzebowaniem świadomości ujmującej coś tematycznie, emitującej intencję skierowaną centralnie (gdy na przykład trzeba za ich pośrednictwem odpowiedzieć na koronne pytanie „Co to jest?”). Wymóg pewnej klaryfikacji wywodu nakłada na nas obowiązek wyróżnienia w tym miejscu kilku wariantów realizacyjnych świadomości trywialnej. Pomoże to w uściśleniu możliwych znaczeń kluczowego pojęcia trywialności:

- a) świadomość wcielająca trywialne pomyślenie na terenie filozofii jest świadomością „muskającą w przelocie” i „niezatrzymującą się nad tym dłużej” (zresztą w ogóle „niezatrzymującą się”). Teza ta jest zgodna z linią wywodu prezentowaną do tej pory. Gdy rozważamy rzecz od strony językowych manifestacji, zachodzi tutaj **korelacja** między **skrótowością** informacji na kluczowe tematy na przykład całości doktrynalnych mających swoje nazwowe identyfikatory, zorganizowanych w sieć związków między budującymi je przekonaniem i tezami (transcendentalizm, okazjonalizm), następnie świadomością, która, zgodnie z „instrukcją” zapisaną w tej skrótowości, wypycha powyższe informacje „gdzieś na margines”, nie pozwalając im na centralne rozpostarcie się przed „oczami umysłu”, i wreszcie wyrażeniami językowymi, których znaczenia taką właśnie dynamikę wypychania poza obręb czegoś przepisują. „Nawiasem mówiąc”, „pomijając już to, że”, itp. wyrażenia, nie są jakimiś obojętnymi zwrotami, lecz w ich znaczeniach **energia odrzutu** poza sferę „właściwych” zainteresowań, niejako zamiatania pod siebie czegoś mało ważnego, kumuluje się i objawia.
- b) świadomość trywialna jest fungująca, tzn. nie zaprzestaje ona bycia właśnie taką, ale musi za pomocą swojej zawartości odpowiadać na pytania typu „co to jest” (co to jest fenomenologia, co to jest transcendentalizm, itp.), formułowane przez centralnie ukierunkowaną świadomość. Dochodzi wtedy do znamienego klinczu i rozstroju, który najporęczniejszym jest analogizować z sytuacją niezbyt gramotnego ucznia wezwanego przez nauczyciela do odpowiedzi na pytanie o jakąś skomplikowaną kwestię. Zagu-

bienie się takiego ucznia w temacie manifestuje się często już na poziomie języka: zaczyna on od przeciągniętego yyy... będącego zwiastunem zająkliwego, blokowanego prądu mowy, która – jak niesprawne auto – posuwa się do przodu charakterystycznymi „utykającymi” szarpnięciami; gdy zaczyna już coś mówić, wskakuje od razu w środek gramatycznie poprawnego zdania, dokonuje licznych kategoryalnych uchybień (np. „yyyy... jest to takie coś, że świadomość jest bardzo ważna...” w odpowiedzi na pytanie o najogólniejszy sens fenomenologii), itp. W konfrontacji z zapotrzebowaniami świadomości pytającej o esencję czegoś, świadomość trywialna, z tym, co ma do powiedzenia, prezentuje się jak *torso* o pękniętej i niewprawnej składni albo wręcz jak asyntaktyczny kikut. W tym kształcie jest ona miksażem świadomości trzymającej pewne rzeczy jedynie „w odwodzie” i tym prawidłowo je pozycjonujące, tzn. nie odczuwającej z tego tytułu żadnych załamań ani naruszeń swego biegu, oraz świadomości wystawiającej dla wypowiedzi swe treści centralnie, obudowującej je – przynajmniej w warstwie jawnej obiektywizacji, bez wnikania, co się za tym wszystkim kryje – przedmiotową formą. Gdybyśmy chcieli nakreślić – czysto hipotetycznie – linię progresji różnych typów świadomości zorganizowaną wedle kryterium ich, mówiąc umownie, „tylnego” i „przedniego” położenia (a jest to kryterium, które w dalszych rozważaniach będzie pełniło rolę kluczową), tu mielibyśmy formę przejściową. Jednak w odróżnieniu od form skrajnych, poniekąd gładko w sobie osadzonych, ta świadomość przechodnia nie ma nic ze spokojnego toczenia się; jej spazmatyczny charakter wynika z konfliktu dwóch niewspółmiernych form artykulacji – jest ona jakby świadomością jąkającą się, dławiącą sobą samą. W ten sposób objawia nam się „prawda” świadomości trywialnej, gdy, bez naruszania jej charakteru, chcemy jednak rzucić na nią snop centralnie padającego światła i ją sobie „przybliżyć”.

- c) różnica między poprzednim przypadkiem a obecnym jest taka, że teraz następuje **przeszeregowanie** treści świadomości trywialnej z „zaplecza” na „front”. Trywialność dostaje się tu (najczęściej niechcący i nie rozpoznając takiej swojej roli) w obiektyw kamery, czy też wychodzi przed szereg, podlegając z tego tytułu negatywnym ocenom – ale podlegając im nie za to, że jest sobą, lecz za naruszenie swego strukturalnego „miejsca w szeregu”. Dochodzimy tą drogą do oczywistej konkluzji, że – z zastrzeżeniem, iż operujemy jedynie najogólniejszymi aksjologicznymi przeciwieństwami – istnieje trywialność „zła” i „dobra”, „właściwa” i „niewłaściwa”. Przypomina to nieco sytuację niektórych trucizn czy bakterii, które, w stanie latentnym bądź w homeopatycznych dawkach, nie szkodzą organizmowi, a nawet pełnią w nim funkcję terapeutyczną, ale po aktywizacji czy też przekroczeniu odpowiedniego progu, zwracają się przeciwko niemu.

Dość nieoczekiwanie w tym wszystkim, ale jednak konsekwentnie, wyłania się przed nami fenomenologiczny temat *eidós* i badań eidetycznych. Jeśli bowiem pojęcie „istoty” mamy ocalić dla potrzeb filozofii refleksograficznej, musimy te dwa motywy: istoty oraz świadomości trywialnej ze sobą uzgodnić. Na pierwszy rzut oka pytanie, czymże innym jest – w zakresie treści – istota, jeśli nie trywialnością, brzmi szokująco. Te dwa pojęcia wydają się należeć do dwóch zupełnie nieprzystających porządków, przy czym jakąś część winy za to ponosi po prostu odmienna konotatywna aura, jaka je spowija. Jednak kwestię obecności dla nas kluczowej w badaniach fenomenologicznych figury „istoty” fenomenologia zawsze traktowała dosyć mgliście. To w każdym razie, że dla fenomenologów jest ona dana nie przede wszystkim wtedy, kiedy się ku niej zwracamy, bo szcze-

gólne nakierowanie na nią w celu eksplikacji jest sprawą dość osobną, ale właśnie wtedy, kiedy się nie zwracamy, kiedy o niej w ogóle nie myślimy, powinno być jasne. Jednak próby odpowiedzi na pytanie o ów sposób dania przez międlenie określeń takich, jak rdzeń noematyczny w pełnym noemacie, *ideatum* ukonkretniające się w akcie świadomości, są typowym zagadywaniem problemu słowami. Widać, jak rozpaczliwie fenomenologia chce, aby ulubiona przez nią postać świadomości centralnej, skierowanej wprost przed siebie, przywłaszczała sobie także coś, co ewidentnie do niej nie należy. Możemy jedynie antycypująco powiedzieć: ustalenia na temat „eidos” jako pojęcia typowo filozoficznego wejdą na nowe tory dopiero wówczas, gdy włączy się w nie wątek świadomości na tyle banalnej, na tyle – chce się rzec – surowej, że z racji „nieposiadania przez nią niczego specjalnego do ujawnienia” zawsze spychanej na tył czy na bok naszych pomysłów. Bez tego z kolei frustracja fenomenologów nastawionych na badanie istoty może się tylko pogłębiać i to, najgorsze, przy pełnym nierozpoznananiu co do tego, że wynika ona nie z notorycznie błędnego opisu tejże istoty, lecz już z samego „nastawienia na” jako bezzasadnego i dokonanego mechanicznie wyboru pewnej opcji.

Dodatkową korzyść możemy zaś odnieść wtedy, gdy przyjdzie nam się zmierzyć ze stawianym niekiedy fenomenologom (w Polsce np. przez L. Kołakowskiego) zarzutem, że przekonanie o konieczności fenomenologicznego badania istoty dosłownie wszystkiego, co się tylko pod rękę i wzrok nawinie, bez przeprowadzenia badań „specjalistycznych” w odnośnych dziedzinach wiedzy, oznacza nie powrót do rzeczy, tylko podejście do nich naznaczone dyletanctwem i amatorszczyzną. Tego zarzutu nie musimy nawet odierać w czołowym zderzeniu z nim, co i tak by nic nie dało; przedstawiony tok rozważań pozwala go tylko ująć w zupełnie nowym świetle.

Rozmaz

Świadomość filozoficzna jest świadomością subtelną nie tylko w sensie wysyłania wysięgającej w przód intencji jak najdalej się da, na krawędź możliwości „pomyślenia sobie czegoś takiego”, lecz jest w ramach obowiązywania tego sensu subtelności także świadomością **niuansującą**, przeprowadzającą **dystynkcje**. Procedura dystinguowania, zwłaszcza rozcinięcia pasm znaczeniowych, wewnątrz których świadomość dnia codziennego rozeznająca się w swoim świecie operuje bez żadnego zróżnicowania, tak dalece zrosła się z myśleniem filozoficznym, że wybór akurat tych, a nie innych egzemplifikacji pozbawiony jest głębszego uzasadnienia i zdany wyłącznie na pastwę przypadku. Uprzymiarnijmy więc sobie przykładowo rozróżnienie wartości jako jakości wartościowej oraz dobra rzeczowego, a przy okazji różne znaczenia „dobra”, jakie nam się nasuną; albo słowo „fałszywy” w kontekście fałszywego oświadczenia i fałszywego obrazu, czyli w znaczeniu determinującym i modyfikującym według znanego rozróżnienia Kazimierza Twardowskiego; weźmy także podział na wolność negatywną i pozytywną lub oddzielenie instytucjonalnego performatywu, przez który następują zmiany w rzeczywistości kulturowej (jak udzielenie ślubu przez wygłoszenie urzędowej formułki) od „zwykłej” illokucji niepociągającej zazwyczaj takich skutków (np. obietnicy). Tego rodzaju wyluskiwanie i ociosywanie odrośli ze wspólnego pnia znaczeń jest dla filozofów chlebem powszednim, zachodzi ono zresztą na różnych piętach wtajemniczenia w rzeczywistość pojęć.

Czy jednak jesteśmy gotowi na procedurę odwrotną, na pójście tym samym szlakiem, ale w przeciwnym kierunku i zanurzenie się na powrót w breję znaczeń pierwotnie roz-

mazanych i nieoczyszczonych, w chlupot grząskiej materii przedstawiającej sobą nie suche, utwardzone i opieczzone nad ogniem owoce pracy myśli, lecz ociekające błotem, upakane zlepy? Dla refleksografa to pójsie wstecz po śladach „wydelikacowanych” niuansów pojęć jest niezbędne dla odtworzenia przeciw-filozoficznej pierwotności doświadczenia „przy” powierzchni ziemi, ale jakiego rodzaju efekt ono przynosi? Z pewnością nie jest to efekt poznawczy, a jeśli nawet, to wtórnie i na bardzo dalekim planie. O ile niuansowanie przywodzi nam na myśl jakąś nową porcję znaczeń, których nie byliśmy wcześniej świadomi, o tyle od-różnicowywanie wydobytych różnic i łączenie ich z powrotem w mętne i rozmazane wieloznaczności, w których kryć się może to, tamto i owamto sprzed aktu dystynkcji, do niczego nawet porównywalnego nie prowadzi. Daje ono efekt spoczęcia w pierwotnej materii spraw, który nie ma nic wspólnego z poznawczością, ale też nic wspólnego z napiętym i aktywnym utrzymywaniem się w jakimś przedziale doświadczenia. W tłuste i szerokie plamy rozmazów znaczeniowych „klapiemy” (przez analogię do „klapięcia sobie” całym ciężarem zmęczonego ciała w wygodnym fotelu), przełamując napięcie mięśni w rozluźnienie i odczucie ulgi; utrzymujemy się w nich pasywnie, bez żadnego wysiłku z naszej strony, co jest znów przeciwieństwem aktywnego utrzymywania wysubtelnionych różnic pojęciowych mocą zwróconej ku temu (tematycznie lub jedynie latentnie) świadomości. Jakakolwiek próba odejścia od tej aktywności utrzymywania nie prowadziłyby do przejścia w samoczynne utrzymywanie się ich razem z nami, lecz do rozmycia się niuansów w kolejnym znaczeniowym rozmazie. Tutaj więc różnice między „utrzymywaniem” i „utrzymywaniem się” kształtują się wedle osi dzielącej aktywną i pasywną stronę doświadczenia.

Łatwo byłoby powiedzieć, że świadomość codzienna „nie wyróżnia” drobin niuansów, które w naturalny sposób obecne są w kompleksowych znaczeniach. Dlaczego jednak jesteśmy pewni, że to ta pierwsza świadomość coś zaniedbuje, a nie że druga okazuje przeczuwanie i idzie za daleko z rozróżnieniami? Choć nie unikniemy negatywnego określania w tym względzie jednej świadomości przez drugą, to trzeba się strzec przypisywania świadomości codziennej jakichś operacji wykonywanych **przeciw** niuansującej. Ona po prostu podąża swoim torem i nastawiona jest na ujmowanie grubych jedności w ich specyfice, tak więc w różnieniu się od innych, natomiast **nie żyje w postawie różnicowania**. Oczywiście i ta „toporna” świadomość w szczególnych wypadkach posługuje się rozróżnieniami, które jej samej wydają się irytujące i tu okazuje rozszczepienie z sobą samą, ale ma to miejsce wtedy, gdy każde z tych rozszczepień wyłania odmienną ścieżkę działania i efektów działania, znów dla pewnego kierunku praktycznego spojrzenia narzucające się jako „toporna” jedność. Rozróżnimy fizjoterapię i rehabilitację ze względu na nieco odmiennie cele, jakie każda z nich stawia sobie w postępowaniu z pacjentem; rozróżnimy karty do bankomatu debetowe i kredytowe ze względu na inne dla każdej źródło zasobów finansowych użytkownika, aczkolwiek z punktu widzenia tego ostatniego może to być „bez różnicy to samo”. Tutaj różnice i brak różnic objawiają się odmiennymi kontekstami sytuacyjnymi i zawodowymi, których niszowość przedstawiciele kontekstów wyspecjalizowanych skłonni są sami w stosunku do siebie uznawać (przyznając zarazem, że specyfikacje ważne dla nich istnieją tylko w ramach pragmatyki zawodowej ich specjalności, a nie obowiązują w uogólnionym kontekście „topornego” życia). Natomiast przykładowe różnice między pewnością empiryczną i aprioryczną, wolnością negatywną i pozytywną dla filozofów mogą być co prawda postrzegane jako tylko dla filozofów **ważne**, lecz nie tylko w związku z ich myśleniem **istniejące** – one raczej

„już były” nim pojawiła się filozofia i były tylko „niedostrzegane”. Stąd też świadomość filozoficzna wyraża roszczeniową postawę w stosunku do niefilozoficznej – domaga się uznania przedustawnej obecności subtelnych różnic.

Osoba, która nie widzi różnicy między, gwoli przykładu, pewnością wynikającą ze stwierdzenia, że nie można przebywać równocześnie w dwóch miejscach naraz, albo wręcz takiego, że każda rzecz jest sobą i żadną inną, a empiryczną pewnością temperatury powietrza w danym dniu, a nawet gdy się ją co do tego pouczy, nie traktuje tej różnicy jako godnej szczególnej uwagi, niczego nie „zamula” ani nie „zamazuje”, lecz, w swym rejestrze czułości postrzegania, widzi kwestę pewności równie „ściśle”, co filozof, który właśnie powyższe rozróżnienia wprowadza. Jeśli za punkt orientacyjny przyjmiemy powyższe rozróżnienia, to świadomość niefilozoficzna jest taką świadomością, której jest „wszystko jedno”. Oczywiście, powstaje zaraz pytanie: do jakiej granicy „wszystkojednienia” można się w naszym myślowym eksperymencie posunąć, jakich naturalnych barier należy tu przestrzegać, by efektem dociekań był choćby szkic rekonstrukcji myślenia jedynie „postrzegającego rzeczy grubo”, nie zaś nowa, wątpliwa filozofia wszystkojedności, idąca tylko w przeciwnym kierunku, niż filozoficzna postawa różnicowania? Z pewnością nie jest łatwo powyższe bariery ustawić, jeśli się uwzględni przypadki wątpliwe, na przykład wycucie, *resp.* brak wycucia różnicy między kłamstwem jako świadomym fałszem psychologicznym a „zwykłym” fałszem logicznym. Sytuacja skomplikuje się jeszcze bardziej, gdy w trybie nadzwyczaj roboczej hipotezy zaproponujemy następujące sformułowanie: Dla każdej wydatnej różnicy w świecie naturalnym da się pomyśleć świadomość, która różnicę tę znosi, nie w aktywnym ustosunkowaniu się do niej, lecz w zobojętniającym ją i neutralizującym „wszystko jedno”.

Swego czasu zaproponowałem termin „intencjonalność policentryczna”, co równie dobrze można zastąpić słowem „rozmazana”. Chodzi o to, że pod wpływem fenomenologii nasz obraz świadomości operującej w płaszczyźnie świata życia codziennego splótł się z figurą punktu, w który świadomość ta dokładnie trafia, a samej świadomości z obrazem jakiegoś strzelca wyborowego, snajpera o statusie profesjonalisty i doskonale wyostrzonym spojrzeniu. Zamiast tego należałoby mówić o świadomości, która nie operuje punktami, lecz plamami przypominającymi maźnięcia pędzla o nieustalonych brzegach. Świadomość policentryczna w nic specjalnego nie celuje, ale chwyta jakby – z filozoficznego punktu widzenia – wiele rzeczy naraz, w które porządek cieniowania wprowadza dopiero opcja przeciwna. Inna sprawa, że w świetle naszych własnych ustaleń postulujących zawężenie terminu intencjonalność do skupiającej się i celującej w punkt postawy filozoficznej, powyższy kontekst użycia „intencjonalności” wygląda na krzyczącą sprzeczność.

Musimy jednak ponownie zastanowić się, kiedy świadomość, która jest „grubo ciosana” i w taki sam sposób ujmuje swoje przedmioty, może wystąpić pod szyldem trywialności – bo znów może to zrobić jedynie w ostrym kontraście ze świadomością filozofii. Właściwie, cokolwiek by się powiedziało i jakkolwiek tę świadomość nazwało, zawsze jest się na ten kontrast skazanym, nawet przy użyciu najbardziej „neutralnych” określeń. Gdyby nie on, może jeszcze byłibyśmy w stanie powiedzieć, że świadomość ujmuje przedmioty tak jak ujmuje, że jest jaka jest, ale już określenie na przykład „toporności” byłoby poza naszym zasięgiem. Czy to znaczy, że każda świadomość bloku znaczeń, które później zostały rozcięte czy rozplątane, musi na tym tle, niejako retroaktywnie, wystąpić jako trywialna? Nie, tak daleko bym nie szedł. Wydaje się, że są tutaj dwa (co

najmniej) paradymatyczne przypadki, w których na terenie filozofii pojawia się aksjologicznie negatywna kwalifikacja trywialności:

- a) nie tyle chodzi o rozcięcie „grubego” bloku znaczenia, którego części po rozcięciu są sobie jakoś równoważne co do stopnia trudności w uchwytowaniu każda swojego przedmiotu. Chodzi natomiast o **wyłonienie**, wydestylowanie ze znaczenia blokowego jakiegoś odcień subtelniejszego i zupełnie na jego tle nowego. To nowe znaczenie, odpowiednio nowe pojęcie i za jego pośrednictwem chwytny obiekt sensu stoi teraz **wobec** znaczenia dawnego, w którym był niejako *implicite* do tej pory zawarty. Przykładu dostarcza wyłonienie z blokowego znaczenia „człowiek”, dobrze nam znanego i samo przez się „zrozumiałego”, znaczeń typu „podmiot transcendentálny” lub „*Dasein*”, które są produktami pracy specyficznie ukierunkowanej filozofii, nieistniejącymi w tej artykulacji aż do chwili posłużenia się nimi. Przede wszystkim jednak chodzi o to, że odpowiednie przedmioty sensu retroaktywnie trywializują przedmiot „człowiek”. W obliczu tej nierównowagi poruszanie się w płaszczyźnie antropologii filozoficznej, z jej naciskiem na „empirycznego”, „faktycznościowego” „człowieka”, wydaje się trywialne, oznacza bowiem jakby cofnięcie pracy filozofii do poprzedniego etapu, przynajmniej dla tych, którzy ku tym nowym obiektom są w swym myśleniu filozoficznym zwróceniu.
- b) świadomość cyzelująca różnice na wielką skalę wdraża (jak niekiedy dość śmiało twierdzimy) tożsamy właściwie z myśleniem filozoficznym metodę negacji; stąd też jej nieuwzględnianie lub niedostateczne uwzględnianie na polu filozofii stawia nam przed oczami problem trywialności w jaskrawym świetle, w miejscu, w którym być go nie powinno, pozwalając się nim zająć jako zagadnieniem ogólniejszym. Jeśli zatem cyzelatorski podział chybia celu, niczego nie rozcina ani nie niuansuje, a jedynie chaotycznie przerzuca się między blokami znaczeń, które i bez tego byłyby czytelne, to mamy tu do czynienia właśnie z trywialnością w filozofii niedopuszczalną. U Umberta Eco, w jego analizach mentalności średniowiecznej, można niekiedy przeczytać o przypadkach kulturowej „niedyspozycji” podziału w stosunku do oczekiwanych przez nas standardów; np. o tym, że ludzie średniowiecza, kierując się właściwym sobie zmysłem estetycznym, nie odróżniali tego, co nam wydaje się oczywiste: rzemiosła od sztuki, przedmiotów estetycznych od ciekawostek mechanicznych, itp. Stąd też obszar „dzieł sztuki” wygląda u nich na wynik bezładnego kolekcjonerstwa, inwentaryzacji bez ładu i składu, nie zaś celowego zamysłu wydzielenia i zróżnicowania. Ponieważ świadomość „zbierająca wszystko do kupy” zgodnie z jej ukrytą zasadą „wszystko jedno” jest świadomością z bieguną przeciwnego filozofii, zatem jej obecność na terytorium filozofii podpada pod kwalifikację trywialności tej ostatniej. Pojęcie trywiału jest w takich wypadkach nie retroaktywne, lecz „bieżące”, tzn. nie relatywne jedynie, lecz bezwzględne – niezajdujące usprawiedliwienia „w oczach” umysłów filozoficznych po prostu.

Dwa kierunki dynamiki filozoficzności

Tak ekstensywne rozmyślanie nad trywialnością w kontekście myśli „wysokiej”, niezbyt się do tego nadającym, zmuszają nas raz jeszcze do postawienia pytania: jak właściwie jest ona dana? Przelotnie pojawiło się już rozróżnienie tego pozycjonowania, które nadal chcemy wyrażać językiem najprostszym, by nie rzec po prostu dziecinny: try-

wialność zła i dobra, ulokowana właściwie i niewłaściwie. Zajmujemy się głównie tą trywialnością „złą”, okupującą pozycję, którą zajmować winna myśl właśnie „wysoka”, bowiem tylko ta „niewłaściwa” naprowadza nas w ogóle na sam temat i skłania do refleksji odkrywającej całość trywialnościowego upozycjonowania. Wraz z tym zmusza także do przewartościowania, wręcz do nowego zobaczenia roli trywialności w filozofii.

Wpierw jednak jako tłem trzeba się posłużyć charakterystyką dwóch rodzajów dynamiki, jaka organizuje zwracanie się, skierowywanie podmiotu na terenie filozofii. Pierwszą z nich zauważa się łatwo, jest ona wręcz oczywista: jest to dynamika zwracania się przed siebie i w wytężonym myśleniu widzenia „przed sobą” tego, co chce się wypowiedzieć. Jest to dynamika „wypatrywania”. Nie chodzi przy tym o doraźne wpijanie się wzrokiem w przestrzeń w oczekiwaniu (z nadzieją, napięciem, przerażeniem) na coś nieokreślonego, co się pojawi, lecz o fundujące myślenie filozoficzne **wysięganie ku**, myślą „w dal”. „Dal” jest tu pojęciem kluczowym i zarazem kluczowym wskaźnikiem kierunku myślenia: z dali niejako podmiot filozofujący przyzywa to, co chce powiedzieć, i w dal z kolei przedmiot tej myśli, już uformowanej, wysyła. Są to, poniekąd, metafory, ale nie metaforyzujemy ich jeszcze bardziej niż tego wymagają, bo gdzieś tu musi istnieć zaczep dla najbardziej surowego doświadczenia, które nie pozwala sformułowaniu dyskursu grzęznąć zbyt głęboko w spekulatywnych abstrakcjach. Dal pozwala się stwierdzić w najbardziej oczywistej postaci doświadczenia: filozof wświdrowuje się spojrzeniem w przestrzeń, niewidząco przeszywając wszystko, co ze sfery doraźności staje mu na drodze (patrzy „niewidzącym wzrokiem”, zatem patrzy „szczególnie intensywnie”). Niewidząco patrzeć – to właśnie ze zwielokrotnionym natężeniem spoglądać w nieskończoność przestrzeni umysłu, gdzie jawią się obiekty filozoficznego widzenia.

Pozostaje kwestią do bliższego rozpatrzenia, częściowo już przez nas, acz niekonsekwentnie, rozważaną: dlaczego pojęcie „dali” znajduje tu zastosowanie w swej gorliwości równe lekceważeniu pojęcia „głębi”, nagminnie wszak w odniesieniu do filozofii stosowanego („głębia” myśli w przeciwieństwie do jej „płyiczny”)? Dlaczego preferuje się horyzontalny kierunek dynamiki zamiast wertykalnego, aerodynamikę filozofii zamiast jej geologii? Najkrótsza odpowiedź, bo na inną w tym kontekście nie ma miejsca, brzmi: „głębia” jest pojęciem należącym do wewnętrznej filozoficznej pojęciowości, za pomocą której filozofia samą siebie pojmuje i rozwija, jest elementem jej samostanowienia, samowiednego „wyposażenia”, poza który to obszar w refleksografii z definicji się wychodzi. W przeciwieństwie do tego „dal” buduje doświadczeniowy indeks, którego się chwytamy, chcąc bliżej określić postawę filozoficzną w swoistych dla refleksografii terminach podstawowych – a nie da się zaprzeczyć, że w fenomenologii, jakkolwiek byłaby ona „subwersywna”, trzymanie się danych doświadczenia jest koronną zasadą. Ciało zamierające w ostatnich drgawkach naturalnej żywotności, by przelać całą swą energię w niewidzące patrzenie zwrócone ku dali jest uchwytną daną, którą obserwujemy i którą sami przeżywamy, gdy oddajemy się filozofii, czego nie da się powiedzieć o głębi myślenia – ta wyrasta już z przekucia cielesnie unieruchomionego spojrzenia w mit rządzący się własnymi prawami.

To jednak na marginesie, bo pytanie główne tej części brzmi: jak dana jest nam filozofia, gdy jej aktualnie nie uprawiamy, tj. gdy nie budujemy żadnej teorii filozoficznej, za niczym nie argumentujemy, lecz jedynie posiadamy ją (tj. składające się na nią tezy, przekonania, itd.) gdzieś „w tle”? Jaka jest świadomość tego „posiadania”? Nie chodzi, oczywiście, o przerzucanie się formułkami rzeźbionymi zazwyczaj przez filozofów na

temat ich własnej działalności w charakterystycznej modulacji patosu, z udziałem m.in. właśnie pojęcia głębi myśli. Znamy te formuły, a nawet jeśli nie – w niczym nam się one tutaj nie przydadzą, bo wewnętrzne autodefinicje filozofii, jak to już była okazja stwierdzić, docelowo nas nie interesują. Natomiast ukonkretnione pytanie brzmi: jak dana jest świadomości filozofia – wszystko jedno, czy jako wyłącznie wewnętrzny zespół tez myślanych ze stanowiska danej doktryny, czy jako taki zespół, ale wypychający myślącego poza jego obręb i dobudowujący doń pierścień faktograficznych informacji na temat, przykładowo, życia twórcy doktryny, pozwalający się więc myśleć tylko z jego zewnątrz – **gdy nią (filozofią) akurat czynnie się w danej fazie nie zajmujemy?** Jak więc dana jest filozofia dla świadomości bez względu na to, czy przedmiotowo ujmujemy propozycyjną ramę faktycznościowych określeń kogoś, kto „tak myśli” („Husserl tak filozofuje”, „Husserl sądzi, że”), czy też rama ta rozplywa się, przechodzi w perspektywę dania filozoficznych stanów rzeczy (filozofuje się wówczas z perspektywy Husserlowskiej, bez tematycznej świadomości, że „Husserl uważa tak a tak”)?

Potrąfilibyśmy przypuszczalnie, a i to raczej od biedy, przeprowadzić analizę fenomenologiczną zajmowania się filozofią czy uprawiania jej, ogniskując wywód wokół fenomenów, takich jak zawieszenie utartych mniemań, koncentracja na zagadnieniu, napięcie pracy myśli, a do tego konieczne osiągnięcie bardziej ogólnego punktu widzenia, by można było odbić się od pułapu nauk szczegółowych. Co bardziej posłuszni obiegowej mitologii zaczęliby jeszcze pewnie napomykać o zadziwieniu całością bytu, itp. Ale przecież zupełnie nie o to w tym miejscu chodzi. Chodzi o filozofię jako trwały sedyment w świadomym funkcjonowaniu w świecie życia kogoś, całościowego podmiotu, zaangażowanego jeszcze poza tym w liczne inne aktywności. Dlatego pytamy po raz kolejny: jak jest dana, przykładowo, fenomenologia jako kompleks zagadnień, komuś, kto otarł się o nią, bądź „specjalizuje się” w niej, ale w fazie, gdy zajmuje się czymś innym: spożywa posiłek, jest w podróży, idzie na spacer, itp. – gdy więc w żaden sposób „nie myśli” o filozofii? Jakiego typu jest to świadomość?

Natychmiast i to dość automatycznie pojawi się wtedy odpowiedź, że filozofia w takich razach dana jest „pasywnie”, dana jest w pasywnej świadomości głębokiego obycia z tym, przekładającego się na gotowość do rozwinięcia odpowiednich całości dyskursywnych, gdyby zaszła taka potrzeba. Co to jednak w tym wypadku znaczy „pasywnie”? Jeśli podpowiedzi – a przypuszczam, że większość mniemań szłaby w tym właśnie kierunku – miałby dostarczać obraz kwiatu stulającego, a następnie rozchylającego swe płatki, i niegubiącego w tym ani odrobiny ze swojego kunsztownego stanu posiadania, to byłby to obraz zupełnie fantastyczny. Podobnie przekonanie, już w tym tekście artykułowane, że wieloczołowa i rozbudowana myśl, przechodząc przez różne stadia kondensacji swej treści, niczego z tego nie gubi, a wszystko zachowuje „w stuleniu” odzwierciedlającym się również w kompresji po stronie przedmiotu – jest już nie tylko idealizacją, ale i poboznym życzeniem. Możemy tu jedynie, jak czynił to Husserl, apelować nie do zdolności widzenia maksymalną chłonnością wzroku umysłowego, ale do zdolności przyjmowania widzianego jedynie kątem oka, boczną krawędzią uwagi, czyli w sposób, w który napływa do nas i asymiluje się „prawda”. Jeśli ktoś tego nie potrafi lub nie chce, jeśli upiera się przy swoim, tzn. mówiąc fenomenologicznie, jeśli odmawia umiejętności widzenia – nic tu nie można pomóc ani wymusić. Trwając w powyższym apelu, mówimy: to, w jaki sposób nosimy w sobie filozofię, jej tezy prawdy i przekonania, gdy jej czynnie nie uprawiamy i gdy ona jedynie jest „pasywna”, oraz to, jak konstytuujemy obiekty filozoficzne,

filozoficzne „stany rzeczy”, gdy właśnie jesteśmy tym czynnie zajęci – to dwa różne światy. Będąc w jednym, jeśli stać nas wobec siebie na wystarczającą szczerłość, jesteśmy zdumieni, jak inny jest ten drugi. Można utrzymywać, że odpowiadają one sobie, że na przykład przemyślana przez kogoś kawałek po kawałku fenomenologiczna teoria czasu oraz taż teoria, gdy się jedynie „nosi” ją w sobie i przez dłuższy czas w ogóle nie jest ona tematem niczyjgo zainteresowania, pozostają względem siebie w relacji rozwiniętego i zwiniętego fenomenu – to wszystko można za cenę jakiegoś skłamania, wtórnego rzutu sytuacji zaangażowania się w sposób czynny na tę, w której pewna całość teoretyczna jest obecna „pasywnie”, jak również, w przeciwnym kierunku, utrzymywania, że ta „pasywna” całość rozwijana jest jedynie jak rulon w sytuacji, gdy myśli się nad nią w sposób typowy dla filozofów; za cenę wymuszonego utrzymywania, że jest to „jedno i to samo”, tylko w dwóch różnych modalnościach pracy uwagi.

W rzeczywistości, „pasywnie” przenoszona całość teoretyczna nie jest po prostu skompresowaną, spakowaną formą, która – jak się nam mówi w reklamach koncentratów spożywczych – niczego nie traci z walorów całości „aktywnej”. Jeśliby wziąć pod uwagę te tezy pasywnie obecne i przesunąć je jedynie w pozycję aktywnie rozwijanych tworów, byłyby to największe banały i truizmy, którym „nie godzi się” przypisywać miana filozofii. Z nich jednak płynie ten modus przyswojenia, który w niemal filozoficznym już żargonie nazywa się „oczywistością”, a dla którego nam nigdy nie udało się znaleźć zadowalającej nazwy, choć przez pewien czas próbowaliśmy go nazywać „akceptowalnością” – modus największego spoufalenia. Te „zwinięte” i „pasywnie” dane tezy czy przekonania nie są poddane kompresji, lecz w radykalny sposób uproszczone, a więc i – gdyby na to spojrzeć z „wysokiego” punktu widzenia – okaleczone. Nie wiąże się z tym jednak żadne poczucie drastycznego umniejszenia ich o cokolwiek, a raczej zubożenie, z którym przyjmuje się „rzeczy najbardziej oczywiste”. Tę zubożniającą modyfikację, do której filtrują się tezy filozoficzne, gdy są one jedynie „przenoszone” w świadomości bez czynnego zainteresowania nimi czy rozwijania ich, nazwalismy w jednej z prac wcześniejszych „modyfikacją minus jeden” – nie tylko upraszczającą, lecz i obniżającą napięcie przyjmowania. To, że czas płynie, że trzymamy w pamięci coś więcej, niż chwilę bezpośrednio minioną, bo bez tego nie bylibyśmy w stanie skonstruować spójnych obrazów nas samych, że żyjemy wśród ludzi, w określonej kulturze i cywilizacji, nawet gdy nie potrafimy ich wydatnie scharakteryzować, że wszystko, czego świadomie doświadczamy w naszym życiu, a więc i jakoś całość świata otaczającego, przechodzi przez świadomość – wszystko to są akceptowalności, które nie budzą niczyjgo zdziwienia, pod warunkiem wszakże, że są przyjmowane tak jak są – z nalotem zubożniającego ośpienia (choć negatywny wydzźwięk ostatniego słowa jest nie na miejscu), że więc są „minus jeden”.

Określenie „minus jeden” jest uogólnioną nazwą „opuszczania się” z poziomu, na którym funkcjonujemy jako filozofowie, nie tylko w aspekcie treści, lecz i nastroju (tak więc „obniżania tonu”, „spuszczania powietrza”) i w niczym nie przesądza o liczebności tych „poziomów”, o które się „opuszczamy”, ani ich nie stratyfikuje. Tzn. nie traktuje się tutaj zbyt dosłownie owego „minus jeden”. Potraktowane bardziej dosłownie, może być ono „minus dwa”, „minus trzy”, itd. Możemy, różnicując owo „opuszczanie się” z wyższego poziomu na niższy, przewidywać następujące sytuacje w odniesieniu do przykładowej, przywoływanej już nie raz, świadomości fenomenologicznej koncepcji czasu, którą to koncepcję przyswajałem sobie jako osoba zainteresowana fenomenologią: rozumiem, że wtedy, gdy zupełnie o tym nie myślę, gdy co najwyżej zajmuję mnie w związku

z jakimś pilnym zadaniem upływ czasu zegarowego, dokonuje się i tak, w „podglebiu” mojej jaźni, praca czasu wewnętrznego. Rozumiem to trywialnie, bez żadnego wysilania się. Albo, przechodząc na grunt zdroworozsądkowej psychologii: intuicyjnie, czy też, jak wyrażamy się niekiedy, „instynktownie”, rozciągam działanie pamięci w „rozumiejącym” otrzaskaniu z jej mechanizmem na fazę dłuższą niż chwila, na przykład na kilkanaście lub kilkadziesiąt minut. Wreszcie, z lektury tego segmentu doktryny Husserla nie pozostaje mi nic poza najzupełniej głuchą świadomością, że czas upływa, tak więc tą, którą Augustyn w klasycznym powiedzeniu zrównał z wiedzą, którą się ma, kiedy nikt nas nie pyta; przy czym owa „głucha” świadomość może do tego zachowywać resztkowe rozeznanie swego związku z Husserlem i tym się różnić od zupełnie stępiałej, zubożonej myśli o płynącym czasie, która leży u samych podstaw naszej „wiedzy” na ten temat. Każdy z owych wariantów wyznacza inny poziom trywialności tej koncepcji czasowej, którą opracowywał Husserl, ale tego rodzaju systematyzacja, skądinąd zresztą bardzo potrzebna, nie jest w tej chwili najważniejsza.

Najważniejsza jest bowiem nie treść owej „wiedzy”, kompletnie bezskutecznej albo narażającej nas na negatywne reakcje przy próbach oddania jej, lecz uświadomienie sobie pozycji, jaką zajmuje w świadomości, względnie, bardziej adekwatnie, jaką sama, jako pewna świadomość, stanowi. Do tego potrzebne nam było rozróżnienie dwóch kierunków dynamiki w tytule paragrafu. Chcemy powiedzieć: owa trywialna świadomość zajmuje miejsce „z tyłu”, „za plecami” podmiotu. Nie należy przez to rozumieć, jak to się często podkreśla, zaplecza kulturowego każdego ludzkiego podmiotu, filozofa nie wykluczając, z którego nikt nie zdaje sobie w pełni i dokładnie sprawy. Owo zaplecze także znajduje się „za plecami”, ale nie tworzy żadnej „zapleczonej” świadomości i tym sensie bliżej mu do wpojonej, odziedziczonej nieświadomości, będącej motorem napędzającym ogólniejszy od osobniczego styl działania w otaczającym świecie, często zresztą rozpatrywany nie na poziomie jednostki, lecz całej zbiorowości, tworzący „kolektywną nieświadomość”. Nie umniejszając wagi tego, można tylko powtórzyć – nie o tym mówimy. „Tylna pozycja”, o jakiej tu jest mowa, nie należy do żadnej nieświadomości, lecz do świadomości, konstituuje swoistą *backgroundową* świadomość, która jest „wiedna”, lecz utrzymywana „w tle”, nie z powodu obsceniczności, ale niespełnienia kryterium „wypuszczającej przedmiot przed siebie” świadomości filozoficznej. Świadomość ta, co prawda, wymaga pewnego zepchnięcia i odwrócenia się, nie jest więc naturalną świadomością tła, które łowi się „przy okazji”, ale właśnie „utrzymywania w tle” (stąd mówienie tutaj o *backgroundzie* jest dość rozpaczliwą próbą terminologicznego zafiksowania tej osobliwości). Nie jest to jednak żadna spychana w głąb treść wstydliva na modłę freudowską, ale właśnie „zapleczna” świadomość trzymająca się – i stąd utrzymywana – z tyłu, omijająca pierwszy szereg. Jeśli potrafimy wyobrazić sobie coś pośredniego między *obscenum*, którego się wstydzimy, a tym wszystkim, co należy do świadomości jawienia się „przed wzrokiem myśli” i w pełnym świetle, co chcemy nazwać, wypowiedzieć, odnosząc się do tego jawnie, to ta niejawna świadomość tworząca jakby szarą strefę jest czymś pośrednim.

W artykule *Trywialność jako system mocowania tekstu filozoficznego w świecie swojskości* miejscem symbolizującym tę pozycję pośrednią między powyższymi ekstremami stał się zwykły schowek na narzędzia i domowe akcesoria. Schowek nie jest miejscem, którego się wstydzimy, ale też nie jest takim, które eksponujemy, stawiamy „na widoku”. Jeśli się to mimo wszystko zdarzy, to jest to nie tyle złamanie tabu, ile niefortunność w sensie takiego a nie innego, niezgodnego z pierwotnym przeznaczeniem, skonfiguro-

wania elementów przestrzeni mieszkalnej. Dynamika utrzymywania czegoś w pozycji tylnej nie jest włączaniem w przestrzeń oporu przed ujawnieniem, lecz właśnie świadomością nieujawniania się. Z kolei, przejście tego, często przypadkowe, w pozycję jawności nie jest złamaniem żadnej tajemnicy, lecz przetransformowaniem się tylnej świadomości trzymania w nie-jawie w przednią świadomość wypuszczania i patrzenia przed siebie, we właściwym sensie w świadomość intencjonalną, dającym właśnie wrażenie nieadekwatności.

Mimo iż używamy osobno słów „świadomość” i „pozycja” (w sensie tylnej lub przedniej pozycji, którą jakiś element treści może zająć w świadomości), to różnicę między tymi terminami należy rozumieć jako czysto opisową. Nie jest zatem tak, by istniała jakaś sztywna, niezależna od wszystkiego „tylna” pozycja, którą coś następnie obsadza – nie istnieje pozycja niezależna od obsady, a ta z kolei od świadomości. Po prostu, próbujemy powiedzieć jedynie tyle, że wizja, w myśl której filozof dociera do jakiejś istotnej, a trudno uchwytniej treści, jawiącej mu się przed „wzrokiem jego myśli”, i przy spełnianiu się jego świadomości wyłącznie w takim zwróceniu się ku przodowi – jest wizją mocno okrojona. Nie ma świadomości filozoficznej żyjącej wyłącznie w nakierowaniu w przód, „domniemywającej” przedmioty na granicy „normalnego” pojmowania, bez innej świadomości pozycjonującej się jako „tylna”, w której coś się dzieje bez jej własnego działania. To rozróżnienie trzeba przy okazji podkreślić: świadomość skierowana „ku przodowi” jest tą, „która” (dokładniej: która spełnia jakąś aktywność domniemywania i wyładowuje się w niej). Natomiast tylna świadomość nie jest „która”, lecz „w której” (w której coś zachodzi w związku z aktywnością świadomości na kierunku przednim). Jest ona jedynie tą, która „przyrasta” i w której coś się „osadza”, gdy dzieje się coś innego – tak jak wszelki efekt uboczny przyrasta podczas prowadzenia działalności głównej, choć nikt go z takim zamierzeniem nie powoływał do życia. Świadomość „zapleczna” nie jest jednak zwykłym efektem ubocznym tej, która realizuje się w myślącym patrzeniu przed siebie (wzrokiem myśli podmiotu filozofującego skierowanym przed ów podmiot): jest ona jej cieniem, rewersem tej monety, której stroną wierzchnią wypełnia działalność filozoficzna, wyładowująca się w wypuszczaniu intencji spojrzeń ku obiektom nieuchwytnym. Treści tej świadomości (ani jej przedmiotu, jeśli już pozostać przy tym nadzwyczaj wątpliwym w nowych warunkach polaryzacji kierunków świadomości rozróżnieniu) „nie da się” wypowiedzieć nie dlatego, że tkwi w niej jakaś niewypowiadalna, niemożliwa do objęcia tajemnica, ale zwyczajnie dlatego, że jest to świadomość „nieprzeznaczona” do obiektywizacji w formie wypowiedzania się. Świadomość „tylna” oraz to, co ją określa, jest sama dla siebie miarą, wyznacza sama granicę dopuszczalności swych własnych przekształceń. Jeśli zastanawiamy się nad niezdolnością tej świadomości do zabrania głosu i wypowiedzenia swej „prawdy”, nie sposób powiedzieć nic mądrzejszego ponad „bo tak już jest” („tak już jest”, że ktoś jest szewcem, a nie myślicielem, dlatego robi buty, a nie pisze traktaty – nie sposób wtedy wyjść poza banał takich wyjaśnień). Gdy zdarzy się, że ta „tylna” świadomość wejdzie na miejsce i zacznie spełniać aktywność „przedniej”, niosąc zarazem w sobie indeks swej „tylności”, to znaczy to tylko tyle, że świadomość o jednej dynamice weszła na miejsce świadomości o innej dynamice, i nic poza tym. Powstającego wrażenia nieadekwatności, okupowania „nie swojej” pozycji, nie należy wtedy mieszać z ujawnieniem tajemnicy lub złamaniem tabu.

Estezjologia świadomości

W jakim sensie właściwie używamy w odniesieniu do świadomości tych dziwacznych określeń: „przednia”, „tylna”, „zapleczna”, „przedsiebna”, itp.? Pierwsza myśl jest taka, że inkorporujemy tu wykładniki cielesnego samoprzejawiania się podmiotu. Ciało zawsze ma coś przed sobą, tj. przed widzącym wzrokiem i za sobą, za plecami, w miejscach fizycznej przestrzeni, których aktualnie nie widzi. Wektory związane z cielesną samoorientacją wydają się tak dalece oczywiste, że dajemy się uwodzić tej myśli, sądząc, że posługiwanie się określeniami świadomości przedniej i tylnej jest zwyczajnym skrótem myślowym i polega na domyślnym wstawianiu w sieć związków świadomości podmiotu dysponującego ciałem fizycznym. W takim wypadku należałoby raczej, w pełni rozwijając ów skrót, powiedzieć: podmiot, który myśląc filozoficznie, ma coś na linii duchowego wzroku łączącego się z ciałem i zwykłym patrzeniem, ma coś poza sobą znów w kontynuacji z ciałem przeżywającym jakoś swoje „poza sobą”, itd. Lecz jest to bardzo niepołączny sposób mówienia.

Zwykle się sądzić, że świadomość jest jedynie medium uprzystępniania świata, które, w pewnej abstrakcji od odczuć ciała fizycznego, udostępnia się sobie samej na drodze tak samo możliwej do wyabstrahowania samoświadomości. O ile ciało przeżywa właściwe sobie napięcie, koncentrację, rozprężenie, gotowość do wykonywania ruchów lub ogólne, spoczynkowe rozleniwienie, odzwierciedlające się za pośrednictwem szeregu wrażeń mięśniowo-ruchowych, o tyle powiedzenie „napięta świadomość”, „tonus świadomości” dla większości ludzi brzmi dziwacznie, chyba że rozumiemy przez to skrótowy zapis wyrażenia: „świadomość napiętego i żyjącego w napięciu ciała”, „świadomość napiętego i żyjącego w napięciu cielesnego podmiotu”, itp. Ten sposób mówienia nie pozwala nam w ogóle dostrzec, że określenie „napięta świadomość” nie musi wcale odnosić się do ciała, lecz do napięcia **samej** świadomości, a jeśli do ciała, to jedynie przez wytworzenie paralelnych odczuć napięć w ciele fizycznym. Gubi się przez to zupełnie intuicyjnie dostępny fakt, że świadomość ma **własne** odczucia jako **odczucia siebie samej**, udostępniające jej jej własne stany „skupienia”, *modi* konsystencji i konfiguracji. Odczucia te tak samo należą do samoświadomości, jak należą do niej czysto „poznawcze” dane dotyczące aktualnie doświadczanych treści. O te struny nie raz potrącałimy, niestety wyłącznie w formie incydentalnych i niewpadających w oko wzmianek, tymczasem dla naszego pojmowania świadomości są one tyleż istotne, co dotychczas gruntownie niedostrzegane.

Przede wszystkim wyróżnialne są dwa typy odczuć i dwie korelatywne formy konsystencji świadomości: stopnia nacisku oraz charakteru rozpostarcia. Pierwsze grupują się wokół opozycji wysiłku i rozluźnienia, napięcia i rozhamowania. Nie tylko ciało „napina się”, dostosowując pracę mięśni i ścięgien np. do podnoszonego wielkiego ciężaru, ale i „napina się” świadomość w wysiłku, dysponując własnym stanem napięcia i swoistymi jego odczuciami. Inna, powtórzmy, sprawa, że te odczucia wysiłku skłonni bylibyśmy nierzadko charakteryzować jako na przykład „ucisk w głowie”, przekładający się ostatecznie na pracę ciśnienia krwi, rytm pracy serca, ale zupełnie z tamtym świadomościowym wysiłkiem nietożsame i nie do pomylenia. Oprócz tego mamy stany i odczucia rozpostarcia i korelatywne względem nich stany dopasowania do określonego rejestru „częstotliwości”, czyli wyczulenia na węższe lub szersze pasmo zawartości. W związku z tymi ostatnimi narzucają się naszej intuicji *modi*, takie jak szerokopasmowość (przystosowanie do odbioru treści doświadczeniowych „jak leci”, bez dbałości o ich cieniowanie

czy niuansowanie), a w opozycji do tego ścieśnienie i wyostrzenie. W pierwszym przypadku doświadczenia są odbierane niejako całą powierzchnią świadomości „trącej” o podłoże, nie zaś tylko wąskim, wyspecjalizowanym w zakresie jednego pasma częstotliwości nerwem. Szerokopasmowa świadomość obiektywizuje się dla siebie w swych poczuciowych stanach jako powierzchnia czuciowa zbierająca „jak leci” materiał różnych doświadczeń i segregująca go wyłącznie „grubo”, wedle najbardziej widocznych rodzajowych czy gatunkowych podziałów. Z drugiej strony, świadomość konfigurująca się jako wąska czy wąskopasmowa samoodczuwa się nie jako powierzchnia, lecz włókno wyczułone niejako na odbiór sygnałów o najwyższej wysokości i absorbujące je nie „całym swoim rozpostarciem”, lecz jedynie dotykiem wyostrego krańca kojarzącego się z ostrzem chirurgicznego lancetu. W związku z tym, prawidłowym *modi* kontaktu z przedmiotem nie jest tu „zgarnięcie”, „zebranie” „jak leci” i „co się akurat trafi”, lecz „utrafienie w punkt” – którego to trafiającego, akuratosciowego nastawienia odmówilibyśmy na przykład odkurzaczowi czy śmieciarce zgarniającej odpady z ulicy.

Gdy zatem mówimy o świadomości „przed” i „za”, aktywizującej się w kierunku przednim i tylnym, przedsiebnej i zapleczonej, czy jak to jeszcze nazwiemy, to nie musimy na te określenia rzutować domyślnej sylwetki ciała ludzkiego, aby je właściwie zrozumieć. „Za” i „przed” są podstawowymi konfiguracjami **samej** świadomości filozoficznej, która samoodczuwa się względem swoich doświadczeń jako wychylająca się daleko w ich kierunku, bądź też mająca je w „zaleganiu” w tylnej, „schowkowej” części siebie, jakkolwiek dziwacznie brzmi taki sposób wysłowienia. Nie wolno przy tym zapominać, że „przed” i „za” nie są obiektywnymi przestrzennymi miejscami rozlokowanymi jakoś wzdłuż osi świadomości i z dala od niej, lecz są **samą świadomością** tak właśnie, w formie „przed” i „za” obiektywizującą się i skonfigurowaną. Inna sprawa, czy sposób mówienia lokujący świadomość w odniesieniu do pozycji ciała jest w ogóle nieadekwatny, czy też jedynie do czasowego wycofania i użycia w innych okolicznościach.

Kwestia nieprzedmiotowości

W pochodzącym z dawniejszych czasów artykule *Przedmiotowość i nieprzedmiotowość*, natrafiając na specyfikę świadomości filozoficznej, próbowałem ją wiązać z zagadnieniem nieprzedmiotowości. Projekt refleksograficzny nie dysponował jeszcze w owym czasie pojęciem trywialności ani nawet przecuciem doniosłej roli, jaką ono pełni. Pytanie, które należy sobie teraz postawić, brzmi: czy nie można by tych spraw jakoś powiązać? Albo wręcz: czy nieprzedmiotowy sposób dania nie wyczerpuje *de facto* najważniejszych rysów fenomenowi trywialności?

Mimo iluzji posiadania już wcześniej klucza do rozwiązania wielu problemów, który wystarczyłoby zastosować teraz, z kategorią nieprzedmiotowości wiąże się zupełnie inny sposób problematyzacji. Trudno nawet powiedzieć, że ten obecny jest właściwszy (np. pozwala na rozwiązanie większej liczby trudności), bo obecna siatka pojęciowa nie musi trafiać dokładnie w linie poprzedniej, i tak się prawdopodobnie dzieje. Poprzedni sposób ujmowania wiąże się z innym typem namysłu, z kroczeniem po innych ścieżkach, i można jedynie naszkicować, korzystając z bardzo cząstkowych zachodzących tutaj zbieżności, dlaczego nie wydaje się on adekwatny. Oczywiście, świadomość trywialnościowa – jeśli już tak to ujmować – jest zarazem nieprzedmiotowa. Oczywiście, świadomość ta zostaje zniweczona, jeśli tylko ujmować ją przedmiotowo. W poprzednich rozważaniach, jeśli

nie *explicite*, to *implicite*, zostało to bardzo mocno postawione. Jednak poza tym, cały szereg implikacji filozoficznej kategorii nieprzedmiotowości nie zgadza się z obecnymi. Dla celów dalszego wykładu wystarczy wskazać na dwie najbardziej chyba dziś rozpoznańcze charakterystyki nieprzedmiotowego bycia.

Znaczący wkład do rozwoju tego pojęcia miał, oczywiście, Husserl i jego fenomenologia. Dla Husserla nieprzedmiotowe w widzeniu nastawionym na przedmiotowość są te wszystkie aspekty przedmiotów percypowanych, miriady odcieni nieprzykuwające uwagi (jak np. niuanse świetlne, perspektywiczne, widzialne strony przedmiotowe skrywające znacznie większą liczbę stron niewidocznych, i wiele innych), które świadomość, apercypując, „zbiera do kupy” w jednolitą bryłę przedmiotu. Tylko z tą jednolitą bryłą mamy tematycznie do czynienia, reszta – jakkolwiek przeżywana – pozostaje z gruntu nieprzedmiotowa. Oprócz tego, fenomenologia wskazuje na liczne obszary nieprzedmiotowych doznań, którym nigdy nie przypada w udziale rola ujawniania przez nie zwartych przedmiotów: nieokreślony ból snujący się w różnych częściach ciała, radość „nie wiadomo z czego”: z wrodzonego optymizmu lub dobrego samopoczucia w danej chwili, itp. Czy możemy z tej formy nieprzedmiotowości zrobić jakiś użytek?

Odpowiedź jest całkiem jednoznaczna i zdecydowana: nie, nie możemy. Przede wszystkim, podział na dynamikę kierunku przedniego i tylnego, który wprowadziliśmy, obowiązuje **dla świadomości filozoficznej**, której Husserl w **ogóle** pod kątem przed- i nieprzedmiotowości **nie analizuje**. Analizy Husserla tyczą się **czego innego**, świadomości świata naturalnego i obiektów go zamieszkujących, która tu nas w takim kształcie **nie obchodzi**. Gdyby jednak, jakimś cudem, tanto myślenie o nieprzedmiotowości i to myślenie miały się zbiec ze sobą w ramach wspólnej siatki pojęciowej, to trzeba koniecznie zauważyć, że realizująca się za pośrednictwem odcieni, wyglądów i aspektów nieprzedmiotowości niewątpliwie należałaby do wymiaru przedniego świadomości (o ile taki wymiar mielibyśmy w nowej domenie wyróżnić). Podlega ona widzeniu kierującemu się w stronę przedmiotów, a to, że same te odcienie, itp. przedmiotami nie są i nie skupia się na nich osobna uwaga (chyba że wtórnie i refleksyjnie), nie ma teraz nic do rzeczy.

„Przechodzenie intencją” przez świadomościowe subiektywne pojawy umożliwiające prezentację rzeczy jest częścią analizy transcendentnej, której, ściśle biorąc, nie odpowiada żadna naturalna czynność. Możemy się jednak powołać na sytuacje naturalnego widzenia, w których, wskutek różnych powikłań, wzrok zatrzymuje się na nieprzedmiotowości. Są to, na przykład, raportowane sytuacje „zobaczenia wszystkich gwiazd przed oczami”, zachodzące w wyniku otrzymanego ciosu w głowę, „widzenia „plamek”, „mroczków” jako korelatów stanu tuż przed utratą przytomności, itp. We wszystkich tych i podobnych wypadkach owe „gwiazdy”, „plamki”, „mroczki”, wszystkie te dane nieprzedmiotowości, docelowo widzimy; w wyniku zakłóceń narządu wzroku pojawiają się one „przed” oczami, „wytrącają się” osobno, choć w normalnych warunkach kierowalibyśmy się przez nie (lub przez jakieś podobne im konfiguracje) ku przedmiotom. Mówiąc nieco umownie, tam gdzie powinien być przedmiot, są bezprzedmiotowe plamki, co nie wywiera żadnego wpływu na fakt, że kierujemy się w ich stronę tak, jak w stronę przedmiotu. Ma tu niejako miejsce relacja sypkiego proszku i grud, jakie w wyniku jego zbryleń powstają i mogą powstawać, ale, tak czy tak, i ta sproszkowana substancja, i te grudy, należą do **tego samego** wymiaru świadomości i nie mogą w niczym być nam pomocne przy problematyce świadomości trywialnej.

Cofając się w czasie ku bardziej zasiedziałej, niż fenomenologiczna, tradycji, natrafiamy na drugą podstawową mutację nieprzedmiotowości, na figurację pokroju życia lub teologicznego Absolutu. One także są *stricte* nieprzedmiotowe, a mówiąc o nich językiem, którym posługujemy się na co dzień, zadajemy gwałt ich naturze. To oczywiście prawda, jeśli ktoś odczuwa potrzebę mówienia o takich figuracjach tym właśnie językiem, tyle że zarazem przykładowe życie nie jest świadomością, przynajmniej nie tą podmiotową, jaźniową świadomością, jaką znamy – daną sobie w tym profilu choćby w najbardziej pokrętej postaci – i następnie ewentualnie uogólnianą za pomocą wyrażen „sama w sobie”, „w ogóle”, itp. Stąd rozważania nad takimi formami nieprzedmiotowości nie mogą być przydatne tam, gdzie w grę wchodzi właśnie świadomość w samoodczuciu swego upozycjonowania „tylna”, „zaplecza”, itd. – niewątpliwa świadomość podmiotów filozofujących.

Trywialność – podsumowanie

Właśnie ta świadomość w tylnym położeniu, świadomość, w której coś się osadza poza wzrokiem myślącego na sposób filozoficzny podmiotu skierowanym ku przodowi, za jego plecami, będąca jednak **świadomością**, a nie jakimś, oddziałującym z przepastnych głębin osobniczej niewiedzy „zasobem”, eksplikowanym przez historyków idei w ramach badań nad kulturowymi uwarunkowaniami tego lub innego filozofa – **jest trywialnością**. Przypomnijmy sobie, co już wiemy o tej ostatniej:

- 1) Trywialność jest asyntaktyczna, przypomina bardziej kikut, okaleczony twór o powyrywanych chaotycznie członkach, albo rozsypaną wiązkę najprostszych, ułożonych nieforemnie pojęć, niż zrozumiały dyskurs o poprawnej składni.
- 2) Trywialność jest „szerokopasmowa”: nie utrafia w punkt z mikrochirurgiczną dokładnością czułego lancetu, lecz „maże” i „plami” całą uwrażliwioną powierzchnią, posługując się rozmazami. Tam, gdzie filozofowie, z najwyższym nieraz trudem, odróżniają na przykład egzystencjalne i kopulatywne użycie „jest”, tam trywialność „mówi” po prostu o istnieniu nieodróżnialnym od bytu, a tym z kolei nieodróżnialnym od bycia – nie dlatego, by zatarła te rozróżnienia, lecz dlatego, że nigdy ich nie przeprowadzała (oczywiście nie „mówi” i nie o „istnieniu”, a co najwyżej bełkocze w sposób agramatyczny). Mamy do czynienia jakby z działalnością ołówka o grubym grafitowym zakończeniu, który tam, gdzie inni kreślili dokładnie utemperowanym ostrzem subtelne linie – „sadzi” na papierze grube krechy. Sądzę, że równie dobrym terminem mogłoby być „arkusz znaczeń” – przez analogię do muzykologicznego „arkusza dźwięków”, niejako dźwiękowego tornada, w którym nie da się rozróżnić, określić w bliższej charakterystyce wartości dźwięków poszczególnych.
- 3) Trywialność jest świadomością tylnego położenia (co nie znaczy, że ma to tylne położenie za przedmiot, bo i tak można odczytać tę zwodniczą konstrukcję gramatyczną, lecz inaczej: jest **świadomością w tylnym położeniu**), tj. tą świadomościową dynamiką, która pewne rzeczy „kładzie” za plecami podmiotu filozofującego, co znaczy filozofującego „w przód”, we wpatrzeniu się w przestrzeń myślową, jaką ma się „przed sobą”. Trywialność nie jest elementem „tylnej świadomości” na zasadzie „między innymi”, tak jakby jeszcze coś oprócz niej w tej świadomości mogło się „osadzać” i „znajdować”. Niczego innego „nie ma” w świadomości tylnego położenia, ponieważ konstytuuje się ona właśnie jako odwrócenie, skręcenie do postaci

„schowkowej” tej świadomości, która realizuje się w intencjonalnym wpatrywaniu się w przód podmiotu żyjącego w aktach filozofowania. Trywialność urzeczywistnia zatem tę dynamikę położenia „za plecami”, której nie byłoby, gdyby nie świadomość przeciwnie skierowana, wpatrująca się i wmyślująca w to, co ma się „przed sobą”.

Z drugiej strony, ta świadomość rewersywna, realizująca dynamikę tylnego położenia, może niekiedy, jak uprzedzaliśmy, stać się ze swymi treściami awersywna, i dostać się tam, „gdzie nie jej miejsce” – niejako na zasadzie rozszczelnienia instalacji i wycieku na zewnątrz krążącej dotąd w perystaltycznych, zabudowanych obwodach szkodliwej substancji. Nie byłoby nawet tak ułomnego, kalekiego opisu trywialności, gdybyśmy danych do niego nie czerpali z tych właśnie przejawów nieszczelności i przecieków, w wyniku których trywialność „niechcący” wchodzi w pole widzenia filozofii (gdy np. filozofowi zdarza się powiedzieć coś, co jest następnie z przekąsem komentowane jako będące „poniżej” klasy jego myśli, itp.). W tym fakcie podział na trywialność „właściwą” i „niewłaściwą”, realizującą dynamikę „rewersu” świadomości i ją łamiącą, znajduje swój sens. Widać zarazem, jak bardzo rojenie sobie, że świadomość filozoficzna i filozofująca może po prostu wykształcić czysto zewnętrzny stosunek wobec manifestacji trywialnego myślenia, ekskludując je, tak więc, że może być wyłącznie „mądra”, należy do przejawów szkodliwego mitotwórstwa, z którym mimo to (jako że przy ustrukturuwaniu świadomości na wymiar awersywny i rewersywny jest ono koniecznością) przyjdzie nam zapewne jeszcze nie raz się zmierzyć.

Trywialność a prawda

W niniejszym paragrafie „prawdę” traktujemy jak czarną skrzynkę, do której tajemniczego wnętrza nie zaglądamy, ale mimo to o niej mówimy, opinamy słowami jej obudowę, wpasowując ją w prawidłowe funkcjonalne powiązania z otoczeniem. Wcześniej już, i to raczej w krótkich odcinkach tekstu, „prawdę” zdarzało się utożsamiać z tym rodzajem przyległości do otoczenia, spoufalenia z nim, przy którym niewyobrażalne jest kwestionowanie czegokolwiek z jej „ustalen” – nie na zasadzie odrzuconej możliwości, lecz wręcz absurdu lub dziwactwa, który, jeżeli już, to „nie mieści się w głowie”. Ten fundament objawiania się prawdy nazwaliśmy, dość umownie, „akceptowalnością”. Pytanie: czemu zatem teraz, zamiast mówić o akceptowalności, wracamy do „prawdy”? Musimy w celu odpowiedzi wskazać na inny wymiar usytuowania problematyki prawdy w stosunku do podejmowanych do tej pory. Wszystko, co powie się w refleksografii, ma swoje skutki w samoobiektywizacji i samopojmowaniu się filozofii w toku jej uprawiania przez podmioty filozoficzne zajmujące się nią i żyjące w aktach dla filozofowania charakterystycznych. Pytanie nie brzmi teraz: **czym** jest prawda, lecz **jak** ona **działa**, jak jest dostępna i obecna dla świadomości filozofujących podmiotów ludzkich i w ogóle podmiotów „dążących do prawdy”? Nie jest to więc pytanie o samą prawdę, lecz o to, jak refleksograficzne ustalenia pozwalają na nowo przemyśleć jej funkcjonowanie w życiu osób powołujących się na nią i traktujących ją jako istotną wartość swojego życia. Sama prawda nie wymaga w takim kontekście nowych przemyśleń i może zostać po prostu refleksograficznie „przepisana” z jednego miejsca w drugie, ale to, jak wszystkie ludzkie cele, dążenia, usiłowania, obracają się wokół niej – to już jak najbardziej musi zostać przemyślane na nowo. Dla ludzi żyjących „prawdą” nie byłoby wiele pożytku z wprowadzenia zamiast niej „akceptowalności”, ale zobaczenie, jak prawda w ich życiu zapisuje swe znaki w innym miejscu, niż oni sami się tego spodziewali – może podziałać ożywczo.

1) Trywialność jest świadomością tylnego położenia, konstytuującą tę tylną, „zapleczną” pozycję, zaś, z kolei, zaplecze jest miejscem, przez które osiąga się wyjściową i absolutną poufalskość z otoczeniem i światem. Nie dlatego się ją osiąga, że w zapleczu „tkwić” by miały jakieś skarby stuprocentowo pewnych i sprawdzonych ustaleń poznawczych – to oznaczałoby wniesienie tam filozoficznego, najzupełniej nonsensownego w takim miejscu, punktu widzenia. Zamiast tego należy się powołać na ciąg utożsamień przez transpozycje: świadomość tylnej pozycji przenosząca rzeczy do „zaplecznego” schowka **jest** zarazem świadomością trywialnościową, ta zaś z kolei **jest** tą, która obradza spoufaleniem poza wątpliwościami, przyłgnięciem przytomnej myśli do podłoża. Nie trzeba tu nic więcej wyjaśniać ani wprowadzać żadnych nowych, „pewnych” składowych „poznania”. W żadnym innym modusie świadomości nie ma osiągnięcia takiego spoufalenia, jest tylko, jeśli wolno się tak wyrazić, „przyzieranie” się do niego. Nie osiąga się jednak prawdy w „przyziarkach”, lecz w tkwieniu w niej, tj. właściwie w nienastawianiu się na nią. Włączający się w tym momencie, dość powierzchowny pogląd nakazywałby nam dokonanie zastrzeżenia, że chodzi o prawdę poszukiwaną przez filozofów, a nie tę faktycznościową w naukach przyrodniczych, którą osiąga się przez „przyziarki” zwane hipotezami. Chodzi jednak o to, że te hipotezy już wyrażają modus przyległości do podłoża na sposób świadomości możliwościowej, nie są zaś znów „przyziarkami” do tego, więc tak sformułowany zarzut, próbujący różne gatunki prawdy rozdysponowywać między różne rodzaje intelektualnej działalności, zawodzi.

Jeśli jednak świadomość trywialnościowa, posługując się kolejną transpozycją, po prostu **jest** „w położeniu” prawdy, to ma to bardzo poważne konsekwencje dla naszego duchowego samorozeznania. Świadomość trywialnościowa jest w położeniu „zaocznym”, jest ze swoimi treściami zawsze „za”, a nie „przed”, nie polega nigdy na wysforowaniu się i wypuszczaniu intencji celujących, toteż – o ile prawda jest po jej stronie – ta ostatnia nadaje się tylko do „uzaoczniania”, nie zaś „unaoczniania”, do przeoczenia jej. Nie jest ona osiągnana, lecz „osiadana” w sposób niepostrzegalny, „zapleczenie”; występuje w modusie bycia przeoczaną, co jest właściwym dla niej trybem „jawienia się” – oczywiście z maksymalną rezerwą wobec ostatniego określenia, skoro chodzi tu zawsze o tryb zaoczny. Czasownik „przeoczać” jest bardzo ryzykowny, podobnie jak porównywanie całej sytuacji – jak się zdarzało – do przeoczenia właściwej stacji podczas jazdy pociągiem. W takim wypadku można w końcu zrównać się z przeoczonym punktem, ustawić względem niego na wprost, tymczasem z prawdą nie da się „zrównać”. Mówiąc jeszcze bardziej topornie i niezręcznie niż dotąd, **prawda „służy” do jej przeoczenia i do niczego więcej**. Jak w słynnym augustyńskim powiedzeniu, jest ona wiedzą „niezapytywaną”, nie dlatego, by w braku pytania krył się taki nakaz bądź prośba o to. Nikt nie formułuje zakazu: „Nie pytaj”, po prostu wchodzimy w ten obszar liminalnych możliwości uprzytomniania sobie, który z natury swoich potencji polega na niestawieniu pytań, a jedynie na „wiedzeniu”.

Być może jeszcze w inny, choć stowarzyszony z powyższym sposób, moglibyśmy wykorzystać metaforę wzrokową, czynne w niej czasowniki oraz słowa odczasownikowe. Prawdy nie unaocznia się, lecz się ją, a właściwie, ona **się** „uzaocznia”, skrada i osiada chyłkiem, my zaś w tym ruchu uzaoczniania skazani jesteśmy na pasywną niewiedność. W samym rdzeniu aktywności filozoficznej czynne jest przede wszystkim **wypatrywanie** – wypatruje się stanu rzeczy „odpowiadającego intencji” na niego nakiero-

wanej, co jest nieodłączne od wypatrywania prawdy z nim związanej. Ale prawda, gdy już osadza się „chylkiem” za nami, jest zawsze tą, która nie została wypatrzona, lecz się „opatrzyła”, jak mówimy o czymś, co się nam w wyniku długotrwałego obcowania i zrodzonego na tym gruncie przyzwyczajenia, znudziło. Prawda jest „już opatrzona”, przy czym zwróćmy uwagę, że instynktowna mądrość języka wiąże ów czasownik wyłącznie z formą dokonaną czasu przeszłego. Opatrzeć mogło nam się wiele rzeczy, ale nie mogą się one – w rozwijaniu się tego procesu przed nami – właśnie opatrywać, bo to zakładałoby pewien punkt przesilenia między ekscytacją a znużeniem, którego nie ma. Dotyczy to zwłaszcza prawdy i w tym tkwi jej radykalne odstępstwo od wszystkiego, co nam się opatrzyło dopiero po pewnym okresie wpatrującego się a następnie sycącego „użytkowania”: prawdą nie sposób się nasycić, przechodząc dopiero potem w modus „opatrzenia się” jej. Od początku bowiem występuje ona w stanie przesytu i „opatrzenia”, jako coś, co w swej formie „bycia się nam opatrzoną” zawsze już takie było – tj. co **w swym dokonanym kształcie** nigdy nie miało uroku budzenia sobą fascynacji.

Skoro prawda należy do świadomości „za”, realizującej dynamikę ustalania pozycji „za plecami”, to zarazem – przekładając to na stosunki czasowe – jest ona za-przeszłością, czymś, co już było „od zawsze”. Prawda jest osiągnięta-osiągnięta i była taka zawsze, będąc przeoczoną-opatrzoną nie w sposób przypadkowy, generujący błąd do naprawienia, lecz konstytutywnie, tj. w pełni prawidłowo dla swego sposobu bycia. Prawda jest zawsze tym, co „już wiemy”, co w głuchej, zalegającej przytomności występuje w trybie zaocznym. Nie należy tego utożsamiać z żadną – pojmowaną luźno lub ściślej – prawdą ogólnikową czy ramową, *resp.* zespołem takich ogólnikowych twierdzeń prawdziwych, które (co do tego zgodzi się chyba każdy) ustalają jedynie horyzont naszego dążenia do prawdy, lecz nie przesadzają o jej tak zredukowanym statusie. Nie należy też utożsamiać tego z jej skondensowaną, uproszczoną wersją, którą serwuje się osobom nieprzygotowanym na przykład w procesie edukacji, by mogły po tym pierwszym szczeblu stopniowo wspinać się wyżej, podczas gdy fachowcy w danej dziedzinie obcować by mieli z innym, bardziej pogłębionym wymiarem prawdy. Prawda, o ile mówimy o fenomenologicznej **świadomości** prawdy, a nie o świadomości skorelowanej np. z lekturą rozwiniętego tekstu filozoficznego, z obejmowaniem świadomością rozwiniętych stanów rzeczy, itp., z czym łatwo ją pomylić, może wystąpić tylko w modusie przechowywania, „magazynowania” w głuchej zaległości, „zaocznie”.

Czy nie jest jednak zatrważająca taka redukcja prawdy do trywialności i uznanie trywialnościowej świadomości za jej właściwe miejsce? Pytanie to uruchamia od razu lawinę nieporozumień, które oczywiście można doraźnie odpierać, w dłuższej perspektywie jednak chyba bezskutecznie, bo nieporozumienia te nie wynikają z „niezrozumienia”, które stosunkowo łatwo rozproszyć, lecz w natręctwie swego narzucania się są po prostu nieuchronne. Dlatego z całą mocą trzeba podkreślić: **nikt tu niczego do niczego nie redukuje**. Świadczylibyście rzeczywiście o postradaniu zmysłów, gdybyśmy na przykład Husserlowską koncepcję czasu lub dowolną inną filozoficzną koncepcję chcieli sprowadzić do stwierdzeń typu „Czas płynie nieodwracalnie” albo też „Świadomość chwili bieżącej płynie przechodzi w pamięć”. Tyle że właśnie przemyślenie idei redukcji fenomenologicznej w refleksografii i jej odrzucenie, uznanie wcześniej wysuwanych przez długi czas deklaracji redukcyjnych za błędne, zadecydowało o trzymaniu się od takich pomysłów z daleka; tak więc, jeśli z tego miałyby powstać przeciwko nam zarzut, to w najlepszym wypadku dotyczyłby on ustaleń dawno już przebrzmiałych, a najpewniej – jest to zarzut

wobec urojonego przeciwnika. Żadna redukcja nie jest tu potrzebna, bo te rzekome „stwierdzenia” „już tu są”, są w trybie zalegania w świadomości „działającej wstecz” i pozostają całkowicie nieosiągalne, gdy za jedyną formę świadomości uznaje się tę skierowaną „w przód”, a resztę dopuszcza się jedynie pod postacią bądź to nieświadamiennego „zaplecza kulturowego”, bądź też rzeczywiście danego „wstecznie”, ale otoczeniowego horyzontu, który także nie jest tym, o co tu chodzi. Sytuacja z „byciem już tu” przypomina nieco tę z jednego z krótkich opowiadań Sławomira Mrożka, w którym despotyczny władca na wszelkie sposoby obwarowuje się przed wrogiem zewnętrznym, by w końcu z przerażeniem odkryć, że wróg już się przedostał, już jest w nim i objawia się rytmem uderzeń serca. Tak samo świadomość trywialnościowa „już tu jest”, bo stanowi nieodłączną od świadomości, która filozoficznie wypatruje i wpatruje się, formę świadomości urzeczywistniającej się przez odwrócenie i „okręcenie” wokół tamtej, czego zasadniczym przejawem jest właśnie wpisana w jej naturę jako wciąż **świadomości** „niemota”.

Wreszcie treści, które ta trywialnościowa strona zalegająco zawiera w sobie – i to kolejny punkt polemiki z wysuniętym hipotetycznym zarzutem – nie są żadnymi „stwierdzeniami”, bo nie są niczym predykatywnym. Są one, jak to już było podawane, kikuciami pozostałościami po tworcach od nich pełniejszych, są – gdyby już chciał je umieścić w jasnym świetle dyskursu – agramatyczne i porozszarpywane, choć znów słowo „pozostałości”, implikujące czasową oś wcześniejszego działania i późniejszego efektu jest kompletnie nieadekwatne. Jeśli, co jest nieuchronne podczas lektury takich uwag, jak te, żyjemy skłonność, by trywialnościowe „tezy” przenosić w domenę świadomości filozoficznie rozważającej i następnie konfrontować je z rozwiniętymi tezami dyskursu filozoficznego, to rzeczywiście mogą one budzić przerażenie swą wątpliwością. Przerażenie, ale zarazem niedowierzenie, a nawet chęć ośmieszenia autora podobnych konkluzji za to, że ośmiela się głosić absurdalny pogląd, jakoby w przykładowym wymiarze rozmyślań nad czasem filozofia nigdy nie osiągnęła postępu, tylko wciąż trwa przy przykładowej tezie, że „Czas płynie nieodwracalnie”.

Co do „postępu”, wszystko zależy od tego, jak rozumiemy to słowo przez jednych uwielbiane, przez innych zniechęcane, i z czym je wiążemy – jeśli ktoś chce nam w związku z tym, co zostało powiedziane, odmawiać wiary w postęp w filozofii, niechże i tak będzie. Jednakże przemyślenie kwestii związanych z rewersywnym typem świadomości, dynamiką ustalania się czegoś w jej pozycji tylnej, czy jak to jeszcze określić, zatrzymanie się przez czas dłuższy przy stwierdzeniu, że „prawda jest przeoczana konstytutywnie”, tzn. „służy do” jej przeoczenia i „uzaoczniania”, może na krótką metę osłabić, a i to tylko trochę, impet tych ataków. One i tak muszą się potem nasilić, bo są jak choroba, którą można zaleczyć, ale nigdy wyleczyć całkowicie. Zanadto wbudowane są w cały system organizmu, pozostając „prawidłowymi konsekwencjami” jego funkcjonowania, aby można było myśleć o ich całkowitym wytrzebieniu.

Przy tej okazji należy jeszcze poczynić zastrzeżenie, bo, nawet jeśli przejściowo oswoimy się z trywialnościową stroną świadomości, wydaje się, że wiąże się tu z nią propozycja jakiejś resztkowej epistemologii, że cała refleksografia jest niczym innym, jak jakąś dziwną epistemologią w formie resztek dawnych pomysłów filozoficznych czy przeświadczeń, w formie „pozostałości”. Wyprowadzając bieg wypadków, należy przeciwko temu zaprotestować: refleksografia nie jest epistemologią, nawet w formie „resztkowej”. Za wcześniej jednak, by się nad tym szerzej rozwozić.

- 2) W związku z tym, co powiedziano na temat związku prawdy i trywialności, nasuwają się teraz uwagi na temat modalności samej świadomości, w której przechowywana jest prawda. I tu znów musimy odwołać się do tzw. estezjologii świadomości zrywającej z przekonaniem, że świadomość jest po prostu bezcielesnym, przezroczystym medium otwierania się na to, co od niej różne – przekonaniem *explicite* bądź raczej *implicite* wyrażanym przez całą tradycję fenomenologiczną. Przekonaniu temu przeciwstawiamy więc po raz kolejny inne: świadomość ma osobliwe, pluralne konsystencje, „stany skupienia” własnej „cielesności”, które są jej dane we własnym samoodczuwaniu, tak jak, w innej płaszczyźnie, świadomość ze swymi treściami i przeżyciami dana jest sobie jako samoświadomość. W samoodczuciach udostępnia się więc swoiste „ciało” świadomości, którego oczywiście pod żadnym pozorem nie należy mylić z organicznym, także przeżywającym się poprzez szeregi odczuć zmysłowych i ruchowych ciałem żywym. W aspekcie tego, co w chwili obecnej interesuje nas najbardziej, możemy powiedzieć: fenomenologia, a wręcz nawet cała tradycja filozoficzna przyzwyczaiły nas do tego, że świadomość skorelowana z filozofią, należąca do umysłu filozoficznie dociekającego, występuje w modusie **wyostrzania**, tj. stanowi niejako wierzchołek lancetu rozplątujący w sposób subtelny zawikłania rzeczowych i pojęciowych nici fenomenów danych nieostro, a także przedostający się poza granice doświadczenia ustalone horyzontem praktyki życia codziennego.

I tak rzeczywiście jest, o ile rozpatrujemy tylko świadomość sięgającą „w przód”, nie zaś tę budującą się w ruchu wstecznym. Ta ostatnia przyjmuje modus nie wyostrzania, ale **pogrubiania**, a jeszcze właściwiej byłoby, gdybyśmy od razu przy tym zamienili stronę czynną na bierną. W swym „cielesnym” samoodbiorze świadomość profiluje się bowiem nie jako wierzchołek, ostrze lancetu do wykonania skomplikowanej operacji utrafienia w punkt, lecz bardziej jako powierzchnia do **bycia powleczoną** (jak przy powlekanii powierzchni płótna farbami) lub zamazaną, jak to się dzieje przy mazaniu grubymi pociągnięciami pędzla, flamastra, itd. Nikt wtedy nie przejmuje się subtelnościami, wszystko „wyraża się”, można powiedzieć, nadzwyczaj topornie i taki też, „grubo ciosany”, kształt przyjmuje. Zarazem nie ma wtedy żadnego świadomego wysiłku, żadnego usiłowania ani treningu umiejętności „patrzenia”: „wyraz”, jeśli w ogóle – z dużymi oporami – można tak mówić, „dzieje się sam” się i sam dochodzi do skutku. Jeśli więc prawda podlega dynamice ustalania się w pozycji „zaocznej”, to jest ona czymś „grubo ciosanym”. W pisaniu o tym nie należy się więc obawiać chwiejności pojęć i formuł sprawiającej wrażenie, jak gdyby piszący nie potrafił uzyskać osadzenia swego przedmiotu w materii już na poziomie terminologii, którą stosuje i sam myślał „nieostro”. Przeciwnie, tu właśnie liczy się zdolność operowania plamami, raczej mazania niż szkicowania piórkami – niejako betonowania „na zapas” włókien unerwień grubymi, mało finezyjnymi rurami służącymi do przewodnictwa zablokowanych mas impulsów, które i tak później rozstąpią się, ujawniając we wnętrzu bardziej zniuansowane sieci przewodowe.

- 3) O ile poprzednio prawdę połączyliśmy z określonymi trybami „cielesnego” samoskupienia świadomości, to teraz należy to uzupełnić o, związane już bardziej z życiem podmiotu niż świadomości, *modi* klimatów egzystencjalnych czy też nastrojów. Znów, przywykliśmy do tego, że dotarcie do prawdy wymaga nadzwyczajnej jasności *resp.* żywości umysłu, gotowego, by zadośćuczynić prawdzie w jej najdrobniejszych poruszeniach. Skoro jednak prawda osadza się w pozycji rewersywnej, „za plecami”, i nie wymaga żadnego „docierania do niej”, należy przynajmniej rozważyć możli-

wość, iż nastroje zubożenia, „wszystkoujedniania” i pewnego stopienia wrażliwości są najlepszymi membranami oddającymi rezonowanie prawdy, iż w tych właśnie nastrojach – włączając jeszcze odcienie melancholii powlekające wszystko mgłą nieokreśloności – prawda najpełniej dochodzi do „wyraza”. Nie roziskrzenie i świetlistość, niejako wieczne rozwibrowanie, służy prawdzie, lecz **nuda**, ponieważ prawda nie ma w sobie nic z ekscytacji, wzrasta natomiast w nastroju znużenia tym, że „wszystko to przecież wiemy”, co więcej, że wiedzieliśmy to zawsze.

Czy jednak wszystkie te olśnienia, jakie autentycznie przeżywamy, gdy w rzadkich chwilach udaje się nam (tak się przynajmniej wydaje) osiągnąć prawdę, cały blask od niej bijący, nic nie znaczą, są tylko pustą grą pozorów? Odpowiedzieć można tak: owszem, znaczą, i to bardzo wiele, bo nie byłoby prawdy „efektywnie” danej przez znużenie, gdyby nie było zarazem prawdy jako świetlistego ideału. Podkreślmy raz jeszcze mocno, że o trywialności mówimy wyłącznie w kontekście filozofii, której jest ona **odwrotną**, a więc jednak jakoś należąca do niej stroną. Bez filozofii, oczywiście nie filozofii jako dyscypliny akademickiej czy dyscypliny wiedzy, lecz jako postawy szczególnie wnikliwego patrzenia i „prześwietlania” rzeczy, nie byłoby trywialności – nie istnieje trywialność „sama w sobie”, istnieją jedynie pewne praktyki mówienia, komunikowania się ludzi ze sobą na podłożu ogólnie zrozumiałych treści, które wtórnie można tak określić. Prawda może zostać „uzaoczniiona”, może „sobie” spokojnie osiadać w rewersywnej, niezauważającej tego świadomości, tylko dlatego, że wokół niej robi się wiele hałasu. Można to porównać do wytartego scenariusza filmu sensacyjnego: ktoś ściąga publiczną uwagę w jednym miejscu i zarazem **odciąga** ją po to, aby w innym miejscu ktoś inny niepostrzeżenie mógł wykonywać właściwą robotę. Dążenie do prawdy, niekończące się jej poszukiwanie jest częścią samego procesu jej znikania. Nie jest więc tak, że poszukiwanie prawdy jest aktywnością zbędną i bezsensowną, skoro ona sama znajduje swe miejsce w świadomości trywialnościowej; aby „spaść” do rzędu trywiałów, musi być zarazem wyniesiona wysoko jako świetlisty ideał. Posłużmy się w tym miejscu jeszcze mniej dokładną, niż poprzednia, analogią z bramą wiodącą do Prawa u Kafki, która istnieje, kusi i nęci możliwością przekroczenia po to jedynie, by ostatecznie pozostać niewykorzystana. W dziedzinie prawdy gdzie indziej sięjemy, a gdzie indziej się zbiera, przy czym zderzenie strony czynnej i zwrotnej czasowników, czyniące to zdanie stylistycznie niezbyt fortunnym, zostało tu akurat przeprowadzone z pełną premedytacją.

Problem fundamentu

Czy refleksografię można określić jako nowy rodzaj fundamentalizmu? Pytanie jest tak osobliwe, że z miejsca nasuwa kolejne pytanie o swoje źródła, ponieważ wydaje się, że we wszystkich odwróceniach, przekształceniach czy wręcz wywichnięciach fenomenologii postąpiliśmy na tyle daleko, że nic właściwie nie ocalało z jej tradycyjnego ducha; w tym oczywiście nic z fundamentalistycznego roszczenia, by wypracować metodę dochodzenia do prawdy w jej zniewalającej dla umysłu sile narzucania się i wytyczania szlaków myśli. Na tym tle refleksografia jawi się jako wypaczenie, jeden z tych nowomodnych trendów, które z braku ugruntowania, braku samoprezentującej się obecności, będących podstawą uniwersalistycznego roszczenia rozumu w jego działaniach na rzecz prawdy, czynią swe główne hasło.

Nie jest to jednak takie proste. Wbrew wszystkim wątpliwościom ośmielamy się mówić: refleksografia **jest** fundamentalizmem, a co więcej, operuje tym rodzajem nastawie-

nia, przy którym sam termin „antyfundamentalizm” w kontekście filozofii traci sens. Jak właściwie chcemy mówić o antyfundamentalizmie, skoro w drobnych tetycznych poruszeniach, w mikro-przekonaniach znajdujących wyraz w cząstkowych zdaniach dyskursywnego kompleksu nieustannie przecież przyświadczamy, że „tak jest”, jak zdania te głoszą? Do czego byśmy się wtedy odwoływali, czemu i z jakiej racji byśmy w ogóle przyświadczali, gdyby szeroko kolportowane słowa o nieobecności fundamentu stały się ciałem? Może i miałyby to jakiś sens, gdyby filozofia była quasi-literackim bajaniem albo wywodziła się z ducha Husserlowskiej „modyfikacji neutralnościowej” (choć chyba nawet i to nie), ale nikt takiego stanowiska prawdopodobnie na serio nie podtrzymuje.

By mówić o fundamentalizmie, musimy jednak zmienić całe nasze myślenie o fundamencie ukształtowane za sprawą Husserla, który nie był w tych sprawach, rzecz jasna, nowatorem, lecz szedł drogą długiej i dostatecznie rozpropagowanej tradycji. Musimy przede wszystkim rozstać się z mitami, że:

- a) fundament przypomina obszar, najlepiej równinny, który przemierzać można wzdłuż i wszerz;
- b) kontakt z fundamentem polega właśnie na osadzeniu się w tym obszarze, przemierzaniu, eksplorowaniu i drażeniu go albo chociaż na przebywaniu w nim.

Świadomość transcendentálna i transcendentálna jaźń w projekcie Husserla ma swoje wymiary głębinowe, ale w całości jest takim uniwersalnym, bezkresnym obszarem, który bada się w trybie skrupulatnych, analitycznych opisów, po uprzednim zadowoleniu się w nim. Jest pewne, że w tej bezkresnie rozciągającej się krainie, skoro sama ona została z niemalym trudem odkryta, natrafimy na rzeczy nowe, dla których brak nam na razie odpowiedniego języka. Z czasem jednak oswoimy się z nimi, a jeśli nawet kłopoty *stricte* językowe pozostaną, to i tak przecież chodzi jedynie o to, by przez język, będący tylko narzędziem, podejść jak najbliżej „rzeczy samych”, co wymaga jedynie otwartego i żywego umysłu.

Właśnie takiej schematyzacji fundamentu, podzielanej przez Husserla, ale przecież niebędącej odkryciem zrośniętym wyłącznie z jego imieniem, refleksografia usilnie się przeciwstawia. W myśl jej ustaleń fundament nie jest **obszarem** (być może sam w sobie nawet jest, ale nie rozpatrujemy tu rzeczy „samych w sobie”, a tylko w ich sposobie bycia względem filozofii), lecz w tym konkretnym usytuowaniu jest **krawędzią**, zagięciem jednego obszaru w drugi – takim, jakie powstaje na przykład przy zagięciu kartki papieru. Przebywając w jednym obszarze (filozoficznego myślenia) możemy jedynie dochodzić do stromej, przepaścistej ściany, jaka dzieli go od drugiego, dawać sygnały czegoś, co rozciąga się poza naszym miejscem pobytu – i to wszystko, co możemy. Fundament ten dla filozofów **nie** nadaje się do eksploracji, **nie** jest ich miejscem zadowolenia, nie można w nim przebywać nie dlatego, by otwierał drogę do jakichś absolutnie niepojmowalnych i niewyraźnych dla umysłu ludzkiego tajemnic, bo jest wręcz przeciwnie. Jeśli mocnymi nićmi wiążemy tu pojęcie fundamentu z trywialnością, to cała istota jej „sektretu” tkwi w różnicy między przestrzenią filozofii a jej własną przestrzenią – różnicy, linii brzegowej między dwoma obszarami, której nie da się oswoić, choć można ją eksplloatować innymi metodami. To nowe pojęcie fundamentu nie unieważnia przecież fundamentalizmu w filozofii w ogóle – powtórzmy z naciskiem, że przy naszej niewiedzy co do tego, czym miałyby być w ogóle jego przeciwieństwo. Przyległość słowa i rzeczy, znana w fenomenologii jako „powrót do rzeczy samych”, może się w refleksografii (która jest domyślaną do końca fenomenologią) realizować tylko przez balansowanie na krawę-

dzi połączone z łatwymi do odgadnięcia kłopotami z utrzymaniem równowagi w takiej pozycji – i w żaden inny sposób. Tutaj tylko jedna krawędź może uderzać o drugą, krawędź pisania o krawędź bytu.

Mógłby jednak ktoś zaprotestować: przecież w tej chwili mówi się o tych sprawach dość otwarcie, niczego, jak się wydaje, nie ukrywając, czy więc jest to nadal balansowanie na krawędzi? Rzeczywiście, mówi się **dość** otwarcie, **tylko na tle tego**, jak się dotąd wyrażaliśmy. Wciąż nie jest to jednak, miejmy nadzieję, tematyczny stosunek do całej tej pokrętej sprawy. Powyższe pytanie mogło zostać sformułowane tylko dlatego, że pod wizję krawędzi nieoczekiwanie obsadzoną w roli fundamentu bezwiednie podkładamy schemat **miejsca**, co prawda skrajnie niewygodnego, gdzie jednak **jakoś** da się przebywać. Tak jednak nie jest! Niewykluczone, że „balansując na krawędzi” już z tej krawędzi spadliśmy i w rzeczywistości przebywamy **po tamtej** stronie, nie wiedząc jeszcze o tym, bo bardzo trudno przychodzi złapać tutaj punkt graniczny. Wtedy tylko to, co już wcześniej zostało w ramach refleksograficznego projektu powiedziane i zrobione, mogłoby nas jakoś usprawiedliwiać.

„Wypełnienie intencji”

Jakkolwiek by na to nie patrzeć, i ilu pojęć prawdy i prawdziwości u Husserla się nie dopatrywać, prawda ma u niego związek z wypełnianiem się intencji w naoczności. Temu zaprzeczyć nie sposób. W jednym ze znaczeń najważniejszych prawda jest po prostu przeżyciem tego wypełnienia. Skoro jednak, wedle wcześniejszych poczynionych tu ustaleń, prawda może być dana tylko „zaocznie”, to czy wpływa to jakoś – wciąż operując kategoriami fenomenologii – na obowiązywalność pojęcia naocznego wypełnienia? Jak miałyby zachodzić takie wypełnienie bez stowarzyszenia się z przeżyciem prawdy i byciem w prawdzie?

Rozpoczynając wątek odpowiedzi na ten niewątpliwie trudny splot zagadnień, należy poddać pod rozważę sam model wypełniania się intencji w naoczności. Nie jest bowiem tak, by model ów kojarzył się z każdą akcją świadomości i miał uniwersalne zastosowanie, jakim z pewnością pragnął go obdarzyć sam Husserl. W praktycznym świecie codziennego życia odpowiada mu raczej wąska grupa zastosowań związanych z poszukiwaniem identyfikacji czegoś, co się bez tego, choć w sposób niepełny i niejasny, zna. Jest to tak, jak – rozciągając szczególnie przypadek na całość i tak dość niewielkiego zakresu przypadków – poszukiwanie nazwiska osoby, którą ma się przed oczami i która z kimś się nam kojarzy. Gdy próbuję odgadnąć tytuł melodii, która brzmi mi w uszach znajomo, tak więc zidentyfikować ją, „utrafić” tytułem; gdy w ciągu cyfr próbuję „odpomnieć sobie” kod identyfikacyjny niezbędny dla przeprowadzenia jakiejś operacji elektronicznej, który jeszcze przed chwilą pamiętałem; gdy – nawiązując do wzmiankowanego przypadku – usiłuję przywołać w pamięci nazwisko osoby doskonale znanej „z widzenia” – to jest to właśnie schemat akcji świadomości identyfikującej, „wypełniającej się” w nastawieniu na coś. Z całą pewnością należy pod ów schemat podciągnąć wszelkie działania ostatecznie nakierowane na rozwikłanie zagadki, której jedynie nieliczne dane ma się do dyspozycji. Biorąc pod uwagę drugi z wymienionych przypadków – upragniony zestaw cyfr zjawia się wreszcie w mojej pamięci, a ja wraz z nim mam od razu pewność, że to właśnie ten ciąg niezbędny do elektronicznej identyfikacji. Wówczas trwanie w oczekiwaniu na poznanie „wypełnia się” w rozpoznaniu obiektu tego i tylko tego, żadnego innego.

Jednak *gros* czynności świadomych przytomnego życia przebiega poza schematem czynnej identyfikacji i „wpadania na trop”. Świadomość, w której my, jako ludzie żyjący dniem codziennym, żyjemy, nie jest świadomością „trafiania w punkt” będącą miejscem zagadki do rozwiązania, lecz świadomością **absorpcji** tego, co jest. Świadomość ta, co już zostało stwierdzone, nie „wypełnia się”, lecz **zapełnia**, polega na zapisywaniu – mówiąc analogicznie – powierzchni dysku grubymi placami rozpoznań. Nie ma tu nic z mikrochirurgicznej perfekcji, jaka towarzyszy nakierowywaniu na punktowe utrafienie. Szerokopasmowa świadomość dana jest sobie estezjologicznie w swoistym dla świadomości medium jej „cielesnego” odbioru jako powierzchnia do zapełnienia, do pokrywania jej grubymi mazami szerokopasmowych doświadczeń o niskiej czułości, w których niczego się nie rozróżnia ponad ten poziom, na którym wszystko już jest „naturalnie” rozróżnione; a z drugiej strony jako absorbująca całą tę powierzchnią, „całą sobą” wszystkie „maźnięcia”. Nie ma tu nic do wypełnienia, nic do dopasowywania takiego, jak na przykład w schemacie przymierzania kluczy do zamka, gdzie tylko (przynajmniej teoretycznie) ściśle dopasowane do siebie wyżłobienia po jednej i po drugiej stronie mogą spełnić daną relację – mamy za to, jeśli można tak powiedzieć, tarcie powierzchni o powierzchnię, **pochłanianie**.

Zapewne, można się tutaj zgodzić jedynie co do tego, że istnieje jakaś forma pośrednia między świadomością identyfikującą i nastawioną na to, a absorbującą i z kolei udostępniającą powierzchnię do zapełniania jej rozmazanymi krechami. Jest to świadomość, która rzeczywiście „wypełnia się”, ale wypełnia się nie „w punkt”, lecz na „mniej więcej”. Znajomość z tą świadomością na poziomie potocznym zawieramy, gdy sami uznajemy odpowiedź, jakiej oczekiwaliśmy, za „mniej więcej” zgodną z tymi oczekiwaniami, gdy odstępujemy wówczas od wymogów zbytniej dokładności (albo gdy jedynie widzimy taką sytuację u innych bądź wyobrażamy ją sobie); gdy z pewną dozą dystansu uznajemy coś za „może być”, tzn. za zawierające się w przedziale między ścisłą odpowiednością wobec intencji a zupełnym wobec niej rozejściem. Wciąż za mało uwagi poświęca się, albo w ogóle nie poświęca się świadomości, której zasadą wypełnienia jest „ujdzie”, „mniej więcej”, „jako tako”, „o tyle o ile”, choć z nich fenomenologia mogłaby nauczyć się znacznie więcej o funkcjonowaniu świadomości, niż bazując jedynie na modelu punktowych trafień. Mijmy przy okazji baczenie na pewną odwrotność tej sytuacji już nie w warstwie rzeczywistego wypełnienia, lecz w warstwie obiektywizujących deklaracji – gdy „mniej więcej” nie tyle jest zasadą niedokładnego wypełniania się, ile odmowy wypełnienia w nastawieniu na akuratność. Jeśli zatem świadomość podmiotu żyjącego bez zważania na akuratność „wypełnień” zostanie niejako zmuszona do przejścia w taki tryb akuratności, wówczas udzielaną odpowiedzią na pytanie „czy tak?”, „czy na pewno tak?” może być „mniej więcej”, i to nawet wtedy gdyby odpowiedź – z punktu widzenia świadomości inaczej ustrukturuwanej – trafiała w punkt.

Oczywiście, zawsze można to uzgadniające punkt w punkt dopasowywanie, którego w praktyce życia już nie widać, przenieść do wymiaru genezy i powołać się na kompetencje w tym zakresie fenomenologii genetycznej; można też odwołać się do ustaleń np. psychologii dziecięcej pokazującej, jak bardzo żywy był w pierwszych fazach rozwoju ów proces identyfikacji, którym my już tak nie rozporządzamy. Jednak: albo jesteśmy fenomenologami, albo nie. Albo *modi* świadomości w jej „cielesnym” odbieraniu siebie jako rozproszonej bądź skupionej, szeroko się rozlewającej swą wrażliwą przytomnością, bądź też zwięzającej się w pojedyncze włókno nerwowe do utrafienia w najczulszy punkt,

tworzą dla nas zauważalną różnicę, albo nie tworzą. Jeśli zachodzi ten drugi wariant, wówczas ani wsteczna rekonstrukcja „koniecznego *a priori*” przebiegu zjawisk, których w tym kształcie we własnym doświadczeniu już nie odczuwamy, ani też podpieranie się ustaleniami nauk pozytywnych, w niczym nam nie pomogą (oczywiście bez przesądzania o wartości samych tych postaw) – fenomenologami już nie jesteśmy.

Niezależnie jednak od tego, że prawda idzie tu „swoją drogą” i nie jest to droga „wypełnienia intencji”, nie sposób zaprzeczyć, że mamy w filozofii do czynienia z czymś takim, jak wcelowywanie, trafianie i identyfikowanie. Świadomość filozoficzna ma coś wspólnego z ową świadomością poszukującą obiektu do utrafienia niczym tarczy strzelniczej i wpatrującą się weń „przenikliwym, celującym wzrokiem” (jak przy zmruczeniu źrenic u strzelca, gdy we wzrok wlewa się niejako cała moc koncentracji na odległym i trudno osiągalnym celu), jako że jest to świadomość – w odróżnieniu od świadomości prawdy – **o wąskim profilu**, i tak też, jako przeciwieństwo tamtej „szerokopasmowej” świadomości, sobie dana. Świadomość tę obejmuje **nastawienie akuratnościowe** – nakierowanie na uchwycenie tej akurat myśli, znalezienie tego oto prawidłowego wyrazu spełniającego oczekiwania, itp. Nie należy tego jednak utożsamiać z nurtem w filozofii postulującym stworzenie precyzyjnego języka albo posłużenie się nim i w ogóle operowanie rozplątanymi uprzednio a zagmatwanymi w mowie codziennej niuansami znaczeń – to może być co najwyżej skroplina akuratnościowego podejścia, a i to poddana w znacznym stopniu procesowi wtórnej destylacji.

Aby świadomość mogła trafić w punkt, trzeba go najpierw od siebie odsunąć, widzieć go w pewnym dystansie, co dotyczy także spełnionego utrafienia – zakłada ono **odsunięcie** od siebie, trafienie na odległość, coś takiego, co wyrażamy frazami „ugodzenia wzrokiem”, „przeszycia wzrokiem”, za którymi nie kryje się przecież nic realnego. Tutaj trafiające wypełnienie jest właściwie niewypełnieniem, a naoczność poszukiwaniem naoczności. Dlatego też nie widać potrzeby rozróżnienia intencji, nastawienia na naoczność od niej samej; istnieje dopasowanie świadomości i treści naocznej w ich koniecznym względem siebie rozejściu i rozsunięciu. Jeżeli chcemy, możemy to nazywać „wypełnieniem intencji”, pamiętając, że te przeciwieństwa niewiele tu znaczą i że jednej siatki pojęciowej, z którą wiąże się pewna konceptualizacja, nie sposób bezproblemowo przenosić na inną, utożsamiać z towarzyszącą także tamtej konceptualizacją w trybie równościowym „to jest właśnie to”. „Wypełnienie intencji” nie ma nic wspólnego z jakimś efektywnym „zyskiem poznawczym”, jest tylko pobudzeniem do osadzania się prawdy w sposób zaoczny, jej zachodzenia „swoją drogą”, która to „swojodrożność”, formowanie się „mimo” nas i naszych zabiegów o przetarcie sobie drogi do niej należy do jej właściwej istoty.

Wiedza a prawda

Wyżej zaprezentowane opisy skłaniają do przeformułowania nie tylko funkcji pojęcia „prawdy”, lecz i ściśle z nią związanego pojęcia „wiedzy” (o ile ma ono cokolwiek jeszcze znaczyć). Znowu traktujemy je jako czarną skrzynkę, której związki w świecie naszego życia są ważniejsze od wewnętrznej zawartości – dlatego tę ostatnią odsuwamy na bok. Skoro prawda działa efektywnie wyłącznie w trybie „zaocznym”, umiejscowiona w pozycji „za plecami” tak, iż wymyka się to naszej ścisłej uwadze, skoro przynależy ona do schowka, a nie do ekspozycji, to w takim razie owo skorelowane z nią pojęcie musi działać tak samo, i wszystkie uwagi poczynione na pierwszy temat dają się przenosić i na

drugi. „Działa efektywnie” to nie znaczy, że „działa w ogóle”, że prawda wyczerpuje swą „obecność” tylko w tej służebnej, schowkowej pozycji; wszak „dążymy do prawdy”, jest ona dla nas regulatywną ideą i ideałem, „bije od niej blask”, pojawia się więc również w pozycji przedniej, nie zaś jedynie w tyle i w tle naszych zabiegów o nią. Wiemy już też, że te zabiegi o przybliżenie są odsuwaniem „w dal” naoczności i prawdy, lecz z kolei cała ta przeciwność jest niezbędna, by prawda mogła osadzać się „pokątnie”, wzrastać „swoją drogą”. Lecz, o ile przy prawdzie pewne słowa i ich konotacje (jak „wzrastać”) narzucają się na zasadzie niekontrolowanych automatyzmów, które się toleruje, nie siląc się przy ich użyciu na zbyt dużą pedanterię, to już przy wiedzy te ukryte implikacje wymuszają postawienie wprost pytania: jeśli wiedza, podobnie jak prawda, działa w pozycji schowkowej, gdy nic specjalnego na jej temat „nie wiemy”, to czy możemy mówić o przyroście wiedzy w tych warunkach? Czy jest możliwa jakkolwiek nowa wiedza, o której, tak o niej „nie wiedząc”, naprawdę byśmy nie wiedzieli? I czy – pomijając już pytania o ściślejszą algorytmizację jako w tych warunkach bezsensowne – nasze coraz intensywniejsze zabiegi o pogłębianie wiedzy są jakoś przekładalne na „ilość” tejże wiedzy, jaka gromadzi się w tle?

Załóżmy, że jedynie całkiem ogólnie, bez podawania szczegółowych schematów przelicznikowych, możemy tu mówić o jakiejś przekładalności, możemy zatem twierdzić, że im bardziej w ruchu skierowania przed siebie wypychamy prawdę w dal, odsuwając ją, tym bardziej nasza rozwijająca się „swoją drogą” wiedza staje się bogatsza. Oczywiście, o żadnej relacji typu jeden do jednego nie ma nawet mowy; jeśli jedną z tych dynamik podciągnęlibyśmy, jak to już zresztą zostało zrobione, pod „ruch”, a drugą pod „proces”, to z samych nazw wynika, że tempo ich dziania się musi być wysoce niewspółmierne. Gdzieś istnieje punkt, po przekroczeniu którego proces „przyrostu wiedzy”, jakkolwiek byłby powolny, przestaje mieć w ogóle miejsce i – w tym sensie – wszystko się zatrzymuje. Nadal aktywizowany jest ruch wpatrywania się przed siebie „wzrokiem myśli” i wypatrywania, nadal na tym tle powstają wypowiedzi jakoś obiektywizowane, zapisywane na nośnikach, ale wiemy – przyjmując koncepcję „zaocznej” wiedzy – tyle samo, ile wiedzieliśmy przedtem. Znów, w tym sensie, świadomość aktywizująca dynamikę „przedsiebnego” ruchu wpatrywania nie przynosi nowych owoców, choć jej działanie przyczynia się do jakościowej przemiany zawartości świadomości „zasebnej” – do jej tym mocniejszego, zalegającego tkwienia w odrętwieniu. Czy na przykład potrzebne były te ostatnie akapity niniejszego tekstu na temat wiedzy, czy z nich rzeczywiście wynika jakaś nowa „wiedza” o wiedzy? Zapewne mogłyby w ogóle nie być umieszczane; skoro na „mniej więcej” wiadomo, że najistotniejsze treści gromadzą się w świadomości rewersyjnej, a ta żyje w modusie nieszczęśliwego zauważania i zainteresowania. Gdybyśmy jednak rzeczywiście „darowali sobie” te ostatnie akapity, wówczas treści, jakie pragnęliśmy rewersyjnie osadzić, byłyby w ich głuchym zaleganiu w świadomości słabiej zakorzenione.

Trywialność i wyraz

Powstaje pytanie, czy to wszystko, o czym była mowa, przekłada się jakoś na nową metodę analizy filozoficznej. Czy istnieje coś takiego, jak analiza refleksograficzna, paralelna do analizy fenomenologicznej? Na to pytanie, stawiane także w książce *Dwie koncepcje refleksografii*, odpowiedź jest w zasadzie negatywna, choć z ważnymi zastrzeżeniami.

niami. Refleksografia nie ma ambicji opracowywania nowej metody ani techniki analizy, tak jak miała je fenomenologia – nawet jeśli w tej ostatniej nie był to nigdy cel sam dla siebie. Pracujemy na materiale **zastanym**. Do podziału na nastawienie redukcyjne i refleksyjne w obrębie refleksografii, gdzie to ostatnie miałyby ją odróżniać od klasycznej fenomenologii, należałoby jeszcze dodać paralelny właściwie doń podział na nastawienie rewolucyjne (*resp.* reformatorskie) i konserwatywne, albo – odpowiednio – normatywne i opisowe. **Refleksografia nie pragnie niczego burzyć, ani też w poważniejszym stopniu zmieniać czy ustawiać na nowo.** To ją także różni od postawy Husserla, który przeciw swemu nastawieniu na odkrycie i eksplorację transcendentnej jaźni pragnął nadać nowy bieg filozofii, czy też (co w tym wypadku na jedno wychodzi) cofnąć ją do autentycznych źródeł naoczności i odciąć od determinującej naszą cywilizację scjentyzmu postawy technokratycznej i instrumentalnej pracy w oparciu o mierzalny efekt. Dlatego nowa filozofia Husserla jest „nowa” także w sensie kierującego nią pragnienia bycia czynnikiem sprawczym radykalnej i decydującej zmiany kulturowej.

Pragnienie to jest obce refleksografii. Jej własnego stanowiska filozoficznego nie trzeba wyluszczać w drastycznym (lub łagodnym i ograniczonym) przeciwstawianiu go minionym nurtom filozofii, ponieważ tkwi ono już w nich i wymaga tylko umiejętnego z nich wydobycia, a zwłaszcza umiejętnego potraktowania ich tekstowych obiektywizacji – stąd postulowana nie raz i nie dwa, uwidocznioma w działaniu na kilku przykładach w pracy *Dwie koncepcje refleksografii* nowa dyscyplina, jaką ma być **poetyka tekstu filozoficznego**. Nie towarzyszy jej jednak metoda analizy, która „sama w sobie” miałaby być nowa – w tym względzie wydaje się, że poruszamy się starym i sprawdzonym torem – nowy może być tylko jej przedmiot i sposób jego ujęcia, perspektywa, z jakiej się nań patrzy. Czasami jednak o nowości decyduje nie przyjęty kurs radykalnie odmienny od poprzedniego, ale tylko drobiazgi wykonania, podświetlenia, hipertroficzne zaakcentowanie czegoś, co dotąd było „niedoświetlone”. Czy to jest właśnie ten przypadek?

Ruch refleksograficznej analizy stawia nas właściwie w obliczu zadania, które nie może być zadowalająco wykonane – przynajmniej według tradycyjnych kryteriów osiągnięcia intelektualnej satysfakcji. Mówimy o świadomości, która ustala dynamikę pozycji przedniej i pozycji wstecznej, mówimy także o tym, jakiego typu istotności gromadzą się w obrębie rewersywnego typu uświadamiania. Jeśli jednak poświęcamy temu relatywnie dużo miejsca, to konsekwencją winno być przerzucenie „tylnej” świadomości w odczuwalnej mierze na „przód”; inaczej mówiąc, świadomość „tylna” musi na użytek jej konceptualizacji stać się w pewnym stopniu „przednia”. Nie chodzi jednak jedynie o to, **że o niej mówimy**, że więc zmieniamy poziom logiczny na „meta”- w stosunku do pewnej płaszczyzny wypowiedzi, która dotąd nie była refleksyjnie stematyzowana. Oczywiście, ma to również pewne znaczenie, a nazwa „refleksografia” bierze się i z refleksyjnego zwrócenia ku czemuś, co było przedtem jedynie nierefleksyjnie uprawiane. Na przykład odczuwalną w tekście chwiejność pojęciową i metaforyczny tok myśli traktujemy jako przydatny środek wyrazu dla operacji „rzucania przed siebie” i unieokreślenia przez to obiektu myśli w filozofii, jej sięgania „jak najdalej”, co wyraźnie się stwierdza.

Na poziomie tematyzującej refleksji zostają więc odsłonięte „tajniki warsztatu” w sprawie, która bez tej refleksji metaprzmiotowej mogłaby budzić dość zrozumiałą irytację osób zaangażowanych na przykład w program „ścisłości wypowiedzi filozoficznej”. Ale nawet na tak drobnym przykładzie widać, że wkroczenie na poziom metaprzmiotowy to nie wszystko. Filozofia ma w ogóle to do siebie, że, bez względu na „poziom

logiczny” – który to termin jest tylko częścią żargonu obowiązującego wewnątrz filozofii – wytwarza uświadomienie biegnące „w przód” i polegające na wysięganiu ku czemuś aż po granice horyzontu, i kondensujące w pozycji „tylnej” wszystko, co ma się w filozofii do powiedzenia w trywialnościowym niezważaniu. Gdy wyłaniają się coraz to nowe płaszczyzny refleksyjnych uświadomień, ten proces biegnie *ad infinitum*, osiągając wciąż nowy pułap refleksji, lecz się tym samym nie kończy. Ale teraz chodzi właśnie o to, żeby, przynajmniej doraźnie, go zakończyć, **zamknąć temat**, stawiając w ostrzejszym świetle trywialnościową stronę świadomości, mającą z definicji schowkowy i podlegający niezważaniu sposób bycia. Najistotniejsza rzecz polega więc nie na samej zmianie poziomu, lecz na tym, **jak mówimy**, na **wykonaniu** mowy filozoficznej.

To jednak jest zabieg bardzo ryzykowny. Gdy zmiana na poziomie wykonania jest zbyt płytka, otrzymujemy dyskurs filozoficzny, w którym udział czynnika odpowiedzialnego za ekspresję obiektu w trybie „daleko, gdzieś tam” jest wyjątkowo duży, wszelkie trywialnościowe odsłonięcia, teoretycznie mające poprawić sprawę, grzęzną w niejasnościach i nadal – z punktu widzenia czytelnika przyzwyczajonego do recepcji filozofii z wewnętrznej dla niej perspektywy (a do jakiego innego mielibyśmy w końcu się zwracać?) – nie bardzo wiadomo, o co chodzi. Gdy jednak zmiana jest z kolei za daleko posunięta i przechyl na stronę trywialności w warstwie wykonania jest silnie odczuwalny, pojawia się groźba trywializacji filozofii. Przesunięcie zawartości trywialnościowej strony filozoficznych uświadomień z tyłu na przód, czyli na pozycję dla nich nienależną, rodzi negatywny efekt, przed którym zbyt często ostrzegaliśmy, by jego niebezpieczeństw nie widzieć także u siebie.

Prostoduszny umysł mógłby w tym momencie zapytać, czy nie da się wytworzyć „balansu” między dwiema skrajnościami. Otóż, właśnie na tym polega problem, że „zwyyczajnego” balansu, decydującego o jakimś zharmonizowaniu ekstremów, uzyskać się nie da. Nie ma tu „środkowego” punktu pożądanej równowagi, decydującego o optymalnym kształcie wypowiedzi. Właściwy „balans” – o ile w ogóle można by tu mówić o czymś takim – polegałby na wypowiedzi schizofrenicznej, rozdartej równocześnie w tył i w przód, prawdziwie filozoficznej, ale też odsłaniającej przy tym swe trywialnościowe zaplecze. Jest to jednak żądanie analogiczne do tego, by na przykład podczas ataku epileptycznego ofiara była zarazem w stanie rejestrować i opisywać jego przejawy. Nie należy całkowicie odmawiać takim żądaniom szans na realizację. Każda nienormalna świadomość (jak podczas zatrucia alkoholem, oczadzenia narkotykami, lub właśnie w trakcie stanów chorobowych prowadzących do utraty przytomności) dysponuje jakimiś wypustkami rejestrującej ją **do pewnego stopnia** samoświadomości, które może (np. w ramach eksperymentu na samej sobie) aktywizować, ale znów tylko do pewnego stopnia, by „być na bieżąco” z tym, co się z nią dzieje i umieć to komuś później, powiedzmy, sprawozdać. Oczywistym ograniczeniem tego typu praktyk jest fakt, że każdy z nas dysponuje **jedną** świadomością wraz z **przynależną do niej** samoświadomością, w związku z czym całkowite oddzielenie podążającej „swoim tokiem” rejestracji stanów nienormalnych od świadomości tychże stanów jest niewykonalne. Tymczasem tego mniej więcej wymaga się tu od dyskursu refleksograficznego: by jego podmiot zafundował sobie niejako kontrolowaną ucieczkę oczu w głąb czaszki, a przy tym utrzymywał wzrok w normalnie widzącym położeniu. Jakkolwiek potrzebne byłoby takie schizoidalne *optimum* w refleksografii, nie wiadomo, czy jego postulowanie nie ociera się już o sferę pobożnych życzeń.

Można też zastosować inną metodę i napięcia niemożliwe do pogodzenia w wymiarze statycznym, próbować godzić dynamicznie i czasowo, aranżując ich współwystępowanie nie **ze sobą**, lecz **po sobie**. W ten sposób, konstruując tekst refleksograficzny, mówimy na przemian za mało i za dużo, raz wypowiadamy się w typowej dla filozofii manierze „kluźczenia”, a innym razem „otwartym tekstem”. Czasowe fazy mówienia raz tak, raz inaczej, mogą się nawet wtórnie jawić jako uwspółrzednione z powstającymi pracami: w ten sposób można wyczuć, że w poprzednich naszych pracach mówiło się jakby za mało, podczas gdy w tej mówi się za dużo. W takiej diachronicznej skali, nigdy nie mówiąc „tyle, ile trzeba”, osiągamy pożądany dynamiczny balans. Oczywiście, zagrożeń przy takim podejściu jest mnóstwo, a najważniejsze z nich to zły dobór czasowych proporcji faz mówienia, w wyniku którego otrzymujemy na przemian mętną i trywialną filozofię, lecz nigdy nie mamy tego jej integralnego kształtu, jakiego byśmy sobie życzyli. Trzeba się jednak wystawić na to zagrożenie, bo w odwodzie nie ma nic innego. Pozostając w zgodzie z fundamentalistycznymi deklaracjami złożonymi wcześniej, dysponujemy nie powierzchnią, lecz krawędzią, wzdłuż której musimy się osuwać, pilnując tylko, by nigdy nie zsunąć się z niej całkiem.

Automatyzm i celowość operacji językowych

Treść poprzedniego paragrafu może wręcz nasuwać pytanie: czy to znaczy, że pod szyldem „refleksografii” postuluje się tu stworzenie jakiejś literatury ukrytej za parawanem filozofii i zarazem opracowuje się jej metodykę, niby w domorosłej „szkole pisania”? Uwagi poświęcone doborowi takich lub innych środków językowych niezbędnych do wyrażenia tego czy tamtego mogłyby na to wskazywać. I przecież, pomimo licznych nieporozumień kryjących się za tak postawionym pytaniem, w sugestii o literackiej naturze przedstawianego projektu tkwi jednak ziarno prawdy. Refleksografia rzeczywiście uważa, że sprawą dla filozofii jeśli nie najważniejszą, to w każdym razie bardzo ważną, jest problem języka – ale jej podejście do tej kwestii nie ma nic wspólnego z rozwiązaniami tzw. analitycznej filozofii bądź hermeneutyki. Refleksografii często zdarza się filozofię traktować jak literaturę – ale znów wydaje się, że nie wchodzi ona przy tym w aliansę z podejściem derridiańskim, o wiele bardziej od jej własnego skomplikowanym. W ramach refleksograficznego projektu do pewnych zabiegów językowych podchodzi się jak do chwytów literackich, mających jeden główny cel: ukrycie przedmiotu, a właściwie takie jego „wyrażenie”, by nie tyle pozostawał on, co **ukonstytuował się** jako ukryty.

Pozwolę sobie tutaj przypomnieć jeden własny przykład, prosty ale wymowny, pochodzący z dawniejszych analiz: słynne zdanie Husserla: „Dla tego wszystkiego brak nam słów” zamykające § 36 poświęcony omówieniu kwestii absolutnego przepływu konstytuującego czas w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Wszyscy badacze Husserla powołujący się na to zdanie w pracach nad Husserlowską koncepcją czasu interpretują je jako przejaw bezradności filozofa, który w swych eksploracjach głębokich warstw subiektywności natknął się na „ścianę wyrazu”. Wbrew temu pozwalamy sobie powiedzieć: zdanie Husserla jest w tym samym stopniu świadectwem bezradności, co byłoby nim analogiczne *dictum* wybitnego poety przyznającego się do braku słów dla wyrażenia skomplikowanych, targających nim uczuć (czy na przykład byronowska fraza: *sluch nie obejmie, język nie obwieści, ile się piekła wewnątrz ciebie zmieści* jest „bezradna” w kontakcie z językiem?). Niezależnie od pytania, czy Husserl rzeczywiście w tym fragmencie doszedł do ściany, o wiele istotniejsze jest rozważenie **efektu** wypo-

wiedzi, jaki osiąga on przez umieszczenie takiego zdania na końcu paragrafu: a jest to efekt **stożka cienia, zacienienia** odsuwającego przedmiot, o którym się mówi, w przestrzeń dyskursywnej nieskończoności. Filozof działa tutaj tyleż jak poeta, co malarz lub fotograf, w każdym razie jak podmiot wypowiedzi artystycznej. Zastosowanie efektu światłocieniowego, czy to dosłownie w sztukach plastycznych, czy też bardziej metaforycznie w sztuce słowa, nie służy bezpośrednio przekazowi pewnej myśli, jasnemu czy mętnemu, lecz jest operatywne estetycznie; dopiero i ewentualnie za takim pośrednictwem można coś mówić o przedmiocie.

Zastrzeżenie formułowane w tym kontekście, że przecież Husserl nie jest „intencjonalnym” literatem, nie mają żadnego znaczenia – to, iż język robi to „za niego” i „w jego imieniu” odnajduje drogę do właściwych dla danego typu twórczości środków wyrazu nie eliminuje przecież ani rezultatów, ani faktu, że rezultaty na tej drodze osiągnięte domagają się cierplivej uwagi nie tylko tradycyjnego analityka tekstów filozoficznych, lecz i krytyka literatury, a w każdym razie kogoś „w typie” tej profesji. Jeśli wystarczająco mocno podkreśli się w tym wypadku podległość efektów literackich (nazwanie ich *quasi-literackimi* także nie wzbudzi tutaj protestu) wobec prawideł zupełnie innych niż obowiązujące przy celowym tworzeniu literatury, to wszystko jest na swoim miejscu, bez potrzeby eliminacji słowa „literatura” ze słownika refleksografii.

Nie inaczej jest jednak z samą refleksografią i jej uprawianiem. Jej charakter krytycznoliteracki zakłóca normalny dla krytyki literackiej brak odrębności własnych jej wypowiedzi względem tych, którymi zajmuje się u innych. W niniejszym projekcie efekty odnajdywane u innych przenosi się do wnętrza wypowiedzi własnych, by je uwidocznić *in actu*, a wypowiedziom tym nadać giętkość pożądaną autorefleksyjności – inaczej niż u krytyka, który przecież nie uprawia literatury, tylko o niej pisze. Ale wyciąganie stąd wniosku, że nasz projekt chcemy przekształcić w jakąś szkołę twórczości literackiej (*quasi-literackiej*) z przepisami praktycznymi dotyczącymi np. właściwego doboru słów czy fraz zdaniowych w stylu poradnika „jak się szybko nauczyć tego czy owego”, „jak zostać tym lub tamtym”, byłoby błędem *non sequitur*. Tak samo poddajemy się instynktownej mocy języka, który – z chwilą gdy odpowiednie piętro samowiedzy zostało już osiągnięte – przeciera szlak do znalezienia adekwatnego wyrazu dla treści z tego piętra widocznych, starając się uwzględnić rafa, o jakie ten wyraz może się roztrzaskać, jak czyni to każdy filozof pracujący na właściwym dla siebie poziomie refleksji, bez względu na to, czy myśli akurat o języku czy nie, i czy jego literackie umiejętności są wysokiej czy posledniej rangi. Retrospektywnie tylko i tematycznie zwracamy uwagę na rolę chwytów językowych analogicznych lub wręcz niekiedy tożsamyh z tymi, jakie krytyka literacka wykrywa u celowo konstruujących je twórców słowa, tak iż w świetle tych wyjaśnień własne postępowanie refleksografii w sferze języka może również wyglądać na celowe. Tak jednak zasadniczo nie jest.

Nie należy, oczywiście, wykluczać możliwości, gdy tej „instynktownej pracy języka” pomaga się – będąc już świadomym wagi sformułowań językowych – jakimś celowo przemyślanym drobiazgiem dopełniającym jej efekt, ale to wszystko. Ów drobiazg może być dokonaniem pozytywnym, ale może być też i zaniechaniem – na przykład pozostawieniem czynnych pojęć w stanie relatywnej nieścisłości, któremu towarzyszy wiara, że pewne rodzaje nieścisłości lepiej służą swemu przedmiotowi, niż np. ścisłość formalnologiczna, którą i tak można potem interpretować na wiele sposobów. Kwestia oceny skuteczności tych zabiegów jest wtedy zupełnie niezależna od oceny ich jakości „samej

w sobie” z jakiegoś bardziej abstrakcyjnego „artystycznego” punktu widzenia (ta ostatnia jest zresztą tutaj zupełnie zbędna, bo i po cóż by właściwie takiej oceny dokonywać?) i to także jest sprawa, która różni podejście krytyka literackiego i refleksografa – ów pierwszy z reguły wystawia opinię o swoim przedmiocie w świetle kryteriów „artystycznej” jakości wysokiej lub niskiej. Raz jeszcze: uznanie filozofii za domenę operacji językowych pokrewnych tym, na jakie natrafia się podczas lektury tekstów literackich, jest niezależne od oceny umiejętności literackich filozofów a także oceny ich *stricte* literackiej świadomości. Forsowanie takiej oceny mogłoby zresztą spotkać się z zarzutem nonsensowności – akurat w tym wypadku zarzutem całkiem słusznym.

Część trzecia

Dygresja: rozróżnienia pomniejsze

Na tyle, na ile pozwala nam nasza wywinięta podszewką do góry fenomenologia, staramy się jednak przestrzegać Husserlowskiej zasady wszystkich zasad: przyjmowania wszystkiego, co się prezentuje, i w granicach, w jakich się prezentuje, którą można też łagodniej potraktować jako negatywną, odgraniczającą zasadę niesprzeniewierzenia się temu, co się jawi w świadomości. Zamiast jednak pytać, jak właściwie dany jest w tym obszarze świat i jego elementy, pytamy, jak właściwie dane są kompleksy przedmiotowe (zespoły stanów rzeczy) składające się na teorię filozoficzną. I czy można tu naprawdę mówić o „daności”. Wpierw jednak, tytułem pewnej dygresji, powiedzmy o rozróżnieniach, które kiedy indziej byłyby bardzo istotne, ale w obecnym kontekście tracą właściwie na tej istotności. Zróżnicowania dotyczą charakteru i pozycji swoistej perspektywy widzenia filozofii, wyznaczonej przez fakt, że teoria filozoficzna ma z reguły swojego autora osadzonego we właściwym sobie kontekście biograficznym. Abstrahuję tutaj od przypadku już wzmiankowanego uprzednio, gdy idzie jedynie o zaraportowanie najprostszych, najbardziej podstawowych faktów dotyczących się jakiegoś filozofa i jego myśli, gdy więc tworzy się wyłącznie perspektywę przedmiotowo-użytkową, czysto zewnętrzną w patrzeniu na filozofię, dla której sama filozofia nie otwiera żadnego centrum myślenia. Jest to jeden z tych przypadków trywialności ustaleń co do filozofii, które nie mają dla niej wielkiego znaczenia, ale sankcjonowane są odpowiednimi gatunkowymi konwencjami wypowiedzania się o niej, a głębiej, potrzebami udzielania informacji o różnych sektorach naszego twórczego życia także wobec tych odbiorców, którzy nie mają nic wspólnego z wymaganą w nich aktywnością.

Jednakże poza tym, mamy jeszcze różne przypadki, gdy perspektywa myślenia filozoficznego nie jest jakimś zewnętrznym dla podmiotu świadomego punktem odniesienia, lecz jego własną perspektywą. Wówczas obramowanie wypływające z uwikłania mojego myślenia w cudze (tak więc z faktu, że dany nurt czy szkoła, do którego się odnoszę, ma swoich twórców, niebędących mną samym) może się jeszcze sytuować w różnym dystansie wobec mnie filozofującego – od nieodłącznej od tego wszystkiego przedmiotowej świadomości ramy (tak więc uświadamiania sobie „cudzości” stanowiska filozoficznego) po myślenie o „rzeczach samych”. Po pierwsze, kontekst trzecioosobowy jest niezbywalnym *datum* penetrującego filozofowania – tak więc myślę (lub piszę) zawsze o poglądach „osoby trzeciej”, nie o moich własnych, choćbym je bardzo drobiazgowo analizował, roz-

trząsał, itd. Ma to korelat w postaci właściwego temu stylu piśmienniczego, ale jest przede wszystkim rodzajem świadomości, którego nie sposób przeoczyć.

W toku takiego drobiazgowego roztrząsania trudno jednak uniknąć momentów, gdy, przejściowo co prawda, stapiam się niejako empatycznie ze stanowiskiem, które poddaję analizie, tzn. nie myślę już wtedy o kimś filozofującym jako o „trzeciej osobie” w horyzoncie swej własnej świadomości filozofowania, lecz myślę **nią**, przyswajając sobie na chwilę jej punkt widzenia. Cudzą perspektywę przesuвам z pozycji zewnętrznej do wewnątrz siebie, **wrażam** niejako w siebie, i traktuję jako tego rodzaju granicę własnego oglądu, „z której” się coś widzi, ale „której” się nie dostrzega. Jeśli jesteśmy przy tym wariacie, to należy jeszcze wspomnieć o rozwidleniu na sytuację, gdy w adaptacji „cudzości” zachowuje się *residuum* w postaci mojego własnego punktu widzenia, dla którego ów cudzy znowu jest punktem widzenia „osoby trzeciej”. Obce stanowisko przyjmuję więc jedynie „na próbę”, w trybie „przypuścmy, że tak jest” i w związku z tym zaledwie na krótki czas, zaś cudza perspektywa jest w takich warunkach (i w takim czytelnym rozszczepieniu) zarazem moja i nie moja. Dlatego, przyjmując cudze stanowisko za swoje, mogę dzięki temu mechanizmowi wytykać mu błędy, potknięcia, sprzeczności logiczne, nie zgadzać się z nim w wielu kwestiach, itp.

Od tego przechodzimy do sytuacji, gdy powyższe rozwidlenie i przyjmowanie „na próbę” zostaje zniesione, a cudza perspektywa staje się bez reszty własna. W tym miejscu należy się zastrzeżenie, że obramowanie w postaci świadomości „cudzości” niewiele ma wspólnego z faktycznościowym kontekstem, w jakim porusza się filozofia i myślenie filozoficzne, tj. z informacjami typu: ten a ten filozof, żyjący w określonym czasie, przestrzegający zasad określonej kultury, mający pewien życiorys, itp. Obramowanie, o jakim mówimy, wynika z przesuwania się centrum odniesień na osi ja – on, a nie z podanych wyżej faktów empirycznych. Gdyby było inaczej, internalizacja cudzej perspektywy prowadziłaby w ogóle do stopienia dwóch tożsamości i przekształcenia się jego we mnie, a w konsekwencji do zatrąty tej świadomości cudzej biografii, jaka z reguły towarzyszy w kontaktach z inną osobą, co samo przez się jest już absurdem albo pomysłem z krainy psychopatologii lub fantastyki. Nawet popierając bez reszty i wcielając w siebie perspektywę Husserla, Heidegera, Levinasa czy innych, mam świadomość kolein ich losów, meandrów życiorysu, tych czy innych wyjątkowych faktów z ich życia, itd.

Wreszcie, mogę jedynie w nader ogólnikowym sensie ustawić się względem cudzej perspektywy, która kojarzy się z perspektywą danego kierunku lub szkoły zbudowanych przez określoną osobę czy osoby (np. pisząc rozprawę nie z fenomenologii, lecz fenomenologiczną, nie o tej lub innej filozofii, lecz filozoficzną, przyjmującą ogólnie synkretyczną perspektywę pewnych znanych rozwiązań). Ów ostatni przypadek wydaje się odzwierciedlać sytuację podstawową i najbardziej oczywistą, gdy powiada się, że ktoś „filozofuje”, „oddaje się filozofii”, rozpatruje rzeczywistość filozoficznie tak, jak jawi mu się ona z jego własnej perspektywy, odnosząc to wszystko, co mówi, do „rzeczy samych”. Nasze nawykowe myślenie o filozofii, pytania o jej istotę, wyobrażenia na temat pracy twórczej w tej dziedzinie, wiążą się właśnie z tym przypadkiem.

Różne te formy obecności cudzej perspektywy we własnym myśleniu w zróżnicowanych *modi* dystansu wobec niej, łącznie z jej swoistą anihilacją na rzecz rozważań nad „rzeczami samymi”, są z pewnością ważne i przekładają się na różne gatunki piśmiennictwa filozoficznego. Czym innym jest mówienie „na temat” filozofii, nawet poważne i drobiazgowo, gdy jednak cudza perspektywa widzenia jest dana jako czysto zewnętrzna,

swoiste mówienie „technokratyczne”, tak jak się mówi o dowolnych przedmiotach czy dziedzinach przedmiotowych tego świata, a czym innym po prostu filozofowanie jako ekspresja własnej perspektywy. Z tego też powodu odmawia się niektórym typom piśmiennictwa (np. przedmiotowym rozprawom historycznofilozoficznym) miana filozofii, rozumując według schematu: „historia filozofii nie jest filozofią”, itp.

Z punktu widzenia celów tej rozprawy nad wzmiankowanymi różnicami trzeba jednak przejść do porządku dziennego. Wcześniejsze pytanie: jak dane są świadomości kompleksy przedmiotowe, stany rzeczy odpowiadające przekonaniom filozofa i czy w ogóle są dane, pozostaje w mocy niezależnie od tego, czy ktoś w danym momencie „zajmuje się” jedynie obcą koncepcją, czy też próbuje ująć w karby myślenie własne, które to „ujmowanie w karby” nieodłączne jest od samego procesu filozofowania. Opisane różnice w omawianym kontekście są więc nerelevantne, ponieważ przedmiotowość filozoficzna, obojętnie: własna czy cudza, po prostu jakoś się jawi i jawić musi. W jawieniu się może być ona dla świadomości ją domniemywającej obwiedziona otoczką doktryny należącej do kogoś innego, lub też stanowić emanację pierwszoosobowego myślenia nad „rzeczami samymi”, ale te ważne i fundamentalne podziały stają się teraz niuansami bez znaczenia, choć w innym kontekście mogą swe znaczenie okazać.

Ukierunkowanie świadomości celującej w przód. Sposób dania teorii

Tyle już, mógłby ktoś powiedzieć, zostało powiedziane o tylnej, trywialnościowej stronie świadomości teoretycznej, a tak niewiele o jej przeciwieństwie. A przecież, kontynuując ów *quasi*-zarzut, wcześniej dokonaliśmy wyraźnego podziału na przedni i tylny, awersywny i rewersywny wymiar świadomości, poświadczany uczuciowymi stanami jej własnej „cielesnej” estezjologii. O ile ów drugi, mówiąc dość topornie, polega na przemilczaniu i niebraniu pod uwagę tego, co wydaje się najważniejsze, to ów pierwszy – przeciwnie – spełnia się właśnie w mówieniu i jasnym uświadamianiu sobie. Czy więc nie należałoby się nim wreszcie zająć? Do tego właśnie przechodzimy. Opisany na przykładzie ideonośnych kompleksów mechanizm trywializacji i działania świadomości trywialnej można, nieco ironizując, trywialnie odczytać, i wtedy próbować go zbić następującym argumentem: co prawda, w sensie faktycznym, może i w jakimś, dość niewielkim zresztą, zakresie, mechanizm taki występuje, ale przecież odnośna doktryna, nurt, szkoła, czy wycinki doktryny nazywane „poglądami” na ten lub inny temat, nie są prawdziwie dane w ten sposób – tak, jak to opisaliśmy, mogą być dane jedynie w sposób zdeformowany. Prawda ich sposobu prezentacji gdzie indziej się przecież kryje i na czym innym polega; jeśli już, to kryje się ona właśnie w świadomości celującej „w przód” i zmierzającej do uświadomienia przedmiotu w sposób jawny. Rodzi się jednak zaraz pytanie: czy rzeczywiście daność wszystkich tych „przedmiotów”, jakie wymieniliśmy, nie wymaga żadnego dodatkowego namysłu? Co to znaczy, że są one **dane**?

Rzeczywiście, daność czegoś takiego, jak treść poglądu filozoficznego, samego tego poglądu, daność obejmującego ów pogląd kompleksu teoretycznego, nie jest niczym nieproblematycznym. Rozparcelowując to na nieco mniejsze zespoły zagadnień, należałoby w kręgu „daności” wszystkiego, co wiąże się z filozofią, wyróżnić:

- 1) Daność teorii filozoficznej wraz ze składającymi się na nią poglądami, np. daność fenomenologii wraz z ujęciami dotyczącymi zagadnienia czasu, zagadnienia poznania zmysłowego, itp.;

- 2) Daność zespołu samych tych poglądów rozważanych ze stanowiska doktryny, np. sposób przeżywania czasu łącznie z jego modalnościami, gdy więc „doktryna” jest perspektywą widzenia, nie zaś tematycznie daną całością;
- 3) Daność pojedynczego stanu rzeczy skorelowanego z pojedynczym zdaniem czy wiązką zdań.

Na tym tle trzeba przyznać, że fenomenologia bardzo rozwinęła refleksję nad sposobami jawienia się stanów rzeczy i odpowiadających im sądów czy zdań gramatycznych. Temat ów Husserl, a potem jego następcy, opracowywali z podziwu nieraz godnym nowatorstwem. Temu jednak towarzyszy ubóstwo rozważań nad zagadnieniem, które wydaje się być dalszym ciągiem tamtego, a o którym tak rozwiniętych uwag już nie znajdziemy: jak prezentują się świadomości złożone kompleksy ideonośne: skomplikowane doktryny czy koncepcje teoretyczne, oraz ich, jeśli to słowo nie będzie tu na wyrost, „przedmioty”? Nie wystarczy powołać się na pojedynczy stan rzeczy i traktować go jak paradygmat ustaleń co do bardziej rozbudowanych tworów, obejmujących mnogość powiązanych ze sobą zdań dyskursu i ich przedmiotów; tu trzeba raczej zagadnienie samo wprowadzić na nowy poziom komplikacji i zaprzestać traktowania go jako pochodnego względem kwestii kategoryjnego ukształtowania stanu rzeczy, egzemplifikowanego następnie większą lub mniejszą liczbą tych samych strukturalnie całości, tworzących bogatsze lub uboższe wiązki, mniej lub bardziej wieloczłonowe agregacje, itp. Jak jest dana doktryna zwana fenomenologią, jak jest dana nauka psychoanalizy – jeśli już, to tak powinniśmy zacząć pytać, zamiast w kółko rozważać sposób jawienia się jednego zdania z Husserla albo w ogóle dowolnego jednego zdania, wyciągać jakiś abstrakt z tego i przedkładać czytelnikowi, jakby to była stała oś obrotu całej wielostronnej problematyki.

Pytanie o sposób dania szerszego kompleksu teoretycznego jest sensowne, o ile przez „sposób dania” rozumiemy nadal danie tego świadomości. Tu akurat trzymamy się żelaznej i najprostszej fenomenologicznej zasady, że o wszystkim należy mówić tylko w powiązaniu z odpowiednimi aktami świadomości, które owo „wszystko” jakoś mają na uwadze. Podkreślam to, bo w obliczu przeczuwanych trudności niektórzy, być może, skłonni byliby do rejterady z terytorium fenomenologii i uznania zapytywań o sposób dania takiego „przedmiotu”, jak budowla pewnej teoretycznej doktryny, za bezsensowne; inni zaś chcieliby zapewne zachować „danie”, ale powiązać je z jakimś innym „nośnikiem”, zamiast ze świadomością, np. uciec się do asekuracyjnej frazy o „daniu w języku”, itp. Jednak skoro wszystkich tych ideonośnych kompleksów objawiających się w kształcie doktryn, teorii, itd. doświadczamy, a temu chyba przeczyć się nie da, to uchylanie dociekań nad sposobem prezentowania się tego jest kompletnie bezzasadne, by już nie powiedzieć, że jeśli coś tu jest bezsensowne, to właśnie takie stawianie sprawy. Gdyby ktoś uważał natomiast, że kruczkami pokroju „dania czegoś w języku” wymienie temat świadomości, tak jakby język żadnego kontaktu ze świadomością nie wymagał ani nie zakładał, to komuś takiemu należałoby jedynie pogratulować umiejętności logicznego myślenia.

Zmierzamy do konkluzji, że samo użycie terminu „danie” musi ulec nieodwracalnemu zawieszaniu między ironicznym sceptycyzmem co do jego sensowności w pewnym kontekście, a akceptacją jego obecności w rozszerzonym znaczeniu. Gdyby sposób dania teorii, tak jak sposób dania dowolnego innego przedmiotu, miał tu polegać na wychyleniu w przód, czy też wypuszczeniu intencji przed siebie i uchwyceniu tego, co jawi się przed oczami w specyficznym dla tego rejestrze odbioru, to oczywiście z takiej asymilacji ter-

minu, zgodnej bodaj z jego najbardziej pospolitym fenomenologicznym znaczeniem, wielkiego pożytku nie ma. Jest to wtedy przesądzenie co do czegoś, co wcale tak przesądzone być nie powinno. Jednak stawiając pytanie o to, jak jest dana teoria, mamy na oku cel znacznie skromniejszy: pytamy mianowicie, jak ją nosimy, jak mamy ją w sobie w fazach naszego życia, gdy wcale jej nie użytkujemy, a jednak jakoś „instynktownie” zdajemy sobie z niej sprawę. Wówczas nasz sposób użycia terminu „danie” zbliża się do granic nieokreśloności. Niewykluczone, że w dalszym ciągu trzeba się będzie niezauważalnie przełączać między jednym a drugim znaczeniem, nie rezygnując jednak z mówienia o „daności”.

Na czym więc polega, mówiąc najbardziej ogólnie, świadomość przykładowej teorii filozoficznej, gdy **nie** występuje ona w postaci latentnej? Przypomnijmy problem wyjściowy: nasz hipotetyczny oponent bez większego trudu przyznaje, że w istocie teorię taką da się pojmować w sposób trywialny i uświadamiać ją sobie w mediacji nawet zaawansowanego dyskursu tym rodzajem „tylnej” świadomości, który sprawia, że, integrując się z jego tokiem w postaci niewiele znaczących insertów, nie wydaje się ona „rażąco trywialna”. Ale – na tym teraz polega opozycja – nie taki jest przecież prawdziwy sposób tej „daności”. Wobec tego – i tu wkraczamy z naszym pytaniem – jaki jest? Na czym polega tu „daność”? W jakim trybie uświadamiamy sobie rozwinięte kompleksy ideonowe będące dla przykładu „teoriami filozoficznymi”?

Oczywiście, zanegować od razu należy ich sposób prezentowania się jako jedności pierwszego stopnia, tak jak, przykładowo, prezentują się nam zwykle przedmioty zmysłowe. Jedność jest tu dla prezentacji kluczową sprawą, skoro używamy jednej nazwy, odnosząc się dzięki niej do czegoś jednego, ale bezpośrednia jedność przedmiotowa jest z miejsca wykluczona. Okoliczność ta nie stanowi jednak sama przez się problemu. Bardzo wiele jest przedmiotowości, których jako zjednoczonych doświadczamy dopiero „w drugiej instancji”, przechodząc najpierw przez przedmiotową wielość bytów indywidualnych (oczywiście nie do pomylenia z sytuacją przechodzenia intencji przez wielość danych wraźniowych dla uświadomienia prostego przedmiotu w pierwszej instancji). Istnieje jakościowa różnica między percepcją, powiedzmy, futerału na okulary, a doświadczeniem „na żywo” gotyckiej katedry, choć ta ostatnia także jest obiektem przestrzennym. Jednak w pierwszym wypadku „strony” futerału obracanego w ręce, jego części i aspekty, zlewają się w ciągłej jedności zmysłowej syntezy, podczas gdy w drugim – nie; w tym ostatnim jedność, jakkolwiek o niezakłóconej i niekwestionowanej realności, ma charakter konceptualnego spoiwa między doświadczanymi widokami bryły budynku. Nic także nie stoi na przeszkodzie, by jednością stały się dla nas, a nawet stać się musiały, przedmioty kolektywne, takie jak las czy osiedle mieszkaniowe, po których podążając, siłą rzeczy natrafiamy na indywidualne bryły przestrzenne i, jeśli akurat jesteśmy w trybie wycieczki czy spaceru, przechodzimy mimo nich. Wtedy także jedność powstaje na poziomie kategoriálně wyższym niż te pojedyncze samowystarczalne cząstki danej agregacji (poszczególne drzewa, domy), koło których przechodzimy. Również w przypadku tworców czasowych jak podróż, czy lektura powieści, jedność zapośrednicza się dzięki wielości zdarzeń i nie może w zasadzie wystąpić jako ona sama dla siebie, choć pojawiają się sytuacje, gdy analogiczna jest ona do zmysłowej syntezy przedmiotu o chwytnym dostępie (który można wziąć w rękę i na wszystkie strony nim obracać), przybierając wtedy postać syntezy czasowej podobnej do tamtej. Na tym polega na przykład lektura książki, że łączy ona podobne fazy działań, operujące na podobnym tworzywie, które

trudno nawet nazywać „zdarzeniami” – sukcesywne i monotonne przewracanie kartek papieru, ich przesuwanie się z jednej strony tomu na drugą – przez co lektura taka wydaje się bardziej przyrastającym zwojem jednorodnej tkaniny, niż archipelagiem wysp, które trudno ogarnąć świadomością jakiejś wspólnoty. Odwrotnie właśnie, niż emocjonująca wycieczka, w której pojedyncze zdarzeniowe ekscytacje na tyle wybijają się na czoło, że sama „podróż” względem nich staje się czymś dalece bardziej abstrakcyjnym.

Tak czy inaczej, w żadnym z tych wypadków nie ma kłopotu z utrzymaniem formy jedności, nawet jeśli przesłania ją wielość zjawisk, przez które ku tamtej dopiero trzeba się przedzierać. Na tym tle „domniemywanie” kompleksów dyskursywnych teorii przedstawia się dość osobliwie i przebiega w schemacie dwóch powiązanych ze sobą ściśle fenomenów negatywnych. Po pierwsze, ma miejsce naruszenie miary między bliskim a dalekim punktem widzenia: angażując się w badania fenomenologiczne i skupiając na szczegółowych zagadnieniach na przykład koncepcji czasu czy intencjonalności, nie tyle tracę z oczu całość doktryny (co jest zjawiskiem dość zwyczajnym), ile całość ta staje się czymś wyobcowanym i przerastającym mnie, jak gdyby (mniej lub bardziej dyskretnie) wyłamującym mi się jako jedność spod kontroli. O ile w przypadku powierzchni i brył przestrzennych obszar w jakiś sposób przemierzony i zbadany pozostaje w czytelnej proporcji do całości tego, z czym się mierzymy, to tutaj ta proporcjonalna więź jest zawsze naruszona, zarówno w wymiarze ilościowym, jak i jakościowym. Z tego, że bada się szczegółowo zagadnienie czasu u Husserla nie wynika, że **to** jest fenomenologia, jaką znamy z ogólnie-trywializujących przekazów, w takim sensie, w jakim, zwiedzając katedrę gotycką i przebywając w nawie, przy pewnym skierowaniu uwagi mówi się bez wahania nie tylko, że jest to nawa, ale i że jest to katedra. Odniesienie całości nazwy w przypadku doktryny zawsze będzie miało ów odcień obcości w stosunku do bieżącego tematu badań, który sprawia, że dla specjalisty operowanie całościową nazwą daje wrażenie **dziwności**, tak jakby mówiło się o jakimś fantomalnym bycie.

Nie ma to nic wspólnego z błędem kategorialnym, jak można by podejrzewać, bo przecież, używając nazwy nurtu czy doktryny, nie nastawiam się wcale na to, że będzie mi dane jakieś proste *integrum*. Gdy od szczegółowego problemu czasu czy ciała przechodzę na tryb świadomości uchwytyjacej ogólną jedność teorii, nawet w jej meandrach i zawiłościach, otrzymuję dwa nieprzyległe do siebie obiekty, a nie jeden w różniących się aspektach. Jest to zupełnie nieporównywalne z zagubieniem się w jakiejś *quasi*-labiryntowej przestrzeni, bo przecież zabłądziwszy w przykładowym ciemnym lesie tracę tylko orientację **w nim**, ale nie tracę z oczu **idei jedności** lasu, tak jak tutaj. Gdy jednak oba te obiekty – szczegółowy temat i całościowy obiekt teorii – udaje się ustawić na wspólnej linii, to efektem w sensie świadomościowego trybu przyswojenia jest **świadomość przesuwającego się horyzontu**, jak gdyby ta fenomenologia, ta psychoanaliza była zawsze dalej, niż masa detali, jaka wyłania się z analiz szczegółowych kwestii. I znów dla porównania: można być pod wrażeniem ogromu kompleksu architektonicznego do przemierzenia, ogromu literatury z danej dziedziny do przeczytania, ale tu horyzont jest mniej więcej zafiksowany, a tylko my możemy być względem niego bliżej lub dalej, w konkretnym wypadku obserwować jego „wypełnianie się” w postęпах działalności – jedynie w szczególnych sytuacjach przełomów doznajemy jego przesunięcia się „w inne miejsce”.

„Wielostan” „wielorzeczy”?

Jak więc jest nam świadomościowo dany – powtórzmy – nie jeden sąd z nieodłącznym od niego stanem rzeczy, lecz zespół należących do siebie przekonanań znany pod nazwą „teorii”, „doktryny”, czy „koncepcji”? Czy chodzi o stan rzeczy i sąd wyższego rzędu, już nie jednej, lecz jakiejś „wielorzeczy”? A może w takim razie nie „stan”, lecz „wielostan”? I jak miałyby się on realizować, a nawet prościej: na czym miałyby polegać, gdybyśmy od tego dziwnego słowa chcieli przejść do „rzeczy samej”? Czy w przypadku jednego nadrzędnego stanu rzeczy (wyższego stopnia) mógłby to być stan dający się zwerbalizować w zdaniu „Świadomość jest najważniejsza” albo jakoś tak? Owszem, ale fenomenologia zwerbalizowana w ten sposób wyglądałaby już nie tylko bardzo prosto, ale wręcz trywialnie, to jest realizowałaby zasadę świadomości scharakteryzowaną wstępnie uprzednio, od której jednak mieliśmy odstąpić na rzecz poszukiwań jakiejś „prawdy” prezentowania się teorii.

Sądzę, że chcąc opisać świadomość odpowiadającą rozległym i powiązanim kompleksom teoretycznym najwygodniej jest rozstać się z tworem propozycjonalnym znanym jako stan rzeczy i przyjąć zupełnie inny model uświadamiania sobie takich ukształtowań, niezwiązany z wyrażeniami apofantycznymi. Możemy wyobrazić sobie ostrosłup, którego wierzchołek stanowi wiązka pojęć takich, jak świadomość, jaźń, transcendentizm, intencjonalność, ciało żywe, czas wewnętrzny, i może jeszcze parę. Świadomość fenomenologii jako doktryny jest świadomością wymodelowaną według schematu takiej właśnie bryły. Niczego się w jej ramach propozycjonalnie **nie** stwierdza, *explicite* ani *implicite*, nie ma ona nic wspólnego z „rozumieniem” czegokolwiek przekładalnym na sądy – jest tylko bardzo specyficznym ujęciem szeregu pojęć wytworzonym w ramach, że tak to ośmielimy się nazwać, mentalnej perspektywy zbieżnej. Całościowy i organiczny charakter takiej, traktując nadal rzecz bardzo umownie, perspektywy odróżnia ją od zwykłej addytywnej świadomości „zbierania razem” towarzyszących sobie obiektów lub cech. Miejsce corocznych wakacyjnych wyjazdów na wieś uprzytamniam sobie tak właśnie, zbierając razem wycinki pejzażu w świadomości odtwarzającej ten krajobraz w wyobrażeniu: dodaję do siebie śpiew ptaków, czyste niebo, widok pól, charakterystyczną drogę i zabudowania, itd. Gdyby z kolei dziecko zapytało mnie o typowe właściwości psa, posłużyłbym się wylicznką cech takich, jak szczekanie, udomowienie, wyostrzony węch, a każda z tych cech byłaby instruktyną jeśli chodzi o wiedzę na temat przedmiotu odniesienia nazwy – nie byłaby to więc bezładna zbieranina prywatnych skojarzeń, ale wciąż pozostawałaby ona w granicach empirycznej świadomości przedmiotu.

Tymczasem między „cechami” fenomenologii, takimi jak przykładowe wskazanie na intencjonalność świadomości, a samą fenomenologią, ustala się stosunek nie taki, jak między konotacją danej nazwy a przyobleczonym w szaty teje konotacji pojęciem, ale także nie taki, jak między konotacją a identyfikowanym na jej podstawie przedmiotem odniesienia, tak więc nie zwyczajny tego rodzaju stosunek referencjalny. Jeśli miałbym się posłużyć najbliższym strukturalnie przykładem, powiedziałbym, że jest to relacja między nazwą własną a jej z kolei referentem, tak więc relacja spełniająca się „poza znaczeniem”. „Intencjonalność”, choć sama ma bogatą treść znaczeniową, zachowuje się w odniesieniu do „fenomenologii” jak imię, tj. wyłamuje się spod kontroli składających się na pierwszą nazwę momentów znaczenia. Można, oczywiście, wtórnie rozwinąć tę „intencjonalność” do postaci szeregu sądów, ale wtedy powstaje wrażenie nieprzyległości, jakie

już tu zostało nadmienione: jak gdyby wszystkie te konkretne sądy o fenomenologii, a z drugiej strony sama fenomenologia, należały do dwóch różnych porządków.

Nota na temat wcześniejszych poglądów

W nieco wcześniejszym artykule *Negacja jako doświadczenie* zająłem się tematyką, która okazała się nieoczekiwanie zbieżna z poruszaną obecnie. Rozwijając jeszcze tę obecną, należy w punkcie wyjścia przyjąć kategorię zespołu cech służących jako narzędzie rozumienia przez nas pewnego wycinka świata. Otóż, systematyzując możliwości, jakie tu się rodzą:

- a) zespół cech może charakteryzować pojęcie jakiejś rzeczy. Jest to wtedy relacja czysto semantyczna: pojęcie czegoś „stoi w chmurze” cech, jaka się wokół niego gromadzi (np. udomowienie i szczekanie – pojęcie psa). Zarazem w obrębie semantycznej relacji te ujęte w zespół cechy znów są pewnymi upojęciowieniami; ani pojęcie psa nie szczeka, ani też eksplikowana zeń czy, w odwrotnym porządku, przypisywana mu własność szczekania nie polega na realnej, fizycznej artykulacji.
- b) zespół cech może być też użyty jako indyktor obiektu materialnej rzeczywistości. Jest to wówczas relacja między językiem a rzeczywistością: przedmiot rzeczywisty (pies) znajduje się wyczuwalnie „poza” identyfikującymi go cechami w porządku pojęciowym. Oczywiście, ten rzeczywisty przedmiot znów „przystraja się w” przynależne sobie właściwości, kładąc w ten sposób podwaliny pod kolejną relację wewnętrzną, paralelną do tej, jaka między pojęciem a jego zespołem cech wytwarza się w porządku semantycznym. Możemy „przełączać się” między tymi porządkami w ten sposób, że rozwijalne z przedmiotu cechy znajdują swe odzwierciedlenie w sądach eksplikujących pojęcie, zaś między jednym porządkiem a drugim nie powstaje wrażenie żadnej inkongruencji.
- c) jednakże mówimy o jeszcze innym wariantcie, który dopiero stanowi zagadkę. Przedmiot plasuje się „poza” porządkiem językowym, co w końcu nie budzi jeszcze zdziwienia, ale odnośna nazwa, choć stwarza pozory pojęcia, nie jest nim, lecz pełni funkcję wskaźnika w postaci imienia „odnoszącego się” jedynie i niezdatnego do eksplikacji. Jak to wyjaśnić?

We wzmiankowanym artykule podjęta została próba takiego wyjaśnienia. Język filozofii, czy to na poziomie dosłownie-gramatycznym, czy też przez liczniejsze zapośredniczenia, jest językiem posługującym się głównie negacjami, tzn. przypisującym coś czemuś w trybie przeczącym zamiast twierdzącym. Jednakże nie sposób „wyłuszczyć” przedmiotu drogą zaprzeczeń; można go na tej drodze jedynie wyznaczająco wskazać i (przy spełnieniu odpowiednich kontekstowych warunków, które tu pomijamy) uznać to wskazanie. Funkcją charakterystyki negatywnej nie jest wtedy eksplikacja pojęcia jako podmiotu sądu a przez nią odnoszenie się do przedmiotu zachowującego w swym „uposażeniu” równoległość względem takiej eksplikacji; funkcją tą jest wyłącznie wyznaczenie przedmiotu X, zaś podmioty sądów (zdań) o ukrytej bądź jawnej funkcji negatywnej, mimo iż, formalnie rzecz biorąc, eksplikacji podlegają, zaczynają w stosunku do przedmiotu pełnić rolę nazw własnych o nieuchwytnym znaczeniu. Charakterystyka przez negację nie jest eksplikacją pojęcia; odwołując się po raz kolejny do metaforyki, która już gdzie indziej została spożytkowana – pozwala się ona porównywać do paliwa rakietowego, którego jedynym zadaniem jest wystrzelić pocisk na – w tym wypadku – maksy-

malny dystans pojmovalności. Przedmiot nie jest tutaj jedynie „poza” charakteryzującymi go ciągami wyrażen, nie przynależy po prostu do innego niż językowy porządku bytowego – jest on „poza” w jeszcze innym i bardziej radykalnym sensie, mianowicie jest przedmiotem „dalekim”, bytującym „gdzieś tam” i „hen hen”. W tym oto sensie używamy na jego określenie pochodnego względem Kanta terminu „przedmiot X”, lecz w żadnym wypadku nie po to, by sugerować regulatywny jedynie charakter ogniska służącego do nadawania pomyśleniom formy jedności. „Uchwytywanie jako nieuchwytnego”, sytuowanie się czegoś poza granicami „empirycznej władzy poznawania” i w tym sensie na granicy wydolności pomyśleń – są to właśnie **konkretne formy** doświadczenia, nie zaś jedynie pomyśliwalny ideał w funkcji regulatywnej zasady świadomości. Przedmiot X, odpowiadający świadomości uchwytywanej „na granicy”, musi być przedmiotem „dalekim” i nie są to czeze metafory, lecz – jeśli zerwać z koncepcją świadomości jako bezkrwistego widma będącego jedynie czystym otwieraniem się na świat – wyrażają one jej samopoczuciowe stany, tak więc swoiste dane jej estezjologii. Powtórzmy tezy, które przy okazji rozróżnienia na świadomość przednią i wsteczną już padły: świadomość nie tylko zanurzona jest w ciele; ona ma jak gdyby własne samoodczuwające się, estezjologiczne „ciało”, dla którego modus napięcia czy rozluźnienia nie jest tożsamy z kinetycznymi lub mięśniowymi wrażeniami organów właściwego ciała. Tak samo, dalekość i bliskość, uchwytność i nieuchwytność są z punktu widzenia estezjologii świadomości danymi pełnymi sensu, które nie mają nic wspólnego z rozlokowaniem przedmiotu w fizycznej przestrzeni względem oka, ani z jego haptycznymi modalnościami dostępu.

Czy świadomość negatywna może przynosić wyłącznie taki efekt? Z pewnością nie; pomyślmy tylko o sytuacji, w której zostaliśmy poproszeni o kupno dla kogoś owoców niezbyt dużych, nie suchych i o niezbyt grubej skórce. Przedmiot odniesienia tak scharakteryzowany jest wciąż przedmiotem dla świadomości empirycznej, jest, upraszając w tym miejscu czytelnika o niedosłowne rozumienie, wciąż „pod ręką”, podczas gdy daleki przedmiot X filozofii ma namacalny i doświadczeniowy wymiar transcendentalny. Słowo „empiryczny” zyskało w ten sposób dla nas podwójne znaczenie, bo raz odnosi się ono wyłącznie do kręgu doświadczeń „bliskich”, obejmującego przedmioty „w zasięgu ręki”, a za drugim razem do możliwego **doświadczenia** w ogóle. Jeśli przyjąć ów drugi sens, to wytarty dublet empiryczny – transcendentalny nie wykracza poza dziedzinę doświadczeń, bo „transcendentalny” jest jedynie szczególnym *modi* doświadczenia przedmiotowego.

Jednakowoż różne bywają *modi* uświadamiania sobie teorii filozoficznych, takich jak fenomenologia. Była już o tych sprawach mowa we wcześniejszym paragrafie *Dygresja: rozróżnienia pomniejsze*. Mogę wejść niejako w skórę Husserla i uprzytomniać sobie ogół spraw jego filozofii jak gdybym był nim samym, pomijając niejako faktograficzną stronę związaną z jego obecnością jako – z mojego punktu widzenia – realnej „osoby trzeciej”, a mogę właśnie, wprost przeciwnie, ją uwzględniać i brać całkowicie tę stronę, wspólnie z kwestiami takimi, jak intencjonalność czy ciało przeżywane, pod uwagę. Nie należy wreszcie wykluczać pośredniej możliwości, gdy w szeregu nieciągłych ustosunkowań do fenomenologii raz przyjmuję punkt widzenia jej twórcy, a innym razem dodatkowo czynię użytek z faktu jego bytności w historycznym świecie twórców filozofii i dopiero przez to domniemuję „fenomenologię” jako taką. Łańcuch świadomości odnoszących się do określonej teorii filozoficznej tworzyłby w ten sposób miksaż podejść na przemian u i odhistorycznianych, perspektywizowanych, tj. przyjmujących perspektywę twórcy teorii i ją transcendujących w ostatecznym braniu pod uwagę także jej.

Podtrzymuję pogląd wyrażony wcześniej, że te różnice uświadomień niewiele zmieniają. Skoro przykładowa „fenomenologia” jest bytem, który „intendujemy” za pomocą quasi-imion własnych, takich jak „intencjonalność” czy „świat przeżywany”, to czy wielką różnicę czyni, gdy do tych „imion” dołączymy jeszcze jedno czy kilka związanych z historyczno-faktograficznym kontekstem narodzin i funkcjonowania teorii? Tak czy owak, „fenomenologia” jest i tak bytem uświadamianym „na dystans” identyfikujących ją nazw. Zachowujemy się trochę jak duchy zdolne do przenikania przez ściany działowe pomieszczeń, w tym wypadku ściany odgraniczające wewnętrzny obszar teorii od okalającego ją historycznego zewnątrz – dla których te materialne przegrody, skądinąd bardzo ważne, nie przedstawiają trudności w ich przekraczaniu, ani nie mają wielkiego znaczenia. Nazwijmy ten mechanizm **przepuszczalnością** faktograficznej obudowy teorii lub doktryny.

Działanie negacji w wąskim polu szczegółowego stanu rzeczy

Świadomość negatywna, tak jak została wyluszczone w wspomnianym artykule *Negacja jako doświadczenie*, zda się być przysposobiona do recepcji filozoficznych ustaleń na innym pułapie, mianowicie, w odniesieniu do kilku najwyższej pojedynczych twierdzeń objętych zasięgiem jednego pojęcia, nie zaś wielości takich pojęć składających się na całość doktryny. Wtedy faktycznie negacja jest w tekście obecna w sposób mniej więcej czytelny i niebudzący wątpliwości. Weźmy słynne uwagi Husserla klaryfikujące pojęcie intencjonalności z piątej rozprawy drugiego tomu *Badani logicznych* (§ 11). Cały ten fragment naznaczony jest wyczuwalną niechęcią i potrzebą polemiki ze znanymi tezami Brentana z *Psychologii z empirycznego punktu widzenia*, energią ich wręcz odpychania od siebie, tak jakby najważniejszym przesłaniem tego fragmentu, jego początkiem i końcem, była owa wola krytyki adwersarza, do którego argumenty merytoryczne dobierane są wtórnice. Widoczne jest to już na poziomie tytułu paragrafu: *Odrzucenie narzucających się nieporozumień terminologicznych: obiekt „mentalny” bądź „immanentny”*, aczkolwiek bez wymieniania w tym miejscu nazwiska Brentana. Negacja występuje tu jawnie, nawet krzycząco, choć niekoniecznie zawsze w postaci dosłownych zdań negatywnych. Czasami dzięki użyciu fraz omownych, takich jak ta, że „u Brentana znajdujemy wyrażone *explicite* [...] nader wątpliwe przeświadczenie teoretyczne” (s. 467), albo że istnieją „dalsze zarzuty, [które] dotyczą wyrażen używanych przez Brentana równoległe z terminem fenomen psychiczny [...]” (tamże) – negacja rozsiewa swą woń na całym znaczącym przez numer paragrafu obszarze dociekań, nawet jeśli na początku nie chwytamy wyraźnie, czego ona dotyczy. Dowiadujemy się jednak bezspornie, czego w związku z terminologią intencjonalności robić nie wolno: „jest rzeczą bardzo wątpliwą i nader często wprowadzającą w błąd” mówić o fenomenach psychicznych, że „wkraczają [one] do świadomości”, że są „przyjmowane do świadomości”, itd., że „przeżycia intencjonalne «zawierają coś w sobie jako obiekt», itp.” (E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II/1, przeł. J. Sidorek, PWN, Warszawa 2000, s. 467–468).

Gdy negatywny grunt pod wywołanie obiektu został już utworzony, służy on (choć jest to proces równoczesny, niepodzielny na fazy przedtem – potem) jako trampolina do odpalenia i wykwitnięcia przez ten „odpał” pozytywnego obiektu o nazwie „przedmiot intencjonalny”. Przeciwnością mówienia o „immanentnej przedmiotowości”, „intencjonalnej albo mentalnej inegzystencji przedmiotu” jest uznanie, że „dla przeżyć intencjonal-

nych swoiste jest to, że odnoszą się one w różne sposoby do przedstawionych przedmiotów. Robią to właśnie w sensie „i n t e n c j i” (s. 468). Nikt przytomny nie zarzuciłby Husserlowi w związku z takim wyjaśnieniem szkolnego potknięcia *ignotum per ignotum*, definiowania przedmiotu intencjonalnego przez posiadanie intencji, przy wykluczeniu innych nasuwających się możliwości, jak zawieranie się przedmiotu w świadomości, odnośzenie się świadomości do nich albo przyjmowanie ich do siebie – czyli nie zarzuciłby pozostawienia bardzo wąskiej *de facto*, niemal niemożliwej do obsadzenia krawędzi, na której „przedmiot intencjonalny” może się wreszcie umościć. Tego rodzaju zawężenia słowne, które, eliminując popularne możliwości rozumienia, pozostawiają cienką i właściwie nie wiadomo gdzie biegnącą linię jako jedyne pole manewru, a dla jej uwidocznienia miętoszą po stronie *definiensa* i *definiendum* warianty jednego i tego samego słowa, jak gdyby natrafiwszy na niemożliwą do pokonania blokadę wyrazu – należą do znanych w filozofii metod „wysuwania przedmiotu daleko przed siebie”.

Daje się to porównać do poetyckiego chwytu operowania kontrolowaną niedrożnością kanału artykulacji, której znanym przykładem w fenomenologii jest *passus* z Husserlowskich *Wykładów z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* (przywołajmy go raz jeszcze), gdy szereg wyraźnie aporetycznych prób uprzystępnienia odbiorcy i sobie kształtu ostatecznego strumienia czasowego spuentowanych zostaje frazą: „Dla tego wszystkiego brak nam słów”. Ukryta negatywność przedmiotu odniesienia w takich warunkach w naturalny sposób wymusza grawitację w stronę sytuacji, w których ów przedmiot jest niczym, bowiem, być może, właśnie w nich wykłada się prawda nadzwyczajnego przedmiotu konstruowanego w filozoficznym dyskursie. Wracając do *Badan logicznych*: po komentarzu, iż przedmiot intencjonalnie obecny oraz spełnione odniesienie świadomości do przedmiotu „znaczy dokładnie to samo” (s. 469 – co, nawiasem mówiąc, przy topornie-dosłownym odczytaniu znów nam niewiele, jeśli chodzi o sens „przedmiotu intencjonalnego”, wyjaśnia) dyskurs fenomenologii osadza się na tym najpewniejszym, jeśli chodzi o charakter filozoficznej przedmiotowości, gruncie: „Naturalnie, przeżycie takie może istnieć w świadomości wraz ze swą intencją, choć przedmiot w ogóle nie istnieje czy wręcz nie może istnieć; przedmiot jest domniemywany, tzn. domniemywanie go jest przeżyciem; lecz jest on wtedy tylko przedmiotem mniemywanym, a w rzeczywistości niczym” (tamże).

W chwilę potem ma w tekście miejsce incydent w postaci absorpcji cudzego głosu i używania go, niemal bez dystansującej osłony, tak jakby był on głosem własnym. Husserl pisze: „Jeśli przedstawiam sobie boga Jupitera, to bóg ten jest przedmiotem przedstawionym, jest «immanentnie obecny» w moim akcie, ma w nim «mentalną inegzystencję», czy jak tu jeszcze mogą brzmieć te opaczne we właściwej interpretacji wyrażenia” (s. 469–470). Przez użycie zwrotów o immanentnej obecności czy mentalnej inegzystencji mówi się tu niemal głosem Brentana lub któregoś z brentanistów, i jedynie słowa o „opacznych we właściwej interpretacji wyrażeniach” podpowiadają dystans auktorialny wobec literalnej wymowy tych wyrażen, którym filozof najwidoczniej domyślnie przeciwstawia jakąś interpretację własną i niestandardową – nie podając jednak, na czym by ona miała polegać. Jest to niejako niebezpieczne podejście pod próg terytorium przeciwnika, gdzie jedynym zabezpieczeniem chroniącym przed infekcją wrogimi ideami jest ów grymas nieokreślonej niechęci wobec „opacznych we właściwej interpretacji wyrażen” – przy zachowaniu jednak asertywnego charakteru całego zdania, w świetle którego ów niechętny „grymas” jest ostatnim i rozpaczliwym szańcem obrony. Jednak, podejmując

w kolejnym zdaniu wywód z niewątpliwie już własnej perspektywy, Husserl przez żadne przeciwstawiające się nawiązanie (typu: „W przeciwieństwie do tego uważamy...”, „Odrzucając te opaczne wyrażenia należy stwierdzić...”) nie stara się odgradzić od słów, które właśnie padły. W sposób kontynuacyjny wysnuwa po prostu z poprzedniego zdania dalszą nić wywodu [podobnie jest w oryginale niemieckim]: „Przedstawiam sobie boga Jupitera, to znaczy, że mam pewne przeżycie przedstawiania, że w mojej świadomości dokonuje się przedstawienie boga Jupitera. Można rozkładać to przeżycie intencjonalne w analizie opisowej jak się chce, naturalnie czegoś takiego jak bóg Jupiter się tam nie znajdzie [...]” (s. 470). Zmieszanie głosów prowadzące do emisji na przemian kilku różnych przekazów z jednego centrum podmiotowego, a przez to zamazanie czytelności przekazu, analizowane refleksygraficznie, jest zabiegiem wymuszającym poszukiwanie przedmiotu odniesienia w pewnej odległości od pola bezpośredniej percepcji, zamiast podawania go wprost „na tacy”. Wiemy już, że takie odsuwanie przedmiotu na dystans może się odbywać nie tylko przez zaangażowanie leksemów negatywnych, bądź pośrednio, ale czytelnie, z negacją powiązanych, lecz także przez operacje konstrukcyjne w materii tekstu, wymagające wtórnej negatywnej interpretacji.

Działanie negacji w odniesieniu do większego skupiska tekstu

Udział negacji w takich razach nie ulega kwestii. Wróćmy jednak do początkowego pytania: co ma wspólnego ze świadomością negatywną spoglądanie na całość teorii operującej dyskursem, gdy w grę wchodzi nie jedno twierdzenie bądź jedno pojęcie wymagające opracowania ze strony kilku twierdzeń, lecz **ogół** takich twierdzeń i pojęć? Jak tu wytłumaczyć zasadność posługiwania się koncepcją negacji konstytutywnej? Odpowiedź rysuje się następująca: funkcję negacji w tych wypadkach przejmuje **masa** tekstu w dosłownie-ilościowym sensie, atakowanie odbiorcy **ogromem** tekstowego rozrostu nie do ogarnięcia na jeden raz i jedno proste objęcie myślą. Zwracałem już uwagę, że nawet zwyczajna konstrukcja sądu predykatywnego wyrażająca się w gramatycznym zdaniu przypisującym podmiotowi sądu szereg właściwości wymyka się obiegowemu znaczeniu słowa „przypisywać”, które intuicyjnie zakłada wiązanie lub zespolenie; tu natomiast bardziej adekwatnym modelem rozumienia byłoby rozspajanie przez ekspansję, niejako rozsuwanie się względem siebie elementów konstrukcji, które coś od wewnątrz „rozpycha”. To coś powołuje do istnienia świadomość zmuszoną do **ogarniania** (stąd kolokwialne „muszę to ogarnąć” wypowiedziane w sytuacjach, gdy coś się nam akurat myślowo wymyka, zawiera nadzwyczaj trafny sens). Znow odwołując się do świadomościowej estezjologii: daje się to porównać do ścięzionej obręczy, którą trzeba dosłownie rozgiąć, by się w nią móc odpowiednio zwiększoną zawartością wpasować.

Świadomość ogarniająca polega na takim „rozginaniu”, które ma jednak ograniczoną „wydolność”: po przekroczeniu granicy pojemności myśli, spowodowanym przyrostem tekstowej masy, ogarnianie przechodzi w rejestrowanie powiązanych ze sobą pojęć skupionych w punkcie ośrodkowym **poza** tekstem. To, iż coś, co możemy określić jako „wywar” z tekstu, nie należy już do pęczniejącej tekstowej „buły”, choć przecież bez niej by nie zaistniało, znow jest estezjologicznie wyczuwalne. Tak samo wyczuwalna jest **nieadekwatność** między „wywarem” a serią pojedynczych konstrukcji sądowych, które siłą rzeczy musimy budować dla uprzyśtępnienia *integrum* teorii. Nieadekwatność zachodzi nie w aspekcie treści, lecz wyłącznie wskutek **różnicy strukturalnej** między budowlą

tworu predykatywnego a tym, jak jest dana całość myśli filozoficznej przynależnej doktrynie. Jeśli z kolei zabieg uprzystępniania okazuje się skuteczny, to nie dlatego, by owe konstrukcje jedna po drugiej stały się z nagle jako wybitnie adekwatne (cokolwiek by to teraz znaczyło), lecz dlatego, że na nowo udało się wygotować „wywar” z tekstowej masy. W poprzednich pracach zogniskowanie, a zarazem gubienie się przedmiotu teoretycznej całości w idealnym punkcie poza tekstowymi sformułowaniami nazwałem „intencjonalnością boczną” albo „poziomą”, w każdym razie budującą się przez **wyciek** ze świadomości nienadążającej w rozginaniu obręczy uwagi za przyrostem masy znaczeń tekstu. Należy ją odróżnić od celującej w dal intencjonalności pojedynczych tez, mającej kierunek pionowy.

W kontaktach z doktryną filozoficzną, jak i zresztą każdą inną bazującą na wnikliwym „wpatrzeniu”, czynnikiem onieśmiałającym bywa często nie tylko „niezrozumiałość”, czyli stopień trudności w intelektualnym przyswajaniu, ale znacznie bardziej prozaiczne przytłoczenie ogromem tekstowego „ciała”. Hamuje ono metodą faktów dokonanych, ale przecież zupełnie nie eliminuje, skłonność do zadawania pytań typu: czy tego przytłaczającego ogromu nie można skondensować do wymiaru jednego lub kilku zdań esencjalnych i w ten sposób przedstawić? Pytanie jest dość dziecinne, ale potencjał niewyczerpanej refleksji, jaki ono skrywa – bynajmniej. Odpowiedź typowego adepta myślenia w duchu filozofii, jak najdalego od heretyckiej linii tej rozprawy, jest oczywiście negatywna, przy czym jako powód główny bądź wręcz jedyny wskazuje się na konieczność argumentacji, która pochłania dużo miejsca i nie daje się „streszczać”. Odpowiedź taka jednak nie wyjaśnia, dlaczego również **na tle** wyczerpującego toku myśli obudowanego opasłym kształtem, a nie tylko **zamiast** niego, „esencjalne zdania” wydają się strukturalnie niedopasowane a nawet niemożliwe do sformułowania. Nasza odpowiedź na to samo pytanie, nawet jeśli negatywna, wychodzi z zupełnie innych przesłanek, ale w sumie jest o wiele mniej kategoryczna: każda metoda lokująca przedmiot filozoficznego (i szerzej: teoretycznego) odniesienia na krawędzi możliwości pomyślenia go sobie, wie dzie do celu. Tak się składa, że jedną z najczęściej praktykowanych metod jest ekstensyfikacja przez rozpulchnianie masy tekstu, której efekty oddziałują przede wszystkim swymi rozmiarami. W opasłym tomie przedmiot odniesienia ginie, zostaje „przykryty” i nie daje się uchwycić inaczej, niż „na granicy”, tzn. znów nie tak, jak mówimy na temat przedmiotów posiadanych pod ręką i dających się myślowo rozwijać w zdaniach orzekających.

Ale również kondensacja, redukcja objętościowego bezmiaru do aforystycznej kreski jednego zdania z wyczyszczanymi retorycznie efektami np. gry przeciwieństw („...za pierwszym razem jako tragedia...za drugim jako farsa”) może dawać ten sam skutek. Nawet aplikacja najbardziej banalnej frazy osadzonej w klimacie zawieszony wymiany myśli na tematy egzystencjalne, przez „zamyślenie się nad nią”, czyni przedmiot intencjonalnie nie- (tzn. ledwie-) uchwytym. Pod tym względem imponujący rozmiarami traktat i zbanalizowana do cna fraza, mimo iż pierwszy „argumentuje” a druga tego nie czyni – są sobie równoważne. Jak to podobno powiedział pewien frankfurcki filozof broniący swego kolegi przed zarzutem posługiwania się nieprzystojnie krótkimi formami: jedni piszą traktaty, drudzy aforyzmy.

Uchwytywanie i realność

Prawdopodobnie, pomimo wzmianek, nie zdajemy sobie sprawy z silnych paradoksów, jakie w płaszczyźnie fenomenologii rodzi doświadczanie filozoficznego obiektu X

w nieuchwytności jego wymykania się – budowa tego doświadczenia na wzajemnie sprzecznych, ale jednak sprzężonych ze sobą sposobach prezentacji, sprawia, że dotychczasowe opozycje tracą moc. Przede wszystkim, opozycja naoczne – nienaoczne w jej **istotowym**, a nie tylko doraźnym i ograniczonym do jednostkowych sytuacji wymiarze, nie jest opozycją. Gdy obiekt domniemujemy w jego jawieniu się „na krańcu” myślowego wzroku, właśnie w byciu już-prawie „nie do pojęcia”, to im dłużej o nim mówimy, im dokładniej go (głównie, jak zostało stwierdzone w poprzednim paragrafie, w trybie negatywnym) charakteryzujemy, tak więc, im bardziej intencja nań skierowana „wypełnia się w naoczności”, tym bardziej cały „efekt poznawczy” tej operacji uczestniczy – nie raz padały te słowa – w mechanizmie „odrzutu” przedmiotu na dystans. To mechanizm, wbrew może dość krytycznemu sposobowi wyjaśniania, dość prosty, i zasadzający się na ugruntowanej konstatacji, że (w sferze idei) wejście w posiadanie czegoś wytwarza taką głębię pragnienia i siłę sycenia się osiągniętym, że wylewają się one poza intencję, poza ścisły związek intencji z „tym oto” pochwycenym obiektem, i w rezultacie przesuwają go na drodze świadomości uporczywie pragnącej zrozumieć jego tajemnicę jeszcze dalej. Wtedy naoczne jest zarazem nienaocznym; nie „staje się” nim w trybie jakiejś dalszej transformacji, lecz po prostu „jest” nim od początku.

To jedna sprawa, której efektem jest wygrana – jeśli już trzymać się tępowo tej fenomenologicznej terminologii – nienaoczności. Ale jest i inna, w której proporcje strat i zysków rozkładają się odmiennie. W „zwykłym”, codziennym doświadczeniu i patrzeniu istnieje wyraźny, dyskontynualny przeskok między na przykład nagim rojeniem sobie, pustym myśleniem, a rzeczywistym kontaktem z obiektem. Może najwyraźniejszym, choć oczywiście nie jedynym możliwym, przykładem tego przeskoku jest sytuacja, gdy ten sam obiekt leży jakby po dwóch stronach bramy rzeczywistości; gdy przykładowo poszukują osoby, która zaginęła, i o której w związku z tym obsesyjnie myślę, gdy nie ustaję w wysiłkach dotarcia do skarbu, cennej rzeczy, o której dużo się mówi i pisze, itp. Pierwszy namacalny kontakt z czymś lub kimś poszukiwanym, jakies „mam to!”, oznacza wówczas przełom, przekroczenie ostrej granicy między – wyrażając się chropawo – nierzeczywistością a rzeczywistością. Coś, co dotąd mogło być przedmiotem w najogólniejszym sensie „myślenia sobie”, w tym życzeniowego „myślenia sobie”, w jednej nagłej chwili oferuje możliwość dotyku i bezpośredniego kontaktu. W takich wypadkach dobitna jest jak nigdy cezura między „przedmiotem jedynie intencjonalnym” a po prostu „przedmiotem”, która może być następnie punktem wyjścia w rozwijaniu jakiejś ontologii przedmiotu, tak jak to stało się w przypadku Ingardena.

Nie tak jest jednak w przypadku obiektów, o których mówi filozofia. I to nie dlatego, że ich nierzeczywistość jest od początku niemożliwa do wymazania (takie pojęcie nierzeczywistości mógłby stworzyć jedynie ktoś, dla kogo matrycą w tym względzie są obiekty zmysłowego kontaktu), lecz przeciwnie, od samego początku obcujemy tu z niemożliwą do wykasowania rzeczywistością. Gdy jedynie „roję sobie” obiekt filozoficzny, wówczas nie jest to żaden obiekt; nie wiadomo też, jak miałyby wyglądać proste, niewikłające się w interpretacyjne wygibasy, przejście od takiego „rojenia” do rzeczywistości. Można tylko mówić o czymś takim na zasadzie gładzenia, żonglerki pustymi słowami, za którymi nie stoi żadna sensowna myśl. Jeśli jednak uznajemy, że filozofia nie jest „gładzeniem”, lecz wypowiedaniem się o czymś, chce się rzec, namacalnym, to ów wymiar – *toutes proportions gardées* – namacalności stanowi właśnie rzeczywistość obiektów filozoficznych, którego nie potrafimy się pozbyć. Wówczas tak zwana zmiana stopnia bli-

skości, różnice – również tak zwanych – ujaśnień należą niejako do modyfikacji wewnętrznych stanu skupienia, nie mają jednak nic wspólnego z rzeczywistością przedmiotu, która od początku, od pierwszego zaczepienia myśli o przedmiot, jest niezbywalnym *datum*. Gdy filozof mówi „Mam to!”, gdy skryzalizowała mu się w głowie jakaś cenna myśl, to, w odróżnieniu od poszukiwacza skarbów, nie dopada przedmiotu, o którym myślał od dawna, i który przed tym dopadnięciem „śnił mu się po nocach” we względnej konkretności, lecz w tej dopiero chwili coś przyobleka mu się w szaty obiektywności i realności zarazem. Tutaj przedmiot jest więc niejako „przywiązany”, „przyczepiony” do intencji w swej podstawowej rzeczywistości „tego oto” rzeczywiście pochwyczonego obiektu, który wyklucza stadia wstępne swego poszukiwania, uganiania się z nim – stadia przedmiotu „jedynie intencjonalnego”. Od pierwszej chwili, w której go pomysłiliśmy, już go, tym samym, „mamy”, już go „ucapiliśmy” i trzymamy. Reszta jest sprawą wtórnej obróbki nienaruszającej tej pierwotnej i narzucającej się do razu rzeczywistości.

Jeśli dobrze przemyśleć wcześniejsze uwagi, to wnioski te, wyglądające co najmniej na mocno paradoksalne, są jedynymi konsekwentnymi, jakie należy wyciągnąć. Przedmiot doświadczany w swym byciu na krawędzi, to znaczy właśnie doświadczany jako nieuchwytny, musi swą rzeczywistością wtargnąć w nasz sposób doświadczania „od razu”, „w jednej chwili”, nie zaś nabywać dopiero realności w kontynuálním dochodzeniu do niego. Powtarzam, nie należy tu mylić dwóch różnych momentów jakościowych: ewentualne przechodzenie od jedynie „majaczenia czegoś w głowie” do jaśniejszego zdania sobie z tego sprawy, ów postęp na drodze ujaśniania *resp.* naoczniania, odsłania swą możliwość tylko przy założeniu, że przedmiot już **jest** w swej rzeczywistości – inaczej niż przy przedmiotach zmysłowych, które właśnie na tej drodze dopiero do niej ciągliwo dochodzą. Jeśli więc w pierwszym z wymienionych wypadków nie ma przedmiotu, i to uchwyconego we właściwej rzeczywistości swego bycia, to nie ma i intencji, nie ma intencji „pustej” – w tym innym znaczeniu fenomenologicznej pustki – jako niezobowiązującego myślenia sobie o czymś.

To zaś, że rozprzega się tu czytelna na pozór opozycja naoczności i nienaoczności wynika po prostu z faktu doświadczenia czegoś w modusie „na krawędzi” i z niczego innego: im więcej mówimy o zafiksowaniu „na krawędzi”, tym mocniej wytwarzający się przy tym konotatywny charakter świetlistości, jak gdyby cel był już „blisko”, go od nas odsuwa – przez analogię do sytuacji, w której złapanie czegoś w wąskim przejściu koniuszkami palców skutkuje często mimowolnym ale nieuchronnym odepchnięciem tego „od siebie” zamiast przyciągnięciem. Pozostając na gruncie fenomenologicznej analizy – zmodyfikowanej refleksograficznym podejściem – widzimy, jak w nowym obszarze odszczepiają się od siebie i wywracają fenomenologiczne pojęcia naoczności i nienaoczności, pustej i wypełnionej intencji; to ostatnie zamiast być po prostu terminologicznym substytutem naoczności, okazuje się, w rozłączności z nią, przywiązane do uchwytej i, być może przy takim podejściu, nienaocznej „rzeczywistości bycia”.

Paradoks filozofii, niezdolność mówienia

Wyróżnione zostały dwie dynamiki świadomości, a więc *de facto* dwa jej rodzaje dostępne dzięki samodaniu jej sobie w swoistej dla niej estezjologii: dynamika funkcjonowania w przód i w tył, a w związku z tym świadomość awersywna i rewersywna. Wy-

starczy jednak pobieżnie jedynie przypomnieć sobie sedno ostatnich wywodów, by bez trudu dojść do wniosku, że w każdej z tych dynamik pojawia się przeszkoda uniemożliwiająca świadomości (a więc filozofii, bo mówimy przecież cały czas o świadomości filozoficznej) wypowiedzenie przedmiotów jej „domniemań”. Wyrażamy się w sposób, który wymusza przyjęcie poprawki co do „domniemań” i „przedmiotów” świadomości wstecznej, ale przede wszystkim co do rutynowego znaczenia „przeszkody”. „Przeszkoda” nie jest tu niczym dodanym, żadną blokadą na drodze świadomości, którą wystarczyłoby usunąć, by ta mogła rozwinąć się w pełni. Jeśli już, należałoby mówić o świadomości „przeszkadzającej sobie”, ufundowanej na przeszkodzie, która należy do jej konstytutywnej natury. Trywialność będąca w całości świadomością wsteczną ma w sobie wbudowane niemówienie o jej zawartości nie dlatego, by coś ją do takiego milczenia obligowało, lecz jedynie tak, jak na mocy empirycznej konstrukcji, przeniesionej na dziedzinę stosunków logicznych, nie widzi się tego, co ma się za plecami (być może zresztą jest kwestią semantyczną to, że nie można widzieć inaczej jak „do przodu”, bez względu na empiryczne ułożenie organów narządu wzroku, ale nie ma to w tej chwili znaczenia).

Z kolei dynamika świadomości funkcjonująca w kierunku przednim zakłada konieczne usytuowanie przedmiotu filozoficznego „na granicy” wyłączenia wzroku. Przedmiot jest tutaj „odsuwany” poza linię wzroku nie dlatego, że przez mimowiedny zabieg dokonano się niefortunne przesunięcie go „od siebie”, podczas gdy ze względu na swoją konsystencję powinien być „bliżej”, ale dlatego, że konstrukcja przedmiotu zakłada właśnie możliwość jego funkcjonowania tylko w odsunięciu, choćby przez nagromadzenie w jego charakterystyce fraz negatywnych, czego nie ma potrzeby powtarzać tu jeszcze raz. Myśl filozoficzna jest więc rozpięta między dwiema nieuchwytnościami wynikającymi z jej autokonfiguracji i znajdującymi się w pozycjach „przed” i „za” świadomości. Nieuchwytności te są wewnętrznościami filozofii, co znaczy, że ta ostatnia ani razu nie zderza się z niechcianą i nieplanowaną przez siebie barierą niewypowiedzalności. Czegoś w filozofii „nie należy” mówić i czegoś innego „nie da się” powiedzieć na mocy obowiązujących w niej zasad konstytutywnych. „Nie należy” nie ma nic wspólnego ze stabuizowanym zjawiskiem przynoszącym wstyd, które z tej racji wymagałoby zepchnięcia poza obrzeża zdawania sobie z niego sprawy; z kolei, „nie da się” nie wynika z istoty zjawiska przerastającego nas swoim ogromem czy skomplikowaniem. Nie są to żadne „blokady”, lecz konsekwencje rozdwojenia świadomości na wymiar „przedni” i „tylny” i sposobu manifestacji tego rozdwojenia w estezjologicznej autoprezentacji świadomości, która leży u podstaw doświadczenia filozoficznego.

Paradoks mówienia o nieuchwytności

Wciąż niezalutwowaną sprawą pozostaje pewna chwiejność metafor, gdy idzie o opis usytuowania przedmiotu nieosiągalnego dla wzroku myśli, który wszak jest istotowym przedmiotem konstytuowanym przez filozofię. Chodzi o wyrażenia wskazujące na bytność tego przedmiotu „na granicy” wzroku, ale z drugiej strony o jego bycie „poza” tą granicą, poza horyzontem możliwości pomyślenia sobie. Mogłoby to wskazywać na poważną niekonsekwencję myślową, która w tak ważnej kwestii jest niedopuszczalna. W *Dopowiedzeniach do Dwóch koncepcji refleksografii* ta sprawa została *explicite* podjęta, z rozparcelowaniem obu metafor i obu stanów rzeczy przez nie oznaczanych wzdłuż osi dzielącej tzw. redukcyjną i refleksyjną koncepcję refleksografii. Tok rozumowania

był mniej więcej taki: koncepcja redukcyjna próbuje wszystko, tak czy inaczej oraz w mniejszym lub większym stopniu, sprowadzić do jakiejś fundamentalnej podstawy myślenia filozoficznego, którą jest doświadczenie „po prostu” (nazwą „trywialność” jeszcze wtedy nie operowaliśmy tak często). Określenia „na granicy” używa się, angażując ów pierwszy (redukcyjny) sposób traktowania filozofii, gdy całe nasze myślenie roztrząsa się niejako o przeszkodę w postaci nieumiejętności uchwycenia „czegoś pozytywnego”, co kryłoby się za tokiem filozoficznego dyskursu poddawanego badaniu czy zwyczajnej lekturze. Dyskurs ów jest więc bezprzedmiotowy, co wcale nie wyklucza olbrzymiego wysiłku myśli wkładanego w próby dotarcia do jego odniesienia przedmiotowego. Powyższa dynamika przekłada się na równoległą dynamikę po stronie metapredmiotowej, tj. po stronie samego dyskursu refleksograficznego, w którym dominują określenia „ponad miarę” oczywiste (a określenia ponad miarę oczywiste są po prostu trywialne tym rodzajem negatywnie waloryzowanej trywialności, która oznacza nadmierne wysunięcie ich na pozycję przednią). Z kolei, koncepcja refleksyjna wiąże się z uchwyceniem niemożliwego wcześniej do identyfikacji odniesienia, z przełamaniem tej bariery niemożliwości myśli, ale, skoro tamto myślenie zatrzymywało się na granicy niemożliwości, to to przekracza tę granicę i zaczepia się o uchwycony przedmiot po jej drugiej stronie. Raz brak identyfikacji przedmiotowej, drugim razem ta spełniona identyfikacja są danymi doświadczenia, gdy myśl zderza się z tak poważnym wyzwaniem, jak filozofia.

Ale wyjaśnienie wspomnianej niezgodności można też poprowadzić w zupełnie innym kierunku. Wszystko wtedy tkwi w antynomiczności frazy „doświadczenie nieuchwytności”, jaką jesteśmy skłonni, a nawet zmuszeni, operować. Kładzie się bowiem przemiennie nacisk raz na jeden, raz na drugi człon złożenia, osiągając ów efekt chwiejności znaczeniowej w doborze wyrazów. Jednakże takie postawienie sprawy, mimo iż oddala od nas możliwy do postawienia zarzut miotania się w poczuciu niewiedzy odnośnie do tego, o co nam właściwie chodzi, nie jest możliwe do akceptacji bez poważniejszych uściśleń. Mocą samoczynnej dynamiki znaczeniowej wytwarza ono bowiem presję na przyjęcie koncepcji jakichś poziomów logicznych i, odpowiednio, poziomów strukturalnych skomplikowanego i na pozór tylko antynominalnego zjawiska, które staje się przedmiotem doświadczenia. Spróbujmy naprowadzić czytelnika na odpowiedni tok rozumowania, podsuwając, dość wyswiechtany w tego typu wypadkach, przykład człowieka, którego nie potrafimy „rozgryźć” (z różnych powodów – psychologicznych, sytuacyjnych, kulturowych, itp.) w rozumiejącej praktyce obcowania z nim. Oznacza to, że jest on dla nas „nieuchwytny”. Da się owo doświadczenie rozparcelować między dwa różne, jak to się w istocie powiada, poziomy strukturalne, i raz punktować samą **nieuchwytność**, ocean tajemnic i sprzeczności, w jaki obfituje działanie takiego człowieka, a innym razem właśnie **doświadczenie** tej nieuchwytności we właściwych dla niego modalnościach. Oba te momenty, jako rozgrywające się w różnych wymiarach czy toczące się po różnych torach, nie muszą sobie przeczyć, tak jak w głębinowym kadrze filmowym możemy wyostrzać raz ten, raz inny szczegół, resztę utrzymując w charakterystycznym zamgleniu – nie muszą sobie one przeczyć przede wszystkim fenomenologicznie, w doznawaniu na przemian jednego i drugiego.

Jednak mówiąc o nieuchwytności przedmiotu filozoficznego, niezupełnie to mamy na myśli. Moment nieuchwytności i pozytywności doświadczenia niekoniecznie muszą paralelnie współzachodzić, ale mogą też się **zderzać**, tworząc **jeden** antynominalny spłot. To właśnie znaczy fraza: „doświadczyć **kogoś** w jego nieuchwytności”, co różni się od do-

świadczenia czyjejs nieuchwytności, bądź doświadczenia nieuchwytności kogoś. Momenty niemożliwej do rozplątania tajemnicy i pozytywności uchwycenia tego, kto jest tą tajemnicą przeniknięty, stanowią abstrakcyjne człony jednej niepodzielnej całości, ku którym tylko wtórnie, w trybie analizy, możemy kierować przemianą uwagę. Przez kogoś napotkanego na mojej drodze przechodzi wtedy jakby krawędź doświadczenia. Nie wiem, kim jest ten drugi, ale przecież moja niewiedza co do niego jakoś fundamentalnie go określa.

Przenosimy to na charakterystykę przedmiotu filozoficznego danego w wysiłku świadomości domniemającej go „na krawędzi”. Frazy: „być na granicy” oraz „być poza granicą” (w sensie: po drugiej stronie horyzontu domniemania) mają wówczas właściwie to samo znaczenie. Znaleźć się na granicy pojmowalności **realnie** pociąga za sobą ulokowanie poza granicą wyznaczoną przez standardy empirycznego postrzegania. Nie jest to jednak moment relatywny w stosunku do obowiązującej normy, jakies „mniej niż przewidują standardy”, tak jak w doświadczeniu kogoś „młodszego niż”, „wyższego niż”, nie uchwytujemy nikogo wyłącznie w absolutnej jakości jego wzrostu czy wieku. Znaleźć się na granicy możliwości myślenia, znaczy znaleźć się poza granicą efektywnej możliwości myślenia, pojmowalności. Nie chodzi o zabawę w niuansowanie znaczeń, różnicowanie na przykład „myślenia” i „myślenia skutecznego”, ale o dające się intuicyjnie prześledzić momenty przeżycia. Realnym zawężeniem tego wszystkiego jest niejako migotanie „ledwo ledwo”, „aby aby”, z odpowiadającym temu przekonaniem, że w sposobie „jawienia się w migotaniu” zawarta jest istota czegoś, czego poszukujemy.

Druga strona tej samej dynamiki

Nacisk na osadzanie się pewnych treści w trywialnościach „za plecami”, na ich, można powiedzieć, fundowanie w nich, nie może towarzyszyć zaniedbywaniu drugiego, właśnie przeciwnego kierunku tej dynamiki, polegającego na wybieganiu od treści najniższego poziomu ku tym „wysokim”, które, intencjonalnie domniemywane na granicy możliwości pomyślenia ich sobie, pozostają tym samym, w szczególnym sensie, „nieuchwytny”. Nieuchwytności „od dołu”, tj. trywialnościom, których sposób istnienia polega na działaniu w tle i zarazem „niepobudzaniu uwagi”, towarzyszy nieuchwytność „od góry” tych treści, które z kolei są nieuchwytny plasując się w najdalszym punkcie linii myślowego wzroku, tam, gdzie zwyczajnie nie da się ich uchwycić i sobie przyswoić, choć się tego „próbuje”.

Filozofia wyrasta niejako z przymuszania myśli do pracy w najmniej uchwytnych rejestrach. Dlatego też świadomość filozoficzna jedynie „domniemuje” – zgodnie z bardziej potocznym znaczeniem „domniemywania”, w którym przeciwstawia się ono wszelkiemu posiadaniu przez myśl – swoją przedmiotowość, nie zaś „ma” ją; nie może też przejść nad nią do porządku dziennego, jak to się dzieje z przedmiotami codziennego życia nas otaczającymi. Czy możemy wyjść poza ten bardzo ogólnikowy, trzeba przyznać, opis „domniemywania”? Owszem, ale podejmując się analizy konkretnych rozwiązań tekstualnych w tekstach filozoficznych, w których środki językowe służą wysuwaniu przedmiotów „w dal” i ich jedynie „domniemywaniu”, tj. ich intencjonalizacji w nowym, wypracowanym wcześniej znaczeniu intencji. Tym się właśnie różnią od siebie opisy tych dwóch dynamik. Opis trywialności i jej udziału w konstytucji myślenia filozoficznego można było prowadzić z dala od tekstu, ponieważ wyrasta ona z rozprzęgania się myśli

tekstowej w schematach fragmentacji, zamazywania, upraszczania, operowania – jak się kiedyś wyraziliśmy – „kikutami” znaczeń. Jesteśmy wtedy bardziej przy świadomości niż przy tekście, ponieważ tekst ulega wtedy rozcieńczeniu na skutek żrącego jak kwas działania pierwszej. Ale przedmioty filozoficzne w wysuwaniu ich na krawędź wzroku myśli budujemy, tworząc teksty filozoficzne, wówczas jesteśmy bardziej przy tekście niż przy świadomości, która jedynie koreluje się z jego ruchem i wynikającymi zeń operacjami. Nawet wtedy, gdy jedynie „myślimy nad czymś”, nie ubierając tego od razu w szaty tekstu, i tak jest to myślenie w artykulacji językowej. Dlatego prawdopodobnie nie daje się utworzyć „czysto świadomościowej” teorii budowania przedmiotu filozoficznego, dla której tekst byłby jedynie środkiem pomocniczym, tak jak daje się utworzyć taką teorię dla przeciwnego ruchu od tego przedmiotu do rozprzegającej go trywialności. O przedmiocie filozofii i odpowiadającej mu świadomości da się „czystoświadomościowo” mówić jedynie w trybie fenomenologii statycznej, posługując się takimi właśnie ogólnikami o wysuwaniu w dal, itp. Ale w trybie świadomości genetycznej da się o tym mówić jedynie w powiązaniu z konkretnym tekstem, pokazując, jak przedmiot taki wyłania się z jego kształtu językowego. A i to nie przez odwołanie się na przykład do ogólnych schematów tekstualnych, ponieważ refleksografia – jak mieliśmy okazję nieraz to podkreślać – przez sam fakt, że jest „grafią”, odmawia sobie przystępu do takich schematów, które zresztą prawdopodobnie nawet nie istnieją. Rozprasza się ona w analizach wychodzących od empirycznych tekstowych konkretów, w których językowy „schemat” umożliwiający intencjonalne wysunięcie przedmiotu, tak by był on myślowo „ledwie ledwie” uchwytany, jest za każdym razem inny.

Mimo nieobecności czytelnych schematów tworzących formy artykulacyjne przedmiotu filozoficznego, jakieś wytyczne można tu jednak wskazać. Na pierwszym miejscu sytuowałaby się wśród nich **negacja**, o której specyficznie konstytutywnej roli traktował już mój artykuł *Negacja jako doświadczenie*. Negacja, a zatem wszelkie formuły typu „nie o to chodzi, lecz...”, „nie w tym rzecz, ale...” lub jej dające się wyczytać i zrekonstruować derywaty jest sposobem, na jaki, przez przyrastające wiązki określeń negatywnych i **tylko** przez to, buduje się człon pozytywny, który w ten sposób nie ma żadnego własnego „namacalnego” bytu. Gdy mówię bądź myślę „nie to, ale...” (w domyśle „coś innego” – Nie „człowiek” lecz „*Dasein*”, nie „istnienie”, lecz „byt”, wartości nie „prawdziwość”, ale „słuszność”), wtedy to **to** cofam jakby poza siebie jako coś nieistotnego, ale łatwo wprowadzającego w błąd, wycofuję jako nieważne i trywialne, warte do potraktowania najwyżej w formie przelotnej wzmianki. Dzięki temu, że coś wycofałem, mogę coś innego wysunąć przed siebie, lecz to właśnie wycofany człon uruchamia tę wyrzucającą ku przodowi sprężynę: „nie to..., w takim razie coś innego”). Odsunięcie czegoś jest równoznaczne z wysunięciem czegoś innego i ów odsuwająco-wysuwający, albo jeszcze lepiej, by koniecznie zaznaczyć tu dynamiczny moment sprężania i rozładowywania: odrzucająco-wyrzucający, spinający się ruch (tak jak „spina się” człowiek, który za chwilę „wyjdzie z siebie”, „wybuchnie”) jest charakterystycznym działaniem negacji. Świadomość musi „wystrzelić” pocisk całkowicie poza sferę **tego**, **czego** ma nie brać pod uwagę, skoro **działa** ona w schemacie formuły negatywnej.

Można oczywiście, z dużą dozą słuszności utrzymywać, że z formułą negatywną mamy również do czynienia w kontekstach potocznych i wówczas nie przydajemy jej żadnego nadzwyczajnego znaczenia. Owszem, lecz w tychże kontekstach negacja służy do przesunięcia w obrębie pozytywności i do niczego więcej: gdy mówi się, przykładowo:

„pójdiesz nie w lewo a w prawo”, wówczas oba skierowania możliwego chodu są tak samo dobrze określone, a widome odciążenie uwagi od jednego z nich służy tylko wzmocnieniu nacisku na drugi: im bardziej neguje się rolę jednego z określonych członów, tym mocniejszy akcent pada na drugi, który w polu wyboru pozostał. Zupełnie inaczej jest jednak, gdy negacja „nie to, a tamto” służy nie przeszerogowywaniu hierarchii istotności w obszarze czynników jednakowo pozytywnych, lecz dopiero przeczesywaniu obszaru w poszukiwaniu pozytywności w oparciu o zanegowaną inną pozytywność. Gdy mówimy „nie człowiek, lecz *Dasein*”, wtedy *Dasein* nie jest niczym znanym nam niezależnie od tego, że negujemy rolę człowieka w jego określaniu, ale właśnie na gruncie tej negacji poszukujemy dopiero jego esencji. Działa to jak odciążenie spustu broni palnej w celu wystrzelenia pocisku, gdzie odciążenie i wystrzelenie stanowią jedną dynamikę dwóch powiązanych i nawzajem warunkujących się ruchów; odsunięcie „człowieka” poza krawędź uwagi sprzyja zwiększeniu siły wymachu sondy przeszukującej „tym głębiej” obszar nieokreśloności w celu identyfikacji czynnika pozytywnego zasugerowanego negatywną podpowiedzią „nie człowiek, lecz...”. Schemat „im...tym”, wzmacniania energii ruchu docelowego przez spiętrzanie przeszkód na jego trasie będących dlań do pokonania, jest tutaj obowiązujący.

Myśl filozoficzna rozpina się w ten sposób między dwiema nieuchwytnościami: nieuchwytnością jej trywialnego przekształcenia oraz nieuchwytnością „ledwie ledwie uchwytnego” przedmiotu, które stanowiłyby dla niej jedyne miejsca „pobytu”, i która nie miałaby oprócz tego żadnego „w tym oto” spoczynku i osadzenia, gdzie mogłaby być dokładnie, wraz ze swym przedmiotem, zasymilowana na wprost wzroku myśli.

Nie może jednak powstać wrażenie, że w tym wszystkim chodzi właśnie i jedynie o to, by w trywialności gromadzącej się „za plecami” skupiał się cały zysk poznawczy, by najważniejsza stała się świadomość właśnie „zapleczna”, której nie da się nawet zawrzeć i pokazać w dopasowanych do niej wyrażeniach. Lecz oczywiście nie jest tak, by tego rodzaju epistemologia stanowiła dla nas jakiś cel ostateczny, ani by w ogóle była ona, ostatecznym czy jedynie doraźnym, celem. Trywialność służy temu, by można się było od niej odbić, odskoczyć na pewien dystans, zaś taki odskok nie jest niczym innym, jak wysięgnięciem w stronę drugiej nieuchwytności, nie „zasebnej, lecz „przedsiębiornej” („piętą odkopnąć planetę spodloną” – by się posłużyć frazą Norwida, utworzoną zresztą dla oddania zupełnie innej treści). To „odkopnięcie” dokonuje się w ruchu naprzemiennego, rotacyjnego przechodzenia od treści niskich do wysokich, służy zatem w opisie artykulacji zamiaru nie tyle epistemologicznego, co, wyrażając się z pewną dozą retorycznej emfazy, egzystencjalnego.

Równowaga świadomości i tekstu w dwóch dynamikach

Stwierdziliśmy, że dynamika trywializacji jest bardziej dynamiką świadomości w odróżnieniu od tej polegającej na wyrzucaniu w kierunku nieuchwytności, która pozostaje bardziej przy tekście. Czy jednak ta różnica jest w istocie wyraźną różnicą dwóch oddzielnych dynamik? Im bardziej na ten temat się rozmyśla, tym bardziej wydaje się, jakbyśmy mieli do czynienia z jednym i tym samym ruchem, ukierunkowanym tylko dwuwektorowo. Wróćmy raz jeszcze do fragmentu Levinasa, w którym filozof wypowiada się o Innym: „A jednak inny człowiek nie jest zwykłą negacją mnie; totalna negacja, której pokusę i próbę stanowi zabójstwo, odsyła do wcześniejszej relacji. Ta relacja między

Innym a mną, rozbłyskująca w jego ekspresji, nie sprowadza się ani do liczby, ani do pojęcia. Inny pozostaje nieskończenie transcendentny, nieskończenie obcy – ale jego twarz, wydarzająca się jako epifania i wzywająca mnie, odrywa się od świata, który może być nam wspólny, i którego możliwości, rozwijające się w naszej egzystencji, zapisane są w naszej *naturze*.” Nieprzypadkowo pewien segment wcześniejszych rozważań poświęciliśmy opisowi konstrukcji słownej, przy zastosowaniu której francuski filozof, „wyrzuca przed siebie” treść, jaką usiłuje przekazać, czyniąc ją tym bardziej ekspresyjną, im dalszą z punktu widzenia możliwego uchwytowania – przysłówek „nieskończenie” podnosi temperaturę emocjonalną, znominalizowany przymiotnik „Inny”, bądź fraza „inny człowiek” odsuwają zjawisko na dystans. Co tu jest „zasiębną” trywialnością, którą od siebie „odkopujemy”, a co „przedsiebnym” wyrzutem, który wystrzelujemy jak najdalej od siebie? Czy przypadkiem – ograniczając się do tego tylko króciutkiego wycinka – nie jest to jedna i ta sama treść?

By odwołać się do tego, co już się pojawiło: słowo „nieskończenie” w kontekstach „nieskończenie transcendentny”, „nieskończenie obcy” nastawia świadomość na nieskończoność, na uchwytowanie w nieskończonej dali. Podobnie „Inny” działa autopoietycznie: nie tylko denotuje innego człowieka, ale też preformuje świadomość do nastawienia na inność, tj. do ujmowania poza kręgiem spraw bliskich i zażytych, do wypiętrzenia się niejako w kierunku „tamtej strony”. Na czym, w tym wypadku, polega trywialność, gdy ją „odkopujemy” od siebie i gdy właśnie, niezdarnie bo niezdarnie, próbujemy zdać z niej sprawę? Czyż nie na tym, że uświadamiamy sobie, jak to już zresztą wcześniej podpowiedzieliśmy, banał spotkań człowieka z człowiekiem (to w końcu nic nadzwyczajnego, że ludzie spotykają się, obcują ze sobą), a z drugiej strony to, że drugiego człowieka nigdy nie poznaje się do końca, że zawsze jest ta spora reszta wymykająca się przewidywaniom („beczkę soli trzeba zjeść, aby kogoś poznać”, itp.)? Czy to ma być ta innowacyjność, jaką czerpiemy z podobnych oznajmień? Zatem świadomość inności w kontaktach z drugim potrafi zajmować pozycję zarówno przedsiebną, jak i zasiębną, potrafi być tym, co przed siebie wypychamy, jakbyśmy mieli do czynienia z nieskończonym objawieniem, którego nawet dobrze nie da się zrozumieć, jak i tym, od czego się odbijamy, jak od spotęgowanego banału, by uświadamiać sobie następne „odkrycia”. I to, i to należy do jednej **jednostki rytmicznej**, rozprawdane w płynności uświado-mień. Wypracowujemy w ten sposób nowe pojęcie trywialności, które, w odróżnieniu od dawniejszego, nie ma sensu **epistemologicznego**, nie skupiają się w nim żadne, choćby nieudolne i nieporadne, „tezy poznawcze”, lecz posiada status wyłącznie dynamiczny i **operacyjny**.

Według tego modelu możemy rozważać i inne przypadki, niezwiązane już ze ścisłym podziałem na zdania, lecz raczej na luźniejsze fragmenty myślowe. Przykładową Husserlowską naukę o retencjach możemy tak oto sobie układać, że raz jest to „objawienie”, do którego z trudem dostosowujemy się myślowo, innym razem coś bezmiernie łatwego do pojęcia – gdy tylko przearanżujemy to sobie w ten sposób, że zawsze na dłużej i bardziej trwale „zalega” nam w pamięci to, kim jesteśmy, co na przestrzał mijających chwil robimy i przed momentem robiliśmy, których to danych już zapomnieć nie możemy pod groźbą rozsypania się tożsamości nas samych. Mówiąc o trywialności w takim kontekście, możemy wyróżnić trywialność **pierwotną i wtórną**: tę pierwszą, której dawaliśmy wyraz, powołując się na przykładowe trywialne sformułowania tekstu, treściowo trywialne egzemplifikacje, metafory odwołujące się do zwyczajnych sytuacji „z życia”, itp.

Tego typu *exemplów* nie da się już „uwznioślić” przez traktowanie ich jako obiektów do wyrzucania „przed siebie” w trybie myślenia i ujmowania „w dali” – stanowią one pierwotną materię trywialności. W odróżnieniu od niej mamy też stany rzeczy wyznaczone przez zdania, fragmenty pisarskie, które w przemiennym rytmie operowania nimi raz są trywialne, innym razem, chwilę wcześniej albo chwilę później w swoistym myślowym re-cyklingu jawią się jako „dalekie”, podległe ujmowaniu „poza horyzontem doświadczenia”.

Mobilność i osiągnięcie

Instynktownie niejako jesteśmy przyzwyczajeni do tego, aby wszystko, co się jawi jako „dalekie” przenosić do pozycji „blisko”, a wobec nieuchwytnego występować z aspiracjami chwytności. Jest to sprawa nie empirycznych przyzwyczajzeń, nie wytwarzanych drogą treningów i ćwiczeń nawyków, lecz, jak mawiają fenomenologowie, „stosunków istotnościowych” i przymusów rodzących się na tym tle: odległe zawsze będzie „apelować” o przejście w bliskie, zawsze będzie w stosunku do tego drugiego pozostawać w pozycji zależnej. By to było możliwe, musi istnieć dwoistość systemowa *agensa* i *patiensa*, działającego i działaniowego; oprócz i niezależnie od samego ruchu osiągnięcia i zdobywania musi istnieć coś, co jest do zdobycia, a co charakteryzuje się zupełnie inną konsystencją bytową (np. nieruchomością) niż samo zdobywanie. Osiągnięcie jako ruch oraz będące do osiągnięcia, działanie i przedmiot działania mogą przynależeć do siebie i być korelatywne na gruncie jednej i tej samej aktywności przybliżania i chwytania, lecz to, że zachodzą osobno a każde z nich ma zupełnie inną mobilność – nie ulega wątpliwości.

Tym niemniej, istnieją wypadki, w których dal wcale nie przyzywa bliży jako swego dopełnienia a ten sposób rozumowania byłby nie tylko zupełnie nieadekwatny, ale wręcz absurdalny. Są to wypadki, w których dal nie jest do zdobycia i pokonania, ale dalą jesteśmy niejako **my sami**, wytwarzamy ją jako część składową naszego sposobu istnienia przez poruszanie się. Gdy w trakcie chodu, biegu, marszu, itp. stawiam stopę na ziemi daleko na „tam”, to przecież nie po to, by ją czy zajmowaną przez nią pozycję w jakikolwiek sposób i w niezależnym od niej ruchu osiągać, wypełniać przez zbliżenie i owładnięcie. Postawienie stopy w „tam” jest motywacją do przeniesienia ciężaru ciała w przód i oparcia go na drugiej stopie postawionej w nowym „tam”, podczas gdy odchylonej do tyłu stopie z dawnego „tam”, założmy że nie zmieniającej przez chwilę swojego położenia, zaczyna przysługiwać pozycja „poza tam”, ale nadal innego „tam”. „Tam” i „poza tam”, tył i przód w rotacjach zajmowanych pozycji są składowymi naszego systemu przemieszczania się w przestrzeni, i nigdzie „tam” nie jest żadnym obiektem do osiągnięcia. Nigdzie też „ja” nie jest niezależne od „tam” i dążące do niego, ponieważ „ja” jest zarazem „tam”, jest rozciągnięte aż do „tam”. Bycie ze strony „tam” częścią składową „ja” uchyla szanse realizacji „tu”. Żadne „tam” nie jest wtedy „tu” bliskości i nasycenia, można więc powiedzieć, że mamy do czynienia z systemem przemienności „tam” i „poza tam”, ale bez realizującego się i dostępnego „tu”.

Rysuje się jednak możliwy zarzut nonsensowności mówienia o „tam” bez korelatywnego i opozycyjnego, możliwego do wyodrębnienia „tu”. Gdyby taki zarzut w istocie powstał, należałoby w trybie riposty odpowiedzieć, że sięga on zbyt daleko poza to, co rzeczywiście mówimy. W tym miejscu aż prosiłoby się o bliższe kolejne rozważania pod hasłem „estezjologia świadomości”, które jednak zdekomponowałyby niniejszy wywód do reszty. Tytułem więc najbardziej ogólnego wskazania: w kroczeniu nie tylko ciało jest

kroczące, ale i świadomość, która jest rozpostarta, wraz z ciałem, między punktem do-
rażnego przywarcia do podłoża a punktem celującego przystawienia doń stopy w innym
miejscu. **Rozpostarcie** za pośrednictwem będącego w rozkroku ciała jest tutaj uchwytnym
fenomenem samej świadomości, podobnie jak sprzeczność między tym rozpostarciem
a przywieraniem do określonego, tego a nie innego, miejsca podłoża. Działają niejako dwie
odmiennie skierowane dynamiki, które nie mogą dojść do zharmonizowania swych wpły-
wów: **wbijanie i rozrywanie**, z których pierwsza zawiera siłę działającą pionowo na rzecz
przyczepności i utkwienia w czymś, zaś druga poziomą siłę wyprowadzania poza to tkwie-
nie. Ta druga siła zyskuje przewagę o tyle, że, niezależnie od mocy przywarcia stopy do
podłoża, zawsze już, unosząc drugą stopę, jesteśmy poza tym przywarciem, w poczuciu
bycia „gdzie indziej niż tu”, tak więc „tam”, bez możliwości uspokojenia i odpływu energii
w miejsce „tu”. „Tu” jednakże nie jest bez znaczenia, bowiem dostarcza ono formy ideal-
nego dla „tu”, lecz niemożliwego do realizacji doświadczenia spokoju i osadzenia w „tu”.
Nie można więc mówić, że nasza koncepcja bazuje na absurdalnym pomysle obecności
„tam” bez żadnego „tu”. „Tu” jako punkt chwilowego przywarcia istnieje (i jest to punkt
chwilowego przystępu i zatrzymania się stopy na podłożu), ale bez możliwości wbicia się
weń na trwałe i zyskanego tą drogą nasycenia – ze względu na strukturę aktywności ciała
istnieje ono wyłącznie jako punkt każdorazowego wyprowadzania się poza siebie, stoi zaw-
sze w pozycji „poza tu”. Jest to sytuacja schizofrenicznie podzielonej czepliwości, która,
choć zarysowuje wyraźny punkt „tu”, nigdy nie może się weń wpiąć na dobre.

Dążeniowość i dążenie

O wszelkich usiłowaniach zmierzających do osiągnięcia celu zwykliśmy myśleć jak
o przykładach świadomości intencjonalnej w rozumieniu fenomenologii: istnieje roz-
łączny ze świadomością przedmiot zmierzania (rozłączny w najprostszym sensie byto-
wym, lecz skorelowany na mocy samego zmierzania ku niemu i w tym sensie jednak
nierozłączny) oraz istnieje dążenie doń i wbudowana w dążenie dążeniowa świadomość.
Przy takim rozumieniu zachodziłaby podwójna intencjonalność: czysto wolitywne „chęć
tego” odnoszące się do czegoś oraz uruchomione przez nie działaniowe zdobywanie,
które jest intencjonalnym dążeniem, które jednak nie usuwa rozstępu bytowego między
nim a przedmiotem, co najwyżej czyni ów przedmiot jakoś „coraz bliższym” dążącego
„ja”. Wreszcie, zdobycie czegoś oznacza wypełnienie się świadomości dążeniowej tym
swoistym rodzajem „naoczności” i kres dążenia. Czy jest to jedyny możliwy sposób opisu
dążenia, a nawet, czy jest on w ogóle prawidłowy?

Oprócz sytuacji dążenia modelowanego na wzór świadomości intencjonalnej, mają-
cego zawsze jakieś „coś” przed sobą i stąd nazywanego „dążeniem do czegoś” istnieje
jeszcze dążenie jako wewnętrzny mechanizm faz przemienności organizmu osiągającego
tą drogą bardziej globalną zmianę. To dążenie nazwiemy **dążeniowością**. Trzymając się
utartych szlaków i przykładów, chód jest przykładem takiej dążeniowości. Gdy rozpatru-
jemy tylko same poruszenia składające się na chód, nigdzie nie ma tu jakiegoś „czegoś”
jako celu skupiającego wysiłki, ale jest parcie na zmianę zafiksowane w każdorazowym
położeniu danej części ciała organizmu, które to położenie przewalcza się niejako i prze-
poczwarza w inne położenie na zasadzie prącego, immanentnego tym położeniom
mechanizmu. Nie ma transcendentnego celu zmierzania, ale ruch transformujący się w sobie
w inny ruch. Na tej zasadzie mówimy wtedy o dążeniowości zamiast o „dążeniu do”.

Uogólnienia

Wypada podkreślić, że chodzeniu dlatego poświęca się tyle uwagi w różnych fazach naszej pracy, że jest ono paradygmatem pozwalającym określić dążenia życiowe w ogóle. Jem kolację i oddaję się niezobowiązującej lekturze lub oglądaniu jakichś materiałów video, aby wypełnić czas wieczorny i udać się na spoczynek; wsiadam do autobusu miejskiego, aby pojechać do pracy, itp. Związki w schemacie „po to żeby” dają się w każdym z tych przypadków przemodelować na fakty dążeniowe: dążę do wejścia w stan snu o „odpowiedniej porze” w ten sposób, że jakiś czas przedtem czytam lub coś w miarę nieabsorbującego oglądam; zmierzam do pracy w ten sposób, że korzystam z komunikacji publicznej. W każdym z tych procesów istnieje obmyśliwalny cel dany za pośrednictwem mniej czy bardziej szczegółowego aktu przedstawieniowego (jak przedstawienie sobie siebie w pokoju, który jest moim miejscem pracy), ale też, paradoksalnie, nie ma czegoś takiego, jak osiągnięcie celu, o ile podłożylibyśmy pod to obraz docelowego statycznego miejsca podróży, do którego, zbliżając się, dojeżdżamy. W konkretnej realizacji przedstawiony cel jest tylko regulatorem następstwa określonych faz działania powiązanych niczą celowościowego wynikania w stylu „jeśli chcę osiągnąć to, muszę wpieryw dokonać czegoś innego”. Mogę je, jeśli chcę, rozczłonkować na drobniejsze podfazy działań (np. aby zająć miejsce siedzące w autobusie, muszę najpierw na przystanku wsiąść do niego z chodnika po stopniach, które do tego służą). Jest rzeczą w tym momencie drugorzędą zastanawianie się, od czego zależy nadrzędne określenie celu w związku faz prowadzących do niego, które przecież nie może być poczynione dowolnie, mimo iż, teoretycznie, każda z faz mogłaby ulec takiemu wypunktowaniu – dlatego więc jako swój cel dla danego ciągu wymieniam dojscie do pracy, a nie na przykład zrobienie sobie w niej kawy, zajęcie miejsca w autobusie dojazdowym, czy inne tego rodzaju stany. Gdybyśmy chcieli wdać się w szczegółowe rozważania akurat nad tym tematem, nie udałoby się prawdopodobnie uciec od konieczności skonstruowania jakiejś piramidy celów, z najbardziejoczesnym w niej miejscem ogólnego życiowego dobrostanu (ogólnie dobrego samopoczucia), dla którego nieodzowną gwarancją jest praca zarobkowa czy sen, ale już niekoniecznym picie kawy lub przejazd autobusem. Nie to jest jednak w tej chwili najistotniejsze.

Jeśli przez „dążenie do” upieramy się rozumieć akt dokładnie analogiczny wobec, dla przykładu, patrzenia na coś, gdzie treść przedmiotowa nasycy sobą intencję, stanowiąc jej „naoczne wypełnienie”, to żadne takie dążenie nie istnieje. Pomińmy już fakt, że nawet w wypadku aktów percepcyjnych niełatwe do obrony jest stanowisko, że wypełnienie intencji niejako z zewnątrz przedostaje się do świadomości (stanowisko możliwe do przyporządkowania wyłącznie wczesnej fazie rozwoju poglądów Husserla). Dążenie do celu nie polega na tym, że zbliżamy się do niego jak do zewnętrznego punktu w przestrzeni wchodząc w niego bądź absorbując go w siebie. Dążenie jest przede wszystkim pracą dążeniowości, ruchem faz przemieniających się w sobie jedna w drugą i jedna w drugą, aż wreszcie wraz z wyłonieniem się ostatniej z nich „cel” zostaje osiągnięty. Osiągnięcie to znów nie jest jednak intencją wypełnioną odpowiadającą pustej na tej zasadzie, na jakiej obrys kształtu odpowiada kształtowi, który weń wchodzi – zazwyczaj faza końcowa będąca osiągnięciem „smakuje” zupełnie inaczej niż początkowa, będąca tylko „chęcią osiągnięcia”, i nie daje się z nią w ogóle porównywać według relacji puste – pełne.

Nawet jednak faza osiągnięcia jest zwykle ostatnia tylko relatywnie, ze względu na jakieś przyjęte wcześniej kryterium, i to relatywnie w dwojakim aspekcie. Praca dążenio-

wości w tej ostatniej fazie nie ustaje; na przykład, zastygając przejściowo w fazie odpoczynku, zastygam w niej właśnie **przejściowo**, ze względu na czekające mnie później zadania, przy czym owo „ze względu na” odbija się na zawartości fazy, widoczne jest w przygotodawczym „mieleniu” wewnątrz niej danych układających się w kształt fazy kolejnej (w najprostszym sensie, odpoczywając myślę o tym, co mnie dalej czeka i to myślenie nie jest obojętne, lecz rzutuje na charakter odpoczynku). Po drugie, nawet „zastygnięcie” nie jest „zamarciem nieruchomo”, ale **życiem** w zastygnięciu i przeistaczaniem się go w osiąganiu kolejnych, nieznacznie różniących się od siebie „wersji” zastygnięcia – na przykład, siedząc i odpoczywając w fotelu mogę przyjmować odmienne schematy łączenia nóg podczas odpoczynku, ich krzyżowania, splatania w schemacie „noga na nogę”, symetrycznego przenoszenia ciężaru ciała z jednej części oparcia fotela na drugą w toku wpięcia się weń łokciami, poruszeń głowy w układach osi poziomej i pionowej, itd. Nigdzie tutaj nie ma żadnego twardego acz pustego jądra, esencjalnego rdzenia, wokół którego, przez jego nasycanie i wypełnianie organizowałaby się praca dążenia. Tak możemy uważać, gdy na wewnętrznie przemielałą się w sobie i przemieniającą dążeniowość nałożymy schemat „dążenia do” jako intencjonalnej strzały i celu. Jednak chwila zastanowienia wystarcza, by ów schemat uchylić.

Postępując z naszymi uogólnieniami, obejmujemy ich zasięgiem dziedzinę całkiem odmienną od dotychczasowej, tak więc dążenie filozofii. Tutaj pozycja tylna i przednia świadomości, o której tyle mówiliśmy, zasiebna i przedsiebna, nie są „miejscami” składowania istotnych treści czy walorów mających znaczenie dla epistemologii, takich jak prawda, wiedza, zysk poznawczy, itp., ale po prostu myślowymi rotacjami ustawicznych wyrzutów w tył i w przód treści, które, jako przykładowe „obiekty poznania filozoficznego”, pod szyldem filozofii produkujemy, dążąc. Filozofia także jest dążeniem, które od dążeń życiowych istotnie różni zajmowana pozycja ciała, ruchowo zahamowanego i „wpatrującego się”. Ciało filozofa przypomina ciało prężącego się do skoku drapieżnika, z tym zasadniczym zastrzeżeniem, że w przypadku filozofa ów rzeczywisty skok nie ma miejsca, a energia sprężania się w całości przelewa się we „wzrok myśli”. Ciało powstrzymywane, hamowane, zachowujące się tak, jakby go nie było, a przecież właśnie przez tę inhibicję będącą, stanowi układ, wobec którego możemy określać dążeniowość filozofii. Wieczne dążenie życia manifestujące się w życiu codziennym jest dla nas trudne do uchwycenia, o ile nie wytworzymy sobie zróżnicowanych co do tempa ruchu sekwencji aktywności i odpoczynku, wolniej i szybciej, a przez to nie zbliżymy się do płaszczyzny idealnej statyki, na tle której życie jest, jak się niekiedy wyrażamy, męczące przez swą gonitwę. Całkowicie jednostajny pęd dążenia uniemożliwiłby to rozpoznanie. Tak samo płynięcie byłoby niemożliwe do ustalenia, gdyby wszystko było tylko płynięciem i gdyby nie istniał układ, względem którego w płynięciu się przemieszczamy. Takim układem w filozofii pozwalającym stwierdzić „płynięcie” jest niezaangażowane ciało, na którego tle funkcjonuje maszyneria myślowych wyrzutów w przód i odrzutów w tył, w pola wzniosłości i trywialności. Można by sądzić, że filozofia jest czystą statyką, że na tle gonitwy życia oferuje ona zatrzymanie się i możliwość wysycenia, pełnego oglądu dokonującego się w spokojnej kontemplacji. Cała praca tu przedstawiana wskazuje na błędność takiej wizji. Filozofia także, podobnie jak życie, jest dążeniowością, a świadomość przednia i tylna są pozycjami znaczącymi – przy wszystkich swych różnicach – przez nieuchwytność pewnego „jest”, jakiego spodziewalibyśmy się zastać i jakiego zastać nie możemy. Całą tę dynamikę nieuchwytności porównujemy tylko teraz względem statycznego układu nieruchomego ciała.

Doświadczenia podzielone

Najważniejszą sprawą, jaka pozwala nam mówić w podobnym tonie o dążeniowości życia, filozofii jako dążeniu, o iluzjach powstających za ich przyczyną, jest sprawa, nazwijmy to, **doświadczeń podzielonych**. Z podzielonymi doświadczeniami mamy do czynienia zawsze wtedy, gdy, po pierwsze, istnieje jakiś najżywszy punkt doświadczenia skłaniający do przypisywania mu w efekcie statusu obecności w pełni jej samoprezentacji. Po drugie jednak, pomimo tego, doświadczeniowy *organon* skonstruowany jest w ten sposób, że ów zachodzący najżywszy punkt inną swoją częścią w pewien sposób oddala, wytlumia, nie pozwala wpisać weń całej doświadczeniowej energii, która by doświadczenie owo pieczętowała w swoistym „tak oto”. Doświadczenia podzielone są więc istotnie i konstytutywnie **niedopelnione**.

Wśród doświadczeń podzielonych to, na które w tej sekcji zwracamy szczególną uwagę, polegające na przywieraniu przez dotyk i kinestezję nacisku jedną częścią organonu ciała do płaszczyzny dotykowej i zarazem odrywaniu się od niej inną jego częścią, które to rozdarcie jest esencjalne dla doświadczenia chodu – jest najważniejsze. Jeśli jednak chcemy na dłużej pozostać przy dotykowym kontakcie z czymś i wokół tego budować fenomen rozdarcia, to także może się to udać, choć już niekoniecznie w odniesieniu do podłoża, po którym się stąpa. Znana z dziecinnego wierszyka Tuwima postać pana Hilarego (pod którą z pewnością moglibyśmy podłożyć niejedno z własnych doświadczeń), który do tego stopnia zrósł się z okularami na swoim nosie, że aż zapomniał o nich i szukał ich wszędzie wokół siebie, może służyć za kolejny przykład dotykowego doświadczenia podzielonego. O ile w poprzednim przypadku rozdarcie następowało przez przeniesienie ciężaru ciała w horyzontalnej osi poza aktualny punkt styku z podłożem, to teraz następuje ono w osi wertykalnej, przez, można powiedzieć, nadmierne **uwewnętrznienie** w głąb ciała i **wrażenie** weń.

Przy tej okazji odnotowujemy na marginesie przypadki zakłóconej równoległości dla dotyku wrażeń dotykowych przedmiotu i wrażeń ciała. Obowiązujący kanon myślenia fenomenologicznego w tej kwestii przepisuje dwustronność wrażenia dotykowego, z którego jedna strona pozwala uświadomić na przykład podrażnienie skóry wywołane nadmierną szorstkością dotykanej powierzchni, podczas gdy druga strona tego samego doznania uświadamia przedmiotową jakość szorstkości czegoś. W świetle doświadczenia o „zagubieniu” okularów okazuje się jednak, że wrażenia dotyku są bardziej ambiwalentne i niestałe, ponieważ jako dwustronne potrafią „przepływać” raz na jedną, raz na drugą stronę i w świetle tego niemal nie różnić się od doznań jednostronnych. Przy nieagresywnych, miłych dla skóry (jedwabistych, aksamitnych, itp.) powierzchniach kontaktu **wpasowujemy się** we wrażenie do tego stopnia, że udostępnia nam ono za swoim pośrednictwem głównie przedmiotowe jakości i wtedy zapominamy o nim jako o wrażeniu **cielesnym** (są to zresztą przypadki dosyć częste). Odwrotna sytuacja jest właśnie ta, że dotykowy kontakt z powierzchnią zewnętrzną zlewa się nam, jak przy zagubionych okularach, z ogółem własnośnośnośnych doznań i wówczas prześlepiamy zewnętrznie-przedmiotowy charakter doznania. W radykalnie innych kontekstach możliwe są do pomyślenia przypadki dające schematycznie ten sam efekt: gdy dla przykładu dotykamy czegoś nadmiernie gorącego i odskakujemy z uczuciem oparzenia, wówczas jedynie to uczucie nam towarzyszy, nie zaś doświadczenie **gorącego** przedmiotu. Odczucie zetknięcia z czymś wyjątkowo nieprzyjemnym całkowicie lub niemal całkowicie przechodzi wtedy na stronę ciała.

Dotychczas omówione doznania podzielone charakteryzują się tym, że są **jednosystemowe**, należą do systemu jednego kontaktu zmysłowego (dotykowego), zaś ich podzielność wynika ze zmienności aktywowanych płaszczyzn dotyku. Dodatkowy podział polega w takich wypadkach na czasowym lub przestrzennym charakterze zmiany. Raz jest tak, że, jak w przypadku chodu, przemienność powierzchni dotykowych jednej i drugiej stopy wynikająca z mechanizmu rotacji dokonuje się raz za razem, chwila po chwili, gdy raz jedna, raz druga stopa, uczestnicząc w przemieszczaniu wskutek tego całego ciała, przystawiana zostaje do różnych miejsc podłoża. Inaczej jest w sytuacji, gdy dotykowe powierzchnie dotykającego ciała i dotykanego przedmiotu obsadzone są **równocześnie**, a tylko wskutek różnic w obiektywizacji stymulujący bodziec uświadamiany jest albo po stronie powierzchni ciała, albo przedmiotu, oczywiście przy zachowanej możliwości, że obie przestrzenie pobudzone są równomiernie i wtedy, jak w klasycznym wariancie równoległości, odbieramy zarazem doznanie dotykowe wewnątrz ciała, i korelatywne doznanie dotykanej powierzchni przedmiotowej na zewnątrz.

Dotyk nie jest jedyną sferą generowania doświadczeń podzielonych, oprócz niego pozostałe zmysły mogą się też przyczyniać do powstawania takiego rozdziału. Szczególną moc jego wyzwania posiada fenomen opatrywany zwykle nazwą „zamyślenia się”. Gdy się zamyślamy, możemy wykonywać różne rzeczy w sensie budowania różnorodnych płaszczyzn kontaktu, o którym w trakcie jego działania się nic nie wiemy, ponieważ nic z tego do nas nie „dociera”. Przykładowy brak reakcji identyfikacyjnej pomimo intensywnego zaczeplenia na czymś lub na kimś wzroku stanowi tu przypadek modelowy (*Zamyśliłem się, dlatego cię nie poznałem* – jak mówimy niekiedy do znajomego na ulicy, na którego reagujemy dopiero po zwróceniu nam przez niego uwagi, mimo że przedtem „tematycznie” się w niego wpatrywaliśmy). Ingarden lubił w takich razach mówić o „gapieniu się”, w przeciwieństwie do patrzenia połączonego z rzeczywistym widzeniem (tj. dostrzeganiem), i w istocie skłonni jesteśmy zamiennie mówić o „zagapieniu się” lub „zamyśleniu”, mimo iż w jednym i drugim wypadku udział czynnika myślowego nie jest ten sam. Odnotujmy z kronikarskiej dokładności, że możemy dokładnie „przyspawać się” do czegoś wzrokiem, mając w tym czasie myśl zajętą czymś innym, ale równie określonym. Gdy jednak ta myśl charakteryzowana jest głównie negatywnie, przez odpyły konkretnego zatrudnienia myślowego i tylko „błądzenie myślami”, „myślenie o niebieskich migdałach”, itp., wówczas „gapienie się” jest terminem szczególnie dobrze przystosowanym, bo oznaczającym tylko zatrzymanie się bądź prolongowanie pustego widzenia, którego nic specjalnie nie zastępuje.

Tym niemniej, w odróżnieniu od systemu zmysłowości dotykowej, dla wszelkich innych wymiarów zmysłowości mamy do czynienia z **dwusystemowością**. Stały jest wtedy udział czynnika nieprecyzyjnie, acz intuicyjnie trafnie, nazywanego „myśleniem”. Nie jest bowiem tak, by, tak jak dla chodu czy przywierania skórą, oko wybiegało przed oko, ucho przed ucho, bądź by oko zarazem kierowało się ku przynależnemu widzącemu ciału i ku przedmiotowi. Jest tylko abstrakt widzącego wrażenia, które w rzeczywistości daje jednolite widzenie przedmiotu, albo też same widzące wrażenia (np. natrętne plamki, mroczki przed oczami, itp.), które żadnego widzenia wytworzyć nie są w stanie – jest to jednak przypadek zupełnie odmienny od rozważanego dotąd dla dotyku. W układzie chodzenia zrealizowany dotyk (przylgnięcie jedną stopą) odwodzony jest zarazem na rzecz innego dotyku (spodziewanego przylgnięcia drugą); w układzie przywierania skórą obiektywizacja przepływa między doznaniem powierzchni ciała i doznaniem przedmiotu.

Dla wariantów omawianych obecnie tak oczywiście nie jest: dla „zamyśliwiającego się”, zagapionego widzenia jedno oko nie realizuje swojej aktywności przed drugim, ani też nie umożliwia widzącej obiektywizacji na dwie strony, na korzyść wewnątrz-cielesnego bądź zewnątrz-przedmiotowego wymiaru widzenia. Odskok zachodzi między widzeniem a myślą o czymś innym albo nawet brakiem „specjalnej myśli na temat”, ale niewątpliwie także w tej postaci należącego do systemu „myśli o”.

Jeśli zdobyć się na dłuższą refleksję o tym, okazuje się, że obszar doświadczeń podzielonych sięga znacznie poza zakres ewidentnych przypadków wyszczególnionych powyżej. Odwodzenie uniemożliwiające pełne wysycenie przyłgnięcia do czegoś następuje na przykład w układzie doznań proprioceptywnych realizujących się według osi wygodne – niewygodne (niekomfortowe ułożenie dłoni, którą coś chwytam i trzymam, objawiające się na przykład zdrętwieniem, zamieniam na bardziej komfortowe), lub też w układzie posiadanych bliższych i dalszych celów życiowych. Jadąc do pracy pojazdem miejskim, myślę nie o jakościach samej jazdy, lecz właśnie o środowisku pracy; a nawet osiągając ów relatywnie najwyższy, ostatni cel i przebywając już w pracy, wychodzę poza schemat „po to, ażeby” i pozwalam myślom ulatywać ku przestrzeni domu, zbliżającemu się wyjazdowi wakacyjnemu, itp. To odciąganie doświadczenia poza doraźnie osiągnięty cel, niemożność czucia się spełnionym w urzeczywistnianym aktualnie zakresie czynności wynika koniecznie stąd, że zawsze podmiotujemy czemuś więcej, niż prostej drodze do partykularnego celu i czymś więcej, niż taki prosty podmiot, jesteśmy. Gdybyśmy doraźny cel zaznaczyli w postaci linii brzegowej i konsekwentnie ku takiej linii zmierzali, zawsze okazywałoby się, że poza tym brzegiem jest jeszcze inne terytorium, którego zakres jest praktycznie nieogarniony i nad którym nieograniczone zwierchnictwo sprawuje ciągle to samo „ja”. Jest ono więc spowite w znacznie luźniejszy i rozleglejszy kostium poczuć samego siebie, niżby to wynikało z aktualnie osiąganego i nawet prowizorycznie końcowego celu. Jeśli w tym kierunku poprowadzić refleksję, łącznie może się okazać, że doświadczeń zintegrowanych właściwie nie ma, wszystkie bowiem są podzielone. Nie ma zatem doświadczeń, których przeżywanie owocowałoby dośrodkowym poczuciem całkowitego wpisania w nie i pełnej w nich zamkniętości. We wszystkim, co przeżywamy w planie naszego życia praktycznego, tkwimy – uciekając się do tej metafory nadzwyczaj w tym wypadku stosownej – „jedną nogą”, drugą będąc już gdzie indziej. Lub jeszcze inaczej, ale wciąż przy użyciu kolokwialnych zwrotów, żyjemy „na walizkach”. Iluzja, jaka przy tej okazji powstaje, nie jest przecież stuprocentową iluzją jakiejś pustynnej fatamorgany. Jest w niej coś realnego, wynikającego stąd, że jakąś częścią siebie, dotykając stopą ziemi albo wzrokiem obiektu, doświadczamy czegoś w rodzaju zwartej, „tej oto” obecności. Iluzja polega jedynie na tym, że dotknięcia przelotne traktujemy, jakby były przymocowane przez nacisk do przedmiotu, że żyjąc w podzielonej chwili usiłujemy całkowicie przestroić się na statyczny tryb doświadczenia „tego oto”. I stąd się bierze problem, którego konstytutywnym efektem jest w końcu filozofia.

Dramat wewnętrzny doświadczeń podzielonych

Być może nosimy w sobie zaczerpnięte bądź z opowieści narracyjnych, bądź też nawet z zasobów własnych doświadczeń, obrazy rozstań, które zostały dodatkowo fizycznie wymuszone. Gdy całą swoją sobością przywiera się do ukochanej osoby, miejsca, itp., następuje brutalne, siłowe rozdzielenie, które wyrzywa z objęć dotychczasowego przywią-

zania i wypycha w dalszą drogę – z bezwarunkowo przyklejającym się wówczas do pamięci obrazem tego, co się właśnie utraciło. Tego typu dramatyczne rozstania pasują idealnie jako metafora doświadczeń podzielonych, które są schizofrenicznie rozdarte. Gdy jedną częścią doświadczającego organizmu przywiera się do określonego punktu w przestrzeni, druga część, jakby nie licząc się z tym przywarcie i anihilując je, przenosi nas już dalej. Jeśli dramatyzm takich doświadczeń jest dla nas w ogóle nieuchwytny, to dlatego, że doświadczenia podzielone są jednak **doświadczeniami**, a nie ruiną doświadczeń, zaś podzielność w nich jest jedynie momentem wewnętrznym.

Podobne wewnętrzne skonfliktowania mają, jak widzieliśmy, walor uniwersalny i rozlewają się pod różnymi postaciami na cały obszar doświadczeń życia codziennego. I tak jak każdy konflikt „doprasza się” o zgodę, która byłaby rozwiązaniem konfliktu, apeluje o nią całą swoją istotą i projektuje w formie idealnego spełnienia, tak też dla doświadczeń podzielonych integracja jest idealną formą ich spełnionego bytu, którą one „postulują”. Ponieważ w doświadczeniach podzielonych każde przywarcie (dotykem stopy do powierzchni, wzrokiem do przedmiotu) jest, z konieczności, niedopełnione, pozostawione osobnej, poświęconej temu uwagi, ich idealno-spełniona forma projektuje je jako **nasycone** równie mocno, jak w faktycznym swoim przebiegu występują one jako nienasycone. W każdym przywarcie odwiedzionym poza siebie zawarta jest sugestia powrotu do przywartego punktu i zajęcia się nim w trybie szczególnym gwoili wysycenia pominiętego pierwotnie *datum*. Pytania typu: *co to właściwie jest?* (z tego, co nam uleciało), *co się właściwie wydarzyło?* (z tego, cośmy w łapczywej nieuwadze przeżyli), oraz próby odpowiedzi na nie są przykładowymi realizacjami powyższej sugestii. A to, inaczej mówiąc, znaczy, że urzeczywistnieniem i rozwinięciem powyższej sugestii jest filozofia jako taka.

Podzielone doświadczenie filozofii. „Tu” i „tam”

Osiągamy w końcu najwyższy pułap uogólnienia przedkładanych uwag, przesuwając je z płaszczyzny życia codziennego na inną płaszczyznę. Dla ogółu doświadczeń podzielonych ważne jest to, że rozbłyskują one na chwilę autentycznym obecnościowym kontaktem z bytem, kontaktem przywarcia do niego (przez dotyk, przyłgnięcie wzrokiem, itp.), a **zarazem, w tej samej chwili**, w której przywarcie ma miejsce, doświadczenie owo inną swoją „częścią” (innym wymiarem, na przykład przez wysunięcie jednej nogi przed drugą) przenosi nas dalej, poza przywarcie, unieważniając je niejako. Na takiej schizofrenii przywiedzenia ku czemuś i równocześnie realizującego się przez nie odwiedzenia polega w końcu podzielność. Przez rozrywające przyszpilenie-odwiedzenie, przyczepienie-odczepienie, narasta poczucie jakiejś niezłałatwionej reszty, jakiegoś „coś”, „tu oto”, które trwa i stabilizuje się pomimo odwodzeń, a któremu nie została poświęcona wystarczająca uwaga.

Szansą na przewyciężenie tego jest stworzenie nowego typu doświadczenia, w którym przyszpilająco-odwodzące ciało, a szerzej, przyszpilająco-odwodzące życie, którego jest ono najistotniejszym składnikiem, nie miałyby znaczenia. Takie doświadczenie, wbrew pierwszym i powierzchownym nadziejom, nie może polegać na przeprowadzeniu ciała w stan spoczynku. Ciało spoczynkowe, o zredukowanej aktywności, nadal jest ciałem dzielącym obiekt, jak to widzieliśmy na przykładach, w których na przestrzał spoczywania trwa poszukiwanie jak najlepszej pozycji spoczynkowej i w których, przez

drobne zmiany pozycji (zgięcie ręki, przewrócenie się na bok, itp.) wciąż jesteśmy jakby niespokojni; albo na przykładach spoczynku, w którym pozwalamy uwadze odpływać daleko poza przestrzeń przywierania ciałem do wygodnej powierzchni. Ciało spoczynkowe, podobnie jak przyszpilająco-odwodzące ciało aktywne, rodzi nadal nieukontentowanie, choć zapewne w inny niż to ostatnie sposób. Aby to przełamać, trzeba w ogóle uniemożliwić „mielenie” obiektu przez ciało, a tym samym trzeba obiekt **wyprowadzić poza ciało**, unieważnić je jako miejsce pracy nad obiektem.

W ten sposób, nawet w porywach gorączkowej aktywności ciała (gdy na przykład, zastanawiając się nad pewnym problemem teoretycznym chwytam się za głowę, załamuję ręce, chodzę szybkim krokiem po pokoju), **nie liczy się** ono, zostaje zdezaktywowane jako miejsce przysposobienia i prezentacji obiektu. Dyscypliną pracy umysłowej zakładającą koniecznie nieliczenie się ciała, jest filozofia. Jak mieliśmy okazję zauważyć, filozofia tym się różni od życia przeżywanego, że wszystkich swoich ustaleń dokonuje przy programowo zdezaktywowanym, unieczynnionym cielem, które dla jej dociekań straciło znaczenie. Gdy całym swym blaskiem i prawdą rozbłyskuje przed nami obiekt poznania filozoficznego, wówczas w tej samej chwili oddalamy go od siebie.

Zamiast modelu **kroczenia**, niejako „przebierania nogami”, który służył nam jako paradygmat doświadczeń podzielonych w świecie codziennego życia, musimy teraz przyjąć inny model, który nie likwiduje podzielności, ale w inny sposób rozłokowuje punkty nacisku – model **gotowości do skoku**, na który zresztą powoływaliśmy się do tej pory nie jeden raz. Dla ciała prężącego się do skoku, wpatrzonego tylko w swoją ofiarę, lecz od niej oddzielonego, istnieją dwa punkty wczepienia, które są zarazem punktami nienasyconymi. Z jednej strony istnieje punkt, na który przypada cały ciężar ciała pozostającego w gotowości do ruchu, z drugiej strony punkt wypatrzenia zdobyczy i „przyśrubowania” jej wzrokiem. Żaden z tych punktów nie pociąga za sobą grawitacyjnego ruchu usadowienia się w nim i spoczęcia (tak jak spoczywamy, „klapiąc sobie” w fotelu po ciężkim dniu), lecz ruch napiętego przeskakiwania iskry między nimi obiema. Miejsce skumulowania energii ciała nie oznacza wbicia się go w ziemię, lecz wysięgnięcie ku wypatrzonemu na horyzoncie obiektowi.

Fakt, iż ciało nie liczy się jako miejsce obróbki obiektu, nie znaczy, że znika ono, czy też że w ogóle nie jest odczuwalne. Unieważnienie ciała w takim wypadku nie narusza jego roli jako swego rodzaju odczuwanego tła kontrastowego, nie likwiduje jego masywności i ciężaru, które na wskroś odczuwanego napięcia „przygważdżają” mnie do ziemi swym brzemieniem, a tylko powoduje, że cały konstytuowany obiekt zostaje **wysunięty ku przodowi**, że jest nie „tu”, gdzie ciało, ale „tam”. „Tu” i „tam” nie są oczywiście miejscami żadnej fizycznej przestrzeni, ani nie są przetłumaczalne na takie lokalizacje. „Tam” znaczy jedynie: poza ciałem „nic do tego nie mającym”, ale wciąż w relacji do niego; „tu” – w środku odczuwanej przeze mnie masy mojego ciała, „oblepiającej” mnie niejako. Irrealność „tu” i „tam” w stosunku do rzeczywistej przestrzeni przekłada się na irrealność całej relacji „tu” – „tam” jako gruntownie nieprzestrzennej, co nie znaczy znów: nieodczuwalnej. Estezjologicznie, w płaszczyźnie samooczuć ciała i świadomości, „tu” i „tam” są doskonale odczuwalne jako „w środku czegoś” i „poza nim”; jestem doskonale świadom (w samooczuć) obładowującej mnie, obciążającej masy ciała, jak również tego, że wszystko, co w ramach filozofii pomyślę, do niej nie należy, choć w tym nienależeniu niewątpliwie pozytywnie jest. Właśnie fakt, iż przeżywam mięsistość ujaźnionego ciała jako coś, w środku czego sam tkwię, oraz każdorazowy obiekt doświad-

czenia filozoficznego jako do tego nienależący, choć w tym nienależeniu niewątpliwie z ciałem powiązany przez samo myślowe wpatrywanie się z pozycji ciała, sprawia, że filozofię musimy przeżywać w metaforze „czyhania”, „czatowania” drapieżnika na ofiarę. Metafora ta, jak zresztą każda w podobnych warunkach, ma swoje pozytywy, ale i ograniczenia wynikające z ryzyka zbytnej dosłowności. Niewątpliwie, motyw nieliczącego się, nieuczestniczącego w grze ciała, którego podmiotowi nie pozostaje nic poza wpatrywaniem się w coś „na zewnątrz” niego, jest w niej dobrze oddany. Wpatrywanie się nie jest przy tym obojętnym „przypatrywaniem się”, bo przecież podmiot jest w swój obiekt zaangażowany, obchodzi go on i jawi się jego uwadze w napięciu, a jednak domniemywa go on tylko na linii myślowego wzroku, z wnętrza cielesności, bez przetwarzania go i przekraczania ciałem, jak to zwykł czynić z przedmiotami życia codziennego. Z drugiej strony, w normalnych warunkach, przy dosłownym rozumieniu metafory, między drapieżnikiem i ofiarą wytwarza się mierzalna odległość możliwa do pokonania, co przecież nie ma miejsca tutaj. „Tu” i „tam” nie są bowiem wyznacznikami zmiennego dystansu, lecz wskaźnikami obecności i nieobecności ciała kierunkowo zwracającego się ku czemuś, „wpatrującego”.

Funkcjonowanie poza ciałem, na linii wzroku, należy tu do trwałej istoty obiektu, co znaczy, że owo „poza ciałem” jest sposobem bycia obiektu **w relacji** do ciała, nie zaś prostej nieobecności dla niego. Ciało nie może się więc definiować jako chwytnie i skoczne, bo wszystko, co się jawi z jego perspektywy, leży poniekąd w kręgu jego niemożności, tego, czego ono nie jest w stanie dokonać. Właśnie dlatego obiekt tego rodzaju doświadczeń, w tym doświadczenia filozoficznego”, określamy jako nieuchwytny i dlatego wcześniej powiedzieliśmy, że filozofia plasuje się między dwiema nieuchwytnościami: tą dla świadomości pozycjonującej się jako przednia oraz dla tej pozycjonującej się jako tylna (trywialna). Nieuchwytność jest tu niezależna od stopnia „klaryfikacji” i, generalnie, od tego, co udaje się nam z obiektem począć.

Wśród tego wszystkiego trzeba gdzieś pomieścić świadomość tylnego rzutu, czyli trywialnościową, przy czym do zaproponowania mamy na razie okruch czegoś, co mogłoby uchodzić tu za ekstensywne wyjaśnienie. Świadomość przednia jest taka nie tylko w tym sensie, że jest ona z ciała skierowana wektorowo **ku** przodowi, lecz także jest niejako wyłoniona z ciała, funkcjonująca poza tym zdezaktywowanym i wyłączonym z gry blokiem materii, który moim ciałem. Jako taka jest ona estezjologicznie nie tylko **ku** przodowi, lecz i **w** przedzie, zostawiająca jakby ciało za sobą. Natomiast ciało to, **w aspekcie pracy filozoficznej** wyłączone z gry, jest poza tym normalnie sprawnym ciałem, nieprzydatnym tylko na polu filozofii. Z nim właśnie bardziej łączy się świadomość trywialnościowa. Byłoby, oczywiście, dość absurdalnym pomysłem, gdybyśmy tę trywialnościową świadomość utożsamili po prostu z ciałem i wpisali ją w nie, ponieważ świadomość rozprowadzona w ciele jest świadomością codziennościową, która nie ma nic wspólnego z filozofią. Trzeba też uważać, by trywialnościowej świadomości nie identyfikować z upasywnioną wtórnie świadomością filozoficzną, gdy niejako „opada ona z sił” i pojawia się w otocze związków codziennego życia, w świecie. Tego rodzaju strzępek wyjaśnienia musi nam, póki co, w tej ważnej kwestii wystarczyć.

Próba analizy jakościowej

W tym miejscu natrafiamy na temat komponowania się jakości odpowiedzialnych za zmienne charaktery „bliskości” i „oddalenia”, który nawiasowo potraktowany musimy

podjąć, choć jego pełniejsze podchwycenie składałoby się na osobny segment tekstu. Niewątpliwie, w toku opisu filozoficznego – w toku filozofowania – kształtowany przez nie obiekt zmienia się, zjawiają się charaktery „światlistości”, „nasylenia”, „oczyszczenia”, które sumatywnie da się określić jako „bliskość”. Posługując się fenomenologicznym językiem, mówimy w takich razach o „klaryfikacji” obiektu. Obrazowo, przypomina to kucharza obracającego swą pieczeń nad ogniem, by przyrumieniła się równomiernie na całej swej krągłości. Jeśli teraz przyrównać to do zacytowanego na początku fragmentu listu Husserla (a cały niniejszy tekst jest w końcu medytacją wokół tego fragmentu), ów stan odpowiada rzeczywistości zwieszających się z gałęzi na wyciągnięcie ręki owoców, które samą swą bliskością budują pokusę ich pochwylenia i nieograniczonego kosztowania. Konstrytutywne dla tego zabiegi upiększania, czy też przytrzymywania w „wiecznym” uchwycie terażniejszości opisaliśmy w początkowej części rozprawy.

Z kolei, umieszczenie „bliskiego” obiektu w otoczce nieuchwytności wytworzonej przez zdystansowanie wobec ciała, zestawione z listem Husserla, odpowiada skardze filozofa narzekającego na znikanie owoców, gdy tylko wyciągnie się po nie rękę w rzeczywistości władczym usiłowaniu zawładnięcia nimi. Jednak wyczuwalna nieuchwytność nie pozostaje tylko w prosto kontradyktorycznym stosunku z osiągniętą bliskością. Raczej, wyrażając się najprościej, im większa bliskość, tym mocniejsza nieuchwytność, im więcej energii inwestuje się w klaryfikację obiektu, tym większa jest gorycz jego oddalenia. Dzieje się tak, jak gdyby siła użyta w celu zbliżenia czegoś lub zbliżenia się do czegoś stowarzyszała się i odpowiadała gradacji mocy, z jaką coś jawi się jako nieuchronnie dalekie. Ostatecznie, dalekość jest wynikiem przejścia energii czynienia czegoś bliskim na stronę pierwotnej nieuchwytności.

Musimy więc uznać porządki jakościowe, między którymi nie ma prostej współzależności. Z jednej strony, istnieją jakości intensywności jawienia się: czystość, światlistość, a z drugiej jakości dystansu względem podmiotu: dalekość i bliskość. Naturalnym przypadkiem jest współwystępowanie pierwszej grupy odpowiednio wysycanych jakości z bliskością, co nie znaczy, iż tego rodzaju współlistnienie przykładowej czystości z możliwością efektywnego pochwylenia zachodzi w każdej sytuacji. Bywają bowiem przypadki bardziej pokrętne, gdy z owej pierwszej grupy udaje się wygenerować moc służącą wypychaniu poza obręb dysponowalności, tak więc dystansowaniu się jakości względem nas bądź nas względem nich. Są to wszelkie przypadki „wabienia”, „kuszenia”, „sprawiania wrażenia, iż...”, różne od prostego jawienia się przed oczami. Wówczas naturalne stowarzyszenie się z bliskością łączy się z wypchnięciem poza nawias i jego ostatecznym efektem. Migotanie przed oczami, oscylacja na osi odległości raz blisko, raz daleko, nie wynika z gry przemiennych w czasie jakości – dystansu i bliskości – uwspółśrednianych względem siebie, lecz jest tą dałą, która **wyduje się** bliska. Nie ma chyba nikogo, kto nie uległby przemożnemu pozorowi owego efektu. Przygodę z filozofią, przygodę z fenomenologią zaczynamy nie od tego, że „wiemy”, iż zwoźdzące nas swymi dorodnościami owoce są w rzeczywistości nieosiągalne i przez to niejadalne, ale właśnie – i to jest przypadek Husserla – od poddania się ich uwodzicielskiemu czarowi. Zrozumienie, że mamy tu do czynienia z konstytutywną i prawidłową nieuchwytnością, przychodzi znacznie później.

Jeśli się nad tym zastanowić dłużej, jest to przypadek łatwo zrozumiały. Istnieją tego rodzaju jakości unaocznienia, będące swego rodzaju „smarem” prezentacji, jak czystość czy podwyższony ton emocjonalny, które oznaczają nie niedosyt dania, ale jego nadmiar,

a jeżeli już niedosyt, to na tej zasadzie wieczny niedosyt – przez to, że istniejąca naoczność nie ma się jak gdyby gdzie pomieścić na swej drodze wiodącej do uświadomienia jej sobie i, wskutek tego, wypycha przedmiot poza zasięg bliskości miast go ku niej przywodzić. Przez tę nieprzetrawialność skazuje ona przedmiot na status bytu jedynie „chcianego”, „dotykanego” z oddali przez intencję świadomości. Naoczności jest tutaj „za dużo”, nie za mało, z racji „wpcia się wzroku” („oczy otworzyły się szeroko” — jak mówimy o kimś, kto samym rozwarciem wzroku chce wchłonąć nadmiar wrażeń, zamknąć w nim nieogarniony ogrom), jest ona tym przelewaniem się pełni, której ekscytujący nadmiar nigdy nie prowadzi do przesytu, lecz przeciwnie, do nieskończonego procesu sycenia się nią, zawsze z przymieszką głodu. A weźmy jeszcze na dodatek znane najbardziej z erotyki igraszki z obiektem pożądania, gdy „blisko” znaczy właśnie „za blisko”, motywujące do odsunięcia przedmiotu na dystans kierującego się ku niemu pragnienia i sycenie się nim na tej drodze w sposób niezakończony. Optimum doświadczenia, zamiast po prostu być „utrzymywaniem czegoś w naoczności”, jest czerpaniem rozkoszy z niespełnienia, nieposiadania, umiejętności wycofania się chwilę przedtem, nim dosłowna bliskość fizyczna stanie się faktem. Doświadczenie to rozszerzamy teraz i na nasz przypadek.

Nieuchwytność i danie-w-nieuchwytności

Odkrywamy, że między życiem codziennym i doświadczeniem filozofowania, skądinąd ostro sobie przeciwstawianymi na osi dynamika – statyka, zachodzi zastanawiające podobieństwo. Oto w wypadku życia codziennego mamy również do czynienia z nieuchwytnością oczywistą w analizie doświadczeń nazwanych przez nas wcześniej „podzielonymi”. Żyjemy dosłownie w chwili, którą nie mamy możliwości nasycić się i napoić, ponieważ jesteśmy już myślami przy czymś innym, itp. Nieuchwytność jest tu jednak możliwa dzięki rozdzieleniu i mobilności samego układu odniesienia, czyli żyjącego Ja, które, będąc dla przykładu dotykowo i kinetycznie w czymś, częściowo w tym grzęznąc, potrafi jednocześnie być i poza tym. Będąc w tym i poza tym, porusza się ono zarazem dzięki tej modalności „w tym i poza tym”. Nieuchwytność jest tematyzowana jedynie z poziomu refleksji; samą nieuchwytnością jedynie się – przeżywając ją – żyje w jej uniewidocznieniu, ponieważ przesuwa się tutaj cały układ odniesienia, marchewka niejako cały czas przesuwa się przed kroczącym naprzód osłem, który, nie widząc własnego podążania, traktuje ją jako *datum* stałe i będące w posiadaniu. Aby spostrzec tę nieuchwytność, konieczny jest nowy poziom refleksji, który my właśnie uskuteczniamy.

Jednakże między nieuchwytnością, „w takt” której się posuwamy i tąż nieuchwytnością zreflektowaną i stematyzowaną istnieje jeszcze pośredni, a w każdym razie inny, poziom doświadczenia. Jest to modalność, w której, zgodnie z mechaniką doświadczeń podzielonych, dany jest stabilnie i tkwi przed nami obiekt doświadczenia, o który przez chwilę zahaczamy, i w który na chwilę zapadamy, lecz tkwi wciąż w przeżywanej nieuchwytności. Nowy poziom doświadczenia nie polega na tym, że likwidujemy nieuchwytność, a obiekt wyrrywamy z nieustannego bycia wciąż poza nim i kładziemy przed nami w jasnym, pełnym blasku. Nie jest to demontaż dotychczasowego doświadczenia, ale jego inny sposób ujęcia, niejako stop-klatka, na której przesuwany się w nieuchwytności obiekt zostaje utrwalony w-nieuchwytności, dany, ale w znikliwym oddaleniu, w obcości. Nieuchwytność w sięganiu wciąż poza-obiekt jest modalnością doświadczenia i danie

tego obiektu jako-nieuchwytnego jest modalnością doświadczenia, jak gdyby rzutem płaskim figury przestrzennej. Istnieje zatem:

- 1) nieuchwytność obiektu, w podzielonym doświadczeniu którego zarazem się zakorzenia, równocześnie poza obiekt wychodząc; dosłowne zdążanie przed siebie z odbijaniem się stopami od podłoża jest tu najbardziej jaskrawym przypadkiem;
- 2) statyczne danie w-nieuchwytności, w którym to obiekt jest dany, nieuchwytność zaś jest wciąż przeżywana i nietematyczna; czające się wpatrywanie myśli w coś przy zdezaktywowanym cielem tu akurat jest reprezentatywne;
- 3) danie i jednego, i drugiego, refleksograficzne danie obiektu **jako** nieuchwytnego – co jedynie może być dokonane przy zasadniczym zwrocie postawy.

Gdy, filozofując, wpatrujemy się w obiekt filozoficznego doświadczenia, jest on dany, wydaje się więc bliski, możliwy do pochwylenia ręką, tak jak wydawał się Husserlowi w jego zwierzeniu zawartym w liście cytowanym na początku. Jednakże owo danie jest daniem-w-nieuchwytności, jest **prezentacją** (dlatego nie należy go mylić po prostu z nieuchwytnością), ale taką, przy której nieuchwytność jest przeżywana, ekscytuje, drażni jak przy wiecznym niezaspokojeniu, choć, wydawałoby się, „wszystko przecież mamy” i „niczego nam nie brakuje”. Przy całej bliskości dania, poczucie niewystarczalności motywujące w kierunku „zróbmy jeszcze jeden krok”, „przybliżmy jeszcze bardziej”, „ujmijmy nie tylko tak jak dotąd, ale jeszcze inaczej”, itd., jest cały czas dojmujące.

Powtórzmy: filozofia nie jest po prostu przejściem od nieposiadania do posiadania, od nieuchwytności właściwej doświadczeniom podzielonym przeżywanym w świecie codziennym do pełnego rozporządzania własnym terytorium, rozkoszowania się władzą nad nim. Jeśli, wyrażając się grubo, niedosyt znamionowany istnieniem doświadczeń podzielonych, wiecznym „nie całkiem to”, lecz także „przez to” i „poza to”, uznać za swego rodzaju nasze kalectwo, to filozofia, powołana po to, by mu przeciwdziałać, nie zapobiega mu, lecz stanowi przearanżowanie tego kalectwa: od dynamiki nieuchwytności do statyki dania-w-nieuchwytności, gdy jednak rozjątrzący impuls niedopełnienia wciąż pozostaje w mocy.

Posiadanie intencjonalne i rzeczywiste

Wbrew temu, co mogłoby wynikać z filozoficznej krytyki tzw. filozofii obecności, do dziś nie wiemy, co to znaczy: posiadać coś w-byciu-obecnym. To raczej nieobecność i nieposiadanie są naszym stałym udziałem, ale nie po prostu na zasadzie wyłaniającej się i pochłaniającej otchłani, ile raczej na zasadzie marchewki zawieszanej przed nosem osła, kuszącej, by ją pojąć i wciąż w tym kuszeniu nieosiągalnej. Posiadanie jest tu zmieszane z nieposiadaniem, ale nie tak, byśmy na przemian doznawali czystej i absolutnej obecności, oraz, zaraz po niej, takiegoż braku, ile raczej posiadanie stanowi obwódkę nieposiadania.

Jeśli weźmiemy pod uwagę dwa wielkie skrzydła naszego doświadczenia: doświadczenie codzienne oraz wykraczające poza nie doświadczenie, którego najwyrazistszym przykładem jest filozofia, to zaobserwujemy pospołu owo zmieszanie posiadania z nieposiadaniem, tyle że w każdym z tych segmentów inaczej – tak, że za każdym razem nieposiadanie bierze górę nad posiadaniem. Poświęciliśmy im bodaj na tyle dużo uwagi, że teraz nie trzeba się jakoś specjalnie nad nimi rozwodzić. W świecie codziennym przedmioty doświadczenia „wchodzą” co prawda w ciało, są w nim rozprowadzone (co decyduje o ich „rzeczywistości”, o ich „byciu naprawdę”), ale zarazem, zaczepteni w nich

jakimś aspektem, już jesteśmy „poza nimi” innym (przeżywając rozkosz posiadania, już myślimy o czymś innym, żyjemy w kolejnej fazie kontaktu z czymś, „odpływamy” myślą, itp.). Wszystkie te zjawiska zbiorczo nazwaliśmy „doświadczeniami podzielonymi”. Z kolei, posiadając w bliskim kontakcie „naprzeciwko” obiekt filozoficznego myślenia, ciesząc się nim i tym, że jakaś część prawdy stała się w ten sposób naszym udziałem, mamy go w-nieuchwytności, jako byt obcy, „przed sobą”, tj. tylko intencjonalnie, nie zaś „w sobie”, czyli stanowiącego część nas samych i rozprawdzanego niejako z płynami ustrojowymi po całym organizmie.

Trzeba tu jednakże skorygować pewne mylne, jak się nam teraz wydaje, ujęcie posiadania, jakie zakradło się do najwcześniejszych faz koncepcji refleksograficznej i aż do teraz pozostawało niepodważalne. Mówiliśmy, mianowicie, o posiadaniu jedynie częściowym w odróżnieniu od pełnego, które jest przez tamto „intencjonalnie” przywoływane i w jego braku samo mieni się posiadaniem. Tak samo możemy każdy byt częściowy, który apercypuje w sobie byt pełny, nazywać „intencjonalnym” – intencjonalny jest przedmiot widziany jednostronnie, gdy „udaje” on przedmiot doświadczany całościowo, intencjonalne jest pragnienie dość jeszcze słabe, o ile „udaje” ono wystarczająco mocne do sięgnięcia po napój, itp. Każdy byt intencjonalny kryje w sobie brak czy niedosyt, który dopełnia się przez „więcej” lub „bardziej”, choć dopełnia w sposób automatyczny, bezwiedny, więc właśnie „nieintencjonalny”. Byt pusto pomyślany, jedynie sygnitywny, jest tutaj szczególnym przypadkiem wymagającym całkowitego dopełnienia.

Analogicznie, osoba, która zapytana o to, czy czuje się szczęśliwa, odpowiada „tak” nie wyczuwając pełni szczęścia w sobie, nie kłamie ani nie oszukuje samej siebie, lecz przechodzi nad owym brakiem do porządku dziennego, wypełnia go w sobie pewnym jedynie „apercypowanym” szczęściem. Rodzi się więc pokusa, by wedle tego samego schematu rozumieć posiadanie; byśmy więc, mówiąc, że to „posiadamy”, musieli to aperceptywnie, intencjonalnie dopełniać. Nie czując go do końca, dopełniamy go przekonaniem, że na przykład „tak jest”, jak głosi wyznawane przez nas twierdzenie filozoficzne, że udało nam się dzięki niemu osiągnąć prawdę, itd. Wszystko to są przekonania przyświadczone w nas, bez tego, by były one w pełni posiadania i rozporządzenia.

Tak myśleliśmy kiedyś. Sprawa jednak wydaje się bardziej skomplikowana i mniej „czysta”. Gdy czegoś w obecnym sensie „nie posiadamy”, tak iż część posiadania ginie w nieposiadaniu, to między nieposiadaniem a posiadaniem w pełni nie wytwarza się stosunek braku, posiadanie niepełne nie zawiera w sobie intencjonalnie pełnego. Przejście od nieposiadania do posiadania to nie to samo, co przejście od posiadania pustego do pełnego, gdzie wystarczy zasypać kryjącą się we wnętrzu pustkę. Od nieposiadanego do posiadanego przechodzimy (tzn. wypadaloby przejść) nie przez zapełnianie braku, ale po prostu przez inną konfigurację elementów doświadczenia, przez likwidację „cienia”, rozstępu decydującego o nieposiadaniu. Gdy więc, pozostając w paradygmatycznym rozstępie w czasie chodu, częściowo będąc „tu”, a częściowo – niejako przez rozdwojenie – „gdzie indziej” i zatracając w ten sposób posiadanie chcielibyśmy przejść do posiadania „w pełni”, należałoby skoncentrować się na stężałym byciu w punkcie: „tu”, likwidując owo „gdzie indziej”. Poirytowana odzywka „przecież się nie rozdwoję”, którą reagujemy, gdy ktoś próbuje nas skłonić do robienia zbyt wielu rzeczy naraz, okazuje się w głębszym sensie właśnie fałszywa; nasz byt polega na nieustannym takim rozdzwajaniu, przez które gubi się jakaś część posiadania. Jedyne w tym aspekcie, czego rzeczywiście nie potra-

fimy zrobić, to rozdziwić się w posiadaniu, w równomiernym zakorzenieniu w dwóch punktach naraz, ponieważ je właśnie przemierzamy – przez nie przechodząc.

Druga sprawa polega na ostrym niegdyś przeciwstawieniu pod opisywanym względem świata codziennego i filozofii. Wydawało się, że ów pierwszy ma coś, czego nie ma filozofia, mianowicie wszelkie tezy przeświadczeniowo „ma”, posiada, tak, iż nie trzeba już do nich niczego dodawać, podczas gdy ta druga jedynie do takiego posiadania „aspiruje”, mając więc wszystko intencjonalnie. W świetle obecnych uwag to mniemanie jest złudne. Każdy z tych segmentów realizuje się w nieposiadaniu, choć każdy inaczej. Filozofia nie posiada, mając swój przedmiot dany w nieuchwytności, w wyrzuceniu go daleko od siebie (filozofującego podmiotu) i przed siebie. Życie codzienne nie posiada przez bezustanne wysuwanie się jakimś fragmentem ciała, myślą, uwagą, itp. poza ten punkt, który właśnie jest „okupowany” przez inny fragment ciała, myśl czy uwagę. Przeciwnieństwo nie leży więc między codziennością a filozofią, z których jedna miałaby posiadać „naprawdę”, a druga tylko intencjonalnie, lecz między nimi oboma a tym wykoncypowanym stanem, gdzie żadnej próżni posiadania już nie ma i gdzie, pełnym ciężarem uszczęśliwienia, osadzamy się i osiadamy w tu i teraz. Na czym jednak miałby polegać dokładnie ów stan – nie wiemy, ani nie możemy sobie wyobrazić, ponieważ powstaje on nie przez wyrównanie do pełna czegoś, czego „brakuje”, ale przez odwrócenie i rekonfigurację układu dotychczasowego. Można jedynie przeczuwać, że do dubletu codzienność – filozofia dołączyłoby się na zasadzie czynnika trzeciego i wieńczącego coś na kształt teologii; można przez analogię do klasycznej frazy powiedzieć: „niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie (czyms trzecim poza codziennością i filozofią) nie spocznie”.

Rozważania powyższe trzeba jednak wysubtelnić, ponieważ sami przed chwilą użyliśmy formuły: „posiadanie zmieszane z nieposiadaniem”. Nie wystarczy powoływać się na nieposiadanie, które przez rekonfigurację zamienia się w posiadanie, ale również na tę cząstkę posiadania, która staje się posiadaniem w pełni. Czy zatem mamy prawo mówić, że ta cząstka jest posiadaniem intencjonalnym, zaś to pełne posiadanie – rzeczywistym? Można by ostatecznie przystać na taki sposób mówienia, pamiętając, że między „intencjonalnym” a „rzeczywistym” nie zachodzi tu stosunek „więcej” lub „bardziej”, jak z reguły w podobnych wypadkach. Standardowe przypadki to bowiem: ten przedmiot jest widziany jednostronnie, trzeba więc do jego pokazu „dodać” więcej stron, aby prezentacja była możliwie pełna; ten przedmiot widziany jest przez plamy cienia, trzeba go więc „bardziej” doświetlić, by mógł się jawić w intensywnej jasności, itd. Przedmiot, którego niepełność zauważamy jest – w odróżnieniu od tego postulowanego jako pełny – intencjonalny i intencjonalnie dany.

Ale w odniesieniu do naszego przypadku tak prosty stosunek nie zachodzi. Posiadanie, które rozprasza się, którego ubywa przez „rozdziawienie” (np. przez rozkrok, w którym jedna noga jeszcze stoi w miejscu, podczas gdy druga już sięga dalej) może być pełne, o ile przejdzie od rozproszenia do skoncentrowanego osadzenia w „tu i teraz”. Posiadanie, które godzi w obiekt wyalienowany, „poza ciałem”, zmienia swój status, gdy jego obiekt znajduje się nie poza ciałem, lecz zostaje rozproszony po tej bryle podmiotowej rozporządzalności, jaką ciało stanowi. W takim wypadku przewyciężenie intencjonalności w posiadaniu, tak więc dojście do pełni, może nastąpić pod dwoma warunkami:

- 1) obiekt przyswojony zostaje nie przy dezaktywowanym ciele, które jedynie się weń „wpatruje”, nie na zewnątrz ciała, lecz wprowadzony jest do jego wnętrza, krąży w jego krwioobiegu;

- 2) znika zjawisko doświadczeń podzielonych; nie ma już więcej, w stałym rozdwojeniu, przytwierdzenia do centralnego punktu daności i zarazem wychylania się innym fragmentem podzielonego siebie poza ów punkt w jakimś „dalej”.

Zarazem znika podział na dwa podstawowe segmenty napędzające dotychczasowe wywody: codzienność i filozofię, ponieważ wszystko, czego się doświadcza, miast rozpraszania się i utraty posiadania w jakimś nieposiadaniu kumuluje się i wlewa w punkt „tu” i „teraz” – w *nunc stans*. Z chwilą osiągnięcia tego stanu, przebywając gdziekolwiek i jakkolwiek, nie jestem już więcej „poza”, lecz pozostaję zawsze całkowicie ześrodkowany „w”.

**TEKSTY OFIAROWANE
PROFESOROWI ANDRZEJOWI ZALEWSKIEMU**

Elżbieta JUNG
Uniwersytet Łódzki

Foundations of Universal Tolerance in Stanislas' of Skarbimierz and Paul's Wladimiri Writings

Summary

The considerations presented in the article focus primarily on presenting the original concepts of the representatives of the so-called Polish School of the Law of Nations – Stanisław (Stanislas) of Skarbimierz and Paweł (Paul) Włodkowiec (Wladimiri). These thinkers published their works in the 14th and 15th centuries and were known in wide circles of European intellectuals. Their concept, which convincingly justifies the need for tolerance for all people, is based on the concept of *ius naturae* which is understood as something congruent to human nature, and since a man is a social creature, thus the law of nations – *ius gentium* – is an adequate manifestation of the human law of nature. This law should be equally referred to all human beings.

Keywords: Stanislas of Skarbimierz, Paul Wlodkowiec, medieval politics, medieval ethics, law of nature, law of nations, tolerance.

The 15th century was the time of a substantial change in the philosophical approach to man. In those times, the representatives of the Polish School of the Law of Nations: Stanislas of Skarbimierz and Paul Wladimiri presented their original doctrine of tolerance. That century also saw the emergence of a clear naturalistic tendency presenting a fresh view on the problem of human spirituality and immortality of the soul. Some doctrines, concerning the immortality of the soul and the dignity of man, as well as his privileged position in the universe, developed at the end of the Middle Ages, were later adopted by Renaissance writers. What was of highest historical importance, i.e. the frank recognition of the positive side of man's corporeal life and of his pleasures, gradually caused a great interest in humanist studies. At that time, the anthropological subjectivism became a characteristic feature for further development of philosophical views¹. In these circumstances, the world of human culture spread through many countries and a *regnum hominis* changed into *rationalis mundus* depending on man (Cf. Swieżawski 1983, 186).

The new concept of human dignity in the 15th century was – according to S. Swieżawski (Swieżawski 1983, 186) – strongly attached to theological and philosoph-

¹ The secondary literature on the subject is extensive. See, for example Swieżawski 1983; Verbeke 1976; Trinkaus 1970.

ical doctrines. In the theological aspect, human dignity appears as a consequence of two principal facts from the history of salvation: the creation and incarnation. On the one hand, the first man as a creation of God was perfect; on the other – such a perfection of human nature was a cause for unification with God. This point of view, presented by Scotus, was taken over by many of the 15th century philosophers. Thus, the problem of human dignity (*dignitas hominis*) acquired great importance.

Thinkers of the 15th century tried to justify *dignitas hominis* by presenting many arguments among which five were the most popular, namely: that the central position among creatures belongs to man; that man should be treated as a microcosm; that a human being has creative capabilities; that having a free will makes a man autonomous; and that human soul is immortal. None of these arguments was new, but their philosophical context was different and their importance crucial.

In the 15th century, many authors emphasized man's special position as the center of the universe (Cf. Swieżawski 1983, 195; Garin 1947, 92). At the very beginning of the 15th century, Gerson wrote: *anima humana.corpori conjuncta est et nervis certis ligata secundum Platonicos; propterea nexum duplicis mundi tam spiritualis quam corporalis operatur, quasi duas illas catenas causarum, auream et argenteam, nectens* (Gerson 1969, 196). The second argument for human dignity, a man being a microcosm, was not new either. It can be found in many medieval doctrines. Nevertheless, in the 15th century it appeared in a different context. A man – Nicolas of Cusa says (Cusa 1927, 92) – is not a microcosm because his sensible-corporeal nature is joined with his intellect, but because in him are joined (*compilatae sunt*) the natures of all beings: *Intrahumanitatis potentiam omnis suo existunt modo*. Furthermore, many authors underline that man's attribute that gives him a privileged position in the world is his creative work. Human work is no longer treated as a punishment for original sin but as participation in God's creation. Thus work and creation have acquired a new moral or even mystic sense (Cf. Swieżawski 1983, 198–202). The final argument for human dignity, i.e., immortality of the soul also changed its meaning in the 15th century. The philosophers strongly promoted the idea of a man, who is a mirror of God's infinity and not only the most excellent animal (Cf. Garin 1947, 227; Cassirer 1942, 123–144, 319–346).

* * *

Polish philosophy and social thought corresponded with the contemporary European philosophy. However, the dominant attitude presented by the masters of Cracow University was utilitarianism and practicism². The strong reason for such an attitude of Polish thinkers was the critical moment in the history of Poland when the university was founded (Cf. Domański 1978, 3).

Cracow University, founded in 1364 by Kasimir the Great, did not continue any scientific educational tradition in Poland, and it was created not so much for scientific reasons but to meet the social and political needs of the Polish king, i.e. to codify the State law and educate lawyers who could represent the Polish side in the conflict between Polish King and the Teutonic Order, known under the name of the Order of the Crucifers

² For more details about the history of Polish moral philosophy and social and political thought in the 15th century cf.: Domański 1978, 1–38; Domański 1982; Seńko 1973; Seńko 1972, 20–57; Grzybowski 1968; Jarra 1968; Baszkiewicz 1970.

(Domański 1978, 7). That is why masters of Cracow University not only took part in scientific life of the university but also represented Polish political interests outside (Dąbrowski 1964, 33; Kozłowska-Budkowa 1964, 37–38; Pieradzka 1964, 91–137).

Polish thinkers discussed various ethical, political and anthropological problems, but a detailed study of their works allows us to formulate a hypothesis about a common mode of thinking characteristic for the scientific attitude of Polish philosophers. This attitude can be characterized by the following qualities: 1) a strong separation of theological and philosophical way of thinking and, as a consequence, separation of faith and reason (Cf. Włodek 1972, 58–94; Rebeta 1970, 53; Bełch 1965, 230, 217); 2) antispeculative attitude in the theory of political and social philosophy (Cf. Seńko 1970, 30–33; Kowalczyk 1960, 12–13); 3) utilitarianism and practicisim which stressed the importance of practical philosophy (Cf. Bojarski 1968, 50–81; Czartoryski 1963, 183–186). Thus, the characteristic feature for the Cracow thinkers was the affirmation of the dominant role of practical sciences, namely: ethics, politics and economy, which played a crucial role in academic education³.

* * *

The most important source for ethical and political theories of the 15th century Polish thinkers is the theory of law, in which they saw a guarantee for a proper organization of State. In Poland, there were four systems of law: Polish, German, Canon and Roman. The first two had a particular and local character while the others were obliged for the whole Christian world. There were some philosophical and theological reasons arguing for the usefulness of each particular group of laws. The underlying concepts of those legal systems were the notions of “natural law” (*ius naturae*) and “divine law” (*ius divinum*), these notions systematized the discipline. The “divine law” was to serve as a basis for ecclesiastical law, the “natural law” for the regulation of social, civil life in Polish legislation (Seńko 1972, 30).

The main notion, i.e. “law of nature”, was not formulated by Polish thinkers, as it belongs to the common heritage of medieval philosophy. The 15th century Polish philosophers, theologians and lawyers, active at the University of Cracow, used this notion, although, in a specific way. Stanislas of Skarbimierz and Paul Wladimiri understood it in a way characteristic for the Polish legal school: they linked it with a notion *recta ratio*, understood as rational human activity and they associated it with the commandment of love of one’s neighbor. As a result, the basis of all legal and moral norms was not *Natura* – the stoic Cosmos, but human nature, which is the consequence of God’s creation. Thus human nature defined by all inborn rules and norms of behavior is common for all people. What is important here is the stress they put on the autonomy of human law, which is the same as the law of nature. Therefore the value of the law of nature, created by God, is of the human nature. This genuineness is confirmed by coincidence of some rules belonging to both: the law of nature and the Decalogue e.g.: “what thou wilt for thyself, do to the other”. Due to its autonomy, the law of nature can be treated separately from the Revelation and can be applied in every State, regardless of its Christian or pagan character. All social facts are thus based not on unchangeable natural order but on rational human ac-

³ Recently it appeared an interesting study on Cracow practicisim by Płotka 2016.

tivity and his *recta ratio*, which form the subject of ethics and law. The attributes of human nature are: rationality, equality, and freedom; they are as stable as the law of nature and thus form an appropriate basis for a legal system.

If *ius naturae* is not a cosmic force but something congruent to human nature, and a man – as Aristotle claims – is a social creature, thus the law of nations (*ius gentium*) is an adequate manifestation of the human law of nature. Individual and national freedom and equality for all humans should be the consequences of laws following from the natural law of nations (Seńko 1972, 32–33). The explanation of these dependences was the main subject of the works written by representatives of the Polish School of the Law of Nations: Stanislas of Skarbimierz and Paul Wladimiri, and they both offered invaluable contributions to the field. The former brilliantly defined and elaborated rules of justice in international relations and the idea of universal tolerance; the latter applied the doctrine of the Law of Nations to many of his theories concerning the dispute between Poland and the Teutonic Order.

* * *

Our knowledge about the life of Stanislas of Skarbimierz is meager. It is known that he studied at the Faculties of Arts and Law in Prague. In 1396 he became a doctor of philosophy. He was active in the restoration of Cracow University and in 1400 was elected its first rector. His activities were not limited to teaching at the Faculty of Law as he also took active part in the political life of the country as a diplomat – the leader of Polish delegation in the dispute between Poland and the Teutonic Order. He died in 1431⁴.

Stanislas' literary output consists of five hundred sermons on different subjects, written mostly for the academic community and clerks. The sermons are divided – most likely by the author – into a few groups. The most important group, called *Sermones de sapientia Dei* or *Sermones sapientiales*, consists of 113 sermons, written in 1409–1415, they are based on different passages (*verba thematis*) from the Scripture. They discuss various subjects from the fields of ethics, social and political life⁵. In his sermons, Stanislas deals with universal moral problems and discusses them with the help of the Scripture and numerous philosophical and theological works. The sermons make up a manual for moral life. The titles of his sermons alone give us adequate information of the subjects discussed, for example: “On the duties of rulers concerning their subjects”, “On libel and thoughtless loquacity”, “What should a ruler be like?”, “On the causes of discord among the people”, “On human free will”.

Stanislas' beliefs on the State and the position of a citizen was based on the notions of the law of nature and the *recta ratio*. In his opinion, natural abilities and intellectual powers characteristic for human nature can be realized only in a society. That is the reason why equality of and freedom should be granted to all human beings. Each individual has the same capabilities as any other one and because of that it is unacceptable to impose laws upon him by force⁶. Love and friendship, understood not only as theological but also

⁴ For more bibliographical details cf. Domański 1982, 72–73; Ehrlich 1954, 5–9; Chmielowska 1979, 9–11.

⁵ For detail information on the work of Stanislas of Skarbimierz cf.: Chmielowska 1979, 12–24; Zawadzki 1979.

⁶ Stanislas of Skarbimierz, “*Sermo de varietate ingratitude et quod mali multipliciter abuntur*, Chmielowska (ed.) 1979, 302: “*Dicant igitur unitatem et amorem cum aliis tenere, non gentem aliquam, in quan-*

as political virtues can be practicing, because people are created the same. Therefore, the character of the State should depend only on the free choice of its citizens, and the first condition of its good functioning is a good law for all people. Stanislaw says: "Law should be rational, evident, useful for all, honest and it must stimulate the citizens' activities" (*Lex autem, per quam debet salubriter dirigi Respublica, debet esse rationalis, evidens, utilis et honesta*)⁷. Equality of all citizens and public participation in governing are also conditions of a State's good functioning⁸.

The rules of functioning of a State, expressed by Stanislas of Skarbimierz, testify to his concept of tolerance based on the natural law of man and equality of all people as God's creations. This point of view is presented in his best-known sermon: "On Just and Unjust War" (*De bello iusto et iniusto*)⁹. It begins with a quotation from the Scripture: *Non contendas adversus hominem frustra, cum ipse tibi nihil mali facerit* (see Luke 6, 37-38). Stanislas initially refers to an individual and then extends the scope of his interest to the whole nation. One individual cannot fight with another for no reason, because all people are equal and have the same rights. Stanislas repeats this point in many other sermons, although here, the injunction of individual fight is broadened, *a minori ad maius*, onto an invasion of a kingdom or its part¹⁰. He states that every individual is the worthiest of creatures of the world (*dignissima creaturum mundi*), and if so, it is obvious that one should respect the dignity of all human beings including even the pagans. Quoting the words of Innocent IV that God gave the power over nature to every man for whom the world had been created, Stanislas claims that all people, without any exceptions, can use that right, and one of the legitimate uses of that right is creating their own states¹¹. Human dignity, which is founded on the privileged position of a man, allows both Christians and pagans to practice the cardinal virtues together and at the same time co-operate with one another. It also allows Christians to induce pagans to Christianity¹².

A community of individuals is a subject to common law of nature irrespective of the religion: *Ius naturale idem est apud omnes; sed principes vim vi repellentes iure naturali tenentur, in quo cum paganis conveniunt* (Cf. Chmielowska 1979, 336). And since one of the basic rules of the law of nature is that of self-defense, it can be exercised by each

tum pacem cum eis retinet refutare. Omnes enim homines ab uno creatore et ab uno creato principio, quia ab uno Patre sumpserunt originem".

⁷ Quoted after Seńko 1972, 39.

⁸ Cf. Stanislas of Skarbierz sermons: *De his, qui spectant ad iustitiam; Ad dirigendum reges et principes et praelatos in officiis suis, De potentibus, qualiter debeant se habere ad subditos, De lumine sapientiae, quomodo sit diligendum et necessitate ipsius ad regendum et corrigendum praelatos*, Chmielowska (ed.) 1979, 36-44, 81-87, 245-253, 257-273.

⁹ This sermon is edited in: Chmielowska, 1979, 323-340. Edited and translated into Polish by Ehrlich 1955, 90-145.

¹⁰ Stanislas of Skarbimierz, *De bello iusto et iniusto*, Chmielowska (ed.) 1979, 32: "*Si non est iuxta Salomonis sententiam adversus singularem personam sine causa legitima contendendum, fortius contra totam politiam, regnum, principatum vel commune*".

¹¹ Chmielowska (ed.) 1979, 337: "*Ex quo patet, quod dominia et possessiones et iurisdictiones licite sine peccato possunt esse apud infideles secundum Innocentium, eo quod, ut ipse dicit, non tantum pro fidelibus, sed pro omni rationali creatura, facta sunt: Qui solem suum facit oriri super bonos et malos*".

¹² Chmielowska (ed.) 1979, 336: "*Item sicut in actibus virtutum moralium potest quis communicare pagano, et, maxime si nittur, ipsum ducere ad salutem (cum iustitia et magnanimitas sint virtutes cardinales communes fidelibus et infidelibus), in actibus ipsarum christianus et paganus convenire possunt, quod esse potest in iusto bello*".

nation, also by pagans. Still, a defensive war must be led in a just way, and it can be waged on some conditions only¹³. The conditions of a just war are based on the law of nature, which states that, every individual and, hence, each nation has the same rights following from:

1. the divine law, given by God who created the world for all the people (*creator omnium.. universa subiecit dominio creature rationalis*) (Chmielowska 1979, 335),
2. the law of nature concerning all individuals (*ius naturale idem est apud omnes*) (Chmielowska 1979, 335),
3. the law of nations, including the law of war (*bella sunt de iure gentium*) (Chmielowska 1979, 335),
4. human dignity (*omnis homo est dignissima creaturarum mundi*) (Chmielowska 1979, 335),
5. ability to practice the cardinal virtues (*in actibus virtutum moralium potest quis communicare pagano [...] iustitia et magnanimitas sunt virtutes cardinales communes fidelibus et infidelibus*) (Chmielowska 1979, 336).

Stanislas' sermon on just and unjust war (*de bello iusto et iniusto*) was one of the earliest works in legal European tradition on international law. In order to justify his statements, he makes use of different authorities: the Holy Scripture, the works of Thomas Aquinas and St. Augustine, Roman lawyers and philosophers: Cicero and Seneca. Stanislas stresses the exceptional role of man in the world. He accepts the commandment of love of one's neighbor as the basis for respect of every individual, which in turn is the fundament for his concept of tolerance for all nations which have the same rights as they are subject to the same law of nature. Stanislas' ideas were developed by another scholar from Cracow University – Paul Wladimiri.

* * *

Paul Wladimiri was born in the early 1370s in Brudzen. Like many Poles of this time, Paul studied at the University of Prague, where he became a Master of Arts in 1393. In 1396 he became Bachelor of Decrees (i.e. of Canon Law). Then he studied in Italy (in Padua and Rome) where he was a student of Francis Zabarella. In 1414 and 1415 Paul was elected Rector of Cracow University. Toward the end of 1414 he left for Constance, where he arrived with other Polish Ambassadors on 29 January, 1415. At the Council there he represented Polish interests defending the politics of the Polish king, Jagiello. He died in Cracow by the end of 1435¹⁴.

Paul Wladimiri was the author of many works composed in various circumstances and addressed to various readers. Their basic principle, however, was the same, i.e., to secure sincere and honest application of the most important commandment of Christian religion: the love of one's neighbor. The obvious consequence of this commandment is the respect

¹³ Stanislas repeats after Rajmund of Penjafort five conditions of just war. Chmielowska (ed.) 1979, 325: XXIII, q. I: "*Iustum autem bellum quis esse intelligat, si est persona saecularis non ecclesiastica, cui prohibitum est humanum sanguinem effundere, Extra, Ne clerici vel monachi; Sententiam; si fiat pro rebus repetendis vel causa sit legitima, ut, scilicet propter necessitatem, pugnetur, quatenus per pugnam pax turbata recuperetur aut acquiratur: Noli; si non fiat propter odium aut ultionem vel cupiditatem, sed propter zelum legis divinae, propter caritatem, iustitiam et obediendam, Quid culpatur; si fiat auctoritate ecclesiae, praesertim cum pugnatur pro fide aut auctoritate principis*".

¹⁴ For more details on the life of Paul Wladimiri cf., Ehrlich 1968, t. I. 11–14.

of each man and the freedom of his will, as well as a peaceful, preferably judicial settlement of international disputes, inadmissibility of war except the cases of real necessity of defense. On these foundations Paul Wladimiri constructs the whole system of views on political life and of the international relations. The forms of his works and the choice of his arguments depended on the conditions in which they were composed (Cf. Ehrlich 1968, 21).

At the Council of Constance, where it was necessary to defend the policy and the rights of Poland against attacks of the Teutonic Order, Paul had to convince not only the members of the papal Curia, but also wide circles of the council participants that Poland's stand was legally justified. He intended to influence the public opinion of various countries from which the Order was receiving help. He decided to choose the way of doctrinal dissuasion presenting three papers: 1) *Saeventibus*, where he discussed two fundamental questions of the validity of papal and imperial privileges on which the Teutonic Order claims relied, and of legality or illegality of attacking peaceful pagans just because they are pagans, 2) *Opinio ostiensis*, on a similar subject drafted in a different way, 3) *Ad apperendam*, in two parts: the one from 1416 contains an exposition of Paul's views on the nature and status of the Teutonic Order and the status of its holdings, the other part from 1417 contains an analysis of the privileges on which the Order relies (Cf. Ehrlich 1968, 21–35). According to Ehrlich, Paul's action at the Council of Constance was a spiritual crusade for the purpose of defending Christianity from actions purporting to have been undertaken in its name and alleged to be for its spread in ways contrary to the essence of Christian teaching and for purposes contradictory to it (Ehrlich 1968, 21). Three more papers: *Oculi for Sigismund*, *Ad vivendum* from 1421, and a letter from 1432 to Bishop Olesnicki also deal with the possible ways of settling the disputes between Poland and the Teutonic Order (Cf. Ehrlich 1968, 21–22).

The writings of Paul Wladimiri are not theoretical expositions; nevertheless, they are written with scholarly precision and responsibility. They are juridical, but still contain many moral issues which appear by the way of the fundamental legal arguments. The starting point of Paul's debate on the nature and limits of power is the principle of respect for human dignity. Man is free, which means that he acts by his own will, and can therefore be subject to another man by his own will only (Cf. Ehrlich 1968, 35–38). The principle that man's obligations must be derived from his own will was the basis of the doctrine of social contract, which was preserved in juridical tradition. On several occasions Paul repeats, after Cardinal Zabarella, that man's authority is either granted by God, which applies to the authority of the Pope derived from Christ's command: "Pasture my sheep", or is derived from man's will to submit himself to the authority of another man: both kinds of authority are legitimate¹⁵. The third possible source of authority is force, such authority is, however, illegal¹⁶. An important consequence following from the law of nature referred to the limitations of a monarch's power. According to Paul, he may not dispose of any part of his land without the consent of the citizens¹⁷.

¹⁵ Paul Wladimiri, *Saeventibus*, in: Ehrlich 1968, I, 57: "*Ad istorum evidenciam sciendum quod regnum in terris surgit tribus modis: primo per voluntatem Dei revelatam aliquo modo hominibus; secundo modo per consensum eorum qui reguntur.... Primo et secundo modo regnum est iustum*".

¹⁶ Ehrlich 1968, vol. I, 57: "*Tertio modo per violentiam.... De tertio modo non est opus prosequi cum sit de facto potius quam de iure*".

¹⁷ Ehrlich 1968, vol. I, 57: "*Cum igitur non constat Imperium super infideles predictos generaliter esse iustificatum primo aut secundo modo non potest dici imperatorem aliquam potestatem habere super dictos infi-*

Paul Wladimiri has no doubt that divine law, comprising both Commandments and orders of Christ, is unconditionally binding, hence it is also binding for the Pope, whose power results from the order “Pasture my sheep”. Therefore, any order given by the Pope which would be contrary to the divine law would be invalid. Hence the Pope cannot surrender his sheep to become the prey of wolves. Likewise, the Pope’s order which would be contrary to the law of nature would not be valid, for the law of nature is an order established by God¹⁸.

The basis of Paul’s considerations on powers of authorities and divine and natural laws is the recognition of the dignity of the human being. Like Stanislas of Skarbimierz, Paul Wladimiri, calls man “the worthiest of the creatures in the world” (*dignissima creaturarum mundi*). The recognition of the dignity of the human being leads to the recognition of the freedom of will in man, and by the same token, the recognition of the duty to love one’s neighbor. Such demands are not merely theoretical injunctions, but fundamental precepts concerning the life of man and of groups of people. Paul points out to the decretum of Gratian saying that one’s neighbor means each man, not just a Catholic and a Christian:

Ius naturale restitit, scilicet: “Quod tibi vis alteri fac” etc. ut in principio Decretorum. Ius divinum restitit, scilicet “Non occidas”, “Non futurum facias” in quo verbo “Non furtum facias” omnis rapida, in verbo vero “Non occidas” omnis violentia prohibetur. [...] Preterea talis inpugnatio infidelium maxime sine iusta causa non companitur secum dileccionem proximi quia ingressus unius contrarii alterius operatur egressum, proximi autem nostri secundum veritatem sunt tam fideles quam infideles indistincte (Ehrlich 1968, 59).

Paul’s theory of tolerance for all nations, either Christian or pagan, follows from his concept of an individual. He adopts the doctrine, which was formulated in the 13th century, by Innocent IV, who stated that the world belongs to God, who has subjected it to the government of man, and that originally everything was common, but later things began to belong to those who first got possession of them, and therefore states that dominions and jurisdiction can, without sin, belong to infidels, because God has created them not only for the faithful, but for all men: “For God makes the sun rise and the rain fall for the infidels and the evil ones too”. Therefore, according to the doctrine of Innocent, infidels have states lawfully and without sin, and it is not permitted to attack them, unless there is a legitimate cause to start a just war (Cf. Ehrlich 1968, 59). Paul Wladimiri, as Stanislas before, presented five conditions of a just war as well as his conditions for settling international disputes (Cf. Ehrlich 1968, 55–56).

Paul’s theory of tolerance, presented at the Council of Constance, was very original and he manifested great courage presenting it. It refers not only to the matters of religion but also to different attitudes and opinions, on condition that their consequences do not

deles sed tantum tertio modo: per violentiam et tiranidem ut supra dictum est”. Paul Wladimiri, Ad videndum, in: Ehrlich 1968, III, 142: “Quarto quia non apparet de consensu civium sive incolarum qui consensus est necessarius ad hoc ut talis donatio teneat nam nec dominus civitatis potest ipsam civitatem alienare sine consensu populi”.

¹⁸ Paul Wladimiri, *Saevientibus*, in: Ehrlich 1968, I, 12–13: “Ex quo patet quod ab inicio rationabilis creature non erat in bonis alicuius nisi Dei et ideo occupanti concedebantur [...] Et lege naturali erat prohibitum ne quis alteri faciat quod sibi non vult. Ex quibus evidenter constat uod pro omni rationabili creatura ista sunt ordinata a Deo qui solem oriri facit non solum super bonos sed eciam super malos et omnia volatilia pascit et dat escam omni carni”.

pose a threat to anybody. His *Letter to Oleśnicki* gives an insight into the fundamentals of Paul's theory of tolerance, it is the commandment to love one's neighbor, which should convince us to treat all men as equal in front of both – God and law.

Most of the opinions of Stanislas of Skarbimierz and Paul Wladimiri, presented in this paper, are the very good examples of the penetration of the "humanist" way of thinking into "scholastic" methods of argumentation. Polish thinkers, the representatives of Polish School of the Law of Nations were the first to present such "humanist" attitude to the issues concerning the individual, the state, and the international co-operation. Their opinions were taken over by Spanish thinkers and served as decisive arguments in the disputes between Spain and Portugal in the 15th and 16th centuries. The main doctrine of "international law", however, i.e. the opinion that pagans also belong to human society, and that all the disputes and wars should be solved by international mediation was realized only in the 19th century, when Turkey was included in the international community (Cf. Tazbir 1986, 9–21; Seidler 1974, 362–372; Baszkiewicz 1980, 495–527).

Bibliography

- Baszkiewicz J. (1970), *Myśl polityczna wieków średnich*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Baszkiewicz J. (1980), *Średniowieczna myśl polityczna*, in: *Historia filozofii średniowiecznej*, PWN, Warszawa.
- Belch S.F. (1965), *Paulus Vladimir and His Doctrin Concerning International Law and Politics*, vol. I, The Hague, Mouton.
- Bojarski H. St. (1968), *Johannis de Ludzisko "De laudibus et dignitate philosophiae oratio"*, in: "Mediaevalia Philosophica Polonorum", XIII.
- Cassirer E. (1942), *Giovanni Pico della Mirandola. A Study in the History of Renaissance Ideas*, in: "Journal of the History of Ideas", III.
- Chmielowska B. (1979), *Stanisław ze Skabimierza "Sermones sapientiales" (Preface)*, in: „Textus et studia historiam theologiae in Polonia excultae spectanta”, vol. IV, Fasc. I.
- Cusa Nicolas of (1927), *De conjecturis II*, 14 quoted in: E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Vieweg, Teubner Verlag, Berlin.
- Czartoryski P. (1963), *Wczesna recepcja "Polityki" Arystotelesa na Uniwersytecie Krakowskim*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków.
- Dąbrowski J. (1964), *Czasy Kazimierza Wielkiego* in: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364–1764*, vol. I, PWN Kraków.
- Domański J. (1978), *Swoistość i uniwersalizm polskiej myśli średniowiecznej* in: *700 lat myśli polskiej. Filozofia i myśl społeczna XIII–XV wieku*, PWN, Warszawa.
- Domański J. (1982), *Początki humanizmu*, in: *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, vol. IX, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Warszawa.
- Ehrlich L. (1954), *Paweł Włokkowic i Stanisław ze Skarbimierza*, PWN, Warszawa.
- Ehrlich L. (1955), *Polski wykład prawa wojny*, Zakład Narodowy Ossolińskich, Warszawa 1955.

- Ehrlich L. (1968), *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Garin E. (1947), *La filosofia*. 1. *Dal medio evo all'umanesimo*, in: *Storia di generi letterari italiani*, Dottor Francesco Vallarci, Milano.
- Gerson John, Sermon (1969), *A Deo exivit*, in: S.E. Ozment, *Homo spiritualis. A comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luter*, Leiden, "Studies in Medieval and Reformation Thought VI".
- Grzybowski K. (1968), *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Jarra E. (1968), *Historia polskiej filozofii politycznej*, Orbis, Londyn.
- Kowalczyk M. (1960), *Mowy i kazania uniwersyteckie Łukasza z Wielkiego Koźmina*, Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej, 12, 2.
- Kozłowska-Budkowa Z. (1964), *Odnowienie Jagiellońskiego Uniwersytetu Krakowskiego*, in: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364–1764*, vol. I, Kraków.
- Pieradzka K. (1964), *Uniwersytet Krakowski w służbie państwa i wobec soborów w Konstancji i Bazylei*, in: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364–1764*, vol. I, PWN, Kraków.
- Płotka M. (2016), *Filozofia jako praktyka: myśl krakowskiego praktycyzmu w XV i XVI wieku*, Wyd. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2016.
- Rebeta J. (1970), *Komentarz Pawła z Worczyna do "Etyki Nikomachejskiej" Arystotelesa z 1424 roku. Zarys problematyki filozoficzno-społecznej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław – Warszawa – Kraków.
- Seidler G.L. (1974), *Przedmarksowska myśl polityczna*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Seńko W., *Matthieu de Cracovie "Des pratiques de la Curie Romaine"*, in: „*Mediaevalia Philosophica Polonorum*”, XVI (1970),
- Seńko W. (1972), *Z badań nad historią myśli społeczno-politycznej w Polsce w XV wieku*, in: *Filozofia polska XV wieku*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Seńko W. (1973), *Les tendances prehumanistes dans la philosophie polonaise au XVe siecle*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
- Swieżawski S. (1983), *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa.
- Tazbir J. (1986), *Myśl polska w nowożytnej kulturze europejskiej*, Nasza Księgarnia, Warszawa.
- Trinkaus Ch. (1970), *In our image and Likeness, Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, Chicago University Press, Chicago.
- Włodek Z. (1972), *Filozofia a teologia w ujęciu mistrzów krakowskich*, in: *Filozofia Polska XV wieku*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Verbeke G. (1976), *Aquinas and Problems of his Time*, Leuven University Press Leuven – The Hague.
- Zawadzki R.M. (1979), *Spuścizna pisarska Stanisława ze Skarbimierza*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków.

Podstawy dla uniwersalnej tolerancji w pismach Stanisława ze Skarbimierza i Pawła Włodkowica

Streszczenie

Rozważania przedstawione w artykule koncentrują się przede wszystkim na omówieniu oryginalnej koncepcji przedstawicieli tzw. Polskiej Szkoły Prawa Narodów – Stanisława ze Skarbimierza i Pawła Włodkowica. Ci myśliciele opublikowali swoje prace w XIV i XV wieku i byli znani w szerokich kręgach europejskich intelektualistów. Ich koncepcja, która przekonująco uzasadnia potrzebę tolerancji dla wszystkich ludzi, opiera się na koncepcji „prawa natury” (*ius naturae*), rozumianego jako coś istotnego dla ludzkiej natury, a ponieważ człowiek jest istotą społeczną, zatem właściwym przejawem ludzkiego prawa natury jest „prawo narodów” (*ius gentium*). Prawo to powinno odnosić się w równym stopniu do wszystkich ludzi.

Słowa kluczowe: Stanisław z Skarbimierza, Paweł Włodkowic, średniowieczna polityka, średniowieczna etyka, prawo natury, prawo narodów, tolerancja.

Wiesława SAJDEK
Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Stan badań nad filozofią Józefa Marii Hoene- -Wrońskiego. Przyczynek do historii filozofii polskiej

Streszczenie

Józef Maria Hoene-Wroński (1776–1853) jest postacią niesłusznie zapomnianą, jeśli porównamy ogromny zamysł jego dzieła, liczne pisma filozoficzne oraz matematyczne i in., projekty wynalazków, a także oryginalny projekt historiozofii opracowany przez niego, z tym, co dzisiaj na jego temat wie przeciętnie wykształcony Polak. Dlatego słuszne wydało się przypomnienie myśliciela i jego dzieł w oparciu o to, co na ten temat ukazało się, począwszy od XIX wieku, w charakterze opracowań, a także w wybranych tekstach jego własnego autorstwa. Ten stan badań nad ściśle określoną myślą polską jest ponadto symptomatyczny w pewnych swoich przejawach dla osiągnięć innych polskich filozofów. Hoene-Wroński spotkał się jednak z wyjątkowo zróżnicowanymi ocenami i warto przedstawić argumenty, którymi się przy nich posługiwało.

Poniższy tekst dotyczy kilku zagadnień, wyróżnionych w poszczególnych jego częściach. Najważniejszym tematem będzie wprawdzie historiozofia, ale, aby ją omówić, konieczne były pewne uwagi o charakterze ogólnym, związane z tzw. filozofią absolutną J.M. Hoene-Wrońskiego. Artykuł składa się z czterech części (oprócz „Wstępu” i „Podsumowania”). Inicjują je następujące pytania problemowe: (I) Czy Józef Maria Hoene-Wroński był filozofem polskim? (II) Czy Hoene-Wroński był genialnym filozofem i wynalazcą, czy też może szarlatanem i oszustem? Czego dotyczyły skrajne emocje, których dostarczał zarówno poprzez treści swoich dzieł, jak i własne postępowanie oraz wybory życiowe? (III) Tematem trzecim, a zarazem najważniejszym, jest historiozofia Hoene-Wrońskiego. Istnieją przesłanki, by sądzić, że filozof wpłynął na poglądy innych znaczących myślicieli polskiego romantyzmu. Natomiast część czwarta (IV) artykułu dotyczyć będzie obecnego stanu badań nad tą filozofią.

Słowa kluczowe: filozofia polska, stan badań, historiozofia, filozofia absolutna.

Dedykacja

Poniższy tekst pragnę zadedykować Panu Profesorowi Andrzejowi Zalewskiemu, filozofowi polskiemu. Wymaga to kilku słów wyjaśnienia. Otóż filozofia nie ma narodowości i podobnie jak matematyka, zasadniczo nie może być ani polska, ani niemiecka. Co najwyżej źródłowo grecka, helleńska. Inaczej rzecz się przedstawia ze specjalnym jej rodzajem, filozofią społeczną, lub filozofią polityczną, wpisującą się w aktualne histo-

ryczne wydarzenia. Pan Profesor Zalewski z pewnością nie uprawia tego typu filozofii. Będąc jednak fenomenologiem oraz filozofem polskim, współuczestniczy w tworzeniu historii filozofii polskiej. Co to właściwie znaczy? Odpowiedź na tak postawione pytanie nie będzie zapewne nigdy zadowolająca, ale szukanie jej, jak sądzę, może przynajmniej wywoływać twórczy intelektualny ferment. Może być więc także filozoficznie inspirujące.

Na jedno ze spotkań, jakie odbyły się w Instytucie Filozofii, jesienią 2015 roku, przygotowałam wystąpienie na temat: „Wokół filozofii polskiej”. Przy tej okazji podzieliłam się pewną refleksją, jak mi się wydawało, przemyślaną i słuszną, że narodowość należy pojmować jako przejaw określonej kultury, a więc jako istotną wartość, wypracowaną przez dany naród w jego historii. Z tego wypływał wniosek, że zbrodnia oraz wszelka agresja wymierzona przeciwko innym narodom i ludom nie może wynikać z narodowości i być z nią związana w istotny sposób. Ten poziom zachowań, a więc także agresje zbrojne całych społeczności ludzkich przeciwko innym, nie mają związku z narodowością agresorów. Pan Profesor Zalewski zadał wtedy trzeźwe pytanie, które rekonstruuje z pamięci: czy wobec tego nie należy np. mówić o zbrodniach niemieckich podczas drugiej wojny światowej? Dodając, że być może rozważam rzecz na poziomie filozoficznym, a nie historycznym. Tak rzeczywiście było. Na poziomie historii bowiem „spisane będą czyny i rozmowy”, a więc jak najdokładniej opisane fakty, wysnute na ich podstawie teorie i wnioski, także te o charakterze politycznym i społecznym. Na poziomie filozoficznym natomiast powinno królować przekonanie o tym, że najgorszą rzeczą jest ponieśnienie uszczerbku na własnej duszy i że w związku z tym zbrodniarz bardziej krzywdzi samego siebie niż ofiarę. Argumenty może każdy rozważyć również dzisiaj, na przykład te zawarte w dialogu Platona pt. *Gorgiasz*.

Wstęp

Józef Maria Hoene-Wroński (1776–1853), polski filozof, któremu nie tylko historycy filozofii, lecz także historycy nauk szczegółowych, jak matematyka, ekonomia czy też socjologia, nie odmawiają ani gruntownego wykształcenia, ani pracowitości, jest postacią do pewnego stopnia symptomatyczną. Wydaje się bowiem, że wysoce niezadowolający stan badań nad jego dziełem ujawnia przyczyny, dla których także badania nad filozofią innych myślicieli polskich z XIX wieku nie postępują w takim stopniu, jak zasługuje na to ich przedmiot. Powody tego mogą być takie, jakie sugerował sam Hoene-Wroński: wobec braku refleksji nad ostatecznymi celami człowieka i ludzkości, w sytuacji, gdy brakuje dyskusji filozoficznej na ten temat, historia ludzkości, będąca w istocie historią jej postępu, staje się zideologizowanym narzędziem bieżącej polityki.

Historia filozofii wpisuje się w historię ludzkości jako istotna jej dziedzina. Tym większa rola przypada więc obecnie do odegrania humanistom, politycznie związanym zasadami ustrojowymi Unii Europejskiej, a mianowicie przypomnianie z bliższej i dalszej przeszłości Europy tych zjawisk kulturowych, które świadczą o jej jedności, opartej ostatecznie na tych samych celach całej ludzkości. Kiedy Hoene-Wroński wskazywał absolutną prawdę i absolutne dobro, zjednoczone ostatecznie wspólnym kontekstem absolutnego piękna i towarzyszącej mu harmonii, jako ostateczne cele istnienia człowieka, to nie tylko współtworzył i rozwijał nurt istniejący w Europie z pewnością od Sokratesa, lecz

także nie mówił niczego sprzecznego z nauczaniem o identyczności prawdy i bytu, obecnym w istniejącej od tysięcy lat kulturze subkontynentu indyjskiego. Istnieje więc potrzeba, a nawet konieczność związana z powołaniem humanisty w Polsce, przypomnienia osób i dzieł, które współtworząc dorobek polskiej kultury, stawiały sobie zadania jednoczące i uniwersalistyczne.

Artykuł poniższy został uporządkowany wokół kilku pytań, dotyczących nietuzinkowej osoby Hoene-Wrońskiego i jego dzieła. Najważniejszym tematem tutaj przedstawionym będzie z pewnością historiozofia, ale sensowność wypowiedzi na ten temat jako warunek konieczny wymagała pewnych uwag o charakterze ogólnym, dotyczących filozofii absolutnej. Całość została podzielona wedle czterech zagadnień, o różnym stopniu filozoficzności. Po pierwsze: (I) – czy Józef Maria Hoene-Wroński był filozofem polskim? Odpowiedź dotyczy szerszego zagadnienia – co to znaczy być filozofem polskim? Po drugie: (II) – zarówno osoba, jak i dzieło filozofa budziły skrajne oceny i emocje. Czego one dotyczyły przede wszystkim? Odpowiedź zilustrowana została przykładami opinii, pochodzącymi od osób żyjących w różnych epokach, m.in. matematyka Samuela Dicksteina (1851–1939) i filozofa Jerzego Brauna (1901–1975). Po trzecie: (III) – tematem, wokół którego zostały uporządkowane omówienia, oceny i opinie, a także prezentacja wybranych wątków myśli J.M. Hoene-Wrońskiego, jest historiozofia. Ze względu na czas powstania pewnych koncepcji jego teorie mogły być wpłynąć na innych myślicieli epoki romantyzmu, np. na poglądy Augusta Cieszkowskiego, czy też Bronisława Trentowskiego. Tutaj zostaną więc przedstawione niektóre podobieństwa. I po czwarte: (IV) – jak obecnie przedstawia się stan badań nad tą szczególną myślą? Zamieszczone poniżej próby odpowiedzi z pewnością nie wyczerpują tematu, stanowią ostrożne uogólnienia w oparciu o dostępny, będący na ogół dorobkiem wybitnych badaczy materiał oraz o wybrane teksty źródłowe.

I

Czy Józef Maria Hoene-Wroński był filozofem polskim? Na tak postawione pytanie trzeba odpowiedzieć pozytywnie, pomimo opinii przeciwnych. Te ostatnie nie są związane z pochodzeniem filozofa, które z pewnością nie było rdzennie polskie, cokolwiek by to miało znaczyć, ale dotyczą języka, w którym napisał prawie wszystkie swoje bardzo liczne dzieła, a był to język francuski. Oprócz tego wydał tylko kilka niewielkich objętościowo tekstów w języku angielskim.

Rodzicami filozofa byli: Gertruda z Gruberów oraz Antoni Hoene, z zawodu architekt. Jak zauważył Lech Łukomski: „Mogła to być rodzina czeska o nazwisku niemieckim osiadła na terytorium należącym w owym czasie do Saksonii” (Łukomski 1982, 11). Urodził się w Wolsztynie, w 1776 r., a zmarł w Paryżu, w roku 1853¹. W młodości uczęszczał

¹ L. Łukomski, 8: „Rok urodzenia Wrońskiego można uznać za ustalony w sposób niewątpliwy na podstawie odnalezionego w księgach rzymskokatolickiej parafii Komorowo-Wolsztyn zapisu aktu chrztu Józefa Stefana urodzonego w Wolsztynie, syna architekta o nazwisku Heyna, pod datą: 28 sierpnia 1776 r.”. Co do daty jego urodzenia, wielu autorów publikacji o nim podawało rok 1778, a np. w książce *Hoene Wroński. Jego życie i prace* (Dickstein, 1896) pod portretem Wrońskiego na stronie tytułowej widnieją daty: 1788–1853. Ojciec filozofa miał przybyć w Poznańskie z Czech, uczestniczył m.in. w budowie pałacu w Rogalinie oraz kościoła parafialnego w Wolsztynie. Por. tamże, 11: „Wstępując do wojska polskiego, (w 1792 r.)

do Szkoły Wydziałowej w Poznaniu, w latach 1789–1790, a jako bardzo młody chłopiec uczestniczył w Powstaniu Kościuszkowskim. Po bitwie pod Maciejowicami dostał się do niewoli rosyjskiej, a następnie podjął służbę w rosyjskiej armii. Od roku 1800 większość życia, poza niezbyt długimi przerwami, związanymi z podróżami, spędził we Francji. Należy więc do Europy bardziej niż do Polski, twierdzą oponenti. Tymczasem on sam pragnął trafić „przez Francję do Polski”, przyjmując wtedy jako swoją dewizę: „Umrzeć albo służyć Ojczyźnie”². Ponadto bycie filozofem polskim *ipso facto* zawiera w sobie bycie Europejczykiem, a język francuski był wtedy powszechnie znany wśród polskich warstw wykształconych.

Maurycy Straszewski zauważył w swojej historii filozofii, wydanej pod koniec XIX wieku, iż na tle licznych polskich myślicieli, którzy starali się

sposobem historycznym wykazać potrzebę nowego w filozofii zwrotu, [...] że po filozofii germańsko-romańskiej, przyjdzie obecnie pora na filozofią polską-słowiańską, [...] prawdziwie oryginalną teorią rozwoju filozofii, a to w związku z ogólną historyzofią, postawił myśliciel, którego mamy wszelkie prawo do swoich zaliczyć gdyż sam za takiego się uważał, pomimo, że pisał po francusku, jest nim Hoene Wroński” (Straszewski 1894, 62,63).

Jeśli zaś chodzi o szerokość oddziaływania, albo po prostu zdobytą popularność, to jedna i druga forma społecznego zaistnienia wiąże się w tym przypadku nie tylko ze specyficzną sytuacją Polski i Polaków w XIX wieku, z brakiem ciągłości instytucji naukowych, z niepewnością losu, z szeroko pojętym „tułactwem” popowstaniowym, lecz także ze specyfiką przedmiotu, jakim jest filozofia. W tym przypadku popularność oraz związane z nią wpływy współtowarzyszą najczęściej jej trywializacji, a także ideologizacji, co w kontekście myśli Hoene-Wrońskiego byłoby wyjątkowo nieadekwatne. Jeśli zdarzało się w pierwszej połowie XIX wieku, że polski mesjanizm był ideologią, to taka jego forma z pewnością nie miała nic wspólnego z pierwowzorem, którego dostarczył Józef Maria Hoene-Wroński, filozof polski na uchodźstwie.

W wydanej ponad sto lat temu książce będącej polskim tłumaczeniem ekonomicznych prac Hoene-Wrońskiego znajdujemy argumenty zarówno na to, że był on filozofem polskim, jak i wytłumaczenie tego, że jego dzieło nie było wśród Polaków popularne, a nawet w pewien sposób lekceważone, a przez to prawie zupełnie nieznanne. Pisze Zofia Daszyńska-Golińska:

Obstawanie przy polskim nazwisku, zmiana pisowni dawnego, służba w polskim wojsku, podobnie jak wielokrotne powoływanie się na polskie swe pochodzenie i nacisk na nie w poglądach historjozoficznych świadczą, że Wroński aż do ostatnich chwil życia uważał się za polaka [małą literą, w oryginalnym tekście!]. Zastrzeżenie to jest niezbędnem nie tylko wobec pochodzenia Wrońskiego i faktu, że pisał w obcych językach, ale i wobec teoretycznych jego poglądów na sprawę polską. Poglądy te ściśle związane z całą historjozofią naszego autora, a nawet zmodyfikowane w dziełach późniejszych uczyniły go obcym współczesnemu polskiemu społeczeństwu. Uważamy to za jedną z przyczyn zaniedbania wieloletniego filozoficznej spuścizny Wrońskiego (Daszyńska-Golińska 1911, 18).

Przed wszystkim więc Hoene-Wroński sam uważał się za Polaka. Równocześnie jednak prawie całe życie przyznawał prymat Rosji wśród narodów słowiańskich, którym

Józef Hoene vel Heyna przyjął nazwisko Wroński ” oraz na s. 10: „[...] w późniejszym czasie przybrał imię Maria dla upamiętnienia daty doniosłego odkrycia, którego dokonał 15 sierpnia, a więc w święto Wniebowzięcia”.

² Por. list Wrońskiego do gen. Dąbrowskiego, Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie, Teka Dąbrowskiego VI, nr wewn.19, k.45, s. 8. Za: L. Łukomski 39, przyp. 2.

przypisywał wyjątkową misję do spełnienia już w najbliższej przyszłości Europy. Wyobrażał sobie przy tym, że to właśnie Rosjanie odpowiednio ocenią Polskę i przyznają jej właściwe miejsce wśród narodów europejskich.

Jeśli stopień polskości zechcemy mierzyć stopniem oddania dla sprawy polskiej oraz jakością czyjegos patriotyzmu, to trzeba wstępnie ustalić, czego on dotyczy, jakiego ideału ojczyzny. Czy chodzi o polskie dziedzictwo kulturowe oraz jego trwałość i rozwój, czy może o mocną pozycję polityczną oraz gospodarczą Polski na świecie? Jedno nie wyklucza drugiego, ale istotne jest tutaj postawienie akcentów, a także ustalenie hierarchii ważności zadań i spraw, która opiera się na czymś jeszcze bardziej podstawowym, a mianowicie na hierarchii wartości. Ta zaś wykracza poza i ponad ramy jednego ludu czy narodu.

Według Hoene-Wrońskiego prymat wartości duchowych nad materialnymi wskazuje kierunek postępu człowieka oraz całej ludzkości. Uduchowienie ludzkości pojmował on w jak najściślejszym związku z rozwojem nauk. Hoene-Wroński był przy tym jak najdalej od deprecjonowania materialnych potrzeb człowieka, uważając ich zaspokojenie za konieczny warunek dalszego rozwoju. Za jeden z ważnych elementów tego rozwoju uważał rozwiązanie tzw. kwestii socjalnej, a więc zlikwidowanie nędzy proletariatu. Dlatego wielką wagę przykładął do teorii ekonomicznych, ze względu na rolę fizycznego życia człowieka jako warunku koniecznego dla naprawdę istotnego zbiorowego wysiłku ludzkości, który zostanie uwieńczony poznaniem prawdy, tożsamej z najwyższym dobrem³. Hoene-Wroński był jednak równocześnie radykalnym przeciwnikiem socjalizmu, ponieważ obawiał się, że spowoduje on pomnożenie potrzeb najliczniejszej warstwy społecznej, a w konsekwencji koncentrowanie całej uwagi na życiu materialnym. To zaś spowoduje zahamowanie postępu na długie lata, a nawet cofnięcie się ludzkości ku najdalszemu etapowi jej historii. Był także zdecydowanym przeciwnikiem rewolucji, która niszczy dorobek poprzednich pokoleń, a więc nie tylko nie służy postępowi, lecz powoduje wyraźny regres.

Patriotyzm Hoene-Wrońskiego dojrzywał wraz z przeżyтыми latami i doświadczeniami, filozof stawał się Polakiem, chociaż ciągle budziła wątpliwości jego entuzjastyczna relacja do Rosji i związane z Rosją nadzieje na jej przewodnictwo w rodzinie narodów słowiańskich. Píše Lech Łukomski:

Nawet po powstaniu listopadowym jedyną realną szansę dla poprawienia sytuacji Polski widział Wroński w federacji narodów słowiańskich, w której rola opiekuna przypadać by musiała z natury rzeczy najpotężniejszemu jej członkowi. Dopiero pod koniec życia utracił swe nadzieje co do roli Rosji w Słowiańszczyźnie (Łukomski 1982, 34).

Józef Ujejski jeszcze przed wojną z przekąsem podsumował stanowisko współczesnego Wrońskiemu, jak pisał, „wyznawcy” jego filozofii, Antoniego Bukatego, które jednak nie przeszkodziło mu „poprawiać jej wnioski historiozoficzne tak, że Polska staje się z nich tem, czem u Wrońskiego mogła być tylko Rosja” (Ujejski 1925, 194).

³ „System filozofii mesjanicznej Hoene-Wrońskiego wskazuje ludzkości cel odległy i przewiduje stopniowe jej uduchowienie. Opierając się na wynikach i rozwoju nauk i widząc w nim jedyne znamiona postępu, zajmuje się każdą ich gałęzią, opracowuje reformę matematyki, a baczna uwagę poświęca zagadnieniom ekonomicznym i społecznym. Zagadnienia gospodarcze bowiem wiążą się ściśle z fizycznym życiem człowieka, którego podtrzymanie niezbędnym jest, aby ludzkość zbliżyć się mogła do swego ostatecznego celu t.j. do absolutnej prawdy i absolutnego dobra. Zaś w rozstrzygnięciu kwestii społecznej widzi nasz myśliciel niezbędny etap, który ludzkość przejść musi, dążąc do postępu” Z. Daszyńska-Golińska 1912, 5–6.

Ten słowianofilski rusofilizm Hoene-Wrońskiego w ówczesnej sytuacji politycznej Polski, która pozostawała pod zaborami, obok wielkiego stopnia trudności w zrozumieniu jego poglądów, stał się, jak się wydaje, przyczyną nie tylko braku popularności, lecz także braku zainteresowania jego dziełami w środowisku emigracyjnym.

II

Jak oceniano osobę i dzieło Józefa Marii Hoene-Wrońskiego? Samuel Dickstein, wybitny polski matematyk, pierwszy prezes Towarzystwa Naukowego Warszawskiego należał do tych, którzy wiele lat po śmierci Hoene-Wrońskiego, ale jeszcze w XIX wieku, bardzo poważnie oraz pozytywnie oceniając dorobek filozofa, usiłowali „wskrzesić jego pamięć” jako „niepospolitego myśliciela i uczonego, obcego jeszcze u swoich”⁴. Tak więc jego osoba oraz dzieło budziły skrajne oceny oraz reakcje. Dla jednych był wybitnym filozofem i uczonym, a nawet prorokiem i geniuszem, podczas gdy inni uważali go wprost za szarlatana albo przynajmniej za dziwaka. Wydaje się, że opinie negatywne, zwłaszcza te najbardziej skrajne, oparte były na często sensacyjnych doniesieniach z drugiej ręki, a ponadto wynikały z bardzo powierzchownej lektury dowolnie wybranych fragmentów jego pism. Nie ułatwiał sprawy także niełatwy charakter filozofa. Rzetelni badacze podchodzący do tematu bez uprzedzeń, a tym samym bardziej godni wiary, zwracają uwagę na oryginalność tej filozofii, na prekursorstwo uczonego i wynalazcy, a także na to, że należał on do określonego nurtu uprawiania refleksji filozoficznej, a mianowicie do nurtu racjonalistycznego, który w jednych epokach oraz środowiskach znajdował entuzjastów, a w innych bywał radykalnie odrzucany. Epoka romantyzmu w literaturze, związana z gloryfikacją uczuć, wydała także, zwłaszcza w Niemczech, uporządkowane systemy filozofii spekulatywnej, konsekwentnie snującej wątki historiozoficzne oparte na założeniach przyjętych arbitralnie jako jasno przedstawiające się poznającemu umysłowi. Inny, nieco później rozpowszechniony w Europie styl uprawiania filozofii, który można nazwać brytyjskim ze względu na pochodzenie, odrzucał już na wstępie, jako warunek jej rzetelności, arbitralność wypowiedzi, zwłaszcza tych, które za przedmiot miały Absolut. Tymczasem Hoene-Wroński wychodził właśnie od poznania Absolutu, którego sam miał doświadczyć, ale nie w mistycznej unii jednoczącej, tylko poprzez intelektualną intuicję, którą można porównać z momentem jasności intelektualnej, przeżywanej podczas rozwiązania wyjątkowo skomplikowanego matematycznego problemu.

W książce Józefa Ujejskiego pt. *O cenę absolutu* możemy zapoznać się z historią „sprzedaży absolutu”, a raczej tajemnicy dotyczącej istoty absolutu, którą Hoene-Wroński miał rzekomo sprzedać nicejskiemu kapitaliście Arsonowi, wedle sensacyjnych doniesień ówczesnej prasy. Wroński ostatecznie nie zdradził Arsonowi tej tajemnicy i o to właśnie toczył się sądowy spór. Pisze Ujejski o tej sprawie:

⁴ Dickstein, 1896, z „Przedmowy”. To właśnie Dickstein wypełnił założony w tej „Przedmowie” program, jako zadanie napisanej przez siebie książki, tj.: „skreślić bieg oddanego niezmordowanej pracy życia jego [tj. Hoene-Wrońskiego], streścić wielkie zagadnienia, jakie usiłował rozwiązać, spisać wreszcie z możliwą dokładnością wszystkie jego pisma, tak drukowane jak i w rękopisach spoczywające [...]”. W tym samym roku wyszedł także osobno *Katalog dzieł i rękopisów Hoene Wrońskiego* – także w Krakowie, „nakładem Akademii Umiejętności”.

Rozgłos jej społeczny zainteresował świat intelektualny nazwiskiem Wrońskiego bardziej, niż, wcale liczne już wtenczas, jego dzieła. Do Polski pierwsze w ogóle o tym uczonym wieści doszły właśnie w związku z tą sprawą (Ujejski 1925, 7).

Honoré de Balzac w oparciu o tę historię miał napisać swoje *Poszukiwanie absolutu*. Z pisarzy polskich zaś Władysław Reymont opisał udział Hoene-Wrońskiego w Powstaniu Kościuszkowskim, w powieści pt. *Rok 1794*.

Józef Ujejski najwyraźniej nie należał do admiratorów osoby i myśli Hoene-Wrońskiego. Swoją książkę kończy fragmentem utworu wierszowanego, w którym Hoene-Wroński przedstawiony został wyjątkowo nieprzychylnie – a oto próbka, wyjątek z przytoczonego przez Ujejskiego fragmentu: „Tak skończył umysł pychą zatruty, / Co przez pół wieku myślą tytana / Rwał się ku niebu, do skał przykuty...”⁵. Wiersze te ujrzały światło dzienne w tomie z roku 1875. Za to już kilkanaście lat później, na łamach „Kłósów”, można było przeczytać:

W chwili, gdy obcy uczeni zwracają się z uznaniem do prac Wrońskiego, zawierających głębokie i cenne pomysły naukowe w dziedzinie umiejętności ścisłych, godzi się przypomnieć rodakom imię i rysy męża, prawie zapomnianego, a zasługującego na to, by go postawiono w rzędzie największych ludzi, jakich ziemia nasza wydała⁶.

Kim więc on był, człowiekiem obdarzonym genialnym umysłem, czy może nie liczącym się z własnymi ograniczeniami, pełnym pychy uzurpatorem? Najczęściej piszący o nim zaznaczali uczciwie istnienie obu skrajnych ocen, dotyczących jego osoby i dzieła. Spośród uczonych francuskich matematyków Bertrand może być reprezentantem opcji skrajnie negatywnej, napisał bowiem: „-Wroński – wariat – jest to najkorzystniejsza interpretacja jego czynów i pism”⁷. Władysław M. Kozłowski, który przywołał tę wypowiedź, podsumowuje jednak w sposób pozytywny i wyważony dzieło życia Hoene-Wrońskiego, podkreślając, że był on przede wszystkim historiozofem i mesjanistą. Współczesny polski filozof Jerzy Braun, którego życie zamknęło się w XX w., a który po latach spędzonych w stalinowskim więzieniu także przebywał na uchodźstwie, wyraził się o Hoene-Wrońskim, że był to „największy bez wątpienia polihistor i metafizyk polski XIX w.” (Braun, 1970, 33).

W kraju zajmował się po wojnie dziedzictwem oraz osobą Hoene-Wrońskiego Bolesław Józef Gawecki (1889–1984), który współpracował między innymi z Komisją Historii Filozofii Polskiej PAU. Był on, jak się wydaje, jednym z nielicznych historyków filozofii, dla których zainteresowanie tą filozofią wyznaczyło naprawdę ważną dziedzinę jego badań, nie traktował tej myśli marginalnie. Dlatego warto przytoczyć jego na ten temat opinię. Píše B.J. Gawecki:

O Wrońskim i o jego dziele wypowiediano sądy bardzo różne, nieraz krańcowo rozbieżne (np. „nieśmiertelny geniusz”, „niedorzeczny marzyciel”). Moim zdaniem, jedno jest pewne: zasłużył na to, by historycy myśli ludzkiej traktowali go poważnie i poświęcali mu nie mniej uwagi niż innym filozofom pokantowski. Nie ulega wątpliwości, że był człowiekiem niezwykłym, ale i to także, że nie był wolny od ludzkich słabości. Popełniał omyłki i w ciągu całego życia żywił złudne nadzieje; miał zbyt wygórowane mniemanie o własnej wielkości, o ważności swej misji i wartości swego dzieła. Wygłaszał sądy krzywdzące, niesprawiedliwe o ludziach zasłużonych; czcił carów, jako strażników porządku europejskiego. Ale miał również niepospolite zalety: może służyć za wzór niezłomnego dążenia do wyznaczonego sobie celu, żelaznej dyscypliny wewnętrznej, wytrwałości i pracowitości

⁵ Leonard Sowiński, *Poezye*, Poznań 1875, poemat pt. „Satyra” – podaje za: Ujejski 1925, 175.

⁶ Por. „Hoene-Wroński przez S. Dicksteina”, „Kłós”, nr 41/1887, s. 5.

⁷ Por. „Revue de deux Mondes”, 1.II.1897 r.

beprzykładnej. Należał do rzadkiego typu człowieka żyjącego wyłącznie dla idei. Niestusnie traktowano go jako mistyka. Wprawdzie źródłem „krecjonizmu” była intuicja, jednak całe opracowanie systematu i jego konstrukcja mają charakter rozumowy. Twórcę „filozofii absolutnej” można przeto uważać za racjonalistę. Jako reformator był utopistą (Gawecki 1971, 19–20).

Gawecki jednoznacznie broni Hoene-Wrońskiego przed zarzutem mistycyzmu, a to dlatego, że, podobnie jak sam Wroński, kojarzył to pojęcie z postawą irracjonalną, zgodnie z kategoriami wypracowanymi i spopularyzowanymi głównie w wieku XVIII. Tymczasem źródła filozoficzne mistycyzmu niesprzecznego z subtelnym dyskursem sięgają z pewnością IV wieku przed narodzeniem Chrystusa oraz nauczania samego Platona, który wskazywał na podstawy rzeczywistości *epekeine tes ousias*, „ponad substancją”. Filozofia prowadzić ma przecież do takiego właśnie oglądu, rzeczywistości ponad-bytowej. Jeśli powiemy, że miała to być jednocząca wizja o charakterze ściśle intelektualnym, Wroński nie byłby wcale daleki od tak pojmowanego mistycyzmu. Zwłaszcza, kiedy powoływał się na najwyższą władzę poznawczą, rodzaj intelektu, dzięki któremu on sam miał dotrzeć do „wewnętrznej istoty absolutu”. Andrzej Walicki wypowiedział się o tej filozofii następująco:

Z jednej strony uznanie, że punktem wyjścia systemu jest rozbłysk intuicji, z drugiej strony dążenie do totalnej racjonalizacji obrazu świata i utożsamienie absolutu z rozumem twórczym. Dla Wrońskiego nie było to sprzecznością, odróżniał on bowiem rozum *chrematyczny* (od gr. *chrema* – rzecz), zamknięty w granicach rzeczy stworzonych, od rozumu *achrematycznego*, wykraczającego poza te granice. W jego rozumieniu rozum achrematyczny nie miał przy tym nic wspólnego z mistycyzmem, mistycyzm bowiem wyrzeka się twórczej samorzutności, dąży do biernego zjednoczenia się z absolutem przez bezmyślną ekstazę (Walicki 1983, 25–26).

Z jednym, za to istotnym zastrzeżeniem: w neoplatonizmie Jednia jest absolutną aktywnością, nie tyle intelektualną, co ponad-intelektualną. Dlatego ekstaza z pewnością nie musi być „bezmyślna”.

Poznanie Absolutu inicjowało logicznie filozofię absolutną, czyli mesjanizm, chociaż niekiedy pojęciu temu przyznawał Wroński bardziej ograniczone znaczenie. Jerzy Braun wymienia

[...] trzy warunki najwyższe, stanowiące o możliwości, rzeczywistości i konieczności istniejącego układu. Wroński nazywa je konsekwentnie trychotomią mesjaniczną (gdyż Mesjanizmem nazywał całą swą filozofię absolutną, szczególnie w jej części praktycznej) (Braun 1970, 41).

Tę „część praktyczną” można było następnie wykorzystać do reformy nauk, np. dla zbudowania naukowej filozofii historii, czyli nowej historiozofii.

III

Za jedno z głównych zadań opracowanej przez siebie „filozofii mesjanistycznej” uważał Hoene-Wroński właśnie „wyjaśnienie historii”, obok „odkrycia najwyższego celu państwa”, „ustanowienia celów istnienia człowieka” i „odkrycia przeznaczeń narodów”. A wszystko to miało się dokonać w oparciu o „ugruntowanie prawdy na ziemi i urzeczywistnienie filozofii bezwzględnej”, czemu miało towarzyszyć „dopełnienie religii objawionej i urzeczywistnienie religii bezwzględnej (parakletyzmu)”⁸.

⁸ Por. W.M. Kozłowski (1907), *Hoene-Wroński jako filozof*, Warszawa, 6. Te wszystkie przypomniane przez Kozłowskiego cechy i cele mesjanizmu zostały wymienione przez samego Wrońskiego w jego *Propedeu-*

Czym więc była jego „filozofia mesjanistyczna”? Pisz na ten temat Jerzy Braun:

Hoene-Wroński nazwał swą doktrynę naprzód „sehelianizmem” (od wyrazu hebrajskiego „sehel” = rozum) a potem „filozofią absolutną”, gdyż w jego przekonaniu daje ona poznanom filozoficznym pewność absolutną, tj. wyższą od matematycznej. Dzieli on ją na filozofię filozofii i filozofię nauk. Filozofię swą nazywa również „mesjanizmem”, biorąc to miano – jak sam stwierdza – „od osoby Jezusa Chrystusa”, uważa ją bowiem za rozumowe uzasadnienie Jego nauki („christianisme accompli” = chrystianizm spełniony, lub: „union finale de la philosophie et de la religion” = unia końcowa filozofii i religii). Niekiedy też nazywa filozofią absolutną część spekulatywną swojego systemu, zaś mesjanizmem jego część praktyczną. Można uważać termin „filozofia absolutna” za jednoznaczny z terminem „filozofia Absolutu” (Braun 1970, 41).

Była to więc filozofia racjonalistyczna z założenia, z tym, że matematyka, która zwykle w systemach racjonalistycznych stanowiła obszar odniesienia i model ścisłego oraz poprawnego myślenia, według Hoene-Wrońskiego sama miała znaleźć oparcie w poznaniu typu filozoficznego. Krytyczny namysł nad podstawami poznania prowadził do ugruntowania podstaw matematyki, a także innych nauk. Ów namysł, jak podkreślają znawcy tej filozofii, nie był wyłącznie analizą struktur poznawczych, lecz sięgał do samego procesu tworzenia najogólniejszych teorii. Opierał się bowiem na jedności intelektu oraz intelektualnej intuicji. Proces tworzenia najogólniejszych teorii był więc tym samym, dzięki któremu powstawał wszelki byt. Namysł nad podstawami poznania odsłaniał równocześnie podstawy stworzenia. Obejmował bowiem analizy struktur możliwości zaistnienia rzeczy, co wiązało się z koniecznością wniknięcia intelektualnego w procesy ich powstawania⁹.

Historycznie i faktycznie filozofia Hoene-Wrońskiego zakorzeniona była w filozofii Kanta oraz jej oryginalnej percepcji. On sam zauważa w swojej *Metapolityce*, która wyszła jako jedno z polskich tłumaczeń jego dzieł dzięki staraniom Instytutu Mesjanicznego:

Tak oto, istotnie, Kant [...] wychodząc z dwu żywiołów heterogenicznych wszelkiej rzeczywistości, BYTU (das Sein) i WIEDZY (das Wissen), których świadomość filozoficzna rozwinęła się w tej epoce, utworzył pochod nowy i stanowczy filozofji przez swą SYNTEZĘ TRANSCENDENTALNĄ dwu tych elementów wszechświata; syntezę, przed którą ujawniło się wkrótce i jasno istnienie dydaktyczne problemu ABSOLUTU (Hoene-Wroński, 1923, 373).

Jak więc Wroński rozumiał Absolut, czyli „rozum stwórczy”¹⁰? Absolut był jednym z dwóch najważniejszych pojęć mesjanizmu, obok Słowa. Pisał na ten temat Paulin Chomicz:

Przez Absolut H.-Wroński rozumie to, co zawiera w sobie samem warunek swej rzeczywistości, a więc to, co w oczach rozumu winno ustanawiać zasadę pierwszą i niewarunkową wszystkiej rzeczywistości, zaś przez Słowo – to, co stanowi moc władzy stwórczej, t.j. samorzutność w wytwarzaniu własnej swej rzeczywistości wszędzie, gdzie jawi się taka władza stwórcza, a więc to, co

tyce mesjanicznej, wydanej w 1843 r.: „Przedmiotem tej doktryny jest ugruntowanie ostateczne prawdy na ziemi, urzeczywistnienie w ten sposób filozofji absolutnej, spełnienie religii, zreformowanie nauk, wyjaśnienie dziejów, odkrycie celu najwyższego państw, ustalenie kresów absolutnych człowieka i odsłonięcie powołania narodów.” Za: A. Zieleńczyk, *Hoene-Wroński*, 15.

⁹ Braun, 1970, 39: „Postępowanie genetyczne” – [wg H.-W. jest to] odtwarzanie procesu syntetyczno-progresywnego czystego Aktu, jego struktury, „przez ujmowanie go w ruchu, w dynamicznym rozwoju od wewnątrz”. Intelekt pojmował więc Wroński inaczej niż np. dużo później Bergson, przyznając mu zdolności intuicyjnego wniknięcia w sam proces stwórczy.

¹⁰ Por. Braun 1970, 38.

w oczach rozumu winno ustanawiać zasadę niewarunkową rzeczywistości istoty rozumnej. Absolut i Słowo, dwie te zasady elementarne Mesjanizmu (czyli filozofii absolutnej) są to właściwie dwa aspekty odrębne, spekulatywny i praktyczny, Arcy-Absolutu czyli Niewysłowionego, w którym uważamy tamte jako utożsamiające się pierwotnie, skoro wzniesiemy się w dziedzinę rozumu absolutnego, przekraczając szranki warunkowe poznania, gdzie zakłada się aspekt spekulatywny, i uczucia, gdzie zakłada się aspekt praktyczny (Chomicz 1926, 13).

„Warunek swej rzeczywistości” winna zawierać w sobie substancja, Absolut więc byłby tą jedyną substancją w sensie ścisłym, która badana pod tym kątem przez rozum, a więc będąc przedmiotem poznania, odsłania jeszcze bardziej pierwotny grunt, zasadę wszelkiej rzeczywistości jako całości, zasadę „niewarunkową”, będącą ostatnim etapem filozoficznego poznania. „Słowo” zaś pojmowane jest przez Hoene-Wrońskiego dynamicznie, jako realna moc stwórcza. Absolut byłby więc przedmiotem najwyższego poznania, dotyczącym tego, co bezwarunkowe, „Słowo” zaś samym aktem stwórczym, ale dopiero ich realna łączność wskazuje na istotną cechę mesjanistycznej filozofii. Symptomatyczna wydaje się uwaga P. Chomicza, że zarówno przejrzysta dla rozumu w jego intelektualnym oglądzie najważniejsza zasada stworzenia, Absolut, jak i „Słowo”, będące najwyższą stwórczą aktywnością, stanowią aspekty „Niewysłowionego”. Odsyłają więc do czynnika jednoczącego, którego istnienie wydaje się tyleż dla umysłu oczywiste, jako konkluzja, co wymykające się „wysłowieniu”. Ten wyraźny ślad apofatyizmu, na który wskazuje P. Chomicz, wydaje się być raczej gwarantem rzetelności myślowej Hoene-Wrońskiego niż furtką dla elementów irracjonalnych. Wroński jest bliski najwyższym intuicjom rozumowym, usiłującym podążać za samym procesem życia, wskazując realną łączność Absolutu ze „Słowem”, jako łączność przedmiotu najwyższego poznania oraz źródła wszelkiej rzeczywistości¹¹.

Tzw. przez Wrońskiego „filozofia achrematyczna”, czyli wznosząca się, jeśli chodzi o swój przedmiot, powyżej poziomu rzeczy (gr. *to chrema* – rzecz), miała rozważać nie rzeczy, tylko zasady, w oparciu o które został ustanowiony ich porządek oraz one same. Te zasady należały do prawd absolutnych, w oparciu o które jest możliwe rozpoznanie oraz opisanie ostatecznych celów i przeznaczeń całej ludzkości¹². Jerzy Braun pisał o „filozofii achrematycznej” następująco:

Ogólna teoria warunku, czyli filozofia warunkowania w ogóle jest właśnie przedmiotem jego filozofii achrematycznej, wyłożonej w tekście pod nazwą *Philosophie achrematique*. Metodą właściwą dla stworzenia tej „filozofii achrematycznej” jest metoda genetyczna, którą uważa Wroński za bardziej zdatną do objęcia całego obszaru nauk, niż metoda matematyczna. [...] „filozofia achrematyczna” konstruować chce systemy rzeczywistości, które z punktu widzenia postulatów nauki empirycznej zarówno jak praw transcendentalnych rozumu są systemami zupełnymi, tzn. są możliwe, rzeczywiste i apodyktycznie konieczne (Braun 1970, 37).

¹¹ Por. Chomicz 1926, 4: „Filozofja tożsamości Schellinga była punktem szczytowym, do jakiego wznosił się niemiecki genjusz. Tylko przez przeniknięcie do istoty samej absolutu możliwy był dalszy pochodź myśli filozoficznej. Uczynił to Hoene-Wroński i przez głębszą intuicję umysłową (nazwaną przez niego genetyczną) odkrył prawo stworzenia, które pozwala wyprowadzić różnicowość stwórczą, i przez wykrycie w każdym systemacie rzeczywistości elementów biegunowych (bytu i wiedzy) oraz elementu neutralnego i należyte ich dalsze połączenia dać zamknięty systemat rzeczywistości”.

¹² Por. L. Łukomski 1982, 55: „Nazwa filozofia achrematyczna miała oznaczać przekroczenie sfery rzeczy stworzonych i wzniesienie się do samych zasad stwórczych”. Dzieło tak zatytułowane, a więc *Philosophie achrematique*, nie zostało opublikowane w całości – por. tamże, przyp. 38. J. Braun zauważa, iż celem filozofii achrematycznej jest przenikanie myśli badawczej „do samego aktu i procesu stawiania się rzeczywistości” (Braun 1970, 37).

Filozofia Hoene-Wrońskiego z pewnością pozostaje mocno naznaczona finalizmem. Dopiero w tej perspektywie, ściśle eschatologicznej, można bowiem zasadnie rozważać przeznaczenie poszczególnych ludów i narodów, a więc także przeznaczenie Polski i narodu polskiego. Na takim szerokim tle trzeba było dopiero uzasadnić polityczną konieczność „przywrócenia Polski dla szczęścia Europy”¹³.

U podstaw historiozofii Hoene-Wrońskiego znajduje się Prawo Stworzenia, które jest uogólnioną metodą genetyczną, badającą warunki powstania każdej rzeczywistości, a więc także każdego rodzaju wiedzy o tejsze rzeczywistości. Pojęcie stworzenia dotyczy w tej filozofii możliwości zaistnienia czegoś, dopiero przyczyna powoduje przejście możliwości w realną rzeczywistość.

Warunek jest tym, dzięki czemu indeterminatum, tj. zero realnego bytu (byt najogólniejszy i najbardziej nieokreślony) zamienia się w możliwość. Przyczyna jest tym, dzięki czemu czysta możliwość ontologiczna pojawienia się czegoś w istnieniu zamienia się w istotność (rzeczywistość). Tę zmianę nicności w możliwość Wroński nazywa stworzeniem (creation), zaś zamianę możliwości w rzeczywistość nazywa on wytworzeniem (production). [...] przedmiotem filozofii achrematycznej jest autogeneza rzeczywistości, zaś zespół warunków teoretycznych i technicznych przejścia od nicności do istnienia nazywa on [H.-W.] Prawem Stworzenia (Braun 1970, 35)¹⁴.

Filozofia achrematyczna wraz z metodą genetyczną, jako jej główną metodą, tworzy podstawy nowej metafizyki, która zakłada jako swój grunt jedność intelektu oraz intuicji intelektualnej, badającej sam proces stwórczy.

Aspekt spekulatywny oznacza poznanie, natomiast „aspekt praktyczny”, zakładający uczucia, oznacza nową religię, religię syntetyczną w stosunku do współczesnych Hoene-Wrońskiemu wielkich religii. W tę religię czasów ostatnich przekształcone zostanie chrześcijaństwo. Nie będzie się to łączyło z odrzuceniem jakichś jego istotnych cech, ale z pełnym zrozumieniem jego głębi. O Wrońskim, jako o twórcy nowej religii, pisał Christian Cherfils w książce pt. *Un essai de religion scientifique. Introduction a Wroński philosophie el reformateur*¹⁵, przetłumaczonej trzydzieści lat później na język polski, co wiązało się z działalnością Instytutu Mesjanicznego¹⁶. Ów Instytut Mesjaniczny bardzo się

¹³ Opracowanie specjalnego memoriału na ten temat sugerował Wrońskiemu gen. Dąbrowski (w liście z 4.VII.1800 r. – por. Łukomski 1982, 45).

¹⁴ Tamże, 40: „Prawo Stworzenia składa się z dwu części: 1) Teorii czyli autotezji świata i 2) Technii czyli autogenii rzeczywistości.”

¹⁵ Paris 1898. Por. Ch. Cherfils, „La Question H. Wronski”, w: „La Revue Blanche”, 1er semestre 1897.

¹⁶ Ch. Cherfils, *Zarys religii naukowej. Wstęp do Wrońskiego, filozofa i reformatora*, tł. Czesław Jastrzębiec-Kozłowski, Warszawa 1929. Nakładem Księgarni F. Hoesicka. Paulin Chomicz, wiceprezes Instytutu Mesjanicznego, napisał obszerną przedmowę do tego przekładu. Por. tamże, 19: „W okresie 1815–18 r. opracowuje [H.-W.] obszerne dzieło, 3-tomowe (3-ci tom nieskończony): *Creation absolue de l'humanite (Stworzenie absolutne ludzkości)*; część tego dzieła wydała pani H.-Wrońska w r. 1861 p.t. *Developpement progressif et but final de l'humanite (Rozwój postępowy i cel ostateczny ludzkości)*.” Z przyp. 1 na tejsze stronie: „Dzieło to pozostało w rękopisie, który później przeszedł w posiadanie A. Cieszkowskiego. Fragmenty rękopisu wyszły w przekładzie polskim J. Jankowskiego, jako prace Instytutu Mesjanicznego, pod tytułami: 1) *Stworzenie absolutne ludzkości* (fragment ten zawiera krytykę kantyizmu i założenie rzeczywistości absolutnej; 2) *Kodeks prawodawstwa społecznego absolutnego*.” Por. s. 27: „W r. 1850 wydaje H.-Wroński dzieło „*Les Cent pages decisives pour S.M. l'Empereur de Russie, Roi de Pologne*”, wspomniane najczęściej pod skróconym tytułem: *Les Cent pages (Sto kart)*, gdzie na szczególniejszą uwagę zasługuje zarys historii filozofji na ośnowie Prawa Stworzenia [...]”. Por. tamże, 28: „W r. 1852 ogłosił [H.-W.] *Philosophie absolue de l'histoire ou genese de l'humanite. Historiosophie ou science de l'histoire*, w 2-ch tomach (*Filozofja absolutna historii, czyli geneza ludzkości. Historiozofja czyli nauka historii*)”.

zasłużył m.in. w udostępnieniu dzieł Hoene-Wrońskiego dla polskich czytelników poprzez tłumaczenia z języka francuskiego w okresie międzywojennym¹⁷.

Cele religijne ukażą się po ich pełnym rozpoznaniu tożsame z celami historii. Te ostatnie można i trzeba rozpoznać jako grunt dla naukowej filozofii historii. Podobnie o tożsamości celów uniwersalnej religii, będącej ewolucją historycznego chrześcijaństwa oraz celów historii nauczał August Cieszkowski. Celem i sensem dziejów było według niego samodzielne wykreowanie przez człowieka, poprzez naukę i pracę, coraz doskonalej zorganizowaną w skali globalnej, „Królestwa Bożego na ziemi”, czyli *Civitas Dei terrena*¹⁸.

Hoene-Wroński pragnął, aby filozofia historii stała się nauką. W związku z tym twierdził, że „Prawdziwa filozofia historii może być założona jedynie po odkryciu celu ostatecznego ludzkości”¹⁹. Ten cel jest zarazem kresem historii, ma więc charakter eschatologiczny. Cel ostateczny zostanie osiągnięty na końcu, po wielu innych celach, stopniowo realizowanych przez ludzkość wedle stopnia ich ogólności, cele bardziej odległe są zarazem bardziej ogólne.

Właściwym odkrywcą celu dziejów, a tym samym powołania człowieka jako istoty rozumnej, jest, według Hoene-Wrońskiego, Emanuel Kant, który odkrył kategoryczny imperatyw. Jako reguła etycznego postępowania jednostki zawiera postulat powszechności, a jako przejaw rozumu praktycznego ma charakter czysto formalny. Kant łączył kategoryczny imperatyw z rozumem praktycznym, natomiast Hoene-Wroński z teorią postępu człowieka, a ściślej ludzkości, a więc z historiozofią. Chociaż krytycyzm kantowski jest ahistoryczny, to właśnie Kant, zdaniem Hoene-Wrońskiego, zapoczątkował filozofię historii jako naukę. Ona jest nauką teoretyczną, a więc inaczej niż u Kanta, który imperatyw łączył z praktyką, a nie z czystym poznaniem.

Bardzo ważną zasadą naukowych badań historycznych jest ustalenie odniesienia badacza, niejako kontekstu, w którym się znajduje, kiedy bada dany fakt. Chodzi o ustalenie, jak to ujął Hoene-Wroński: „punktu widzenia, w którym badacz się mieści dla jego oglądu”²⁰. Ten warunek wstępny jest istotny dla naukowej obiektywności historycznego opisu, może bowiem uwolnić go od subiektywizmu. Innym, niemniej ważnym, warunkiem naukowości jest znajomość celów ostatecznych człowieka. Tego rodzaju założenia wstępne są albo jawne, w historiozofii proponowanej przez Hoene-Wrońskiego, albo ukryte przed samymi badaczami. Wtedy znajomość historii staje się w istocie mniej lub bardziej uświadomioną próbą dostosowania jej do potrzeb chwili, na przykład próbą ideo-

¹⁷ Np. przetłumaczenie i wydanie obu tomów dzieła H.-W. pt. *Messianisme. Union finale de la philosophie et de la religion, constituant la philosophie absolue*. T. I, *Prodrome du messianisme. Revelation des destinees de l'humanite* w tł. Józefa Jankowskiego wyszedł jako *Prodrom mesjanizmu*, Warszawa 1919, natomiast t. II, *Metapolitique messianique. Desordre revolutionnaire du monde civilise* (w tł. J. Jankowskiego) jako *Metapolityka*, Warszawa 1923; *Secret politique de Napoleon, comme base de l'avenir du monde*, tł. J. Jankowski, wyszedł w Warszawie (1919) jako *Tajemnica polityczna Napoleona; – Le destin de la France, de l'Allemagne et de la Russie, comme Prolegomenes du messianisme* jako *Prolegomena do mesjanizmu*, Warszawa 1919; t. I tłum. J. Jankowski, Warszawa 1922, t. II tłum. P. Chomicz, Lwów – Warszawa 1924, t. III, tłum. J. Jankowski, Lwów – Warszawa 1925.

¹⁸ Por. Walicki 1967, 227: „Ufilozoficzny milenaryzm Cieszkowskiego był [...] mesjanizmem ogólnoludzkim i bezosobowym; był to mesjanizm ogólnoludzkiego postępu, zwłaszcza postępu nauki, dokonującej kolejnych «objawień objawienia», oraz – tak jak u Hoene-Wrońskiego – mesjanizm filozofii, jednoczącej się z religią, odsłaniającej «finalne przeznaczenia ludzkości» i ukazującej tym samym kierunek działania”.

¹⁹ Por. Hoene-Wroński, *Filozofa pedagogii*, Lwów 1922, 22. Za: A. Sikora 1995, 47.

²⁰ *Geneza filozofii absolutnej*, Poznań 1937, 45. Za: A. Sikora, 1995, 48.

logizacji dla potrzeb bieżącej polityki. Polityki pojmowanej wąsko, jako metoda zdobycia i utrzymania władzy, a więc okrojonej z – tradycyjnego w Europie – całego jej kontekstu społecznego. W ten sposób tworzona historia niewiele ma wspólnego z nauką bezstronnością. Adam Sikora wyraził to następująco:

Różnica pomiędzy właściwą historią filozoficzną a historią empiryczną polega tylko na tym, iż ta pierwsza posiada świadomość swoich założeń i nie przyjmuje ich w sposób dowolny, lecz ustala je „rozpoznając zasadę przeznaczeń ludzkości”, podczas gdy ta druga przyjmuje owe założenia w sposób milczący, nieuświadomiony i czysto arbitralny (Sikora 1995, 48).

Jakie są więc te zasady, których istnienia powinien być świadomy rzetelny badacz historii? A. Sikora przytacza dalej odpowiedni fragment dzieła Hoene-Wrońskiego pt. *Geneza filozofii absolutnej* (Poznań 1937, 45):

Nie znając przeznaczeń kresowych ludzkości ani celu absolutnego historii nie sposób wnosząc się przez indukcję od faktów historycznych do ich praw odkryć nic poza częściowymi prawidłowościami, przewodzącymi rozwojowi kilku celów szczególnych, a i same te cele mogą być li tylko względne do dowolnych punktów widzenia, w których badacz się mieści dla oglądu tych wydarzeń.

Komentuje ten fragment następująco:

W ten sposób „historia empiryczna” nieuchronnie przekształca się w „historię pragmatyczną”, która podporządkowuje opis i interpretację materiału historycznego aktualnym potrzebom chwili, partykularnym motywom czy osobistym przekonaniom badacza. Otóż prawdziwa filozofia dziejów nie może mieć nic wspólnego z pragmatyczną postawą. Formułuje ona bowiem prawa bezwzględne i cele ostateczne, aby z ich perspektywy dokonywać systematyzacji materiału empirycznego (Sikora 1995, 48).

Maurycy Straszewski, wiele dziesięcioleci wcześniej, zauważył na ten sam temat:

Wroński wychodzi z zasady, że warunkiem bytu i rozwoju filozofii jest tkwiące w umyśle ludzkim „pragnienie ideału, chęć dojścia do wiedzy bezwzględnej, całość istnienia obejmującej, któreto pragnienie objawiając się w skończonym ludzkim umyśle, za pośrednictwem zdolności dochodzenia przyczyn (*la faculte du pourquoi*), w tak wybitny sposób wyróżnia człowieka od zwierzęcia [w tym miejscu Straszewski powołuje się na dzieło Wrońskiego pt. *Nomothétique Messianique*, Paris 1881, s. 2 nn]. Teoria *Wrońskiego* – możemy to śmiało powiedzieć – stoi wyżej tak od teorii *Hegla* jak i *Comte'a*. Z jednej bowiem strony, nie ogranicza on zakresu wiedzy w sposób tak ciasny jak *Comte*, z drugiej przedstawia rozwój filozofii w najściślejszym związku z naukami na doświadczeniu opartymi. W dziejach ludzkiej wiedzy, a więc i filozofii, odróżnia *Wroński* pięć epok: z tych cztery już upłynęło, piątą rozpoczęła filozofia Kanta [tutaj Straszewski zwraca uwagę na *Developpement progressif et but final de l'humanite* Wrońskiego (Paris 1861)]. Pogląd, jaki rozwinął, szczególnie na dzieje filozofii nowożytnej, odznacza się rzadką oryginalnością; [...] (Straszewski 1894, 63)²¹.

Cóż więc było w nim aż tak oryginalnego? Minęły już cztery epoki rozwoju ludzkości, ponieważ historia jest historią postępu. Miernikiem tego postępu jest cel historii, dlatego znajomość tego celu stanowi punkt wyjścia dla nauki, jaką historia winna się stać. Celem tym jest doskonałość duchowa człowieka, która przejawia się w bliżej nieoznaczonej przyszłości poprzez jego nieśmiertelność. Tę doskonałość duchową Wroński utożsamiał z doskonałą świadomością, będącą zarazem mocą twórczą. Nie ma w tym, jak się wydaje, prometejskiej próby buntu wobec zamysłów Boga znanego z Objawienia, jest za to głębokie przeświadczenie o odkryciu najwyższych przeznaczeń człowieka, który po to wła-

²¹ Por. także, przyp. 2, 3. Por. Łukomski 1982, 60: „Na ostatniej stronie dzieła wydanego w 1840 r. pt. *Tajemnica polityczna Napoleona* podał Wroński, że «zasada tej stanowczej doktryny filozoficznej została odkryta dnia 15 sierpnia 1804 r., w którym to właśnie roku zaczęło się cesarstwo napoleońskie, a wobec tego i zbawienna droga piątego okresu historycznego»”.

śnie został stworzony, aby swoją przyszłość, w jej ostatecznych aspektach, najpierw rozpoznać, a następnie samodzielnie zbudować, czy może lepiej – wykreować²². Pomocą będzie w tym nauka, a raczej wszystkie jej gałęzie, połączone ze sobą dzięki rozpoznaniu nadrzędnych celów. Nauka będzie znajdować coraz rozleglejsze zastosowania w życiu ludzkości, będzie bowiem realnie reformować ludzkie życie.

W przeszłości wyróżnił Wroński cztery epoki, albo okresy, w perspektywie ich głównych celów. W pierwszej epoce owym celem naczelnym miało być osiągnięcie odpowiednio wysokiego poziomu materialnego życia. Z tego punktu widzenia świat jako całość przedstawiał pewien naturalny porządek, był kosmosem, który człowiek pragnął świadomie utrzymać, aby z niego korzystać. Ten etap obejmuje szeroko pojęty Wschód. Drugi etap rozwoju ludzkości to dzieje starożytnej Grecji i Rzymu, kiedy naczelnym celem było zaprowadzenie i utrwalenie sprawiedliwości opartej na prawie. W tej epoce człowiek zaistniał już jako istota rozwijająca świadomie swoje możliwości poznawcze, uniezależnione od konieczności fizycznego utrzymania się przy życiu. Szukał w sposób wolny wiedzy i poznania, będących atrybutami własnego rozwoju. Trzecia epoka to szeroko pojęte średniowiecze, czas panowania religii chrześcijańskiej i związanych z nią celów ponadnaturalnych, pozaziemskich. Zdaniem Wrońskiego jest to czas uświadomienia sobie przez człowieka pierwiastków kreacyjnych, związanych z posiadaną wiedzą. I wreszcie czwarta epoka, jego zdaniem związana z protestantyzmem, której celem było znalezienie podstaw pewności posiadanej wiedzy, jej ugruntowanie²³.

Historiozofia oznacza, ujmując to najprościej, historię ludzkiego poznania. Poznanie oznacza zaś coraz większą świadomość kreatywności, a zarazem możliwość bycia kreatywnym. W związku z tym Z. Daszyńska-Golińska zauważa:

Posiada przeto intelekt ludzki, zdolność twórczą, która różnić się nie może od pierwotnej zdolności twórczej t.j. boskiej. Wszelkosc rozumu ludzkiego stanie się źródłem nieskończonej akcji, działać może samodzielnie, a na tej spontanicznej twórczości opiera się możność tworzenia (Daszyńska-Dolińska 1912, 19²⁴).

Po rewolucji francuskiej, mniej więcej wraz z epoką Napoleona, zaczyna się według Wrońskiego okres piąty ludzkości. Przewiduje on jeszcze dwa okresy, przy czym w szóstym ludzkość pozna prawdę, aby w siódmym osiągnąć nieśmiertelność.

We wszystkich okresach historii ludzkości ścierają się dwa społeczne stronnictwa, dwie główne siły, występujące w dwóch odłamach społeczeństwa. Różnie się te odłamy nazywają, ale jeden zmierza przede wszystkim ku dobru, a ten drugi ku prawdzie²⁵. Ich

²² Z. Daszyńska-Golińska przywołuje pogląd H. Struvego, wedle którego Wroński za absolut uważał „zdolność samotwórczą człowieka” (*Historia logiki w Polsce*, 258) – por. Daszyńska-Golińska Z. 1912, 14). Bóg znany z Objawienia byłby w systemie Wrońskiego owym „Arcy-Absolutem”, wobec którego jedyną możliwą postawą jest apofatyzm.

²³ Wroński swój podział dziejów zawarł np. w *Filozofii historii (Developpement progressif et but final de l'humanite)*, 133–135. Za: Z. Daszyńska-Golińska 1912, 15). Bardzo wysoko oceniał wpływ reformacji na dzieje ludzkości Bronisław Trentowski: „W filozofii niemieckiej, którą traktował jako uwiecznienie dzieła reformacji, widział potęgę duchową wyrażającą najpełniej ducha nowych czasów, budzącą w ludziach poczucie ich boskości i wznoszącą ich na wyżyny bogoczołowieczeństwa” (Andrzej Walicki 1978, *Wstęp* [do:] B.F. Trentowski, *Podstawy filozofii uniwersalnej. Wstęp do nauki o naturze*, PWN, Warszawa, XIV).

²⁴ Z. Daszyńska-Golińska ocenia te poglądy jako „szlachetną iluzję”, a jednak jej zdaniem „wiara człowieka we wzrost własnej potęgi stać się może bezkresnym motorem jego czynów” – tamże, 20.

²⁵ Tamże, 21: „Występują oni jako liberałowie i konserwatyści [...], niezależni i rojalisci, wigowie i torysowie i pojawiają się w każdym kraju, a nazwy ich, jako odrębnych partii politycznych, pokrywają głęboko tkwiące

pogodzenie może nastąpić tylko wówczas, gdy wszyscy zrozumieją tożsamość prawdy i dobra, o których naucza filozofia mesjanistyczna.

Gdybyśmy chcieli wskazać podobieństwa między historiozoficzną refleksją Hoene-Wrońskiego oraz np. Augusta Cieszkowskiego, to wydaje się, że jest ich wiele, ale wymienione poniżej należy traktować raczej jako wskazówki oraz punkt wyjścia dla dokładnego ich zbadania aniżeli dobrze uzasadnione konkluzje. Obaj żyli i tworzyli w tej samej epoce, pomimo dużej różnicy wieku – Hoene-Wroński był starszy od Cieszkowskiego o 38 lat. Obaj omawiali zagadnienia istniejące w ówczesnym filozoficznym klimacie, tyleż przychylnym spekulacji, co nastawionym często na reformowanie istniejących społeczności. Obaj myśliciele oczekują więc epoki, w której spełni się doskonała religia Parakleta, a z nią nastąpi Królestwo Boże na ziemi, chociaż Hoene-Wroński wiąże ten moment ze zdecydowanie bardziej ekskluzywistycznym zwyczajstwem rozumu, który wnikając w istotę Absolutu równocześnie osiągnie jego kreatywność. Cieszkowski Królestwo Boże widział bowiem w powszechnej, spontanicznej i uszczęśliwiającej społecznej służbie, w twórczym rozwijaniu ewangelicznego wątku miłosiernego Samarytanina. I jeden, i drugi zachwalają jako bardzo korzystną cechę przyszłego ustroju połączenie władzy świeckiej i duchownej, wbrew historycznym doświadczeniom. Obaj uważają, że narodziła kwestia społeczna wymaga jak najszybszego rozwiązania, że jest priorytetem i że bez tego ludzkość nie może się pomyślnie rozwijać. Obaj są zdecydowanymi przeciwnikami rewolucji, które traktują jak kataklizmy niszczące kulturę, przy czym Cieszkowski mocniej podkreśla jej wymiar zbrodniczy, bezsensowny rozlew krwi, a Hoene-Wroński, „zaciekły wróg rewolucji socjalnej”²⁶, cofanie się społeczności całych na poziom barbarzyństwa. Każda z tych perspektyw ukazuje tylko dwie strony tego samego zjawiska.

Obaj filozofowie dzielą historię ludzkości na epoki, i chociaż u Cieszkowskiego mamy trzy ery, a Hoene-Wroński mówi o siedmiu, to podobnie pierwszy etap wiążą z celami naturalnymi, z ograniczonym stopniem świadomości, z niskim poziomem nauki. Obaj są zafascynowani możliwościami ludzkiego umysłu, przejawiającymi się w naukach szczegółowych, a także wierzą, że tego rodzaju praca zostanie wykorzystana pozytywnie dla ludzkości. Doceniają materialny wymiar ludzkiego życia, ale nie uważają go za najbardziej godny uwagi, jako cel człowieka i całej ludzkości ukazując dobra duchowe. Obaj wreszcie oczekują ostatecznych, finalnych skutków przemiany człowieczeństwa ku jeszcze wyższemu poziomowi. I jeszcze jedno – mimo ewidentnych sugestii, że człowiek będzie w swoim rozwoju ewoluował ku formom wyższym, a więc nadludzkim, nie „de-tronizują” Najwyższego Stwórcy, uznając transcendencję. Cieszkowski, dokonując czasami karkołomnych myślowych zwrotów, nie wolnych od zawilości, żeby wykazać swoją katolicką prawomyślność, ponieważ przynależność do Kościoła uważał za istotny przywilej, a Hoene-Wroński bardziej filozoficznie, w zgodzie z tradycją apofatyczną wzmiankując tylko, ale za to wprost, o „Niewypowiedzianym” „Arcy-Absolucie”.

odrębności typów ludzkich. Rojaliści opierają się na uczuciu i wierze, sięgają do prapoczątku, ale pogardzając metodą i zdobyczami wiedzy, nie stosują się do jej postępów. [...] Niezależni [...] opierają się na przewadze rozumu i wiedzy pozytywnej, opartej na doświadczeniu”.

²⁶ Por. Z. Daszyńska-Golińska 1912, 60.

IV

Z końcem XIX wieku cytowany już powyżej Maurycy Straszewski dał wyraz opinii na temat filozofii Hoene-Wrońskiego, która to opinia do dzisiaj niestety nie straciła wiele na aktualności. Zauważył mianowicie, że:

Dziwny zaiste los prześladowuje pamięć tego wielkiego myśliciela. Podczas gdy twórcy systemów, o wiele mniejszą wartość przedstawiających, dobili się sławy i znaczenia, on do dnia dzisiejszego uważany tylko za dumnego dziwaka i mistyka (Straszewski 1894, 63).

Straszewski uważał system Wrońskiego za „jeden z najwybitniejszych w naszym [tj. XIX] wieku”²⁷. Od mistycyzmu zaś sam autor *Metapolityki* odżegnywał się wręcz gwałtownie, przypisując Mickiewiczowi oraz Ostrowskiemu

piekielny mistycyzm, który stanowi prawdziwą monstrualność intelektualną rodzaju ludzkiego i stale – przez piekielne intrigi – dąży do skażenia absolutnych przeznaczeń człowieka²⁸.

W czasach nam współczesnych ukazała się, jako siedemdziesiąta pozycja z serii „*Philosophes de tous les temps*”, książka na temat filozofii twórczości Wrońskiego, której autorem jest Philippe d’Arcy²⁹. Myśl Wrońskiego do momentu wydania książki o nim jako jedyna reprezentuje filozofię polską pośród opracowanych w tej serii, nader różnorodnych poglądów filozoficznych³⁰. Być może zainteresowanie myślicielem przez francuskie środowiska naukowe, czy też inne zagraniczne, przyczyni się dzisiaj do analogicznego procesu w Polsce. Inaczej, pochodząca sprzed ponad stu lat, przytoczona poniżej uwaga Zofii Daszyńskiej-Golińskiej nadal zachowa swoją aktualność:

Wielka liczba prac drukowanych za życia autora i kilka pośmiertnych wydawnictw nie wyczerpują bynajmniej twórczość naukowej autora. Większość dzieł spoczywa nadal w rękopisach, a nawet prace drukowane, prawdopodobnie ze względów wydawniczych, nie obejmują najczęściej całego wypracowanego materiału. Niepodobna przeto wytworzyć sobie dotąd pojęcia o naukowym i filozoficznym znaczeniu H. Wrońskiego. Nastąpi to prawdopodobnie nie rychło, gdyż wobec wszechstronności jego umysłu i wielości prac potrzebny byłby zespół różnorodnych specjalistów dla ich wydania i oceny³¹.

Ogromną pracę wykonali uczeni zgromadzeni w Instytucie Mesjanistycznym, który powstał niedługo po odzyskaniu przez Polskę niepodległości, w 1919 roku. Aby nawiązać do ich dzieła, by móc je dobrze zbadać i zrozumieć, a następnie twórczo rozwijać, musiałby powstać zespół badawczy, skupiający specjalistów z różnych dziedzin, nie tylko znawców kultury umysłowej XIX wieku, historyków filozofii i historyków poszczególnych dziedzin nauki, lecz także współcześnie rozwijających twórczo swoje dziedziny matematyków i ekonomistów. Pewnym paradoksem, ale też wyjątkowym bodźcem do tego rodzaju prac wokół spuścizny po Hoene-Wrońskim, jest bowiem znajdowanie w jego pi-

²⁷ Straszewski 1894, 63.

²⁸ J. Ujejski 1925, 207. Ujejski przytacza ten fragment, przetłumaczony na j. polski z *Philosophie absolut de l’histoire*, t. I, s. 50 (rok wydania – 1852).

²⁹ Ph. d’Arcy, (1970), *Hoene Wronski. Une philosophie de la creation. Presentation, choix de textes, bibliographie par Philippe d’Arcy*, Editions Seghers, Paris.

³⁰ Poza uznanymi powszechnie w historii filozofii postaciami, takimi jak Heraklit, Empedokles, Epiktet, Platon, czy też Abelard, Majmonides, a z nowożytnych Descartes, Hume i Hegel, możemy znaleźć w tej serii książki poświęcone myśli Buddy, Kalwina, czy nawet Lenina.

³¹ Por. Z. Daszyńska-Golińska 1911, 19.

smach, przy ich dogłębnym studiowaniu, wartościowych intuicji i wskazówek dla takiego kierunku rozwoju nauk, podążając w którym, mogłyby one ominąć wiele trudności, w jakie obecnie są uwikłane. Zwłaszcza w kontekście poszukiwań ich jedności, która pozostaje do dzisiaj co najwyżej w sferze poważnie rozważanych postulatów.

Zarówno więc mocne postulaty metodologiczne Hoene-Wrońskiego, dotyczące nauk humanistycznych, takich jak np. historia, a były to postulaty przemyślenia ich podstaw, jak i prace mające na celu jedność nauk, współtworzących niesprzeczny obraz świata, mogą być dzisiaj inspirujące i stanowić przedmiot badań prowadzonych nie tylko przez historyków filozofii.

Bibliografia

Źródła

Hoene-Wroński J.M., *Metapolityka*, tłum. Józef Jankowski, Nakład Gebethnera i Wolffa, Warszawa – Kraków – Lublin – Łódź/Poznań – Wilno – Zakopane 1923. Wstęp tłumacza, J. Jankowskiego (poprzedzona panegirykami na cześć filozofa („*AVE, Wroński, praw boskich wielki ustanowco!*”). [Jest to tłumaczenie drugiego tomu pracy pt. *Messianisme. Union finale de la philosophie et de la religion, constituant la philosophie absolue*. Tome II, *Metapolitique messianique, desordre revolutionnaire du monde civilise*, a Paris, imprimerie et fonderie de Jules Didot l'Aine, Juin 1840].

Opracowania

Braun J. (1970), *Problem metody genetycznej w filozofii Hoene-Wrońskiego* (odbitka z materiałów Kongresu Współczesnej Nauki i Kultury Polskiej na Obczyźnie, Londyn, 5–12.IX.1970; reprinted from collection of papers submitted to the Polish Congress of Contemporary Science and Culture in Exile), Londyn.

Braun J. (1974), *Z Dziejów Filozofii Boga. Nowe aspekty metafizyki Absolutu*, Towarzystwo Przyjaciół Teologii i Filozofii Chrześcijańskiej, Rzym.

Chomicz P. (1926), *Byt i wiedza, jako elementy rzeczywistości, w filozofii absolutnej Hoene-Wrońskiego*, „Przegląd Filozoficzny”, zeszyt I i II, Warszawa.

Daszyńska-Golińska Z. (1911), *Wstęp* [do:] Hoene-Wroński, *Mylne systemy ekonomii politycznej. Merkantylizm. Fizjokratyzm*, Wydawnictwo M. Arcta, t. IV, seria I „Biblioteczki dzieł społeczno-ekonomicznych”, red. Z. Daszyńska-Golińska, Warszawa.

Daszyńska-Golińska Z. (1912), *Wstęp* [do:] Hoene-Wroński, *System ekonomiczno-przemysłowy Adama Smitha. Wstęp do ekonomii politycznej*, Wydawnictwo M. Arcta, t. V, seria I „Biblioteczki dzieł społeczno-ekonomicznych”, red. Z. Daszyńska-Golińska, Warszawa.

Dickstein S. (1896), *Hoene Wroński. Jego życie i prace*, nakładem Akademii Umiejętności, Skład Główny w Księgarni Spółki Wydawniczej Polskiej, Kraków.

Gawecki B.J. (1958), *Wroński i o Wrońskim. Katalog prac filozoficznych Hoene-Wrońskiego oraz literatury dotyczącej jego osoby i filozofii*, PWN, Warszawa.

Gawecki B.J. (1971), *Filozofia praktyczna J.M. Hoene-Wrońskiego*, „Etyka” 9, 9–23.

- Kozłowski W.M. (1907), *Hoene-Wroński jako filozof*, Towarzystwo Wyższych Kursów Handlowych, Warszawa.
- Łukomski L. (1982), *Twórca filozofii absolutnej. Rzecz o Hoene-Wrońskim*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Wiśniewska-Rutkowska L. (2004), *Mesjanizm Jerzego Brauna. Myślenie w perspektywie Józefa Marii Hoene-Wrońskiego*, Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, Kielce.
- Sikora A. (1995), *Hoene-Wroński*, „Wiedza Powszechna” Warszawa. Seria „Myśli i ludzie”.
- Straszewski M. (1894), *Dzieje filozofii w zarysie*, t. I: *Ogólny wstęp do dziejów filozofii i dzieje filozofii na Wschodzie*, nakładem Księgarni Spółki Wydawniczej Polskiej, Kraków.
- Struve H., (1911), *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce*, Druk A. Ginsa, Warszawa.
- Ujejski J., (1925) *O cenę absolutu. Rzecz o Hoene-Wrońskim*, nakładem Gebethnera i Wolffa, Warszawa – Kraków – Lublin – Łódź; Paryż – Poznań – Wilno – Zakopane.
- Walicki A., (1978), *Wstęp [do:] Bronisław F. Trentowski, Podstawy filozofii uniwersalnej. Wstęp do nauki o naturze*, PWN, Warszawa.
- Walicki A., (1967), *Mickiewicz a Cieszkowski*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 13, 173–232.
- Zieleńczyk A., (1925), *Hoene-Wroński*, nakładem Wydawnictwa „Droga”.

The State of Research on the Philosophy of Józef Maria Hoene-Wroński. A Contribution to the History of Polish Philosophy

Józef Hoene-Wroński (1776–1853) is an unjustly forgotten figure in the view of the enormity of his undertaking, which include the number of his philosophical and mathematical works, designs of inventions, as well as his project of historiography. The knowledge of his oeuvre of an averagely educated Pole is scarce. For this reason, it seems fair to recall the thinker and his output, based on what has been written and published on him up till the present, including secondary literature and a selection of texts of his own authorship. In some aspects it is characteristic for the research on all Polish philosophical thought. Hoene-Wroński, however, met with extraordinarily varied assessments and it is worth examining the argumentation used by his critics.

The present paper concerns several issues, the most important of which is his historiography. In order to discuss it, however, some general remarks on his ‘absolute philosophy’ are indispensable. Apart from the Introduction and the Résumé, the article consists of four parts, pertaining to the following questions: (1) Was Hoene-Wroński a Polish philosopher? (2) Was he a brilliant philosopher and inventor or rather charlatan and fraud? What was the source of emotions evoked by his works and his life choices? (3) The third and the most important question concerns the historiography of Hoene-Wroński. There are good reasons to believe that he had an impact on the views of other prominent thinkers of Polish Romanticism. The last part (4) is dedicated to the present state of research on the subject.

Keywords: Polish philosophy, state of research, historiography, absolute philosophy.

Maciej WOŹNICZKA
Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Polskie idee w filozofii. Filozofia polska wobec filozofii w Polsce*

Streszczenie

Artykuł zawiera próbę przedstawienia głównych idei polskich filozofów w kontekście funkcjonującej w Polsce tradycji filozoficznej. Pierwsza część poświęcona jest zagadnieniom ogólnym (literatura problemu, uwarunkowania instytucjonalne funkcjonowania filozofii w Polsce, polski język filozoficzny, kryteria wyodrębniania polskiej filozofii). Drugą, zasadniczą część artykułu stanowi omówienie głównych nurtów polskiej filozofii. Zebrane idee uporządkowano w pięć głównych zespołów problemowych: filozofia społeczno-polityczna, polski humanizm, filozofia przyrody, filozofia wiązana z religią, logika formalna. W trzeciej części przedstawiono zagadnienia dotyczące tradycji adaptującej idee europejskiej kultury filozoficznej (głównie niemieckiej, francuskiej i brytyjskiej) na grunt polski.

Słowa kluczowe: polska filozofia, współczesna filozofia, narodowa filozofia.

Literatura i filozofia są najgłośniejszym wyrazem tego, co jest istotne dla kultury narodowej
Andrzej Krawczak (1987)

Wszelkie tajniki myśli są słowu przystępne
August Cieszkowski (1869)

Żaden prawdziwy filozof nie był ani Lutrem, ani Maratem, ani Kommunistą (pis. oryg.)
Franciszek Krupiński (1863)

Różne mogą być kryteria, na mocy których próbuje się przedstawiać filozofię uprawianą przez dany naród. Zwykle zwraca się uwagę na autonomię, tożsamość czy wewnętrzną spójność danej tradycji. Dla osób nieznających kultury intelektualnej danego kraju najważniejsze wydaje się przedstawienie wyodrębniających, charakterystycznych cech danej filozofii narodowej. Ważny jest również adresat owego przekazu. Nie sądzę, aby trafne było np. opisywanie przedstawicielom kultury pragmatycznej głównych osią-

* Tekst ukazał się pierwotnie w wersji angielskiej w: „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia” 2011, 8, s. 33–59 (pokłosie seminarium „Polish Philosophy”, org. przez Zakład Filozofii AJD, 23.V.2007, dla ETABU – Texas, USA). Przedstawiany tekst jest jego poprawioną wersją.

gnięć filozofii spekulatywnej. Dla przedstawiciela tradycji intelektualnej Ameryki Północnej istotne mogą być również nawiązania do myśli amerykańskiej. W przypadku relacji między filozofią amerykańską a filozofią polską nie bez znaczenia jest udział filozofów polskich w tworzeniu amerykańskiej kultury filozoficznej (Alfred Tarski – od 1939 r. w USA, od 1946 r. profesor Uniwersytetu Kalifornijskiego w Berkeley, zm. w 1983 r.; w Chicago w okresie pierwszej wojny światowej wykładał Florian Znaniecki, w czasie II wojny światowej profesor Uniwersytetu w Illinois, zm. w 1958 r.; Henryk Hiz – od 1944 r. za granicą, profesor wielu uniwersytetów amerykańskich) czy szerszej – anglojęzycznej (Jan Łukasiewicz – od 1946 r. profesor logiki matematycznej w Królewskiej Akademii Nauk w Dublinie, zm. w 1956 r.; Leszek Kołakowski – od 1970 r. profesor uniwersytetu w Oksfordzie, Zygmunt Bauman – do 1968 r. prof. Uniwersytetu Warszawskiego, potem prof. Uniwersytetu w Leeds). Polscy filozofowie prowadzili swoją działalność naukową niezależnie od sytuacji politycznej kraju, w sytuacjach krytycznych decydując się na emigrację. Należy przypomnieć, że nieszczęście komunizmu w Polsce (a w tym i jego negatywne konsekwencje w polskiej ideologii i filozofii) dokonało się przy wyraźnej akceptacji Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej (Franklin Delano Roosevelt – układ pojałtański i jego konsekwencje – lata: 1945–1989).

1. Uwagi wstępne

1.1. Literatura problemu

Tytułowe rozróżnienie jest przedmiotem dwóch dziedzin refleksji. Zdaniem polskich historyków filozofii o polskiej filozofii możemy mówić dopiero od XIX wieku, natomiast Polska bierze udział w filozoficznej pracy Europy już od XIII wieku (Stöckl, Weingärtner 1930, 549¹). Poważniejsze opracowania dziejów filozofii w Polsce pojawiają się (jeszcze w niesamodzielnej postaci) już w 1863 r. (Schwegler 1863²), później w 1911 r.³ Po odzyskaniu samodzielności politycznej, a w konsekwencji i ideologiczno-kulturowej w 1989 r. nastąpił wyraźny wzrost zainteresowania polską filozofią – zarówno jej dziejami, jej ideami współczesnymi, jak i możliwymi nawiązaniem do światowej literatury filozoficznej.

Literatura dotycząca filozofii w Polsce doczekała się wielu poważniejszych opracowań. Pełniejszy wykaz bardziej podstawowych prac (szczególnie wcześniejszych) zamieszczono na końcu tekstu. W ujmowaniu jej dziejów dominuje ujęcie chronologiczne, zdecydowanie mniej jest opracowań systematycznych. Istnieje niedostatek „wielkich polskich” ujęć historii filozofii, oddających specyfikę polskiej refleksji filozoficznej i filozoficzno-kulturowej (swoistej filozoficznej „polskiej racji stanu”). Ze względu na barierę językową (i w jakimś stopniu problemową) filozofia polska raczej nie jest należycie war-

¹ Wydanie trzecie przejrzone, uzupełnione i znacznie rozszerzone; wydanie drugie ukazało się w Krakowie w 1928 r., pierwsze w Krakowie w 1926 r. W książce tej zamieszczono dodatek *Historia filozofii w Polsce* liczący 73 strony.

² Publikacja uwzględnia materiał od presokratejczyków po Hegla; zawiera dodatek: „Filozofia w Polsce” liczący prawie 100 stron (od Jana z Głogowa po Wrońskiego); tłumaczył i opracował dzieje filozofii w Polsce Franciszek Krupiński.

³ Por. dodatek bibliograficzny na końcu tekstu.

tościowana w literaturze światowej (może z wyjątkiem logiki)⁴. Udział Polski w filozoficznej pracy Europy jest widoczny⁵. Nie brak określeń, w których stwierdza się, że „dokonania polskiej filozofii są ogromne” (Wójcicki 2007).

1.2. Uwarunkowania instytucjonalne

Przybliżony obraz stanu filozofii w Polsce może być oddany przez jej wymiar instytucjonalny. Pierwszy uniwersytet w Polsce – Uniwersytet Krakowski został powołany w 1364 r. (Uniwersytet Wileński w 1579 r., Akademia Zamojska w 1594 r., Uniwersytet Lwowski w 1661 r., Uniwersytet Warszawski w 1816 r.). W każdym z tych uniwersytetów powstały wydziały filozoficzne. Obecnie w 26 uczelniach akademickich prowadzone są regularne studia filozoficzne (studia licencjackie i magisterskie), a w dalszych 160 szkołach wyższych dokonuje się kształcenie filozoficzne o charakterze wspomagającym (usługowym). Filozofii uczą w Polsce ok. 1500 nauczycieli akademickich (w tym prawie 600 profesorów i doktorów habilitowanych – samodzielnych pracowników nauki). Wydawanych jest ok. 30 akademickich czasopism filozoficznych i ok. 30 serii wydawniczych. Co roku ukazuje się ok. 100 oryginalnych książek z zakresu filozofii i drugie tyle tłumaczeń – „choć nie jesteśmy potęgą, to zapewne należymy do grupy krajów, gdzie filozofia jest silna i ciekawie uprawiana”⁶. Według innych klasyfikacji polscy filozofowie podejmują w istotnym stopniu główne zagadnienia, poruszane w światowej literaturze filozoficznej⁷, a filozofia polska wyróżniana jest jako wyraźna filozofia o charakterze narodowym⁸. Główną instytucją zrzeszającą profesjonalnych filozofów jest Polskie Towarzystwo Filozoficzne (założone w 1904 r. we Lwowie), posiadające 16 wyodrębnionych oddziałów lokalnych, związanych z miastami o tradycji akademickiej⁹. Od 1923 r. odbywają się zjazdy polskich filozofów (X Polski Zjazd Filozoficzny odbył się w Poznaniu w 2015 r.). Wielką wartością polskiej kultury jest zdolność precyzowania jej racji w konwencji filozoficznej, mimo wielu ograniczeń natury dziejowej (okres zaborów, wojny światowe, zniewolenie komunistyczne).

W Polsce istnieje możliwość kształcenia filozoficznego w liceum („filozofia” jako przedmiot fakultatywny), a etyka (do wyboru z religią) może być nauczana od początku

⁴ Np. komputerowa baza bibliograficzna *The Philosopher's Index*, opracowana przez „Philosopher's Information Center” (The Dialog Corporation), Bowling Green, Ohio, tylko w niewielkim stopniu zawiera informacje o polskim piśmiennictwie filozoficznym.

⁵ Por. „Nie byliśmy, nie jesteśmy i prawdopodobnie nigdy nie będziemy mocarstwem filozoficznym. Niemniej jednak, w paśmie geograficznym od Bałkanów po Skandynawię mamy bodaj najdłuższą nieprzerwaną tradycję solidnej filozofii.”, opinia Jana Woleńskiego w *Słowie wstępny* (Rembierz, Śleziński 2006, 9).

⁶ Dane szacunkowe na podstawie: Jaśtał, Kołodziejczyk, Rabus (2004, 7–8).

⁷ W informatorze filozofii polskiej wyróżniono prawie sto obszarów zainteresowań (specjalności filozoficznych?) polskich filozofów wraz z imienną listą ich przedstawicieli (por. Jaśtał, Kołodziejczyk, Rabus 2004, 413–436).

⁸ Lista *Philosophical specialties*, przedstawiona w *International Directory of Philosophy and Philosophers*, Chicago (różne daty) zawiera wykaz prawie dwustu specjalności, z którymi identyfikują się współcześni, światowi filozofowie. Hasło: *Polish Philosophy* wyróżnione jest w nim jako jedna z kilkunastu filozofii narodowych.

⁹ Inne instytucje życia filozoficznego (łącznie ok. trzydziestu) to: Polskie Towarzystwo Estetyczne, Polskie Towarzystwo Fenomenologiczne, Polskie Towarzystwo Logiki i Filozofii Nauki, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Polskie Towarzystwo Kognitywistyczne oraz związane z tradycją katolicką: Instytut Tomistyczny, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Instytut Jana Pawła II i szereg dalszych.

szkoły podstawowej (przedmiot o nazwie „religia/etyka”). Możliwość zdawania matury z filozofii wprowadzona została jeden raz w 2002 r., a od 2008 r. istnieje możliwość składania matury z filozofii (już na stałe). Ważnym elementem popularyzacji filozofii w szkole średniej jest ogólnopolski konkurs „Olimpiada Filozoficzna” (30. edycja w 2017/18 r.). Do okresu przed II wojną światową w szkołach średnich nauczana była propedeutyka filozofii (z silną dominacją kursu logiki).

1.3. Polski język filozoficzny

Pierwsze przekłady tekstów filozoficznych (Arystoteles) na język polski wykonał w 1535 r. Andrzej Glaber z Kobyłina. Za ojca polskiej terminologii filozoficznej uważa się Sebastiana Petrycego z Pilzna (przełożył dalsze dzieła Arystotelesa). Dzięki niemu polska terminologia filozoficzna zaczęła się tworzyć niewiele później niż francuska czy włoska.

Późno, bo dopiero w XIX w., nastąpiło tworzenie właściwych podstaw polskiego języka filozoficznego (Karol Libelt, August Cieszkowski). Z punktu widzenia krótkotrwałości języka nie jest to zjawisko korzystne dla rozwoju tradycji filozoficznej. Potrzeba odrębności polskiej filozofii widoczna była na początku XIX w. (Feliks Jaroński, *Jakiej filozofii Polacy potrzebują?*, 1810). Jan Łukasiewicz w 1915 r. stwierdził, że stać naród polski na wytworzenie polskiej filozofii narodowej (w analogii do niemieckiego idealizmu, angielskiego pragmatyzmu czy francuskiego bergsonizmu) (za: Woleński 1997, 45). W 1918 r. Kazimierz Twardowski wskazywał na potrzebę opracowania podręcznika historii filozofii w języku polskim (świadome zdystansowanie się do przekładów z języków obcych). Jako jeden z postulatów dydaktycznych Twardowski proponował swoisty eklektyzm: „by młody adept filozofii umiał czerpać z dzieł filozoficznych wszystkich tych narodów” – i na ich podstawie stworzyć własną filozofię. Początek XXI wieku też stawia nadal aktualne pytania o kondycję polskiej filozofii (por. Woźniczka 2014).

Od swoich początków filozofia polska jest elementem kultury, czy szerzej – cywilizacji łacińskiej. Zgodnie z jej tradycją, w dominującej części, oddzielona jest ona od refleksji religijnej (przeciwnie, niż np. w krajach Dalekiego Wschodu). W perspektywie analizy i przekazu idei filozofia traktowana jest jako jedna z form samoświadomości kultury. Dominuje w Polsce niezależny, racjonalny sposób uprawiania filozofii (o silnych nawiązaniach do greckiej tradycji starożytnej), w którym traktuje się ją jako rodzaj refleksji o charakterze naukowym (jedna z uznawanych dyscyplin akademickich). Tytuł profesora filozofii jest jednym z tytułów naukowych, zatwierdzanych przez centralną instytucję państwową. Rozwijana jest też w Polsce refleksja o charakterze filozoficzno-religijnym – głównie na gruncie tradycji katolickiej (neotomizm, neoscholastyka), określana mianem filozofii klasycznej (z silnymi nawiązaniem do średniowiecza). Spory światopoglądowe w filozofii jako nauce mają znacznie mniejsze znaczenie niż w działalności politycznej czy refleksji zdroworoządkowej.

1.4. Kryteria wyodrębnienia polskiej filozofii

Wyodrębnienie specyfiki filozofii narodowej może być przeprowadzone w oparciu o różne kryteria. W propozycjach dotyczących filozofii polskiej przedstawia się trzy koncepcje: narodowość to wewnętrzna ciągłość jej rozwoju (Henryk Struve), tendencja syntetyczna (świadomie kierowana asymilacja idei europejskich, wzmocniona duchem pol-

skiej filozofii – Kazimierz Twardowski) oraz filozofia uniwersalna warunkowana dziejową specyfiką aksjologiczną narodu (Jacek J. Jadacki)¹⁰. Kryteria te zastosowano w niniejszym tekście. W bardziej dokładnych analizach odróżnia się „historię filozofii polskiej” od „historii polskiej filozofii narodowej” (Wąsik 1958, 14).

Należy jednak mieć świadomość, że kryteria wyodrębnienia głównych nurtów polskiej filozofii są zawsze sztuczne, niejako zewnętrzne wobec procesów kształtowania się i funkcjonowania oryginalnych idei filozoficznych. Myśl filozoficzna jest o wiele bardziej złożona, niż możliwość jej przedstawienia w dość jednoznacznych klasyfikacjach. Jednak dla celów dydaktycznych pewne próby wprowadzenia podstawowych rysów można uznać za zasadne.

2. Główne nurty polskiej filozofii

Rozwój polskiej filozofii nie dokonuje się w jakiejś abstrakcyjnej przestrzeni idei, lecz w konkretnych, właściwych dla narodu, warunkach kulturowo-cywilizacyjnych. O ile filozofia scjentystyczna jest względnie wolna od tego rodzaju odniesień (istnieje jedna filozofia, tak jak istnieje np. jedna matematyka – nie ma „matematyki narodowej”), o tyle filozofia kulturowa jest silnie w nie uwikłana. Oczywiście jest więc to, że z natury rzeczy winna odwoływać się ona do własnych doświadczeń i jej właściwego dorobku intelektualnego i duchowego. Za bardziej szczegółowe kryterium wyróżnienia głównych nurtów filozofii przyjmuję stopień ich oryginalności i ich społeczno-kulturową doniosłość dla funkcjonowania narodu.

Podjęmowane współcześnie próby określenia specyfiki polskiej filozofii narodowej mogą odnosić się do takich nurtów, jak:

2.1. Filozofia społeczno-polityczna

Podstawowe uzasadnienie dla tej refleksji połączone jest z historią społeczno-polityczną narodu. Wydarzenia dziejowe, związane z położeniem geopolitycznym Polski (mały kraj między potężnymi mocarstwami) wymuszały poważniejsze zwrócenie uwagi na filozofię polityczną i społeczną. Tradycja w tym aspekcie jest znacząca, sięga już średniowiecza (Mateusz z Krakowa¹¹ – wychowawca pierwszych profesorów krakowskich, zm. 1410; Stanisław ze Skarbimierza – pierwszy rektor odnowionego uniwersytetu). W Polsce zaakceptowane zostały idee tolerancji religijnej i związane z nimi postulaty dotyczące reformy państwa (Paweł Włodkowic, zm. 1435, Jan Ostroróg, zm. 1501; Stanisław Orzechowski, zm. 1566; Łukasz Górnicki, zm. 1566). Idee renesansowe znalazły swoje ujście w teoriach politycznych i społecznych. Za jednego z największych teoretyków filozofii państwa można uznać Andrzeja Frycza Modrzewskiego, zm. 1572), głoszącego równość wszystkich wobec prawa, odpowiedzialność władców wobec narodu, potrzebę opieki nad słabymi. Przykładem realizacji idei tolerancji religijnej była działalność braci polskich (arian, socynianów), posiadających nawet swoją Akademię Rakowską (ha-

¹⁰ Zestawienia tego dokonał Jacek Wojtysiak (2005).

¹¹ Jako legat papieski na Niemcy był współzałożycielem najstarszego uniwersytetu w Niemczech, w Heidelbergu.

sła wolności religijnej, potępienie zła i przymusu). Nasilenie się problematyki społeczno-politycznej (potrzeba umocnienia i rozwoju państwa) przypada na okres XVI i XVII w. (A. Frycz Modrzewski, S. Orzechowski, Sebastian Petrycy z Pilzna, zm. 1627 – idee demokratyczne, potrzeba łączenia filozofii z życiem narodowym). Niekiedy wskazuje się jeszcze na myśl społeczną baroku (Aleksander Fredro, zm. 1876). Ideały oświecenia (niezwykle istotne dla przekształceń kultury kraju) propagował Stanisław Leszczyński, jedyny „filozof na tronie” (podejmował dyskusję z J.J. Rousseau), oraz Stanisław Konarski. Oświecenie przyniosło myśl polityczną i społeczną związaną z dalszymi potrzebami kraju – reformą edukacji, popularyzacją nauki (Hugo Kołłątaj, Maurycy Mochnacki, Stanisław Staszic, Jan Śniadecki). Wyrazem dojrzałej myśli polityczno-społecznej było uchwalenie polskiej Konstytucji 3 maja w 1791 r. (drugiej w świecie – po konstytucji Stanów Zjednoczonych – ustawy zasadniczej).

Od końca XVIII wieku następuje mocniejszy wpływ sytuacji historycznej Polski na myśl społeczną i polityczną. Utrata niepodległości Polski była główną przyczyną powstania myśli historiozoficznej i związanej z nią polskiej filozofii narodowej (Edward Dembowski, Bronisław Trentowski¹²). Ważne były tu idee patriotyczne – szczególnie silnie eksponowane w trudniejszych warunkach dziejowych (okres zaborów, a i później: wojny światowe, opozycja wobec zniewolenia komunistycznego). Nieobce jest Polakom angażowanie się w pozanarodowe idee patriotyczne – zgodnie z hasłem: „za wolność waszą i naszą” (Tadeusz Kościuszko – uczestnik wojny o niepodległość Stanów Zjednoczonych, Kazimierz Pułaski – uznany za bohatera narodowego Stanów Zjednoczonych).

Rozwijana w Polsce była myśl demokratyczna (Joachim Lelewel – idea gminowładztwa słowiańskiego). Nastąpiło pobudzenie myśli metafizycznej (Józef Gołuchowski, Karol Libelt). Wielkie syntezy historiozoficzne przedstawili: Henryk Michał Kamiński i August Cieszkowski. Rozwinął się wiązany z romantyzmem polski mesjanizm (Józef Hoene Wroński, Adam Mickiewicz, Andrzej Towiański, Józef Kremer). Do jego głównych, wyróżniających cech historycy filozofii zaliczają: oparcie metafizyki na pojęciu duszy i pojęciu narodu, postawienie jej zadań reformatorsko-soteriologicznych. Mesjanizm polski (motyw wybawienia duchowego) uważa się za próbę rekompensaty klęsk w sferze politycznej¹³. Ideę mesjanizmu propagował aż do uzyskania niepodległości Wincenty Lutosławski. Kolejne wydarzenia historyczne (klęska powstania styczniowego, 1863 r.) doprowadziły do osłabienia myśli historiozoficznej i skierowania uwagi na postawę pozytywistyczną. W przeciwieństwie do romantyzmu polski pozytywizm nastawiony był na cele praktyczne (niechęć do idealizmu w polityce, poprawa ekonomiczna, sejentyzm, rozwój oświaty i nauki: Aleksander Świętochowski, Julian Ochorowicz, Adam Mahrburg, Adolf Dygasiński). Ta wyróżniająca cecha polskiego pozytywizmu kosztowała utratę zainteresowania jego aspektami teoretycznymi. W dziejowo niekorzystnych dla Polski czasach (przełom XIX i XX w.) rozwijana była myśl historyczno-filozoficzna (Kraków: Stefan Pawlicki, Maurycy Straszewski, Marian Morawski, Aleksander Raciborski, Wojciech Dzeduszycki, Warszawa: Henryk Struve).

¹² Por.: „Prace Trentowskiego, Libelta, Cieszkowskiego były traktowane bowiem jako największe osiągnięcia teoretyczne polskiej filozofii XIX w.” (Palacz 1987, 322).

¹³ Por.: „Czynnikiem wybawienia, »mesjaszem« miała być sama filozofia, która ludzkości odsłoni prawdę (tak sądził Wroński), albo też naród polski, który ludzkość do prawdy poprowadzi (jak Mickiewicz sądził)” (Tarkiewicz 1988, 171).

Powstała związana z pozytywizmem myśl społeczna o nachyleniu socjalistycznym czy nawet marksistowskim (Edward Abramowski, Stanisław Brzozowski, Kazimierz Kelles-Krauz, Ludwik Krzywicki) i opozycja względem niej (Henryk Struve). Przełom XIX i XX wieku to odrodzenie się tendencji historyzoficznych i romantycznych. Wpływ filozofii życia (Nietzsche, Bergson) zaznaczył się w twórczości pisarzy modernistycznych (Stanisław Przybyszewski, Waław Berent, Tadeusz Miciński). Po odzyskaniu niepodległości w 1918 r. uczniowie Twardowskiego objęli najważniejsze katedry filozofii na uniwersytetach (główna praca: orientacja analityczna, badanie podstaw logiki). Drugi poważny nurt polskiej filozofii w okresie międzywojennym rozwinął się w kierunku filozofii kultury (Florian Znaniecki, Marian Zdziechowski, Feliks Koneczny, Leon Chwistek). Nawiązania do aktualnej myśli społecznej czynili: Tadeusz Kroński (analiza faszyzmu) i Bogdan Suchodolski (perspektywy przemian cywilizacji). Przedstawiano idee związane z rozwojem socjologii (Bolesław Limanowski – idea połączenia socjalizmu z programem odbudowy niepodległej Polski), marksizmu (od Róży Luksemburg po Adama Schaffa). Kontynuację myśli społecznej można dostrzec i we współczesnej refleksji politycznej, przyczyniającej się do obalenia komunizmu w 1989 r. (nieprzypadkowo upadek tego systemu rozpoczął się w Polsce – Jerzy Giedroyc, Leszek Kołakowski, Czesław Miłosz, Witold Gombrowicz). Po II wojnie światowej filozoficzna myśl społeczna przechodziła różne fazy, warunkowane wydarzeniami politycznymi (szczególnie ożywienie w okresie 1956–1968, 1975–1981, po 1989 r.). Ukształtowała się warszawska szkoła historyków idei (Leszek Kołakowski, Bronisław Baczko, Andrzej Walicki, Jerzy Szacki, Krzysztof Pomian, Barbara Skarga). Nastąpiła poważniejsza recepcja głównych idei filozoficznych Europy. Obecnie należałoby mówić o adaptacji Polski do kulturowej idei zjednoczonej Europy.

Mimo wielu ograniczeń dziejowych o charakterze podstawowym – prawa do bytu narodu – udało się Polsce obronić tożsamość narodową, utrzymać właściwą jej kulturę (w tym myśl społeczno-polityczną) i rozwijać związaną z nią filozofię. Właśnie dzięki nim możliwe jest przeciwstawienie się tezom w rodzaju: „Polskiej filozofii niet, no jest filozofia w Polsce”¹⁴ (autor tego opracowania, zapewne w duchu „myślenia mocarstwowego”, zauważył, że w polskiej literaturze filozoficznej można odnaleźć jedynie tylko wpływy (ślady) myśli zachodnio-europejskiej).

2.2. Polski humanizm

Idea humanizmu należy w Polsce do głównych idei filozoficznych. Poważniejsze zwrócenie uwagi na filozofię człowieka czy antropologię filozoficzną związane jest zarówno z właściwą Polsce myślą społeczno-polityczną (zwłaszcza jej kontekstami moralnymi), jak i istotnymi w naszym kraju odniesieniami religijnymi (kwestia duchowości). Początki tej refleksji można wiązać z ideami humanizmu późnego średniowiecza (Jan Długosz, zm. 1480; Kallimach, zm. 1496). Grzegorz z Sanoka (zm. 1477) to pierwszy przedstawiciel myśli renesansowej w Polsce (krytyk Arystotelesa i scholastyki). Wyraźny był w kraju renesansowy humanizm uniwersytecki (Adam z Bochynia, Jerzy Liban, Wojciech Nowopolczyk). Z humanizmem można łączyć koncepcje polskiego stoicyzmu (Ja-

¹⁴ Por. wydany jeszcze za czasów carskiej Rosji słownik filozoficzny Ernesta L. Radłowa, w którym można odnaleźć sformułowanie: „polskiej filozofii niet, no jest filozofia w Polsce” (Radlov 1904, 204).

kub Górski, zm. 1583; Adam Burski, zm. 1611). Humanizm, który jednak nie został później zaakceptowany na uniwersytetach, znalazł poważniejszą reprezentację w filozofii społecznej i politycznej.

Istotnym elementem polskiego humanizmu jest podkreślanie znaczenia myśli moralnej. Już w traktatach historycznych Wincentego Kadłubka wyraźna jest refleksja o charakterze moralistycznym. Funkcję teologa-moralisty spełniał Mateusz z Krakowa. W wiekach XVI–XVIII polska myśl moralna w dużym stopniu związana była z problematyką społeczno-polityczną. Komisja Edukacji Narodowej wprowadziła do szkół nowy przedmiot o nazwie: „nauka moralna”, oparty na prawie naturalnym (obecnie w polskich szkołach „etyka” nauczana jest jako przedmiot do wyboru z religią od początku szkoły podstawowej). Zagadnienia dydaktyczne przeplatały się z kwestiami naukowymi. Już we współczesności historią etyki zajmowało się wielu filozofów polskich (Stanisław Jedynek, Adam Krokiewicz, Ija Lazari-Pawłowska, Henryk Elzenberg). Dojrzałą refleksję moralną prezentowali (co było związane z ich postulatami nauczycielskimi) przedstawiciele szkoły lwowsko-warszawskiej (Kazimierz Twardowski, Tadeusz Czeżowski, Władysław Tatarkiewicz, Tadeusz Kotarbiński, Maria Ossowska). Właściwością humanizmu polskiej filozofii są silne odwołania do refleksji aksjologicznej (niekiedy o bardzo różnym charakterze): Józef Tischner, Karol Wojtyła, Klemens Szaniawski, Ija Lazari-Pawłowska, Jan Józef Lipski, Bohdan Cywiński (autor m.in. pracy *Zatruta humanistyka*).

Za jedną z charakterystycznych cech polskiego humanizmu można uznać rozwijanie myśli pedagogicznej. Już w XVI wieku Polska wymieniana jest jako ważny ośrodek renesansowej kultury humanistycznej. Powstałe w okresie reformacji gimnazja humanistyczne odegrały ważną rolę w rozwoju nauki i kultury. W XVII wieku w Lesznie rektorem szkoły był słynny czeski pedagog Jan Amos Komensky. Duże znaczenie miała reforma szkolnictwa, przeprowadzona w duchu oświeceniowym w końcu XVIII wieku przez Komisję Edukacji Narodowej (pierwsza w środkowej Europie świecka władza oświatowa). Komisja ta opracowała pierwszy w Europie kodeks szkolny (zawierający całość zagadnień związanych z funkcjonowaniem systemu szkolnego) i koncepcję nauczania w języku polskim na wszystkich szczeblach edukacyjnych. Jedną z konsekwencji działania Komisji w środowisku naukowym była rezygnacja z jeszcze uprawianego w uczelniach arystotelizmu na rzecz racjonalizmu i zwrócenia się ku naukom matematyczno-przyrodniczym. W Poznaniu w I poł. XIX w. działał wybitny pedagog Ewaryst Estkowski, u schyłku XIX w. Jan Władysław Dawid. Przedstawiciele nauk historycznych podjęli nawet zagadnienie dziejów oświaty (Antoni Karbowski, Antoni Danysz) czy kultury renesansowego humanizmu (W. Zakrzewski, Kazimierz Morawski – określane nawet jako „znawca humanizmu polskiego”, Stanisław Windakiewicz).

Alternatywę wobec logicyzującej szkoły lwowsko-warszawskiej stworzyli polscy przedstawiciele filozofii kultury. W ich propozycjach widoczne były zarówno akcenty historiozoficzne, jak i dotyczące zagrożeń cywilizacyjnych (Marian Zdziechowski, Stanisław Ignacy Witkiewicz, Leon Chwistek, Feliks Koneczny). Widoczne były nawiązania do historii sztuki (W. Łuszczkiewicz, M. Sokołowski; później W. Tatarkiewicz – historia estetyki). Opozycję nauk humanistycznych wobec przyrodoznawstwa prezentowali: Florian Znaniecki i Feliks Młynarski. W niektórych opracowaniach zauważa się, że atak na humanizm przyszedł ze strony pozytywizmu i marksizmu (Krawczak 1987, 25), niekiedy traktowanych jako przedłużenie myśli oświeceniowej.

Jednak „w naszej tradycji humanizm wiąże się z charakterystycznym polskim indywidualizmem, z poszanowaniem jednostki i umiłowaniem wolności, zarówno w skali indywidualnej, jak i zbiorowej”. Polacy często prezentowali silny patriotyzm, wyrażony w jakimś pograniczu emocjonalności i duchowości. Wielu nosi w sobie obraz Samosierry, Orląt Lwowskich, Powstania Warszawskiego, pamięta o doświadczeniu totalitaryzmów (faszyzm, stalinizm – Katyń). Postawa ta może nie uwydatnia się jakoś szczególnie w codziennej egzystencji, ale w chwilach istotnych dla bytu narodu pojawia się z całą wyrazistością (choćby czasy współczesne: Jan Paweł II, Lech Wałęsa). Nie sposób odmówić Polakom zaangażowania również i filozoficznego: przepojone nim były dzieła polskich mesjanistów, w XIX w. filozofia katolicka była „bardziej żarliwa, niż pogłębia i twórcza”, Stanisław Brzozowski wykladał swoje idee „bardziej płomiennie, niż ściśle”.

2.3. Filozofia przyrody – filozofia nauk przyrodniczych (empiryczne przyrodoznawstwo)

Refleksja dotycząca filozofii przyrody należy do najstarszych w Polsce. Już Witelon (ok. 1225–ok. 1280), chociaż znany głównie z pracy poświęconej optyce (*De perspectiva*), napisał również dzieło związane z kosmologią (*Naukę o obrotach ciał niebieskich*) i *O filozofii natury* (dwie ostatnie z wymienionych nie zachowały się). Witelon, uznawany za pierwszego polskiego filozofa, zaliczany jest do nurtu neoplatonizmu, wyjątkowego w zdominowanym przez arystotelizm XIII wieku. Mimo że jego system nie był „zasadniczo oryginalny”, to jednak jest porównywany z systemami takich myślicieli, jak Robert Grosseteste czy Roger Bacon. Może być traktowany jako „apogeum środowiska śląskiego w średniowieczu”, podobnie jak Kopernik jest szczytowym punktem krakowskiej kultury renesansowej (Wąsik 1958, 32). W Krakowie w XV wieku funkcjonowały dwie katedry nauk przyrodniczych. Kopernik pojawił się w dobrym ośrodku filozofii przyrody w Uniwersytecie Krakowskim (Marcin Król z Przemyśla, zm. 1459; Marcin Bylica z Olkusza, zm. 1495). Uniwersytet ten stał się międzynarodowym ośrodkiem studiów astronomicznych. Do odkrycia teorii heliocentrycznej Kopernika przyczyniły się jego badania filozoficzne (teorie starożytnych o ruchu Ziemi). W XVII wieku w Lesznie działał Jan Jonston, zwolennik Bacona i wiedzy eksperymentalnej. Niekiedy stwierdza się, że miejsce filozofii w XVII wieku (zdominowanej przez spekulatywną scholastykę) próbowały rekompensować nauki matematyczne i fizyczne (Jan Brożek – matematyk; Walerian Magni – wróg fizyki Arystotelesa; Wawrzyniec Susliga – przyjaciel Keplera; Jan Heweliusz – astronom).

Powrót do dobrej tradycji naukowej, związanej z przyrodoznawstwem, nastąpił dopiero w okresie oświecenia (Jan Krzysztof Kluk, Paweł Czenpiński). Wbrew tradycji szkół wyższych (martwa, wzmocniona kontrreformacją scholastyka, opór profesorów krakowskich uniemożliwił zatrudnienie Christiana Wolffa) budziło się zainteresowanie naukami przyrodniczymi (idee Galileusza, Newtona, Locke’a). Oświecenie polskie poprzez Condillaca (sensualizm) dotarło do Locke’a. Nawet w okresie zaborów w Warszawie (Stanisław Staszic), w Wilnie (Jan i Jędrzej Śniadeccy) i w Krakowie (Ludwik Zejszner) rozwijano refleksję z tej dziedziny. Po powstaniu listopadowym (1831) i wydarzeniach Wiosny Ludów (1848) wielu uczonych wyemigrowało (Paweł Strzelecki badał bogactwa naturalne Australii, Ignacy Domeyko działał w Chile, Edward Malinowski

w Peru). W okresie pozytywizmu wykładali w Warszawie wybitni przyrodnicy: F. Szokalski, J. Natanson i B. Dybowski. W czasie międzypowstaniowym działali w Krakowie przyrodnicy: F. Trojański i W. Münich. Po powstaniu styczniowym nastąpiła kolejna fala emigracji polskich uczonych. Wielu Polaków prowadziło katedry w obcych uczelniach (Maria Skłodowska-Curie w Paryżu – dwukrotna nagroda Nobla z fizyki i chemii). Już przed wybuchem I wojny światowej polscy badacze włączyli się w krwioobieg nauk przyrodniczych Europy i w różnym nasileniu postawa ta trwa do czasów współczesnych.

Tradycja dotycząca filozofii przyrody (czy lepiej współcześnie: filozofii nauk przyrodniczych) może być wiązana z refleksją poświęconą filozofii nauki. Na początku XX w. działała w Warszawie, zbliżona do konwencjonalistycznej filozofii nauki, Józefa Krzyżanowska-Kodisowa (jedna z pierwszych w Polsce i na świecie kobiet uprawiających naukowo filozofię). Teorią wiedzy naukowej zajmowali się: Marian Massonius, Adam Mahrburg, Władysław Mieczysław Kozłowski, Władysław Biegański. Władysław Heinrich rozwijał w Krakowie filozofię radykalnego empiryzmu. Z bardziej współczesnych filozofów nauki należy wymienić inspiratora Thomasa Kuhna – Ludwika Flecka. W latach 70. powstała poznańska szkoła metodologiczna (Jerzy Kmita, Leszek Nowak). Najnowsze czasy przynoszą już takich filozofów nauki, jak Stefan Amsterdamski, Władysław Krajewski, Zdzisław Augustynek czy Michał Tempczyk.

2.4. Filozofia wiązana z religią (metafizyka, filozofia religii)

Właściwie wejście Polski w krąg kultury zachodniej związane jest z przyjęciem chrześcijaństwa (przyjęcie chrztu przez Mieszka I z Czech w 966 r.). Rozwój chrześcijaństwa spowodował rozpowszechnienie się znajomości pisma, niezbędnego do uprawiania kultu. Zdaniem historyków, już od II połowy XI wieku można mówić o powstaniu szkolnictwa kościelnego. Wyższe duchowieństwo brało udział w tworzeniu Akademii Krakowskiej (Paweł Włodkowic – postulaty reformy Kościoła). Dominującym wyznaniem w Polsce stał się katolicyzm – katolicy obrządku łacińskiego stanowili w różnych okresach dziejowych od 65% (1931) do nawet 90% (1952) ogółu ludności. Przyjęcie katolicyzmu przez Polskę miało doniosłe konsekwencje kulturowe. W podnoszonym tu zakresie refleksji oznaczało związanie myśli filozoficznej z chrześcijańską formacją kulturową, np. łączenie religii i moralności, racjonalności i wolności (por. Krąpiec 1990, 260). Pierwsze fragmentaryczne przekłady *Biblii* na język polski następowały już w XIII wieku, pierwszy pełny jej przekład na język polski dokonany został w 1561 r. w Krakowie.

Przemiany filozofii wiązanej z doświadczeniem religijnym mają długą tradycję i są podobne do analogicznego procesu, dokonującego się w dziejach Europy. W perspektywie dziejowej najdłużej trwała w Polsce scholastyka: średniowiecze: *via antiqua* (tomizm i albertyzm) i *via moderna* (z dominacją nominalizmu), skotyzm (Michał Twaróg z Bystrzykowa, zm. 1520), później scholastyka renesansowa, dalej – filozofia szkolna baroku, aż po schyłkową scholastykę oświecenia, neoscholastykę i współczesny neotomizm. Do głównych postaci scholastyki okresu XIV–XV wieku z nurtu „dawnej drogi” należeli Jan z Głogowa i Jakub z Gostynina, a „nowej drogi” – Mateusz z Krakowa, Stanisław ze Skarbimierza, Piotr z Sienna. Wersję burydanistyczną prezentował Paweł z Worczyna, a skotyzm Michał z Wrocławia. Kontynuację scholastyki w XVI wieku przedstawiał Andrzej Glaber z Kobyłina. Scholastyka XVII wieku (w postaci filozofii szkolnej) miała licznych reprezentantów: Adam Burski, Marcin Śmiglecki, Tomasz Młodzianowski, Sa-

muel Wierchoński. Oryginalną doktrynę społeczno-religijną stworzyli przedstawiciele zboru ariańskiego (Samuel Przykowski, Andrzej Wiszowaty), a nawet swoistą reformacyjną filozofię religii (Faust Socyn). W XVII wieku w wyniku konserwatyizmu środowiska naukowego związanego z uniwersytetami w Krakowie i Wilnie, akceptującego schyłkową scholastykę (odrzućenie idei filozofii nowożytnej), następuje osłabienie polskiej kultury, a w tym i filozofii. W Polsce silna była postawa podejrzliwości wobec zmieniających się idei nowożytnej Europy. Do schyłkowej postaci tradycyjnej scholastyki XVIII w. należeli: Andrzej Rudzki i Jerzy Gengell. W kolegiach jezuickich krytykowano zarówno Kartezjusza, jak i zwolenników filozofii empirycznej (Galileusz, Newton, Bacon). W XIX w. przedstawiana była katolicka krytyka oświecenia (Karol Surowiecki). Właściwością filozofii katolickiej tego wczesnego okresu jest duża zmienność stanowisk – od akceptacji innowierców po silny sprzeciw wobec reformacji.

Czasem w krytycznych ocenach XIX wieku stwierdza się, że prawowierna filozofia katolicka była mglistą mieszanką spirytualizmu i mistycyzmu. Niekiedy zauważa się nawet, że w tym okresie „filozofia katolicka była bardziej żarliwa, niż oryginalna” (Tatar-kiewicz 1988, 170)¹⁵ – zacierała się granica między poglądami mesjanistów a filozofów katolickich. Widoczna była katolicka krytyka pozytywizmu (Stefan Pawlicki, Marian Morawski, Maurycy Straszewski). Na początku XX wieku funkcjonowała w Polsce silna neoscholastyka (Franciszek Gabryl, Witold Rubczyński – idealny realizm). W okresie międzywojennym myśl katolicka otworzyła się na problemy cywilizacji współczesnej (Władysław Kornilowicz – personalizm Jacques’a Maritaina, Zofia Landy). Rozwijał się neotomizm (Jacek Woroniecki), pod wpływem logistyki działali Józef M. Bocheński i Jan Salamucha. Myśl katolicką skierowaną ku filozofii kultury przedstawiali Konstanty Michalski i Andrzej Krzesiński.

Po II wojnie światowej rozwija się współczesny neotomizm (Kazimierz Kłósak, Zofia Zdybicka, Mieczysław Gogacz), katolicka myśl moralna (Karol Wojtyła), prowadzona jest refleksja inspirowana fenomenologią (Józef Tischner, Karol Wojtyła), następuje dalsze otwarcie na personalizm i filozofię dialogu. Za najpoważniejszą zasługę w tym zakresie uważa się uformowanie „oryginalnej polskiej szkoły tomistycznej” (Stefan Świeżawski, Mieczysław Krąpiec, Stanisław Kamiński). Wspomnieć należy również o katolickiej filozofii przyrody (Michał Heller, Józef Życiński). Jak i inne nurty filozoficzne w Polsce, filozofia katolicka doznała szczególnego ożywienia po 1989 r.

2.5. Logika formalna

Tradycja logiczna jest w Polsce bogata. Właśnie jedną z wyróżniających cech polskiej filozofii jest akcentowanie znaczenia refleksji logicznej w interpretacji problematyki filozoficznej. Właściwie logika formalna (obok mesjanizmu) uznawana jest za jedno z głównych osiągnięć polskiej filozofii¹⁶. Dominująca w XVII i XVIII wieku w Polsce filozofia szkolna akcentowała znaczenie wykształcenia logicznego. W zdominowanym przez scholastykę XVII wieku ukazało się znane w całej Europie dzieło Marcina Śmigleckiego *Logika* (1618 r.). Logika należała do powszechnie wykładanych przedmiotów

¹⁵ Rozdział: „Filozofia XIX w. w Polsce”.

¹⁶ Por.: „Problem narodu i logika formalna – oto dwie cechy charakterystyczne polskiej filozofii”, [w:] hasło: „Polska filozofia” (opr. J. Woleński), (Honderich 1998, 705).

filozoficznych, a aż do okresu II wojny światowej nauczana była w ramach propedeutyki filozofii w szkołach średnich.

Badanie podstaw logiki stało się zadaniem polskiej szkoły lwowsko-warszawskiej. W 1895 r. we Lwowie rozpoczął działalność Kazimierz Twardowski, założyciel tej szkoły, a jego uczniowie daleko wyszli poza orientację ściśle filozoficzną. Główne zasługi w zakresie logiki rozwijanej przez Polaków są istotne. Jan Łukasiewicz stworzył – określaną później jako polską – odrębną notację logiczną (zawierającą symbolikę beznawiasową: Kpq, KApqr, ApKqr) (Łukasiewicz 1929). Łukasiewiczowi przypisuje się również badania w zakresie teorii zdań, metodologii systemów aksjomatycznych, ważnych prac w zakresie systemów logiki wielowartościowej. Alfred Tarski pracował w zakresie metalogiki i metamatematyki, przedstawił semantyczną definicję prawdy, zawierającą słynne twierdzenie jego imienia (definicja prawdy wymaga środków pochodzących z bogatszego metajęzyka – twierdzenie Tarskiego). Badania nad systemami aksjomatycznymi i logiczną analizą języka naukowego prowadzili Stanisław Leśniewski i Kazimierz Ajdukiewicz. Reprezentanci szkoły lwowsko-warszawskiej w okresie międzywojennym zdominowali polską scenę filozoficzną, wielu z nich daleko wykraczało poza refleksję ściśle logiczną (Tadeusz Kotarbiński, Tadeusz Czeżowski, Zygmunt Zawirski, Daniela Gromska, Izydora Dąmbska, Seweryna Łuszczewska-Rohmanowa).

Po drugiej wojnie światowej przedstawiciele szkoły lwowsko-warszawskiej (Roman Suszko, Klemens Szaniawski, Andrzej Grzegorzczak, Jerzy Pelc, Marian Przełęcki, Jan Woleński) stanowili silny, wyraźnie wyodrębniony nurt filozoficzny, stanowiący obok filozofii katolickiej zdecydowaną opozycję wobec obowiązującej instytucjonalnie (do 1989 r.) wersji urzędowego marksizmu.

3. Filozofia w Polsce. Tradycja adaptująca idee europejskiej kultury filozoficznej na grunt polski

Europejska wspólnota dóbr jest zjawiskiem pozytywnym. Umożliwia docieranie do istotnych treści danej formacji i wyrażanie jej w różnych konwencjach kulturowych. Przekaz, adaptacja, obróbka kulturowa dóbr europejskich przez poszczególne narody jest zjawiskiem naturalnym. Istotne jest natomiast to, w jaki sposób kształtuje się ich wariant narodowy, na czym polega związana z nim specyfika postaci i typu filozofowania. Ważne są te podobieństwa i różnice w sposobach filozofowania poszczególnych narodów, które wpływać mogą na swoiste wzmocnienie wartości danego nurtu, powodowane szczególnie stymulującą sytuacją ideową danego narodu. Również i w Polsce można twierdzić o istnieniu charakterystycznego rdzenia czy nerwu narodowej filozofii. Jego kształtowanie się zachodziło pod wpływem obcych oddziaływań¹⁷. Po 1989 r. tworzą go: filozofia analityczna (z silną komponentą logiki), fenomenologia i filozofia katolicka (neoto-

¹⁷ Henryk Struve w 1870 r. zauważył: „Historia filozofii... w Polsce rozwijała się prawie zawsze pod obcym wpływem. Lecz pomimo to niestety powiedzieć nie można, aby stopniowe postępy tej historii na zachodzie znalazły zawsze należyty odgłos w naszym kraju” (Struve 1870, 132). Por. również: „... napotyamy wprawdzie bardzo bogate materiały bibliograficzne i biograficzne odnoszące się do filozofii w Polsce, ale nie masz tam ani poglądu na całkowity rozwój i stopniowy postęp filozofii w Polsce, ani tak niezbędnej krytyki filozoficznej” (tamże, 134).

mizm)¹⁸. Choć spory trwają, wydaje się sensowne uzupełnienie tych nurtów o polską filozofię „post-” (głównie postmodernizm), filozofię nauki, nurt historyków idei oraz, w nieco skromniejszej postaci, inne tradycje nawiązujące do filozofii współczesnej¹⁹, w tym np. bioetyka, filozofia procesu, sztuczna inteligencja. Ważna jest rola języka narodowego w kształtowaniu własnych idei filozoficznych²⁰.

Tradycja adaptująca idee europejskiej kultury filozoficznej na grunt polski to chyba najsilniejszy sposób uprawiania filozofii w Polsce. Powszechnie stwierdza się, że historia filozofii w Polsce odzwierciedla ogólny rozwój filozofii w Europie, a przeważają w niej okresy, w których polska filozofia naśladowała wzorce silniej rozwiniętych kultur filozoficznych. Chronologia polskiej recepcji i adaptacji europejskiej myśli filozoficznej jest bogata. Już próba wyodrębnienia jedynie głównych jej nurtów i reprezentantów powoduje wiele trudności. Władysław Weryho, twórca pierwszego polskiego czasopisma filozoficznego, pisał w 1908 r.: „dawał się odczuwać brak tematów, interesujących ogół naszych filozofów, brak węzła, łączącego naszą filozofię w jedną i nadającego rozwojowi umysłowości polskiej pewną ciągłość, jak to się działo i dzieje z filozofią francuską, niemiecką, angielską, które nieraz całe wieki poświęcały jednemu zagadnieniu” (Weryho 1908, V–VI).

Kulturowo najsilniejsza tradycja adaptacyjna dotyczy arystotelizmu i tomizmu, przedstawianych w Polsce w ramach scholastyki. Rozwija się ona od początku powołania Uniwersytetu Krakowskiego aż po neoscholastykę początku XX wieku i współczesny neotomizm. Wszystkie jej europejskie postacie dziejowe były przedstawiane w Polsce. Scholastyka miała nadzwyczaj długi okres funkcjonowania – panowała w uniwersytetach aż do połowy XVIII wieku. Był to wówczas okres dominacji tzw. filozofii szkolnej (silnego arystotelizmu), podtrzymującej skostnienie intelektualne środowiska filozoficznego. Dopiero reformy Komisji Edukacji Narodowej spowodowały utratę podstaw instytucjonalnych dla uprawiania tego rodzaju filozofii spekulatywnej. To zapóźnienie kulturowe Polski było kosztowne: nawet w XIX wieku filozofia w Polsce była względem Europy kompletna, ale nie była samodzielna.

Jako przedstawiciele polskiego odrodzenia wymienia się Adama z Bochynia i Jerzego Libana (wpływ filozofii włoskiej). W XVII wieku sensualizm Condillaca (filozofia francuska) został zaakceptowany w postaci podręcznikowej (przyjęty przez KEN podręcznik logiki). Idee oświecenia (duże zróżnicowanie wariantów narodowych: francuskiego, szkockiego i angielskiego, niemieckiego) najmocniej realizowali: Jan Śniadecki, Stanisław Staszic, Hugo Kołłątaj, wprowadzając bliską mu empirystyczną postawę moralną. Polską adaptację szkockiej *filozofii zdrowego rozsądku* prezentowali: Jędrzej Śniadecki, Anioł Dowgird, Józef Emanuel Jankowski.

W Polsce zawsze silne były wpływy tradycji niemieckiej. Polski kantyizm niezbyt silny, raczej minimalistyczny, reprezentowali: Jędrzej Śniadecki, Józef Szaniawski, Fe-

¹⁸ Por. hasło: „Polska filozofia” (opr. J. Woleński), (Honderich 1998, 706).

¹⁹ W ramach VII. Polskiego Zjazdu Filozoficznego (Szczecin, 14–18.IX.2004 r.) powołano 20 sekcji tematycznych (m.in. Filozofii Umysłu, Filozofii Języka, Filozofii Feministycznej). X Zjazd (Poznań, 15–19.IX.2015 r.) zawierał już 27 sekcji.

²⁰ Por. referat (i tekst przygotowywany do druku): M. Woźniczka, *Adaptacja narodowej tradycji filozoficznej do uniwersalizmu filozofii – problem źródłowości języka. Kontekst myśli Henryka Elzenberga*, Ogólnopolska Konferencja Filozoficzna „Filozofować po polsku. Źródłowość języka – uniwersalizm zagadnień”, Instytut Filozofii, AJD Częstochowa, 9 maja 2017 r.

liks Jaroński, Józef Hoene-Wroński, po neokrytycyzm Adama Mahrburga. Polski heglizm przedstawiali: Józef Kremer, Karol Libelt, Henryk Kamiński, August Cieszkowski, Bronisław Trentowski, Edward Dębowski – odznaczał się on orientacją na problematykę społeczno-polityczną (Henryk Kamiński). Widoczny był również polski schellingianizm (Józef Gołuchowski). Przedstawicielem polskiej filozofii spekulatywnej (początki romantyzmu) był Józef Hoene-Wroński (mesjanistyczna idealistyczna „filozofia absolutu”).

Powrót do tradycji francuskiej zaznaczył się w orientowanym społecznie polskim pozytywizmie (Julian Ochorowicz, Adam Mahrburg, Aleksander Świętochowski, Edward Abramowski, Franciszek Krupiński, Marian Massonius). Istniała również opozycja względem niego – polski antypozytywizm (Henryk Struve). Polski empiriokrytycyzm znalazł swojego obrońcę w postaci Władysława Heinricha, półmetafizyków prezentował Mściśław Wartenberg. Niekiedy do polskiego egzystencjalizmu zalicza się myśl Henryka Elzenberga, rozwijana jest ona i współcześnie (Maria Gołaszewska, Józef Piórczyński). Polska fenomenologia to Roman Ingarden i Władysław Stróżewski. Polska filozofia analityczna najsilniej przedstawiana jest przez tradycję kontynuatorów szkoły lwowsko-warszawskiej. O polskiej filozofii katolickiej (neotomizm) wspomniano już wcześniej. Do wartościowych dziedzin polskiej refleksji zalicza się też estetykę (Roman Ingarden, Władysław Tatarkiewicz) (Wojtysiak 2005). Obecnie rozwija się polska hermeneutyka (Andrzej Bronk, Barbara Tuchańska), polski postmodernizm (Zygmunt Bauman, Andrzej Szahaj), a także kognitywistyka (Robert Piłat, Jerzy Perzanowski) i pragmatyzm (Piotr Gutowski, Marek Hetmański).

4. Filozofia w Częstochowie

W tradycji kulturowej Polski Częstochowa funkcjonuje przede wszystkim jako ośrodek kultu religijnego (traktowany jako najważniejsze miejsce katolickiego kultu w Polsce). Przejawem poważniejszego, kulturowego zainteresowania problematyką filozoficzno-religijną jest to, że w Częstochowie funkcjonuje filia Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (kierunek studiów: teologia) i Wyższe Seminarium Duchowne. Wielu studentów podejmuje studia, łącząc kierunek teologia z kierunkiem filozofia. Liczne interdyscyplinarne konferencje, sympozja i inne różnego rodzaju kontakty stwarzają niepowtarzalny klimat naukowy i duchowy miasta. Tradycja akademicka w Częstochowie jest stosunkowo młoda. Jednak już na początku XX wieku działał w Częstochowie Władysław Biegański, nauczyciel logiki w ówczesnych częstochowskich szkołach średnich, „autor najobszerniejszych w tym okresie podręczników logiki, teorii poznania i etyki”, okreśłany niekiedy mianem „filozofa bez katedry”. Owocem tej pracy pedagogicznej był *Podręcznik logiki dla szkół średnich i samouków*, uznany przez galicyjską Radę Szkolną za najlepszy polski podręcznik logiki. W okresie jesień 1944–wiosna 1945 (po wysiedleniu z Warszawy) prowadził wykłady w Częstochowie, w ramach Wolnej Wszechnicy Polskiej (Kursy Akademickie) prof. Wiktor Wąsik.

Dopiero po II wojnie światowej powstała w Częstochowie uczelnia humanistyczna. Zajęcia z przedmiotów filozoficznych prowadzone były przez wiele uznanych autorytetów filozoficznych właściwie od początków powstania uczelni w różnych etapach jej

przekształceń: najpierw Kolegium Nauczycielskie (1971), później Wyższa Szkoła Pedagogiczna (1974), Akademia im. Jana Długosza (2004), obecnie Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. J. Długosza (2018). Częstochowianka, wybitna poetka polska, Halina Poświatowska podjęła studia filozoficzne (i pracowała) na Uniwersytecie Jagiellońskim (początek lat 60. XX w.). W okresie komunistycznym była zatrudniona w uczelni (1978–1981) prof. Barbara Stanosz (filozofia nauki, filozofia analityczna, logika – odsunięta przez władze komunistyczne, za zbyt bliskie związki z KOR-em, od dydaktyki w Warszawie). Ważna jest również historia instytucjonalna. Do 1985 r. ówczesny Zakład Filozofii umieszczony był w Międzyuczelnianym Instytucie Nauk Ekonomicznych i Społecznych Politechniki Częstochowskiej (kierownik Zakładu – prof. Wiesław Sztumski). Pracownicy Zakładu prowadzili wówczas zajęcia zarówno na Politechnice Częstochowskiej, jak i w ówczesnej Wyższej Szkole Pedagogicznej. W WSP – zarówno instytucjonalnie, jak i przedmiotowo – wyraźne były próby uzyskania własnej tożsamości: istniał zarówno Zakład Filozofii i Socjologii (do 1985 r.), jak i Zakład Filozofii i Religioznawstwa (1985–1990; stopień doktora habilitowanego uzyskali ówcześni religioznawcy, obecnie: prof. Piotr Stawiński i prof. Janusz Fałowski, rusycystka i kulturoznawca prof. Urszula Cierniak). W uczelni funkcjonowało Podyplomowe Studium Filozoficzno-Religioznawcze i Studenckie Koło Filozoficzno-Religioznawcze. W okresie 1990–2002 Zakład Filozofii wchodził w skład Instytutu Filozoficzno-Historycznego (Wydział Filologiczno-Historyczny). W latach 2002–2008 funkcjonował w Wydziale Pedagogicznym. W okresie 2008–2016 Zakład Filozofii, umieszczony był w strukturze Instytutu Filozofii, Socjologii i Psychologii AJD (Wydział Nauk Społecznych). Obecnie nauczyciele akademicy filozofii funkcjonują w ramach powołanego w 2016 r. Instytutu Filozofii w ramach Wydziału Filologiczno-Historycznego. Z samodzielnych pracowników nauki najdłużej (1976–2003) z Uczelnią związany był prof. Stefan Folaron, długoletni kierownik Zakładu Filozofii. Wszystkie stopnie kariery (od magistra do doktora habilitowanego) w Uczelni przeszła prof. Elżbieta Jung (1985–1993). Po upadku systemu komunistycznego środowisko filozoficzne zasilili nauczyciele wiązani z KUL-em: prof. Jerzy Gałkowski (1990–1993), prof. Maria Braun-Gałkowska (1990–1994), ks. prof. Józef Życiński (1990–1991), prof. Wojciech Żelaniec (1990–1992). Wyraźne było oddziaływanie nauczycieli akademickich ze środowiska katowickiego: prof. Andrzej Kiepas (1993–1994), prof. Krzysztof Wieczorek (2001–2002) oraz krakowskiego: prof. Jan Hertrich-Woleński (1996–2001) i prof. Jan Hartman (1997). W okresie 2003–2005 pracownikiem Zakładu Filozofii był prof. Henryk Piluś (Warszawa). Wielu filozofów pracujących w uczelni uzyskało stopień doktora habilitowanego w zakresie filozofii: prof. Stefan Folaron (1990), prof. Andrzej Zalewski (1994), prof. Władysław Pabiasz (1997), prof. Elżbieta Jung (2002), prof. Ryszard Mirek (2003), prof. Joanna Grygiel (2004), prof. Hubert Mikołajczyk (2006), prof. Ireneusz Światała (2008), prof. Andrzej Tarnopolski (2013), prof. Maciej Woźniczka (2014), prof. Dorota Probuska (2014), prof. Adam Olech (2016). Tytuł naukowy profesora uzyskał Andrzej Zalewski (2004). Podstawowa działalność naukowa i dydaktyczna skupiona jest wokół Instytutu Filozofii, umieszczonego obecnie w strukturze Wydziału Filologiczno-Historycznego AJD. W roku 2006 uczelnia uzyskała zgodę MEN-u na prowadzenie studiów wyższych z filozofii na poziomie licencjatu i rozpoczęła nabór na kierunek filozofia (studia stacjonarne i niestacjonarne) na rok akademicki 2007/2008. Zgodę na prowadzenie studiów magisterskich z filozofii Wydział Nauk Społecznych uzyskał w lipcu 2013 r. W 2016 r. Uczelnia złożyła wnioski o uzyskanie uprawnień w zakresie

nadawania stopnia doktora z filozofii. Od 1999 r. ukazuje się rocznik „Prace Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie. Filozofia” (w 2016 r. ukazał się t. XIII; pod innymi tytułami czasopismo zawierające teksty filozoficzne ukazuje się od 1978 r.). W Częstochowie funkcjonuje Oddział Częstochowski Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Zakończenie

Najsilniejszy udział polskiej filozofii w filozoficznej pracy Europy wiązany jest z filozofią przyrody (Kopernik), logiką (Alfred Tarski, szkoła lwowsko-warszawska), fenomenologią (Roman Ingarden) i filozofią katolicką (neotomizm). Polacy wytworzyli specyficzną polską filozofię narodową (polski mesjanizm), umożliwiającą im przetrwanie w trudniejszych warunkach dziejowych. Filozofia w Polsce jest profesjonalnie rozwijana i można w dużym stopniu twierdzić o istnieniu specyficznym polskiej filozofii. Zdaniem historyków filozofii o prymat w tej dziedzinie w perspektywie całości dotychczasowych dziejów ubiegają się: mesjanizm i filozofia analityczna (szkoła lwowsko-warszawska)²¹. Do wyróżniających cech polskiej filozofii należy szerokie spektrum refleksji, swoisty pluralizm zarówno warsztatowy, jak i dotyczący podejmowanych zagadnień badawczych. Niekiedy nawet uderzające mogą być skrajności dziejowo najsilniejszych formacji: od filozofii analitycznej (z silną komponentą logiczną) po mesjanizm i filozofię duchowości (tradycja katolicyzmu). Ta cecha może wskazywać na pewien brak stabilności – przecież istotność kultury tkwi w silnym centrum, a nie w skrajnościach.

W całościowych opracowaniach dziejów filozofii w Polsce zauważa się przewagę refleksji praktycznej nad teoretyczną (myśli społecznej i kulturowej nad spekulatywno-metafizyczną, zagadnień etycznych i psychologicznych nad ontologicznymi czy epistemologicznymi). Dzieje filozofii w Polsce to w dużym stopniu oscylacja między wpływowymi ideami Zachodu a jej polityczno-kulturowymi uwarunkowaniami historycznymi. Problemem polskiej filozofii jest hermetyczność, jej nie najlepsze funkcjonowanie społeczne (obecnie zbyt silne, negatywne oddziaływania kultury masowej). Duże wątpliwości związane są z brakiem powszechnej edukacji filozoficznej w szkołach średnich (proponuje jej wprowadzenia nie spotykają się z przychylną akceptacją decydentów politycznych). Następnie skłonność do tradycjonalizmu – Polacy niezwykle długo akceptują różne idee (scholastyka, psychologizm), niekiedy wyraźna opozycja wobec nowych idei kulturowych (np. Kartezjusza i nowożytnego empiryzmu, pozytywizmu, obecnie: wobec postmodernizmu). Często przyjmowanie idei filozofii europejskiej zachodziło z dużym opóźnieniem (szczególnie filozofia nowożytna i wiek XIX). Dalej – brak wielkich, samodzielnych projektów filozoficznych. Jednym z warunków kulturowego wzmocnienia polskiej filozofii może być silniejsze zwrócenie się ku filozofii kulturowej, praktycznej: filozofii polityki, ekonomii, refleksji społecznej.

Polacy mają wyraźną predyspozycję do stworzenia własnej, polskiej filozofii narodowej, jednak wciąż brakuje im swoistej „mocy kulturowej” do jej należytego uwyrażenia

²¹ Por.: „Jan Woleński ukształtowanie się szkoły lwowsko-warszawskiej nazwał «tworzeniem czegoś niemal z niczego», co sugeruje, że ten nurt teoretyczny ma rodowód wyłącznie polski i z powodzeniem konkuruje z filozofią mesjanizmu polskiego o miano «filozofii narodowej, choć inaczej rozumianej»” (Mackiewicz 2001, 41).

i sprecyzowania. Czy filozofia polska jest wyrazem polskiej kultury narodowej? Niewątpliwie należałoby poprawić w polskim profesjonalnym środowisku filozoficznym świadome dążenie do prezentacji filozoficznej głównych osiągnięć polskiej kultury intelektualno-duchowej. Ale czy współczesna idea zjednoczonej Europy sprzyja tego rodzaju poszukiwaniom i interpretacjom...?

Bibliografia

- Honderich T. (red.) (1998), *Encyklopedia filozofii*, t. I, przeł. J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań.
- Jaśtał J., Kołodziejczyk S., Rabus J. (red.) (2004), *Informator filozofii polskiej*, Aureus, Kraków.
- Krawczak A. (1987), *Rzecz o windykacji humanizmu w polskiej filozofii okresu „Solidarności”*, [w:] W. Strzałkowski (red.), *Filozofia polska na obczyźnie*, Polskie Tow. Naukowe na Obczyźnie, Londyn.
- Krapiec M.A. (1990), *Człowiek w kulturze*, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej. Fundacja Jana Pawła II: „Pallottinum II”, Rzym – Warszawa.
- Łukasiewicz J. (1929), *Elementy logiki matematycznej*, Komisja Wyd. Koła Matematyczno-Fizycznego Słuchaczy Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Mackiewicz W. (red.) (2001), *Polska filozofia powojenna*, t. I, Witmark, Warszawa.
- Palacz R. (1987), *Klasycy filozofii*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa.
- Radlov E.L. (1904), *Filosofskij slovar logiki, psihologii, etiki, estetiki i istorii filosofii*, Akc. Obš. Brokgauz'-Efron', S. Peterburg.
- Rembierz M., Śleziński K. (red.) (2006), „Studia z Filozofii Polskiej”, t. 1, Bielsko-Biała – Kraków.
- Schwegler A. (1863), *Historia filozofii*, tłum. F. Krupiński, E. Wende i Spółka, Warszawa.
- Stöckl A., Weingärtner J. (1930), *Historia filozofii w zarysie*, oprac. F. Kwiatkowski, Wydaw. Księży Jezuitów, Kraków.
- Struve H. (1870), *Wykład systematyczny logiki czyli nauka dochodzenia i poznania prawdy*, Wyd. K. Kowalewski, Warszawa.
- Tatarkiewicz W. (1988), *Historia filozofii*, t. III, PWN, Warszawa.
- Wąsik W. (1958), *Historia filozofii polskiej*, t. I, Wyd. Pax, Warszawa.
- Weryho W. (1908), *Dziesięciolecie Przeglądu Filozoficznego*, „Przegląd Filozoficzny”, z. 1–2.
- Wojtysiak J. (2005), *Czy istnieje takie x, że x jest filozofią polską?*, „Znak”, nr 600.
- Woleński J. (1997), *Szkoła lwowsko-warszawska w polemikach*, Scholar, Warszawa.
- Woźniczka M. (2014) (red.), *Filozofia polska na tle filozofii europejskiej w XX wieku*, Wydawnictwo AJD, Częstochowa.
- Wójcicki R. (2007), *Filozofia polska 20. wieku (1897–1995)*, strona internetowa: www.calculemus.org/forum/2/wojcicki.doc

Dodatek bibliograficzny: Opracowania dotyczące historii filozofii w Polsce oraz polskie czasopisma filozoficzne

Spis

- I. Opracowania bibliograficzne
- II. Pełniejsze opracowania dotyczące historii filozofii w Polsce (porządek historyczny)
 - A. W literaturze obcojęzycznej
 - B. Piśmiennictwo w języku polskim (wybór – dokładniejszy we wcześniejszym okresie)
- III. Polskie czasopisma filozoficzne (uwzględniono głównie najstarsze)
 - A. Wydawane w językach obcych
 - B. Wydawane w języku polskim
 - C. Serie filozoficzne
 - D. Prace studentów
 - E. Pogranicza filozofii – mniej profesjonalne
 - 1. Ogólne
 - 2. Filozofia jednoznacznie zideologizowana – marksizm
 - 3. Czasopisma zbiorcze (filozofia jedynie jednym z działów)
 - 4. Popularyzacja filozofii
 - 5. Szkolnictwo średnie
- IV. Czasopisma internetowe

I. Opracowania bibliograficzne:

- 1948, A. Grzegorzczak, *Prace o polskiej filozofii współczesnej (bibliografia)*, Przegląd Filozoficzny 1948, r. 44, z. 1–3, s. 56–59 (obejmuje 23 pozycje z komentarzem)
- 2008, Cz. Głombik, *Powracające pytania o stan badań nad filozofią polską*, w: J. Skoczyński (red.), *Polskie ethos i logos*, Kraków 2008, s. 153–158.
- 2017, Lista polskich czasopism filozoficznych: <http://pif.up.krakow.pl/w.czasopisma0000.htm>

II. Pełniejsze opracowania dotyczące historii filozofii w Polsce (porządek historyczny)

A. W LITERATURZE OBCOJĘZYCZNEJ

- 1848, Robert Blakey, *History of the Philosophy of Mind*, London (wzmianki o filozofii w Polsce)
- 1869, Klemens Hankiewicz, *Die Philosophie bei den Polen*, w: *Grundzüge der slavischen Philosophie*, Rzeszów (II wydanie, Rzeszów i Lwów 1873, s. 25–44) (rozdziałik: *Die Philosophie bei den Polen*)
- 1872, Friedrich Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit*, Berlin
- (3. wydanie) (jedynie wzmianki o wpływach niemieckiej filozofii w Polsce: s. 356, 366)
 - 7. wydanie (1886)
 - też jego przekład rosyjski (J. Kołybowski) *Historii filozofii współczesnej*, S. Petersburg 1890

- 1873, Kl. Hankiewicz, *Grundzuge der slavischen Philosophie*, Rzeszów
- 1874, Henryk Struve, *Die Philosophische Literatur der Polen*, w: „Philosophische Monatshefte”, t. X, s. 222–231 (streszczenie pracy z 1870 r.)
- 1882, Heinrich Nitschmann, *Geschichte der polnischen Literatur*, Lipsk, s. 469–473
- ?, A. Brückner, *Geschichte der polnischen Literatur*, t. II
- 1890, M. Massonius, *Filosofia u Poliakow*, (w ros. przekładzie J. Kołybowskiego: F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Neuen Philosophie*, z VII wyd.), Petersburg s. 504–528
- 1895, Henryk Struve, *Die Polnische Literatur zur Geschichte der Philosophie*, w: „Archiv für Geschichte der Philosophie”, t. VIII, s. 89–123 (łącznie trzy artykuły obejmujące 78 stron druku: I cz. Filozofia w Polsce, II cz. Relacje polska a powszechna historia filozofii)
- ?, jeszcze ok. 1895, artykuły Struvego o polskich filozofach w „Philosophische Monatshefte”
- ?, Euzebiusz Stateczny, *Compedium Historiae Philosophiae*, (zawiera rozdział o filozofii w Polsce)
- 1900, J. Fijałek, *Polonia apud Italos scholastica, saeculum XV*, Kraków (scholastycy)
- 1905, H. Struve, *La philosophie en Pologne pendant les dix dernieres Annees*, Congress int. de Philosophie..., 2.me session, Geneve s. 343–350
- 1905, Heinrich von Struve, *Die polnische Philosophie der letzten zehn Jahren (1894–1904)*, Berlin s. 80
- 1906, M. Straszewski, *Philosophie in Polen*, (w: F. Ueberweg, *Grundriss ...*, IV), Berlin s. 639–650
- 1926, V. Dvornikovic, *Pogledi u noviju poljsku filozofiju*, „Jugoslavenska Njiva”, rocz. 10, z. 2–6. (Prz Filoz 1926)
- 1928, F. Ueberweg, *Die polnische Philosophie*, (opr. W. Lutosławski, L. Puciaty?, T. Czeżowski), Berlin cz. V, s. 229–334 (hasło: filozofia w Polsce)
- 1963, Jordan, Z.J. *Philosophy and Ideology*, Dodrecht: Martinus Nijhoff. (Traces the development of philosophy and marxism in Poland since the Second World War.)
- 1967, P. Edwards (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*, hasło „Polish Philosophy” opr. G. Krzywicki-Herbut, New York
- 1967, H. Skolimowski, *Polish Analytical Philosophy*, London and New York: Routledge & Kegan Paul. (Review of the main features.)
- 1989, J. Woleński, *Logic and Philosophy in the Lvov-Warsaw School*, Dodrecht: Kluwer Academic Publishers. (This is the English version of the first extensive monograph on the Lwow-Warsaw School.)
- 2013, J. Woleński i in. (red.), *Jewish and Polish Philosophy*, Austeria Publishing House, Kraków, Budapeszt
- 2015, J.J. Jadacki, *Polish philosophy of the 19th and 20th centuries: heritage studies*, WN Semper, Warszawa

B. PIŚMIENICTWO W JĘZYKU POLSKIM (WYBÓR – DOKŁADNIEJSZY WE WCZEŚNIEJSZYM OKRESIE)

- 1810, J. Sołtykowicz, *O stanie Akademii Krakowskiej... wykład historyczny*, Druk. Grobłowska, Kraków 1810 (Struve nazywa to dziełem drogocennym – ale skupione jest ono głównie na biografiach)
- 1812, F. Jaroński, *O filozofii (cz. I. Wiadomość o filozofii w powszechności, cz. II Logika, cz. III Przypisy i objaśnienia do logiki)*, Drukarnia Akademicka, Kraków
- 1814 F. Bentkowski, *Historia literatury polskiej wystawiona w spisie dzieł drukiem ogłoszonym*, Drukarnia Rządowa, Warszawa i Wilno, 1814, t. II, cz. 3, (s. 1–67 pod tytułem *Filozofia teoretyczna i praktyczna*)
- 1837, M. Wiszniewski, *Charaktery rozumów ludzkich*, Wyd. S. Gieszkowski, Kraków, też: 1842.
- 1840, E. Ziemięcka, *Studia*, (pojedyncze epoki i myśliciele w ramach filozofii polskiej)
- 1841, M. Wiszniewski, *Historia literatury polskiej*, Wyd. S. Gieszkowski, Kraków, s. 142 (w t. III jest tylko historia polskiej filozofii scholastycznej w XV–XVI w.: s. 141–261; za przedstawiciela „filozofii rodzimej” w Polsce uważa Grzegorza z Sanoka)
- 1854, A. Tyszyński, *Początki filozofii krajowej*, w: „Rozbiory i krytyki”, Wyd. B.M. Wolff, Petersburg (i w: „Biblioteka Warszawska”) (fragmenty z historii polskiej filozofii, ale archaicznie ujęte)
- 1860, E. Ziemięcka, *Studia*, [org. *Studia Eleonory Ziemięckiej*, Wilno, nakładem J. Zawadzkiego; rozdziały: *Rozbiór kursów o literaturze słowiańskiej Adama Mickiewicza*, *Rys piśmiennictwa naszego od 1830 roku*, *O liryzmie jako uzupełnienie Rysu Piśmiennictwa naszego*, *Studia religijno-filozoficzne*, *O naturze umysłu ludzkiego i stosunku samodzielności do tradycji*] (pojedyncze epoki i myśliciele w ramach filozofii polskiej (Tyszyński); „wszystkie ważne kwestie poddałam pod światło religii i prawdziwej filozofii”)
- 1863, A. Schwegler, *Historia filozofii w zarysie*, E. Wende i Spółka, Warszawa (od pre-sokratejczyków po Hegla); zawiera dodatek: *Filozofia w Polsce*, s. 381–479; liczący prawie 100 stron (od Jana z Głogowa po Wrońskiego); tłumaczył całość i opracował filozofię w Polsce Franciszek Krupiński
- 1865, hasło „Nauki Filozoficzne” w: S. Orgelbrand, *Encyklopedia powszechna*, t. XXI, s. 102–105, Wyd. S. Orgelbrand, Warszawa
- 1869, J. Niemirycz, *Rys historii filozofii w Polsce* (w: *Badania filozoficznych tajemnic życia*), cz. I, s. 227–249, Warszawa
- 1870, H. Struve, *Wykład systematyczny logiki czyli nauka dochodzenia i poznania prawdy*, Wyd. K. Kowalewski, Warszawa (pod tytułem trzeciego rozdziału *Logika w Polsce* przedstawiono historię polskiej filozofii od Grzegorza z Sanoka po Józefa Gołuchowskiego; s. 132–282)
- 1873, A. Skórski, *Filozofia Jana Śniadeckiego*, Wyd. Tygodnik Wielkopolski, Poznań
- 1874–78, L. Sowiński, *Rys dziejów literatury polskiej podług notat Aleksandra Zdanowicza*, Wyd. J. Zawadzki, Wilno (jest tam np. w t. I rozdział *Filozofia scholastyczna*, s. 119–127), a w t. V (1878) historia filozofii w Polsce w XIX w. s. 1–118
- 1875, M. Straszewski, *Jan Śniadecki jako filozof*, Akademia Umiejętności, Kraków
- 1876, F. Krupiński, *Nasza historiozofia*, „Ateneum”, t. 3, s. 548

- 1877, M. Morawski, *Filozofia i jej zadanie*, Drukarnia Ludowa, Lwów, r. X–XII (o scholastykach polskich XV w.)
- 1879, J. Niemirydz, *Rys historii filozofii w Polsce*, w: tenże, *Badania filozoficzne tajemnic życia*, cz. 3, Warszawa
- 1891, W. Smoleński, *Przezwrot umysłowy w Polsce w XVIII w.*, Wyd. G. Gebethner, Kraków i Petersburg
- 1891, S. Windakiewicz, *Podania. Studium z dziejów cywilizacji polskiej*, Kraków
- 1895, P. Chmielowski, *Zarys najnowszej literatury polskiej*, wyd. 3, Wyd. G. Gebethner, Kraków
- 1900, K. Morawski, *Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego*, Druk. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, t. I, s. 59–293 (scholastyka)
- 1900, W.M. Kozłowski, *Współczesna literatura filozoficzna*, „Ateneum” (warszawskie)
- 1900, H. Struve, *Historia filozofii w Polsce na tle ogólnego rozwoju życia umysłowego*, Wyd. A. Gins, Warszawa (ukazał się tylko z. 1, praca to może być traktowana jako pierwsza monografia dotycząca całości historii filozofii w Polsce)
- 1902, hasło: „Filozofia” w: S. Orgelbrand, *Encyklopedia powszechna*, t. XII, s. 78–81
- 1904, S. Tomkiewicz, *Filozofia w Polsce w XV i XVI w.*, Wyd. A. Koziński, Kraków
- 1907, H. Struve, *Filozofia polska w ostatnim dziesięcioleciu (1894–1904)*, przeł. z niem. K. Król, Gebethner i Wolff, Warszawa
- 1909, J. Bączek, *Filozofia w Polsce*, (w: tenże, *Zarys historii filozofii*, s. 174–197), Gebethner i Wolff, Warszawa
- 1909, M. Straszewski, *Historia filozofii polskiej*, Kraków (jedna z pierwszych syntez historii filozofii w Polsce)
- 1910 r. A. Zieleńczyk, *Drogi i bezdroża filozofii polskiej*, Wyd. H. Lindenfeld, Warszawa
- 1910, A. Baumfeld, *Polska myśl mesjaniczna*, E. Wende, Warszawa
- 1911, H. Struve, *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce*, Warszawa (wyd. 2)
- 1912, M. Straszewski, *Dzieje filozoficznej myśli polskiej w okresie porozbiorowm*, (t. 1, Od rozbiorów do r. 1831), nakł. Koła Filozoficznego Uczniów Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków
- 1912, A. Zieleńczyk, *Drogi i bezdroża filozofii*, w niej rozdział *Drogi i bezdroża filozofii polskiej*, Warszawa
- 1913 i 1914, F. Gabryl, *Polska filozofia religijna w XIX wieku*, („syntetyczny wykład filozofii nowożytnej i na wskroś dogmatyczny”), Warszawa
- 1918, M. Straszewski, *Myśl filozoficzna polska*, (w: F. Koneczny red., *Polska w kulturze powszechnej*) Kraków, s. 189–241
- 1921, M. Straszewski (red.), *Polska filozofia narodowa*, Gebethner i Spółka, Kraków
- 1923, A. Zieleńczyk, *Czynnik pragmatystyczny w filozofii polskiej*, w: „Przegląd Filozoficzny” 1923, 26, z. III–IV, s. 135–143. (referat wygłoszony 12 maja 1823 r. na I Polskim Zjeździe Filozoficznym we Lwowie)
- 1924, A. Zieleńczyk, *Geneza i charakterystyka kantyzy polskiego*, w: „Przegląd Filozoficzny” 1924, 27, z. III–IV, s. 158–143.
- 1924, S. Brzozowski, *Filozofia romantyzmu polskiego*, Akcyjna Spółka Wydawnicza, Lwów, ss. 70.
- 1927, W. Mileski, *Polska filozofia narodowa*, Warszawa (recenzja w „Przeglądzie Filozoficznym” 1927, z. II–III s. 217)

- 1930, A. Stöckl, J. Weingärtner, *Historia filozofii w zarysie*, oprac. F. Kwiatkowski, Kraków 1930, (wydanie trzecie przejrzone, uzupełnione i znacznie rozszerzone; wydanie drugie ukazało się w Krakowie w 1928 r., pierwsze w Krakowie w 1926 r.). W książce tej zamieszczono dodatek *Historia filozofii w Polsce* liczący 73 strony (s. 547–622)
- 1930, M. Straszewski, *Historia filozofii w Polsce*, uzup. F. Kwiatkowski, Wyd. Ks. Jezuitów, Kraków
- 1931, W. Wąsik, (Krótki zarys historii filozofii polskiej), Encyklopedia Powszechna Gutenberga, t. XIII, „Polska”, Kraków, s. 256–265
- 1931, W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, (pierwsze wydanie Lwów, od wydania czwartego: Warszawa; wyd. 22. w 2005 r.) – zawiera rozdziały poświęcone filozofii w Polsce
- 1939, W. Wąsik, *Zarys historii filozofii polskiej* (tytuł roboczy), patronat Ministerstwa Spraw Zagranicznych (*Udział Polski w kulturze światowej*), tekst prawdopodobnie zaginął
- 1948, W. Tatarkiewicz, *Zarys dziejów filozofii w Polsce*, Wyd. PAU, Kraków
- 1949, W. Wąsik, *Polska Scholastyka*, (tekst wycofany w czasie drugiej korekty z powodów politycznych przez wydawnictwo „Wiedza Powszechna”, nie został również zaakceptowany tekst: *Filozofia polskiego Renesansu*)
- 1955, 1960, 1971; A. Kadler, (red.), *Bibliografia filozofii polskiej*, 3 vols (Vol. 1 (1750–1830); Vol. 2 (1831–64); Vol. 3 (1865–95), PWN, Warszawa
- 1959, W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*, Wyd. Pax, Warszawa, t. I i II (1959–1966)
- 1964, Hinz, H., Sikora, A. (eds), *Polska myśl filozoficzna. Oświecenie. Romantyzm*, PWN, Warszawa
- 1965, B. Baczek i in., *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy*, Wyd. PAN, Warszawa
- 1966, A.B. Stępień, *Fenomenologia w Polsce (w powojennym dwudziestoleciu)*, w: „Studia Philosophiae Christianae” 2 (1), s. 29–47
- 1967, brak red., *Filozofia polska*, Wiedza Powszechna, Warszawa
- 1972, R. Palacz, *Filozofia Polska XV wieku*, PWN, Warszawa 1972
- 1973, T. Czeżowski, *Polska filozofia w dwudziestoleciu międzywojennym*, „Studia Filozoficzne”, 2, s. 61–69
- 1973, A. Walicki, *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, KiW, Warszawa, t. 1–3
- 1975–88, Z. Kuksewicz (red.), *Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, Ossolineum, Wrocław
- 1976, A.B. Stępień, *Filozofia polska w wiekach XIX i XX*, w: M.A. Krapiec i in. (red.), *Wkład Polaków do kultury świata*, s. 171–191, TN KUL, Lublin
- 1978, Szczucki, L. (ed.), *Nauczanie filozofii w Polsce w XV–XVIII wieku*, Ossolineum, Wrocław
- 1978–9, J. Domański, L. Szczucki, Z. Ogonowski, Z. (red.), *700 lat myśli polskiej*, PWN, Warszawa
- 1980, W. Chudy, *Polska filozofia współczesna i jej tradycja*, „Znak”, 32, nr 1, s. 101–114
- 1982, S. Borzym, *O filozofii międzywojennej w Polsce*, „Znak”, 36, nr 4, s. 210–241
- 1983, S. Borzym i in., *Zarys dziejów filozofii polskiej 1815–1918*, PWN, Warszawa
- 1984, J. Domański i in., *Zarys dziejów filozofii w Polsce, wieki XIII–XVII*, PWN, Warszawa
- 1985, J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, PWN, Warszawa

- 1987, W. Strzałkowski (red.), *Filozofia polska na obczyźnie*, Wyd. Polskie Towarzystwo Naukowe na Obczyźnie, Londyn
- 1989, Domanski, I, Szczucki, L., Ogonowski, Z., *Zarys dziejów filozofii w Polsce; wieki XIII–XVII*, PWN, Warszawa
- 1990, W. Chudy, *Filozofia polska po II wojnie światowej*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 26 (1), s. 129–41
- 1991, S. Borzym, *Filozofia polska 1900–1950*, ZN im. Ossolińskich, Wrocław
- 1992, J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka*, RW KUL, Lublin
- 1992, Z. Ogonowski, *Filozofia polityczna w Polsce w XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, PAN, Warszawa
- 1993, S. Borzym, *Panorama polskiej myśli filozoficznej*, WN PWN, Warszawa
- 1995, S. Wielgus, *Średniowieczna filozofia w Polsce*, w: *Z badań nad średniowieczem*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin
- 1997, W. Tyburski, *Filozofia polska przelomu XIX i XX wieku. Zapomniani twórcy*, Wyd. „Top Kurier”, Toruń
- 1997, T. Ślipko, *Filozofia polska w latach przelomu*, „*Forum Philosophicum*” t. 2, 1997, s. 51-70
- 1998, J.J. Jadacki, *Orientacje i doktryny filozoficzne. Z dziejów myśli polskiej*, Wyd. Filozofii i Socjologii UW, Warszawa
- 1999, R. Palacz, *Klasycy filozofii polskiej*, Wyd. „Zachodnie Centrum Organizacji”, Warszawa – Zielona Góra
- 2001, W. Mackiewicz, *Polska filozofia powojenna*, Wyd. „Witmark”, Warszawa
- 2001, B. Truchlińska, *Filozofia polska. Twórcy – idee- wartości*, Oficyna Wydawnicza „Ston 2”, Kielce
- 2001, A.L. Zachariasz, *Filozofia w Polsce. Stan aktualny i perspektywy*, „Sofia” nr 1, http://www.alzachariasz.republika.pl/ALZ_filozofia1nr.pdf
- 2002, A. Przymusiła, M. Młoczkowska (oprac.), *Bibliografia filozofii polskiej 1896–1918*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa
- 2003, W. Mackiewicz, *Ludzie i idee. Polska filozofia najnowsza*, Wyd. „Witmark”, Warszawa
- 2003, W. Słomski (red.), *Filozofia polska w okresie transformacji ustrojowej*, Wyd. Akademii Podlaskiej, Siedlce
- 2006, M. Rembierz, K. Śleziński, *Studia z filozofii polskiej*, t. 1, Bielsko-Biała – Kraków
- 2007, M. Rembierz, K. Śleziński, *Studia z filozofii polskiej*, t. 2, Bielsko-Biała – Kraków i dalsze tomy (w 2017 r. ukazał się t. 12)
- 2007, R. Wójcicki, *Filozofia polska 20. wieku (1897–1995)*, strona internetowa: www.calculemus.org/forum/2/wojcicki.doc (XI.2007)
- 2007, A. Dziedzic, A. Kołakowski, S. Pieróg, P. Ziemiński (red.), *Historia filozofii polskiej. Dokonania – poszukiwania – projekty*, WN Semper, Kraków
- 2008, „Rocznik Historii Filozofii Polskiej”, <http://www.filozofiapolska.pl>
- 2008, „Filozofia Polska XX Wieku”, <http://hektor.umcs.lublin.pl/~zlimn/seria/fpxx/2.htm>
- 2008, „Seminarium: Historia filozofii polskiej. Jej cele i metody”, http://www.metody-filozofiapolska.pl/proponowane_lektury.html
- 2008, B. Burlikowski, W. Rechlewicz (red.), *Filozofia w szkole. 8. Filozofia polska XX wieku*, Wyd. PTF, Kielce

- 2008, J. Jadacki (red.), *Panorama współczesnej filozofii polskiej. Księga Pamiątkowa VIII Polskiego Zjazdu Filozoficznego*, WN Semper, Warszawa
- 2008, J. Skoczyński (red.), *Polskie ethos i logos*, Publikacja nr 2 Pracowni Filozofii Polskiej, Kraków
- 2008, P. Ziemiński (red.), *Dzieje filozofii z perspektywy polskiej*, Fundacja Historii Filozofii Polskiej, Warszawa
- 2009, T. Mróz, *Filozofia polska czy filozofia w Polsce? Opinie pierwszych polskich historyków filozofii*, w: S. Kostańczak, T. Turowski (red.), *Filozofia jako mądrość bycia. Profesorowi Krzysztofowi Kaszyńskiemu w darze z okazji 70. urodzin*, Oficyna Wydaw. Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra
- 2009, J. Skoczyński, *Wiedza i sumienie. Z badań nad filozofią polską*, Wyd. Księgarnia Akademicka, Kraków
- 2010, J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Wyd. WAM, Kraków
- 2011, L. Gawor, *Myśliciele mało znani. Filozofia polska końca XIX wieku i pierwszych dekad XX stulecia*, Wyd. URz, Rzeszów 2011
- 2011, S. Janeczek i in. (red.), *Światopoglądowe odniesienia filozofii polskiej*, Wyd. KUL, Lublin
- 2011, A. Maryniarczyk i in. (red.), *Encyklopedia filozofii polskiej*, Wyd. PTTA, Lublin
- 2011, S. Pieróg (red.), *Filozofia polska w tradycji europejskiej*, Wyd. IFiS UW, Warszawa (materiały z Trzeciego Seminarium Historyków Filozofii Polskiej, 2009)
- 2012, M. Tyl, *Filozofia – historia – historia filozofii. Filozoficzne konteksty polskiej historiografii filozofii XX wieku*, Prace Naukowe UŚ w Katowicach, Wyd. UŚ, Katowice
- 2013, K. Bochenek i in., L. Gawor (red. nauk.), *Zarys historii filozofii polskiej*, Wyd. URz., Rzeszów
- 2013, K. Bochenek, L. Gawor, A. Jedynek, J. Kojkoł, *Filozofia polska okresu międzywojennego. Zarys problematyki*, WA AMW, Gdynia
- 2014, S. Janeczek (red.), *Filozofia a religia w dziejach filozofii polskiej. Inspiracje – krytyka*, Wyd. KUL, Lublin
- 2014, M. Woźniczka (red.), *Filozofia polska na tle filozofii europejskiej w XX wieku*, Wydawnictwo AJD, Częstochowa
- 2015, L. Gawor, *W poszukiwaniu rozumienia bytu społecznego człowieka. Filozofia polska końca XIX wieku i w XX stuleciu*, Wyd. URz, Rzeszów
- 2015, J.J. Jadacki, *Filozofia polska XIX i XX wieku*, t. I–II, Semper, Warszawa
- 2015, J.K. Wojtas, *Systemy filozoficzne a polskość*, ACAD, Falenty Nowe
- 2017, W. Kmiecikowski, *Istnienie, człowiek, moralność. Studia z dwudziestowiecznej filozofii polskiej*, Oficyna Wydawnicza Fundacji Fuhrmanna, Chojnice
- 2017, S. Kostańczak, *Polska XIX i XX wieku w filozoficznym zwierciadle*, Wydawnictwo „scriptum”, Kraków

III. Polskie czasopisma filozoficzne (uwzględniono głównie najstarsze)

A. WYDAWANE W JĘZYKACH OBCYCH

- 1935 (rok założenia) – „*Studia Philosophica. Commentarii Societatis Philosophicae Polonorum*”, Lwów (Leopoli) – redaktor naczelny: K. Ajdukiewicz, R. Ingarden, K. Twardowski. T. I w 1935, t. II w 1937 r. (założone na wniosek Romana Ingardena)
- 1962 „*Studia Filozoficzne*” – numer obcojęzyczny
- 1973 (r.z.) – „*Dialectics and Humanism. The Polish Philosophical Quarterly*”, Warszawa – red. nac.: Janusz Kuczyński, zmiana nazwy w 1990 r. – „*Dialogue and Humanism. The Universalist Journal*”, Warszawa – red. nac.: Janusz Kuczyński
- 1978 (r.z.) – „*Reports on Philosophy*”, Uniwersytet Jagielloński, Warsaw–Cracow, red. Z. Augustynek (nr 1: 60 str.), Z. Kuderowicz, E. Paczkowska-Łagowska (nr 2 – 100 str.)
- 1993 (vol. 28) – „*Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*” (vol. 28 ma tytuł: „*Polish Scientific Philosophy: The Lvov-Warsaw School*”, w nim artykuł A. Dylus: *The Problem of Ethics of Science in the Lvov-Warsaw School*, p. 169–190)
- 1996 (r.z.) – „*Forum Philosophicum*”
- 1999, „*Art Inquiry. Recherches sur les arts*”
- 2011 (r.z.) – „*Argument: Biannual Philosophical Journal*”

B. WYDAWANE W JĘZYKU POLSKIM

- 1897 (r.z.) – „*Przegląd Filozoficzny*”, Warszawa – red. nac.: Władysław Weryho (kwartalnik, pierwsze czasopismo filozoficzne w Polsce)
- 1911 (r.z.) – „*Ruch Filozoficzny*”, Lwów – red. nac.: Kazimierz Twardowski
- 1915 (r.z.) – „*Archiwum Komisji do Badania Historii Filozofii w Polsce*”, Kraków, brak redaktora (jedynie: Wydawnictwo Akademii Umiejętności w Krakowie)
- 1921 (r.z.) – „*Prace Komisji Filozoficznej*”, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Poznań, brak red. serii (w nr. 5/1925 artykuł A. Wiegnera o problemie poznawczym Hume’a i Kanta)
- 1923 (r.z.) – „*Kwartalnik Filozoficzny*”, Kraków – red. nac.: Władysław Heinrich
- 1924 (r.z.) – „*Archiwum Historii i Filozofii Medycyny*”
- 1935 (r.z.) – „*Studia Philosophica*” – redaktor naczelny: K. Twardowski, K. Ajdukiewicz, R. Ingarden (wydawane w językach obcych) [„*Studies Philosophica*” – editor-in-chief: K. Twardowski, K. Ajdukiewicz, R. Ingarden (published in foreign languages)].
- 1946 (r.z.) – „*Roczniki Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie*” Dział F: Nauki filozoficzne i humanistyczne, Lublin, brak red. jedynie: pod red. Komitetu Redakcyjnego UMCS i nakładem UMCS
- 1948 (r.z.) – „*Roczniki Filozoficzne*”, KUL Lublin – red. nac. ks. Józef Pastuszka
- 1948 (r.z.) – „*Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego*”, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń; brak redaktora, jedynie: nakładem Towarzystwa Naukowego w Toruniu
- 1949 (r.z.) – „*Zeszyty „Nowych Dróg. Seria Filozoficzna*”. Wybór prac marksistowskich (przekłady)”, Warszawa – red. nac.: brak; wydawca: Redakcja „*Nowe Drogi*” Dwumiesięcznik społeczno-polityczny

- 1951–1957 – „Myśl Filozoficzna”, Warszawa – red. nac. A. Schaff, J. Chałasiński, Julian Hochfeld
- 1956 (r.z.) – „Filozofia, Psychologia, Pedagogika”, Zeszyty Naukowe UAM, Poznań, red. nac. T. Cyprian, działu: J. Deresiewicz
- 1956 (r.z.) – „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, Wrocław – red. nac.: Andrzej Walicki
- 1957 (r.z.) do 1990 r. – „Studia Filozoficzne” – red. nac.: Leszek Kołakowski, Helena Eilstein
- 1958 (r.z.) – „Studia Mediewistyczne”, Warszawa – red. nac. J. Legowicz, S. Świeżawski
- 1960 (r.z.) – „Estetyka” (do 1963 r., zał. W. Tatarkiewicz)
- 1961 (r.z.) – „Prace Filozoficzne” Uniwersytet Wrocławski, red. zeszytu: M. Fritzhand, M. Kokoszyńska-Lutmanowa, Jarosław Ładosz
- 1964 (r.z.) do 1990 r. – „Studia Estetyczne”, Warszawa – komitet redakcyjny: Zofia Lissa, S. Morawski, S. Żółkiewski
- 1965 (r.z.) – „Filozofia. Gdańskie Zeszyty Humanistyczne”, Gdańsk, red. Irena Szumilewicz
- 1965 (r.z.) – „Studia Philosophiae Christianae”, (półrocznik) Warszawa – red. nac.: J. Iwanicki (ATK, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej)
- 1966 (r.z.) – „Etyka”, Warszawa – red. nac. Marek Fritzhand
- 1969 (r.z.) – „Prace Komisji Filozofii i Pedagogiki”, Bydgoskie Towarzystwo Naukowe, Prace Wydziału Nauk Humanistycznych, Bydgoszcz, red. L. Bandura (w nr I brak śladu refleksji filozoficznej)
- 1971 (r.z.) – „Prace Filozoficzno-Społeczne”, Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, red. J. Ładosz (w nr I wyłącznie Lenin!)
- 1972 (r.z.) – „Prace Filozoficzne”, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, red. Z. Augustynek (nr 1 zawiera *Konflikty moralne* J. Pawlicy)
- 1972 (r.z.) – „Prace Komisji Filozofii i Socjologii”, Bydgoskie Towarzystwo Naukowe, Prace Wydziału Nauk Humanistycznych, Poznań–Bydgoszcz, red. nauk. J. Sztumski (w nr. I/1972 z filozofii tylko Lenin!)
- 1974 (r.z.) – „Filozofia i Socjologia”, Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego, Uniwersytet Gdański, red. S. Rogowski (w nr 1 jest „Bergson i scjentyzm”, Croce, Kant)
- 1978 (r.z.) – „Reports on Philosophy”, Uniwersytet Jagielloński, Warsaw–Cracow, red. Z. Augustynek (nr 1: 60 str.), Z. Kuderowicz, E. Paczkowska-Łagowska (nr 2 – 100 str.)
- 1979 (r.z.) – „Colloquia Communia”
- 1980 (r.z.) – „Philosophon Agora”, Lublin
- 1981 (r.z.) – „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica”, Uniwersytet Łódzki
- 1981 (r.z.) – „Prace Naukowe. Filozofia, Psychologia, Socjologia, Pedagogika”, Seria Humanistyczna, Częstochowa (w nr 4/1981 brak filozofii, czysta pedagogika z uwarunkowaniami klasowymi), red. Z. Zimny
- 1986 (r.z.) – „Edukacja Filozoficzna”, Warszawa – red. nac. Witold Mackiewicz
- 1988 (r.z.) – „Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej”, Lublin, NKS KUL red. nac. Jan Hartman
- 1988 (r.z.) – „Profile racjonalności”, UMCS, Lublin
- 1989, „Sztuka i filozofia”, Instytut Filozofii UW, red. Piotr Schollenberger

- ?1990 – „Filozofia XI”, Nauki Humanistyczno-Społeczne, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, Toruń, red. J. Pawlak
- 1993 (r.z.) – „Filozofia Nauki”
- 1995 (r.z.) – „Nowa Krytyka”, Szczecin
- 1995 (r.z.) – „Eidos”, Zielona Góra
- 1998 (r.z.) – „Słupskie Studia Filozoficzne”, Słupsk, red. A. Karpiński
- 1999 (r.z.) – „Prace Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie. Filozofia”
(w 2016 r. ukazał się t. XIII, pod innymi tytułami czasopismo ukazuje się od 1978 r.)
- 2001 (r.z.) – „Filo-sofija”, Bydgoszcz
- 2001, „ΣΟΦΙΑ: Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich”
- 2005 (r.z.) – „Analiza i Egzystencja”, Szczecin
- 2008 (r.z.) – „Rocznik Historii Filozofii Polskiej” (t. 8 ukazał się w 2015 r.)

C. SERIE FILOZOFICZNE:

- 1922: „Biblioteka Filozoficzna” pod redakcją W. Heinricha, seria I, tom I: W. Biegański, *Etyka ogólna*, Lwów i Warszawa 1922

D. PRACE STUDENTÓW:

- 1968? (r.z.) – „Filozofia. Czasopismo Koła Studentów Filozofii KUL”, Lublin (brak redaktora, jest tylko: Redakcja Wydawnictw KUL)

E. POGRANICZA FILOZOFII – MNIEJ PROFESJONALNE

1. OGÓLNE

- 1919 (r.z.) – „Pochodnia”, Miesięcznik poświęcony zagadnieniom filozoficznym, religijnym i społecznym oraz literaturze i sztuce, Warszawa (nr 1 – IV.1919), red. Waław Bojomir Mutermilch
- 1934 (r.z.) – „Demiurg. Filozofia, Polityka, Sztuka”, Warszawa – red. nac. W. Rostowit (miesięcznik: rok I, nr 1, kwiecień 1934 „idea demiurgicznego słowianizmu” „idea trzeciej cywilizacji Ariów europejskich”)
- 1947 (r.z.) – „Droga ku Światłu”, Piestrzejowice k/Krakowa (poczta Kocmyrzów) (na prawach rękopisu dla członków Towarzystwa Miłośników Wiedzy i Przyrody i Polskiego Instytutu Filozoficznego): „Kosmiczne Ognisko Odwiecznego Prometejskiego Znicza”, Sar Amon Ra, 9.VI.1946, red. S. Goszczyński
- ?, „Eidos”, Nad Odrą, Miesięcznik społeczno-kulturalny (nr 2 poświęcony ekoaksjologii – m.in. A.M. Heński, Teilhard de Chardain)

2. FILOZOFIA JEDNOZNACZNIE ZIDEOLOGIZOWANA – MARKSIZM

- 1954 (r.z.) – „Zeszyty teoretyczno-polityczne. Przekłady”, brak red. naczelnego (tylko redaguje kolegium), Warszawa, Wyd. „Książka i Wiedza”, od czerwca 1954, miesięcznik, nakład 27 tys. egzemplarzy!
- 1954 – „Myśl Filozoficzna. Przekłady”, nr 1 ma podtytuł „Krytyka współczesnej filozofii burżuazyjnej”, kwartalnik, Warszawa (trzy pierwsze artykuły – ostry marksizm)

3. CZASOPISMA ZBIORCZE (FILOZOFIA JEDYNIEM JEDNYM Z DZIAŁÓW)

- 1835 (r.z.) – „Kwartalnik Naukowy wydawany w połączeniu prac miłośników umiejętności”, Kraków, redaktor i wydawca Antoni Zygmunt Helcel (filozofia, prawo, historia, historia literatury)
- 1841–1914 – „Biblioteka Warszawska”, Pismo poświęcone naukom, sztukom i przemysłowi, Warszawa (zawierała dział: „Filozofia. Rozbiór systemów i kierunków badań filozoficznych”), red. A. Szabrański
- 1842–1848 – „Przegląd Naukowy” (literaturze, wiedzy i umiactwu poświęcony) około tygodnik? (H. Skimbrowicza – nakładem redakcji), Warszawa (w BUL-e jest t. II/1842: I dział: filozofia: *Rys rozwinięcia się pojęć filozoficznych w Niemczech przez E. Dembowskiego* (od Mendelsona po Hegla))
- 1841–1851 – „Athenaeum”, Pismo poświęcone historii, filozofii..., Wilno
- 1876–1908 – „Ateneum”, Pismo Naukowe i Literackie, red. H. Benni Warszawa, miesięcznik, ma dział „Filozofia”; od 1903 red. E. Weydel, wznowienie 1908 (Na ostatniej stronie „Ateneum”: Pismo poświęcone literaturze i sztuce w najszerszym zakresie – obejmuje te sprawy i zagadnienia umysłowe, naukowo-filozoficzne ..., miesięcznik, pod kierunkiem literackim Cezarego Jellenty).
- 1909–obecnie – „Ateneum Kapłańskie” Miesięcznik wychodzący pod kierunkiem Profesorów Włocł. Sem. Duchownego, Włocławek
- 1938–39 – „Ateneum”. Czasopismo poświęcone sprawom kultury, dwumiesięcznik, Warszawa, red. S. Eiger-Napierski
- 1885–1939 – „Muzeum”, Czasopismo wydawane przez Towarzystwo Nauczycieli Szkół Wyższych pod redakcją Romana Palmsteina, Lwów, rocznik I – 1885
- 1894 do chwili obecnej: „Eos”, Czasopismo filologiczne, Organ Towarzystwa Filologicznego pod redakcją Ludwika Ćwiklińskiego, Lwów, (rocznik I: 1894, w nim np. tekst *Arystoteles o Drakonie* S. Schneidera)
- 1907 (z. 1–2, luty, marzec 1908) – „Sprawozdania z posiedzeń Towarzystwa Naukowego Warszawskiego”, miesięcznik, Warszawa, red. Jan Tur (od filozofii po matematykę i językoznawstwo: zawierało „Wydział nauk antropologicznych, społecznych, historii i filozofii”)

4. POPULARYZACJA FILOZOFII

- 1910 (r.z.) – „Myśl” (z nr 1/1910 r.: „jedyne czasopismo popularno-naukowe w Stanach Zjednoczonych AP”, z artykułem: „Nauka i jej podział”), New York (dla wychodźstwa polskiego), brak red. nac., miesięcznik
- 1922 (r.z.) – „Wiedza Filozoficzna. Miesięcznik poświęcony materiałom wiedzy syntetycznej i uprawie filozoficznej słowa polskiego”, Warszawa – red. Włodzimierz Tarło-Maziński (numer ze stycznia 1922 r. ma oznaczenie: rok II, nr 4)
- „Szkice filozoficzne” (ukazywały się w Warszawie w 1900 r.)
- „Głos”, Tygodnik Naukowy, Społeczny i Literacki, Warszawa 1886–1905
- „Kosmos”, red. B. Radziszewski, Lwów 1876–1948
- 2015 (r.z.), „Filozofuj” (dwumiesięcznik, w 2018 r. ukazał się nr 23)

5. SZKOLNICTWO ŚREDNIE

- Od 1922 r. seria: Biblioteczka Filozoficzna
- 1991, Biuletyn Olimpiady Filozoficznej

IV. Czasopisma internetowe

2001, „Hybris. Internetowy Magazyn Filozoficzny”, UŁ, magazynhybris.com/

2004, „Diametros” – www.diametros.iphils.uj.edu.pl/ojs

Polish Ideas in Philosophy. Polish Philosophy and Philosophy in Poland

Summary

The article presents the approximate condition of the philosophy in Poland. The article consist of three parts. In the first part are discussed preliminary remarks (literature of the problem, institutional determinants, polish philosophical language, the criteria for separating of the Polish philosophy). The main discussed problems in second part are: main trends of the Polish philosophy (socio-political philosophy, polish humanism, the philosophy of natural sciences, philosophy connected with religion and formal logic). In the third part presents the tradition adapting the ideas of the European philosophical culture onto the Polish ground.

Keywords: Polish philosophy, contemporary philosophy, national philosophy.

<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2017.14.06>

Henryk POPOWSKI

Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Wiktor Wąsik jako historyk „filozofii polskiej”^{*}. Cz. II

Streszczenie

Artykuł jest drugą częścią tekstu poświęconego historiografii „filozofii polskiej” Wiktora Wąsika. Autor dwutomowej *Historii filozofii polskiej* rozumie „filozofię polską” jako filozofię odrębną od filozofii innych narodów. W pierwszej części przedstawiłem biografię i bibliografię naukową W. Wąsika oraz rozumienie przez niego podstawowych pojęć historiografii filozofii, którymi posługuje się w swojej pracy. W tej części omawiam jego warsztat badawczy, badania i prezentację ich wyników, wykład. Profesor, będąc przekonany o zależności filozofii od kultury, chcąc oddać specyfikę i odrębność filozofii w Polsce, często posługuje się elementami zaczerpniętymi z kultury, nie z filozofii. Tym samym rodzi się pytanie, czy pozostaje jeszcze na terenie filozofii?

Słowa kluczowe: Wiktor Wąsik, filozofia, historia filozofii, historiografia „filozofii polskiej”.

W pierwszej części artykułu przedstawiłem biografię, bibliografię podmiotową i przedmiotową Wiktora Wąsika. Ponieważ Profesor nie przedstawił definicji pojęć, będących podstawowym narzędziem w pracy historyka filozofii (filozofia, historia filozofii, historia „filozofii polskiej”, historiografia filozofii i jej przedmiot) starałem się je odtworzyć na podstawie analizy jego tekstów. Z biografii, jak i bibliografii wynika, że jego praca zawodowa od samego początku przebiegała dwoma drogami. Do czasu przejścia na emeryturę zajmował się równoległe pedagogiką i filozofią. Z analizy tekstów można odczytać jedynie bardzo ogólne rozumienie filozofii. Należy zwrócić uwagę, że Autor podkreśla bardzo ścisły związek i zależność filozofii od kultury. Takie ujęcie musiało wpłynąć na badania i prezentacje ich wyników – co jest przedmiotem tej części artykułu.

Na podstawie tekstów poświęconych Sebastianowi Petrycemu z Pilzna i historii filozofii polskiej przedstawiam pracę Autora na dwóch poziomach. Na pierwszym warsztat badawczy i pracę historyka filozofii, na drugim sposób prezentacji wyników tych badań, wykład. Taki ogólny podział jest niezbędny dla uporządkowania całości materiału. Jest oczywiste, że zachowanie go w czystszej postaci jest niemożliwe. Przedstawiam zagadnie-

^{*} Tekst jest drugą częścią artykułu, którego pierwsza część została opublikowana w zeszycie XIII „Prac Naukowych Akademii im. Jana Długosza. Filozofia” 2016, s. 197–212.

nia z pierwszego poziomu na podstawie analizy tekstów, wykładu. Poza tym czasami, aby wyjaśnić jakieś zagadnienie, z jednego poziomu trzeba sięgnąć do drugiego, i odwrotnie.

5. Powstanie wykładu historiografii filozofii

Na pracę historyka filozofii składa się szereg czynności, studiów, badań, dokonywania analiz, segregacji, klasyfikacji. Teraz chciałbym odtworzyć coś w rodzaju algorytmu, czyli spisu czynności, jakie powinien w ustalonej kolejności wykonać historyk filozofii, aby w ich wyniku mógł powstać wykład historiografii filozofii. Taki gotowy schemat z pewnością Profesor posiadał, lecz nie w każdej pracy, z różnych przyczyn, w pełni go realizował. Na podstawie dwu interesujących nas prac można go jednak w całości zrekonstruować. Przyjrzyjmy się najpierw, jak wyglądała praca nad opracowaniem wykładu, mającego prezentować jednego filozofa. Całość pracy historyka filozofii można podzielić na dwie części, na każdą z nich składają się cztery etapy.

5.1. Studia biograficzno-bibliograficzne

Pierwszą część „wstępną”, będącą jednocześnie etapem przygotowawczym drugiej części, stanowią studia biograficzno-bibliograficzne, które można by nazwać historyczno-filologicznymi. Na pierwszym etapie zbierane są wszystkie możliwe materiały, zawierające informacje dotyczące życia i twórczości badanego autora oraz jego pism. Zebrane materiały w drugiej części są poddane krytyce w celu ustalenia, które z nich możemy uznać za wiarygodne i autentyczne. Na kolejnym, trzecim etapie wyselekcjonowany zbiór źródeł jest interpretowany i opracowany, tak, by na czwartym etapie odtworzyć biografię i podać bibliografię oraz spis wszystkich prac badanego autora, zarówno filozoficznych, jak i niefilozoficznych. Tutaj też, w przypadku filozofii polskiej dochodzi do rozstrzygnięcia kwestii polskości autora. Ta część pracy jest mniej interesująca, nie będziemy więc zagłębiać się w jej poszczególne zagadnienia. Przystąpmy więc do drugiej, głównej, „właściwej” części pracy historyka filozofii.

5.2. Właściwe studia historyka filozofii

Biografia w tej części pozostaje poza zakresem zainteresowań, ponieważ głównym przedmiotem jest „działalność filozoficzna”, a wydarzenia życiowe nie stanowią dla niej psychologicznego podłoża, ponadto historykowi filozofii nie chodzi o ukazanie takiej genezy dzieł (1923, 1).

Na pierwszy etap został zebrany i uporządkowany zestaw wszystkich autentycznych pism danego filozofa, mamy więc materiał, na którym „przeprowadzamy wielostronną analizę naukowej i literackiej działalności” (1923, 1) ich autora. Tym samym przygotowujemy materiał do dalszych badań.

5.2.1. USTALENIE PRZEDMIOTU PRACY

Na tym etapie wszystkie pisma należy podać „badaniom krytycznym”. Celem tych badań jest ustalenie, które z pism staną się właściwym przedmiotem dalszych studiów.

Pamiętamy, że aby pismo mogło się stać przedmiotem badań historyka filozofii, musi być pismem filozoficznym. Według kryteriów, które zostały przedstawione powyżej przy omawianiu przedmiotu historiografii filozofii, należy wyselekcjonować z całego zbioru dzieł pisma filozoficzne, czyli właściwy przedmiot materialny historyka filozofii. Dzięki czemuż można przejść do następnego etapu, na którym prace są już bardziej złożone.

5.2.2. STUDIA KRYTYCZNE

Przed przedstawieniem prac na trzecim etapie i zagadnień z nimi związanych konieczne jest określenie celu historyka filozofii. Według Wąsika jest nim ocena danego tekstu, czyli ukazanie „względnej lub bezwzględnej oryginalności” danego autora, a „w przypadku zależności w rozwiązywaniu pewnych problemów od innych autorów [...] wskazanie, że je samodzielnie odmiennie opracował” (1923, 59). Przy tej ocenie obowiązuje także kryterium historyczne, ponieważ „każda epoka wytworzyła pewne swoiste pojęcie oryginalności [...] [dlatego] przy ocenie oryginalności należy w różnych czasach stosować inne kryteria” (1923, 58). W praktyce prof. Wąsik stosuje dwa kryteria, jedno dla oceny autorów średniowiecza i renesansu (choć nie dla wszystkich rodzajów pism), i drugie – „kryterium nowożytne”, dla myślicieli oświecenia oraz preromantyków.

Historyk filozofii, aby osiągnąć swój cel musi „przestudiować krytycznie” spuściznę badanego przez siebie autora, tj. „odszukać źródła i wzory jego pracy”, dzięki czemu będzie mógł stwierdzić, w czym był on zależny od innych, a dzięki temu określić, co w jego myśli jest samodzielne, oryginalne. „Studia krytyczne” uważał Profesor, za bardzo ważny moment w pracy historyka filozofii. Jego ocena różnych wykładów historiografii zależy właśnie od tego, czy dany wykład jest oparty na „studiach krytycznych”. Uważał nawet, że w historiografii filozofii nie może tego momentu pominąć. Nie zawsze, jak można się przekonać, jest to możliwe, zwłaszcza kiedy ogrom materiału przekracza możliwości jednego badacza i nikt wcześniej nie przeprowadził studiów w tym zakresie.

Jak przebiegają takie studia? Przy ocenie oryginalności należy poddać studiom krytycznym najpierw poszczególne prace filozoficzne danego autora w kolejności ich powstania. Dzięki czemu uzyskamy podstawę do ocenienia go przede wszystkim jako filozofa (w ogólnym tego słowa znaczeniu). Takiej ocenie mogą również podlegać komentarze i tłumaczenia.

5.2.2.1. Tłumaczenie

Dla tłumaczenia źródłem jest tekst stanowiący dla niego bezpośrednią podstawę, czasami może być to kilka tekstów. Sprawa odszukania takiej podstawy nie zawsze jest prosta, gdy autor sam nie podaje takiego źródła, a liczba wydań, edycji i tłumaczeń jest bardzo duża, jak w przypadku pism Arystotelesa. Nie wystarczająca może się okazać filologiczna „naturalna metoda porównawcza”. Dlatego też należy podeprzeć się biografią, odnaleźć w niej informacje, w jakim ośrodku przypadały studia lub praca naukowa naszego autora. Możemy dodatkowo sprawdzić w aktach uczelni, jakie wydania w tym czasie czytano. Kiedy mamy do czynienia z tłumaczeniami medialnymi, należy również zbadać stosunek źródła naszego autora do oryginału. Ocenic wierność tłumaczenia w stosunku do swojej podstawy. W przypadku tłumaczeń oryginalność może się wyrazić w tym, że autor wybrał do swojego tłumaczenia ten, a nie inny tekst, czy wydanie. Można tę orygi-

nalność pokazać również przez porównanie: słownictwa i stylu prac noszących podobny charakter, a powstałych w tym samym czasie w danym lub innym języku.

5.2.2.2. *Komentarz*

Komentarze do różnych pism, takich filarów filozofii klasycznej, jak Platon, czy Arystoteles, pisali już myśliciele starożytni. Ten rodzaj pracy filozoficznej był bardzo popularny w okresie średniowiecza. Pisaniem komentarzy zajmowali się także filozofowie renesansu. Nas interesują ostatnie dwa okresy. Jak to już zaznaczyłem, do oceny „produkcji” filozoficznych tych okresów nie można stosować „kryteriów nowożytnych”, może to być „jedynie naturalna metoda porównawcza” (1923, 235), czyli filologiczna, co jest szczególnie ważne przy ocenie komentarzy. Z czego wynika taki sąd? Przyjrzyjmy się bliżej, jak Profesor widział pisanie komentarzy. Najlepiej obrazuje to układanie klocków. Komentator dysponował innymi wcześniejszymi komentarzami (nie koniecznie komentowanego przez siebie pisma), „problematami” (zebranymi wypowiedziami różnych myślicieli na określone zagadnienia), czasami (choć bardzo rzadko w średniowieczu i renesansie) pismami autora komentowanego dzieła lub innych filozofów. Posiadał więc wypowiedzi wielu myślicieli na różne zagadnienia lub ich rozstrzygnięcia – klocki. Wybierał z tego zbioru gotowy materiał i wykorzystywał go, niekiedy modyfikując, do rozwiązania napotykaných problemów w komentowanym przez siebie dziele. Czerpał zeń, w zależności od potrzeb, elementy do konstruowania własnych budowli. Do tego zbioru dodawał nowy materiał, cudzy bądź własny. Toteż komentarze z czasem bardzo się rozrastały i nawet kilkakrotnie przerastały komentowane pismo (1929, 292). Jak z tego wynika, komentator nie korzysta bezpośrednio z przetłumaczonego przez siebie pisma czy autora, lecz pośrednio, chociaż czasami podaje nawet sygnatury (często mylne). Dlatego „źródła i wzorów” należy szukać wśród „innych produkcji tego rodzaju” za pomocą metody porównawczej. W wyniku tych porównań, komentarz zostanie podzielony na fragmenty bezpośrednio przepisane bądź przetłumaczone z innych prac (tłumaczenie podlega ocenie jako tłumaczenie) oraz zawierające, jak to nazwał profesor, „wolny element filozoficzny”, czyli to, co komentator dodał od siebie. Dla „wolnego elementu filozoficznego” po jego usystematyzowaniu trzeba też odszukać „źródła i wzorów”, o czym poniżej. Należy też odnaleźć „źródła i wzory” dla rodzaju komentarza, dla stosowanych w nim metod komentatorskich oraz przeprowadzonych rozumowań. Nieodzowne jest zbadanie związku komentarza z komentowanym pismem. Może się okazać, że komentarz ten nie ma „żadnej wprost wartości (jeżeli jego treść w znacznym stopniu odbiega od komentowanego pisma) i wówczas dopiero zyskuje w stopniu wysokim, gdy będziemy go uważali za samodzielny elaborat filozoficzny, abstrahujący od tekstu, z którym misternie był zespolony” (1923, 119).

5.2.2.3. „*Wolny element filozoficzny*”, „*samodzielny elaborat filozoficzny*”

„Samodzielny elaborat filozoficzny” jest to, według Profesora, tekst nie związany tylko z jednym wcześniej powstałym pismem. Natomiast „wolny element filozoficzny” stanowi autonomiczna wypowiedź komentatora wydobyta z komentarza. Należy poddać je ocenie, czyli „przestudiować krytycznie”. W tym celu niezbędne jest odszukanie ich „źródła i wzorów”. Takiej ocenie mogą podlegać poszczególne elementy i elaboraty, a także część, czy cała spuścizna badanego przez nas autora. Poza tym, jak pisze Wąsik, aby „ocenić tę produkcję” tzn. dziejowe znaczenie danego filozofa, „trzeba odtworzyć

system [jego] filozofii. Jest to możliwe kiedy autor w swojej pracy porusza «podstawowe zagadnienia filozoficzne»” (1935, 532). Na pytanie, czym są „podstawowe zagadnienia filozoficzne”, nie znajdujemy odpowiedzi wprost. Można jedynie przypuszczać, że chodzi tutaj o podstawowe zagadnienia z głównych dziedzin filozofii. Przy takim rozumieniu powstają pewne trudności. Czy w piśmie z zakresu filozofii praktycznej muszą być poruszane „podstawowe zagadnienia filozoficzne”? Odpowiedź jest prosta: tak. Skoro pismo stało się przedmiotem naszych badań to, jak pamiętamy, musiało ono ostatecznie opierać się na „pewnym poglądzie na świat” (1923, 58), czyli poruszać zagadnienia metafizyczne, a jego autor był filozofem, więc nie mógł się obejść bez teorii poznania i logiki. Trudno wymagać od filozofa, aby w swoim piśmie z jednego działu filozofii przedstawił wszystkie zagadnienia z pozostałych podstawowych dziedzin filozofii. Cóż wtedy? Czy „dziejowego znaczenia” nie da się ocenić? Według Profesora jest to możliwe, gdy, jak pisze, „drogą systematycznego domysłu istnieje podobieństwo zasadniczej rekonstrukcji całości, ewentualnie odrestaurowanie choćby częściowego najważniejszych poglądów [autora] tzn. [jego] systemu filozoficznego” (1935, 533). Przedmiotem badań może być pismo, w którym jest opracowany przynajmniej jeden dział filozofii (1935, 537). Niech nim będzie metafizyka, czy logika. Profesor nie sprecyzował, czy w takim wypadku możemy ocenić „dziejowe znaczenie”. Wydaje się, że można ocenić filozofa jako metafizyka, czy logika. Można na podstawie odtworzonego lub przynajmniej zrekonstruowanego jednego tylko działu filozofii, „zbadać formację poszczególnych zagadnień, następnie (metodą filologiczną) opracować szczegółowo relacje do podstawowego źródła «aby» ocenić właściwie samodzielność” danego filozofa (1966, 84) jako logika, czy też metafizyka.

Przechodzimy do następnego momentu pracy historyka filozofii. Wykonanie powyższych czynności jest dla prof. Wąsika tym samym, co wyjaśnienie danych zagadnień. Do kwestii wyjaśniania w historiografii jeszcze powrócę. Teraz chciałbym pozostać przy „studiach krytycznych”, które dla historyka filozofii polskiej się jeszcze nie kończą. Interesuje go bowiem „nie tylko filozofia w Polsce, a przede wszystkim filozofia polska” (1958, 16). Termin „filozofia polska”, który tutaj napotykamy celowo pominąłem przy omawianiu podstawowych pojęć. Dla pełniejszego oddania jego treści zajmę się nim w miejscu, w którym się on pojawia w pracy historyka filozofii.

5.2.3. DOPRECYZOWANIE POJĘCIA „FILOZOFIA POLSKA”

Doszliśmy do miejsca, w którym zakończyła się praca badawcza, czyli historiograf filozofii przygotował materiał, z którego, po opracowaniu, może powstać wykład historiografii filozofii w Polsce, czy w innym kraju. Aby mógł powstać wykład historii „filozofii polskiej” konieczne są jeszcze dodatkowe badania, o czym za chwilę. Na razie wróćmy do pojęcia „filozofii polskiej”. Jak już pisałem, w piśmiennictwie polskim z zakresu historiografii filozofii w Polsce często spotykamy ten termin, jest on stosowany zamiennie z terminem „filozofia w Polsce”. W pracy Profesora termin ten spotykamy w jego dwutomowej *Historii filozofii polskiej*, gdzie zostaje on doprecyzowany. Profesor kładzie duży nacisk na rozróżnienie tych dwu pojęć. Chociaż nie używa nazwy „filozofia polska” w pracy poświęconej Sebastianowi Petrycemu z Pilzna (pracy wcześniejszej), posiadał już wtedy ugruntowane rozumienie tego pojęcia. Od zawsze interesowała go przede wszystkim „filozofia polska”. Ten przedmiot zainteresowań, problematyka, którą ze sobą niesie, wyznacza charakter jego pracy. Każdemu historiografowi filozofii w Pol-

sce, który chce swoje studium doprowadzić do końca, a przyjmuje definicję filozofii stosowaną przez Profesora, zagadnienie „filozofii polskiej” musi się pojawić.

Przypomnę tę definicję: filozofia jest jednym ze składników kultury umysłowej, od której zależy genetycznie i strukturalnie. Skoro istnieje „polska literatura”, która wyodrębnia się od literatur innych narodów, skoro istnieje odrębna sztuka polska, „w ten sam sposób – jak pisze Profesor – i inne składniki kultury muszą posiadać swoiste piętno” (1958, 15). Historyk filozofii wzorem filologów powinien, jego zdaniem, z mnogości fenomenów filozofii w Polsce wybrać te, które czynią tę filozofię odrębną od filozofii, które wytworzyły umysłowości innych narodów. Zjawisk tych nie powinien traktować luźno *in abstracto*, ale wydobyć spośród nich „idee przewodnie” i wokół nich zgromadzić pozostałe. Opracować „historię filozofii polskiej”, skoro filologom udało się opracować „historię literatury polskiej”. Takich opracowań dokonali historyografowie innych narodów, jak czytamy u W. Wąsika „usiłując wykazać autonomiczność, czasem dominującą rolę swojego narodu, w czym bynajmniej nie należy dopatrywać się megalomani, ale właściwej roli autora, piszącego przede wszystkim dla swojego społeczeństwa lecz i dla innych o swoim narodzie” (1958, 15).

Na miano „ojca filozofii polskiej”, zdaniem prof. Wąsika, zasłużył sobie Sebastian Petrycy ponieważ, jak twierdzi Profesor, „na sposób filozoficzny przetłumaczył na język polski prawie całą filozofię praktyczną Arystotelesa, całość opatrując komentarzem [...], odłączając do niego element parenetyczny i obyczajowy polski, a wobec tego nadał całości postać nowego opracowania, które możemy nazwać spopularyzowaniem dla społeczeństw polskiego czyli wprost przepolszczeniem” (1929, 402).

Jak wynika z powyższego, odrębność społeczeństw (narodów) jest czynnikiem powodującym powstanie odrębnej filozofii. Odrębności narodowe, jak wiemy, kształtują się na skutek czynników religijnych, geograficznych, politycznych, historycznych czy też ekonomicznych. Odrębne narody wytworzyły z czasem odrębne kultury. Polska kultura zaczęła się kształtować od średniowiecza, fakt przyjęcia chrztu od Rzymu spowodował, że stała się ona różna od kultury wschodu, Rosji, a podobna do kultury francuskiej czy angielskiej (1958, 23). Zdaniem Wąsika odrębności „narodowe, w sposobie filozofowania zaczęły krystalizować się wyraźnie w okresie renesansu [...], gdy zachodnia Europa” wykazała dużą inicjatywę w kształtowaniu autonomicznych kultur narodowych (1958, 12).

W okresie romantyzmu, którym, jak uważa Wąsik, szczególnie powinien zainteresować się „historik filozofii polskiej”, pierwiastki narodowe (polskie) uzyskały największy rozkwit. „Polska filozofia narodowa”, powtarza Wąsik za Karolem Libeltem, powstała, gdy naród stracił niepodległość polityczną, stał się zupełnie zależny fizycznie, materialnie od swych sąsiadów, usiłował kompensować tę stratę zewnętrzną wzmocnieniem pracy wewnętrznej, natężeniem energii ducha, chcąc uchronić od zagłady i pochłonięcia kulturalnego szczególnie przez Niemców. Zapragnął stworzyć niespożyta potęgę ducha, kapitał kultury wewnętrznej [...]” (1966, 307).

Reasumując, czynnik powstania odrębnych filozofii, różniący tę filozofię, nie ma charakteru filozoficznego, nie należy do filozofii. Czy historyograf filozofii uważający, że filozofia jest próbą dojścia do prawdy przy opisie rzeczywistości mógłby swobodnie mówić o różnych prawdach: angielskiej, niemieckiej czy polskiej?

5.2.4. WYJAŚNIANIE

Zagadnienie filozofii polskiej – wymagające wielu doprecyzowań – odwiodło nas od śledzenia procesu powstawania wykładu historiografii filozofii. Powróćmy więc teraz do tego zagadnienia. W efekcie „studiów krytycznych” po odtworzeniu lub przynajmniej zrekonstruowaniu całego systemu filozoficznego, bądź któregoś z działów filozofii badanego przez nas autora, został ustalony cały wachlarz przyczyn i zakreśliliśmy najdalej sięgające podobieństwa dla poszczególnych zagadnień. Określenie genealogii i filiacji oraz relacji między źródłami a badanymi zagadnieniami jest zarazem ich wyjaśnieniem. Wyjaśnić poglądy, to – według Wąsika – przedstawić je, czym one były w swoim bliższym i dalszym otoczeniu. W procesie wyjaśniania nie uwzględnia on momentu rozumowania, racjonalnego ujęcia przez historyka badanych zagadnień. Taki sposób wyjaśniania jest charakterystyczny dla historyzmu w historiografii filozofii i zgodny z przytoczonym już wcześniej założeniem, że „nie należy [...] pojęciami modernistycznymi oceniać zjawisk epoki odległej” (1935, 536). Taka postawa Profesora wyrasta niewątpliwie z troski o obiektywne przedstawienie poglądów badanego autora. Ale czy jest to w ogóle możliwe?; czy można wyjaśnić jakiegokolwiek poglądy bez ich zrozumienia? Te i inne pytania, które w tym miejscu mogą się rodzić pozostawiam bez odpowiedzi. Poza tym, odszukiwanie źródeł i filiacji poglądów, aczkolwiek ważne w ocenie oryginalności autora, otwiera pewien proces, który nie da się zamknąć. Wynika to z ciągłości rozwoju, który charakteryzuje historię filozofii, zależności między myślicielami. Tę trudność dostrzega Wiktor Wąsik. W pracy poświęconej Petrycemu pisze: „Jesteśmy zresztą stanowczo przekonani, zależności i filiacje z różnymi autorami dałoby się więcej wyszukać, ale odkrycia tego rodzaju nie zmieniają ogólnego rezultatu dotychczasowych naszych wyników, jego zrębu, choć w szczegółach mogą je zmodyfikować, a jedynie wzbogacą naszą erudycję przez dołączenie dodatkowych konkretnych danych, faktycznych, zawsze cennych w realnych naukowych dociekaniach – i pod tym względem tj. detalach uważamy jeszcze kwestie formacji [...] za otwartą” (1935, 508).

5.2.5. BADANIA ERUDYCJI

Przy wyjaśnianiu bardzo potrzebne są badania erudycji, tj. sprawdzenie, jakich cytatów czy przytoczeń najczęściej używa w swoich pismach badany przez nas autor. Jakiej dotyczą one tematyki (np. biblijnej, medycznej), z jakiego kręgu kulturowego pochodzą (włoskiego, polskiego), od jakich filozofów są najczęściej zaczerpnięte (np. Arystotelesa, Platona, humanistów włoskich). Pozwoli to nam określić tendencje (np. popularyzatorskie), przynależność do kierunku filozoficznego (np. neoplatonizm, arystotelizm), a czasami nawet przynależność do któregoś z typów filozofii. Autora przejawiającego w swoim piśmie tendencje popularyzatorskie, powołującego się często na „humanistów włoskich” możemy zaliczyć do renesansowego „typu filozofii” (1929, 303). Badania erudycji pełnią rolę pomocniczą, przygotowują grunt pod „badania formacji”, lecz nie mogą ich zastąpić (1929, 322).

* * *

Teraz możemy powiedzieć, że mamy właściwie przygotowany materiał do wykładu historiografii „filozofii polskiej”. Zanim jednak przejdę do tego zagadnienia, chciałbym

przez pryzmat tego, co ustalone powyżej przedstawić materiał do wykładu „historii filozofii polskiej” prof. Wąsika.

5.3. Materiał do wykładów Wiktora Wąsika

Wykład *Sebastian Petrycy z Pilzna i epoka* jest oparty na „właściwie przygotowanym materiale”. Studia nad Petrycym zostały zainicjowane przez prof. Witolda Rubczyńskiego (1864–1938). Jego oparta na źródłowych badaniach rozprawa (1909), opublikowana w 1909 roku, została wysoko oceniona przez specjalistów. Badania Wiktora Wąsika były kontynuacją tych studiów. Przeprowadzone przez niego wnikliwe i wielostronne „studia krytyczne”, pozwoliły mu na osiągnięcie nowych wyników, poszerzających w znacznej mierze zakres wiedzy na temat życia i spuścizny polskiego arystotelika.

Dwutomowa *Historia filozofii polskiej*, zawiera prezentacje 193 autorów. Trzeba by kilku pokoleń, aby przeprowadzić „studia krytyczne” wszystkich zachowanych pism filozoficznych. Profesor sam nie zdołałby tego dokonać nawet w niewielkiej części, oparł więc swój wykład głównie na wcześniej powstałych publikacjach. Większość z nich nie była oparta na „studiach krytycznych”. Tylko w przypadku 57 autorów udało się oprzeć na szczegółowych opracowaniach.

Na takim materiale Wąsik oparł swoje badania jako historyk filozofii polskiej. Z tych opracowań, w niektórych przypadkach także z ich źródeł, wydobywa zjawiska, które są specyficzne, wyróżniają „filozofię polską” wśród filozofii innych narodów. Czasami zupełnie „na gorąco” próbował znaleźć formację dla niektórych zagadnień, dopełniając tym samym „studia krytyczne”. W niektórych przypadkach korygował wyniki wcześniejszych badań. Następnie ze zbioru wydobytych zjawisk wydobył „idee przewodnie”, by móc wokół nich zgromadzić cały materiał.

* * *

Przedstawiając pracę historyka „filozofii polskiej” na „pierwszym poziomie”, czyli pracę jako zespół czynności zmierzających do powstania wykładu historiografii „filozofii polskiej”, w drugiej części, w której historyk filozofii zajmuje się właściwym przedmiotem, pominąłem czwarty etap tej części. Na tym etapie po uprzednim, zinterpretowaniu, sklasyfikowaniu i opracowaniu materiału uzyskanego w poprzedzających go trzech etapach, zostaje sporządzony wykład historiografii. Pominąłem go celowo. Po pierwsze dlatego, że prace na tym etapie w dużym stopniu są zależne od przedmiotu materialnego historiografii, od jego specyfiki. Musimy najpierw wiedzieć, co mamy zaprezentować, aby móc ustalić, w jaki sposób to zrobić. Często może się to wiązać z koniecznością przeprowadzenia dodatkowych studiów, badań. Po drugie, ponieważ sposób, w jaki prezentowana jest historia „filozofii polskiej” umożliwia nam wgląd w „drugi poziom”, przedstawiający „pracę” W. Wąsika, jako wynik czynności do tej pory przedstawionych. Czyli zamiast mówić: jak zdaniem Profesora historyk „filozofii polskiej” powinien prezentować owoce swojej pracy (w pierwszym znaczeniu, z pierwszego etapu), chciałbym pokazać, jak prezentuje on wyniki swoich studiów w konkretnych interesujących nas wykładach.

Jak się okazuje, jego postać, sposób prezentowania w nim różnych zjawisk, zależy nie tylko od nich samych, od samego przedmiotu historyka filozofii, lecz także od wielu innych czynników. Wykłady te chciałbym przedstawić przez pryzmat tych czynników.

6. Wykład

Wyjaśnianie kontekstowe wyznaczać powinien sposób prezentacji pracy filozoficznej. Wykład nie ogranicza się tylko do przedstawienia samych zagadnień, czy problemów filozoficznych, a ukazuje je w ich powiązaniach, w relacjach ze swym bliższym i dalszym otoczeniem, przez co staje się bardzo rozbudowany. Poza tym postać wykładu zależy od wielu uwarunkowań. Zależy między innymi od przygotowania materiału, na którym został oparty. Jeżeli materiał do wykładu został zgromadzony na drodze procesu, który starałem się przedstawić, jego porządek w pierwszym rzędzie wyznacza kolejność wykonywanych prac. Taką postacią ma wykład poświęcony Sebastianowi Petrycemu z Pilzna.

6.1. Sebastian Petrycy z Pilzna i epoka

Wykład ten został opatrzony zawartym w nawiasie podtytułem: *Ze studiów nad dziejami filozofii w Polsce i dziejami arystotelizmu*. Na przykładzie tego wykładu możemy przyjrzeć się prezentacji wyników badań trzech rodzajów prac filozoficznych: tłumaczenia, komentarza i poglądów filozoficznych. Jak wynika z podtytułu wykładu, zawiera on materiał, który wykracza poza zasadniczy temat – prezentację dorobku filozoficznego Sebastiana. Wiąże się on jednak z tym tematem, stanowi bardzo szeroko rozbudowane tło dla zaprezentowania dokonań Petrycego w dziedzinie filozofii „w celu – jak pisze autor – osiągnięcia całości”. Przedstawione są w nim dzieje tekstów Arystotelesa. Stanowią go zagadnienia, które Profesor napotyka w trakcie przeprowadzonych badań i opracowuje je do końca.

Zagadnieniem, które Profesor napotyka przy badaniach zmierzających do ustalenia oryginału, podstawy są dzieje tekstów Arystotelesa.

Przed zapoznaniem się z pracą komentatorską naszego autora, poznajemy genezę i budowę komentarzy w ich historii. Rozbudowanym tłem „pracy filozoficznej” Petrycego jest zaprezentowanie arystotelizmu krakowskiego oraz szczegółowe omówienie „przekładów – przeróbek” pism Arystotelesa z zakresu filozofii praktycznej, powstałych na gruncie polskim.

Przyjrzyjmy się, w jaki sposób Wąsik prezentuje wyniki swoich studiów nad „życiem i pismami” Sebastiana Petrycego z Pilzna. Jak już wspomniałem, jest to wykład przebiegający zgodnie ze schematem, który starałem się odtworzyć. Porządek, kolejność prezentowanych zagadnień jest wyznaczona etapami pracy badawczej historyka filozofii. Wykład dzieli się na dwie zasadnicze części. Żadna z nich nie ogranicza się do zaprezentowania końcowych wyników poprzedzających ją badań. Poza bliższym i dalszym tłem dla pracy filozoficznej Sebastiana Petrycego, o czym wspomniałem powyżej, wykład zawiera również wyniki pośrednie oraz przykłady przeprowadzonych analiz i porównań. Mówiąc inaczej, profesor Wąsik przedstawia nam, w jaki sposób i dlaczego dochodzi do takich, a nie innych końcowych wyników i płynących z nich wniosków. Te momenty wykładu, ukazujące częściowo warsztat historiografa filozofii, stanowią uzasadnienie prezentowanych w nim ustaleń.

„Zarys literatury przedmiotu”, rozpoczynający wykład należy do pierwszej jego części, „biograficzno-bibliograficznej”. Obejmuje on całą literaturę, w całej jej rozciągłości, a więc dotyczącą życia, a także działalności „literackiej i naukowej” Petrycego (jego filozoficznych i niefilozoficznych pism). W zarysie tym przedstawione są również świa-

dectwa biograficzne, czyli zapisy i dokumenty urzędowe oraz świadectwa pozabiograficzne. Można powiedzieć, że pozabiograficzny materiał zawarty w literaturze przedmiotu nie został uwzględniony w pracach badawczych, bowiem wykład w swojej drugiej części, prezentującej „działalność literacką i naukową” Petrycego, jest wyłącznie oparty na własnych badaniach Wiktora Wąsika.

Ten fragment wykładu, poza zaprezentowaniem każdej z pozycji literatury i świadectw, zawiera również wyniki „studiów krytycznych” przeprowadzonych na części tego materiału. Zadaniem tych studiów było ustalenie, czy dana pozycja częściowo lub całkowicie może posłużyć jako źródło do odtwarzania biografii i sporządzenia spisu pism Petrycego; czy zawiera w swojej treści prawdziwe dane, które można wykorzystać do tego celu. I właśnie te wyniki, oceny i wnioski z nich płynące stanowią o całkowitej przynależności (nie tylko z uwagi na miejsce umieszczenia) tego fragmentu do pierwszej części wykładu. Dały one wskazówki i podstawy do jej sporządzenia, a jednocześnie stanowią uzasadnienie prezentowanych w niej danych. Właściwy wykład tej części, poprzez źródła i ich interpretację, przedstawia (na ile pozwoliły źródła) biografię Petrycego i spis jego wszystkich filozoficznych i niefilozoficznych pism.

Przy tak sporządzonym wykładzie istnieje możliwość jego weryfikacji oraz uzupełnienia, o ile dotrze się do nowych, nieznanych Profesorowi, źródeł.

Możemy teraz przejść do omówienia drugiej części wykładu. Nosi ona tytuł: *Działalność naukowa i literacka*. Szczególnie interesowało mnie będzie przedstawienie działalności Petrycego na polu filozofii. Działalność tę prezentuje Profesor, przedstawiając po kolei trzy rodzaje prac filozoficznych „naszego arystotelika”, z których pierwszą jest tłumaczenie.

6.1.1. TŁUMACZENIE

Podstawowym zagadnieniem przy omawianiu tego rodzaju pracy jest kwestia oryginałów, na których są bezpośrednio oparte poszczególne przekłady. Profesor, prezentując swoje ustalenia, podaje przykłady wykonanych analiz, przedstawia drogę, na której do nich dochodzi. Tłumaczenia, będące przedmiotem studiów powstały w okresie, w którym zaczyna się kształtować polska terminologia filozoficzna. Udziałowi Petrycego w jej tworzeniu, jak i ocenie tej działalności Profesor poświęca wiele miejsca. Następnie przedstawia wyniki właściwej analizy tłumaczenia, tj. wykonanych porównań pomiędzy oryginałami, które bezpośrednio posłużyły do tłumaczenia (wersję łacińską) i oryginałem greckim. W dalszej części wykład zawiera filologiczne oceny słownictwa i stylu oraz ortografii, poparte wieloma przykładami. Główne cele, które przyświecały autorowi przekładów – idea popularyzatorska i jej przejawy, zostały zaprezentowane na końcu wykładu.

6.1.2. KOMENTARZ

Przed przystąpieniem do omawiania wykładu prezentującego pracę komentatorską konieczne są pewne przypomnienia. Pamiętamy, że najważniejsze w pracy badawczej historiografa filozofii jest odszukanie formacji, które dają podstawę do dalszych badań. Dla tłumaczenia najważniejsze będzie dotarcie do oryginału, który bezpośrednio posłużył do przekładu. Czasami może być konieczne odszukanie właściwego oryginału. Dla poglądów filozoficznych, „studia krytyczne” mają za zadanie ustalić jak najdalej sięgające filiacje i powiązania. Zasadniczym zagadnieniem przy pracy nad komentarzami jest okre-

ślenie formacji ich treści. Pamiętamy również, że dla pracy komentatorskiej nie konieczne należy szukać „źródeł i wzorów” w pismach, na które autor naszego komentarza się powołuje, ponieważ może się okazać, że bezpośrednio z nich nie korzystał. Tak, jak w przypadku Petrycego, który wykorzystuje przeważnie gotowy materiał znajdujący się w pismach zawierających wypisy czy przytoczenia różnych myślicieli. I jak pamiętamy, do badania tego rodzaju prac nie należy stosować kryteriów nowożytnych.

Należy dodać, że w historii komentarzy do pism Arystotelesa profesor Wąsik dzieli komentatorów na cztery grupy: greckich, arabskich, łacińskich i renesansowych. Jego zdaniem, grupy te wytworzyły odrębne typy komentarzy, mające taką samą nazwę jak grupa. W poszczególnych okresach różne (z różnych dziedzin filozofii) pisma Arystotelesa budzą zainteresowanie komentatorów. Zmienia się również charakter ich pracy. Komentatorzy, korzystając z dorobku swoich poprzedników, wnoszą do pracy komentatorskiej nowe partie treści, formy i metody. Komentarze ulegają nawarstwieniu, ale również modernizacji. Zmieniają się formy, metody, erudycja komentarzy, zmienia się także związek ich treści z treścią komentowanego pisma, „zmieniają się więc ich elementy” składowe, czyli ich cechy. Charakteryzując cechy badanego przez nas komentarza, z określeniem ich podobieństw, porządkujemy jednocześnie materiał do odszukania formacji jego treści. Wyniki uzyskane z analizy poszczególnych cech dają nam wskazówki, wśród jakiego rodzaju „produkcji” mamy szukać źródeł. Natomiast materiał badawczy, na którym są one oparte stanowi bezpośredni element identyfikujący. W wykładzie przedstawione są wyniki analiz i segregacji, jakim został poddany komentarz w ramach określonego jego elementu, a następnie podsumowanie, czyli wnioski z przeprowadzonych badań, jako wyniki ogólne. Mamy więc w wykładzie uporządkowany według rodzajów erudycji (w zależności do jakiego typu kultury należą) wykaz nazwisk myślicieli, czasami tytuły pism, które Petrycy przytacza w swojej pracy oraz wyniki badań formalnych erudycji, tj. w jaki sposób dokonuje tych przytoczeń.

Przy przedstawieniu poszczególnych form komentatorskich, czyli postaci komentarza Petrycego, podaje wyniki badań przeprowadzonych na artykułach umieszczonych grupowo po każdej księdze przetłumaczonego pisma, a będących jedną z postaci komentarza. Wszystkie te artykuły poddaje segregacji, wyodrębniając te, które służą do wyjaśnienia treści komentowanego pisma – tworzące komentarz egzegetyczny. Tytuły pozostałych artykułów podaje zestawione w grupach ze względu na tematyczny związek ich treści, w zależności od tematów, których dotyczą. W ten sposób przedstawiona została erudycja, budowa komentarzy, a jednocześnie został zaprezentowany materiał, dzięki któremu doszło do odszukania źródeł służących do zbadania formacji treści komentarza. Określenie formacji nie jest jednak celem samym w sobie. Głównym celem historiografa filozofii nie jest jednak przedstawienie zależności i podobieństw, a, przede wszystkim, ukazanie oryginalności pracy badanego przez siebie komentatora. Poprzez określenie, w czym i w jakim stopniu jest on zależny, historyk filozofii ma ukazać jego samodzielność przejawiającą się między innymi w tym, że komentator do materiału zaczerpniętego od innych dodaje własną jego interpretację lub dołącza własne partie treści.

Przedstawienie formacji treści komentarzy Petrycego do poszczególnych pism Arystotelesa: *Etyki*, *Ekonomiki*, *Polityki*, można ująć w czterech punktach. Pierwszy przedstawia rys historyczny dziejów pism i ich komentarzy, z ukazaniem warstw ich treści. Punkt drugi ukazuje drogę, na jakiej doszło do odszukania podstawowych źródeł oraz ich prezentację. Punkt ten stanowi zarazem uzasadnienie, że te, a nie inne pisma są źródłami.

Trzeci punkt zawiera ogólne omówienie stosunku treści komentarza do treści jego źródła. Najważniejszy, ostatni punkt, przedstawia warstwę polską komentarza, stanowiącą o oryginalności pracy komentatorskiej Petrycego (erudycję polską i elementy parenetyczne, obyczajowe polskie oraz materiał osobisty »Petrycego«, wspomnienia) (1929, 402).

Wnioski z badania metod komentatorskich nie dają bezpośrednich wskazówek do odszukania źródeł, a tym samym do badania formacji treści tekstu. Różnorodność metod i ich pomieszczenie w pracy Petrycego mogłyby dać mylne sugestie. To zagadnienie Profesor przedstawia na końcu prezentacji pracy komentatorskiej, wskazując oczywiście na jej wzory i wprowadzone przez Petrycego innowacje. Zagadnienie to znalazło swoje miejsce w wykładzie tylko dlatego, że jest związane z pracą komentatorską i przy omawianiu jej nie należy go pominąć. W przypadku Petrycego jest ona bardzo ważna, bowiem, jak pisze profesor Wąsik: „w samym wyborze metod w ogóle, szczególnie zaś w ich zastosowaniu wyraziły się poniekąd [jego] dążności filozoficzne” (1935, 523).

Wkład prezentujący ten rodzaj pracy jest bardzo rozbudowany, opatrzone licznymi przykładami porównań i analiz. Wydaje się, że Profesor ukazując tak szeroko swój warsztat, ma nie tylko na celu uzasadnienie swoich wyników. Chce także przedstawić „właściwą metodę badawczą, którą należy, jego zdaniem [stosować] [...] do tego rodzaju produkcji” (1935, 533).

Treść komentarzy w oparciu o dotychczasowe ustalenia poddana jest jeszcze studiom „we względzie filozoficznym”. Nim przejdę do omawiania owoców tych studiów, czyli wykładu prezentującego poglądy filozoficzne, pracę filozoficzną Petrycego we właściwym znaczeniu, chciałbym podać jeszcze kilka uwag końcowych odnośnie do tłumaczenia i komentarza. Wydaje się, że można – ale jedynie w sposób ogólny – ustalić, co należy uwzględnić, omawiając tego rodzaju spuściznę.

Żaden wykład mający za swój przedmiot tłumaczenie, nie może pominąć kwestii bezpośredniego oryginału, na którym jest ono oparte. W wykładzie nie może zabraknąć wyników porównań przeprowadzonych między tłumaczeniem a oryginałem, oceny tłumaczenia pod względem filologicznym, a także uwag na temat terminologii filozoficznej zawartej w jego tekście. Mimo wszystko do każdej tego rodzaju pracy należy podchodzić indywidualnie. W zależności od działu filozofii, do którego należy oryginał, jak i okresu, w którym zostało dokonane tłumaczenie, trzeba przeprowadzić wiele różnorodnych badań, wyniki których należy zawrzeć w wykładzie.

Proces badawczy najbardziej wpłynął na porządek, postać wykładu prezentującego pracę komentatorską Petrycego. Nie wypływa to tylko ze sposobu uzasadniania wyników zawartych w wykładzie, a przede wszystkim jest to spowodowane faktem, że wykład jest także prezentacją metody badawczej. Stosując „właściwą” metodę, którą należy stosować do badania komentarza, jesteśmy mniej narażeni, niż w przypadku tłumaczenia, na konieczność przeprowadzenia nieprzewidzianych dodatkowych badań, wyznaczonych przez sam przedmiot badań, jak i różne czynniki od niego niezależne. Wykonując kolejne wyznaczone prace badawcze, poznamy poszczególne elementy składowe komentarza i uzyskujemy jednocześnie dane wejściowe do badań najważniejszych, najistotniejszych, wyniki których pozwolą nam określić formację treści komentarza. Szkoda tylko, że o „właściwości” tej metody moglibyśmy się przekonać jedynie na przykładzie komentarzy Petrycego. Pod znakiem zapytania pozostaje nie tylko cel, ale również uniwersalność procesu badawczego wyznaczonego tą metodą.

6.1.3. POGŁĄDY FILOZOFICZNE

Z badania formacji treści komentarzy Petrycego dowiadujemy się, że zawierają one, zdaniem Wąsika, „znaczną obfitość pierwiastka filozoficznego”, istnieje więc możliwość przedstawienia poglądów filozoficznych pilźnianina.

Przypomnę, że zadaniem historiografa filozofii jest ocena danego filozofa, czyli przedstawienie dziejowego znaczenia jego poglądów. Aby tego dokonać, należy odtworzyć system jego filozofii. W przypadku Petrycego nie da się zrekonstruować całkowicie takiego systemu. Pisma, do których sporządził swoje komentarze należą do filozofii praktycznej i przez to „zagadnienia z innych części filozofii [są] [...] zaznaczone jedynie, a nawet wprost pominięte” (1935, 533). Wiemy, jak należy postąpić w takim przypadku. Należy, jak podaje Wąsik, „drogą systematycznego domysłu odtworzyć przynajmniej ogólne poglądy filozoficzne, aby wyznaczyć mu [Petrycemu] chociaż w przybliżeniu właściwe stanowisko w systematyce filozoficznej w ogóle, a w średniowieczu i w renesansie w szczególności” (1935, 535). Takie zadanie powinien spełniać wykład. Teraz przyjrzyjmy się, w jaki sposób je spełnia, jaka jest jego postać. Wiąże się ona nierozdzielnie z klasyfikacją zawartego w nim materiału. W poprzednio omawianych wykładach prezentujących dwa rodzaje prac filozoficznych, obraz wykładu przynajmniej w ogólnym zarysie wyznaczony był etapami pracy badawczej historiografa filozofii. Problem klasyfikacji w wykładzie historii filozofii jest bardzo ważny, dlatego wróć do niego przy omawianiu pozostałych wykładów Profesora. Teraz pozostajmy jeszcze przy Petrycym.

„Wolny element filozoficzny” jako przedmiot badań historyka filozofii musi być oparty na „metafizycznym poglądzie na świat”. Warunek ten powinna spełniać praca Petrycego powstała w renesansie. Profesor, jak to już zaznaczyłem, często utożsamia „metafizykę” z filozofią. Przy podziale filozofii na filozofię teoretyczną i praktyczną, to „metafizyczne poglądy na świat” będą należały do pierwszej części filozofii. Przynależność komentowanych pism do filozofii praktycznej powoduje, że większość poruszanych w komentarzu zagadnień należy właśnie do tej części filozofii. Zagadnienia pedagogiczne, zawarte w materiale komentatorskim, wchodzi w zakres filozofii praktycznej zgodnie z zasadą, że za filozoficzne należy uznać to, co w danym okresie za takie uznawano, i jako takie stają się przedmiotem badań Profesora. Doniosłość niektórych z nich spowodowała, że darzy je szczególną uwagą i poświęca im szczegółowe opracowanie. Należy tu uwzględnić osobiste zainteresowanie Profesora pedagogiką – to druga uprawiana przez niego dyscyplina. Wydaje się, że takie właśnie czynniki leżą u podstaw zasadniczego podziału tego wykładu. Pierwsza część prezentuje podłoże, na którym są oparte poglądy wchodzące w zakres filozofii praktycznej, które z kolei są przedstawione w drugiej części. Szczegółowe opracowanie poglądów pedagogicznych Petrycego zawiera ostatnia część wykładu.

6.1.3.1. *Filozofia teoretyczna*

W pierwszej części Profesor prezentuje wypowiedzi Petrycego dotyczące głównych zagadnień filozofii teoretycznej (pojęcie filozofii i jej podziału) oraz jej działów (logiki, metafizyki i teorii poznania). Grupuje wszystkie, jakie udało mu się odszukać w materiale komentatorskim, niezależnie od tego, czy Petrycy był ich autorem, czy nie oraz umieszczając obok siebie nawet wykluczające się stwierdzenia. Wypowiedzi te przedstawia w postaci cytatów lub w formie opisowej. Oddzielny fragment wykładu informuje nas,

czy Petrycy był autorem danej myśli, czy tylko współautorem lub czy zaczerpnął ją od kogoś w niezmienionej postaci. Do tych ustaleń zostały wykorzystane badania formacji treści komentarza, określające stosunek tych przytoczeń do najbliższych źródeł. Kończą tę część wykładu uwagi ogólne, charakteryzujące stanowisko Petrycego.

6.1.3.2. *Filozofia praktyczna*

W drugiej części wykładu przedstawione są poglądy Petrycego z zakresu filozofii praktycznej. Ta część ma podobną budowę do poprzedniej, lecz jest ona bardziej rozbudowana, ponieważ materiał komentatorski w tym zakresie jest obszerniejszy i szczegółowy. Trudno jednoznacznie określić, co w tej części leży u podstaw systematyzacji. Czy podział na grupy, w ramach których przedstawione są wypowiedzi, determinuje materiał zawarty w komentarzu? Czy kolejność prezentowanych poglądów wyznaczył Profesor sam? Wydaje się, że obydwie czynniki odegrały jednakową rolę. Nie były one bez znaczenia również przy klasyfikacji w pierwszej części wykładu. Jej zadaniem było odtworzenie poglądu Petrycego na świat (na ile się da i na ile to konieczne) w celu określenia właściwego stanowiska pilźnianina w systematyce filozoficznej w ogóle, a w średniowieczu i renesansie w szczególności (1958, 18).

6.1.3.2.1. *S y s t e m p e d a g o g i c z n y*

Obfitość wypowiedzi z zakresu pedagogiki zawartych w komentarzach Petrycego pozwoliła Profesorowi nie tylko na zrekonstruowanie we fragmentach, ale nawet na całkowite odtworzenie systemu pedagogicznego tego filozofa. Odtworzenie, albowiem gotowego (w gotowej postaci) systemu praca pilźnianina nie zawiera. Profesor zebrał jego wypowiedzi z tego zakresu odnalezione w różnych miejscach komentarzy, a następnie uporządkował je według wzoru ówczesnych systemów pedagogicznych.

Poglądy Petrycego z zakresu pedagogiki nie są przytaczane, tak, jak to było przy prezentacji poprzednich poglądów. W tej części wykładu Profesor przedstawia własny sąd oparty na analizie zebranych wypowiedzi Petrycego dotyczących określonych zagadnień. Nie ma też oddzielnego fragmentu określającego formację treści poszczególnych poglądów. Została tutaj zastosowana nowożytna metoda badawcza, w której nie chodzi o odnalezienie wzorów i podobieństw dla treści, lecz dla zawartej w niej myśli. Celem tej metody nie jest ustalenie skąd i w jakiej postaci Petrycy przepisał (przetłumaczył) fragment tekstu, zawierający dany pogląd, lecz od kogo mógł zaczerpnąć daną myśl czy rozwiązanie. W niektórych przypadkach istotne będzie ukazanie, jak widzieli dane zagadnienie inni, co pozwoli na określenie, w jakiej relacji pozostaje do nich nasz autor. Oceny te, będące, jak wiemy, wyjaśnieniem danych zagadnień, są wplecione do ich prezentacji. Jakkolwiek poglądy pedagogiczne Sebastiana, należące, zdaniem Profesora, do poglądów filozoficznych, są w ich ramach przedstawione, to wykład im poświęcony stanowi odrębną zamkniętą całość, nie tylko dlatego, że jest inną jego postacią. Poza przedstawieniem samego systemu pedagogicznego Petrycego, w jego kolejnych zagadnieniach i ich wyjaśnieniach, wykład zawiera również charakterystykę pedagogiki rodzinnej. We wprowadzeniu do wykładu mieści się rys historyczny pedagogiki, który tworzy „szerokie tło” poglądów pedagogicznych pilźnianina. Jest ono jednocześnie dopełnieniem wykładu, zamykającym go w jedną całość.

Szczegółowych opracowań doczekały się również i inne poglądy renesansowego filozofa. Jednak opracowania te, noszące tytuł *Sprawy społeczne i polityczne. Rzeczy pol-*

skie oraz *Rozmyślania nad filozofią rodzimą*, nie zostały opublikowane i jako takie nie wchodzą w zakres mojej pracy.

6.1.4. UWAGI OGÓLNE

Nie można właściwie ocenić dorobku Wiktora Wąsika jako historyka „filozofii polskiej” bez uchwycenia różnicy między „filozofią w Polsce” a „filozofią polską”. *Historia filozofii polskiej* nie jest „Historią filozofii w Polsce” i nigdy za taką nie chciała uchodzić. „Wszystko to, co umysłowość polska wytworzyła na polu filozofii” jest w niej, jak pisze sam autor, „zaznaczone jedynie”, podane informacyjnie, a przedstawia ona przede wszystkim „to, co czyni tę filozofię odrębną od filozofii, które wytworzyły umysłowości innych narodów”. Przytaczam tutaj sformułowania Profesora użyte przy innej okazji, między innymi przy próbie zdefiniowania „filozofii polskiej”, aby w ten sposób pokazać, jak ogromne znaczenie dla końcowego efektu jego pracy ma tamta, jedna z podstawowych, definicja historiografii filozofii.

Praca poświęcona Sebastianowi Petrycemu z Pilzna jest wykładem monograficznym, obejmuje więc cały jego dorobek na polu filozofii. Szczegółowo przedstawiono w niej zagadnienia, które zasłużyły na takie traktowanie nie tylko ze względu na swój specyficzny polski charakter. Jako taka, praca ta nie należy do historiografii „filozofii polskiej”. Nie sposób jej jednak pominąć, chociażby dlatego, że właśnie Petrycego nazwał Profesor „ojcem filozofii polskiej”. Petrycy zasłużył, zdaniem Profesora, na to miano, ponieważ, mówiąc ogólnie, spolszczył, nie tylko przez tłumaczenie, filozofię praktyczną Arystotelesa. Tym samym położył podwaliny pod kształtowanie się polskiej terminologii filozoficznej i właśnie to spolszczenie stanowi istotę jego dokonań. Profesor, przedstawiając oryginalność Petrycego, prezentuje te elementy jego pracy, w których polskość najlepiej się wyraziła. Czyż szczegółowo opracowany system pedagogiczny, nie jest polskim systemem pedagogicznym? Sam przedmiot pracy wyznaczył sposób prezentacji, który cechuje późniejsze wykłady historiografii „filozofii polskiej”. Niewątpliwie w czasie studiów nad Petrycem powstała idea sporządzenia takiej właśnie historiografii.

Historiografia „filozofii polskiej” nie jest nadbudową historiografii filozofii w Polsce. Bazuje, co prawda, na jej wynikach, ale opracowuje je dla własnego sposobu prezentacji. Aby przedstawić możliwie wszystkie zagadnienia historiografii „filozofii polskiej” trzeba pokazać również studia ją poprzedzające. Taką możliwość daje nam wykład poświęcony Petrycemu. Dzięki niemu mamy jedyną okazję wnikięcia w wiele zagadnień historiografii, zwłaszcza związanych z pracą badawczą. Jest to wykład bardzo obszerny, obejmuje możliwie wszystkie zagadnienia związane z pracą pilźnianina, z jej bliższym i dalszym otoczeniem. Nie można tyle miejsca poświęcić każdemu z tak liczego grona myślicieli, którzy coś wnieśli do skarbnicy myśli polskiej na przestrzeni wieków, jakkolwiek wkład niektórych z nich jest o wiele większy niż Petrycego. Jednak ogólny porządek prezentacji dorobku każdego z tych filozofów jest taki sam, jak w pracy poświęconej Sebastianusowi Petricusowi. Zachowany został zasadniczy podział wykładu na dwie części, część biograficzno-bibliograficzną oraz część przedstawiającą działalność naukową, z zaakcentowaniem tych momentów, które są ważne dla objęcia jej całości. Główny nacisk jest położony na zagadnienia stawiające danego myśliciela w szeregu polskich uczonych. Tylko pozornie inny jest porządek prezentacji poglądów myślicieli, których Profesor zakwalifikował do oświeceniowego „typu filozofii”.

6.2. Wykład oparty na opracowaniach

Wyodrębniając z całego dorobku profesora Wąsika na polu historii „filozofii polskiej” wykład poświęcony Petrycemu z Pilzna, dokonałem jednocześnie dwuczęściowego podziału tego dorobku ze względu na sposób przygotowania wykładu. Jest on oparty na badaniach źródłowych Profesora, a tym samym na właściwie przygotowanym materiale. Można tak powiedzieć, ponieważ Profesor opracowując samodzielnie od początku do końca spuściznę Sebastiana, dokonał takich badań, jakich jego zdaniem domagał się ich przedmiot, aby „należycie” przedstawić dorobek filozofa. Teraz zajmę się drugą częścią, do której należy wykład nie poprzedzony własnymi badaniami źródłowymi Profesora. Umieszczony on jest w dwutomowej *Historii filozofii polskiej* jego autorstwa.

Omawiając różne zagadnienia, wielokrotnie poruszałem kwestie związane z tym wykładem. Teraz chciałbym zebrać niektóre z tych ustaleń, a także dokonać pewnych uzupełnień. Wykład nie jest oparty na własnych badaniach źródłowych Profesora, ponieważ takich badań w ciągu jednego pokolenia nie jest w stanie przeprowadzić nawet ogromny zespół historyków filozofii, a co dopiero jeden człowiek. Mógłby ktoś zapytać: po co wyważać otwarte drzwi? Ale, po pierwsze, czy wszystkie drzwi były otwarte? A jeśli nawet, to czy były otwarte w sposób prawidłowy i czy na pewno do końca? W rzeczonym wykładzie przede wszystkim mamy do czynienia z trochę odmiennym od dotychczasowych podejściem do historii filozofii w Polsce.

Oparcie wykładu na opracowaniach w znacznym stopniu uzależnia go od nich. To nie sam przedmiot historiografii, wyznaczając konieczność przeprowadzenia takich, a nie innych badań wpływa bezpośrednio na wykład, jego postać i treść. W tym wypadku wykład zależy w pewnym stopniu od stanu badań historii filozofii w Polsce.

Należy pamiętać, że jest to historiografia „filozofii polskiej”, której przedmiot szczególnych zainteresowań pociąga za sobą potrzebę przeprowadzenia badań nieuwzględnionych we wcześniejszych opracowaniach. Badania takie można, co zrobił z konieczności Profesor, przeprowadzić na istniejących opracowaniach, lecz nie są one w stanie zastąpić badań na bezpośrednim przedmiocie historiografii filozofii z uwzględnieniem odpowiedniego aspektu. Zdawał sobie z tego Profesor sprawę i często to powtarzał. Z pewnością nie tak widział swój wykład.

Ogólnie o wykładzie można powiedzieć, że ogromny wpływ wywarła nań definicja filozofii jaką, moim zdaniem przyjmuje Wąsik. Bardzo szerokie rozumienie filozofii przez Profesora powoduje, że w pogoni za „elementem polskim” na polu filozofii, zapędza się on na poletko z nim sąsiadujące, należące niewątpliwie do kultury, lecz nienależące już do filozofii.

Przyjrzyjmy się bliżej temu wykładowi, w rozbiciu na części, które z kolei dzielą się czasami na jeszcze mniejsze, przy czym najmniejszą jednostką jest wykład prezentujący życie i pisma określonego filozofa. Jakkolwiek dwutomowa *Historia filozofii polskiej* jest jednym wykładem, to można go z łatwością podzielić na szereg mniejszych, o różnym stopniu złożoności. Pamiętamy przecież, że „historię filozofii tworzą następujące po sobie typy filozofii” (1958, 17). Wykład historiografii jest więc prezentacją kolejnych „typów filozofii” pojawiających się w historii poprzez ich przedstawicieli, czyli filozofów, których filozofia posiada cechy charakterystyczne dla danego typu. Cechy charakteryzujące poszczególne „typy filozofii polskiej” przedstawiłem na początku mojej pracy.

Wiemy już jak wygląda prezentacja w najmniejszej jednostce wykładowej. Dodać należy jeszcze, że z uwagi na szczupłość miejsca, jakie można poświęcić każdemu z myślicieli oraz z faktu, że wyników prezentowanych w tym wykładzie przeważnie nie uzyskiwał Profesor samodzielnie, nie przedstawia dróg ich otrzymania. Wykłady mające za swój przedmiot poszczególnych myślicieli są łączone na zasadzie podobieństw ich filozofii, w większości prezentując kierunek, dział, bądź „typ” filozofii. Każda taka większa całość jest opatrzona wstępem i zakończeniem. Dotykamy w tym miejscu raz jeszcze bardzo ważnego zagadnienia historiografii filozofii, a mianowicie zagadnienia klasyfikacji. Z zagadnieniem tym spotkaliśmy się między innymi już na samym początku tej pracy, przy próbie określenia przedmiotu historiografii filozofii. Przypomnę, że chodziło o ustalenie: czy czyjaś spuścizna (pismo) może być jej przedmiotem. Dla jednego z warunków, które w tamtym miejscu przedstawiłem, konieczna była pewna przedwiedza. Przed przystąpieniem do badania danej spuścizny trzeba ustalić, czy filozofia, którą ona zawiera jest filozofią reprezentatywną, czyli, czy można ją zaliczyć do określonego „typu filozofii”. Błędne koło, które się tutaj rysuje jest tylko pozorne. Opierając się na opracowaniach, jesteśmy w stanie takie ustalenia poczynić. Na samym początku swoje pracy historiograf filozofii już określił do jakiego „typu filozofii” należy filozofia autora, którego będzie studiował. Na etapie powstania wykładu jest to już sprawa wtórna. Jednak problem jawi się dość trudnym. Ponieważ, jak pisze Profesor, wszelka „klasyfikacja historyczna, czyli podział rozwoju tej myśli na odcinki czasowe jest [...] swego rodzaju wiwisekcją na organizmie żywym, trwale wegetującym albo raczej rozwijającym się tj. ulegającym przekształceniu” (1958, 18). Jest trudny szczególnie wtedy, gdy filozofia jakiegoś myśliciela posiada cechy dwóch sąsiadujących ze sobą typów. W wykładzie występuje nie tylko podział na „typy”, w ramach niektórych z nich występują mniejsze grupy, myśliciele zgrupowani w nich reprezentują szkołę, czy kierunek. W historiografii filozofii w Polsce utwały się pewne sposoby klasyfikacji. Profesor korzystając z tych opracowań, powtarza ich podziały.

Musimy się nieco zatrzymać przy wykładzie na temat „typu filozofii oświecenia”. Podział tego wykładu odbiega od pozostałych. Taki podział wyznaczył sam „typ filozofii” tego okresu. Hasła Komisji Edukacji Narodowej spowodowały, że wypowiedzi myślicieli ówczesnie żyjących skupiały się wokół określonych zagadnień, powodując swoistą jedność tego okresu. Poglądy myślicieli są w wykładzie przedstawione w zestawieniu. Lecz jak już wcześniej zaznaczyłem, owa odmiennosc klasyfikacji jest pozorna. Zachowany został główny podział wykładu, na dwie części. Przy pierwszym zetknięciu z poglądami jakiegoś myśliciela poznajemy jego biografię, a stosując odpowiedni szablon możemy z łatwością odnaleźć jego poglądy, wydobywając je spośród wypowiedzi innych myślicieli.

Wiemy już, jaki wpływ wywiera na wykład przedstawiający jednego filozofa szczególnie przedmiot zainteresowań historiografa filozofii polskiej, a mianowicie – polskość jego filozofii. Przyjrzyjmy się teraz, jakie ma on znaczenie dla większych całości wykładowych, czyli wykładów prezentujących poszczególne „typy”. Jak już zaznaczyłem, w poszczególnych okresach historii filozofii w Polsce w różnym stopniu wyraziła się „polskość filozofii”. Ogólnie można powiedzieć, że w okresie objętym przez wykład, poczynając od średniowiecza, a na romantyzmie kończąc, „polskość filozofii” stopniowo wzrasta, zajmując swój pełen wyraz w „typie filozofii romantycznej”.

Zagadnienia, w których nie ma elementu specyficznie polskiego, wykład przedstawia tylko informacyjnie, „w celu zamknięcia całości”, a wydobywa, podkreśla, szczegółowo prezentuje te zagadnienia, tych myślicieli, te „typy filozofii”, w których „pierwiastek polski” występuje w obfitości. Dodać należy, że jak wynika ze spisów literatury dołączonych do wykładu na temat każdego z typów – ilość pozycji literatury wzrasta proporcjonalnie do wzrostu stopnia zawartości tego pierwiastka.

Właśnie „romantycznemu typowi filozofii” Wiktor Wąsik poświęcił szczególną uwagę. Na jego prezentację przeznaczył cały drugi tom *Historii filozofii polskiej*, przedstawiając każdego z reprezentantów tego „typu filozofii” w oddzielnym wykładzie monograficznym, opatrzonym tytułem, będącym określeniem filozofii głoszonej przez danego filozofa. Tytuł ten, będąc zagadnieniem centralnym prezentowanych poglądów filozoficznych, jest także tytułem samej prezentacji. Wokół niego budowany jest cały wykład w swojej drugiej, zasadniczej części. Poczynając od przedstawienia wczesnych (chronologicznie), przeważnie mniej znaczących prac, dochodzi do ukazania tego zagadnienia, by w jego świetle przedstawić zasadniczy dorobek „na polu filozofii” danego filozofa. Wykłady opatrzone wstępem i zakończeniem, poza dość szczegółową biografią i bibliografią podaną w rozbięciu na filozoficzne i niefilozoficzne prace, zawierają spis literatury przedmiotu z oceną krytyczną. Pomimo tak dużej liczby opracowań historiografii filozofii tego okresu nie wszystko jednak zostało przebadane, a niektóre prace zostały przeprowadzone, jak określa Profesor, w niewłaściwy sposób. Wykład ukazuje znamienitość tego „typu filozofii” i jego znaczenie w historii „filozofii polskiej”. Przedstawia przede wszystkim stan badań i jest apelem o podjęcie dalszych prac, które pozwolą w „należyty” sposób ocenić „polską filozofię narodową”.

Teraz chciałbym pokazać, jakie czynniki mają wpływ na wykład historiografii filozofii, dlatego nie będę się zatrzymywał przy prezentacji każdego z „typów filozofii” zawartych w dwutomowej *Historii filozofii polskiej*. Koniecznie trzeba poświęcić nieco uwagi wykładowi obejmującemu „typ filozofii” scholastycznej. Przeciwno temu okresowi filozofii w Polsce wszystko się sprzyściło, nie dając mu żadnych szans na ukazanie własnej wartości. Bardzo długo filozofia ta nie budziła zainteresowań historiografów filozofii w Polsce i nie tylko. Do czasu, kiedy Profesor pisał swoją historiografię powstało niewiele poświęconych jej opracowań. Nawet przy takim rozumieniu filozofii, jakie przyjmuje, trudno doszukać się w filozofii polskich scholastyków „elementów polskich”. Trudno tym bardziej, jeżeli utożsamia się filozofię z teologią i tę pierwszą traktuje się jak tę drugą, o czym mogliśmy się przekonać przy określeniu tego „typu filozofii”. Z kultury umysłowej Profesor wybrał ten jej składnik, w którym jedność ówczesnej Europy najbardziej się zaznaczyła. Nic też dziwnego, że okres ten przedstawił tylko informacyjnie.

Na zakończenie chciałbym przytoczyć kilka uwag ogólnych o wykładzie *Historia filozofii polskiej*, rzucających więcej światła na pracę Wąsika jako historiografa „filozofii polskiej”. Cel, jaki stawia on przed tą historiografią nie jest przez wykład osiągnięty. Profesor podejmuje się realizacji pewnego koniecznego etapu w drodze do jego realizacji. Wydobywając z mnogości fenomenów historii filozofii w Polsce te zjawiska, które czynią ją odrębną od filozofii innych narodów, daje podstawy dla historiografii „filozofii polskiej” mającej ten cel osiągnąć. Będąc jej bazą, wykład daje jednocześnie wskazówki, jakie badania w historiografii w Polsce należy uzupełnić (ponieważ nie zostały dotychczas przeprowadzone lub zostały przeprowadzone w niewłaściwy sposób), na jakie zagadnienia należy zwrócić szczególną uwagę, aby, opierając się na uzupełnionym wykładzie

dzie, spośród wydobytych zjawisk wybrać „idee przewodnie i wokół nich zgromadzić pozostałe, opracować historię filozofii polskiej”.

Zakończenie

Propozycja odmiennego spojrzenia na zjawiska, które pojawiły się w historii filozofii w Polsce jest propozycją odmiennej historiografii w Polsce. Historiografia „filozofii polskiej” ma się rozwijać w trzech etapach. Pierwszym etapem jest historiografia poglądów filozoficznych. Etap ten jest, zdaniem Wąsika, nie do końca osiągnięty w Polsce, w niektórych konkretnych przypadkach był realizowany w „niewłaściwy sposób”. Na przykładzie analizy pracy poświęconej Sebastianowi Petrycemu z Pilzna, będącej realizacją tego etapu, mogliśmy się przekonać, że składają się nań bardzo szczegółowe studia biograficzno-bibliograficzne, zmierzające do przedstawienia szczegółowej biografii filozofów, studia „pism filozoficznych” (studia krytyczne), wszechstronne analizy filologiczne dążące do wykrycia wszelkich uwarunkowań twórczych filozofów. Ta erudycja, drobiazgową faktografię jest podstawą tekstową i faktyczną dla drugiego etapu historiografii „filozofii polskiej”, którą interesuje nie tylko wszystko to, co w Polsce wytworzyła umysłowość ludzka na polu filozofii, ale przede wszystkim to, co czyni tę filozofię odrębną od filozofii innych narodów. Historiografię tę usiłowałem przedstawić. Poprzedza ona trzeci etap, jest wstępem, jest bazą, dla właściwej historiografii „filozofii polskiej” mającej dać w ostatecznym rezultacie charakterystykę nie tylko oddzielnych autorów i okresów, ale przedstawić ogólną charakterystykę historii „filozofii polskiej”.

Mogliśmy się przekonać, jak bardzo ważne w pracy historyka filozofii jest rozumienie przez niego samej „filozofii”, do czego prowadzi. Definicja, którą przyjmuje Wiktor Wąsik (teraz możemy powiedzieć, że jest ona zgodna z tą, którą przedstawiłem na wstępie); pozwala mu w ten sposób traktować, ujmować, badać, przedstawiać, zjawiska z dziejów „filozofii w Polsce”.

Filozofia jest niewątpliwie jednym ze składników kultury umysłowej, lecz czy nie jest tym właśnie jej składnikiem, który jest najbardziej niezależnym genetycznie i strukturalnie od pozostałych? Czy przez to jej historia nie domaga się innego podejścia? Tak jak nie ma logiki ludzkiej i zwierzęcej, różnej rzeczywistości, jako przedmiotu badań filozofa, w różnych krajach, nie ma „filozofii polskiej” i np. „filozofii niemieckiej” w pełnym tego słowa znaczeniu. Na koniec pozostaje pytanie, czy rozumiejąc filozofię, tak jak Wiktor Wąsik pozostajemy nadal na jej terenie?

Bibliografia

- Leniek J. (1907), *Poglądy pedagogiczne Sebastiana Petrycego*, odbita z „Muzeum”, nakładem autora Lwów. <http://pbc.up.krakow.pl/dlibra/docmetadata?id=70&from=publication>
- Porębski S.A. (1980), *Z perspektywy piętnastu lat. W 15-tą rocznicę śmierci prof. W. Wąsika*, „Studia Philosophiae Christianae”, 1980, vol. 16, nr 2.

- Rubczyński W. (1909), *O filozoficznych poglądach Sebastiana Petrycego z Pilzna w jego „Przestrożach” i „Przydatkach” a szczególności w dołączonych do pierwszych pięciu ksiąg przekładu Etyki Nikomachejskiej Arystotelesa*, „Rozprawy Akademii Umiejętności Wydział Historyczno-Filozoficznego” Serya II, t. XXVII, s. 60–190.
- Skoczyński J., Woleński J. (2010), *Historia filozofii polskiej*, WAM Kraków.
- Straszewski M. (1930), *Historia filozofii w Polsce*, Wydawnictwa Księży Jezuitów Kraków. http://dir.icm.edu.pl/Historja_filozofji_w_Polsce/
- Swieżawski S. (1966), *Zagadnienia historii filozofii*, PWN Warszawa.
- Wąsik W. (1923), *Sebastian Petrycy z Pilzna i epoka (Ze studjów nad dziejami filozofii w Polsce i recepcja Arystotelesa)*, t. I, Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego – Instytutu Popierania Nauki Warszawa.
- Wąsik W. (1929), *Sebastian Petrycy z Pilzna i epoka (Ze studjów nad dziejami filozofii w Polsce i recepcja Arystotelesa)*, t. II, Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego – Instytutu Popierania Nauki Warszawa.
- Wąsik W. (1935), *Sebastian Petrycy z Pilzna i epoka (Ze studjów nad dziejami filozofii w Polsce i recepcja Arystotelesa)*, t. III, Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego – Instytutu Popierania Nauki Warszawa.
- Wąsik W. (1958), *Historia filozofii polskiej*, t. I, Instytut Wydawniczy PAX Warszawa.
- Wąsik W. (1966), *Historia filozofii polskiej*, t. II, Instytut Wydawniczy PAX Warszawa.
- Wąsik W. (1968), *System pedagogiczny Sebastiana Petrycego z Pilzna*, Akademia Teologii Katolickiej Warszawa.

Wiktor Wąsik as a historian of the ‘Polish philosophy’, part 2

Summary

The article constitutes the second part of the text devoted to the historiography of Wiktor Wąsik’s ‘Polish philosophy’. The author of the two-volume *History of Polish Philosophy* understands the ‘Polish philosophy’ as a philosophy distinct from the philosophy of other nations. In the first part, I have presented W. Wąsik’s biography and his scientific bibliography as well as his understanding of basic concepts in the historiography of philosophy used in his work. In this part, I’m discussing his research technique, his research and the presentation of the results of his lecture. The professor, being convinced of the dependence of philosophy on culture, and wishing to reflect the specificity and distinctiveness of the philosophy in Poland, often uses the elements derived not from philosophy but from culture. Thus, the question arises whether he remains within the scope of philosophy.

Keywords: Wiktor Wąsik, philosophy, history of philosophy, historiography of the ‘Polish philosophy’.

Artur ŻYWIÓŁEK

Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Συμπόσιον albo *amoris tristitia*. Biesiada Leśmiana

Streszczenie

Estetyka poematu *W malinowym chruśniaku*, jego fenomenologia zmysłowości opiera się na kontrapunktowym łączeniu kontrastów przestrzennych (typu droga/bezdroże), czasowych (chwila/wieczność), wzrokowych (widzialne/niewidzialne, światło/ciemność), dotykowych (pieszczota/brak pieszczoty), somatycznych (bliskość/oddalenie ciał), słuchowych (dźwięk/cisza, mowa/milczenie). Ważną dziedzinę zmysłowości w omawianym cyklu wierszy tworzy leksyka afektywna: zazdrość, gniew, ból, rozpacz, tęsknota oraz – podobnie jak w *Pieśni nad Pieśniami* – liczne ewokacje „woności”. Zdaniem Bolesława Leśmiana „autor *Pieśni nad pieśniami* wywołuje w sobie całe refreny uczuć i myśli, wspominając kolejno – oczy swej kochanki i piersi, i wargi, i warkocze”. Rytm ów – jako składnik materii (ciała) i pamięci – organizuje treść utworu; treść, na którą składa się seria rozstań i powrotów, wzajemnego poszukiwania się i odnajdywania, zachwyty i rozczarowań, nawoływań i odpowiedzi, nocy i dnia, życia i śmierci.

Słowa kluczowe: estetyka, rytm, „fenomenologia percepcji”.

Spośród licznych dzieł starożytności greckiej czy judeochrześcijańskiej podejmujących problematykę miłości dwa zasługują na szczególną uwagę: *Uczta* Platona i *Pieśń nad Pieśniami*. Choć datowanie pierwszego z wymienionych tekstów jest sporne, można uznać, że Platon napisał swój utwór na początku piątego stulecia przed Chrystusem¹, zaś proces powstawania i redagowania *Pieśni nad Pieśniami* można umieścić między VI a II wiekiem przed Chr. Oba dzieła dokumentują „ateńskie” i „jerozolimskie” – by przywołać znane, choć nieco zbanalizowane, rozróżnienie Lwa Szestowa – wyobrażenia na temat miłości, pragnienia, pożądania, poznania, mądrości, wiedzy, sprawiedliwości, nadmiaru, umiarkowania, prawdy czy fałszu.

Jeśli zatem Bolesław Leśmian, jako autor cyklu *W malinowym chruśniaku*, pisze w swoich *Szkicach literackich* zarówno o *Uczcie*, jak i o *Pieśni nad Pieśniami*, to warto się uważnie przyjrzeć tekstom, w których odsłania się, swoiście pojmovany, tristanowski profil miłosnego dyskursu zapisanego na kartach poematu *W malinowym chruśniaku*².

¹ Władysław Witwicki, tłumacz pism Platona, datuje *Ucztę* na rok 416 przed Chr.

² Warto zauważyć, że szkic *Miłość Platona* został opublikowany w „Prawdzie” w roku 1910, zaś *Pieśń nad pieśniami* rok później. Można więc mówić o pewnym czasowym pokrewieństwie obu tekstów, które –

Atoli, by wyjaśnić sens i znaczenie Platońskiej koncepcji miłości, Leśmian odrzuca trzy, fałszywe jego zdaniem, ujęcia idei: jako dziedziny pozaświatowej Idei, ideały ludzkiej wyobraźni oraz jako uogólnione formy myślenia (Leśmian 2011, 468). Idea nadaje kształt chaosowi materii, „rzeźbi w materii swoje własne oblicze”, a co więcej „skończoność jest doskonalsza od nieskończoności” podobnie jak rzeźba jest doskonalsza od materii, w której została wykuta. Dopiero z umiaru (harmonii) bierze się dobro, siła i piękno (Leśmian 2011, 469).

O paradoksalnym zaś charakterze miłości – istotnym dla obranego w niniejszych rozważaniach kierunku interpretacji – pisze Leśmian tak:

Gdzie mowa o umiarze, tam nie ma jeszcze mowy o miłości. Ta ostatnia nie jest ani dobrem, ani siłą, ani pięknem. Tak szepczą wonne i niespodziewane twierdzenia *Uczt*y Platona. Miłość, nie mając w sobie wyżej wspomnianych zalet, skazana jest tylko na wieczne ku nim dążenie: ku sile i pięknu, i dobru. A więc, sama nie będąc harmonią, harmonii właśnie pożąda. Jest nieustanną pożądlivością tego, czego brak jej istocie. A przy tym jest zmienna i sobą nie włada: to gaśnie – to płonie, to znów umiera – to znów zmartwychwstaje, to zdobywa i posiada – to znów traci i niszczy. Dostatek i Bieda – idą za nią, wzięwszy się za ręce.

Nie ma w niej umiaru, nie ma rozsądku ani zastanowienia. Największy czar ślepoty miłosnej na tym właśnie polega, że się jeden cud ponad wszelkie inne wynosi. Jednego człowieka apoteozuje się po to, aby wszystkich innych zdezonizować.

I nie wiadomo, w czym tkwi rozkosz większa: w tej apoteozie czy w tamtej detronizacji?...

A nawet z tych ponęt, które w duszy ukochanej się gromadzą, tak samo jedną ponad inne się wynosi. I tu więc obok apoteozy istnieje dziwna i nie mniej upojna detronizacja...

„Za tę jedną kulię na szyi twojej pokochałem ciebie, oblubienico moja!” – tak mówi *Pieśń nad pieśniami*.

Zaś Plato – ta „złota pszczoła na ustach bogów” – gdy mu w miłości przyszło wybierać pomiędzy ciałem a duszą, wybrał tę ostatnią – i w tym właśnie wyborze, w tej wyłączności tkwi jego nie umiar, jego opętanie, jego ślepotą na całą resztę świata, jego rozkosz równoczesna z powodu apoteozy ducha i detronizacji ciała! (Leśmian 2011, 469–470).

Wydaje się, że Leśmian formułuje dwie przeciwstawne strategie wyjaśniające naturę miłości Platońskiej. Pierwszą z nich wyznacza *via negativa* polegająca na wykluczaniu tych aspektów, które nie są miłością. Dobro, siła, piękno, harmonia nie mogą być utożsamione z miłością. Nie mając owych przymiotów, miłość „skazana jest” jedynie na dążenie do nich. Z kolei *via positiva* przyjmuje jedynie postać gramatyczną, skoro w określeniu miłości jako „nieustannej pożądlivości” zawarte zostało sformułowanie oznaczające „brak”. Wszak pożądać można jedynie tego, czego się nie ma, lub tego, co nie istnieje, bez względu na paradoksalną postać takiego określenia. „Nieustannej pożądlivości” jako określeniu statusu ontycznego miłości trudno przypisać jakiś aspekt pozytywnego istnienia. Chimeryczność pragnienia, pożądania, w większej mierze ujawnia brak niż jakkolwiek postać pełni. Platońska formuła miłości nie poddaje się sile retorycznych przeciwieństw, łączy sprzeczne, na pozór, właściwości, stając się równocześnie śmiercią i zmartwychwstaniem, dostatkami i biedą, umiarkowaniem i rozpustą, apoteozą i detronizacją, ciałem i duszą.

Jak pisze Leśmian, Platon wybrał apoteozę duszy i detronizację ciała. Konsekwencją tego wyboru było odrzucenie (a zdaniem Leśmiana „ślepotą” i „opętaniem”) cielesnego, materialnego, ziemskiego wymiaru miłości. A przecież „najbardziej godnym pieśnicy jest ciało – najbardziej myśleniem roztajemniczone, najbliższe «idei wiecznych»” (Leśmian 2011, 470).

Platońskie zapomnienie o *aisthesis* stało się gestem „paradygmatycznym”; gestem, które zdominowało myślenie Zachodu. Opanowanie namiętności zmysłowych miało być warunkiem poznania w ogóle. *Apatheia* stała się znakiem antyestetyczności, negacji zmysłowego postrzegania jako drogi do prawdziwego poznania:

Całą kulturę zachodnią – pisze Jan Hudzik – zdominowało to właśnie metafizyczne myślenie. Polega ono na poszukiwaniu racji – sensu, zrozumienia – dla świata zmysłowego w czymś ponad-, pozazmysłowym. W chrześcijaństwie wzmościł je św. Augustyn, według którego rzeczy cielesne i doczesne nie odsyłają nas już do świata idei, lecz do mądrości Bożej. W jego przekonaniu one same dla siebie nie są godne miłości, czyli, jak tłumaczy, tego, by przyłączyć do nich/radować się nimi ze względu na nie same. Można co najwyżej korzystać z nich po to, by na ich postawie móc zrozumieć rzeczy wieczne i duchowe, zgromadzone w Bożej mądrości. Tylko ona godna jest miłości, tylko nią możemy się radować (Hudzik 2010, 13).

Z kolei, by móc radować się Bożą mądrością, czyli według św. Augustyna doświadczyć iluminacji, potrzebny jest stan czystego serca. Czystość serca wymaga jednak ascetycznego wysiłku: oczyszczenia – poprzez praktykowanie cnót ewangelicznych – umysłu z iluzji, których dostarczają zmysły. Moralna, intelektualna, ale także retoryczna moc tego stylu myślenia spowodowała, że zmysłowość (*aisthetyczność*) stała się przeszkodą na drodze do poznania tajemnicy bytu. Nie można jednak dać się uwieść przez perswazyjną siłę gramatyki przeciwieństw. W ujęciu Platona Eros nie jest radykalnie odseparowany od zmysłowości, lecz stanowi siłę, dzięki której człowiek może wznieść się ponad poziom zmysłów i w ten sposób odkryć, że miłość jest drogą do wyzwolenia, podobnie jak światło w jaskini niewolników staje się znakiem doskonalszej rzeczywistości (Domała 2009, 83).

Najpełniejszą wykładnią filozofii miłości jest w *Uczcie* mowa Sokratesa, który przywołuje wypowiedź Diotymy, tajemniczej wieszczki z Mantinei. Ta fikcyjna postać potrzebna była Platonowi, który ustami Sokratesa, przedstawił własne rozumienie Erosa, „wielkiego ducha” i hermeneuty:

On [Eros – A.Ż.] jest tłumaczem pomiędzy bogami i ludźmi: on od ludzi bogom ofiary i modlitwy zanoszą, a od bogów przynosi ludziom rozkazy i łaski, a będąc pośrodku pomiędzy jednym a drugim światem, wypełnia przepaść pomiędzy nimi i sprawia, że się to wszystko razem jakoś trzyma. Przez niego trafia do nieba i cała sztuka wieszczbiarska, i to, co kapłani robią, te ofiary i ceremonie; bo bóg się z człowiekiem nie wdaje, tylko przez niego się odbywa wszelkie obcowanie, wszelka rozmowa bogów z ludźmi i w śnie, i na jawie. Kto się na tych rzeczach rozumie, ten jest człowiekiem uduchowionym, a kto się rozumie na czymś innym, na jakiejś sztuce czy jakimś tam rzemiośle, ten jest prostym robotnikiem (Platon 1982, 101).

W przytoczonym fragmencie *Uczty* Eros zapewnia komunikacyjną skuteczność między światem ludzi a światem bogów. Poza tym staje się gwarantem stabilności jednego i drugiego świata. Nie jest to wszelako wyczerpujący opis wszystkich aspektów miłości: pożądania, pragnienia, „niskich” namiętności, a wreszcie myślenia i poznania. Powstaje w tym miejscu szereg pytań, na które trudno znaleźć przekonującą odpowiedź. W jaki sposób zmysłowa pożądliwość, erotyczne pobudzenie może wyznaczyć drogę do oglądania (a także słyszenia) boskiego świata Idei?

Według Rogera Scrutona miłość erotyczna nie jest efektem pożądania, lecz spostrzeżenia piękna drugiej osoby. Po drugie, pożądanie umniejsza miłość i jako takie powinno zostać opanowane i „przekroczone” tak, aby przejść w stan „wyższego”, bardziej subtelny porządek. Po trzecie wreszcie, ostatecznym celem miłości jest „intelektualna miłość

Boga” (*amor intellectualis Dei*) lub duchowa jedność z drugą osobą (Scruton 2009, 257). Istnieje bezlik kulturowych przykładów takiej „erotycznej” wspólnoty: Dante i Beatrycze, Oblubieniec i Oblubienica z *Pieśni nad Pieśniami*, Tristan i Izolda, Heloiza i Abelard, Romeo i Julia, Petrarca i Laura. Można również wskazać demoniczny rewers tego typu związków, przywołując choćby postaci Don Juana czy Markiza de Sade.

Leśmian wyznacza inną formułę: ani nie detronizuje ciała, ani nie gloryfikuje ducha, ani też nie dokonuje apoteozy ciała kosztem detronizacji ducha. Leśmianowska droga wynika z próby pogodzenia dwóch sprzecznych, na pierwszy rzut oka, stanowisk. Tajemnica miłości polega bowiem na „miłości dwóch posągów, które w zapasach ducha, w pieszczocie czujnych ramion raz jeszcze się kształtują, raz jeszcze rzeźbią nawzajem” (Leśmian 2011, 470). W tym jednym krótkim zdaniu poeta łączy sferę ducha („zapasy ducha”) i ciała, pisząc wszak o „pieszczocie”, które przynależy, bądź co bądź, do cielesności. Widoczna jest tu także analogia do myślenia, które w sposób oczywisty, kojarzone jest z dziedziną ducha (świadomości). Myślenie bowiem – *per analogiam* do miłości – porywa chaos w swe objęcia, aby mu nadać kształt objęć płomiennych”. Przewycięzenie dualizmu duszy i ciała – dualizmu charakterystycznego dla europejskiej metafizyki – zostało przez autora *Ląki* zobrazowane metaforą spotkania w „cieniu drzew”. Jako żywo przypomina to obraz miłosnej schadzki dwojga zakochanych w ogrodzie, dla innych powodów – o czym będzie jeszcze mowa – nazwanych „malinowym chruśniakiem”:

Spotkanie się w drzew cieniu dusz dwojga, które wymianą słów i szeptów pomagają sobie nawzajem do nieustannego wspominania wiekuistej treści bytu, w nich zawartej i wyczekującej tej godziny cudu, kiedy domyślna miłość wypłoszy ją z milczenia na wargi pożądlive i rozszeptane (Leśmian 2011, 470).

Aporia duszy i ciała okazuje się w większym stopniu filozoficznym konstruktem, pozornym „bezdrożem” myślenia, niż modelem obiektywnej rzeczywistości. Leśmianowska metafora „spotkania dwojga dusz w cieniu drzew” łączy dwa – odległe w sensie racjonalnym – porządki bytu. Semantyka „zaświatowości” („dusza”, „wiekuista treść bytu”, „cud”) koresponduje z bardziej licznymi określeniami odnoszącymi się do dziedziny estetyki (zmysłowości). Wyrażenie onomatopieczne i akustyczne („szep”, „rozszeptane”, „milczenie”) tworzą z leksyką erotycznie nacechowaną („wargi pożądlive”) oraz dyskretną antropomorfizacją („domyślna miłość”) swoistą całość, wyraźnie wskazującą na komplementarny charakter poznania czy też myślenia, które w starożytnej i nowożytnej tradycji filozoficznej przybierało postać *cognitatio sensitiva*. Wszak w innym miejscu swojego szkicu Leśmian pisze o „słowie mędrca”, które „podnieca jak pocałunek”, a następnie przekracza ziemskie ograniczenia zmysłowej miłości, by ostatecznie objawić się jako „wieczna idea miłości” (Leśmian 2011, 470–471).

Ów „dualizm systematu” nakłada na filozofa (i poetę!) rodzaj pewnego zobowiązania:

Filozof, miłością opętany, tak właśnie winien wyglądać i w taki właśnie sposób swój umiar zatracić. Jeśli w systemacie jego tkwił dualizm, jeśli miał w chwilach umiaru – dwóch bogów: duszę i ciało, to w chwili upojeń miłosnych musi o jednym z nich zapomnieć i drugiemu oddać wszystko, co posiada!... Musi wśród faunów i satyrów rozpląsać choćby na mgnienie całą powagę i harmonię, i cały dualizm swego systematu i oczarować go dźwiękami jednej tylko fletni, ślepą czią i hymnem wyłączonego wyboru (Leśmian 2011, 470).

Dionizyjskiego, opętanego miłosnym szałem, filozofa, o którym pisze Leśmian, otacza przedziwna dźwiękosfera. Zarówno w tym, jak i uprzednio przywołanym fragmencie

Miłości Platońskiej semantyczną dominantę stanowią wyrażenia akustyczne: „szepc”, „milczenie”, „dźwięki fletni”, „hymn”. Słynne Leśmianowskie „widzenie poprzez śpiew”, z wiersza *Wieczorem* (z tomu *Sad rozstajny*), uzyskuje tu swoją znaczącą motywację. Idea miłości odsłania co prawda swoją tajemnicę w słowie (logosie), niemniej jednak hegemoniczną formą percepcji jest słyszenie:

A więc – słuchaniem przede wszystkim poi się miłość Platońska. Na dawne pytanie trubadurów, czy miłość przez serce czy też przez oczy wnika, Sokrates Platoński mógłby odpowiedzieć: przez uszy (Leśmian 2011, 471).

I znów Leśmian przekształca dominujący w dziejach zachodniej filozofii model poznania: to nie widzenie stanowi uprzywilejowany zmysł prawdy, lecz słyszenie.

Nie mniej ważnym zmysłem jest także powonienie. Wszak Platoński Eros nieustannie „węszy”, zaś jego obecność i wygląd – przypominający dionizyjskiego satyra w różanym ogrodzie – nadaje słowom „upojność” i „wonnaść”. Miłość w Platońskim dialogu „unosi się ponad upalną i wonną atmosferą” i „upaja się samą sobą” (Leśmian 2011, 471).

W szkicu opublikowanym w „Prawdzie” (1911) „wonnaść” i „świętość” stają się określeniami niemal synonimicznymi. Mowa oczywiście o *Pieśni nad Pieśniami*. „Pochodność od Boga mierzono stopniem wonności danej księgi” (Leśmian 2011, 482), pisze Bolesław Leśmian. Podstawowa trudność w rozumieniu *Pieśni nad Pieśniami* polega na niemożliwym *de facto* odtworzeniu „w naszej metafizycznej pamięci” duchowości człowieka, „który nie tylko rozwartymi oczyma, lecz i wzdętymi nozdrzami badał i poznawał tajemnicę bytu, węsząc i tropiąc ją po górach, po łąkach, po gajach i winnicach” (Leśmian 2011, 482). Leśmian pisze, co prawda, o tym, że „coraz trudniej” przychodzi nam odtworzyć ów archaiczny typ duchowości człowieka, sugerując, być może, istnienie pewnej możliwości takiej rekonstrukcji, niemniej jednak zawsze będzie to mniej lub bardziej udana metaforyczna analogia. Autor *Łąki* prawdopodobnie zakłada, że poezja ma w sobie przywilej i moc powtórzenia owej przed-racjonalnej świadomości i powrotu do „intuicji poprzedzających język”:

Nie wiemy jednak – pisze George Steiner – czy one istnieją, czy może istnieć myśl przed wypowiedzeniem. W sztukach, w muzyce uchwytywujemy rozmaite siły znaczenia, figuracje sensu. Niewyczerpalny sens muzyki, jej niepodatność na przekład ani na parafrazę wpływa na filozoficzne scenariusze u Sokratesa, u Nietzschego. Kiedy jednak powołujemy się na „sens” przedstawień estetycznych i form muzycznych, metaforyzujemy, postępujemy na zasadzie mniej lub bardziej jawnej analogii. Zamykamy je w panujących konturach mowy. Stąd powracający trop, tak dobitny u Plotyna, w *Tractatus* – że jądro, przekaz filozoficzny tkwi w tym, co niepowiedziane, w niewypowiedzianym zawartym między wierszami. To, co można wygłosić, co zakłada, że język mniej lub bardziej zbiega się z wiarygodnymi tezami i dowodami, może w rzeczywistości odsłaniać destrukcję pierwotnych, epifanicznych rozpoznań. Może wskazywać na wiarę, że we wcześniejszej „przedsokratejskiej” kondycji język był bliżej bezpośredniości, niezaciemnionego „światła bycia” (tak Heidegger). Nie ma jednak dowodów na żaden taki Adamowy przywilej (Steiner 2016, 9–10).

Steiner nie wyklucza istnienia archaicznej i anarchicznej świadomości ujmującej w sposób bezpośredni swój związek z rzeczywistością. Twierdzi jedynie, że nie ma to przekonujących dowodów. „Panujące kontury mowy”, lub mówiąc inaczej „granice języka”, zakładają, że to, co można pomyśleć, można też wypowiedzieć, a czego nie można wypowiedzieć, nie można też pomyśleć (Wittgenstein 2016, teza: 4.116). Intuicja przedjęzykowej intuicji stanowi jednak wciąż „powtarzający się dla własnej dziwoty”, od Plotyna do Heideggera, trop myślowy, wedle którego w doświadczeniu poezji możliwe jest

odsłonięcie pierwotnej, rozumowo nieustrukturowanej, rzeczywistości. Jest w tym stanowisku obecna w równym stopniu wiara w epifaniczne walory języka poezji, jak i przekonanie o intelektualnej aberracji zakładającej możliwość wyjścia poza granice języka.

Leśmianowska „droga do języka” nie prowadzi jednak w stronę metafizycznej symboliki, lecz – przeciwnie – wyznacza obszar intensywnych doświadczeń zmysłowych: widzenia, słyszenia, zapachu. Eros, o którym pisał Leśmian w szkicu o Platonie, w rozważaniach na temat *Pieśni nad Pieśniami* uobecnia się w cudownej wonności, która staje się najważniejszym przejawem miłości i pozasłownym ujęciem oblubienicy:

Kochankę swoją ów człowiek [duchowy typ człowieka odtworzony w metafizycznej pamięci – A.Ż] pojmował jako oszołomienie wonne, od którego zamykają się rozkoszą ociążałe powieki, a żeby patrzyeniem nie przeszkadzać skupieniu się duszy w bezimiennej i nie znoszącej żadnych nazw i określeniu pieszczocie. „Olejek wylany – imię twoje... Pociągnij mię: za tobą pobieżyemy do wonności olejków twoich” (Leśmian 2011, 482).

Leśmian pisze o wonności, której zmysłowej percepcji przeszkadza nie tylko wzrok, ale również językowe znaczenie. Trudno w takiej deklaracji upatrywać jedynie przejawu konwencjonalnej ornamentacji. Właściwsze wydaje się przyjęcie tezy o „anarchicznej” estetyce, która dewaluuje zmysł wzroku na rzecz jakiegoś pierwotnego, niemalże zwierzęcego oszołomienia zapachem. Kolejny fragment tekstu zawiera wyraźne potwierdzenie takiego stanowiska.

Autor *Łąki* pisze:

„Czarnamci, alem piękna” – tłumaczy się przed swym kochankiem. Wdzięczni jesteśmy jej za to, że nam zdradza swoją „czarność”, ale dla samej pieśni wystarcza najzupełniej to, że jest piękna. Gdy zaś poeta przyrównywa jej jagody do skórki jabłka granatowego, a zęby do trzody owiec, które wyszły z kąpieli, a piersi do dwojga małych bliźniąt sarnich, to czyni to jakby przez sen, a oczyma zamkniętymi, w gorączce miłosnej, o g r o m e m porównań wyrażając o g r o m swego zachwytu. Lecz daremnie w tym ogromie chcielibyśmy odnaleźć dokładność plastyczną, trafność postrzeżeń, spokój oglądania. Tu – w tej *Pieśni*, nie wolno nic postrzegać, nic oglądać! Wolno tylko – kochać i być kochanym (Leśmian 2011, 482–483).

Trzykrotnie w funkcji hiperbolizacyjnej użyte pojęcie „ogromu” wskazuje na taką moc miłości, która nie potrzebuje ani „dokładności plastycznej”, ani „trafności postrzeżeń” czy „spokoju oglądania”. Co więcej, Leśmian formułuje swoisty imperatyw zakazujący percepcji wzrokowej. Utrwalona na kartach biblijnej Księgi Blasku – jak określa się w tradycji talmudycznej *Pieśń nad Pieśniami* – miłość nie potrzebuje „widzenia”, jego obecność urzeczywistnia się w pełni w „gorączce miłosnej”, „jakby przez sen”, „z zamkniętymi oczyma”. Bezpośredniość biblijnego języka polega, zdaniem Leśmiana, na całkowitej identyfikacji miłości i wyznania, zmysłowego odczuwania i językowej artykulacji. Nadto nie istnieje w tym przypadku „przedział między dwojgiem ciał ku sobie dążących” (Leśmian 2011, 483), oddzielenie, które wywołuje ból i tęsknotę. Dopiero w późniejszych pieśniach miłosnych tęsknota pojawia się wówczas, gdy ciała oblubieńców zostaną rozdzielone. Natchniony autor *Pieśni nad Pieśniami* „nie zna takiej tęsknoty”, twierdzi Leśmian, dodając, że „sama doczesność w chwili pieszczoty staje się dla niego – jedyną realnością i jedynym pożądanym” (Leśmian 2011, 483). W miłosnym poemacie *W malinowym chruśniaku* mowa jest o takiej właśnie pieszczocie, która „nie zna innych upojeń oprócz samej siebie i chce się wciąż powtarzać dla własnej dziwoty”.

Nastrój doczesno-wiecznej, by takim mianem określić ów paradoksalny stan, ekstazy miłosnej, uobecnia się nie tylko w sferze zapachu, lecz także – a może przede wszystkim

– poprzez rytm, który jak wiadomo stanowi fundamentalny składnik Leśmianowskiego światoodczuwania, ale także jako zasadniczy element podmiotowości. Nie chodzi tu bynajmniej o szereg oczywistych konstatacji przypisujących rytmowi walory eufonii, muzyczności, symetrii, powtarzalności, ładu i harmonii, choć, oczywiście, także wymienione elementy są istotne dla zrozumienia zagadnienia rytmu. Rzecz w tym, aby na estetykę rytmu spojrzeć nie tylko w kategoriach Leśmianowskiego światopoglądu, ale w znacznie szerszej perspektywie wyznaczonej skomplikowanym obszarem „krytyki somatycznej”.

Pojęcie rytmu (ρυθμούς), którym starożytni Grecy posługiwali się na oznaczenie pewnego wzorca zmiennego i niestabilnego elementu, pochodzi od czasownika *rein* („płynąć”). Émile Benveniste, na którego powołuje się Adam Dziadek w swoim *Projekcie krytyki somatycznej*, tak oto określa etymologię pojęcia „rytm”:

ρυθμούς, w kontekstach, w jakich się pojawia, określa formę w chwili, kiedy przyjmowana jest ona przez to, co ruchome, mobilne, płynne, formę tego, co nie ma konsystencji organicznej: odpowiada wzorcowi jakiegoś płynnego elementu... (Dziadek 2014, 30).

Pojęcie rytmu, niekiedy identyfikowanego z metrum, którym posługujemy się do dzisiaj, wprowadził Platon. Autor *Uczt* połączył *rythmos* i *metron*, sprowadzając rytm i doświadczenie rytmu do właściwej miary i powtarzalności. Wszelako „na początku tak nie było”. Adam Dziadek zauważa, że już uczeń Arystotelesa Aristoksenus rozdzielił rytm od metrum, przywracając tym samym źródłowe poczucie, że *rein* nigdy nie określało morza, zaś pojęcia rytmu nie odnoszono do ruchu wód (Dziadek 2014, 31). Skojarzenie z powtarzalnością, regularnością i cyklicznością jako wyznacznikami rytmu okazało się w większym stopniu przejawem myślenia życzeniowego niż opisem stanu faktycznego. Efektem błędnej etiologii i etymologii opartej na utożsamieniu rytmu i metrum stało się od tej chwili przypisywanie pojęciu rytm właśnie „powtarzalności” i „regularności”.

Egzemplifikację tezy o rozdzielności i niewspółmierności porządku rytmu i metrum stanowią w rozważaniach Adama Dziadka liczne odniesienia do wypowiedzi Jacques’a Derridy, Julii Kristewej, a zwłaszcza Emile’a Benveniste’a i Henri Meschonnicca. Autor *Projekt krytyki somatycznej* zdecydowanie przekracza ograniczenia, jakie dla koncepcji rytmu wynikają z tradycyjnej wersologii. Ustalenia Adama Dziadka mają także niebagatelne znaczenie dla obranego w niniejszych rozważaniach kierunku interpretacji „rytmu” mitu tristanowskiego i jego „apokryficznych wcieleń”, nie tylko w poetyckiej czy esejistycznej twórczości Bolesława Leśmiana, lecz także w licznych dziełach muzycznych, malarskich i literackich twórców wcześniejszych i późniejszych epok; dziełach zaświadczających o bliskim pokrewieństwie między kanonicznymi i „apokryficznymi” wersjami mitu o miłości jako istotnego składnika europejskich imaginariów czy estetyki jako „władzy sądzenia”.

Estetyka i antropologia rytmu ma swoje źródło w koncepcji podmiotu, o którego tożsamości (zmiennej, procesualnej, konstytuowanej w czasie i przestrzeni) świadczy otwarcie na Innego, oscylacja między własną a inną podmiotowością. Rytm staje się także „pośrednikiem między ciałem piszącym i czytającym” (Dziadek 2014, 36), pisze Adam Dziadek. Antropocentryczne usytuowanie doświadczenia rytmu – w oddychaniu, widzeniu, słyszeniu, zapachu – zakłada obecność jakiegoś pierwotnego „instynktu estetycznego”, którego źródłem jest właśnie podmiot, a nie doświadczany przedmiot (Dziadek 2014, 30). Mimo to nieprzewidywalny, a przez to niestabilny i niemierzalny, rytm nie poddaje się

algorytmicznym opisom czy konkluzywnym modelom. W cytowanej przez Adama Dziadka wypowiedzi Henri Meschonnicca pojawia się formuła rytmu zakładająca taką organizację dyskursu (na wszystkich jego fonetycznych, morfologicznych, leksykalnych i syntaktycznych poziomach), która konstytuuje także podmiot.

W kluczowym, jak się zdaje, komentarzu Adama Dziadka czytamy:

Rytm opisany jest w definicji Meschonnicca nie w kategoriach formalnych, ale traktowany jest jako „organizacja sensu”. Jego analiza dokonuje się w dwóch planach: syntagmatycznym (analiza „kontrastów sekwencji rytmicznych”) i paradygmatycznym (tożsamość sekwencji rytmicznych, serii – łańcuchów prozodycznych, figur prozodycznych – odbicia, echa spółgłoskowe; rekurencje – nawroty, które układają się w tekście transwersalnie, poprzecznie). Konsekwencję dwutorowo przebiegającej analizy stanowi dialektyka tego samego i innego, przy czym tego samego nie można sprowadzić do metrum. Nie jest to jakaś abstrakcyjna struktura formalna, ale proces asocjacyjny generowany przez odbicia pomiędzy signifiants, które wprowadzają transwersalne relacje znaczenia, tworząc w ten sposób model ruchu, jaki organizuje lekturę (Dziadek 2014, 35).

Oprócz wyróżnienia dwóch planów (syntagmatycznego i paradygmatycznego), w których realizuje się zjawisko rytmu, autor przywołanej wypowiedzi zwraca także uwagę na ważną funkcję asocjacji, jako swoistego powtórzenia (re-kreacji) znaczenia przez ja-czytające. Stanowisko Adama Dziadka określają więc dwa podstawowe gesty: krytyki tradycyjnych ujęć bezzasadnie rozdzielających porządek rytmu i metrum oraz obrony podmiotu (piszącego i czytającego). „Wiersz jest dyskursem, w którym może się rozpoznać przeszłość innych”, pisze autor *Projektu krytyki somatycznej*, przywracając niejako wiarę w poznawcze możliwości literatury i dominującą rolę podmiotu, przedwcześnie skazanego na śmierć przez Rolanda Barthes’a.

Erotyczny cykl *W malinowym chruśniaku* ma – oprócz, rzecz jasna, walorów eufonicznych czy metrycznych – szereg właściwości tworzących złożony kompleks zapisanych, a przez to ograniczonych przez ewokacyjne możliwości języka – doświadczeń spajalnych, temporalnych, akustycznych, wizualnych czy somatycznych. Rytm tej swoistej „fenomenologii percepcji”, by przywołać tytuł rozprawy Merleau-Ponty’ego, usytuowany jest w sferze podmiotu piszącego i czytającego, tworząc intrygującą polifoniczną, a może raczej polilogiczną strukturę, która dyktuje na swój sposób „reguły” odczytania Leśmianowskich trititiów. Estetyka (aistetyczność) poematu *W malinowym chruśniaku*, jego, by tak rzec, fenomenologia zmysłowości opiera się na kontrapunktowym łączeniu kontrastów przestrzennych (typu droga/bezdroże), czasowych (chwila/wieczność), wzrokowych (widzialne/niewidzialne, światło/ciemność), dotykowych (pieszczota/brak pieścioty), somatycznych (bliskość /oddalenie ciał), słuchowych (dźwięk/cisza, mowa/milczenie). Ważną dziedzinę zmysłowości w omawianym cyklu wierszy tworzy leksyka afektywna: zazdrość, gniew, ból, rozpacz, tęsknota oraz – podobnie jak w *Pieśni nad Pieśniami* – liczne ewokacje „wonnaści”. Powonienie, o czym warto pamiętać, odnosi się nie tylko do świata ludzkiego, ale i zwierzęcego. Animalne „ciemne liturgie”, by posłużyć się znaną frazą Tadeusza Sławka, mają w wierszach Leśmiana osobne miejsce, choć wynikają z przekonania, że, wspólne dla zwierząt i ludzi, zmysłowe doświadczanie świata realizuje się nie tylko w sferze widzenia, lecz także – a może przede wszystkim – poprzez węch i słuch. Nadrzędnym zaś wyznacznikiem rytmu jest w twórczości Bolesława Leśmiana fundamentalna opozycja życia i śmierci, trwania i znikania; jakiegoś mesjańskiego nadmiaru, ekscesu życia i unicestwiającej go siły śmierci mocnej wszelako jak miłość. Nie przekreśla to wszak możliwości literalnego, czy nawet biogra-

ficznego odczytania Leśmianowskich erotyków. Intensywna zmysłowość – ewokowana przez znaki językowe, rytm, metrum, leksykalne kontrasty – ma w równym stopniu swoje źródło w osobistych doświadczeniach poety, co w „w trwałych monumentach” kultury, jak by powiedział Yeats (Steiner 2016, 28). Najgłębszy sens duchowy zakorzeniony jest w sensie literalnym, głosi jedna z reguł biblijnej egzegezy. Jeśli zatem rytm jest sygnaturą podmiotu, jeśli „rytm aktualizuje podmiot, jego temporalność”, to – jak dowodzi Adam Dziadek – wiersz przechodzi od „ja” do innego „ja”, jest dyskursem, w którym może się rozpoznać przeszłość innych” (Dziadek 2014, 36). Z kolei dyskurs estetyczny cyklu *W malinowym chruśniaku* wynika z połączenia w jedną całość rozmaitych doświadczeń sensualnych (widzenia, słyszenia, zapachu), które wywołują efekt (złudzenie?) tyleż realności, co mistyki. Trzeba nie lada „chirurgicznej precyzji”, by separując od siebie poszczególne składniki Leśmianowskiej „audiowizualnej” estetyki – przestrzeni, czasu, widzenia, słyszenia, zapachu – nie utracić poczucia nierozzerwalnej jedności – choć utrwalonych w tak kłopotliwej materii jaką jest język – różnorodnych doświadczeń sensualnych.

Główną kategorią organizującą świat malinowego, choć nie różanego, ogrodu jest przestrzeń: bardziej apokryficzne „malinarium” – by posłużyć się takim *quasi*-latynizmem – niż kanoniczne rosarium. Ów raczej sad niż ogród nosi liczne znamiona przestrzeni arkadyjskiej, jak również biblijnego Edenu; przestrzeni, w której oblubieńcy są „zapodziani po głowy”, niewidzialni, bo „ukryci przed ciekawych wzrokiem”. Nie jest to jednak przestrzeń stabilna. W kolejnych ogniach cyklu *W malinowym chruśniaku* lekkyka spacja konstytuuje serię dynamicznych przekształceń. Przestrzeń jest „okradana”, podmiotowość kochanków określają metafory „dwóch bezdroży” i „dna rozkoszy”, usytuowanych w semantycznej bliskości „łoża”. Topos „łoża”, będący wszak składową kulturowej topiki „domu” zostaje jednak złamany przez kontrast w postaci obrazowej frazy mówiącej o „dniu rozkoszy” i „bezdomej gromadzie pieszczot”, wzmocnionej dodatkowo porównaniem łoża do grobu; porównaniem nacechowanym akustycznie („cisza niby w grobie”). Mamy tu więc opozycyjną figurę domu/bezdomności, łączącą paradoksalne bieguny bliskości („łożo”) i oddalenia („bezdomek”, „dno”). Rytm spacja nabiera w kolejnych strofach swoistego *accelerando*: oto bliska i oswojona sfera ogrodu-domu-łoża zostaje rozszerzona do „lasu” i „bezkresu”:

Ty pierwszej mgły dosięgasz, ja za tobą w ślady
Zdążam, by się w tym samym zaprzepaścić lesie,
I tropiąc twoją błądź, sam się staję błądź,
I zdybawszy twój bezkres, sam ginę w bezkresie.

W cytowanym fragmencie dwukrotnie w ostatnim wersie występuje słowo „bezkres” objęte rymem „lesie/bezkresie”. Przestrzeń pozbawiona granic obrazuje intensywność miłostnego pragnienia (szaleństwa?) kochanków, dla których erotyczna ekstaza znajduje się blisko śmierci. Biblijna, ale także tristanowska *Liebtestod* ujawnia tu swoją paradoksalną – niszczącą i kreacyjną – moc „miłości jak śmierć mocnej”.

* * *

Czy celem tych estetycznych przekształceń jest próba zejścia do poziomu niemożliwego wszak do udowodnienia stanu przed-językowej percepcji, przed-racjonalnego doświadczenia poprzez powonienie, rytm, słyszenie? Czy Leśmianowskie *tristitia* wynikają z jednej strony z wiary w możliwość odkrycia „myślenia bezpośredniego”; z wiary

w mityczną moc języka, przechowującego, być może, jakiś „adamowy przywilej” rajskiej kreacji rzeczy przez ich nazywanie? Nie ma adekwatnych odpowiedzi na tak sformułowane pytania. Wszak Ludwig Wittgenstein – na początku i w ostatnim zdaniu swojego *Traktatu* – przestrzegał, że „co się w ogóle da powiedzieć, da się jasno powiedzieć; o czym zaś nie można mówić, o tym trzeba milczeć”.

A contrario: jeśli jednak „jądro, przekaz filozoficzny tkwi w tym, co niepowiedziane, w niewypowiedzianym zawartym między wierszami”, to – być może – historia europejskiego logosu zdewastowała pierwotne epifaniczne możliwości mowy i myślenia? Przejście od mitu do logosu, od *homo* do *homo sapiens* „rozdzieliła zasłona smutku (*tristitia*)” (Steiner 2007, 8). Finał Platońskiego erotycznego sympozjum niesie jednak nadzieję, że droga do mądrości „musi mieć charakter erotyczny”, wiedzie bowiem przez ciało, zmysł widzenia, słyszenia, powonienia. „Alkibiades – pisze Piotr Nowak – jest dla Sokratesa jego całą zmysłowością, oczami, czuciem, oknem na świat, Sokrates dla Alkibiadesa – światłem, dzięki któremu ten może cokolwiek zobaczyć”. Miłość jako sensualna i seksualna siła, przetwarza erotyczną namiętność (*wolę, popęd, Lust, desire, jouissance*) w „energię intelektu i wyobraźni” (Nowak 2016, 114–115). Cena, jaką trzeba zapłacić za udział w tej nierównej grze Kultury z Naturą jest ostatecznie wysoka. Być może tragiczni kochankowie Tristan i Izolda zrozumieli tę tajemnicę, czego wymownym świadectwem jest finałowa *Liebeshod* z opery Ryszarda Wagnera. Izolda, wyśpiewując swoje śmiertelno-miłosne wyznanie, doświadcza „najwyższej rozkoszy” (*höchste Lust*), która otwiera przed nią horyzont ostatecznego poznania, a zarazem zbawienia. „Braterski” związek Erosa i Thanatosa pozwala Izoldzie dostrzec to, czego inni nie widzą i nie słyszą.

Także Leśmianowscy kochankowie, będący swoistym *powtórzeniem* biblijnych i tristanowskich oblubieńców, ukryci w gąszczu malinowego chruśniaka, wierzą w miłość jak śmierć mocną:

Dusza twoja śmie marzyć, że w gwiazdne zamiecie
Wdumana, będzie trwała raz jeszcze i jeszcze
Lecz ciało? Któż pomyśli o nim we wszechświecie,
Prócz mnie, co tak w nie wierzę i kocham i pieszczę?

I gdy ty, szepcząc słowa w ust zrodzone znoju,
Dajesz pieścizotom ujście w tym szepcie, co pała,
Ja, zamilkły wargami u piersi twych zdroju,
Modłę się o twojego nieśmiertelność ciała.

To, co nie zostało wprost powiedziane podczas Platońskiej biesiady, Leśmian artykułuje bezpośrednio: choć dusza „będzie trwała raz jeszcze i jeszcze”, to jednak ciało domaga się milczącej modlitwy. Zmysłowość (cielesność) słowa staje się „więcej niż metaforą” jak pisał w *Gwieździe Zbawienia* Franz Rosenzweig:

... właśnie dlatego, że *Pieśń nad pieśniami* jest „autentyczną”, to znaczy „ziemską” pieśnią miłosną, była ona autentycznie „duchową” pieśnią miłości Boga do człowieka. Człowiek kocha, ponieważ Bóg kocha. Człowiek kocha tak, jak kocha Bóg. Ludzka dusza jest duszą przebudzoną przez Boga i ukochaną (Rosenzweig 1998, 328).

Smutek miłości (*amoris tristitia*) ma, być może, swoje źródło w tym, że „odrzućcie Słowa Bożego, początkowo dokonujące się w atmosferze radości z tego, że stało się ono „czysto” ludzkie, zemściło się wkrótce na słowie człowieka, które odcięte do swej bezpośredniej, pełnej żywej ufności jedności ze Słowem Bożym, zastygło w martwą obiek-

tywność trzeciej osoby”. A przecież *na początku tak nie było*. Nowoczesna separacja poezji, muzyki, literatury i filozofii „nie miały znaczenia w starożytnej Grecji” (Steiner 2016, 28), ani tym bardziej w ekstatycznym poemacie natchnionego autora *Pieśni nad Pieśniami*.

Bibliografia

- Benveniste É. (1966) *La notion de rythme dans son expression linguistique*, w: *Problèmes de linguistique generale*, Gallimard, Paris.
- Domagała E. (2009), *Miłość drogą do Piękna-Dobra-Prawdy, czyli o Platońskiej metafizyce miłości*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio I”, vol. XXXIV, s. 77–95.
- Dziadek A. (2014), *Projekt krytyki somatycznej*, Wydawnictwo IBL, Warszawa.
- Hudzik J. (2010), *Czy polityka ma coś wspólnego z estetyką*, „Teksty Drugie”, nr 3, s. 11–34.
- Leśmian B. (2011), *Miłość Platońska*, w: tegoż, *Dziela wszystkie. Szkice literackie*, zebrał i opracował J. Trznadel, PIW, Warszawa.
- Momro J. (2015), *Fenomenologia ucha*, „Teksty Drugie”, nr 5, s. 7–12.
- Nowak P. (2016), *Umieram, więc jestem*, Biblioteka Kwartalnika Kronos, Warszawa.
- Platon (1982), *Uczta*, przeł. oraz wstępem, objaśnieniami i ilustracjami opatrzył W. Witwicki, PWN, Warszawa.
- Rosenzweig F. (1998), *Gwiazda Zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Scruton R. (2009), *Pożądanie. Filozofia moralna życia erotycznego*, przeł. T. Kuniński, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków.
- Steiner S. (2007), *Dziesięć (możliwych) przyczyn smutku myśli*, przeł. O. i W. Kubiński, słowo obraz/terytoria, Gdańsk.
- Steiner G. (2016), *Poezja myślenia. Od starożytnych Greków do Celana*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Wittgenstein L. (2016), *Traktat logiczno-filozoficzny*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa.

Συμπόσιον or amoris tristitia. Leśmian's feast

Summary

The aesthetics of the poem *In a raspberry bush*, its phenomenology of sensuality is based on the contrapuntal combination of contrasts: spatial (like road / sideways), temporal (moment / eternity), visual (visible / invisible, light / dark), tactile (caress / no caress), somatic (closeness / remoteness of bodies), audible (sound / silence, speech / silence). An important area of sensuality in this series of poems is created by affective lexis: jealousy, anger, pain, despair, longing and – just like in the *Song of Songs* – numerous evocations of „fragrance”. According to Bolesław Leśmian, „the author of *Song over songs*, evokes the whole refrains of feelings and thoughts, recalling in turn – the eyes of his lover, her breasts, lips and braids”. This rhythm – as a component of matter (body) and memory – organizes the content of the work; the content, which consists of a series of breakups and returns, mutual search and discovery, delights and disappointments, exhortations and responses, night and day, life and death.

Keywords: aesthetics, rhythm, „phenomenology of perception”.

Adam ROSÓŁ

Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Spór o Europę. Państwa narodowe czy państwo europejskie?

Streszczenie

W związku z powszechnym przekonaniem, że Europa staje przed wyborem między państwami narodowymi a integracją w kierunku państwa europejskiego, podjęta została próba pokazania uwarunkowań i konsekwencji przyjęcia strategii integracyjnej. Podstawą analizy jest przyjęcie założenia N. Eliasa o charakterze rzeczywistości społecznej jako o rzeczywistości obejmującej aspekt jednostkowy i całościowy zarazem. Dzięki temu udało się przedstawić różnice rzeczywistości społecznej między Stanami Zjednoczonymi Ameryki a Europą. Różnice te dotyczą odmiennej relacji między tożsamością obywatelską i etnicznonarodową, co powoduje zasadniczą trudność w osiągnięciu podstaw tożsamościowych niezbędnych dla procesów integracyjnych w Europie.

Słowa kluczowe: państwo narodowe; integracja europejska; tożsamość; kultura.

1. Wstęp

Na początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku Jürgen Habermas w obliczu przyspieszenia biegu historii, czy – jak sam pisze – faktu, że dzieje znowu „zostały puszczone w ruch”, podjął próbę analizy relacji pomiędzy obywatelstwem i narodową tożsamością (Habermas 1993). Rozważania Habermasa koncentrowały się wokół problemów przeszłości i przyszłości państwa narodowego, możliwości połączenia demokracji z integracją europejską oraz konsekwencji imigracji dla tejże integracji. Po piętnastu latach od ukazania się wskazanej publikacji, warto w moim przekonaniu, zastanowić się nad wnioskami z przebiegu przyspieszonego biegu historii.

Wydaje się nie ulegać wątpliwości, że świadomość istnienia sporu o polityczną przyszłość Europy jest powszechna, a główne pytanie dotyczy zachowania państw narodowych lub ich likwidacji i powołania jednolitej struktury politycznej, państwa europejskiego. W tym drugim przypadku, do ustalenia pozostaje problem zasięgu tej nowej struktury politycznej i jej konkretnego charakteru. Sama idea państwa europejskiego nie

stanowi nowego problemu, nowością jest dążenie do jej wdrożenia tu i teraz¹. Musi się więc pojawić pytanie: po co nam to? W odpowiedzi mamy dwa typy argumentów. Jedne odwołują się do konieczności sprostania wyzwaniom globalizacji, które wymagają, dla swego urzeczywistnienia, zgodnie z tym rozumowaniem, silnej struktury politycznej, ponad państwami narodowymi, aby Europa mogła przetrwać. Drugie zaś odwołują się do konieczności ograniczenia wpływów ideologii narodowych i likwidacji państw narodowych, ze względu na zagrożenie, jakie rzekomo stanowią dla utrzymania pokoju².

Dla przybliżenia nakreślonej problematyki, na początku należy ustalić i przyjąć określone rozumienie rzeczywistości społecznej, czyli odpowiedzieć na pytania, co tak naprawdę znaczą kategorie jednostka i społeczeństwo, jaka zachodzi pomiędzy nimi relacja. Kto jest podmiotem działań społecznych i procesów społecznych. Inaczej mówiąc, powinniśmy wiedzieć i rozumieć, czym jest przedmiot naszych rozważań, jak się ludzie zachowują i dlaczego tak się zachowują. Jakie są uwarunkowania tych zachowań, ze względu na ich historię i tradycję. W dalszej kolejności warto powiedzieć o tym, jakiego rodzaju połączenia pomiędzy ludźmi pozwalają im przetrwać, odwołując się do Norberta Eliasa, jakie tworzą „społeczne jednostki przetrwania” (Elias 2010, 182). W kontekście jego rozważań, podstawowy problem praktyczny z przyszłością Europy w zakresie organizacji politycznej, polega na tym, jaka struktura polityczna stwarza największe szanse na przetrwanie europejskich zbiorowości. Wizje są dwie: pozostawić podstawowe struktury polityczne jednostek przetrwania w postaci państw narodowych i poszukiwać ich wzmocnienia poprzez zawieranie odpowiednich umów o współpracy, bądź tak przekształcić dotychczasowe państwa narodowe, aby przestały pełnić funkcje owej jednostki przetrwania i stworzyć ogólnoeuropejską strukturę polityczną odpowiadającą za przetrwanie europejskich zbiorowości. Wówczas pojawia się pytanie, czy społeczności europejskich państw narodowych mogą ulec takim przekształceniom, które pozwolą na utworzenie efektywnej ogólnoeuropejskiej struktury politycznej. Odpowiedzi na te pytania będą udzielone poprzez porównanie sytuacji tożsamości narodowej w krajach Zachodu i Wschodu Europy z sytuacją w USA, które często wskazuje się jako punkt odniesienia dla przyszłego państwa europejskiego. Porównanie to pozwoli na wysnuć wniosków o możliwości i ewentualnych konsekwencjach próby stworzenia jednolitej struktury politycznej w miejsce dotychczasowych państw narodowych.

2. Rzeczywistość społeczna to jednostki/całości społeczne

Odpowiedź na pytanie, jaki charakter ma rzeczywistość społeczna zaprzętała uwagę wielu myślicieli społecznych, a klasyczną analizę tego zagadnienia przedstawił Tadeusz

¹ Praktycznie ten problem dotyczy Unii Europejskiej po brexicie. Niemniej jednak, tekst nie jest poświęcony temu problemowi, lecz głębszym uwarunkowaniom cywilizacyjno-kulturowym funkcjonowania społeczeństw europejskich.

² Ta sprawa nie będzie przedmiotem rozważań w niniejszym tekście. Chcę jednak podkreślić, że w moim przekonaniu, dążenie do wojny nie jest cechą immanentną kultur narodowych i nie one są odpowiedzialne za agresję i wojny. Do wojen prowadzą elity społeczności, które posługują się daną ideologią, i nie musi to być nacjonalizm, w celu realizacji swoich interesów, niezależnie od ustroju państwa czy jego struktury etnicznej i narodowościowej. Za europejskie wojny XX wieku odpowiadają imperializmy, głównie niemiecki i rosyjski. To również po części „niemieckie” decyzje doprowadziły do wojny w byłej Jugosławii na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku. Podobnie amerykański, „tylko” obywatelski, patriotyzm nie przeszkadza w prowadzeniu wojen przez USA!

Szczurkiewicz, który wyróżnił cztery typy rozumienia całości społecznych w socjologii (Szczerkiewicz 1970, 327–446). Podstawowym kryterium wyróżniania przez Szczerkiewicza stanowisk w socjologii, w tym aspekcie, było właściwe rozumienie statusu ontologicznego całości społecznych. N. Elias zwracał uwagę, że nie można traktować jednostek i całości społecznych jako bytów rozdzielnych, które istnieją odrębnie i wchodzą ze sobą w relacje. Jak podkreśla: „...pojęcia «jednostka» i «społeczeństwo» nie odnoszą się do dwóch niezależnie istniejących obiektów, lecz do różnych wprawdzie, ale nierozłącznych aspektów tych samych zbiorowości ludzkich” (Elias 2003, 71). Stąd jego krytyka paradygmatu indywidualistycznego, uznającego jednostki za podmioty w oderwaniu od grupy, kiedy to „ja występuje bez my”. Stwierdza, że: „Być może posunęliśmy się za daleko w oddzielaniu badań nad osobą jako pewnego «ja» od badań nad osobami jako «my», czyli innymi słowy badań osoby jako jednostki od badań nad osobami jako grupami” (Elias 2003, 1930).

Przyjęcie stanowiska, że jednostka i całość społeczna to dwa aspekty tego samego zjawiska pozwala na wskazanie tożsamości jako kategorii łączącej te dwa aspekty rzeczywistości. Tożsamość zawiera w sobie zarówno ów stan Ja, jak i stan My, czyli umożliwia badanie Ja razem z My. Ja może się określić wobec siebie tylko jako pewna relacja do Innego/Innych. Elias zwraca uwagę, że relacje Ja do My ulegają zmianom, szczególnie jeśli chodzi o wielość warstw tych relacji tworzących społeczny habitus jednostek. W tradycji socjologicznej trwale miejsce zajmuje widzenia rzeczywistości społecznej definiowanej w kategoriach więzi zrzeszeniowych oraz wspólnotowych, które odpowiadają podziałowi na więzi z przynależności integralnej i przynależności z ról społecznych opisanych u Stanisława Ossowskiego, „... oto przynależność jednostki do zbiorowości może być traktowana bądź jak przynależność integralna, bądź jak przynależność w jednej z możliwych ról społecznych” (Ossowski 1967, 170). Tak też widział status tożsamości Jerzy Jestał, wskazując, że jedna tożsamość wywodzi się z norm i wartości grupy wspólnotowej i jest podstawą kształtowania się tożsamości „ja” jako „my”, a druga tożsamość jest pochodną przyjmowanych i wypełnianych ról społecznych (Jestał 2001, 17).

N. Elias, biorąc pod uwagę zmiany zachodzące w historii ludzkości, wskazywał właśnie na zmiany wielowarstwowej tożsamości:

W przeszłości (...) społeczności ludzkie miały tylko jeden poziom integracji. (...) Natomiast przy obecnej strukturze społeczeństwa, przeciwnie, słowo „my”, a więc także społeczny habitus jednostek w szerszym sensie mają wiele warstw. Użyteczność pojęcia stosunku ja–my jako narzędzia obserwacji i refleksji może być większa, jeśli poświęcimy uwagę tej wielowarstwowości pojęcia my (Elias 2008, 239–240).

W świecie, w którym nastąpiło tak duże zróżnicowanie sytuacji społecznych, w jakich znajdują się ludzie, wyróżnianie więcej niż dwóch sytuacji modelowych wydaje się tworzyć bardziej adekwatny zestaw narzędzi do opisu świata. Dlatego proponuję uwzględnić w analizie trzy aspekty/warstwy tożsamości (Rosół 2014, 411–423). Inspiracją do przyjęcia takiej trójdzielnej koncepcji warstw tożsamości była propozycja Włodzimierza Wesołowskiego o podziale więzi społecznej na trzy typy. W. Wesołowski uzupełnia, wskazane wyżej, tradycyjne dwudzielne pojmowanie typów więzi, trzecim rodzajem więzi, więzią komunitarną. To takie więzi, które łączą w sobie pewne cechy więzi zrzeszeniowych i wspólnotowych. I tak łączą wolność dostępu do grupy ze wspólnotową wizją wartości, dobrem wspólnym (Wesołowski 1999, 92–95). Pożytecznym wobec tego, wydaje

się uzupełnienie trzech rodzajów więzi, jakie występują pomiędzy ludźmi, koncepcją trójaspекtowości ludzkiej tożsamości.

Ważne jest, jaki charakter mają mieć i z czego wynikać mają poszczególne warstwy tożsamości, stanowiące habitus. Pierwszy aspekt możemy więc nazwać stanem **Ja/Inni**, z którymi możemy się utożsamiać w razie realizacji wspólnych interesów. W zgodzie z ideą indywidualizmu, jednostka jest samodzielnym podmiotem, który łączy z innymi jakieś sprawy-interesy w ramach więzi zrzeczeniowej. Tutaj My rodzi zobowiązania wynikające ze wzajemnych interesów. Drugi aspekt tożsamości związany byłby z owymi więziami o charakterze komunitarnym, ten aspekt naszej tożsamości można określić mianem **Ja/My**. Ten aspekt tożsamości będzie uruchamiany, kiedy chodzi o podzielenie z innymi ludźmi wspólnych wartości, przekonania o wspólnocie spraw, gdzie podzielane wartości kierują wspólnym działaniem, w tym dbaniem o dobro wspólne. Trzeci aspekt tożsamości, **My/Ja**, wynika z więzi wspólnotowych. Dotyczy podzielanej z innymi wspólnej tożsamości kulturowej, podzielenia wspólnej koncepcji „dobrego życia”. Dla naszych rozważań o przyszłości Europy w kontekście państw narodowych i państwa europejskiego, charakter więzi społecznych i odpowiadające im habitusy/tożsamości ma kluczowe znaczenie.

Wymaga więc wyjaśnienia ten aspekt funkcjonowania jednostek/całości, który decyduje o możliwości przetrwania ludzkich zbiorowości, który stanowi podstawę ludzkiej egzystencji i zapewnia jej przetrwanie. Ten rodzaj łączenia się ludzi N. Elias charakteryzuje następująco:

Pierwotną funkcją łączenia się jest zatem obrona przed fizycznym unicestwieniem przez innych lub fizyczne unicestwienie tych innych. Obronny potencjał takich jednostek nie daje się oddzielić od zaczepnego. Nazwijmy je więc „jednostkami ochrony i oporu” lub „jednostkami przetrwania” (Elias 2010, 182).

W przeszłości jednostkami przetrwania były wspólnoty rodowe i plemienne, z czasem ukształtowała się instytucja państwa, kontrolującego określone terytorium i dbającego o bezpieczeństwo. W Europie w wyniku długiego procesu ukształtowała się społeczna jednostka przetrwania w postaci państwa narodowego, o którego likwidacji właśnie deliberujemy.

3. Europa a Stany Zjednoczone Ameryki

W Europie, zbudowanej na fundamentach greckiej filozofii, łacińskiej kultury Rzymu i uniwersalnej chrześcijańskiej religii, kształtowały się całości społeczne, obejmujące jedność kultury etnicznej i organizacji politycznej, a w dalszej kolejności prowadzące do powstawania państwa narodowego z kulturą intelektualną i artystyczną na najwyższym poziomie (Kłoskowska 1980, 330). System państw narodowych stał się cechą odróżniającą Europę od innych cywilizacji czy obszarów kulturowych. Przywołując terminologię N. Eliasa, państwo narodowe stało się w Europie podstawową społeczną jednostką przetrwania, lub inaczej, społeczną jednostką ochrony i oporu, zapewniającą bezpieczeństwo europejskim społeczeństwom. System państw narodowych pozwolił na uzyskanie przez europejską cywilizację dominacji światowej (Skrzydlewski 2002, 77). Pomysł, koncepcje zastąpienia europejskich państw narodowych jako społecznych jednostek przetrwania przez jedną polityczną strukturę, ma długą historię, ale to temat na inne rozważania (Cho-

dorowski 2005). Nas interesuje problem integracji będący na agendzie dzisiejszych sporów politycznych w Europie i rodzący napięcia w ramach Unii Europejskiej i, jak się wydaje, „domaga” się rozwiązania. Charakter rozwiązania związanego z realizacją tezy o konieczności integracji oddaje pomysł Zygmunta Baumanna:

Powstająca na naszych oczach europejska federacja staje dziś przed zadaniem powtórzenia wyczynu, jakiego dokonało państwo narodowe we wczesnej fazie nowoczesności (Bauman 2005, 194–196).

Ten „wyczyn”, jak pamiętamy, polegał na podporządkowaniu sobie przez grupę etniczną, która pierwsza wytwarzała kulturę wysoką, innych grup etnicznych poprzez strukturę polityczną państwa, w którym ta wysoka kultura stała się kulturą dominującą. Teraz kierunek zmian ma ulec odwróceniu, to znaczy „mamy przejść jako społeczności państw narodowych do Europy jako społeczności narodów etnicznych” (Klinar 1995, 110–111).

Wielowiekowy proces kształtowania się wysokich kultur narodowych w Europie doprowadził do powstania tożsamości narodowej, w której następuje identyfikacja z własną kulturą narodową i państwem, w którym ta kultura narodowa stanowi kulturę dominującą. Proces ten połączył ze sobą tożsamość Ja/My związaną z organizacją polityczną i tożsamość My/Ja związaną z kulturą pochodzenia, która równocześnie jest kulturą dominującą w tym państwie, czyli, jak powiada Ernest Gellner, nastąpiła kongruencja państwa i kultury (Gellner 1991, 58). Wobec tego należy rozważyć, czy jest możliwe we współczesnej Europie powtórzenie drogi przebytej w procesie kształtowanie się państw narodowych. Inaczej, czy możliwe jest, aby powstały Stany Zjednoczone Europy jako społeczna jednostka przetrwania, w której będzie występowała tożsamość My/Ja o charakterze ponadnarodowym i zarazem wspólnotowym (Zielonka 2007, 176). Czy jest możliwe ukształtowanie się w Europie tożsamości o charakterze Ja/My związanej z europejskim obywatelstwem i zarazem tożsamości My/Ja o tym samym zasięgu związanej ze wspólnotą kulturową o charakterze „przekraczającym” dotychczasowe wspólnoty kultur europejskich. Aby odpowiedzieć na to pytanie sprawdźmy, co takiego udało się w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, i czy Europa może pójść podobną drogą.

Czym charakteryzuje się amerykańskie społeczeństwo z punktu widzenia relacji między kulturą pochodzenia, kulturą dominującą oraz państwem i aspektami tożsamości jego mieszkańców? Społeczeństwo amerykańskie składa się z obywateli przynależących do odmiennych grup etnicznych i narodowych, tworzących jednak pewien specyficzny rodzaj wspólnoty oparty o uznawanie amerykańskich wartości, łącznie z podzieleniem wartości własnej grupy etnicznej bądź narodowej, która w tym przypadku posiada podobny status jak grupa etniczna. Z punktu widzenia warstwowej struktury tożsamości, mieszkańcy USA posiadają tożsamość My/Ja, zarówno w aspekcie etnicznonarodowym w zakresie własnego pochodzenia etnokulturowego, jak i w aspekcie obywatelskim. Podzielają stan tożsamości My/Ja w tym sensie, że kongruencja państwa i kultury obejmuje jedną kulturę wysoką, która nie jest kulturą pochodzenia dla wielu obywateli, ale która nie jest kontestowana bez względu na posiadane odmienne tożsamości My/Ja, związanej z grupą ich etnicznego i/lub narodowego pochodzenia. W ten sposób wielu amerykańskich obywateli posiada tożsamość My/Ja zarówno z własną kulturą pochodzenia, jak i dominującą anglosaską kulturą wysoką i równocześnie identyfikuje się z państwem amerykańskim.

Dlaczego tak się dzieje? Otóż społeczeństwo amerykańskie jest społeczeństwem imigrantów, różniących się czasem przybycia na amerykański kontynent. Amerykańska tożsamość koncentruje się na tożsamości Ja/My w obszarze obywatelstwa, z wyraźnym zwróceniem ku wspólnotocie poprzez amerykańską edukację i inne działania mające na celu kształtowanie obywatelskiego patriotyzmu o charakterze wspólnotowym. Jest to możliwe dlatego, że amerykańska tożsamość kulturowa jest z jednej strony tożsamością związaną z etniczną bądź narodową grupą pochodzenia i w różnym stopniu z amerykańską dominującą kulturą o charakterze anglosaskim. Co ważne, można mieć tożsamość kultury dominującej wysokiej i własną tożsamość etniczną związaną z kulturą pochodzenia, niezależnie, czy ta kultura ma charakter wysokiej kultury narodowej, czy też pozostaje tylko na poziomie etnicznym. Dlaczego ta sytuacja nie rodzi napięć i konfliktów z dominującą kulturą w USA wyjaśnia Janusz Tazbir, pisząc, że w Stanach Zjednoczonych nikt przecież nie wynaradawia mniejszości etnicznych, ale uzyskanie znaczącej pozycji społecznej wymaga doskonałej znajomości języka angielskiego. A tolerancja wobec owych mniejszości jest możliwa, bo, „USA nie sąsiadują z ojczyznami ich mieszkańców, które rościłyby sobie polityczne pretensje do części terytorium Stanów Zjednoczonych” (Tazbir 2000, 40). W ten sposób Amerykanie mogą się utożsamiać z państwem, kulturą dominującą w tym państwie i równocześnie posiadać tożsamość etniczną lub narodową, ale o statusie kultury etnicznej, i nie dążyć do tego, aby ich kultura ucłowieczenia, etniczna czy narodowa, stała się kulturą dominującą. I właśnie taka sytuacja musiałaby nastąpić w Europie, aby mogło bez zakłóceń funkcjonować państwo europejskie. Czyli przedstawiciele poszczególnych europejskich narodów musieliby uznać, że będą się utożsamiać jako obywatele z państwem europejskim w wymiarze tożsamości Ja/My w związku z postrzeganiem wspólnych interesów. Równocześnie powinni się wyzbyć swojej tożsamości My/Ja w wymiarze dotychczasowej wspólnoty politycznej, czyli własnego państwa narodowego i zarazem powinni się wyzbyć swojej tożsamości wspólnotowej My/Ja w ramach dominującej w tym państwie wysokiej kultury narodowej, zadowalając się tożsamością o charakterze etnicznym, analogicznie jak obywatele USA traktują swoją narodową kulturę jako kulturę etniczną, nie konkurującą z kulturą dominującą. Jednym słowem mieszkańcy europejskich państw narodowych, aby zrealizować „wyczyn” proponowany przez Baumaną muszą się zgodzić na obniżenie statusu dotychczasowych kultur narodowych do poziomu kultur etnicznych. Co wymaga „przebudowy” tożsamości, zastąpienia tożsamości My/Ja związanej z własną dominującą kulturą na tożsamość My/Ja związaną z jakąś inną kulturą, która przejęłaby rolę kultury dominującej w przyszłym państwie europejskim. Po wyjściu Wielkiej Brytanii z Unii Europejskiej do roli kultury dominującej mogą aspirować niektóre kultury narodowe Europy kontynentalnej. Nie wchodząc w rozważania, które to mogą być kultury, należy powiedzieć, że nie ma alternatywy dla dominacji jednej czy ewentualnie dwóch kultur w przyszłym europejskim państwie, ponieważ nie ma jednej europejskiej kultury, nie ma „europejskiego języka”, przy pomocy którego mogłoby nastąpić ucłowieczenie biologicznych jednostek ludzkich, uzyskanie przez nie statusu człowieka obdarzonego kulturą. O ile można sobie wyobrazić, że mieszkańcy Europy mogą się utożsamiać z interesami „ogólnoeuropejskimi” na poziomie tożsamości Ja/My, to taka przebudowa tożsamości, aby utożsamiali się z tymi interesami na poziomie tożsamości My/Ja, a nawet, aby mogli się utożsamiać na poziomie wspólnoty, z którąś z innych europejskich kultur, która przejęłaby status kultury dominującej nie wydaje się czymś realnym. Wskazuje na to wystąpienie Wielkiej

Brytanii z Unii Europejskiej. Nie można, zastąpić wysokiej kultury narodowej Europejczyków, ponieważ nie ma jednej europejskiej kultury, która wprowadzałaby jednostki będące biologicznymi reprezentantami gatunku w świat kultury. Dziecko urodzone w Europie, jeśli nie jest spoza kultur europejskich, staje się człowiekiem, dzięki jednej z kultur europejskich, a nie dzięki kulturze europejskiej, którą można traktować tylko w kategoriach europejskiego obszaru kulturowego bądź europejskiej cywilizacji. Te ogólne uwarunkowania, w dobie współczesnej, odmiennie się objawiają w państwach Wschodu i Zachodu Europy.

4. Perspektywy integracji na Wschodzie i Zachodzie Europy

Odmienna historia spowodowała daleko idące rozbieżności między państwami i społeczeństwami, umownie mówiąc, wschodniej i zachodniej Europy. Dzieje tych różnic opisuje dosyć szczegółowo Henryk Samsonowicz (Samsonowicz 2014, 15–42). Wydaje się, że stan tych różnic powoduje zgodność opinii co do odmienności problemów integracji między wschodem i zachodem Europy. Dobrze to oddaje stwierdzenie P. Klinara:

Zarówno zachodnie państwo narodowe, jak i nowe państwa ze wschodu kontynentu wymagają transformacji, o ile naszym celem jest integracja europejska (Klinar 1995, 110–111).

Przywołany Autor, wskazuje na odmiennie uwarunkowania i konteksty, nazywając je nacjonalizmem, przy czym jego zdaniem,

Nacjonalizmy Zachodu i Wschodu różnią się. Nacjonalizmy wschodnie mają charakter etniczno-mobilizacyjny (dążąc do uzyskania narodowej suwerenności) oraz często agresywny (wywołując otwarte konflikty etniczne). Na Zachodzie pojawia się neonacjonalizm (skierowany przeciwko mniejszościom i migrantom) oraz łagodniejsze formy nacjonalizmu unifikującego (Klinar 1995, 110–111).

Wschód Europy charakteryzuje się dominującymi modelami państwa, które P. Klinar charakteryzuje jako państwa, „określonego etnokulturowego «rdzennego narodu»”, lub model państwa „hybrydowy praw mniejszości: państwo rozumiane jest jako narodowe, lecz nie jako zorientowane narodowo” (Brubaker 1998, 133). W państwach tych tożsamość My/Ja występuje w dwóch formach, zarówno w odniesieniu do tożsamości narodowej, jak i państwowej. Ale część obywateli nie utożsamia się z państwem w wymiarze wspólnotowym, lecz utożsamia się w wymiarze zrzeszeniowym jako Ja/My. W tych państwach nie rezygnuje się z tożsamości wspólnotowej, państwo nie prowadzi tam polityki „niwelacji” twardych tożsamości My/Ja w wymiarze państwowym i narodowym. Należy więc potwierdzić konstatację Rogersa Brubakera:

Moim zdaniem, ani obywatelski, ani dwu – lub wielonarodowy model nie mają wielkich szans na zdobycie przewagi wśród nowych państw Europy Wschodniej i dawnego Związku Radzieckiego (Brubaker 1998, 133).

Kraje Zachodu Europy prowadzą oficjalnie politykę wielokulturowości i często dążą do „prywatyzacji” tożsamości kulturowej, o której często się nie mówi i nie widzi potrzeby jej badania. Nie znaczy to jednak, że państwa Zachodu są państwami typu obywatelskiego, bez tożsamości wspólnotowej My/Ja o charakterze narodowym. Deklaracje państwowych decydentów nie przekładają się bezpośrednio na zmiany tożsamości obywateli. Problemem staje się reakcja autochtonów na napływ kolejnych fal imigrantów:

Napływ nowych, odmiennych kulturowo mniejszości imigranckich powoduje przejawy nacjonalizmu zarówno w zbiorowościach autochtonicznych, jak i imigrantów (Klinar 1995, 102).

Pojawienie się w przestrzeni społeczno-kulturowej Zachodu wielkich rzesz imigrantów nie tyle o silnej, ile o bardzo silnej tożsamości wspólnotowej My/Ja z inną kulturą niż tamtejsze kultury narodowe, musi prowadzić do wzmocnienia w ich obrębie tożsamości My/Ja. Widok zintegrowanych obcych wzmaga poziom integracji u tubylców, co jest zgodne z ustaleniami psychologii społecznej. Im więcej imigrantów obcych kulturowo i cywilizacyjnie, tym większa integracja kulturowo-cywilizacyjna wśród autochtonów.

5. Zakończenie

Perspektywy powołania europejskiej struktury politycznej stanowiącej społeczną jednostkę przetrwania dla europejskich społeczeństw w globalizującym się świecie, w świetle powyższej analizy, nie wydają się być znaczące. Kluczowym zagadnieniem jest brak realnej alternatywy dla wspólnotowej tożsamości My/Ja, charakterystycznej dla państw narodowych, a zawierającej w sobie wspólnotę narodową i polityczną zarazem. Dzięki temu państwa narodowe stanowią efektywną społeczną jednostkę przetrwania. Projekty budowania takiej tożsamości, np. poprzez program edukacji międzykulturowej, który miałby zapewnić powstanie więzi wspólnotowych, „ponad podziałami narodowościowymi, etnicznymi, wyznaniowymi itd.”, postulowany przez Tadeusza Lewowickiego (Lewowicki 2002, 26), ma charakter, jak się mówi potocznie, utopijny. Nieporozumienie polega na niezrozumieniu, że tożsamość wspólnotowa może się kształtować właśnie jako tożsamość My/Ja na gruncie wymienionych przez T. Lewowickiego podziałów narodowościowych, etnicznych i wyznaniowych, nie może się zaś kształtować ponad nimi, bo nie ma ponad nimi większej całości kulturowej, chyba, że cywilizacyjna. Ale różnice kultur w ramach cywilizacji nie skłaniają do utożsamiania się z nią w kategoriach tożsamości My/Ja. W przypadku Europy, możliwa jest tożsamość Ja/My, gdzie właśnie forma organizacyjna może służyć do realizacji interesów, a nawet utożsamianie się z europejskimi wytworami kultur narodowych, może kształtować owo poczucie tożsamości Ja/My, ale nie My/Ja, ponieważ w My/Ja pierwszeństwo ma kultura etniczna i/lub narodowa, poprzez którą nabywa się ludzkich cech.

Bibliografia

- Bauman Z. (2005), *Europa niedokończona przygoda*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Brubaker R. (1998), *Nacjonalizm inaczej. Struktura narodowa i kwestie narodowe w Nowej Europie*, przeł. J. Łuczyński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Kraków.
- Chodorowski J. (2005), *Rodowód ideowy Unii Europejskiej*, Dom Wydawniczy „Ostoja”, Krzeszowice.
- Elias N. (2003), *Zaangażowanie i neutralność*, przeł. J. Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Elias N. (2008), *Spoleczeństwo jednostek*, przeł. J. Stawiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

- Elias N. (2010), *Czym jest socjologia?*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Gellner E. (1991), *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Habermas J. (1993), *Obywatelstwo a tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, przeł. B. Markiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- Jestal J. (2001), *Tożsamość narodowa Polaków. Na przykładzie młodzieży południowo-wschodniej Polski*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów.
- Klinar P. (1995), *Przemiany państw narodowych*, [w:] G. Babiński, W. Miodunka (red.), *Europa państw – Europa narodów. Problemy etniczne Europy Środkowo-Wschodniej*, Zakład Wydawniczy „NOMOS”, Kraków, 95–115.
- Kłoskowska A. (1980), *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Lewowicki T. (2002), *W poszukiwaniu modelu edukacji międzykulturowej*, [w:] T. Lewowicki, J. Nikitorowicz, T. Pilch (red.), *Edukacja wobec ładu globalnego*, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa, 15–33.
- Ossowski S. (1967), *O nauce. Dzieła*. T. 3, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Rosół A. (2014), *Więzy społeczne a szanse życiowe jednostki*, [w:] A. Wudarski (red.), *W poszukiwaniu jakości życia. Studium interdyscyplinarne*, Wydawnictwo AJD Częstochowa, Frankfurt nad Odrą – Częstochowa – Osnabruck, 411–423.
- Samsonowicz H. (2014), *O podziałach Europy*, [w:] M. Koźmiński, *Cywilizacja europejska. Różnorodność i podziały*. T. 3, Wydawnictwo Universitas, Kraków, 15–42.
- Skrzydlewski P. (2002), *Polityka w cywilizacji łacińskiej. Aktualność nauki Feliksa Konecznego*. Wydawca, Fundacja Rozwoju Kultury Polskiej, Lublin.
- Szczurkiewicz T. (1970), *Studia Socjologiczne*, PWN, Warszawa.
- Tazbir J. (2000), *Tradycje wieloetnicznej Rzeczypospolitej*, [w:] T. Pilch (red.), *O potrzebie dialogu kultur i ludzi*, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa, 37–56.
- Wesołowski W. (1999), *Typy więzi społecznych a przejście od komunizmu do demokracji*, [w:] A. Morstin (red.), *Indywidualizm a kolektywizm*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, 91–121.
- Zielonka J. (2007), *Europa jako imperium. Nowe spojrzenie na Unię Europejską*, Polski Instytut Spraw Międzynarodowych, Warszawa.

Dispute about Europe. National or European state?

Summary

Regarding common belief that Europe is facing a choice between national state and an integration towards European state, the paper tries to show background and consequences of applying the strategy of deeper integration. The basis for presented analysis is adopting an Norbert Elias' assumption about the character of social reality as a reality comprised of individual and social aspects at the same time. Thanks to this assumption it was possible to present differences between social reality in the United States of America and Europe. Those differences concern distinction between civic identity and ethnic/national identity, that causes elementary difficulty for achieving identity basis for integration process in Europe.

Keywords: national state, European integration, identity, culture.

Andrzej TARNOPOLSKI
Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Intelektualny wymiar kiczu. Mądrość i głupota. Sztuka i kicz

Streszczenie

Artykuł porusza problem relacji pomiędzy mądrością i głupotą oraz pomiędzy sztuką i kiczem. Autor twierdzi, że głupota jest wynikiem braku harmonii pomiędzy cnotami odpowiedzialnymi za postawę, którą nazywamy mądrością. W tym sensie głupota (głupie postępowanie) jest pewnego rodzaju stopniem swobody, który osłabia (rozszczelnia) radykalną ludzką racjonalność.

Tak samo jest z kiczem. Jest on wynikiem braku harmonii pomiędzy zasadami estetyki, dzięki którym powstaje dzieło sztuki. W związku z tym jest także pewnego rodzaju stopniem swobody wkomponowanym w działalność artystyczną. Pozwala nam akceptować te dzieła sztuki, które nie są doskonałe.

Słowa kluczowe: mądrość, głupota, sztuka, kicz, stopień swobody.

Istnieje dobrze ugruntowane w światopoglądach naukowych wszelkich w zasadzie rodzajów, przekonanie, że świat jest strukturą uporządkowaną i funkcjonuje wedle określonych reguł. Nie wszystkie z tych reguł są nam zapewne znane, ale ta część, którą poznaliśmy potwierdza nasze przekonanie o regularnym i uporządkowanym charakterze naszej rzeczywistości. Niektórzy sądzą nawet, że porządek ten ma sens, i jest skonstruowany z rozmysłem, a istota tego sensu znajduje się poza naszym światem (Heller, Życiński 1980, s. 264). To przekonanie jest ważne, bo pozwala nam konstruować wiedzę, a raczej uporządkowane systemy wiedzy, które są istotą naszej działalności poznawczej i opoką naszych działań praktycznych. Jedną z zasad tworzących nasz obraz świata i mieszczącej się w wyżej wymienionym sądzie o regularności świata jest zasada głosząca, że świat jest strukturą harmonijnie symetryczną. To znaczy, że w świecie powielają się, często w nieskończonej liczbie przypadków, te same zasady, np. stosunkowo nieduża liczba praw nauki realizuje się i ujawnia naszemu doświadczeniu we wszelkich możliwych nierzeczywistych okresach warunkowych. Również przeciwieństwa odkryte przez nas w jednym obszarze świata ujawniają się w innych, według takich samych albo podobnych zasad, przekonując nas, że zasada symetrii jest również powszechna.

Jak sądzę, podobnie jest w świecie sztuki. Istnieje zestaw jakichś podstawowych reguł rządzących tym fragmentem rzeczywistości. W oparciu o nie tworzymy nieskończenie wielką liczbę dzieł sztuki, wśród których są i arcydzieła, i twory niezbyt udane. Część z nich definiujemy jako kicz. Tu również ujawnia się ze znaczącą siłą zasada symetrii mówiąca, że dzieło sztuki (arcydzieło) powstaje dzięki harmonijnemu układowi wielu czynników.

Wreszcie, jak w świecie nauki i procesów poznawczych dążymy do mądrości, tak w świecie sztuki dążymy do stworzenia arcydzieła – i symetrycznie, jeżeli w świecie racjonalności przeciwieństwem mądrości jest głupota, to zgodnie z naszymi oczekiwaniami w świecie sztuki przeciwieństwem arcydzieła będzie kicz. Na koniec, jeżeli wykażemy, że głupota może pełnić jakieś pozytywne funkcje w świecie poznania, to symetrycznie – jakieś dodatnie funkcje może ujawnić kicz w świecie sztuki.

Mądrość i głupota

Pierwszym problemem będzie więc uchwycenie relacji pomiędzy mądrością i głupotą.

Mądrość definiujemy najczęściej jako sztukę dokonywania dobrych wyborów życiowych, a człowiekiem mądrym nazywamy kogoś, kto posiada taką umiejętność i stosuje ją w życiu. Mówimy wtedy o nim, że posiadał cnotę mądrości.

Mądrość umieszczamy najczęściej w sytuacji poznawczej, którą scharakteryzuję poniżej.

Po pierwsze, do nas, ludzi, docierają informacje. Informacja to sygnał lub ciąg sygnałów, które zostały zrozumiane przez podmiot (Pabis 1985, s. 49). To najprostszy sposób poznawczego kontaktu ze światem. Na drugim poziomie działania poznawczego budujemy system wiedzy, ponieważ informacje nie mają struktury, a wiedza musi ją mieć. Musi składać się z odpowiednio zharmonizowanego zestawu informacji i praw wewnętrznych systemowych. Wiedzę najczęściej dzielimy na potoczną, naukową i mądrościową (Kamiński 1992, s. 25). Mądrość to najbardziej zaawansowany poziom poznawczego penetrowania świata przez ludzi. Mądrość to więcej niż wiedza rozumiana jako zbiór uporządkowanych informacji, ponieważ może zawierać umiejętności intelektualne, etyczne, czy szerzej: aksjologiczne, życiowe, zwane sprawnościami społecznymi pozwalającymi nam podejmować dobre decyzje i wieloaspektowo je oceniać. Osądzać, czy dana strategia życiowa, lub jej aspekt (fragment), jest poprawna (dobra, pożądana, itp.), ponieważ sztuka mądrości to umiejętność odróżniania rzeczy dobrych od złych (słusznych od niesłusznych, pożytecznych od niepożytecznych itp.). Mądrość jest więc poznawczą władzą poprawnego osądu rzeczy, nadbudowaną nad wiedzą. Jest cnotą intelektualną, wynikającą z posiadania wiedzy mądrościowej. Wymienione wyżej elementy procesu poznawczego (czy sytuacji poznawczej), nie są oddzielone od siebie w sposób jednoznaczny, ale istotą cnoty mądrości jest, jak się wydaje, dobre zharmonizowanie wszelkich składników ją tworzących.

Przyjrzyjmy się teraz temu, jak w tak ustawionej hierarchii poznawczej ustalają się przeciwieństwa, odpowiedzialne, jak założyliśmy wcześniej, za idee symetrii.

Przeciwieństwem informacji jest jej brak i wynikająca stąd niewiedza. Przeciwieństwem wiedzy jest również niewiedza – w różnych przejawach – ale przeciwieństwem mądrości jest głupota (por. Tarnopolski 2010 i 2011). W swej strukturze, jak sądzę, mą-

drość jest zharmonizowaną kompilacją wielu cnót intelektualnych, a jako cnota jest sztuką odpowiedniego wyboru – dobierania w odpowiednich proporcjach zestawu cnót intelektualnych w układ, który wzajemnie się będzie wzmacniał.

Do przedstawienia problemu struktury mądrości, jak sądzę najlepiej nadaje się układ cnót Arystotelesa. Według niego człowiek mądry musi posiadać odpowiedni zakres wiedzy instrumentalnej (*techne*), naukowej (*episteme*), powinien być roztropny mądrością praktyczną (*phronesis*) i inteligentny (*nous*). To cnoty główne. Do tego dochodzą pomocnicze cnoty intelektualne mające wymiar praktyczny. One również współtworzą mądrość, a ich brak lub nieodpowiednia reprezentacja będą również jakimiś formami głupoty. Mają jednoznacznie praktyczny wymiar. Dotyczą więc mądrości praktycznej. Jest to pomysłowość (*euboulia*), bystrość (*sunesis*), rozważa (*gnome*) i spryt (*deinotes*).

Podstawowym kłopotem jest fakt, że mądrość powstaje (może powstać) z kombinacji tych czynników, cnót intelektualnych, których harmonia, najczęściej niezbyt udana, konstytuuje wiedzę mądrościową, a ta z kolei może pozwolić nam osiągnąć cnotę mądrości, czyli umożliwi nam dobre postępowanie i dokonywanie dobrych wyborów życiowych.

Człowiek mądry musi więc posiadać w odpowiednim zakresie opanowaną wiedzę naukową (*episteme*), skonceptualizowaną przez ludzi nauki. Powinien rozumieć znaczenie takiej wiedzy i znać jej podstawy. Ujawni swoją niewiedzę (w postawie głupotę), nie dysponując odpowiednim zakresem wiedzy zdobytej przez naukę, bo może ją lekceważyć, pomijać i pomniejszać jej znaczenie – tak bywa – choć to w dzisiejszych czasach jest oznaką co najmniej niedostosowania społecznego, a czasem otwarciem głupoty. Prawdopodobnie stosowanie takiej wiedzy dotyczy tylko wybranych sytuacji życiowych, np. tych, w których musimy wykazać się wiedzą fachową, i takich sytuacji zadaniowych, których rozwiązanie wymaga posiadania wiedzy profesjonalnej.

Człowiek mądry powinien posiadać odpowiedni zakres wiedzy instrumentalnej (*techne*), czyli wiedzy dotyczącej praktycznych umiejętności rozwiązywania konkretnych problemów. Postawą pozytywną będzie mądrość rozumiana jako radzenie sobie w świecie praktyki, a negatywną – głupota definiowana jako brak takich umiejętności.

Człowiek mądry musi cechować się cnotą roztropności (*phronesis*), czyli umiejętnością odnajdywania równowagi pomiędzy potrzebami swoimi i potrzebami innych. Ta wiedza jest sztuką dobrego wyboru, wyboru bez zachłanności i chciwości, bez bezwzględnego egoizmu i koncentrowania się tylko na swoich interesownych celach. Człowiek mądry harmonizuje swoje cele z potrzebami innych, szuka równowagi. Taka postawa generuje czyny godziwe. Tu mądrość ujawnia swe podstawowe oblicze – jako umiejętność dobrego wyboru. Brak takiej sprawności, postępowanie nieuwzględniające harmonii pomiędzy celami indywidualnymi jednostki i światem zewnętrznym będzie jakąś formą głupoty.

Człowiek mądry musi być też inteligentny. Inteligencja (*nous*), czyli pojętność, to cecha, dzięki której szybko i skutecznie zrozumiemy zagadnienie i znajdziemy rozwiązanie. Przeciwnością będzie swojego rodzaju ograniczenie i powolność intelektualna. Zdolność do ograniczonego rozumienia niektórych tylko spraw, w wąskim zakresie penetracji. Taką postawę czasem możemy odbierać jako pewnego rodzaju głupotę.

Arystoteles wymienił również pomocnicze cnoty intelektualne, takie jak: pomysłowość (*euboulia*), bystrość (*sunesis*), rozważa (*gnome*) i spryt (*deinotes*). Decydują one o mądrości w wymiarze praktycznym.

Pomysłowość (*euboulia*) ma być zdolnością do pozyskiwania nowych informacji potrzebnych do podjęcia dobrych decyzji. Jest odmianą mądrości praktycznej. Jako deficyt mądrościowy przejawia się wahaniem przed podjęciem decyzji, ciągłymi wątpliwościami, brakiem zdecydowania, a w konsekwencji nieumiejętności rozwiązywania sytuacji problemowych. Głupota ujawniałaby się w zwlekaniu i nieumiejętności podejmowania decyzji w sytuacji, gdy taka decyzja jest oczywista i konieczna.

Bystrość (*sunesis*) z kolei to sztuka zauważania trudności związanych z daną sytuacją. Człowiek bystry szybko zauważy, z jakimi problemami przyjdzie mu się zmierzyć. To sztuka przewidywania i spostrzegawczości. Przewidywania trudności, które mogą nastąpić i spostrzegawczość, czyli zauważanie problemów, których jeszcze nie ma. Ma wymiar praktyczny i przewidywający. Brak owej cnoty, jak mówiliśmy głupota, to sprowadzenie na siebie kłopotów, których nie przewidzieliśmy, a których powinniśmy się domyślać.

Rozwaga (*gnome*), jako pomocnicza cnota intelektualna, pozwala nam dokonywać wyborów biorących pod uwagę korzyści i szkody, jakie ponieść mogą inni ludzie. Człowiek mądry taką mądrością weźmie pod uwagę potrzeby i uwarunkowania innych bez egoizmu. Głupi będzie egoistą, który nie zauważa, że jego egoizm obróci się w pewnym momencie przeciwko niemu. Ta cnota ma wymiar wyraźnie etyczny. Pragmatyka spleta się tu z aksjologią. Mądrość i głupota mają w obszarze tej cnoty wymiar etyczny.

Wreszcie spryt (*deinotes*) – to cnota jednoznacznie instrumentalna. Pozwala nam skutecznie i sprawnie rozwiązywać własne problemy w sposób oryginalny, zaskakując niekiedy rozwiązaniem postronnych obserwatorów. Sam w sobie może być cechą bezwzględną, ułatwiającą osiągnięcie własnych celów, nie licząc się z niczym i z nikim. Jak roztropność generuje czyny godziwe, tak spryt może – gdy nie jest niczym ograniczany – generować czyny niegodziwe. Będąc cechą instrumentalną, chętnie łączy się z innymi cechami instrumentalnymi, np. z inteligencją. Powstaje wówczas bardzo niebezpieczne połączenie – sprytna inteligencja. Utożsamiana we współczesnym świecie (zwłaszcza przez prostaków) z mądrością w ogóle. Powodem takiej sytuacji jest skuteczność tego typu postaw, sprawność w realizowaniu zakładanych celów, bezwzględność w doborze metod i środków. Bardzo często brak sprytu utożsamiany jest z głupotą, bo przez ów brak możemy być nieskuteczni. Ale jednocześnie możemy cenić spryt, jeżeli połączony jest z innymi cnotami, zwłaszcza takimi, które są jednoznacznie nastawione na realizację jakiegoś etycznego dobra. Wtedy spryt rozumiemy jako mądrość, a brak postępowania sprytnie skutecznego widzimy jako postępowanie głupie (Tarnopolski 2010, s. 148–151).

Harmonijny układ tych wszystkich cnót pozwala nam zbliżyć się do mądrości – nie osiagając jej jednak w pełnym zakresie. Tu możemy mówić o mądrości niepełnej, ograniczonej czy niedoskonałej. Tak rozumiana jest przymiotem bardzo ludzkim, jak rozumiemy osiąganym tylko czasem i w pewnym tylko stopniu. Tak ustawiony problem widzimy nie tylko jako ograniczenie, ale również jako drogę do dalszego rozwoju, do dalszego doskonalenia się. Jak więc sądzimy, człowiekiem mądrym jest ten, kto nie tylko harmonizuje w stopniu dostatecznym cnoty, które definiują mądrość, ale jest to również ten, kto nie osiagając doskonałości wie o tym i akceptuje taki stan rzeczy. Inkluzywnie przyznaje się do własnej niedoskonałości, braku wiedzy, akceptując swą „niepełną” mądrość. W tym znaczeniu człowiek nawet bardzo mądry skazany jest na kontakt z głupotą, sam dokonując czasem czynów niezbyt mądrych, a więc postępując głupio.

Głupotę, jak z tego wynika definiujemy najczęściej jako defekt wiedzy, brak zdrowego rozsądku, czasem inteligencji lub sprytu. Głupota oznacza brak którejs z arystotelesowskich cnót intelektualnych lub nieodpowiednią reprezentację tychże.

Cyceron i św. Augustyn twierdzili, że jest ona nieszczęściem, przeciwstawiając ją mądrości, która prowadzi do szczęścia. Jest niedostatkim, kalectwem rozumu, brakiem rozeznania – jak twierdził Immanuel Kant. Głupota jest niezdolnością do wychwytywania związków między przyczyną a skutkiem, brakiem bystrości, szybkości myśli, siły intelektu czy potęgi wyobraźni. Głupota to brak kojarzenia, a co za tym idzie: przewidywania i ujmowania zależności. Głupiemu wydaje się – jak twierdził Sokrates – że wie to, czego nie wie. Racje poważne obala mniej ważnymi, poddając się przy tym wychowaniu i nawykom, a nie pilnując reguły myślenia (Zwoliński 2012, s. 5).

Jak z tego widać głupota to brak którejs z cnót lub nieodpowiednia reprezentacja kombinacji cnót, złe zharmonizowanie, nadmierna dominacja którejs z nich lub jej brak. W obszarze postaw głupota ujawniać się będzie jako cecha charakteru pozwalająca nam ocenić czyjeś zachowanie, ocenić tą osobę. W strukturze głupota ujawnia się najczęściej poprzez kilka elementów.

Pierwszym jest ekspansywność – głupi ledwo coś wie, a już chce pouczać. Niewiele umie, ale uważa, że jest najmądrzejszy. Jest w swej ekspansji niezdolny, może być nawet imperialny, z czym spotykamy się u ludzi techniki (Pinckaers 1994, s. 100).

Drugi element to śmiałość – głupi narzuca się innym i chce dominować. Nie ma w sobie wstydu, bo operuje niewiedzą lub wiedzą naiwną, a tylko dobra prawdziwa wiedza uczy pokory. Pokora jest, po sokratejsku, konsekwencją zdawania sobie sprawy z obszaru własnej niewiedzy, którą generuje obszerna wiedza. Głupi, nie mając dostatecznie obszernej i dobrej wiedzy, nie wie, czego nie wie.

Z niepokojem, trzecim elementem, mamy do czynienia wtedy, gdy głupi żyje w ciągłym podenerwowaniu, bo jednak czasem podświadomie czuje, że podstawy jego wiedzy są bardzo kruche, łatwe do obalenia i niepewne. Musi je więc ciągle weryfikować w konfrontacji z innymi ludźmi i ich przekonaniem.

Dalej, chwalenie samego siebie – to mechanizm samoweryfikacji w sytuacji, gdy nie ma weryfikacji zewnętrznej i w jakimś przynajmniej sensie obiektywnej. Głupi nie poddaje się weryfikacji zewnętrznych sądów, a sam nie jest zdolny do samokrytyki. Chcąc utrzymać swoją samoocenę na odpowiednim poziomie, dokonuje ciągłej autoweryfikacji, racjonalizując dysonans poznawczy, w którym się znajduje.

Nienawiść do dobrego wykształcenia – to nienawiść głupich do wiedzy w ogóle, ale w szczególności do dobrego wykształcenia i ludzi, którzy je posiadają. Bardzo często głupcy odwołują się do doświadczenia dnia codziennego jako najważniejszego źródła wiedzy, lub do jakości rozumianej praktyki, choć najczęściej pojęcie praktyki (praktyczności) jako źródła dobrej wiedzy dopasowują do potrzeb chwili. Zgodnie z przekonaniem, że wiedza potoczna, zdroworozsądkowa jest lepsza niż zawodowy profesjonalizm, a człowiek tym lepiej sobie radzi w życiu, im jest mniej wykształcony.

Szósty element to uznanie wykształcenia za niebezpieczne. Taka postawa głupich wiąże się, jak myślę, z obawą przed zdemaskowaniem swej ignorancji. Dobre wykształcenie (ludzie dobrze wykształceni) łatwo pozwala odróżnić głupca-hochsztaplera od człowieka posiadającego jakąś wiedzę. W tym sensie wykształcenie jest dla głupców niebezpieczne, bo pozwala ich rozszyfrować, ujawnić ich prawdziwą twarz, zdemaskować ich ignorancję. Na usprawiedliwienie tylko możemy powiedzieć, że uznanie wykształcenia za rzecz niebezpieczną w pewnych przypadkach może być uważane, przez rozum źle

wykształcony, za jakąś pozostałość myślenia mitycznego, które może jeszcze funkcjonować w obszarze ludzi prostych, pełniąc jakąś rolę kompensacyjną, tzw. strategii zastępczej (Tarnopolski 2010, s. 148).

Brak zdolności do zdziwienia – głupi się nie dziwi, ponieważ zdziwienie oparte jest na przyznaniu się do własnej niewiedzy i zaakceptowaniu tego stanu rzeczy. Zdziwienie, jakkolwiek może wynikać z różnych przyczyn, w zakresie interesujących nas zagadnień poznawczych wynika z akceptacji niewiedzy, czyli z inkluzji – z doceniania znaczenia rozumu inkluzywnego (tamże, s. 15 i nast.). Pomijanie znaczenia rozumu inkluzywnego, akceptującego, kompensowane jest dominacją rozumu ekskluzywnego, wyłączającego. Ekskluzja pomijająca może mieć różne formy, w przypadku głupoty dominuje ekskluzja wyłączająca, którą też nazywamy ekskluzją z pogardy (tamże, s. 172–173). Jej efektem jest stan niewiedzy, charakterystyczny dla głupoty, którą nazywam niewiedzą wykluczającą.

Niewiedza wykluczająca wynika z charakterystycznego ekskluzywnego nastawienia poznawczego, które powoduje, że zamykamy się w świecie własnych przekonań i własnych racji, odrzucając wszystko to, co znajduje się na zewnątrz. To niewiedza separacyjna, zamknięta zafiksowanymi granicami, czasem ksenofobiczna. Może mieć postać niewiedzy z braku zainteresowań (ciekawości) – w najłagodniejszej formie, po niewiedzę z arogancji i pogardy dla innych i ich poglądów, w manipulacyjnej i najbardziej agresywnej wersji wykluczenia. Wykluczenie jest najsilniejszą wersją odrzucenia, pominięcia i zlekceważenia. Rozum ekskluzywny osiąga tutaj swoje apogeum. (por. Bauman 2004).

Tego typu niewiedza może mieć, jak uczy tego doświadczenie dnia codziennego, bardzo istotne znaczenie praktyczne, ponieważ choć jednoznacznie antyrozwojowa, nadaje się dobrze do budowania postaw obronnych, różnego rodzaju manipulacyjnych mechanizmów zastępczych ułatwiających obronę naszych interesów. Rozwój i postęp w pewnych sytuacjach może być odbierany przez nas jako zagrożenie, ponieważ wprowadzając w obszar pola społecznego nowe, nieznanne nam czynniki – których konsekwencji nie jesteśmy obecnie w stanie przewidzieć – możemy niekorzystnie dla siebie zmienić świat. Nie chcemy więc czasem nowej wiedzy.

Psychologiczny wymiar takiej niewiedzy oparty jest na niezachwianym, niepodlegającym weryfikacji przekonaniu o słuszności swoich poglądów. W konsekwencji na celowym pomijaniu obszarów wiedzy. Pomijaniu totalnym, na nieuznawaniu własnej niewiedzy, i pomijaniu tej wiedzy zewnętrznej, która z jakichś powodów nam nie odpowiada (Tarnopolski 2010, s. 157–158).

Wreszcie mówimy, że głupota, złośliwa i podejrzliwa, nie zna granic, wszystko obśmieje i opluje (Zwoliński 2012, s. 14–15) – jak sądzę, oznacza to dominację ekskluzji (rozumu ekskluzywnego) w ocenianiu świata i wyznaczaniu granic racjonalności. Ekskluzja ma oczywiście swoje zalety poznawcze i nie może być lekceważona, lecz prawdopodobnie w przypadku ludzi głupich i ich ekspansywnej głupoty chodzi tu o najbardziej radykalną formę ekskluzji, ekskluzję z pogardy, która charakterystyczna jest dla ekskluzywnych strategii wykluczających. (Tarnopolski 2010, s. 273).

Wnioskując, możemy powiedzieć, że głupota nie jest cechą nam, ludziom, obcą. W zasadzie towarzyszy nam nieustannie. Oparta jest raczej na mechanizmach ekskluzywnych określania granic racjonalności i w zasadzie nie ceni sobie inkluzji. Jest prawdopodobnie pewnego rodzaju stopniem swobody, który, osłabiając restrykcyjną i radykalną racjonalność, powoduje, że nasze działania są bardziej ludzkie. Akceptując nasze błędy i nasze niedoskonałości, jest w tym sensie jednak wartościowsza poznawczo. Nowa wiedza bowiem bardzo często pojawia się dopiero tam, gdzie mamy prawo do błędu, a nie tam, gdzie, jak sądzimy, wszystko wiemy.

Kicz i dzieło sztuki

Pytanie, które trzeba teraz rozpatrzyć jest następujące: jeżeli głupota, jako postawa i umiejętność dokonywania niezbyt dobrych wyborów życiowych, towarzyszy nam nieustannie, a nawet, jak niekiedy sądzimy, pełni (pewną) rolę pozytywną, to, czy tak jest również z kiczem? Towarzysząc działalności artystycznej i będąc jakimś przeciwieństwem, czy zaprzeczeniem arcydzieła, kicz towarzyszy nam zawsze. Mało tego, prawdopodobnie ma do spełnienia jakąś ważną rolę. Być może jest też czymś w rodzaju stopnia swobody wkomponowanego w działalność artystyczną człowieka, będąc czynnikiem osłabiającym artystyczny perfekcjonizm. Perfekcjonizm, któremu odpowiadałoby pojęcie doskonałej mądrości ze świata intelektualistów.

Pojęcie kiczu wywodzone w języku niemieckim od angielskiego słowa „sketch” używanego u schyłku XIX wieku przez amerykańskich turystów w Monachium przy zamawianiu u tamtejszych malarzy sentymentalnych malowideł, dziś rozpoznawanych jako „landszafty”, upoważnia do łączenia kiczu z towarem i handlem (Ławnikowska-Koper 2000, s. 9).

W ten sposób, jak sądzimy pojęcie kiczu nabrało cech charakterystycznych dla moralności drobnomieszczańskich kupców. To przede wszystkim wymieniany wśród pomocniczych cnót arystotelesowskich spryt, nieunikający zakłamania pozwalającego kupcowi zarobić. Spryt ceniony przez ludzi praktyki za swoją skuteczność, ale niewsparty innymi cechami mającymi wymiar etyczny, może uzyskać wymiar negatywny. Tak też jest z kiczem. Pomimo czasem dużej wartości rynkowej (dużego popytu), jako dzieło o niewielkich walorach estetycznych oceniany jest raczej negatywnie. Oprócz takiego podejścia dość często mówimy o kiczu, że jest to dzieło np. sentymentalne, a więc wywołujące w nas nieautentyczne lub nadmierne wyeksponowane wzruszenie. Taka ekspozycja nieadekwatnego wzruszenia w psychologii jest rozumiana jako niedojrzałość emocjonalna, i, być może, tak jest, że kicz w tej wersji skierowany jest do osób emocjonalnie niedojrzałych. Może odwoływać się do naszych emocji pierwotnych, z którymi – jako dorośli – próbujemy się rozstać, a które mamy nas urokiem behawioralnej prostoty.

Wreszcie mówimy, że kicz to dzieło nieautentyczne, będące nieudolnym naśladownictwem sztuki, operujące stereotypem i charakterystyczne raczej dla kultur heterogenicznych niż monogenicznych. (Beylin 1975, s. 181–187). Ma nieodpowiednią strukturę, to znaczy brak mu strukturalnej harmonii, więc problemu kiczu/arcydzieła możemy poszukiwać w strukturze dzieła (tamże, s. 181). Analogicznie do sytuacji opisanej powyżej związanej ze strukturą mądrości/głupoty. Aksjologiczna struktura dzieła sztuki może ujawniać następującą jego strukturę (Tarnowski 2000):

- Kryterium wartości artystyczno-warsztatowej. Ten element struktury dzieła jest ujawnieniem umiejętności warsztatowych artysty (techne), jego rzemiosła i sprawności praktycznych. Wymaga to w związku z powyższym posiadania odpowiedniej wiedzy (episteme). Warsztat artystyczny jest wyskalowany, od umiejętności najwyższych, których efektem jest dzieło definiowane jako „majstersztyk”, do najniższych, gdy tak uzyskane dzieło definiujemy jako „knot”, „ramota” itp. (tamże, s. 13). W tym sensie kicz to artefakt, który miał być udany warsztatowo, ale twórca zabrakło umiejętności.
- Kryterium wartości artystyczno-historecznej. To kryterium ujawnia stopień nowatorstwa środków artystycznych. Wymaga również odpowiedniej wiedzy (episteme), jak i umiejętności warsztatowych /techne/. Arcydzieła mają ów stopień bardzo wysoki,

dzieła sztuki dodatni. Kicz natomiast nie wnosi niczego nowego do świata wartości, często banalizuje lub prymitywizuje istniejące i osadzone w tradycji wartości artystyczne, próbując zmienić ich znaczenie (tamże, s. 14).

- Kryterium wartości estetyczno-życiowej. Zadaniem tego kryterium jest dostosowanie estetycznych wymogów jednostki i czasów, w których żyje, w tym kryteriów ludzkiej urody, do wymogów artystycznej twórczości. Dzieło sztuki musi być dostosowane do realnego życia i w takim świecie funkcjonować. Wymaga to znów odpowiedniej wiedzy i umiejętności warsztatowych. Kicz dążył do ludzkiego piękna, a oferuje nam ludzka brzydotę (tamże, s. 14).
- Kryterium estetyczno-formalne. Ma ujawniać istniejące w danej epoce historycznej obowiązujące zasady kompozycji, style paradygmatyczne oraz inne składniki formalne dzieła. Przebiega od formalnego piękna do formalnej brzydoty. Kicz w tej skali ujawnia wartości ujemne bliższe brzydocie estetycznej (tamże s. 14).
- Kryterium wartości poznawczej. Opisuje stopień odkrywczosci świata rzeczywistego, ale chyba również wkomponowanych w jego strukturę sensów. Jest wyskalowane, od dzieł, które zrewolucjonizowały nasz sposób widzenia świata, poprzez dzieła zerowe, powielające i biernie odtwarzające świat, do ujemnych, tj. tych, które mistyfikują i zakłamują świat. Kicz będzie tu miał w największym stopniu wartość ujemną (tamże, s. 14).

W powyższych klasyfikacjach ujawniają się pewne wspólne cechy. Po pierwsze wiadać, że zastosowane tu skale są płynne, i że w związku z tym większość dzieł sztuki – miejmy nadzieję – jest kompozycją wartości dodatnich oraz, w jakimś stopniu, wartości ujemnych. Wynika również z tego podziału, że kicz może czasem zawierać jakieś wartości dodatnie.

Po drugie realizacja jakiegos dzieła sztuki wymaga ujawnienia swoich cnót intelektualnych i projekcyjnego ujawnienia ich w stworzonym dziele. Odkrywanie sensów wymaga również zaakceptowania tych cnót racjonalnych, które są odpowiedzialne za aksjologiczny wymiar naszych postaw twórczych. Dzieło sztuki będzie więc harmonijną kompilacją wszystkich wymienionych czynników. Tak jak mądrość nie jest i nie może być doskonałą harmonią cnót racjonalnych, tak dzieło sztuki (arcydzieło) nie jest i nie może być doskonałą kompilacją swoich aksjologicznych i paradygmatycznych zasad. Co nie oznacza – zgodnie z tą samą zasadą – że nie ma w świecie mędrców i nie powstają arcydzieła. Kicz więc będzie pełnił rolę pewnego rodzaju stopnia swobody wkomponowanego w świat działań artystycznych. Tak jak pewnego rodzaju stopniem swobody w świecie naszej racjonalności są różne formy głupoty. Rozszczelniają naszą racjonalność, przez co stajemy się bardziej otwarci na świat i innych ludzi. Ujawniają nam nowe drogi poznawczej i artystycznej penetracji. To ważne, bo światy doskonałe (czy pozornie doskonałe) są z istoty swej nierozwojowe, doskonałość nie wymaga zmian, a zmiana jest warunkiem rozwoju i czasem postępu.

Pojęcie stopnia swobody zaczerpnięte jest z nauk fizycznych i mówimy, że jest to:

Minimalna liczba niezależnych zmiennych opisujących jednoznacznie stan (modelu) układu fizycznego, [...] które można zmieniać, nie powodując zmiany stanu (rodzaju i liczby faz). W praktyce stopień swobody określa liczba zmiennych, które można zmieniać, nie powodując zmiany pozostałych zmiennych (Landau, Lifszyc 1980, s. 14).

Tak zdefiniowane pojęcie stopnia swobody koreluje, jak sądzę, z pojęciem tolerancji, (Tarnopolski 2010, s. 225), anomii (Woźniak-Krakowian, Tarnopolski 2003, s. 17),

a także, jak należy przypuszczać, z pojęciem głupoty i, wreszcie, kiczu. W tym sensie termin ten może znaleźć się w obszarze nauk o człowieku. Problem jest dobrze widoczny przy analizowaniu kwestii niewiedzy i jej roli w budowaniu racjonalności człowieka. Człowiek mądry nie wie wszystkiego i nie zawsze postępuje mądrze. Nie zawsze dokonuje dobrych wyborów życiowych, czasem postępuje niemądrze (głupio). Nie wszystko wie, ale to nie musi mu przeszkadzać, pod warunkiem, że zakres jego niewiedzy jest określony pewnymi granicami – stopniem swobody – a on potrafi się do swojej ignorancji przyznać. Prawdopodobnie tak jest również w świecie sztuki. Artysta nie zawsze tworzy dobre dzieło, nie w każdym dziele sztuki zawarty jest idealny wzorzec estetyczny. Wreszcie, w wymiarze społecznym, obok artystów działają w naszym świecie twórcy kiczow i dzieł estetycznie słabych, co być może należy traktować, jako przejaw artystycznej anonii, owego rozszczelnienia świata artystycznych sensów, które pozwala nam funkcjonować z pewnym, niezbędnym do świata arbitralnych kodów, dystansem. Ważne jest tylko to, ażeby nie przekroczyć granic ustalonych stopniem swobody, a granice te są niedookreślone. Przekroczone stopnie swobody definiują bowiem specyficzną odmianę kiczu, którą Beylin nazywa szmirą (Beylin 1975, s. 187). Jak wynika z tych rozważań szmira pojawia się wtedy, gdy granice wyznaczone przez akceptowany powszechnie stopień swobody zostaną przekroczone, a problem nie jest w tym, że dzieło artystyczne jest nadmiernie „kiczowate”, lecz w tym, jak swoje dzieło widzi twórca. Jaką rolę chce mu przypisać i jaką rolę widzi sam dla siebie jako artysty tworzącego w tym świecie. Jest tak dlatego, że szmira to kicz, który rości sobie pretensje do bycia wybitnym dziełem i robi to w sposób ostentacyjny, bezkompromisowy, głośny, wulgarny a nawet agresywny. Oczywiście nie robi tego dzieło, lecz artysta, który za nim stoi, lobbuje przekonany, że jest najlepszy, najbardziej oryginalny, twórczy. W swej arogancji nie pomija lekceważenia innych i ich osiągnięć, ocenia wszystkich i wszystko, sam nie poddając się ocenie, bezustannie i głośno analizuje, sam nie przyjmując żadnej krytyki. Wszystkich poucza pomimo tego, że często nie ma do tego żadnych uprawnień. Stara się wywyższać, poniżając innych. Jest, mówiąc językiem filozofii, ekskluzywny w najbardziej nieżyczliwej formie ekskluzji. W sumie jego cechy w znacznym stopniu pasują do – definiowanego na początku tego artykułu – głupca i postawy, którą nazywamy głupotą. Natomiast to, co, jak sądzę, jest niepowtarzalnie charakterystyczne dla takiej postawy to nadmierna wiara w znaczenie ekskluzji i operowanie ekskluzywnymi formami ekspresji przy prezentowaniu swojego dorobku artystycznego oraz ocenianiu dorobku innych.

W tradycji filozoficznej, począwszy od starożytności do dziś, przeplatają się, jak sądzę, dwa podejścia definiowania racjonalności człowieka. Człowiek może być racjonalny inkluzywnie i racjonalny ekskluzywnie. Idea ta opiera się na przekonaniu, że człowiek, budując swoją racjonalność musi określić nie tylko swój stosunek do tego, co wie (co jest jego) i co mu się z tego powodu podoba, ale także musi, w sytuacji granicznej racjonalnie, ujawnić swój stosunek do świata zewnętrznego, którego nie zna, czasem nie akceptuje, nie rozumie albo nie wspiera. To problem inkluzji i ekskluzji. Z jednej strony problem akceptowania nowości (czy obcości) i traktowania ich jako dróg dojścia do nowej wiedzy – to inkluzja, a z drugiej strony problem odrzucenia, odseparowania nowości tak, aby znalazły się poza naszą racjonalnością, poza tym obszarem, który definiujemy jako racjonalny.

Zakładamy bowiem, że człowiek racjonalny musi nie tylko poradzić sobie z wiedzą, ale również w jakiś sposób rozwiązać problemy z niewiedzą, z tym, czego nie wie, nie chce wiedzieć i nie akceptuje. Rozum ustala tę granicę, np. gdy ekskluzywnie odrzuci

i nie akceptuje otwartych poznawczo wyzwań, które niesie ze sobą niewiedza. Zrobi to również wtedy, gdy inkluzywnie zaakceptuje graniczną niewiedzę, otwierając się na nią i definiując w ten sposób na nowo swą racjonalność. Rozum w sytuacji racjonalnej granicznie postawi się wtedy, gdy dojdzie do pytań, na które nie będzie już miał żadnych odpowiedzi. Gdy dojdzie do granic swojej wiedzy. Człowiek, tkwiąc na granicy znanego i nieznanego, tego, co racjonalne według jego reguł i tego, co nie jest już/jeszcze racjonalne, ma dwa wyjścia. Otwarty, dzięki tej sytuacji, poznawczo na świat może potencjalną wiedzę (jeszcze nie poznaną – a więc faktycznie niewiedzę) zaakceptować lub odrzucić. Jeżeli odrzuci, to odrzuci również nieznaną wiedzę, która może się nam ujawnić w tym doświadczeniu, a którą, w tym momencie, pojmujemy jako niewiedzę. Dokona ekskluzji niewiedzy. Jeżeli zaakceptuje tę sytuację i uzna za sensowne pytania ujawniające zakres i treść niewiedzy, to zaakceptuje również swoją niewiedzę i wyrazi w ten sposób chęć dotarcia do nowej wiedzy, którą pojmujemy, początkowo, w tej sytuacji, jako niewiedzę. Dokona inkluzji niewiedzy. W ten sposób również zdefiniuje swoją racjonalność. Ustali jakąś granicę, choć będzie to granica otwarta (Marquard 2001, s. 35 i dalej).

Jak sądzę, twórcy szmiry posługują się rozumem ekskluzywnym w definiowaniu granic swojego świata, a w ten sposób również granic swej artystycznej racjonalności. W zasadzie odrzucają wszystko, co nie potwierdza wielkości ich dzieł, w tym również wszelkie formy życzliwej i racjonalnej krytyki. Prezentują graniczne reakcje ekskluzywne w formie chyba najbardziej autarkicznej. Reakcje graniczne to płacz i śmiech (Plessner 2004, s. 145 i dalej). Płacz i śmiech odrzucający, gdy zadziała rozum ekskluzywny lub płacz i śmiech akceptujący, inkluzywny, gdy zadziała rozum inkluzywny. Oczywiście płacz lub śmiech oznaczają tutaj całą gamę ludzkich zachowań. To nie tylko jednoznaczna behawioralnie forma płaczu czy śmiechu. Gradacja zachowań w tym względzie jest duża.

Płacz ekskluzywny może przybrać formę wściekłości, gdy sprawy nie idą, tak jak byśmy chcieli, gdy nie godzimy się z czymś, a pomimo to tak właśnie się stanie. Nie zgadzamy się na ocenę naszego dzieła, a jednocześnie nic już nie możemy zrobić, wszystkie nasze możliwości wpływania na zaistniałą sytuację już się wyczerpały. Płacemy, łykając łzy wściekłości, bo lepiej oceniono pracę naszego kolegi. Nie zauważamy, że nasze dzieło to kicz. Zachowanie takie jest, jak należy przypuszczać, charakterystyczne dla dzieci, lub osobników ewidentnie niedojrzałych, a więc w sensie społecznym i emocjonalnym, głupich. Reakcja ta nie musi wyrażać się behawioralnie płaczem. Może to być krzyk, wrzask, autoagresja lub agresja przeniesiona, łykanie łez wściekłości, a nawet milcząca wściekłość objawiająca się podniesionym głosem, ironią, agresywną arogancją, lekceważącym pomijaniem problemu i pomniejszaniem jego wagi. a wreszcie – agresją słowną skierowaną w kierunku innych osób. Zachowanie takie może się pojawiać np. u niektórych sportowców, płaczących z wściekłości po przegranym meczu i w ten sposób niezgadających się na osiągnięty wynik. Ekskluzywna forma płaczu może pojawić się również w sądzie, po przegranym procesie, gdy wyrok ogłoszony przez sędziów jest, naszym zdaniem, niesprawiedliwy, niezgodny z prawdą. Łzy bezsilności, gdy nie możemy nic poradzić na niesprawiedliwość losu, a sprawcy naszych nieszczęść i nieszczęść innych są poza zasięgiem sprawiedliwości. Prawdopodobnie, gdy już jesteśmy dorośli i musimy określić granice swojej racjonalności, to takie sytuacje zbyt często się nie zdarzają. Strategie racjonalności ludzi dorosłych i w miarę dojrzałych emocjonalnie polegają najczęściej na bezproblemowym wykluczeniu kwestii, które rozum uważać będzie za nieważne.

Ekskluzywny śmiech natomiast to śmiech odrzucający, to wyśmiewanie, obśmiewanie, rechot. Tego typu kontakt z niewiedzą, w sytuacji granicznej, pojawi się, gdy nie możemy w ważnej kwestii zabrać głosu, bo nie mamy niczego do powiedzenia, nic istotnego nie wiemy i nie chcemy się dowiedzieć. Istotą tego typu reakcji jest zdyskwalifikowanie źródła informacji, poniżenie autora w obszarze kontaktu interpersonalnego, a – poprzez ekskluzję – także jego wiedzy. Skompromitowanie jego jako osoby i jego dzieła. Ma więc charakter pozamerytoryczny, a jego celem jest poniżenie innych, zdyskredytowanie ich dzieł, manipulacyjnie przewartościowując własne dokonania. Wśród młodocianych osobników to podstawowa forma ekskluzji. Dominuje w kontaktach interpersonalnych, np. w szkole pomiędzy uczniami niedojrzałymi społecznie i emocjonalnie. Ujawnia się w drwinie i obśmiewającym rechocie skierowanym w stronę ofiary. W tym sensie jest formą agresji, niejednokrotnie podszytą emocjonalną manipulacją. Jak sądzę, zdarza się również w stosunku do nauczycieli, a nawet wykładanych przez nich przedmiotów – które przecież z racji swego miejsca w systemie edukacji – powinny być wolne od takiej cechy. Myślę, że jest tak, ponieważ niektórym przedmiotom przypisuje się niski status edukacyjny w wyniku nieodpowiedzialnych gier różnego rodzaju antyszkolnych lobbystów. W taki sposób traktuje się przedmioty artystyczne, a dziś wszelkie przedmioty tworzące szkolną humanistykę. Od lat obśmiewa się również nieudolność nauczycieli i ich niskie – ponoć – kwalifikacje, deprecjonując również tą metodą np. funkcje wychowawcze szkoły i rolę nauczycieli – wychowawców. Z taką sytuacją spotykamy się niezwykle często w internecie. Można nawet powiedzieć, że jest to podstawowe zachowanie graniczne rozumu ekskluzywnego, z którym spotykamy się w tym medium.

Mechanizmy obśmiewania są takie same jak w zasadach śmiechu w ogóle, opisanych przez Plessnera. To sprowadzenie do paradoksu, przecięcie znaczeń, odwołanie się do doświadczenia potocznego, wyolbrzymienie, pomniejszenie, podawanie nieadekwatnych przykładów, popełnianie błędów wyjątku na regułę i reguły na wyjątek, chwytły erytyczne, manipulacje, wreszcie kłamstwo.

Przykładem jest rechot internautów (buahaha), gdy okazało się, że żadna polska politechnika nie znalazła się w rankingu najlepszych uczelni świata, w przeciwieństwie do polskich uniwersytetów. Część forumowiczów – techników – sądziła, że polskie politechniki w ogóle nie były brane pod uwagę. Dokonali więc otwartej ekskluzji, uważając ranking za skandal, rechocząc nad głupotą autorów rankingu, którzy pominieli wspaniałe – ich zdaniem – osiągnięcia polskich uczelni technicznych.

Z taką sytuacją spotykamy się również w świecie sztuki, gdy twórcy rynkowych kiczów ujawniają swoje ekskluzywne podejście do krytyki swoich dzieł, agresywnie drwiąc z krytyków, czy ujawniając postawę odrzucającego, pełnego pretensji żalu, że nie doceniono ich geniuszu.

Wnioski

Człowiek mądry zdaje sobie sprawę z pewnego rodzaju niezdecydowanej równowagi, w której funkcjonuje. Próbuje zharmonizować cnoty odpowiedzialne za mądrość, co udaje się zrobić tylko w pewnym stopniu. Stan owego zawieszenia, chwiejnej równowagi pomiędzy wiedzą i niewiedzą, skutecznością i nieskutecznością, sukcesem i porażką uwa-

żamy za najbardziej charakterystyczny dla bytu ludzkiego sposób racjonalnego konceptualizowania zewnętrznego świata. Człowiek mądry posiada, w tym sensie, wiedzę niedoskonałą i nie postępuje zawsze optymalnie. Zdaje sobie z tego sprawę i akceptuje ten stan rzeczy. Cnota mądrości jest kompilacją wiedzy i określonej stopniem swobody, niewiedzy. Jest również kombinacją działań mądrych i niekoniecznie takich. Czasem jednoznacznie głupich.

Z kolei dzieło sztuki będzie harmonijną kompilacją różnych aksjologicznych i strukturalnych czynników i – tak jak mądrość – nie jest i nie może być doskonałą kombinacją paradygmatycznych zasad. Kicz, towarzyszący nam zawsze i nieustannie, jest, jak sądzę, anomijnym stopniem swobody, który ujawnia niedoskonałość ludzkich wytworów. Rozszczelnia struktury, np. poznawcze, ale również artystyczne tak, że nie są idealnie doskonałe. Ważne natomiast jest, aby tak jak w przypadku anomii, nie przekraczał pewnych granic. Gdy jest go za dużo, to świat, w tym świat sztuki, staje się nieznośnie wulgarny, banalny i odwórczy (stereotypowy). Gdy jest ograniczany, to pojawia się świat totalitarny, z taką sztuką. W obu przypadkach tak definiowanych światów dominować w nich może kicz, który definiujemy jako szmirę.

Artystyczne postawy inkluzywne stabilizują pole społeczne i uzdrawiają relacje człowiek–sztuka. Są, jak sądzę przejawem mądrości, bo od sztuki oczekujemy ironicznego brania w nawias własnej wielkości. Z kolei nadmiernie eksponowane postawy ekskluzywne destabilizują porządek estetyczny i mogą być przejawem głupoty. Nie ma w nich bowiem tak potrzebnej do poprawnego funkcjonowania w świecie sztuki, autoironii.

Bibliografia

- Bauman Z. (2004), *Życie na przemiał*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Beylin P. (1975), *Autentyczność i kicze*, PIW, Warszawa.
- Heller M., Życiński J. (1980), *Wszechświat i filozofia*, Wydawnictwo PTT, Kraków.
- Kamiński S. (1992), *Nauka i metoda*, Wydawnictwo TN KUL, Lublin.
- Landau L.D., Lifszyc E.M. (1980), *Krótki kurs fizyki teoretycznej*, t. 1: *Mechanika-Elektrodynamika*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Ławnikowska-Koper J. (2000), *W sprawie kiczu. Głos z Australii*, [w:] Rożek L. (red.), *Kicz, tandeta, jarmarczność w kulturze masowej XX wieku*, Wydawnictwo WSP, Częstochowa.
- Marquard O. (2001), *Szczęście w nieszczęściu*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Pabis S. (1985), *Metodologia i metody nauk empirycznych*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Pinckaers S.T. (1985), *Źródła moralności chrześcijańskiej*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań.
- Plessner H. (2004), *Śmiech i płacz*, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Rożek L. (red.) (2000), *Kicz, tandeta, jarmarczność w kulturze masowej XX wieku*, Wydawnictwo WSP, Częstochowa.
- Tarnopolski A. (2010), *Człowiek wobec niewiedzy*, Wydawnictwo AJD, Częstochowa.
- Tarnopolski A. (2011), *Niewiedza i jej rola w świecie późnej nowoczesności*, Wydawnictwo AJD, Częstochowa.

- Tarnowski J. (2000), *Aksjologiczna definicja kiczu i związane z nią trudności* [w:] Rożek L. (red.), *Kicz, tandeta, jarmarczność w kulturze masowej XX wieku*, Wydawnictwo WSP, Częstochowa.
- Woźniak-Krakowian A., Tarnopolski A. (2003), *Anomia i człowiek późnej nowoczesności*, Wydawnictwo WSP, Częstochowa.
- Zwoliński A. (2012), *O głupocie*, Wydawnictwo M, Kraków.

Intellectual dimension of kitsch. Wisdom and stupidity. Art and kitsch

Summary

The article describes the problem of relations that exist between wisdom and foolishness, and between art and kitsch. The author argues that stupidity is the result of a lack of harmony between the virtues responsible for the attitude that we call wisdom. In this meaning stupidity limits radical human rationality. So the same is with kitsch. It is the result of a lack of harmony between the principles of aesthetic forming a work of art. In this connection it is also a kind of degree of freedom blended with the artistic activity. It allows us to accept these works of art that are not perfect.

Keywords: wisdom, stupidity, art, kitsch, degree of freedom.

<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2017.14.10>

Mariusz OZIĘBŁOWSKI

Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Dialog czy rozmowa istotna? O rewolucyjnym potencjale filozofii Stanisława Ignacego Witkiewicza

Streszczenie

Przedmiotem rozważań jest filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza. Autor prezentuje główne założenia rekonstrukcji etyki Witkiewicza dokonanej przez Agnieszkę Kałowską oraz analizuje związane z tą rekonstrukcją problemy. Rozważane jest również kulturowe miejsce i wpływy filozofii Witkiewicza.

Słowa kluczowe: postmodernizm, etyka, Stanisław Ignacy Witkiewicz, rewolucja kulturowa, historiozofia.

Mimo licznych narzekań admiratorów twórczości Stanisława Ignacego Witkiewicza na mizerny status kulturowy oraz naukowy dzieł „gówniarza z Zakopanego” uważny obserwator jest w stanie dostrzec zaskakująco liczne dowody sytuacji wręcz przeciwnej. Wystarczy tutaj przywołać choćby przykłady piwa WITKAC IPA lub śliwownicy WITKACY dostępnych na rynku krajowym w latach 2016–2017. Dowodem wagi idei Witkiewicza z innego krańca kulturowego spektrum jest niezwykle interesująca praca *Witkacy. Etyka* Agnieszki Kałowskiej. Autorka ujawnia w niej rewolucyjny potencjał Autora *Szewców* sytuujący go wśród antyfundamentalistycznej awangardy pluralistycznego, postkolonialnego, ekologicznego, multikulturowego porządku sensów naszej wspólnej, płynnej ponowoczesności. Nie chcemy tutaj negować możliwości takiego odczytania, bo właśnie ono stanowi o rosnącej popularności i ponadczasowym autorytecie Witkacego. Zresztą my – dzieci ponowoczesności – poniekąd skazani jesteśmy na taki, a nie inny horyzont interpretacyjny. Tym niemniej będziemy sygnalizować kilka drobnych trudności wynikających dla tak zakrojonego projektu interpretacyjnego z potraktowania na serio niektórych filozoficznych tez Witkiewicza. Zdajemy sobie przy tym sprawę z faktu, że samo kryterium wewnętrznej spójności rekonstrukcji jest zdecydowanie przestarzałe i twierdzeń o rewolucyjnej mocy dzieła Witkiewicza wcale dyskredytować nie musi.

1. Pro-konstrukcja

Dokonana przez Kałowską rekonstrukcja etyki Witkiewicza odbywa się w niezmiernie ciekawy, ale i niemniej ryzykowny sposób. Określone fragmenty (aspekty) filozofii

Witkiewicza zostają przedstawione jako antycypacje dużo późniejszych form filozofowania (strategii interpretacyjnych).

Owe dyskursy, powstałe w świecie, którego autor *Jedynego wyjścia* nie poznał – myślę o zsekularyzowanym świecie po Holocauście, po upadku kolonialnego świata, w obliczu ekologicznej katastrofy, pomagają opisać świat, którego zmierzch Witkacy obserwował (Kałowska 2016, 15).

Jak usprawiedliwić podjęcie tak karkołomnej strategii? Po pierwsze, wykazując pokrewieństwo perspektyw późniejszych z problemami, z którymi w swej filozofii zmagał się Witkiewicz, lub których doniosłość przewidział.

[...] artysta, przekonany o istnieniu metafizycznego porządku, nie zawsze świadomie podważał europocentryzm, antropocentryzm, wykraczał poza chrześcijaństwo, lecz zawsze do owych porządków powracał (Kałowska 2016, 16).

Za dopuszczalnością anachronizmu przemawiać ma profetyczna efektywność. Albo lepiej: nieuświadomiana przez Witkiewicza przynależność do porządków intelektualnych późniejszych niż jemu współczesny. Kałowska chce użyć względem Witkiewicza dyskursów, które pojawiły się w efekcie dokonania się kilku katastrof składających się na jeden wielki upadek: bakructwo silnie ufundowanej metafizycznie, ekspansywnej i efektywnej cywilizacji zachodnioeuropejskiej. A zatem figura proroka katastrofy zostanie zrekonstruowana z pomocą narzędzi będących owej katastrofy efektem. Jednak perspektywa, którą chce zastosować Kałowska to dyskursy nie tylko postkatastroficzne, lecz przede wszystkim – radykalnie dyskredytujące przed-katastroficzny porządek sensów. Przecież dla dyskursów post-kolonialnych, ekologicznych, wielokulturowych, katastrofą nie jest upadek cywilizacji zachodniej, lecz ona sama. Holocaust to zarazem cezura i manifestacja wewnętrznej moralnej ohydy uniwersalistycznego, metafizycznego, totalizującego, patriarchalnego, europocentrycznego systemu opresji brutalnie kolonizującego cały ziemski glob.

Byłby zatem Witkacy i prorokiem cywilizacyjnej katastrofy, i odpowiedzią na nią. Sam o tym nie wiedząc, myślałby już w sposób, który jest owej katastrofy przezwyciężeniem. To jednocześnie profeta klęski zachodnioeuropejskiego modernizmu i przekraczający modernizm zbawca europejskiej kultury. Bo zbawieniem dla świata Zachodu upadłego w jawne, tajne i dwupłciowe formy totalitaryzmu jest destrukcja europocentryzmu, antropocentryzmu, metafizyki, totalitaryzmu i chrześcijaństwa dokonująca się w polimorficznym, permissywnym obszarze pluralistycznych sensów zwanym postmodernizmem. Zbawieniem zatem jest zgoda na katastrofę (oczywiście nie zgoda na katastrofę Holocaustu, lecz afirmacja implozji totalizującego porządku sensów) i odrzucenie tego, co katastrofie uległo.

To z tej perspektywy rekonstruowana ma być etyka Witkacego.

[...] odwołuję się m.in. do dyskursu wielokulturowego, opisującego zderzenie dwóch formacji kulturowych – chrześcijaństwa i buddyzmu, do badań postkolonialnych (elementów etnocentryzmu i dyskursu kolonialnego oraz ich przekroczeń w narracji: stereotypów i klisz kulturowej wyższości/nizszości), krytyki ekologicznej oraz nowoczesnego dyskursu antropologicznego (zmiany granicy między ludzkim a nieludzkim) (Kałowska 2016, 16).

By rzetelnie zdać sprawę z perspektywy, w której dokonuje się rekonstrukcja, chcemy operować pojęciem nie rekonstrukcji, lecz pro-konstrukcji. W ten sposób podkreślać pragniemy nie archaiczny, lecz progresywny charakter tak zakrojonego planu.

2. De-universalizująca dialogiczna progresja

Progresywny rys Witkiewiczowskiego przedsięwzięcia wyrażać się ma, według Kałowskiej, w specyficznej dlań dychotomii; w zmaganiach, które toczą ze sobą dwa krańcowo odmienne paradygmaty: filozofii klasycznej, operującej ideą Prawdy Absolutnej oraz filozofii dialogu, w której absolutystyczne roszczenie Prawdy zostaje zmienione w prawdę spotkania, w wydarzenie prawdy *aletheicznej*, nieredukowalnej do żadnego uniwersalizującego schematu. To przesilenie paradygmatów dostrzega Kałowska w dokonującej się w filozofii Witkiewicza „redefinicji prawdy”:

Pozwala to [zasada odpowiedzialności – M.O.] na redefinicję wartości najwyższej w Witkiewiczowskiej hierarchii, rodzącej się właśnie w dialogu, a nie samotnym, monologizującym filozofowaniu – Prawdy. O ile programowe, a zatem perswazyjne, wypowiedzi artysty z początku międzywojnia pozwalają dostrzec jej powinowactwa z koncepcją grecką, racjonalistyczną, totalizującą, o tyle teksty późniejsze świadczą o ciążeniu ku etycznym i dialogicznym aspektom prawdziwości. To właśnie dialog chroni przed absolutyzacją tych prawd, które absolutnymi nie są (Kałowska 2016, 71).

Totalizujący dyskurs absolutystycznego roszczenia do uniwersalnej prawdziwości zderza się zatem z etyką dialogu. I przez tę etykę dialogu musi zostać pokonany, jeśli redefinicja ma dokonać się w pełni. Co więcej, Kałowska twierdzi, że Witkiewiczowska redefinicja prawdy pociąga za sobą rewizję sposobu doświadczania Tajemnicy Istnienia:

Witkiewicz diagnozował śmierć trzech ostoj uniwersalizmu: filozofii, religii i sztuki. – dróg, które wiodły ludzkość do doświadczenia, mówiąc jego językiem, Tajemnicy Istnienia. Każdą z tych dziedzin artysta próbował, wbrew własnym deklaracjom, odnowić, już nie jako wielkie, spetryfikowane instytucje, lecz indywidualne ścieżki. Sądzę, że diagnoza upadku wskazanych dziedzin stała się dla Witkiewicza – wbrew jego deklaracjom – szansą na dotarcie do Tajemnicy nie drogą uniwersalnego, filozoficznego rozumu, lecz codziennego, a więc międzyludzkiego doświadczenia (Kałowska 2016, 71).

Jeśli jednym z wielkich tematów witkiewiczowskich zmagania filozoficznych była idea restytucji zniszczonej przez postęp cywilizacyjny wrażliwości na Tajemnicę Istnienia¹, to Kałowska dostrzega ukryty przed samym Witkiewiczem głęboki sens owych działań restytucyjnych. Odróżnia: restytucję jako prosty regres do petryfikującego Tajemnicę myślenia uniwersalizującego, oraz restytucję jako waloryzację doświadczenia potocznego. Drogą do restytucji doświadczenia Tajemnicy Istnienia ma być indywidualna rewitalizacja filozofii, religii i sztuki, w której stają się one narzędziami osobistych poszukiwań, przekroczeń i swobodnej rekonstrukcji. Pojęte jako indywidualne ścieżki waloryzacji codzienności, filozofia, religia i sztuka powracają do po-nowoczesnego świata jako narzędzia wzbogacania codzienności o doświadczenie Tajemnicy. Co istotne: obszarem ubogaczanym epifanią Tajemnicy okazują się codzienne międzyludzkie interakcje, a nie jakaś przeciwstawiana codzienności sfera meta-fizycznego Absolutu.

Kałowska odnajduje tutaj przekroczenie modernistycznego antagonizmu sztuki i życia, który to, bardzo silnie obecny u Witkiewicza w sferze deklaratywnej, zniknąć ma wraz z wykroczeniem ku paradygmatowi dialogicznemu. Zauważmy, że w ten sposób dokonana zostaje niezwykle istotna korekta filozoficznych zamierzeń Witkiewicza. Kałowska rozstrzyga tutaj charakterystyczną dla myślenia Witkiewicza antynomię opisaną przez Macieja Soina jako konflikt dwóch modeli historiozoficznych: indeterministycznej, aksjologicznej teorii kultury oraz deterministycznej teorii rozwoju społecznego (Soin 2002, 59). Kałowska

¹ Co staraliśmy się pokazać w innych pracach (Oziębłowski 2014, 376–381) (Oziębłowski 2016, 347).

opowiada się po stronie aktywizmu pierwszego z modeli, w ramach którego Witkiewicz formułuje optymistyczny program reaktywacji doświadczenia Tajemnicy Istnienia. Prawdę mówiąc zresztą, program drugi z powodów logicznych (determinizm postępu społecznego wyklucza możliwość reaktywacji archaicznych form doświadczania świata) likwiduje możliwość Witkacowskiej rewolucyjnej restytucji doświadczenia Tajemnicy Istnienia.

3. Redefinicja prawdy

Likwidacji Witkiewiczowskiej antynomii, a zarazem usunięcia totalizujących ułomności modernistycznej perspektywy, dokonuje Kałowska dzięki reinterpretacji idei Witkiewicza przy zastosowaniu dialogicznej koncepcji prawdy, w której prawda nie jest już teoretycznym odwzorowaniem przedmiotu poznania, lecz doświadczeniem przemieniającym doświadczającego.

Witkacy, wbrew przekonaniu o niemożności innego niż negatywne pojęciowego ujęcia absolutnej Prawdy-Tajemnicy, nie tylko nie rezygnował z budowania filozoficznego systemu, lecz także nie chciał poprzestać na teoretyzowaniu. Pragnął świadomie, twórczo przekształcać życie aż do przekroczenia (nie: pogodzenia) sprzeczności i cierpienia, doświadczenia pełni (Kałowska 2016, 21).

Prawda „przekroczenia”, na którą zorientowany jest dialog, ma charakter doświadczenia, i to doświadczenia o nie byle jakim ciężarze gatunkowym.

Rozmowa pozwalała po pierwsze ocalić wartość najwyższą w witkacowskiej hierarchii – Prawdę, po drugie – stwarzała szansę głębokiej przemiany rozmówców (Kałowska 2016, 27).

A zatem, cel Witkiewicza zostaje rozpoznany jako przekroczenie granic dyskursywności ku doświadczeniu pełni – doświadczeniu przemieniającego rozmówców. Ciężar gatunkowy dialogicznego przekroczenia daleko przerasta zarówno sztukę, jak i filozofię.

Prowadzonym przez niego dialogom, których nie sposób traktować jedynie jako szczególnych form komunikacji – niezależnie od formy i medium – przypisać możemy nie tylko cechy *agonu*; ich konsekwencją miało być przekroczenie własnego „ja” na miarę doświadczenia religijnego czy też – mówiąc językiem artysty – doświadczenie Tajemnicy Istnienia. To właśnie nie systemowa filozofia, czy jakkolwiek religijny system, lecz nieprzewidywalny w skutkach dialog okazał się jedyną drogą ku metafizyce (Kałowska 2016, 69).

Widać tutaj, do jakiego stopnia zastosowanie paradygmatu filozofii dialogu przebudowuje deklarowaną przez Witkiewicza hierarchię ważności obszarów jego własnej aktywności poznawczej. Bo przecież prymat dialogu nad filozofią i sztuką jest sprzeczny z deklaracjami Witkiewicza, który wyraźnie wskazywał filozofię jako najlepszą drogę prowadzącą do Tajemnicy Istnienia (Witkiewicz 1977A, 43). A wskazując filozofię, nie miał na myśli nieprzewidywalnych rozmów na tematy, których celem jest ubogacanie codziennego doświadczenia rozmówców poprzez aktywizację ich marginalizowanych lub nie docenianych aspektów osobowości czy aktywności poznawczych, lecz bardzo tradycyjnie zdefiniowany wysiłek budowy i obrony systemu ontologicznego – precyzyjnego, dyskursywnego, osadzonego na fundamentach klasycznych rozstrzygnięć.

Kałowska dokonuje zasadniczego przewartościowania tak określonego stanu rzeczy. Witkiewiczowska apologia klasycznego wysiłku dążenia do Prawdy Absolutnej poprzez mozolną budowę systemu Ontologii Ogólnej okazuje się zaledwie pretekstem dla nawią-

zania dialogu. Przewartościowaniu ulec musi również charakteryzujące klasyczną teorię filozoficzną dążenie do powszechnej obowiązywalności (jej aspiracje uniwersalistyczne). Zgodnie z dialogiczną perspektywą każda ze stron winna przecież zrezygnować z wszelkich pretensji do dominowania nad rozmówcą i dyskredytacji jego poglądów. Tylko wtedy dialog może zostać zwieńczony doświadczeniem jednoczącym rozmówców i otwierającym ich na to, co Inne. Z tego powodu Kałowska podkreśla wagę, jaką dla Witkiewicza posiada publiczny wymiar dialogu. Doświadczenie prawdy przemieniające rozmówców ma mieć nie tyle charakter indywidualny, co zbiorowy:

[...] dyskusja: wychowuje, prowadzi do głębokiej przemiany jej uczestników (jednostek i społeczeństw), jeśli tylko podporządkowuje się obowiązującym, powszechnym zasadom (Kałowska 2016, 66).

A zatem w ramach dialogicznego paradygmatu mieści Kałowska nie tylko witkacowskie „rozmowy istotne”, które z natury rzeczy miały bardzo osobisty, zindywidualizowany charakter, ale też całą publicystyczną aktywność w której Witkiewicz miał do czynienia nie z osobami najbliższymi, lecz często zupełnie obcymi, znanymi jedynie za pośrednictwem prasy, bądź kierował się ku całkiem mu nieznanym, anonimowym masom. Celem publicystycznej kampanii Witkiewicza ma być przemiana wrażliwości, form myślenia i percypowania rzeczywistości, otwierająca oczy całej epoce, tak by mogła dojrzeć głębiej tajemniczości samego Istnienia. Celem tym okazuje się zatem transformacja horyzontu kulturowego. Ni mniej, ni więcej: jest nim po prostu kulturowa rewolucja.

4. Tajemnica Istnienia jako cel dialogicznego przekroczenia

Witkacowska kulturowa rewolucja, w oczywisty sposób, skierowana być musi przeciwko całej estetycznej, filozoficznej i kulturowej tradycji. I przede wszystkim: przeciwko fatalnym, modernistycznym przekonaniom o elitaryzmie filozofii i sztuki. Kałowska jako wspólny mianownik tradycyjnych form kultury wskazuje ich systemowość, uniwersalizm i instytucjonalizację. To te elementy mają być odpowiedzialne za działanie petryfikujące Tajemnicę Istnienia. Tak oto, doświadczenie Tajemnicy Istnienia zostaje zarezerwowane wyłącznie dla obszarów, które zrzucą z siebie jarzmo związków z całą klasyczną europejską tradycją.

Tajemnica Istnienia może objawić się nie w praktykowaniu skodyfikowanych i spetryfikowanych form, takich jak etyka chrześcijańska (franciszkański ideał życia Stanisława Witkiewicza) czy buddyjska, lecz w nieprzewidywalnym w skutkach dialogu-spotkaniu. Utrwalone w tekstach najbardziej intrygujące witkacowskie spotkania, to te, które wymykają się spetryfikowanym epistemologicznym schematom i uniwersalistycznym kodeksom etycznym, wykraczają poza europocentryzm (opisana w listach do ojca jazda rikszą ciągniętą przez Syngaleza na Cejlonie) czy antropocentryzm (wyrażone m.in. w *Niemytych duszach* współczucie dla uwięzionych na łańcuchu psów, czy much złapanych w pajęczynę) (Kałowska 2016, 70).

Co ciekawe, w miejscu pojęcia dialogu pojawia się pojęcie spotkania. Zapewne z racji większego dystansu względem reguł dyskursywności, to spotkanie, a nie dialog okazuje się lepszym medium epifanii Tajemnicy Istnienia. Ono też stanowi podstawę dla odczytywania Witkiewicza w kategoriach postmoderny:

[spotkania – M.O.] Stwarzają ryzyko zakwestionowania uniwersalizmu kultury Zachodu i podważają wiarę w możliwość odkrycia pojmovanej po platońsku Prawdy (Kałowska 2016, 71).

Kałowska identyfikuje kulturowy kontekst, jakiego wymaga doświadczenie Tajemnicy Istnienia (utożsamiając je z doświadczeniem *sacrum*):

To właśnie wśród egzotycznej przyrody lub raczej w jednej z cejlońskich świątyń artysta doznał czegoś, co pojmował jako doświadczenie religijne. Niezwykle silne i zapewne również – pierwsze. Trudno bowiem przypuszczać, by życie religijne ojca, czy szerzej – Zakopanego – wywierało na niego jakikolwiek wpływ. Co istotne i widoczne już od pierwszych akapitów poświęconych religii, mówiąc o *sacrum*, autor będzie konsekwentnie szukał nowych pojęć, unikając słownika chrześcijaństwa (Kałowska 2016, 85).

Jak widać, nie tylko odrzucenie modernistycznego, artystowskiego elitaryzmu, ale też porzucenie europocentryzmu, czy wręcz europejskich kodów kultury, okazuje się receptą na reaktywację doświadczenia Tajemnicy Istnienia.

5. Problematyczność pro-konstrukcji

Tak w ogólnych zarysach wygląda bez wątpienia fascynujący, heurystycznie płodny, bezdyskusyjnie aktualny, kulturowo inspirujący, sprokonstruowany obraz prekursora postmoderny, świadka bankructwa cywilizacji Zachodu, proroka multiwersalnych, polimorficznych i polifonicznych form doświadczania rzeczywistości. Elementami prokonstrukcji są: de-universalizująca dialogiczna progresja, redefinicja prawdy, dialogiczne przekroczenie jako medium doświadczenia Tajemnicy Istnienia. Najciekawsze jednak, że sama Kałowska, opisując rewolucyjny potencjał myśli Witkiewicza, zauważa irytującą ambiwalencję autora *Szewców* wobec ze wszech miar nęcącej idei likwidacji modernistycznej spuścizny cywilizacji Zachodu. W zasadzie, na podstawie swych obserwacji, dochodzi do wniosku, że Witkiewicz do tak ambitnie zakreślonych ideałów kulturowej rewolucji nie dorastał, że pozostał więźniem walącego się w gruzy porządku świata. Co zaskakujące, niedojrzałość Witkacego do przewidzianej dla niego przez logikę dziejów roli, ujawnia Kałowska, omawiając bankructwo postulowanego przez siebie projektu.

6. Emancypacja etyki

Nieoczekiwanie, już na samym początku, postawiony w podejrzanym świetle zostaje status samej idei etyki Witkacego. Kałowska jest świadoma, że zdaniem Witkiewicza:

Etyka i estetyka wyemancypowały się z filozofii, czyli systemy wartości nie mają już, dla współczesnych autorowi, metafizycznego ugruntowania, zaś przekroczenie norm – ostatecznych sankcji (Kałowska 2016, 18).

A zatem Witkiewicz traktuje proces emancypacji etyki spod władzy uniwersalistycznych systemów metafizycznych jako efekt procesu rozwoju cywilizacji, ale wcale nie jest zwolennikiem owej emancypacji:

Wielokrotnie pojawiające się w tekstach Witkiewicza przekonanie o względności etyki i estetyki odczytywać należy nie jako światopoglądową deklarację autora, lecz raczej jako przestrożę przed wielką stratą, jaką ludzkość może ponieść (Kałowska 2016, 19).

Autorka zauważa szczególną sytuację Witkiewiczowskich koncepcji etycznych. Po pierwsze, okazuje się, że dla Witkiewicza niezwykle istotna jest koherencja pomiędzy

etycznymi poglądami a praktyką życia. Za obserwowane wokół siebie oraz w życiorysach filozofów niekoherencje obwiniać ma Witkacy właśnie proces emancypacji:

Rezygnacja z absolutnego wymiaru etyki świadczy co najwyżej o ograniczeniach ludzkiego umysłu, natomiast konsekwencją takiego kroku jest nieusuwalne pęknięcie między dziełem a życiowym *praxis* (Kałowska 2016, 21).

Mało tego, Witkiewicz wskazuje emancypację etyki jako źródło rozdzwięku pomiędzy praktyką życia a ideałami etycznymi. Byłaby zatem emancypacja etyki elementem szerszego procesu dysocjacji aspektów egzystencji wcześniej integralnie powiązanych w absolutystycznych wykładniach całości bytu.

Nie akceptując emancypacji, Witkiewicz jednak zdaje się w niej uczestniczyć. Faktem jest, że nie ma u niego żadnych śladów obrony tradycyjnych uniwersalistycznych systemów etycznych opartych o absolutystyczną metafizykę. Faktem jednak również pozostaje, że w parze z relatywizmem etycznym idzie tu metafizyczny absolutyzm. Fundamentalną rolę w filozofii Witkiewicza pełni kategoria Prawdy Absolutnej.

Według mnie, mamy prawdy absolutne, to jest [...] prawdy odnoszące się do istnienia w ogóle, tj. implikowane przez samo pojęcie Istnienia i pojęcia przez nie implikowane i dające się z twierdzeń, przez te pojęcia implikowanych, w sposób konieczny wyprowadzić (Witkiewicz 1977 B, 179).

Oczywiście absolutyzm Witkiewicza jest bardzo szczególnego rodzaju i nie może być traktowany jako formuła zbliżona do tradycyjnych systemów metafizycznych. Jednak absolutystyczne ambicje są u niego wyraźnie wymierzone w relatywistyczną filozofię modernizmu. Absolutyzm Witkiewicza realizuje się w jego namiętnych krytykach relatywizacji, pragmatyzacji i logicyzacji XX-wiecznej filozofii. Właśnie Witkiewicz wskazywał relatywizację jako przyczynę śmierci (a mówiąc ściślej: samobójstwa) filozofii, religii i sztuki.

Nasi przodkowie, dążąc do nieosiągalnej absolutnej prawdy, starali się wyjść poza przekleństwo Zasady Tożsamości Faktycznej Poszczególnej, zbudować gmach myśli, której czas nie mógłby naruszyć, system pojęć wyjęty spod przypadkowości danego układu, obowiązujący całe Istnienie. [...] My na odwrót: programowo zanurzamy się we względność istnienia, pod tolerancją dla każdej „prawdy” ukrywając to, że żadna prawda nie ma dla nas istotnej wartości, że natomiast wszystko może być tylko użytecznym lub nie (Witkiewicz 1974, 121).

Faktem jest, że nie pisał o samobójstwie etyki, faktem jest także, że nie aspirował ani do budowy, ani partycypacji w jakimkolwiek uniwersalistycznym systemie etycznym. Czy zatem należy uznać go za apologetę, czy krytyka procesu emancypacji etyki? Z całą pewnością bardziej spójna z jego metafizycznymi absolutystycznymi aspiracjami oraz katastrofizmem historiozoficznym jest krytyka niż afirmacja relatywizmu etycznego.

Żeby wykazać, że Witkiewicz bliższy jest anty-absolutystycznej, permissywnej, relatywistycznej etyce postmodernizmu niż klasycznemu uniwersalizmowi Kałowska sięga po filozofię dialogu, stawiając tezę o etycznym wymiarze Witkiewiczowskich praktyk poznawczych.

Witkacy wytrwale stawiał pytania, poszukiwał, podważał odpowiedzi zbyt proste. Rozwiązania owych nierozwiązywalnych dylematów nie znalazł, ale pokazywał, że w ich obliczu do dyspozycji mamy tylko jedno „narzędzie”: dialog. Narzędzie skuteczne na tyle, na ile zaangażowani, uczciwi i gotowi przełamać własne uprzedzenia są rozmówcy (Kałowska 2016, 22).

A zatem: jeśli istnieje etyka Witkacego, jest ona etyką dialogu.

7. Dialog

Tutaj znów uczciwie przyznajmy Kałowskiej: doskonale zdaje ona sobie sprawę, że nie istnieją dowody oddziaływania filozofów dialogu ma filozoficzną myśl Witkiewicza:

[...] trudno jak sądzę, znaleźć źródła wskazujące na bezpośrednią inspirację autora *Jedynego wyjścia* pismami dialogików, jego „koncepcja” rozwijała się niezależnie (Kałowska 2016, 68).

Mało tego, sama próba przypisywania Witkiewiczowi jakiegóż wyodrębnionej i świadomie tworzonej teorii dialogu zostaje rozpoznana jako nadużycie:

Witkacy, owszem, teoretyzował na temat dialogu, ale właściwa, ostateczna jego koncepcja nie została w pełni uświadomiona i zwerbalizowana; wyłania się z miejsc, w których deklaracje wchodzą w twórczy konflikt z praktykami (Kałowska 2016, 68).

Mimo tego, że filozofii dialogu nie znał, a do samej idei dialogu żadnej specjalnej wagi nie przykładał, to właśnie dialog ma być pojęciem kluczowym dla prokonstrukcji etyki Witkiewicza.

Silną przesłanką dla takiej dialogicznej perspektywy jest z pewnością wskazanie przez Kałowską roli, jaką pełni w praktyce życiowej i badawczej Witkiewicza, wielokrotnie stosowana przez niego w utworach literackich oraz w kontaktach z bliźnimi kategoria „rozmów istotnych” (Kałowska 2016, 23):

Autor *Nienasycenia* przez całe życie chciał prowadzić mądre, uczciwe dialogi o tym, co najistotniejsze – o sztuce i filozofii. Rozmowy te miały prowadzić do Prawdy (Kałowska 2016, 24).

Przywołując znaczenie „rozmów istotnych”, Kałowska formułuje twierdzenie, że to właśnie dialogi były przez Witkiewicza uznawane za najważniejszą dziedzinę aktywności ludzkiej:

Witkacy wielokrotnie deklarował, że rozmowę uznawał za najważniejszą dziedzinę ludzkiej działalności (Kałowska 2016, 87).

Nie da się jednak nie zauważyć, że oprócz konstatacji prymarności dialogu względem wszelkich innych sfer działalności człowieka, nie tylko nie da się zrekonstruować u Witkiewicza żadnej spójnej koncepcji dialogu, ale analiza dialogicznych aspektów jego praktyki życiowej i badawczej sprowadza się do katalogu niekonsekwencji teoretycznych i praktycznych.

Powiedzieliśmy już wcześniej, że dialogiczna prokonstrukcja traktuje dialog jako narzędzie rewolucji kulturalnej. Jednak sama Kałowska zauważa istnienie dość poważnego problemu ze specyfikacją drugiej strony dialogicznego doświadczenia. Jeśli mówimy o rewolucji kulturalnej, należałoby spodziewać się, że partnerem Witkiewiczowskich dialogów będzie ogół społeczeństwa. Taką też egalitarną optykę odnajduje Kałowska u Witkiewicza:

Autor *Szewców* dążył do rozmowy zarówno ze znanymi postaciami polskiej kultury, filozoficznymi autorytetami [...], jak i – wbrew schopenhauerowskiej elitarystycznej formule [...] – deklarował chęć wymiany poglądów z amatorami. To z myślą o nich przygotowywał popularne wersje własnych prac (Kałowska 2016, 25).

W innym miejscu jednak zauważa elementy elitaryzmu:

Podobnie jak Nietzsche, odwoływał się do koncepcji arystokratycznej. Do poważnej rozmowy o sztuce zapraszał tylko wybranych, tych, których dorobek świadczył o niepospolitej umysłowości (Kałowska 2016, 63).

Któż zatem jest partnerem rozmów istotnych: masa czy wybrańcy? Być może idzie o proste pomieszanie egalitarnej aktywności publicystycznej z elitarnymi rozmowami istotnymi? Jednak już sama konieczność odróżnienia praktyk egalitarnych od elitarnych narusza uniwersalność paradygmatu dialogicznego. W dialogicznej perspektywie Inny zapośredniczony poprzez słowo pisane oraz Inny dany w bezpośrednim doświadczeniu nie dają się od siebie odróżnić². Nie da się zaprzeczyć, że Witkiewicz dla wybrańców a nie szarej masy przeznaczał rozmowy istotne, nie da się również zaprzeczyć że prowadził publiczną krucjatę estetyczno-filozoficzną nawołując do przemiany wrażliwości na Tajemnicę Istnienia. Nie da się jednak w żaden sposób utożsamić obu owych procedur. O ile w przypadku rozmów istotnych Witkiewicz często był usatysfakcjonowany z ich przebiegu i rezultatu, o tyle pesymistycznie ocenił wpływ swego piśmiennictwa na stan umysłów masy przeciętnych czytelników.

Byłem niegdyś „fighting manem” – człowiekiem bojowym par excellence, miałem idee i chciałem o nie walczyć – nie było gdzie i z kim. Bynajmniej nie sprzeniewierzyłem się moim ideom (Czysta Forma w malarstwie i w teatrze i reforma artystycznej krytyki), tylko przyszedłem do przekonania, że są one w każdym razie obecnie nie na czasie i że może w ogóle minął dla nich ich czas (Witkiewicz 1979, 54).

Praktyka działań Witkiewicza przemawiała za elitaryzmem i odróżnieniem owocnych rozmów istotnych, w których uczestniczą starannie wyselekcjonowane indywidualia, od beznadziejnie jałowych zmagających z powszechnym zobojętnieniem, niekompetencją i beźmyślnością. Tymczasem przyjęcie wspólnej miary filozofii dialogu na takie odróżnienie nie pozwala.

8. Reglamentacja dialogu

Innym problemem ujawniającym się wraz z próbą przedstawienia etyki Witkiewicza w ramach perspektywy filozofii dialogu jest niespójność Witkiewiczowskich prób reglamentacji dialogu. Skąd reglamentacja? Kałowska przyjmuje dość rozsądne założenie, że dialog, który posiadać ma wymiar etyczny, sam podlegać winien regulacjom o etycznym charakterze. W takim razie, by wykazać, że dialog był realizacją etyki Witkiewicza wystarczy wykazać istnienie reguł, które Witkiewicz świadomie dla procedury dialogicznej postuluje i którym sam podlega. I argumenty za takim stanem rzeczy Kałowska przedstawia. Twierdzi, że celem Witkiewicza jest poddanie dialogu regulacjom (Kałowska 2016, 28). Jako owe zasady Kałowska wylicza:

- (1) odrzucenie relatywizmu – „fanatyzm Prawdy” – teleologiczna orientacja na Prawdę Absolutną (Kałowska 2016, 29), dobra wola rozmówców (Kałowska 2016, 36);
- (2) uczciwość (Kałowska 2016, 30);

² Przynajmniej, jeśli przyjąć, że wzorcem wszelkiego doświadczenia jest doświadczenie hermeneutyczne, w którym „To, co nazwalibyśmy wytworem, jest nim, gdy się prezentuje jako sensowna całość. Nie jest tak, że ów istnieje w sobie i ponadto spotyka się go za jakimś przypadkowym dlań pośrednictwem, lecz w pośrednictwie osiąga on właśnie swój właściwy byt” (Gadamer 2004, 179).

- (3) rzetelność, intelektualne przygotowanie (Kałowska 2016, 33) [zauważmy, że przez (2) i (3) Autorka rozumie, niezbyt jasno to od siebie oddzielając: precyzję pojęciową, jednoznaczność pojęć oraz obecność merytorycznych kompetencji];
- (4) unikanie osobistych sympatii i interesów, a także argumentów *ad personam* (Kałowska 2016, 35);
- (5) unikanie aluzji (Kałowska 2016, 35);
- (6) zakaz dowcipów (Kałowska 2016, 36);
- (7) nakaz odpowiadania na krytykę (Kałowska 2016, 38).

Pierwszy problem pojawia się, gdy po wyliczeniu zasad dialogu, Kałowska, jako witkacowski warunek możliwości dialogu wskazuje przyjaźń (8):

[...] dla artysty warunkiem *sine qua non* dobrej rozmowy była przyjaźń [...] (Kałowska 2016, 43).

[...] filozoficzną rozmowę pojmuję nie jako dążenie do jedności i konsensusu, lecz jako nierozłączną z przyjaźnią i głębokim, osobistym zaangażowaniem (Kałowska 2016, 70).

Zauważmy, że Kałowska przedstawia przyjaźń jako alternatywę dla „dążenia do jedności i konsensusu”. Warunek możliwości rozmowy zostaje zatem określony jako daleko istotniejszy, od orientacji rozmowy na Prawdę Absolutną, która przecież wymusza na rozmówcach wybór jednej z rywalizujących koncepcji i to powszechnie obowiązujący. Rzecz jednak w tym, że Witkiewicz był zażartym wrogiem wszelkiego typu relatywizmów, szacunku dla odmiennych punktów widzenia itd., żądając od swych rozmówców albo akceptacji własnej teorii, albo jej obalenia. Wielokrotnie zresztą w sposób spektakularny zrywał przyjaźnie, gdy uznał, że rozmówca nie traktuje go poważnie, tzn. nie chce przyjąć teorii Witkiewicza ani nie przedstawia rzetelnych argumentów przeciwko niej.

Dla Witkiewicza przyjaźń nie stanowiła wystarczającej przesłanki dla tolerancji odmiennego punktu widzenia. Było raczej odwrotnie, przyjaźń okazywała się niczym wobec faktycznych lub domniemanych uchybień względem poznawczej godności filozofii i nadrzędnej pozycji prawdy. Absolutyzm obowiązywał nie tylko w filozoficznej teorii, ale i w praktyce życia.

Jednak drugi problem jest poważniejszy. Otóż w wyniku analiz praktyk dyskusyjnych Witkiewicza Kałowska dochodzi do wniosku, że sam Witkiewicz nie przestrzegał sformułowanych przez siebie zasad. Łamał regułę (4), ponieważ często stosował argumenty *ad personam* (Kałowska 2016, 42). Co najmniej raz złamał regułę (7), nie odpowiadając na krytykę Karola Irzykowskiego (Kałowska 2016, 53). Zauważmy, że Witkiewicz, notorycznie narzekając na brak zainteresowania, praktycznie pominął milczeniem *Walkę o treść* Irzykowskiego, której druga część poświęcona była w całości polemice z teorią Czystej Formy (Irzykowski, 1929). Naruszenie reguły było zatem poważne. W końcu, zdaniem Kałowskiej, łamał regułę (8):

Witkiewicz dyskutował najzacieklej: z filozofami, z którymi osobisty kontakt nie był możliwy oraz tymi, którzy zaprzepaścili szansę przyjaźni (Kałowska 2016, 48).

I znów wypada zasygnalizować istnienie problemu. Otóż łamanie reguły (8) jest koniecznością, gdy chce się nadać swej działalności charakter rewolucji kulturowej. Albo więc Witkiewicz nigdy takiej reguły nie postulował, albo nie był rewolucjonistą. No i w końcu zauważmy, że reguła (8) wyklucza regułę (4). Nie ma przyjaźni bez osobistego zaangażowania, to zaś wyklucza obiektywizm postulowany w regule (4).

Bez wątpienia zrekonstruowany przez Kałowską katalog reguł dialogu jest wewnętrznym sprzecznym, bez wątpienia też sam Witkiewicz nie stosował się do niego. Kałowska tłumaczy to w dość szczególny sposób, usprawiedliwiając Witkiewicza:

[Irzykowski] [...] zaprzepścił niegdyś szansę prawdziwej rozmowy przyjaciół, łamiąc zasady „rozmowy istotnej”, do której został zaproszony (Kałowska 2016, 54).

Podaje zatem ogólną regułę stosowalności reguł. Ponieważ Witkiewicz czuł się zwolniony z konieczności przestrzegania reguł dialogu, gdy zauważył łamanie reguł przez swego przeciwnika, a miejsca w których świadomie odstępował od głoszonych przez siebie zasad usprawiedliwiał łamaniem tychże przez interlokutorów (Kałowska 2016, 58), należy sądzić, że warunkiem przestrzegania reguł dialogu była relacja wzajemności. Tym samym etyczny wymiar dialogu okazuje się fenomenem relatywnym, ograniczonym do wybranej grupy osób. A zatem to nie reguła przyjaźni, lecz wzajemności jest warunkiem możliwości dialogu jako fenomenu etycznego.

Czy w ten sposób nie redukujemy etycznego wymiaru dialogu do jakiejś wątpliwej odmiany „idei regulatywnej”, której nie sposób sprostać nie tylko w popularnej pracy publicystycznej, ale i w relacjach z najbliższymi? I która w praktyce polemicznej służy jedynie usprawiedliwianiu najdzikszych ataków na partnerów dialogu, odsądzających ich od czci i wiary tylko dlatego, że nie chcą przyjąć za swoje poglądów swego rozmówcy?

Przywołajmy w tym kontekście słowa jednego z najwybitniejszych badaczy spuścizny Witkiewicza podające charakterystyczną cechę prowadzonych przez niego polemik:

Filozofia Witkiewicza pretenduje do prawdziwości, ale inaczej, niż zazwyczaj bywało. Nie chce cierpliwie przecierać ścieżek poznaniu. Pragnie wypowiedzieć wszystko i umilknąć. Nie zaprasza do dialogu i (mimo grzecznościowych zapewnien) nie domaga się kontynuacji. Jest anachronicznym rzutem w niebo tajemnicy... ale także osobistym, prywatnym jakby przedsięwzięciem, które sprawnie się, umożliwiając polemikę i zadziwiając czytelnika (Błoński, 2003, 121).

Jeśli zgodzić się z tezą Jana Błońskiego o hermetycznej, pozorowanej istocie witkacowskiego dialogowania, wewnętrzna sprzeczność i nierealizowalność zasad dialogu może okazać się tylko kolejnym narzędziem zamykającym epifanię Tajemnicy Istnienia na jakiegokolwiek próby pojednania ze światem.

Zresztą sama Kałowska podaje w wątpliwą szczerą intencję Witkiewicza i jednocześnie etyczny wymiar jego dialogicznych działań:

[...] nie sposób odczytywać witkacowskich wołań o odpowiedź jako artystowskich prowokacji. To próba ocalenia relacji niezastępowalnej niczym i niemożliwej do realizacji inaczej niż w rozmowie (Kałowska 2016, 45).

Jeśli dialog służy odnowieniu/ustanowieniu niepowtarzalnego aktu przyjaźni, nie ma sensu traktować go w kategoriach racjonalnego dyskursu, podlegającego surowemu osądowi zasady sprzeczności i uniwersalistycznemu roszczeniu konkluzji sporu. Nie można jedną miarą traktować przyjaźni i prawdy absolutnej, przede wszystkim dlatego, że pierwsza ma charakter czysto osobisty, a druga czysto bezosobowy. Fenomen etycznego dialogu, którego fundamentem, celem i realizacją jest przyjaźń nijak się ma do bezosobowej procedury określania granic Tajemnicy Istnienia.

I znów należy przyznać Kałowskiej przenikliwość w dostrzeganiu słabości swej własnej prokonstrukcji:

Niewątpliwie najczęściej Witkacy posługiwał się metaforą walki (wojny). [...] Polemicznych przeciwników nazywał „wrogami”, a wspomniany już, samodzielnie wypracowany typ krytyki marginalisowej porównywał w liście do Ingardena do lekkich czołgów lub dawnej lekkiej kawalerii (Kałowska 2016, 55).

Ostatecznie Kałowska zauważa różnicę pomiędzy płaszczyzną sporów teoretycznych a relacjami osobistymi. Ideałem Witkiewicza było połączenie ostrego sporu teoretycznego z nienagannymi, serdecznymi relacjami przyjacielskimi (Kałowska 2016, 56). Albo raczej: nie mieszanie pierwszych z drugimi:

[...] maksymalne napięte stosunki intelektualne, przy ścisłym przestrzeganiu nieprzekraczania przyzwyczajonych granic, a poza tym jak najlepszy i najwytworniejszy stosunek osobisty – to byłby ideał (Witkiewicz 1976, 345).

Problematyczność dialogicznej etyki nie sprowadza się jednak wyłącznie do niejasnych relacji pomiędzy przyjaźnią i poznaniem. Znacznie cięższym zarzutem jest fakt, że działalność publicystyczna i badawcza, a także osobiste relacje Witkiewicza daleko odbiegają od ideałów wyznaczonych przez wzniesłe postulaty dialogicznej etyki:

Dążąc do Prawdy, artysta grzeszył przeciw Wolności: pragnął innych, swoich (potencjalnych) rozmówców wychowywać, podporządkować własnym wyobrażeniom, a wyrazy intelektualnej swobody zamknąć w ramach normatywnych teorii. Moralizował, odwołując się do modernistycznych wartości, ale i atakował. Chciał uleczyć współczesnych dobrą dyskusją, zaś niechętnych takiej terapii traktował surowymi środkami: imiennym wezwaniem na kartkach powieści, aluzją, niewybrednymi epitetami (Kałowska 2016, 67).

Tak oto, Witkiewicz ostatecznie zostaje zdemaskowany jako niezdolny do kompromisu apodyktyczny fanatyk uniwersalistycznego roszczenia Prawdy Absolutnej, nie będący w stanie otworzyć się na odmienne punkty widzenia i w imię wolności gotowy zaakceptować odmienność.

Czy jednak w ten sposób nie zostaje ostatecznie zdyskredytowana cała teoria witkowskiej etyki dialogu?

9. Wnioski

Podsumowując: nie ma dowodów na jakiegokolwiek inspiracje, związki, wpływy itp. Witkiewicza z filozofią dialogu. Samo pojęcie dialogu nie odgrywa u Witkiewicza żadnej roli. Nie istnieją żadne zasady, którym Witkiewiczowskie dialogi podlegają; okazjonalnie formułowane przez Witkiewicza postulaty/warunki/reguły polemik/dyskusji/rozmów istotnych nie tworzą żadnego spójnego systemu, ani nie są przez niego przestrzegane, wielokrotnie zresztą podlegają autodezawuacji. W końcu sam Witkiewicz zostaje zdemaskowany jako fanatyk totalizującego dyskursu, bez skrupułów wykluczający/dyskryminujący/zamykający się na odmienne horyzonty interpretacyjne. Próba zastosowania perspektywy dialogicznej do filozofii Witkiewicza, zrazu niezwykle obiecująca, po bliższej analizie rozspycha się w proch.

Powiedzieliśmy, że jeśli istnieje etyka Witkacego, to musi nią być etyka dialogu. Teraz okazuje się, że ani o dialogu, ani o etyce mówić się nie da. Czy jednak takie drobne analizy, drugorzędne szczegóły są w stanie naruszyć fascynujący obraz proroka kulturowej postnowoczesnej rewolty? Bez wątplenia nie. Kulturowe oddziaływanie Wit-

kiewiczza podlega zupełnie innym regułom niż filozoficzna analiza. Mało tego, sami jesteśmy zdania, że potraktowanie też Witkiewicza jako antycypacji sporów toczonych współcześnie jest najzupełniej sensowym podejściem. Tyle że w innych naszych pracach próbowaliśmy stosować do tego zamiast filozofii dialogu, filozofię hermeneutyczną.

Tak czy owak zresztą, my dzieci płynnej/późnej nowoczesności nie mamy innego wyjścia. Nie dysponując innym horyzontem kulturowo-historycznym, skazani jesteśmy na poszukiwanie multiwersalnego, multikulturowego, postkolonialnego, transhumanistycznego, optymistycznie otwierającego na Inność Innego doświadczenia nawet tam, gdzie mowa o paraliżującej groźą Tajemnicy Istnienia. Bo przecież, gdyby tam, gdzie Witkiewicz widział zagładę człowieczeństwa i groźę kulturowej katastrofy nie udało się nam zobaczyć radosnego święta musielibyśmy zakwestionować cały nasz optymistyczny, postnowoczesny horyzont interpretacyjny.

Bibliografia

- Błoński J. (2003), *Witkacy na zawsze*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Gadamer H.-G. (2004), *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Irzykowski K. (1929), *Walka o treść. Studia z literackiej teorii poznania*, Warszawa
- Kałowska A. (2016), *Witkacy. Etyka*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Oziębłowski M. (2014), *Spółeczny kontekst poznawczego paraliżu filozofii w ujęciu Stanisława Ignacego Witkiewicza*, [w:] *Filozofia polska na tle filozofii europejskiej w XX wieku*, M. Woźniczka (red.), Wydawnictwo Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa, s. 339–355.
- Oziębłowski M. (2016), *Tajemnica Istnienia jako cel i granica filozofii w myśli Stanisława Ignacego Witkiewicza* [w:] *Niepomyślane – nie do pomyślenia. Rozpadliny, uskoki i zatory w tektonice dyskursu filozoficznego i naukowego*, M. Woźniczka, M. Perek (red.), Wydawnictwo im. S. Podobińskiego Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie, Częstochowa, s. 339–355.
- Witkiewicz S.I. (1974), *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia*, [w:] *Pisma filozoficzne i estetyczne*, T. 1: *Nowe formy w malarstwie. Szkice estetyczne. Teatr*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa s. 1–149.
- Witkiewicz S.I. (1976), *O polemice i wrogach. Uwagi ogólne*, [w:] *Pisma filozoficzne i estetyczne*, t. 2: *O znaczeniu filozofii dla krytyki i inne artykuły polemiczne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Witkiewicz S.I. (1977 A), *Urok świata pojęć filozoficznych*, [w:] *Pisma filozoficzne i estetyczne*, t. 3: *O idealizmie i realizmie. Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia i inne prace filozoficzne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa. s. 41–44.
- Witkiewicz S.I. (1977 B), *Leon Chwistek – Demon intelektu*, [w:] *Pisma filozoficzne i estetyczne*, t. 3: *O idealizmie i realizmie. Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia i inne prace filozoficzne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, s. 135–198.

Witkiewicz S.I. (1979), *Narkotyki – niemyte dusze*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.

Dialogue or fundamental conversation? About the revolutionary potential of Stanisław Ignacy Witkiewicz's philosophy

Summary

The matter under consideration is Stanisław Ignacy Witkiewicz's philosophy. The author presents the main assumptions of reconstruction of Witkiewicz's ethics made by Agnieszka Kałowska and analyzes its problems. In addition, the author discusses the place in culture and influences of Witkiewicz's philosophy.

Keywords: postmodernism, ethics, Stanisław Ignacy Witkiewicz, cultural revolution, philosophy of history.

Sebastian GAŁECKI
Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Alasdair MacIntyre jako krytyk oświeceniowego projektu uzasadnienia moralności (II): Dzieje degeneracji etyki nowożytnej

Streszczenie

W słynnej „niepokojącej sugestii” Alasdair MacIntyre opisał hipotetyczny stan nowożytnej etyki, jako chaotycznego zbioru wzajemnie nieuzgadnialnych, nieracjonalnych i ostatecznie arbitralnych stanowisk. Twórczość tego niezwykle popularnego współczesnego szkockiego (choć od dekad mieszkającego w Stanach Zjednoczonych) filozofa, określana czasami jako „nieskończenie długa historia etyki”, poświęcona jest przede wszystkim dwóm celom: udowodnieniu tezy postawionej w „niepokojącej sugestii” oraz przewyciężeniu tego kryzysu. Niniejszy cykl dwóch artykułów poświęcony jest prezentacji pierwszego, negatywnego celu MacIntyre’a.

Tytułowe przyczyny kryzysu współczesnej filozofii moralności omawiany etyk streszcza w trzech hasłach: niewspółmierność terminów, historyczna niejednolitość i niewspółmierność argumentów oraz pozorna bezosobowość i obiektywność. Te trzy cechy łączą wszystkie nowożytne teorie etyczne realizujące „nowożytny projekt uzasadnienia moralności”. Jako ich przykład przedstawia dwie postoświeceniowe tradycje etyczne: liberalny indywidualizm (negujący społeczny wymiar jednostki oraz wspólnotowe ugruntowanie racjonalności praktycznej) oraz emotywizm (opierający się na negacji racjonalnego dyskursu, prowadzący do posługiwania się wyłącznie perswazją i propagandą).

Słowa kluczowe: A. MacIntyre, „nowożytny projekt uzasadnienia moralności”, racjonalizm, egzystencjalizm, intuicjonizm, utilitaryzm, emotywizm, postmodernizm.

„Oświeceniowy projekt uzasadnienia moralności”

Jak zostało wielokrotnie powiedziane w pierwszej części niniejszego cyklu (Gałeczki 2016), filozofia oświecenia odrzuciła powszechnie wcześniej przyjmowaną klasyczną koncepcję człowieka, opartą na schemacie teleologicznym. Człowiek posiadał swą naturę, której zrealizowanie było jego celem. „Jedną z konsekwencji odrzucenia tego schematu – pisze MacIntyre – był jego rozpad na izolowane fragmenty, wskutek czego więzki pomiędzy cnotami, prawem, ludzkim dobrem, oraz więzki zachodzące między

rozumem i uczuciami stały się głęboko problematyczne, zaczęły stanowić treść sporów pomiędzy rywalizującymi stanowiskami” (MacIntyre 1996, 11).

To „rozparcelowanie człowieka” miało donośne reperkusje. Etyce zaczęto stawiać zupełnie inne wymagania. Starano się zrobić z niej naukę psychologiczną, albo wręcz empiryczną. Psychologizm etyczny stawał na stanowisku, iż umysł ludzki (według Milla: ludzkie pożądania i popędy) sam z siebie wytwarza normy, które mu odpowiadają. Niektórzy szli dalej i owe fakty psychologiczne wyprowadzali z faktów biologicznych – pożądamy tego, co jest nam potrzebne do życia (Spencer, Nietzsche). Jeszcze inni normy moralne wyprowadzali z faktów społecznych – bez społeczeństwa nie istnieją normy ani powinności moralne: „dla jednostki normą jest to, czego wymaga od niej wspólnota”. Te teorie z kolei nazwano naturalizmem etycznym, bo nie przeciwstawiły norm naturze, lecz z niej je wywodziły.

W sytuacji, gdy człowieka konstytuują autonomiczne, nie mające ze sobą ścisłego powiązania liczne sfery (rozum, uczucia, wola, popędy, relacje z innymi, etc.), filozofowie zaczynają mieć problem z prymatem rozumu nad uczuciami czy wolą. Rozum staje się „niewolnikiem uczuć”. To po pierwsze. Natomiast po drugie: brak wewnętrznej spójności osoby powoduje odrzucenie możliwości uzasadnienia związku istniejącego między wypowiedziami o faktach, a ocenami, wartościowaniem owych faktów.

W tym momencie można dać odpowiedź na pytanie, czym był oświeceniowy projekt uzasadnienia moralności: „**projekt oświeceniowy** był heroiczną próbą sformułowania moralności powszechnej, która byłaby do zaakceptowania przez racjonalne istoty w społeczeństwie moralnie zubożonym, w społeczeństwie *ancient régime* 'u” (MacIntyre 1996, 7). Założenie niewątpliwie niezwykle ambitne i szczytne, jednakże – co zostało dowiedzione w poprzednim artykule – efekt rozminął się zupełnie z oczekiwaniami. Co spowodowało ten stan?

Alasdair MacIntyre pisze o trzech stadiach, czy też etapach, upadku oświeceniowego projektu (zob. MacIntyre 1996, 52). Najpierw uznawano teorię i praktykę wartościowania za „ucieleśnienie obiektywnych i bezosobowych norm”, które pozwalają racjonalnie uzasadniać sądy i oceny (nie tylko etyczne), a także same są racjonalnie uzasadnialne. Następnie pojawiają się nieudane próby zachowania – w obliczu nieustannego załamywania się koncepcji etycznych – bezosobowości i obiektywności sądów moralnych. W końcu do głosu dochodzą teorie (określane przez MacIntyre’a jako „emotywistyczne”) negujące możliwość istnienia jakichkolwiek obiektywnych i bezosobowych norm moralnych. Koncepcje te zdobywają szeroką akceptację i stają się paradygmatem współczesnej etyki.

Tak w skrócie wyglądałaby MacIntyre’owska wizja przyczyn upadku oświeceniowego projektu uzasadnienia moralności i geneza dzisiejszej „etyki emotywistycznej”. Jacek Filek, polemizując z A. MacIntyre’em, uważa jednak, iż diagnoza amerykańskiego filozofa jest zbyt pesymistyczna (zob. Filek 1998, 158). Faktycznie – stwierdza Filek – dokonała się klęska utylitaryzmu i emotywizmu, jednak nie cała nowożytna etyka jest „skażona” duchem Oświecenia, *non omnes moriar*.

Który z nich ma zatem rację? Aby się o tym przekonać, należy dokonać jak najpełniejszej rekonstrukcji upadku oświeceniowego projektu uzasadnienia moralności opartej na analizie przeprowadzonej przez MacIntyre’a. Jedyne badając słuszność wysuwanej wobec każdego z głównych nurtów i filozofów pooświeceniowych krytyki, będzie można ocenić zarzuty Jacka Filka i jednocześnie stwierdzić, czy uzasadniony jest postulat MacIntyre’a, aby powrócić do etyki cnoty.

Etap pierwszy: racjonalizm

Rozważania na temat postępującego procesu degeneracji MacIntyre rozpoczyna od krytyki racjonalizmu. Racjonalizm rozumie on jako nurt filozoficzny poszukujący rozumowych podstaw etyki. Po odrzuceniu tradycyjnej, teleologicznej i esencjalnej etyki cnót, należy bowiem znaleźć jakiś inny fundament, na którym będzie można oprzeć nową teorię moralności. Racjonalizm taką podstawę odkrywa w nakazach rozumu.

Za głównego przedstawiciela racjonalizmu Alasdair MacIntyre uważa **Immanuela Kanta** (1724–1804). W *Krótkiej historii etyki* MacIntyre jednym bardzo trafnym stwierdzeniem podkreśla jego rolę w formowaniu oświeceniowego projektu: „Filozofia Kanta stanowi jeden z wielkich punktów zwrotnych w historii etyki, bowiem dla większości późniejszych pisarzy filozoficznych, w tym także tych, którzy są świadomie antykantowscy, etyka jest dziedziną definiowaną w kategoriach Kanta. Dla wielu, którzy nigdy nie słyszeli o filozofii, cóż dopiero o Kancie, moralność jest mniej więcej tym, co powiedział Kant” (MacIntyre 2002, 245).

Immanuel Kant, idąc za głównymi ideami swej epoki, odnajduje podstawy moralności w rozumie, który stanowi fundament zarówno etyki, jak i arytmetyki czy innych nauk. W dziedzinie moralności rozum ma dawać pewne nakazy, które można niesprzecznie uogólnić; odrzucona zostaje tym samym koncepcja oparcia moralności na naturze ludzkiej: „Musimy zatem uważać dziedzinę moralności za obszar umiejscowiony poza dziedziną natury. Moralność musi być niezależna od konstytucji świata, ponieważ konstytucja świata jest pozamoralna” (MacIntyre 2002, 246). Moralność jest wynikiem nakazów, jakie rozum narzuca woli. Zasady moralne zatem nie są już prostą konsekwencją ludzkiej natury, lecz są związane jedynie z rozumem. Kant wyciąga z tego dalszy wniosek: jeśli moralność jest racjonalna, to musi równocześnie być jednakowa dla wszystkich racjonalnych istot. Uniwersalność moralności jest jej podstawową cechą.

Myliłby się jednak ten, kto sądziłby, iż Kant postuluje zbudowanie jakiegoś powszechnego systemu nakazów moralnych – „świeckiego dekalogu”. Omawiany filozof uważa bowiem, że każda pojedyncza istota racjonalna sama dla siebie formułuje nakazy moralne i jest posłuszna jedynie sobie samej. Jak możliwe jest pogodzenie uniwersalnego charakteru moralności z subiektywnością jej stosowania?

Immanuel Kant zdaje sobie sprawę, iż musi znaleźć jakieś kryterium, które pozwoli w gąszczu różnorodnych nakazów rozumu odróżnić prawdziwe nakazy moralne od fałszywych. Stwierdza, iż takim sprawdzianem nie może być szczęście (neguje tym samym eudajmonologię arystotelesowsko-tomistyczną), ani ludzkie pragnienia czy cele, ani przekonania religijne; nie może też moralność być zakorzeniona w Bogu. Prawo moralne charakteryzuje się tym, że istnieje samo w sobie, a my działamy moralnie, gdy jesteśmy posłuszni prawu moralnemu, ze względu na nie samo.

Nie mogąc ufundować moralności na kryteriach, które były powszechnie uznawane przed Oświeceniem, Kant uznaje, że „sprawdzianem autentyczności [...] imperatywu moralnego jest to, czy daje się on uogólnić – to znaczy, czy mogę pragnąć, aby był on prawem powszechnym” (MacIntyre 2002, 248). Inaczej mówiąc: „sama ogólność i niesprzeczność miała być uzasadnieniem, że jest to zasada moralna” (Biesaga 1999, 136). Kant podaje zatem formułę, która jest jedynym sprawdzianem autentyczności racjonalnego nakazu moralnego i nazywa go **imperatywem kategorycznym**. Brzmi on: „postę-

puj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem” lub w formie praktycznej: „postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka” (Kant 2001, 38 oraz 46).

Ostrze krytyki przeciw imperatywowi kategorycznemu MacIntyre kieruje wobec jego formalizmowi¹. Norma staje się pierwszorzędnym elementem rozumu praktycznego. Następuje oderwanie od osobistego doświadczenia czy wizji moralności. Ponadto Alasdair MacIntyre udowadnia, że oprócz autentycznych nakazów moralnych, również wiele trywialnych, pozamoralnych czy wręcz niemoralnych maksym można logicznie nie-sprzecznie uogólnić (zob. MacIntyre 1996, 98; tenże 2002, 251–252; tenże 1983, 450)². Koncepcja Kanta rozpoczyna zatem stopniowe staczanie się nowożytnej filozofii moralności po równi pochyłej.

Drugim reprezentantem oświeceniowego racjonalizmu jest **Georg Wilhelm Friedrich Hegel** (1770–1831). Koncepcja Hegla kształtuje się zarówno z inspiracji myślą Kanta, jak i w opozycji do niej (jest to zgodne z jego teorią dialektycznego rozwoju wiedzy: teza–antyteza–synteza). Kładzie duży nacisk na ludzką racjonalność, ale podkreśla równocześnie rolę woli. „Rozszerzenie dziedziny racjonalności – pisze MacIntyre – zawsze jest rozszerzeniem obszaru naszej odpowiedzialności; zakresu wolności nie można poszerzyć bez poszerzenia świadomości. Z tych właśnie powodów Hegel łączy ze sobą wolność i rozum” (MacIntyre 2002, 262). Dla Hegla wolność i rozum stają się pewnymi ideami, w których realizuje się prawdziwa filozofia i prawdziwy porządek społeczny. W swej koncepcji racjonalności Hegel nie odbiega zasadniczo od wizji Arystotelesa, czy nawet Kanta. Mówi natomiast o **falszywej świadomości**, przez którą rozumie „strukturę pojęciową, która zarazem naświetla, ale i dezinterpretuje” (zob. MacIntyre 2002, 265). Pojawia się zatem pierwsza rysa na nieskazitelnym obrazie Rozumu propagowanym przez Oświecenie. Nie można bowiem mu już do końca ufać.

O ile tych dwóch filozofów-racjonalistów mniej lub bardziej wierzy w potęgę rozumu, o tyle myśliciele Reformacji zupełnie zmieniają podejście do ludzkich możliwości poznawczych. Ich zdaniem „rozum nie jest w stanie dostarczyć żadnego autentycznego rozumienia prawdziwych ludzkich celów. Upadek człowieka zniweczył możliwości rozumu” (Drahus 2000, 30). Reformacja daje trzy nowe pojęcia: pojęcie reguł moralnych (irracjonalnych, lecz bezwzględnie obowiązujących), sprawcy czynów moralnych (suwerennego w swych decyzjach) oraz władzy świeckiej (mającej swe własne normy i uzasadnienia) (zob. MacIntyre 2002, 173). Irracjonalność dotyczy poznawania norm moralnych; same w sobie są one racjonalne (spójne i zrozumiałe), jednak grzech pierworodny – zdaniem myślicieli Reformacji – zupełnie zniszczył siły ludzkiego rozumu, tak w odkrywaniu zasad etycznych, jak i ludzkich celów (zob. MacIntyre 1996, 113).

Twórcą i zarazem głównym przedstawicielem Reformacji jest **Marcin Luter** (1483–1546). Jego doktryna o grzechu pierworodnym uzasadniała sceptycyzm poznawczy. Upadek człowieka – zdaniem Lutera, a wbrew nauce katolickiej – całkowicie zniszczył siły

¹ Onora O’Neill grupuje zarzuty MacIntyre’a wobec koncepcji Kanta w cztery grupy: 1) o powszechne uznanie jej za paradygmat nowożytnej etyki, 2) o rygoryzm, 3) o formalizm i 4) o błędną próbę oparcia etyki na zubożonej koncepcji ludzkiego rozumu (zob. O’Neill 1983, 391–392).

² Jako przykład takich maksym zdających egzamin imperatywu kategorycznego, A. MacIntyre podaje: „Dotrzymuj wszystkich danych przyrzeczeń oprócz jednego”, „Prześladuj tych, którzy wyznają fałszywe poglądy religijne” oraz „Jedz ostrygi w każdy marcowy poniedziałek”.

rozumu. Jednym ruchem Luter i Kalwin obalili teleologizm i bezkrytyczną wiarę w rozum; jedyna szansa dla człowieka to wiara, *sola fides*. Luter dokonał podziału moralności (zgodnie z „trzema pojęciami Reformacji”) na uzasadniające same siebie reguły polityczne i ekonomiczne oraz przykazania moralne. Te ostatnie są „absolutnie niekwestionowalne”, a jednocześnie arbitralne (zob. MacIntyre 2002, 170).

Czym dla teologii Luter, tym dla etyki społecznej jest **Niccoló Machiavelli** (1469–1527). Zaprowadził on podobną koncepcję reguł postępowania w teorii polityki. „Zarówno Luter, jak i Kalwin byli odpowiedzialni za położenie zbytniego nacisku na jednostkę i zerwanie z hierarchicznym, syntetyzującym społeczeństwem Średniowiecza. Obaj zdeprecjonowali rolę racjonalności w sprawach religii i obaj, razem z Machiavellim, zainicjowali rozdział sfery życia i moralności publicznej od sfery prywatnej” (Gawkowska 1999, 266). Normy moralne rządzące życiem społecznym i politycznym nie mogą już być ufundowane na Bogu czy religii. Propagowane przez niego w *Księciu* wskazówki dla dzierżących władzę oparte są na egoizmie i kulcie jednostek silnych i pozbawionych skrupułów.

Jak pisze Alasdair MacIntyre, skutkiem działalności Marcina Lutera i Machiavellego jest koncepcja państwa świeckiego, którego cel ogranicza się do zapewnienia powodzenia doczesnego; państwa rozumianego jako zbiór jednostek, jednakże opartego na obiektywnej, przedpolitycznej, przedspołecznej i pozaczasowej upadłej naturze człowieka (zob. MacIntyre 2002, 176–177). Degeneracja zapoczątkowanej przez Kanta wiary w potęgę rozumu postępuje.

Kolejnym krytykiem rozumu i ogniwem łączącym narracyjną jedność oświeceniowego projektu uzasadnienia moralności jest **Baruch Spinoza** (Benedykt de Spinoza, 1632–1677). Dostrzega on dwa błędy związane z wydawaniem sądów moralnych (zob. MacIntyre 2002, 189). Po pierwsze, aby wydać jakiś osąd, należy porównać z czymś dany czyn lub osobę. Musimy porównać je z pewnym ideałem zachowania lub człowieka, a wiemy, że nie istnieje taki wzór – jest on jedynie „nieuchronnie konstrukcją arbitralną, składającą się z naszych własnych ograniczonych i przypadkowych doświadczeń”. Drugim błędem jest przyjmowanie *implicite* złudnego poczucia wolności: stwierdzając, że ktoś postąpił źle, sugeruje się, iż mógł postąpić inaczej. A wiadomo – jak twierdzi Spinoza – że wszystko jest zdeterminowane i „nic nie może być inne, niż jest”.

Aby uniknąć takiego subiektywizmu, należy oprzeć etykę na systemie sądów matematycznych, które jego zdaniem są jasne, wyraźne i oczywiste – „myśl staje się racjonalna, w miarę, jak zbliża się do wzorca geometrii”. Etyka Spinozy ma zatem postać systemu formalnego, składającego się z aksjomatów i dedukcyjnie wyprowadzonych z nich wniosków. Aksjomaty moralne są natomiast takiej natury, iż żadna racjonalna jednostka nie może im zaprzeczyć. System ten ma pomóc pogodzić rozum (osłabiony przez teorię Hegla, twórców reformacji i Machiavellego) i wolność, która musi w tej sytuacji uzupełniać niedostatki rozumu.

W ten sposób rodzi się u Spinozy koncepcja natury ludzkiej, która jest „jeszcze bardziej plastyczna i zdolna do przekształceń, zaś najwyższą jej przemianą jest przekształcenie się z przedmiotu oddziaływań w sprawcę – z istoty, której życie jest determinowane czynnikami znajdującymi się poza jej świadomością, w istotę, która sama siebie kształtuje. Rozwój ludzkich władz staje się celem życia moralnego i politycznego. [...] Państwo jest dla Spinozy w najlepszym razie środkiem, polityka działalnością mającą na celu stwarzanie niezbędnych warunków dla rozwijania wolności i racjonalności. Spinoza jest za-

tem pierwszym filozofem, który w etyce nadał centralne miejsce dwóm pojęciom [...] – pojęciom wolności i rozumu” (MacIntyre 2002, 193–194).

MacIntyre, wychodząc od filozofii Immanuela Kanta, przedstawia pierwszy nurt etyki nowożytnej – racjonalizm. Degeneracja przebiega w nim od bezkrytycznego zawierzenia potędze rozumu do stwierdzenia niemożności poznania natury człowieka i norm kierujących moralnością, i tym samym do przyznania ogromnej roli autokreacji i wolności. Punktem zwrotnym w racjonalizmie etycznym jest dostrzeżenie niewystarczalności formalnych zasad, pomijających jednostkowe doświadczenia, różnice czy cele. MacIntyre taką postawę bardzo dobitnie ocenia: „Najgorsze jest to, że w owym zaangażowaniu w sprawy bezpośrednie jednostkowy rozum przedstawia się jako moralny prawodawca: twoje zadanie jest twoim obowiązkiem; najpierw wygłasza nam imperatywy, a następnie oferuje sprawdzian niesprzecznego uniwersalności, co – jak już widzieliśmy w omówieniu Kanta – dopuszcza niemal każdy czyn. Nie jest bez znaczenia, że podstawy moralne, na których Eichmann – jak sam twierdził – został wychowany, były oparte na idei imperatywu kategorycznego” (tamże, 266–267). To zdanie chyba nie wymaga komentarza.

Etap drugi: egzystencjalizm

Znaczna część filozofów żyjących po Kancie uznała jego projekt za porażkę. Racjonalizm, zarówno w optymistycznej wersji Immanuela Kanta, jak i w zdegenerowanych wersjach jego następców, został odrzucony ze względu na swe słabości, omówione powyżej. Nadszedł czas egzystencjalizmu (egzystencjalizmowi MacIntyre poświęcił dwa hasła encyklopedyczne: MacIntyre 1964 oraz 1967). „Porażka Kanta była dla wielu punktem wyjścia do nowych poszukiwań. Aby wypełnić zadanie, któremu nie podołał rozum, zaczęto odwoływać się do aktu wyboru, a nawet wyboru ostatecznego. Człowiek, przed ostatecznym dokonaniem wyboru musi zdecydować, czy przedstawione mu racje są dla niego wiążące, czy też nie. Musi więc najpierw wybrać swoje pierwsze zasady, a właśnie dlatego, że są pierwsze, nie może podać żadnych ostatecznych racji dla jakiegokolwiek sposobu życia” (Mróz 2001, 42). W tak ujętej doktrynie znajduje się zarówno krytyka rozumu, jak i ogromne zaufanie wolności człowieka.

Odrzucenie kantowskiej koncepcji rozumu jako ostatecznego prawodawcy i twórcy norm moralnych spowodowało równoczesne zwrócenie się ku protestancko-jansenistycznej wizji racjonalności. Pesymizm (żeby nie powiedzieć: sceptycyzm) w dziedzinie poznania przyjmuje już jeden z twórców egzystencjalizmu, a równocześnie wybitny matematyk i fizyk, Blaise Pascal (zob. MacIntyre 1996, 114). Zaczęto skłaniać się ku twierdzeniu, iż żadne argumenty rozumowe nie są w stanie przekonać woli. Jednostka ze swej natury sytuuje się zatem poza dobrem i złem – irracjonalistyczna moralność domaga się wyboru pewnych zasad i norm, lecz żaden racjonalny argument nie przedstawia przekonującej alternatywy.

W etyce Kanta jednostka może sprawdzać właściwość swych decyzji przez odwołanie się do racjonalnego imperatywu kategorycznego. Hegel postuluje odwołanie się do norm społecznych jako nośników wolności i racjonalności. Natomiast **Søren Kierkegaard** (1813–1855) stwierdził, jak pisze MacIntyre, iż „nie istnieje żaden prawdziwie obiektywny sprawdzian w moralności oraz że doktryny uznające istnienie takich sprawdzianów

są narzędziami skrywania niepodważalnego faktu, iż nasze wzorce moralne są zależne jedynie od naszego wyboru i inne być nie mogą” (MacIntyre 2002, 274)³. Jego doktryna opiera się na dwóch wątpliwościach: czy istnieją wybory nieoparte o jakiekolwiek kryterium? oraz czy dzięki takim wyborom możemy osiągnąć własne kryteria prawdziwości? (zob. MacIntyre 2006b, 66). Kierkegaard uznał, że w sytuacji, gdy ustanowienie jako fundamentu moralności władzy rozumu się nie powiodło, należy odwołać się do aktu arbitralnego wyboru. Jest to podstawowa teza najważniejszego dzieła S. Kierkegaarda: *Enten-Eller* (Kierkegaard 1976).

W pracy tej Kierkegaard wyklada swą główną myśl: arbitralność w naszym życiu moralnym i społecznym jest nieunikniona. Brak jakiegokolwiek obiektywnego i powszechnie obowiązującego kryterium zmusza ludzi do dokonywania wyboru w oparciu o (również arbitralnie) ustalone osobiste reguły. W życiu nie można bez końca szukać zasad postępowania; stające przed nami dylematy wymagają radykalnego zdecydowania się, owego „albo-albo”.

W swym dziele Kierkegaard przedstawia **trzy modele życia** (zob. MacIntyre 1996, 89–95; 429; tenże 2002, 274–278). Każdy z nich reprezentuje inną hierarchię wartości, inne cele, inne pragnienia. Pierwszy z nich to **człowiek estetyczny** (przykładem może być Don Juan): istotą tej postawy jest „dążenie do zatracania osobowości w bezpośrednio chwilowych doznaniach”. Estetyczny sposób życia realizuje np. kochanek żyjący wedle maksymy *carpe diem*. Jednakże każdy żyjący w ten sposób człowiek dojdzie w końcu do przekonania, że jest to życie niepełne, nie posiada prawdziwego sensu. W takim momencie może uznać niewystarczalność estetycznej postawy i mocą swej decyzji zrobić krok dalej.

Drugi sposób życia reprezentuje **człowiek etyczny** (przykładem jest Sokrates). Nie kieruje się on już – jak człowiek estetyczny – swymi namiętnościami, uczuciami czy upodobaniami. Posługuje się rozumem dla rozeznania tego, co w danym momencie jest dobre, a co złe. Widzi dalej, niż tylko chwilową przyjemność lub cierpienie. Dlatego za modelowy sposób realizowania tej postawy uważa Kierkegaard życie w związku małżeńskim: „Małżeństwo z jego trwającymi przez całe życie i nieuniknionymi obowiązkami jest cechą charakterystyczną życia etycznego, które jest sferą obowiązków, zasad nie dopuszczających wyjątku” (MacIntyre 2002, 275).

Jednak, zdaniem Kierkegaarda, i ten sposób życia nie jest najwyższy. Mimo że człowiek etyczny poważnie traktuje swą egzystencję i kieruje się odpowiedzialnością i miłością bliźniego, to w końcu będzie musiał dostrzec, iż istnieje coś więcej i wybrać, jak dalej chce żyć. Tym „czymś więcej” jest postawa **człowieka religijnego** (Abraham). Jednostka sama w sobie nie ma swego sensu ani celu. Potrzebne jest coś/ktoś, co ten sens i cel nada. Jedynie wiara i religia jest w stanie uczynić człowieka etycznego naprawdę spełnionym.

Dla Kierkegaarda wiara jest czymś irracjonalnym, paradoksalnym. Jednak ideał osoby duński myśliciel dostrzega w postawie Abrahama gotowego w imię swej wiary i posłuszeństwa Bogu złożyć w ofierze swego syna Izaaka. Nakaz ten jest bowiem sprzeczny zarówno z emocjonalnymi skłonnościami człowieka estetycznego, jak i racjonalnym zbiorem zasad człowieka etycznego. Człowiek religijny jest zdolny do największych po-

³ MacIntyre znacząco rozwinął swoje odczytanie Kierkegaarda dzięki polemice opublikowanej pod tytułem *Kierkegaard After MacIntyre: Essays on Freedom, Narrative, and Virtue* (zob. MacIntyre 2001).

święceń. Ważny jest także fakt, iż zdaniem Kierkegaarda nie ma żadnych rozumowych argumentów za przejściem do postawy etycznej, czy następnie do postawy religijnej. Jest to czysto arbitralny wybór jednostki, podyktowany koniecznością opowiedzenia się po którejś stronie: „albo-albo”.

Dorota Drałus podaje trzy zasadnicze zarzuty MacIntyre’a kierowane wobec koncepcji Kierkegaarda (zob. Drałus 2000, 21–22). Po pierwsze, Kierkegaard jako pierwszy dokonuje rozzłonkowania osoby na wiele osobowości ukrywających się za pewnymi maskami. Po drugie, MacIntyre zauważa niespójność koncepcji Duńczyka – jak pogodzić radykalny, arbitralny wybór z jego etycznością? Po trzecie, Kierkegaard upraszcza moralność i osobowość człowieka twierdząc, iż sam fakt radykalnego wyboru uwalnia osobę od wątpliwości i sugeruje decyzję w kolejnej sytuacji albo-albo.

S. Kierkegaard zastępuje w swej koncepcji imperatyw kategoryczny Kanta swym aktem radykalnego wyboru. Osobista arbitralna decyzja i późniejsza odpowiedzialna wierność jej jest podstawą moralności. „Dla takiego radykalnego wyboru, który staje się pierwszą zasadą dla moralności nie można podać żadnych ostatecznych racji, które by go uzasadniały. [...] Zasada radykalnego, ostatecznego wyboru zajmuje miejsce podstawowej zasady moralności. To ona, a nie rozum, przybiera formę ostatecznego autorytetu” (Biesaga 1999, 138).

Do myśli Kierkegaarda krytycznie nawiązuje **Artur Schopenhauer** (1788–1860). O ile duński filozof stał w opozycji do Hegla, o tyle urodzony w Gdańsku Schopenhauer dystansuje się od nich obu. Krytykuje zarówno heglowskie upatrywanie sensu jednostkowego życia w relacji do racjonalnego wszechświata, jak i podkreślaną przez Kierkegaarda wartość każdego człowieka. Dla Schopenhauera świat jest bezsensowny, a jednostka nie ma żadnej wartości. Nie mający sensu świat zostaje przez niego uznany jedynie za wyraz ślepego dążenia pozbawionego celu oraz Woli. Skoro świat nie ma w sobie żadnej racjonalności, to skąd człowiek może wiedzieć, czym świat jest? Schopenhauer stwierdza krótko: bo sam jest wolą. Dzięki temu w intuicyjny sposób odkrywa, że świat jest Wolą. A nawet więcej: że klasyczni filozofowie się mylili – rozum jest jedynie przypadłością, zaś wola jest substancją.

Człowiek w jego koncepcji jest całkowicie zdeterminowany. Nasza władza nad światem jest złudzeniem. Nawet miłość jest oszustwem, maskującym zupełne poddanie człowieka popędowi seksualnemu i zwierzęcemu instynktowi. „Dokonujemy racjonalizacji naszych dążeń do różnych celów i twierdzimy, że osiągając je osiągamy dobro; prawda jest jednak taka, że nasze istnienie składa się ze ślepych dążeń Woli, a nasze myślenie niczego w naszej kondycji nie potrafi zmienić” (MacIntyre 2002, 281–282). Taki pesymizm był do czasów Schopenhauera niespotykany. Opisuje on życie ludzkie jedynie jako wszechogarniający ból i cierpienie. Reperkusje tego poglądu, w różnym stopniu charakterystycznego dla późniejszych egzystencjalistów, będzie można odnaleźć w pismach jednego z najbardziej wpływowych filozofów XX wieku: J.-P. Satare’a.

Miano kontynuatora myśli egzystencjalistycznej, a zarazem tego, kto znacząco przyczynił się do ostatecznego upadku oświeceniowego projektu uzasadnienia moralności, niewątpliwie zyskał **Friedrich Nietzsche** (1844–1900). W oczach MacIntyre’a jest on tym, który – znajdując się pośród filozofów oświeceniowego projektu – najdobitniej ukazał jego porażkę. „Siła stanowiska Nietzschego bowiem zależy od jednej fundamentalnej tezy – pisze MacIntyre – że wszystkie racjonalistyczne projekty uzasadnienia moralności kończą się oczywistym niepowodzeniem i że dlatego wiara w dogmaty moralności musi

być wyjaśniana jako szereg prób racjonalizacji stanowiących przykrywkę dla pozaracjonalnych zjawisk wolicjonalności” (MacIntyre 1996, 221).

Fryderyk Nietzsche wychodzi od krytyki koncepcji Kanta, która chce nadać rangę uniwersalnego prawa indywidualnym postawom moralnym. Imperatyw kategoryczny służy jego twórcom upowszechnieniu ich prywatnej teorii moralności. Zdaniem Nietzschego takie zachowanie udowadnia jego podstawową tezę, iż celem dążenia każdego człowieka nie jest szczęście czy dobro, lecz władza i moc (zob. MacIntyre 2002, 284). Nietzsche stwierdza, iż to, co jest uznawane za stałe i obowiązujące odnośnie do prawdy, wiedzy, powinności czy prawa, jest jedynie nieuświadomioną służbą pewnemu celowi. Autor *Woli mocy* zaś zdecydowanie sprzeciwia się „tyraniu rozumu” (zob. MacIntyre 1988, 368).

Skoro zatem moralność nie jest niczym więcej, jak tylko wytworem mojej woli, to należy odrzucić wszystkie „użyteczne fikcje”, takie jak prawo naturalne, użyteczność, szczęście. Wola musi zastąpić rozum, zaś każdy sam siebie musi ustanowić autonomicznym podmiotem moralnym i napisać dla siebie „nowe tablice dobra” (zob. MacIntyre 1996, 215; Gromadzki 1999, 282).

Po takiej krytyce Nietzsche staje na gruzowisku moralności, nic nie zostaje z projektu racjonalistów. Wola musi zastąpić ułudy poprzednich fundamentów moralności: szczęścia, prawa naturalnego, rozumowych imperatywów. W obliczu upadku etyki trzeba wykazać winnych tej sytuacji i zaprowadzić nowy porządek. „Nietzsche postrzega siebie jako piszącego w próżni moralnej. Stawia sobie trzy zadania: odsłonić historyczne i psychologiczne przyczyny tej próżni, ujawnić fałszywych pretendentów do roli nowej moralności, [...] a poprzez «przewartościowanie wartości» w profetyczny sposób zaprowadzić nowy sposób życia” (MacIntyre 2002, 283).

MacIntyre, co będzie ukazane w kolejnym rozdziale, nie przyjmuje jego „**przewartościowania wartości**”, ani reszty pozytywnej części dzieła Nietzschego. Jednak w zupełności zgadza się z jego oceną kondycji pooświeceniowej etyki. A. MacIntyre mówi wręcz o pogardzie, jaką Fryderyk Nietzsche żywił wobec nowożytnej moralności i jej „zwulgaryzowanej elastyczności” (zob. MacIntyre 1996, 209–210). Problemem jest jednak to, iż Nietzsche wraz z oświeceniowym projektem odrzuca także myśl arystotelesowsko-tomistyczną. Z tego powodu MacIntyre krytykuje Nietzschego, twierdząc, że zastępuje on fikcje oświeceniowego indywidualizmu „zbiorem własnych indywidualistycznych fikcji” (zob. MacIntyre 1996, 241).

Podsumowując miejsce etyki Fryderyka Nietzschego w oświeceniowym projekcie i jego rolę, warto zacytować Alasdaira MacIntyre’a: „Tym samym dotarliśmy do kresu XIX wieku, w którym najbardziej wnikliwy moralista niemiecki odwraca się tyłem do własnego społeczeństwa. Nie byłoby rzeczą absurdalną starać się zrozumieć tę postawę w świetle mentalności społeczeństwa, które już niebawem miało odwrócić się od całej ludzkiej tradycji moralnej” (MacIntyre 2002, 286).

Egzystencjalistą, który miał kontynuować proces degeneracji etyki, był żyjący w trakcie owego „odwrócenia” się narodu niemieckiego, **Jean-Paul Sartre** (1905–1980). Francuski filozof doprowadza niemal do absurdu dążenie do wolności. Rozpoczyna od krytyki (skompromitowanego między innymi w czasie II wojny światowej) społeczeństwa. Aby być prawdziwie autentycznym, trzeba dokonać aktu „odrzućenia nieautentyczności skonwencjonalizowanych stosunków społecznych” (MacIntyre 1996, 366). Poza tym Sartre nawiązuje do pesymizmu takich egzystencjalistów, jak Pascal, Schopenhauer czy Heidegger, samemu

jednak podając pewne wyjście z sytuacji, w której znajduje się człowiek. W życiu bowiem jesteśmy niepewni wyników naszych działań. Musimy zaakceptować konieczność i nieuniknioność obecności w naszej egzystencji przypadku i nieprzewidywalności.

W takiej sytuacji, stwierdza J.-P. Sartre, ogromnym błędem byłoby trwać w dotychczasowej etyce opartej na zastanym języku moralności. Autentyczne życie wymaga odrzucenia jakichkolwiek teleologicznych zasad i norm. Liczy się tylko absolutna wolność i świadome z niej korzystanie. Wolność i jej świadomość odróżnia człowieka (*être-pour-soi*, byt dla siebie) od rzeczy (*être-en-soi*, byt w sobie). Jednak świadomość wolności to nie tylko przywilej, ale i źródło cierpienia i lęku. „Bycie czymś samym w sobie nie wymaga udziału świadomości, natomiast ona potrzebuje bycia sama w sobie. [...] Nie może – jak to się dzieje na przykład u Hegla – dojść do pojednania: bycia samym w sobie i dla siebie. Bycie samym w sobie jest bowiem kontyngentne, to jest pozbawione jakiegokolwiek wewnętrznej konieczności i racjonalności, a przecież chce uchodzić za bycie absolutne” (Coreth i inni 2004, 51; zob. MacIntyre 2002, 334–335). Ostatecznie Sartre stara się dokonać odwrócenia Arystotelesowskiej psychologii: musimy uznać, że „nasz charakter bardziej jest produktem naszych wyborów, niż nasze wybory wyrazem naszego charakteru” (MacIntyre 1982, 308). W tym tkwi paradoks antropologii Sartre’a.

Podsumowując dokonania egzystencjalizmu, Alasdair MacIntyre podkreśla fundamentalne błędy tej koncepcji. Po pierwsze, sam Nietzsche ujawnia porażkę nowożytniej etyki: „od momentu dyskredytacji wiary w Arystotelesowską teleologię, filozofowie moralności starali się przedstawić jakąś alternatywną racjonalną i świecką koncepcję istoty i statusu moralności, ale wszystkie te próby – różnorodne i w różnym stopniu interesujące – poniosły w rzeczywistości porażkę, którą w najjaskrawszy sposób ujawnił w swoich pismach Nietzsche” (MacIntyre 1996, 454). Jednocześnie nie zauważył – ani on sam, ani inni przedstawiciele filozofii egzystencjalnej – swych własnych błędów. „Chodzi o te błędy – pisze MacIntyre – które wywodzą się z wypaczonych koncepcji wolności i autonomii jednostki, a które odrzucają zarówno kantowski, jak i tomistyczny punkt widzenia. Jednym z przejawów tych koncepcji jest przywiązanie do pewnego pojmowania «ja» (*the self*) jako ukonstytuowanego w kluczowej części przez swoje przedrozumowe i przedmoralne wybory” (MacIntyre 1995/6, 219).

Krytyka przez egzystencjalistów innego podejścia nie uwalnia ich jednak od faktu, iż ich własne błędy zaprowadziły ich w ślepy zaułek: „proroczy irracjonalizm Nietzschego – irracjonalizm dlatego, że problemy Nietzschego pozostają nierozwiązane, a jego rozwiązania są sprzeczne z rozumem” (MacIntyre 1996, 216). Uznanie jakichkolwiek arbitralnych wyborów, które mają być przejawem absolutnej wolności człowieka, uniemożliwia prowadzenie dalszego dyskursu filozoficznego, a co najwyżej prowadzi do absolutyzacji wolności i negocjowania moralnego wymiaru człowieka, co czynił m. in. Jean-Paul Sartre czy Fryderyk Nietzsche.

Etap trzeci: intuicjonizm

Niepowodzenie próby racjonalistów oparcia moralności na rozumowo wyprowadzonych zasadach oraz nieudany projekt egzystencjalistów ufundowania etyki na arbitralnym i irracjonalnym wyborze skłoniły filozofów do poszukiwania innych fundamentów dla

moralności. Jedną z takich prób powstała w środowisku brytyjskich filozofów analitycznych. Uznano, iż nie można podać racjonalnych uzasadnień czy racji dla podstawowych przekonań moralnych, natomiast mają one charakter heterogeniczny (zob. MacIntyre 1996, 133). Takie nieuzasadnialne i przyjmowane na drodze wiary zasady nazwano **intuicjami**, a od nich cały kierunek intuicjonizmem (zob. MacIntyre 2002, 305).

Twórcą intuicjonizmu jest **George Edward Moore** (1873–1958). Jego główną tezą było: „dobro może być wyprowadzone tylko intuicyjnie, nigdy uzasadnione” (Wokler 1994, 122). To, co dobre, jawi nam się jako dobre na pierwszy rzut oka; nie możemy nie rozpoznać, że jest to dobro. MacIntyre tak opisuje dobro w ujęciu intuicjonistycznym: „*dobro* jest nazwą dla prostej, niepodatnej na analizę własności, którą Moore nazywa «pozanaturalną» (*non-natural*), ponieważ nie można jej utożsamiać z jakąkolwiek własnością naturalną. Moore głosi, że dobro nie jest definiowalne” (MacIntyre 2002, 313). W tym kontekście MacIntyre stwierdza, iż Arystoteles mówił o intuicjach, ale w zupełnie innym sensie niż Moore (zob. MacIntyre 1983, 464).

Należałoby zatem zapytać, w jaki sposób ludzie rozpoznają intuicyjnie dobro? Jednak G.E. Moore nie daje innej odpowiedzi niż ta, że po prostu rozpoznają; jego zdaniem adekwatne poznanie dobra musi w sposób konieczny i wewnętrzny łączyć się z konkretnym działaniem na rzecz tego dobra. Jednocześnie Moore sprzeciwia się traktowaniu dobra jako pewnej własności naturalnej i nazywa to „błędem naturalistycznym”, popełnianym przez nadanie nazwy „dobro” własności identyfikowalnej i charakteryzowalnej także w inny sposób.

Stephen Clark pisze, iż MacIntyre znajduje dla Moore’a specjalne miejsce w swej „demonologii” (zob. Clark 1983, 433). Rzeczywiście, amerykański etyk zwraca uwagę na wiele błędów twórcy intuicjonizmu. Przede wszystkim zarzuca mu posługiwanie się błędnym rozumieniem pojęcia „definicja” (w odniesieniu do dobra) i nieuzasadnianie swych tez, lecz ich orzekanie (zob. MacIntyre 1996, 47); jest to widoczny znak nadchodzącej postawy emotywistycznej (omówionej w poprzednim paragrafie), w której liczy się nie prawdziwość argumentów, lecz siła ich oddziaływania. Koncepcja G.E. Moore’a miała – zdaniem MacIntyre’a – dwie grupy zwolenników (zob. MacIntyre 2002, 319–320): pierwszą byli omówieni powyżej intuicjoniści, a drugą – utylitarysty. Niewłaściwe jest zatem niedoceniać roli Moore’a we współczesnej etyce, a zwłaszcza w upadku oświeceniowego projektu uzasadnienia moralności.

Etap czwarty: utylitaryzm

Wspomniany powyżej utylitaryzm jest przez A. MacIntyre’a uznany za kolejny etap destrukcji etyki zapoczątkowanej przez Oświecenie. Zarówno utylitarysty, jak i pozytywści, pragmatyści czy kontraktualiści są odpowiedzialni za dalsze rozchwianie podstaw moralności, powodujące stopniowy spadek zaufania do etyki (zob. MacIntyre 1988, 75; tenże 1990, 226)⁴.

MacIntyre wyprowadza utylitaryzm z tendencji kalkulowania kosztów i korzyści każdego praktycznego działania. Bilans zysków i strat ma być podstawą do moralnej oceny

⁴ Porównania etyki utylitarystycznej z klasyczną etyką cnót podejmuje się Michael Slote: zob. Slote 2004, 165–190.

danego czynu. Nie ma zatem jednego, powszechnego i stałego systemu zasad, lecz zmienia się on w czasie, jak zmieniają się warunki społeczne. Podobnie rzecz ma się z uzasadnieniem podejścia utylitarne: za maską „racjonalnej kalkulacji” ukrywa się niezscheańską „wolę mocy” i arbitralność preferencji (zob. MacIntyre 1995/6, 219–220).

Podstawą moralności jest zatem kalkulacja zysków i strat. Dość arbitralnie uznano, iż zyskiem jest przyjemność, a stratą – cierpienie. „Wśród doznań zaś – pisze MacIntyre – pewne są bolesne, inne przyjemne, niektóre z kolei neutralne. Każdy dąży do przyjemności, niczego więcej. Jeżeli ludzie pożądają czegokolwiek innego, pragną tego w istocie tylko jako środka do przyjemności” (MacIntyre 2002, 235–236). Oczywiście z taką etyką i antropologią związana jest wizja społeczeństwa. Odrzucenie roli wspólnoty jako nośnika wartości i norm moralnych sprawia, że utylitarysty postrzegają społeczeństwo jako jedynie zbiór jednostek z ich indywidualnymi pragnieniami i celami; wspólne cele i normy są wyłącznie kompromisem, zaś dobro wspólne – sumą dóbr jednostek. Aby jednak odkryć prawdziwe oblicze utylitaryzmu, należy zbadać tę teorię, posługując się metodą narracji historycznej.

Twórcą teorii utylitarystycznej był brytyjski myśliciel **Jeremy Bentham** (1748–1832). Bentham rozpoczął budowę swego systemu od stworzenia zupełnie nowej koncepcji szczęścia. Klasyczne pojęcie szczęścia związane było z metafizyką teleologiczną. Bentham natomiast, wyprowadzając tak pojęcie szczęścia, jak i całą moralność z psychologii, zakwestionował klasyczną teleologię, tworząc własną „teleologię naturalistyczną” (zob. MacIntyre 1996, 130). Równocześnie brytyjski filozof odrzuca nakazy rozumu czy wolną wolę jako kryteria moralności i za takie uznaje jedynie psychologiczno-empirycznie rozumianą ocenę przyjemnych lub przykrych konsekwencji danego działania: zarówno „przyjemność”, jak i „przykrość” określa Bentham mianem „kryteriów racjonalnych”, co pokazuje, jak daleko etyka w tym wydaniu odeszła od racjonalizmu Kanta (zob. MacIntyre 2002, 293–294). Człowiek nie kieruje się w swym działaniu żadną inną zasadą, niż tylko dążeniem do przyjemności, a unikaniem cierpienia – naturalnym celem każdej osoby jest „możliwie największa przyjemność i unikanie cierpienia”.

Na potrzeby swej teorii J. Bentham stworzył **rachunek przyjemności**. „Różne źródła przyjemności można zmierzyć i porównać ze sobą pod względem nasilenia oraz trwałości doznania, jakie można za ich pomocą uzyskać, pod względem pewności lub niepewności co do odczuwania danego doznania oraz powinowactwa lub odmienności doznawanej przyjemności. Wybierając spośród alternatywnych przyjemności, ilość przyjemności traktujemy jako jedyne kryterium” (MacIntyre 2002, 295).

Alasdair MacIntyre zauważył, że już u twórcy utylitaryzmu można dostrzec problem, który będzie się pojawiał u wszystkich przedstawicieli tego nurtu. Utylitaryzm sam ustanawia pewne normy i standardy moralne (które nazywa racjonalnymi), jednak nie potrafi podać żadnych powszechnych racjonalnych przyczyn, które by taką moralność usprawiedliwiały.

Dostrzegł to już uczeń Benthama i zarazem najsłynniejszy chyba utylitarysta – **John Stewart Mill** (1806–1873). Uważał on, iż koncepcja „rachunku przyjemności” jako podstawy moralności jest niewystarczająca, gdyż nie potrafi uzasadnić ostatecznie, które dobra powinny być autentycznie celem ludzkiego działania. Niepokoił go również fakt niemożności pogodzenia w koncepcji Benthama szczęścia jednostki i szczęścia jak największej grupy ludzi. „Wymowa całej twórczości Milla świadczy o tym, że był on utylitarystą,

który nie może uniknąć żadnej z trudności stawianych mu przez tę doktrynę, i który mimo to nie chce nawet pomyśleć o porzuceniu tej doktryny” (MacIntyre 2002, 296).

W celu uprawnienia utylitaryzmu, J.S. Mill modyfikuje najpierw naiwne rozumienie szczęścia jako empirycznej przyjemności i wprowadza rozróżnienie na przyjemności „wyższe” i „niższe” (zob. MacIntyre 1996, 131; tenże 2002, 296–297). Następnie stara się ufundować zasadę użyteczności poprzez dowiedzenie powszechności pożądania przyjemności – „jedynym sposobem wykazania, że coś jest godne pożądania, jest wykazanie, że ludzie tego pragną. Ale wszyscy ludzie pragną doznawać przyjemności. A więc przyjemność jest powszechnie pożądana. Mill nie dostrzega żadnego problemu z przejściem od pragnienia mojej własnej przyjemności do największego szczęścia największej liczby ludzi, którego dokonuje za pomocą śmiałego twierdzenia, że przyjemność innego człowieka jest także źródłem mojej przyjemności” (MacIntyre 2002, 300).

Alasdair MacIntyre, mimo zauważenia reformatorskich intencji Milla, piętnuje wiele błędów jego teorii. Przede wszystkim krytykuje główne pojęcie J.S. Milla, jakim jest „szczęście największej liczby ludzi”. Stwierdza także, iż Mill również nie potrafi poradzić sobie z głównym problemem utylitaryzmu, jakim jest podkreślanie różnorodności celów i wielości przemyśleń, nie czyniąc ich jednocześnie pozbawionymi treści (zob. MacIntyre 1994, 293). A jak to wygląda w przypadku innych utylitarystów?

Trzecim z „ojców utylitaryzmu” jest **Henry Sidgwick** (1838–1900). Przez wielu jest uważany za najwybitniejszego historyka etyki. Uważał, iż etyka przełomu XVIII i XIX wieku skupiła się na sporze między utylitaryzmem i intuicjonizmem. Za zadanie postawił sobie stworzyć teorię rozwiązującą tę sprzeczność. Jego doktryna spotkała się z bardzo ostrą krytyką autora *Dziedzictwa cnoty*: „Tam, gdzie miał nadzieję odkryć «kosmos», racjonalny porządek, znalazł raczej «chaos», niezależne, nie zawsze spójne fundamentalne zasady, które nie potrafią ani zaprzeczyć, ani przekroczyć zwierzęcego uposażenia” (MacIntyre 1990, 78). Podobnie MacIntyre określa wybitnie destrukcyjny wpływ etyki Sidgwicka na całą nowożytną filozofię moralności: „Filozofia wydaje mu się zasadniczo działalnością objaśniającą, nie zaś krytyczną. Pod tym względem Sidgwick jest owym duchem, który straszy w znacznej większości współczesnych książek z dziedziny etyki” (MacIntyre 2002, 306).

Jak zostało wyżej powiedziane, Sidgwick zmagił się z problemem pogodzenia utylitaryzmu z intuicjonizmem, co na poziomie moralności przedstawiało się następująco: „jak pogodzić bezosobowe zasady moralne z osobistymi przywiązaniami i interesami?” (MacIntyre 1990, 192) Nie mogąc rozstrzygnąć tego dylematu, Sidgwick postanowił stworzyć nową wizję natury ludzkiej, którą można określić jako „dwoistość zasad regulatywnych w ludzkiej naturze” (MacIntyre 1988, 268). Polega ona na tym, iż każda osoba w danym akcie konfrontuje wymagania narzucone przez dwa cele, a nie jeden. Powinności i obowiązki wypływają z „Powszechnego Szczęścia”, zaś „Egoistyczne Szczęście” narzuca imperatywy, od których również nikt nie może uciec. W ten sposób Henry Sidgwick stworzył utylitaryzm będący umiarkowanym egoizmem. Resztką racjonalności została umieszczona w rozpoznawaniu nakazów „Powszechnego Szczęścia”. Dominuje jednak spełnianie swych własnych pożądań.

Do granic możliwości egoizm etyczny został doprowadzony przez **Thomasa Hobbesa** (1588–1679). Żył on dwa wieki przed twórcami koncepcji utylitaryzmu, jednak w jego pracach istnieją wątki inspirujące Benthama, Milla i Sidgwicka. Jednocześnie jego samego można uznać za najbardziej radykalnego przedstawiciela teorii głoszących mo-

ralność opartą na własnych korzyściach, pożądaniami czy potrzebach. Myśl Hobbesa można scharakteryzować sentencją: „po trupach do celu”.

Koncepcja Hobbesa zgodna jest z założeniem Sidgwicka – w człowieku występują dwa motywy działania: egoistyczny i altruistyczny. Jednak o ile u tego pierwszego są one równorzędne, o tyle Hobbes prymat przyznaje dążeniu do osobistego dobra (zob. MacIntyre 2002, 183–184). Aby ludzie wzajemnie się nie pozabijali, dążąc do zaspokojenia swoich zachcianek, zostaje narzucona umowa społeczna, która zmusza jednostki (rozumiane jako radykalnie autonomiczne) do przestrzegania praw innych.

T. Hobbes propaguje również nową wizję racjonalności – rozum to „rozum rozsądnego egoisty” (zob. Biesaga 1999, 138). Służy jedynie rozpoznawaniu swych egoistycznych potrzeb i dobieraniu środków do osiągnięcia ich. Jest to etap osłabienia wiary w rozum oraz deprecjonowania jego roli. „Według Hobbesa – pisze A. MacIntyre – człowiekiem powodują po prostu jego uczucia. Rozwaga ma spełniać tylko rolę pośrednika pomiędzy uczuciami i działaniem jako ogniwo łączące je w łańcuch. Rolą rozumu jest po prostu rejestrować fakty, kalkulować i rozumieć; rozum nie może skłaniać do czynu” (MacIntyre 2002, 192). Rządy uczuć to pierwszy bardzo ważny punkt w myśli Tomasza Hobbesa; powróci on w teorii emotywistycznej.

Drugą cechą systemu Hobbesa, która wpłynie na emotywizm i ukształtuje go, jest negacja możliwości racjonalnego badania i oceniania poszczególnych koncepcji moralności: „Nie ma w systemie Hobbesa miejsca na krytykę naszych pragnień ani idei ich racjonalnego formowania” (tamże, 187). W dalszej części wiele miejsca będzie poświęcone problemowi, jak takie podejście wpłynęło na emotywizm i dalszą degenerację oświeceniowego projektu uzasadnienia moralności.

Zwolennicy utylitarystów tworzą swą koncepcję moralności, opierając się na indywidualistycznej wizji społeczeństwa, w której autonomiczny podmiot realizuje swe osobiste potrzeby i cele walcząc z innymi (zob. MacIntyre 1996, 138; tenże 2002, 322). Liczą się zatem jedynie konsekwencje czynu – to w ich świetle należy oceniać godziwość lub niegodziwość danego aktu. Same pobudki – którymi są emocje – są poza jakąkolwiek oceną, poza dobrem i złem. Kierujemy się uczuciami i nie mamy możliwości w żaden sposób racjonalnie ocenić. Jest to najbardziej jaskrawy dowód na genezę emotywizmu (zob. MacIntyre 1996, 134).

Alasdair MacIntyre w bardzo ironiczny i zarazem dosadny sposób podsumowuje doktrynę utylitarystów: „Ci, którzy bez ogródek mówią, że zasady moralne mają na celu maksymalizację przyjemności i minimalizację cierpienia, nigdy zapewne nie zadawali sobie pytania, czy przyjemność uzyskiwana przez średniowiecznych chrześcijan lub przez współczesnych Niemców, a płynąca z prześladowania Żydów, nie była przypadkiem większa niż cierpienia, które znosili Żydzi, i czy przypadkiem fakt ten nie usprawiedliwia prześladowań” (MacIntyre 1996, 198). Czy można nie przyznać racji Amerykaninowi?

Etap piąty: emotywizm

Emotywizmowi po części poświęcony był poprzedni artykuł (zob. Gałeczki 2016, 67–69). Jednak, jak zostało podkreślone, chodziło tam bardziej o postawę i charakterystyczną

cechę współczesnych nurtów etycznych, niż o jeden konkretny system. Teraz natomiast zostanie omówiony **emotywizm**, który jest jednym z ogniw oświeceniowego projektu uzasadnienia moralności. Wyrasta on z krytyki istnienia obiektywnych norm moralnych przeprowadzonej przez utylitarystów. Jednak MacIntyre dostrzega emotywistyczne podejście już u egzystencjalistów: Sartre'a czy Nietzschego (zob. MacIntyre 1996, 58). Emotywizm bazuje na negacji jakichkolwiek obiektywnych zasad wyprowadzanych czy to z rozumu, czy z autonomicznej decyzji woli i ponoszenia jej konsekwencji. Brak norm moralnych czy kryteriów postępowania skutkuje ostatecznie odrzuceniem pojęć „dobro” i „zło”; emotywizm stoi na stanowisku nonkognitywistycznym – nie można poznać, udowodnić czy sprawdzić słuszności konkretnych przekonań moralnych.

W emotywizmie sądy moralne są niczym więcej, jak ekspresją uczuć. Emocje wynikają z osobistych pragnień, wyrażają własne interesy. Stąd sądy wyrażają egoistyczne dążenia – brak natomiast jakichkolwiek obiektywnych narzędzi, przy pomocy których można by je racjonalnie ocenić. „Emotywizm to koncepcja, według której wszystkie sądy wartościujące, a zwłaszcza wszystkie sądy moralne – o tyle, o ile mają charakter moralny lub wartościujący – są tylko wyrazem preferencji, wyrazem skłonności lub uczuć. [...] Ale sądy moralne, wyrażając tylko skłonności lub uczucia, nie są ani prawdziwe, ani fałszywe i nie można uzyskać zgodności w sprawie uznania lub odrzucenia określonego sądu moralnego za pomocą żadnej racjonalnej metody, takiej bowiem nie ma” (MacIntyre 1996, 39).

Rozum pełni w emotywizmie wyłącznie dwie role (zob. MacIntyre 1988, 304). Po pierwsze, ma określić naturę emocji, które skłaniają człowieka do działania lub chcenia. Po drugie, „rozum opisuje znaczenia dla spełnienia celów wyznaczanych przez uczucia”. Również dobro, które przez dwadzieścia wieków stanowiło podstawowe pojęcie etyki, w emotywizmie staje się jedynie wyrazem uczuć: dobre jest to, czego chcę, w czym mam upodobanie.

Zupełny irracjonalizm etyczny doktryny emotywistycznej zrodził także drugą z najważniejszych tez emotywizmu: nie można racjonalnie przekonywać innych o swych poglądach. Jediną metodą skłonienia innych do przyjęcia mego sposobu zachowania jest manipulacja. Ważnym elementem MacIntyre'a krytyki filozofii emotywistycznej, jest ukazanie **trzech postaci**, które wyrażają irracjonalne podejście do dyskursu społeczno-etycznego (zob. MacIntyre 1996, 72–73; 146–154; 445). Tymi postaciami są: menedżer-ekspert, esteta i terapeuta.

Menedżer-ekspert dominuje na współczesnej scenie społecznej i obrazuje „neutralność moralną”. Menedżer stawia się niejako ponad „faktami obojętnymi” (w tym przekonaniem etycznymi) i to ma go czynić ekspertem w tych sprawach. Patrząc „chłodnym okiem”, rzekomo dostrzega więcej. Co ważne, skuteczność Menedżera nie wypływa z jego umiejętności życia moralnie (co byłoby jakimś dowodem jego kompetencji), lecz jest zwykłą „wiedzą”, iż obiektywna prawda, dobro czy piękno nie istnieją, i w taki sposób należy korzystać z dostępnych metod, by osiągnąć zamierzony cel. Menedżer to potrafi.

Esteta nastawiony jest absolutnie konsumpcjonistycznie. Dąży on do zaspokojenia swych pragnień i żądań za wszelką cenę. Można w nim dostrzec „człowieka estetycznego”, Don Juana opisanego w *Enten-Eller*. Oddawanie się przyjemnościom zaspokaja w pełni jego aspiracje. Jeśli jednak kiedykolwiek poczuje wyrzuty sumienia, lub po prostu poczuje się znudzony życiem, jakie pędzi, zawsze może pójść do Terapeuty.

Terapeuta zaś sam żyje w najgłębszej iluzji, gdyż z niej wypływa jego skuteczność. Musi wierzyć w to, co mówi, by móc manipulować innymi. Jest on współczesnym „kaptanem” służącym emotywistycznym wartościom: neutralności, autonomii, samorealizacji. Posługując się rozmaitymi technikami manipulacji, upewnia Estetę w jego życiowej postawie.

Te trzy postacie są moralnymi reprezentantami epoki emotywistycznej. Grają one role we współczesnym dramacie, realizując „cnoty” fachowości, autonomicznej sprawczości moralnej czy samorealizacji.

Wszystkie te elementy zawarł w swej filozofii **David Hume** (1711–1776). Jak pisze Alasdair MacIntyre „w XVIII wieku David Hume zebrał różne elementy emotywistyczne w wielką i różnokolorową tkaninę swojej całościowej teorii moralnej” (tamże, 43). Podobnie jak inni twórcy oświeceniowego projektu uzasadnienia moralności Hume stanął przed dylematem. Tym razem pytanie brzmiało: na czym opiera się moralność – na rozumie czy emocjach? Hume utrzymywał, iż fundamentem są uczucia, jako „napęd” ludzkiej działalności.

Zaciekle krytyka rozumu wynika z jego rozdzielenia „być” (*to be*) od „mieć powinność” (*ought to*) (zob. MacIntyre 1996, 410–411; tenże 2002, 224–226). Skoro z faktów nie możemy wyprowadzić wniosków moralnych (formułowanych zazwyczaj jako nakazy), więc rozum musi być podporządkowany faktom. A tym, co jest i co możemy badać, są emocje. „Rozum jest i winien być tylko niewolnikiem uczuć i nie może mieć nigdy roszczenia do innej funkcji niż do tego, żeby uczuciom służyć posłusznie” (Hume 1963, 188; zob. MacIntyre 1979, 15–16; tenże 2016, 80).

Uczucia są „przedpojęciowe” i „przedjęzykowe”. W jego koncepcji ma to oznaczać, iż są pozarozumowe, a więc wspólne ludziom i zwierzętom. Uczucie wyprzedza zdanie czy normę: „Hume argumentuje, że gdy nazywamy jakiś czyn cnotliwym lub występny, dajemy do zrozumienia, że wzbudza on w nas pewne uczucia, że sprawia nam w pewien sposób przyjemność lub przykrość” (MacIntyre 2002, 227). Przyjemność, którą wzbudza w nas określone uczucie, Hume nazywa **sympatią**.

Wobec teorii Davida Hume’a autor *Dziedzictwa cnoty* wysuwa wiele zarzutów. Najlepiej je widać, przyglądając się całemu oświeceniowemu projektowi, gdyż chronologicznie Hume był pierwszy ze wszystkich myślicieli omawianych w tym paragrafie. Swym oddzieleniem „faktu” od „powinności” i uznaniem tego ostatniego za „niedowodliwy”, Hume podkopał wiarę w siłę rozumu, a przez to zapoczątkował destrukcję etyki. Dlatego szeroki wachlarz negatywnych skutków emotywizmu Hume’a można ująć w krótkim stwierdzeniu: celem Hume’a było „przerzucenie pomostu pomiędzy dowolnym zbiorem racji, które skłaniałyby do bezwarunkowej akceptacji ogólnych i bezwarunkowych zasad, a dowolnym zbiorem racji skłaniających do postępowania lub sądenia, które wywodziłyby się z naszych konkretnych, zmiennych, zależnych od różnych okoliczności pragnień, emocji i interesów” (Draflus 2000, 25). Pomostu tego nie udało się zbudować, natomiast efektem było stworzenie przepaści między rozumem, wolą a sferą emocjonalną człowieka.

Warto także wspomnieć o krytyce, z jaką spotkało się „Humowskie podejście do problematyki cnót” (zob. MacIntyre 1996, 412–415). MacIntyre pisze o trzech cechach „nowej” teorii cnót, które – jako dziedzictwo Oświecenia – znacznie utrudnią człowiekowi końca XX wieku zrozumienie, czym była klasyczna etyka cnót. Tymi trzema cechami są: 1) redukcjonistyczna charakterystyka poszczególnych cnót, 2) uznanie cnót za dyspozycje konieczne do wzbudzenia posłuszeństwa wobec zasad postępowania, wreszcie

3) przekształcenie pojęcia licznych cnót w pojęcie pojedynczej cnoty. Reperkusje tych zmian będą dobrze widoczne w kolejnym rozdziale.

Koncepcja Davida Hume'a znalazła wielu naśladowców. Rozkwit emotywizmu nastąpił w XX wieku, lecz pierwszym, który rozwijał teorię Hume'a, był **Adam Smith** (1723–1790). Smith w pewien sposób łączy koncepcję oparcia etyki na emocjach i na intuicji. Centralnym punktem jego systemu jest, podobnie jak u Hume'a, pojęcie sympatii. Jest to pierwotne uczucie, narzucające się nam w zderzeniu z jakimś zachowaniem. Jest ono kryterium oceny moralnej. Podobnie jak Hume, Smith przyjmuje również ideę „bezzstronnego obserwatora”. Postać ta jest ucieleśnieniem wzorców postępowania (a zarazem ideałów oświeceniowego projektu moralności: bezstronność, ponadczasowość, bezosobowość) i wraz z uczuciem sympatii ma głos rozstrzygający w dziedzinie moralności (zob. MacIntyre 2002, 230). Rozum pełni więc tu rolę pomocniczą wobec uczuć.

Znacznie dalej idzie **Alfred Jules Ayer** (1910–1989). Ayer radykalizuje pogląd Hume'a. Nie tylko twierdzi, że wypowiedzi etyczne nie poddają się analizie i ocenie, gdyż jedynie wyrażają uczucia mówiącego i są absolutnie subiektywne, ale uznał, że wszystkie pojęcia etyczne są wręcz pseudopojęciami (zob. tamże, 319). Ponadto wykluczył filozofię moralności z dziedziny nauk i opatrzył ją mianem dziedziny zajmującej się „sądami emotywnymi” (podobnie jak np. teologia).

Innym dwudziestowiecznym emotywiście jest **Charles L. Stevenson** (1908–1978). Można wręcz stwierdzić, iż Stevenson jest ojcem klasycznego ujęcia emotywizmu. MacIntyre podkreśla trzy cechy jego koncepcji (zob. MacIntyre 2016, 17; tenże 2002, 322–323; Wokler 1994, 122). Stevenson zgadza się z teorią A.J. Ayera, iż terminy moralne mają charakter emotywny, zatem nie podlegają one racjonalnemu dyskursowi, lecz emotywniej perswazji. Ponadto żadne spory dotyczące wartościowań nie są i nie mogą być rozstrzygalne. Wreszcie zdaniem Stevensona nie można podać opisowej definicji pojęcia dobra. Zatem nie funkcjonuje ono jako nazwa dla jakichkolwiek własności naturalnych. „To jest dobre” znaczy dla niego mniej więcej tyle, co „aprobuję to”.

Na emotywizmie zaciążyły również poglądy **empirystów brytyjskich**, z których najistotniejszy był **John Locke** (1632–1704). Locke zwracał się ku pewnej wersji racjonalizmu, a mianowicie ku nominalizmowi. Twierdził on, iż prawo moralne istnieje i jest racjonalne; jednocześnie stał na stanowisku, że podstawą dyskursu etycznego jest badanie znaczenia terminów moralnych i idei, które zawierają. Niestety, główne pojęcia moralne rozumiał niemalże tak, jak emotywiści: dobro – to, co sprawia przyjemność lub zmniejsza cierpienie, zło – *vice versa*. Jednakże nominalizm Locke'a był zupełnie niezgodny z, charakterystycznym dla filozofii brytyjsko-szkockiej, poszukiwaniem wiedzy pewnej w odniesieniu do m.in. uniwersalnych zasad moralnych. Podejście Locke'a było zatem w znacznej mierze emotywistyczne. Największy nacisk kładł on na reakcję podmiotu: w sądzie estetycznym – na reakcję na własności kształtów i postaci, w sądzie moralnym – na reakcję „czucia na pewną własność czynu”. Moralność polegała zaś na „zharmonizowaniu” własnych skłonności ze skłonnościami innych.

MacIntyre krytykuje empirystów (takich jak Locke i, w pewnym sensie, Hume) za ich psychologizm. Tożsamość jednostki, jak i jej istota opisywane są wyłącznie w kategoriach psychologicznych stanów lub zdarzeń. Nie istnieje odniesienie do społeczności, w której żyją, tradycji moralnej, czy historii, która ich ukonstytuowała (zob. MacIntyre 1996, 387–388). Takie podejście ze swej natury musi być redukcjonistyczne, nie ujmując bowiem całego bogactwa podmiotu moralnego.

Alasdair MacIntyre postrzega emotywizm nie tylko jako teorię etyczną, ale również jako koncepcję metaetyczną. Zakwestionowanie roli rozumu, oparcie się wyłącznie na empirycznej obserwacji i kalkulacji przyjemności i bólu przejawiających się w emocjonalnej reakcji na nie, czy wreszcie zanegowanie rozumowego dyskursu moralnego i zastąpienie go manipulacją i perswazją – to wszystko stanowi fundament emotywizmu. A co najgorsze, zauważa MacIntyre, „niektóre cechy tej teorii zostały zachowane przez jej bezpośrednich spadkobierców. Moralna neutralność analizy filozoficznej, logiczna różnica między faktami i wartościami, nierozstrzygalność sporów moralnych, wszystko to pozostaje w dalszym ciągu na scenie dyskursu moralnego” (MacIntyre 2002, 324). Ostatnim aktorem na tej scenie jest – jak na razie – postmodernizm.

Etap szósty: postmodernizm

Postmodernizm jest zwieńczeniem (oczywiście w sensie negatywnym) oświeceniowego projektu uzasadnienia moralności. Czerpie obficie z poprzedzających go teorii. Wbrew temu, co twierdzą niektórzy, postmodernizm w żadnym wypadku nie jest wyraźną rewolucją przeciwko wartościom osiemnastowiecznego Oświecenia. Wręcz przeciwnie: „ponowoczesność w swej najważniejszej części jest co najmniej kontynuacją [*sequel*] myśli oświeceniowej, wytworzoną poprzez napięcia wewnątrz niej istniejące. Te oświeceniowe naprężenia zostały ze sobą zestawione w postaci ideałów rozumu z jednej strony oraz wolności i spontaniczności z drugiej” (MacIntyre 2006a, 14). Przede wszystkim (za egzystencjalizmem i emotywizmem) „fundamentem postmodernizmu stało się zakwestionowanie uniwersalnych zasad racjonalności i obiektywności norm w aksjologii i etyce. W perspektywie etyki miejsce klasycznych pojęć zajmuje wielość sytuacji, niezależność kontekstu, afirmacja pluralizmu, w którym uznaje się niesprawdzalność sytuacji egzystencjalnych i prawomocność wzajemnie wykluczających się ocen” (Mróz 2001, 33). Następuje afirmacja wolności, która jest pojmowana w sposób absolutny: „kresem uzasadniania jest zawsze wybór – pisze MacIntyre – który nie jest oparty na żadnych kryteriach i którego nie można już dalej uzasadniać. [...] Wypowiedzenie jakiegokolwiek zasady powszechnej jest w ostateczności sformułowaniem upodobań jednostkowej woli i dla tej woli jej zasady mają i mogą mieć taki tylko autorytet, jaki sama zechce im nadać mocą swego wyboru” (MacIntyre 1996, 55).

Podobnie jak w przypadku egzystencjalizmu i emotywizmu, również w wypadku postmodernistycznych koncepcji człowieka można podać pewne **typy osobowości**. Polski socjolog i filozof, czołowy przedstawiciel europejskiego postmodernizmu – **Zygmunt Bauman** (1925–2017), pisał o czterech takich postaciach (zob. Bauman 1994, 7–39). **Spacerowicz** jest wśród nich najbardziej powszechny. Jest przechodniem wmieszonym w tłum, obserwującym ludzi i zdarzenia, lecz w nic się nie angażującym. Nie wchodzi w żadne relacje, które umożliwiłyby mu poznanie świata – on zadowala się jedynie własnymi projekcjami i teoriami. Świat to dla niego teatr, w którym prawda miesza się z udawaniem i domysłem. **Włóczęga** natomiast swą beztroską egzystencją podkreśla, że w życiu nie ma nic stałego i pewnego. Traktuje je jako ruch i zmianę. Jego wędrówka nie posiada żadnego celu, jednak nie martwi się on tym, biorąc to, co przynosi mu dzień. **Turysta** uosabia podstawową cechę odróżniającą człowieka nowoczesności od ludzi in-

nych epok. Wcześniej fakt podróżowania wynikał z handlu, wypraw wojennych, czy pielgrzymek do miejsc kultu religijnego. Natomiast obecnie turysta podejmuje się trudów podróży jedynie z chęci przeżycia czegoś nowego, poszukiwania nowych wrażeń i doświadczeń. Ma to mu pomóc w zapomnieniu o problemach codzienności. Turysta zwiedza kolejne miejsca, nie wiążąc się z nimi emocjonalnie ani nie biorąc za nic odpowiedzialności. **Gracz** natomiast ucieleśnia przypadkowość egzystencji – nie ma nic przewidywalnego ani koniecznego. Jedyne pewnikiem jakiegokolwiek działania jest ryzyko. Efektu naszego czynu możemy jedynie się domyślać. Życie jako gra dzieli ludzi na zwycięzców i przegranych, ale i to nie jest stałe – koło fortuny może przecież następnym razem się obrócić! Gracz zatem nieustannie podejmuje kolejną grę, nie wyciągając żadnych wniosków z przeszłości, ani nie wiążąc jej z przyszłością.

Sztandarowym przedstawicielem postmodernizmu jest **Richard Mervin Hare** (1919–2002). Do ostatecznej degeneracji etyki przyczyniły się dwie tezy Hare'a (zob. MacIntyre 2002, 325–326). Po pierwsze, odróżnił on język „preskryptywny” (mający charakter imperatywny, określający powinności) od języka „deskryptywnego” (opisującego pewne zjawiska, fakty). Zdaniem omawianego postmodernisty „z samej *faktyczności* nie może wynikać żadna *powinność*”, co ostatecznie odrywa moralność uczuć od moralności rozumu i dowodzi, że nie można danemu pogładowi przeciwstawić racjonalnych argumentów, a jedynie pogląd przeciwny. Autonomiczny wybór rozstrzyga spór.

Richard Hare zanegował również teleologię konkretnego czynu: podmiot moralny nie może ani poznać, ani zaplanować skutków swych decyzji i wynikających z nich działań. Rozum nie jest w stanie ułatwić decyzji, cały ciężar moralności spoczywa na irracjonalnym wyborze woli.

Zarówno preskryptywiści (postmoderniści), jak i emotywiści czy egzystencjaliści, odrzucają całkowicie możliwość rozumowego poznania zasad moralnych. Ale w przeciwieństwie do swych ideowych poprzedników, postmoderniści nawet nie szukają podstaw wolnego wyboru (zob. tamże, 335). Wolność zabsolutyzowana została do granic możliwości. Moralność natomiast sprowadzono do analizy językowej pojęć. Sytuacja ta pokazuje, jak daleko oświeceniowy projekt uzasadnienia moralności odszedł od swych założeń, propagowanych np. przez Kanta.

Zakończenie

Po zbadaniu wszystkich najważniejszych nurtów filozofii nowożytnej (racjonalizm, egzystencjalizm, intuicjonizm, utylitaryzm, emtywizm, postmodernizm) i myśli głównych etyków okresu pooświeceniowego, można stwierdzić, że MacIntyre, mówiąc o nieuchronnym upadku oświeceniowego projektu uzasadnienia moralności miał rację. Nie myli się również Mróz, twierdząc, iż „oświeceniowe projekty uzasadnienia moralności – np. Hume'a, czy Kanta – i ich porażka, mają wspólny fundament. Filozofie oświeceniowe są wadliwe z powodu pewnych szczególnych cech wspólnego im wszystkim, specyficznego zaplecza historycznego. Stąd postmodernistyczna, irracjonalna debata jest spadkobierczynią szczególnie i wyraźnie określonej struktury przekonań moralnych, której niespójność tkwi w samym punkcie wyjścia, czyli w oparciu moralności na niewłaściwych przesłankach i odrzuceniu teleologicznego kontekstu etycznych zależności” (Mróz 2001, 36).

Jak zostało powiedziane we wstępie niniejszego artykułu, upadek ten dokonał się w trzech etapach: 1) uznania konieczności oparcia etyki na obiektywnych i bezosobowych kryteriach moralności, 2) licznych nieudanych próbach budowy kolejnych systemów etycznych, mogących spełnić te kryteria, wreszcie 3) powszechnej akceptacji niemożności zbudowania takiego systemu z powodu nieistnienia obiektywnych i bezosobowych norm. Dominująca obecnie emotywistyczna, indywidualistyczna i liberalna filozofia moralności jest produktem owego trzeciego stadium.

MacIntyre pisze o „odwróconym lustrzanym odbiciu” (zob. MacIntyre 1988, 353). Rozwój (a właściwie degeneracja) oświeceniowego projektu dokonywał się dialektycznie. Każdy nurt etyki nowożytnej bazował na odwróceniu koncepcji etyki, z którą polemizował i którą uważał za swego głównego przeciwnika; następowało zupełne odwrócenie podstawowych założeń. Kant i pozostali racjoniści, stojący jedną nogą jeszcze w pierwszej fazie (wierzyli w rozum i możliwość odkrycia racjonalnych i obiektywnych norm moralnych), chcieli zbudować swe systemy etyczne w oparciu o rozum. Egzystencjaliści, dostrzegając nierozwiązywalne problemy etyki racjonalistów, zaczęli krytykować rozum i odwołali się do irracjonalnej, pozbawionej jakichkolwiek kryteriów, decyzji jednostki, absolutyzując tym samym wolną wolę. W intuicjonizmie i utylitaryzmie dokonywała się jeszcze głębsza krytyka rozumu i subiektywizacja etyki, by wreszcie w emotywizmie zanegować również istnienie wolnej, niezdeteminowanej emocjami i namiętnościami, woli – etyka jedynie ekspresją stanów emocjonalnych. Natomiast postmodernizm zanegował wszystko, co do tej pory zanegowano, i skrytykował wszystko, co do tej pory skrytykowano. Wszystkie te systemy budowane były w opozycji do poprzedników: odwracały ich metafizykę, antropologię, koncepcje racjonalności (zob. MacIntyre 1996, 107; 110; Beneš 1999, 385), co w końcu spowodowało brak jakiegokolwiek wspólnej płaszczyzny.

Spory toczące się przez ponad trzy wieki w filozofii (moralnej, ale nie tylko) nie doprowadziły do żadnej poważnej, racjonalnej, spójnej i koniecznej konkluzji: „stało się jasne, że jeśli spory te nie są w ogóle sporami bez końca, to przynajmniej są takiej natury, że po upływie dwustu lat nadal nie widać szans ich zakończenia. W następujących po sobie pokoleniach kantystów, utylitarystów, teoretyków praw naturalnych i teoretyków umów nie widać żadnych oznak autentycznego zbliżenia. Nie chodzi oczywiście o to, że zwolennicy każdego z tych poglądów nie dochodzą do wniosków, które gotowi byliby uznawać za ostateczne; rzecz raczej w tym, że przedstawiają zbyt wiele zestawów takich konkluzji” (MacIntyre 2009, 264). Brak jednego wniosku, na którym można by oprzeć racjonalnej dyskurs etyczny, oraz choćby cienia szansy na wyjście z impasu, w którym znajduje się dzisiejsza filozofia moralności, zmusza do nas poszukiwania zupełnie innej metody filozofowania i uprawiania etyki.

Wniosek, który wyprowadza autor *Dziedzictwa cnoty*, nie jest jednak pesymistyczny, lecz wskazuje na możliwe optymistyczne rozwiązanie: „upadek nieudanego projektu filozoficznego często okazuje się równie pouczający, jak projekt, który odniósł sukces, a nawet czasami wnosi do dyskursu filozoficznego znacznie więcej. Ponadto, dopóki jakiś projekt poszerza możliwości konwersacji pomiędzy różnymi i rywalizującymi stanowiskami filozoficznymi, dopóty jej służy. [...] Niech zatem ta konwersacja trwa!” (MacIntyre 2001, 355). Dlatego Alasdair MacIntyre nie załamuje rąk i stwierdza krótko: na nowo przyjrzyjmy się klasycznej etyce cnoty w świetle porażki, jaka spotkała oświeceniowy projekt uzasadnienia moralności.

Bibliografia

- Bauman Z. (1994), *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa.
- Beneš J. (1999), *Pojęcie cnoty według A. MacIntyre'a*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 19, 385–388.
- Biesaga T. (1999), *Niepowodzenia nowożytnego i współczesnego projektu etyki*, [w:] *Spór o etykę*, J. Pawlica (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 133–142.
- Clark S.R.L. (1983), *Morals, Moore, and MacIntyre*, [w:] *Symposium on Alasdair MacIntyre's After Virtue*, „Inquiry” 26, 425–445; <http://dx.doi.org/10.1080/00201748308602009>.
- Coreth E. i inni (2004), *Filozofia XX wieku*, tłum. M.L. Kalinowski, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Drałuż D. (2000), *Krytyka Oświecenia w filozofii moralności Alasdaira MacIntyre'a*, „Nowa Krytyka” 11, 113–135.
- Filek J. (1998), *Tęsknota za etyką: Alasdair MacIntyre w poszukiwaniu „porzuconej nareczzonej”*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1, 129–159.
- Gałecki S. (2016), *Alasdair MacIntyre jako krytyk oświeceniowego projektu uzasadnienia moralności (I): Przyczyny kryzysu etyki nowożytnej*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia” 13, 53–72; <http://dx.doi.org/10.16926/fil.2016.13.04>.
- Gromadzki S. (1999), *Odrzucona tradycja, czyli MacIntyre'owskie przeformułowanie filozofii moralności Fryderyka Nietzche*, „Edukacja Filozoficzna” 28, 280–297.
- Hume D. (1963), *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, t. 2, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Kant I. (2001), *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Kierkegaard S. (1976), *Albo-albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, K. Toeplitz, t. 1–2, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- MacIntyre A. (1964), *Existentialism*, [w:] *A Critical History of Western Philosophy*, D.J. O'Connor (red.), Collier-MacMillan Limited, London, 509–529.
- MacIntyre A. (1967), *Existentialism*, [w:] *Encyclopedia of Philosophy*, P. Edwards (red.), t. 3, Thomson-Gale, New York, 147–154.
- MacIntyre A. (1979), *Introduction*, [w:] *Hume's Ethical Writings. Selections from David Hume*, A. MacIntyre (red.), University of Notre Dame Press, Notre Dame – London, 9–17.
- MacIntyre A. (1982), *How Moral Agents Became Ghosts, or Why the History of Ethics Diverged from that of the Philosophy of Mind*, „Synthese” 53, 295–312; <http://dx.doi.org/10.1007/BF00484905>.
- MacIntyre A. (1983), *Moral Rationality, Tradition, and Aristotle: a Reply to Onora O'Neill, Raimond Gaita and Stephen R.L. Clark*, [w:] *Symposium on Alasdair MacIntyre's After Virtue*, „Inquiry” 26, 447–466; <http://dx.doi.org/10.1080/00201748308602010>.
- MacIntyre A. (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.

- MacIntyre A. (1990), *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- MacIntyre A. (1994), *A partial Response to my Critics*, [w:] *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, J. Horton, S. Mendus (red.), Polity Press, Cambridge, 283–304.
- MacIntyre A. (1995/6), *Jak mamy nauczyć się tego, o czym poucza nas „Veritatis Splendor”?*, „Roczniki Filozoficzne” 43–44, 203–223.
- MacIntyre A. (1996), *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- MacIntyre A. (2001), *Once More on Kierkegaard*, [w:] *Kierkegaard After MacIntyre: Essays on Freedom, Narrative, and Virtue*, J.J. Davenport, A. Rudd (red.), Open Court, Chicago, 339–355.
- MacIntyre A. (2002), *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- MacIntyre A. (2006a), *Transformations of Enlightenment. Plato, Rosen and the Postmodern*, [w:] *Logos and Eros. Essays Honoring Stanley Rosen*, N. Ranasinghe (red.), St. Augustine’s Press, South Bend, 13–26.
- MacIntyre A. (2006b), *Kierkegaard, Søren Aabye*, [w:] *Encyclopedia of Philosophy*, D.M. Borchert (red.), t. 5, Thomson-Gale, Detroit, 61–66.
- MacIntyre A. (2009), *Kilka projektów Oświecenia na nowo rozpatrzonych*, [w:] *Etyka i polityka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 253–269.
- MacIntyre A. (2016), *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Mróz M. (2001), *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, WSD, Toruń.
- O’Neill O. (1983), *Kant after Virtue*, w: *Symposium on Alasdair MacIntyre’s After Virtue*, „Inquiry” 26, 387–405; <http://dx.doi.org/10.1080/00201748308602007>.
- Slote M. (2004), *Etyka cnot – odwołanie się do podmiotu*, [w:] *Etyka i charakter*, J. Jaśtał (red.), Wydawnictwo Aureus, Kraków, 165–190.
- Wokler R. (1994), *Projecting the Enlightenment*, [w:] *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, J. Horton, S. Mendus (red.), Polity Press, Cambridge, 108–126.

Alasdair MacIntyre as a Critic of the Enlightenment Project of Justifying Morality (II): The History of the Corruption of the Modern Ethics

Summary

In the famous “disquieting suggestion” Alasdair MacIntyre has written a hypothetical state of modern ethics as a set of mutually antagonistic, chaotic, irrational and ultimately arbitrary positions. The late work of this extremely popular contemporary Scottish philosopher (although for many decades living in the United States), sometimes referred to “an interminably long history of ethics”, is devoted to mainly two purposes: to prove the arguments put forward in the “disquieting suggestion” and to overcome this crisis. This series of two articles is devoted to the presentation of the first, negative aim of MacIntyre.

MacIntyre summarizes the main reasons of the contemporary crisis into the three slogans: incommensurability of terms and languages, the conceptual incommensurability of the rival arguments, and the ostensible impersonal, objective rationality. These three elements are characteristic of all modern ethical theories realizing "the enlightenment project of justifying morality". As the example, MacIntyre has shown two post-Enlightenment ethical traditions: liberal individualism (negating the social dimension of the person and the communal base of practical rationality) and emotivism, which is based on the negation of rational discourse, leading to persuasion and propaganda in the moral sphere.

Keywords: MacIntyre A., "the Enlightenment Project of Justifying Morality", rationalism, existentialism, intuitionism, utilitarianism, emotivism, postmodernity.

Joanna GRYGIEL
Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Tolerancje w teorii krat

Streszczenie

Celem artykułu jest krótkie zarysowanie problematyki dotyczącej relacji tolerancji w teorii krat. W związku z tym omówione zostało pojęcie kraty oraz pojęcie relacji tolerancji, która może być traktowana jako uogólnienie relacji równoważności. Wskazano również związki tych pojęć z podstawowymi pojęciami algebry uniwersalnej.

Słowa kluczowe: teoria krat, relacja tolerancji, algebra uniwersalna.

Nigdy w historii matematyki żadna teoria nie była przedmiotem tak wściekłych ataków, jak teoria krat. Dedekind, Jónsson, Kurosh, Malcev, Ore, von Neumann, Tarski, a przede wszystkim Garrett Birkhoff wnieśli do matematyki nową wizję, nad którą ciążyła kłątwa niezrozumienia, niechęci i czystego uprzedzenia. Ta wrogość zaczęła się w momencie, gdy Dedekind opublikował swoje dwa fundamentalne artykuły, które dobre 100 lat temu powołały do życia teorię krat. Kronecker w jednym ze swoich listów napisał, że ten ostatni zatracił rozum w abstrakcjach (Rota 1997, 1440–1445).

Jednocześnie Gian Carlo Rota pisze w tym samym artykule:

Te wyniki i wiele innych, których nie wspominałem, są spóźnionym spełnieniem wizji Gareta Birkhoffa, którą poznaliśmy z trzech edycji jego słynnej „Lattice Theory” i potwierdzają często powtarzane przez Gelfanda proroctwo, że teoria krat odegra wiodącą rolę w matematyce dwudziestego pierwszego wieku.

Czym są kraty? To struktura dwojakiego rodzaju. Na kratę można patrzeć jako na zbiór uporządkowany bądź jako na strukturę algebraiczną.

Idea porządkowania, klasyfikowania, hierarchizowania obiektów jest drugą – obok zasady abstrakcji – podstawową zasadą metodologiczną. Matematycznie rzecz ujmując, zbiór uporządkowany to zbiór wyposażony w relację porządku, czyli relację zwrotną, antysymetryczną i przechodnią. Jeśli obiekt A jest w takiej relacji z obiektem B, to uznajemy, że A jest mniejszy lub równy B (w sensie tej relacji) i mówimy, że są to elementy porównywalne. Jeśli w danym zbiorze każde dwa obiekty są porównywalne (tak jest na przykład z liczbami naturalnymi i zwykłą relacją \leq), to mamy do czynienia ze zbiorem liniowo uporządkowanym, który jest zwany także łańcuchem.

Łańcuchy to szczególny przypadek kraty. Kratą jest bowiem każdy taki uporządkowany zbiór, w którym dla dowolnych dwóch elementów potrafimy ustalić ich kres górny i dolny. Jeśli operacje znajdowania kresów uznamy za działania dwuargumentowe i odpowiednio zaksjomatyzujemy, to możemy dostrzec drugą twarz pojęcia kraty, czyli strukturę algebraiczną o bardzo elementarnych własnościach.

Pojęcie kraty wprowadzili do matematyki pod koniec dziewiętnastego wieku Charles Sanders Peirc i Ernst Schröder przy okazji badań nad algebraami Boole'a. Do podobnych wyników doszedł w tym samym czasie Richard Dedekind, jednak początkowo kraty nie przyciągnęły uwagi matematyków. Dopiero Garrett Birkhoff w swoich pracach z lat trzydziestych dwudziestego wieku (Birkhoff 1934, 115–122) udowodnił znaczenie teorii krat w wielu dziedzinach nauki. Wiąże się to także z dokonaniem w tym czasie odkryciem (m.in. przez Adolfa Lindenbauma i Alfreda Tarskiego), dotyczącym związków między logiką i algebrą abstrakcyjną.

Na X Kongresie Matematycznym w Oslo (1936) jedyny wykład plenarny wygłosił Øysten Ore. Treść tego wykładu w dużej mierze poświęcona była teorii krat, której terminologia nie była jeszcze nawet dobrze wykształcona, ale która, dzięki pracom nie tylko Garetta Birkhoffa, ale również Alfreda Tarskiego i Arthura Stone'a, zaczęła być doceniana i budziła rosnące zainteresowanie.

Jednym z najważniejszych pojęć algebry uniwersalnej, a tym samym teorii krat, są kongruencje. Idea kongruencji wywodzi się od Carla Friedricha Gaussa (Gauss 1801), który po raz pierwszy opisał, wprowadzając odpowiednią notację, kongruencje liczbowe i zauważył, że możemy wykonywać na nich działania podobne do działań na liczbach. Pojęcie to zostało później uogólnione na dowolne struktury algebraiczne jako relacje równoważności zgodne z operacjami danej struktury. Kongruencje okazały się ściśle powiązane z homomorfizmami oraz strukturami ilorazowymi. Co więcej, zbiór wszystkich kongruencji danej struktury algebraicznej tworzy zawsze zupełną kratę algebraiczną, w której porządek jest wyznaczony przez inkluzję (Birkhoff 1935, 433–454). Wiele prac zostało poświęconych badaniom dotyczącym krat kongruencji i ich własności dla rozmaitych typów struktur algebraicznych, w szczególności dla krat.

Pojęcie tolerancji dla struktur algebraicznych jest naturalnym uogólnieniem kongruencji. Jednak wybór takiego właśnie uogólnienia ma znaczenie filozoficzne i wykracza poza świat algebry uniwersalnej.

Jeśli bowiem pominiemy operacje, których możemy dokonywać na zbiorach, to relacja kongruencji staje się zwykłą relacją równoważności, czyli relacją zwrotną, symetryczną i przechodnią. Zadana relacja równoważności ustala wtedy podział zbioru na klasy abstrakcji, grupujące obiekty identyczne względem ustalonej cechy. Jednak wadą takiego podejścia jest „ostrość” podziału wynikająca z rozłączności klas abstrakcji. W przypadku relacji równoważności każdy obiekt może należeć tylko do jednej klasy abstrakcji, co oznacza, że nie ma mowy o sytuacjach granicznych, które często pojawiają się w rozważaniach praktycznych (jak choćby ma to miejsce w przypadku paradoksu „łysego”).

W rozważaniach logicznych podejmowane były rozmaite próby rozwiązywania tego problemu. Jedną z możliwości jest odrzucenie wymagania przechodniości relacji. Przyjmijmy, że dany obiekt może należeć do więcej niż jednej klasy (bloku), gdy jest „podobny” pod pewnym względem do obiektów jednego rodzaju, jak i do obiektów innego typu, na przykład obiekt szaroniebieski można uznać za przynależący do obiektów szarych, jak również do obiektów niebieskich. Taka relacja jest oczywiście zwrotna i syme-

tryczna, brak jej jednak przechodniości: obiekt szary jest w tym sensie „podobny” do szaroniebieskiego, szaroniebieski jest „podobny” do niebieskiego, ale brak jest podobieństwa kolorystycznego pomiędzy obiektem szarym (np. ciemnoszarym) i obiektem całkowicie niebieskim (np. błękitnym).

Relacja tolerancji (zwana niekiedy podobieństwem symetrycznym) ustala zatem klasyfikację zadanego zbioru obiektów na bloki (np. blok elementów szarych, niebieskich itp.), które mogą mieć niepuste przecięcia (mogą istnieć obiekty należące do wielu bloków równocześnie).

Takie obserwacje zostały już poczynione przez Henri Poincarégo w jego ostatnich pracach (Poincaré 1913), gdzie wprowadził „zbiory wrażeń” do opisywania wrażeń zmysłowych dotyczących obiektów „prawie takich samych”. Niemal 60 lat później brytyjski matematyk, sir Erik Christopher Zeeman, wprowadził formalnie pojęcia relacji tolerancji i przestrzeni tolerancji (Zeeman 1962, 240–256) jako środków służących do badania geometrii postrzegania zmysłowego.

Wkrótce tolerancje, jako użyteczne narzędzie znajdujące zastosowanie w rozmaitych dziedzinach, stały się popularnym tematem badań. Dotyczyło to w szczególności takich obszarów, jak teoria informacji (Pawlak 1983), zbiory przybliżone (Peters 2007, 2609–2629) i zbiory rozmyte (Pawlak 1991), które stosowane są nie tylko w kognitywistyce i badaniach dotyczących sztucznej inteligencji, ale także w lingwistyce (Pogonowski 1981), cyfrowej analizie obrazów (Peters 2009, 239–245) czy medycynie (Henry, Peters 2011, 1–14).

W matematyce tolerancje mają zawężone znaczenie i dotyczą struktur algebraicznych. Obok zwrotności i symetryczności oczekuje się, by były zgodne z podstawowymi działaniami danej struktury algebraicznej. Oznacza to, że gdy mamy do czynienia np. z grupą addytywną, czyli zbiorem wyposażonym w działanie dodawania i odejmowania (np. liczby całkowite), to relacja tolerancji (podobnie, jak relacja kongruencji) musi działać w ten sposób, że rezultaty działań na elementach „podobnych” muszą pozostać „podobne”. Relacje tolerancji znalazły bogate zastosowanie w algebrze uniwersalnej jako naturalne uogólnienie pojęcia kongruencji. Wielu wyników dotyczących tej tematyki dostarczyli między innymi Ivan Chajda, Bohdan Zelinka i Josef Niederle (Chajda 1991).

Okazuje się jednak, że na tolerancje, a w szczególności na tolerancje w teorii krat, gdzie mają wyjątkowo interesujące własności, można patrzeć nie tylko jako na relacje, ale także na wiele innych sposobów. Każda tolerancja w algebrze L jest równocześnie podalgebrą algebry L^2 . Z drugiej strony, tolerancja może być traktowana jako system pokryć o specyficznych własnościach. Badania w tym kierunku prowadzili między innymi Gábor Czédli, Lajos Klukovits (Czédli 1983, 35–38), Georg Grätzer i Henrik Wenzel (Grätzer 1989, 27–34). Takie podejście jest ściśle powiązane z ideą sklejaną „atłasów” opisaną przez Alana Daya i Christiana Herrmanna (Day, Herrmann 1988, 85–101) i szeroko wykorzystywaną przez Bernharda Gantera i Rudolfa Willego (Ganter, Wille 1999) przy analizie krat konceptów. Ponieważ każda krata zupełna jest izomorficzna z pewną kratą konceptów, więc relacje tolerancji w kratkach zupełnych mogą być utożsamiane z tzw. relacjami blokowymi w kratkach konceptów.

Gábor Czédli wraz z Georgem Grätzerem udowodnili, że w przypadku krat każda relacja tolerancji może być traktowana jako homomorficzny obraz pewnej kongruencji (Czédli, Grätzer 2011, 5–6). Badania dotyczące typów struktur algebraicznych, które posiadają taką własność, są nadal prowadzone (Czédli, Kiss 2013, 326–338).

W kratkach o skończonej wysokości zachodzi także interesująca odpowiedniość pomiędzy pojęciem tolerancji i pojęciem koneksji Galois (zwanej także polarnością) (Hobby, McKenzie 1996). Tolerancje są również szeroko wykorzystywane w teorii komutatorów (Kearnes 2013).

Wszystko to dowodzi, jak potężnym narzędziem stały się tolerancje w teorii krat i nie tylko tam.

Bibliografia

- Birkhoff G. (1934). *Applications of lattice algebra*, „Proceedings of the Cambridge Philosophical Society” 30, 115–122.
- Birkhoff G. (1935). *On the structure of abstract algebras*, „Proceedings of the Cambridge Philosophical Society” 31, 433–454.
- Chajda I. (1991). *Algebraic Theory of Tolerance Relations*, University Palackého Olomouc, Olomouc.
- Czédli G., Grätzer G. (2011). *Lattice tolerances and congruences*, „Algebra Universalis” 66, 5–6.
- Czédli G., Kiss E.W. (2013). *Varieties whose tolerances are homomorphic images of their congruences*, „Bulletin of the Australian Mathematical Society” 87, 326–338. <http://dx.doi.org/10.1017/S0004972712000603>.
- Czédli G., Klukovits L. (1983). *A note on tolerances of idempotent algebras*, „Glasnik Matematički” (Zagreb), 18 (38), 35–38.
- Day A., Herrmann Ch. (1988). *Gluing of modular lattices*, „Order” 5, 85–101.
- Ganter B., Wille R. (1999). *Formal concept analysis*, „Mathematical Foundations”, Springer-Verlag.
- Gauss C.F. (1801). *Disquisitiones Arithmeticae*.
- Grätzer G., Wenzel G.H. (1989). *Tolerances, covering systems, and the axiom of choice*. „Archivum Mathematicum”, vol. 25, issue 1, 27–34.
- Henry C., Peters J.F. (2011). *Arthritic hand-finger movement similarity measurements: Tolerance near set approach*, „Computational and Mathematical Methods in Medicine”, 1–14. <http://dx.doi.org/10.1155/2011/569898>.
- Hobby D.; McKenzie R. (1996). *The structure of finite algebras*, American Mathematical Society.
- Kearnes K. (2013). *The shape of congruence lattices*, „Memoirs of the American Mathematical Society”, vol. 222, nr 1046.
- Pawlak Z. (1983). *Systemy informacyjne. Podstawy teoretyczne*. Warszawa: Wydawnictwa Naukowo-Techniczne.
- Pawlak Z. (1991). *Rough Sets. Theoretical Aspects of Reasoning about Data*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Peters J.F. (2007). *Near sets. General theory about nearness of objects*. „Applied Mathematical Sciences”, 1 (53): 2609–2629.
- Peters J.F. (2009). *Tolerance near sets and image correspondence*. „International Journal of Bio-Inspired Computation”, 1 (4), 239–245. <http://dx.doi.org/10.1504/ij-bic.2009.024722>.

- Pogonowski J. (1981). *Tolerance spaces with applications to linguistics*, Poznań, UAM.
- Poincaré J.H. (1913). *Dernierespensées*, trans. by J.W. Bolduc as *Mathematics and science: Last essays*. Paris & NY: Flammarion and Kessinger.
- Rota G.C. (1997). *The many lives of Lattice Theory*, „Notices of the AMS”, vol. 44(11), 1440–1445, tłumaczenie własne.
- Zeeman E.C. (1962). *The topology of the brain and visual perception*, [in:] Fort Jr. M.K., *Topology of 3-Manifolds and Related Topics*, University of Georgia Institute Conference Proceedings (1962):

Tolerance relations in lattices

Summary

The aim of the paper is to present a brief outline of the issues related to the tolerance relation in lattice theory. Therefore, the concept of lattice and the concept of tolerance relation, which can be treated as generalization of equivalence relations, are discussed. Also indicated are the main connections between these concepts and the basic concepts of universal algebra.

Keywords: lattice theory, tolerance relation, universal algebra.

<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2017.14.13>

Adam OLECH

Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

W sprawie idiogenicznej teorii sądu

Summary

Przedmiotem niniejszego artykułu jest analiza trzech zdań pochodzących z *Psychologii z empirycznego punktu widzenia* Franza Brentano, w których jest mowa o istocie idiogenicznej teorii sądu. Istota ta polega na tym, że sądzący podmiot uznaje za prawdziwe albo odrzuca jako fałszywe przedmioty, które uprzednio sobie przedstawił.

Słowa kluczowe: idiogeniczna teoria sądu, intencjonalność, uznanie, odrzucanie, przedmiot, prawda, fałsz.

1

Uczeń Franza Brentano, Franz Hillebrand (1863–1926), określał dwa główne typy teorii sądów mianem „teorii idiogenicznych” i „teorii allogenicznych”¹. Inny uczeń F. Brentano, Kazimierz Twardowski, tak te teorie charakteryzował: wspólnymi cechami teorii allogenicznych są te, że sprowadzają każdy sąd do syntezy lub analizy, do jakiejś kombinacji lub jakiegoś ustosunkowania przedstawień (tj. wyobrażeń albo pojęć), uważając tę syntezę lub analizę, tę kombinację lub ustosunkowanie za istotny czynnik sądu. Wynikającą stąd dalszą cechą teorii allogenetycznych jest pogląd, jakoby w każdym sądzie wystąpić musiały co najmniej dwa przedstawienia, które bądź się łączą, syntetyzuje, kombinuje, bądź drogą analizy z pierwotnie jednego przedstawienia wydziela. Stąd też według allogenetystów do istotnych i niezbędnych składników każdego sądu należy podmiot i orzeczenie (Twardowski 1965a, 198).

¹ F. Hillebrand używał w tym wypadku terminów „allogenetyczny” i „idiogenetyczny”. Daniela Tennerówna – uczennica K. Twardowskiego, a później jego asystentka – zwróciła uwagę (1914, 465) na etymologiczną niepoprawność terminów „allogenetyczny” i „idiogenetyczny” i odtąd zamiast tamtych, używa się wprowadzonych przez nią terminów „allogeniczny” i „idiogeniczny” – taką bowiem ich postać owa autorka uznała za poprawną. Tą pracą F. Hillebranda, w której ów filozof i psycholog wprowadził wspomniane terminy, jest (Hillebrand 1891). I jeszcze jedna, także terminologiczna uwaga: zarówno w tytule niniejszego artykułu, jak i w treści, jest mowa o sądach, niemniej mówiąc o nich, pojmujemy się je wyłącznie na sposób psychologiczny, a zatem pojmujemy się je wyłącznie jako akty sądenia, stąd zamiennie będą używane w tym artykule terminy „sąd” i „akt sądenia”.

W przeciwieństwie do teorii allogenicznych teorie idiogeniczne po pierwsze, uważają przedstawienie nie za istotny składnik sądu, lecz za warunek sądu; po drugie, przyjmują, iż na to, aby móc wydać sąd, niekoniecznie potrzeba dwóch przedstawień, gdyż często wystarczy jedno przedstawienie; po trzecie, widzą w akcie sądenia zjawisko *sui generis*, a nie jakąś syntezę, kombinację lub analizę przedstawień (Twardowski 1965a, 198).

Twórcą idiogenicznej teorii sądu był Franz Brentano, który kładł szczególnie nacisk na specyficzność każdego z trzech rodzajów aktów psychicznych, jakie wyróżniał, to jest: aktów przedstawień, aktów sądenia i aktów emocji, która to specyficzność polega między innymi na ich wzajemnej niesprowadzalności; mimo że akty przedstawień – co trzeba podkreślić – są podstawą dwóch pozostałych aktów psychicznych. Tym, co w sposób szczególnie różni każdy z trzech rodzajów aktów jest ich odmienny sposób intencjonalnego odnoszenia się do przedmiotu aktu. W akcie przedstawień przedmiot jest jedynie przedstawiony (*Vorstellen*). W akcie sądenia przedmiot przedstawiony jest uznany za prawdę (*Fürwahrhalten*) albo uznany za fałsz (*Fürfalschhalten*), czyli – w tym drugim przypadku – odrzucony. W akcie emocji natomiast przedmiot przedstawiony jest miłowany (*Lieben*) albo nienawidzony (*Hassen*).

Co się tyczy interesującego nas aktu uznawania przedmiotu za prawdę albo uznawania go za fałsz, czyli, co się tyczy tego szczególnego sposobu intencjonalnego ujmowania przedmiotu w akcie sądenia, to ten pierwszy nie polega na orzekaniu prawdziwości o rzeczy uznawanej za prawdę, a drugi na orzekaniu fałszywości o rzeczy uznawanej za fałsz. [...] Słuszne jest [w tym wypadku – A.O.] jedynie to, że kto uznaje pewien przedmiot za prawdę, nie tylko uznaje ten przedmiot, lecz w odpowiedzi na pytanie, czy ten przedmiot jest godny uznania (*anzuerkennen*), uzna też bycie godnym uznania tego przedmiotu [*das Anzuerkennensein des Gegenstandes* – A.O.], czyli [...] jego prawdziwość (Brentano 1999, 347)².

2

Analizując sensy tej wypowiedzi, powiemy, podkreślając zarazem to, co jest w niej istotne, że ten, kto uznaje dany przedmiot za prawdę *nie orzeka o nim, że jest on prawdziwy*, lecz właśnie go uznaje. Istota uznającego sądu polega na tym, że ten, kto taki sąd wydaje, to – po pierwsze – uznaje sądzony przedmiot i – po drugie – uznaje fakt, że sądzony przedmiot jest godny uznania. *Clou* cytowanej wypowiedzi Brentana tkwi w dwojakim odróżnieniu: (1) w odróżnieniu uznania przedmiotu za prawdę od orzekania o tym przedmiocie, że jest on prawdziwy, oraz (2) w odróżnieniu uznawania przedmiotu od uznawania tego, że przedmiot jest godny uznania. Odnosząc to drugie odróżnianie do interesującego nas cytatu, powiemy, że (*) Osoba *O* uznaje dany przedmiot *P* za prawdę zawsze i tylko wtedy, gdy osoba *O* uznaje przedmiot *P* i osoba *O* uznaje zarazem to, że przedmiot *P* jest godnym uznania.

² Woryginał: „Wenn wir sagen, jedes anerkennende Urteil sei ein Fürwahrhalten, jedes verwerfende ein Fürfalschhalten, so bedeutet dies also nicht, daß jenes in einer Prädikation der Wahrheit von dem Fürwahrgehaltenen, dieses in einer Prädikation der Falschheit von dem Fürfalschgehaltenen bestehe [...]. Nur das ist richtig, daß, wer etwas für wahr hält, nicht bloß den Gegenstand anerkennt, sondern dann, auf die Frage, ob der Gegenstand anzuerkennen sein, auch das Anzuerkennensein des Gegenstandes, d.h. [...] die Wahrheit des Gegenstandes ebenfalls anerkennen wird” (Brentano 1925, 89–90).

Dookreślając to stwierdzenie należy zapytać, czy można uznawać dany przedmiot i zarazem nie uznawać tego, że jest on godny uznania? Sądzę, że odpowiedź na to pytanie jest negatywna: nie, nie można. Jeśli bowiem uznaje się dany przedmiot, to – i tę myśl trzeba zaakcentować – świadomie albo nieświadomie uznaje się go dlatego, że jest on godny uznania. Dopowiadając rzecz do końca, zapytajmy więc, czy można uznać dany przedmiot i zarazem nie być świadomym albo nie być w pełni świadomym tego, że uznając ów przedmiot, uznaje się go dlatego, że jest on godny uznania? Odpowiedź na to pytanie jest pozytywna: tak, można nie być tego świadomym albo nie być tego w pełni świadomym. Świadomość tego, że uznając dany przedmiot, uznaje się go dlatego, że jest on godny uznania, *jest aktem samoświadomości, który nie zawsze w sposób wyraźny towarzyszy świadomemu aktowi uznawania danego przedmiotu*. W wielu wypadkach jest tak, że dopiero pytanie, dociekające powodu, dla którego uznaje się dany przedmiot, skłania pytanego do refleksji nad dokonywanym lub już dokonany aktem uznawania i do zdania z tej refleksji sprawy w postaci stwierdzenia: *uznaję dany przedmiot dlatego, że jest on godny uznania, czyli – innymi słowy – dlatego że ów przedmiot ową własność bycia godnym uznania posiada*. To właśnie ta *trudno definiowalna* własność, własność bycia godnym uznania, sprawia, że posiadający ją przedmiot niejako rości sobie pretensję do bycia uznanym, i, co ważne: rości sobie zasadnie, a na przedstawiający go sobie podmiot nakłada powinność uznania go – ściśle: uznania go w bycie. I wreszcie ostatnie pytanie, pytanie fundamentalne: czym jest owa własność? Odpowiedź może być tylko jedna: własność bycia godnym uznania, przysługująca przedmiotowi, to jego prawdziwość, czyli coś, dla czego – realnie rzecz biorąc – nie ma drugiego członu ontologicznie rozumianej alternatywy, a nie ma, bo to, co jest ontologicznie fałszywe – realnie nie jest³. A gdyby ktoś wyrażał swój niedosyt z takiej odpowiedzi, wówczas należałoby wyjaśnić, mówiąc mu, że jego niedosyt bierze się stąd, iż własność bycia godnym uznania, czyli prawdziwość przedmiotu, jest czymś ontologicznie pierwotnym, definicyjnie nieuchwytnym i że jest taką właśnie dlatego, że nie jest własnością kategorialną, lecz transcendentną, o czym niżej będzie mowa.

To, co w niniejszym punkcie zostało powiedziane zostanie rozwinięte w punktach następujących.

3

Występujący w cytowanej wypowiedzi Brentana zwrot „bycie godnym uznania przedmiotu” zastąpiłem w formule zdaniowej (*), zwrotem „to, że przedmiot *P* jest godnym uznania”. Postępując w ten sposób, zakładam, że zwroty te są równoważne, czyli odnoszą się do tego samego przedmiotu wyższego rzędu, jakim jest własność bycia godnym uznania. Utożsamiam zatem stan rzeczy: *to, że dany przedmiot jest godny uznania*

³ S. Blandzi, od którego zapożyczam ów zwrot mówiący o ontologicznie pojmowanej alternatywie, tak pisze o prawdzie-bycie, a ściśle: o Prawdzie-Bycie, wszak jego rozważania dotyczą teorii bytu Parmenidesa: „Droga Prawdy jest drogą tego, co jest, droga JEST jest drogą PRAWDY, droga nie-prawdy jest drogą nie-bytu, brakuje tu bowiem odniesienia i istniejącego desygnatu, którym jest «nie-będące». Zatem tylko to, co jest Prawdą, jest *tym, co będące*, bytem [...], z czego wynika ważny wniosek, że dla Prawdy nie ma ontologicznej alternatywy” (Blandzi 2005, 32).

z własnością: *być godnym uznania* przysługującą temu przedmiotowi⁴. Własność bycia godnym uznania, która przysługuje danemu przedmiotowi *P*, a także tożsamy z nią wspomniany stan rzeczy, jest – ontologicznie rzecz biorąc – przedmiotem wyższego rzędu względem przedmiotu *P*. I analogicznie rzecz się ma z dotyczącymi tych przedmiotów aktami ich uznawania: akt uznania przedmiotu *P* za przedmiot godny uznania jest – epistemologicznie rzecz biorąc – aktem wyższego rzędu względem aktu uznania przedmiotu *P*. Ujmując w prostszych słowach myśl wyrażoną w ostatnim zdaniu, powiemy, że akt uznania przedmiotu *P* za przedmiot godny uznania jest aktem samoświadomości, podczas gdy akt uznania samego tylko przedmiotu *P* jest aktem świadomości. Ściślej rzecz ujmując, trzeba powiedzieć i to, że aktowi uznania przez osobę *O* przedmiotu *P* nie musi towarzyszyć nadbudowany nad nim akt uznania przedmiotu *P* za przedmiot godny uznania. Może bowiem być tak, że dopiero uświadomienie sobie przez osobę *O* pytania o powód uznania przez nią przedmiotu *P* za prawdę sprawi, że osoba *O* – odpowiadając na to pytanie – uczyni przedmiotem refleksji zasadność tego aktu i wówczas jako rację legitymizującą ten akt wskaże własność bycia godnym uznania przedmiotu *P*, którą w przedmiocie *P* dostrzeże i ją uzna. Pytanie o powód uznania przez osobę *O* przedmiotu *P*, to pytanie domagające się wyjaśnienia aktu uznania przedmiotu *P* przez osobę *O*. Ów akt jest tym, co jest wyjaśniane, czyli jest *explanandum*, a wskazany akt uznania przez osobę *O* przedmiotu *P* za przedmiot godny uznania jest *explananssem*. *Explanans* jest zarazem racją legitymizującą *explanandum* – racją ontyczno-epistemiczną. Ontyczną dlatego, że chodzi tu o przysługującą przedmiotowi własności bycia godnym uznania, a epistemiczną dlatego, że owa własność jest przedmiotem aktu uznania. Do kwestii poruszonych w tym punkcie powrócę w punkcie 5., w którym te kwestie połączę z kwestią ontologicznie pojmowanej prawdziwości, o której niżej, w paragrafie czwartym, będzie mowa.

4

Stwierdziłem wyżej – idąc za Brentanem – że ten, kto uznaje dany przedmiot za prawdę *nie orzeka o nim, że jest on prawdziwy*. Stwierdziłem dalej, że Brentano odróżnia uznawanie przedmiotu za prawdę od orzekania o nim, że jest prawdziwy. Te dwie powiązane ze sobą kwestie są ważne dla teorii idiogenicznej teorii sądu. Kiedy bowiem orzekamy o pewnym przedmiocie, że jest on prawdziwy, to orzekamy o nim ni mniej, ni więcej, lecz właśnie to, że jest *naprawdę istniejący*. A jest tak dlatego, że ontologiczne pojęcie „prawdziwości” jest tożsamy z pojęciem „istnienia” – tożsamy dlatego, że *prawdziwość bytu* jest – mówiąc językiem teorii transcendentaliów – innym imieniem *istnienia bytu*, aczkolwiek każde z tych transcendentálnych imion odnosi się do tego samego, czyli do bytu właśnie. Kiedy zatem używamy pojęcia „prawdziwości” jako predykatu w zdaniu o postaci „przedmiot *P* jest prawdziwy”, to postać tego zdania jest tożsamy z postacią zdania „przedmiot *P* jest istniejący”. A wedle Brentana – który w tym względzie zgadzał się z Kantem – istnienie nie jest własnością, która przysługuje przedmiotowi, a to – semiotycznie rzecz ujmując – znaczy tyle, że wyrażenie „istniejący” nie jest orzecznikiem

⁴ Na to utożsamienie pozwala mi, jak sądzę, redukcja definicyjna sprowadzająca stany rzeczy do własności albo – odwrotnie – własności do stanów rzeczy. Tak np. stan rzeczy: *to, że dany przedmiot jest godny uznania* można zredukować definitywnie do tego, że *własność bycia godnym uznania przysługuje temu przedmiotowi*.

lub – gdybyśmy słowo „orzecznik” utożsamili ze słowem „predykat” (zob. Czeżowski 1949) – wyrażenie „istniejący” nie jest predykatem. Mówiąc, że istnienie nie jest własnością, która może być orzekana o przedmiocie, mam na myśli to, że nie jest własnością kategoryalną, a nie to, że nie jest własnością transcendentalną – tą drugą oczywiście jest. A nie jest własnością kategoryalną, bo istnienie bytu – podobnie jak jego prawdziwość, dobro czy jedność – to własność nieprzedstawialna, która, będąc taką właśnie, nie jest abstrahowalna z bytów. A skoro nie jest abstrahowalna⁵, to nie może być realnie orzekana o bycie; nie może być także – co z poprzednim się wiąże – równościowo definiowana. Krótko rzecz ujmując: istnienia się nie orzeka – istnienie się stwierdza lub istnienie się uznaje; aczkolwiek, w przypadku idiogenicznej teorii sądów, uznaje się – by tak rzec – *nie wprost, lecz w uznanym za prawdę przedmiocie*. Kazimierz Twardowski tak o tym pisał, kiedy charakteryzował akt sądenia:

Tym, co we właściwym sensie jest osądzone, jest sam przedmiot, a gdy on sam jest osądzony, pokazuje się, że choć w innym sensie, osądzone jest też jego istnienie (Twardowski 1965b, 8).

Podobnie pisał Brentano, gdy stwierdzał, że

Treści [istnienia – A.O.] nigdy nie przedstawiamy sobie w tym sensie, aby stanowiła ona przedmiot przedstawienia, nigdy też nie uznajemy jej w tym sensie, w którym uznaje się przedmiot – nawet gdy wydaje się nam, że ją uznajemy (Brentano 1999, 421–422).

To, co w tych stwierdzeniach jest ważne, to to, że istnienie jest uznane w innym, odmiennym sensie od uznania przedmiotu, że we właściwym sensie osądzony jest sam przedmiot, a nie jego istnienie. Właśnie to należy mieć na myśli, gdy stwierdza się, że istnienie przedmiotu uznaje się nie wprost, lecz w uznanym za prawdę przedmiocie.

5

Powracając do kwestii poruszanych w punkcie 3. oraz wiążąc je z tymi kwestiami, które zostały podniesione w punkcie 4. powiemy, co następuje: Mentalny fakt, polegający na tym, że ktoś uznaje dany przedmiot, nie jest tożsamy – o czym wyżej była już mowa – z innym mentalnym faktem, polegającym na tym, że ten ktoś uznaje ów przedmiot za godny uznania. Co więcej, pierwszy fakt nie determinuje drugiego, czyli nie jest tak, że zawsze, gdy wystąpi pierwszy, to po nim wystąpi drugi. Innymi słowy: akt uznania danego przedmiotu nie motywuje aktu uznania tego przedmiotu za przedmiot godny uznania. Tymczasem odwrotny związek motywacyjny niewątpliwie zachodzi, to znaczy, że zawsze, gdy wystąpi drugi akt, to będzie on wystarczającym motywem do wystąpienia pierwszego aktu. Jako nieracjonalną należałoby bowiem określić taką sytuację, w której ktoś uznawszy dany przedmiot za godny uznania, zarazem tego przedmiotu by nie uznał. Rozważmy to zdanie dokładniej.

Jeśli ktoś uznaje dany przedmiot, to uznaje rzeczywistość tego przedmiotu – jego faktyczność, i tej faktyczności w akcie uznania przytakuje. O rzeczywistym przedmiocie⁶ –

⁵ Mówiąc w tym wypadku, że nie jest abstrahowalna, mam na myśli abstrakcję doskonałą lub czystą (zob. Czeżowski 2004, 80).

⁶ Mówiąc o rzeczywistych przedmiotach, mam na myśli jedynie przedmioty aktualnie istniejące lub które aktualnie istniały i nie biorę pod uwagę przedmiotów potencjalnych. Zauważam zatem w niniejszych rozwa-

który dlatego, że jako rzeczywisty jest godny uznania – należałoby orzec, że ma *ontologiczną godność*, wobec której nie można przejść obojętnie, której nie można nie uznać, nie afirmować. To ona sprawia, że rozpoznając ją, jesteśmy zniewoleni jej obecnością, a to w tym sensie, że nie możemy jej nie powiedzieć, że jest. A zatem, powtórzmy, byłoby czymś nieracjonalnym, gdybyśmy, mając przed sobą ową *ontologiczną godność* przedmiotu, nie uznali tego, co jest owej godności nośnikiem. Aczkolwiek, powtórzmy i to: można uznawać przedmiot jako rzeczywisty i zarazem nie uświadamiać sobie, że tym, co o tym uznaniu decyduje, jest owa *ontologiczna godność*, którą nosi w sobie przedmiot rzeczywiście istniejący.

6

W cytowanym fragmencie, który jest przedmiotem niniejszej analizy, Brentano pisze, że własność bycia godnym uznania danego przedmiotu, choć słowa „własność” w tym fragmencie Brentano nie używa, to prawdziwość tego przedmiotu, pisze bowiem, że

kto uznaje pewien przedmiot za prawdę, nie tylko uznaje ten przedmiot, lecz [...] w odpowiedzi na pytanie, czy ten przedmiot jest godny uznania (*anzuerkennen*), uzna też bycie godnym uznania tego przedmiotu [*das Anzuerkennensein des Gegenstandes* – A.O.], czyli [...] jego prawdziwość (Brentano 1999, 347)⁷.

Gdyby przysługujące przedmiotom własności podzielić na kategoriałne i transcendentálne, to własność prawdziwości, o której jest mowa w tym cytacie, jest własnością transcendentálną, która jest zamienna z innymi własnościami transcendentálnymi – takimi jak dobro czy jedno; a pojęcie każdej z tych własności jest zamienne, ściśle: jest równoznaczne, z pojęciem „bytu”. Jest to osobliwa sytuacja, charakterystyczna dla własności transcendentálnych: pojęcie dowolnej własności transcendentálnej jest tożsame z pojęciem „bytu”, czyli z pojęciem tego, co jest substratem dla tej własności.

O ontologicznie pojmowanej prawdziwości, albowiem o tak pojmowana prawdziwość w tym wypadku chodzi, Brentano tak pisał:

Wyrażeń „prawdziwy” i „fałszywy” używamy w wielu znaczeniach. Czasem mówimy o prawdziwych lub fałszywych sądach, czasem jednak (modyfikując znaczenie) określamy tak przedmioty, mówiąc o „prawdziwym przyjacielu”, „fałszywych pieniądzach”. Nie muszą chyba dodawać – pisał dalej Brentano – że gdy w [tych rozważaniach – A.O.] [...] używam słów „prawdziwy” i „fałszywy”, wiąże z nimi nie to pierwsze, właściwe znaczenie, lecz to drugie, przeniesione na przedmioty. Praw-

żaniach nad idiogeniczną teorią sądów tradycyjne rozumienie terminu „przedmiot rzeczywisty”, wszak to rozumienie odnosiło ów termin również do przedmiotów potencjalnych. Obok przedmiotów rzeczywistych (*entia realia*) tradycyjne rozumienie tego terminu (tradycyjne, bo występujące w tradycyjnej, tj. scholastycznej metafizyce) wyróżniało przedmioty jedynie pomyślane (*entia rationis*) – na przykład przedmioty sprzeczne. Zawężając znaczenie terminu „przedmiot rzeczywisty” do przedmiotów zaktualizowanych, zawęzłam tym samym epistemologiczne pojęcie „prawdy” do prawd zaktualizowanych, tj. do prawdziwych sądów, których przedmioty istnieją lub kiedyś zaistniały. Nie biorę zatem pod uwagę prawd potencjalnych, tj. potencjalnie sądów, których przedmioty – jako na przykład niesprzeczne – mogą zaistnieć, aczkolwiek już lub jeszcze nie zaistniały. Ten problem jedynie sygnalizuję, bo jest on bardziej złożony.

⁷ W oryginale: „Nur das ist richtig, daß, wer etwas für wahr hält, nicht bloß den Gegenstand anerkennt, sondern dann, auf die Frage, ob der Gegenstand anzuerkennen sein, auch das Anzuerkennensein des Gegenstandes, d.h. [...] die Wahrheit des Gegenstandes ebenfalls anerkennen wird” (Brentano 1925, 89–90).

dziwe jest to, co jest; fałszywe – to, czego nie ma. Arystoteles mówił: *ὅν ὡς ἀληθές* [był jako prawda – A.O.]; można by też rzec: *ἀληθές ὡς ὅν* [prawda jako byt – A.O.] (Brentano 1989, 151, przyp. 25).

Przywołany w tym fragmencie przez Brentana Arystoteles tak pisał w *Metafizyce*:

Nazywamy więc rzeczy fałszywymi albo dlatego, że w ogóle nie istnieją, albo dlatego, że wyobrażenie, które wywołują, jest wyobrażeniem czegoś, co nie istnieje (Arystoteles, 146)

– to fragment z ks. Delta (1024b).

A w ks. Epsilon (1026b) stwierdzał:

„Byt” w prostym znaczeniu może być rozumiany [...] jako [...] byt prawdziwy (jego przeciwieństwem jest byt fałszywy jako nie-byt) (Arystoteles 1984, 152).

Ale uznanie pewnego przedmiotu za prawdę nie jest – co oczywiste – równoznaczne z tym, że ów przedmiot jest prawdziwy. Przedmiot jest prawdziwy, gdy akt uznania go za prawdziwy jest aktem słusznym⁸, to znaczy, gdy przedmiot jest uznany za prawdziwy i zarazem jest prawdziwy, czyli istnieje.

Sąd jest skorelowany z tym, co się sądzi, czyli z sądzonym przedmiotem. Sąd afirmatywny – z tym, co się afirmuje, czyli z afirmowanym przedmiotem. Sąd negatywny – z tym, co się neguje, czyli z negowanym przedmiotem. A tym, co się afirmuje i tym, co się neguje jest *sam przedmiot, a nie jego istnienie*. Istnienie albo nieistnienie przedmiotu jest skorelowane ze słusnością albo z niesłusnością sądu. A słusność albo niesłusność sądu to tyle, co jego prawdziwość albo fałszywość.

7

Przedstawione w niniejszym artykule uwagi, dotyczące idiogenicznej teorii sądu, są jedynie uwagami właśnie, a nie wyczerpującą rozprawą dotyczącą tego zagadnienia. Ale nawet mimo przyczynkarskiego charakteru tego artykułu, ograniczającego się do analizy dwóch krótkich fragmentów z *Psychologii z empirycznego punktu widzenia* Franza Brentana, nie można nie wspomnieć o pewnej kwestii, która z poczynionymi uwagami istotnie się wiąże, a która, jak się wydaje, nie jest wystarczająco dogłębnie rozpatrzona w odpowiedniej po temu literaturze – chodzi o rozpatrzenie kwestii nośników wartości logicznych z punktu widzenia rozważanej idiogenicznej teorii sądu. Tymi nośnikami są – wedle rozważanej teorii – sądy, a ściślej: akty sądzenia, to jest akty uznawania lub odrzucania uprzednio przedstawionego przedmiotu. Nie są nimi zdania, lecz właśnie owe akty, a jeśli są nimi również zdania, to jedynie z uwagi na to, że owe akty wyrażają. Są zatem zdania takimi nośnikami w sposób pochodny, bo pierwotnymi nośnikami są akty sądzenia. Same zdania, brane w abstrakcji od wyrażanych przez nie sądów, nośnikami nie są. Nie są nimi również sądy pojmowane logicznie, bo Franz Brentano był psychologią, zatem w jego ontologii takie byty nie występowały. A gdyby nawet był antypsychologią, jakimi stali się po Fregem i po Husserlu niektórzy zwolennicy idiogenicznej teorii sądu, to również wtedy tak pojmowane sądy nie mogłyby być w ich mniemaniu samodzielnymi nośnikami wartości logicznych – samodzielnymi, czyli brnymi w abstrakcji od aktów uznawania, czyli w abstrakcji od sądów pojmowanych psychologicznie. A nie mogłyby być dlatego,

⁸ „Rzecz (*etwas*) nazywamy prawdziwą, gdy słuszne jest skierowane ku niej uznanie” (Brentano 1989, 21).

że logicznie pojmowane sądy nie są – ze swojej istoty – tetyczne, to jest nie posiadają, jako swej składowej, momentu afirmacji lub negacji tego, co w przedstawieniu jest dane. Gdyby zatem chcieć odpowiedzieć na pytanie, co jest ostatecznie nośnikiem wartości logicznych? – to trzeba by powiedzieć, że jest nim sam podmiot, będący źródłem aktów uznawania lub negowania rzeczywistej bytowości tego, co uprzednio zostało podmiotowi dane w jego akcie przedstawienia. Ściśle: ostatecznym nośnikiem wartości logicznych jest podmiot mówiący przedstawionemu przedmiotowi: „tak” lub „nie”, który w owych niepropozycjonalnych „tak” lub „nie” to, co przedstawione afirmuje lub neguje. Używam w tym wypadku słowa „niepropozycjonalny”, bo twierdzą, że owe „tak” lub „nie” nie zawierają w sobie wyrażalnych w zdaniach treści, lecz są samym tylko przytaknięciem lub samym tylko zaprzeczeniem przedstawionemu przedmiotowi.

Bibliografia

- Aristoteles (1984), *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Blandzi S. (2005), *Wiedza i prawda u źródeł filozofii poznania*, w: *Wiedza i prawda*, red. A. Motycka, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- Brentano F. (1989), *O źródle poznania moralnego*, przeł., wstępem i przyp. opatrzył Cz. Porębski, przekł. przejrzął A. Węgrzecki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Brentano F. (1925), *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, zweiter Band, Verlag von Felix Meiner, Leipzig.
- Brentano F. (1999), *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł., wstępem i przyp. opatrzył W. Galewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Czeżowski T. (1949), *Logika. Podręcznik dla studiujących nauki filozoficzne*, Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych, Warszawa.
- Czeżowski T. (2004), *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, wydanie drugie, poprawione i rozszerzone, Wstęp: J. Woleński, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Hillebrand F. (1891), *Die neuen Theorien der kategorischen Schlüssen*, Alfred Hölder Verlag, Wien.
- Tennerówna D. (1914), *Istnienie jako „treść” sądzenia i sądu. Kilka uwag na marginesie teorii sądu prof. Twardowskiego*, „Przegląd Filozoficzny”, R. XVII, z. 4.
- Twardowski K. (1965a), *O idio- i allogenetycznych teoriach sądu*, [w:] tegoż, *Wybrane pisma filozoficzne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Twardowski K. (1965b), *O treści i przedmiocie przedstawień*, [w:] tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.

Concerning the idiogenic theory of judgement

Summary

The subject of this article is an analysis of three sentences from Franz Brentano's *The Psychology from the Empirical Point of View*. These sentences speak about the essence of the idiogenic theory of judgement. This essence is that the judging subject affirms the objects that were already presented by him as true or rejects them as false.

Keywords: the idiogenic theory of judgement, intentionality, affirmation, rejection, object, truth, falsehood.

<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2017.14.14>

Monika PIŚNIAK

Uniwersytet Opolski

Omówienie wybranych koncepcji geometrii bezpunktowych

Streszczenie

Pojęcie „punktu” jest najważniejszym pojęciem geometrii. Euklides traktował to pojęcie jako termin pierwotny, konstruując geometrię. Aktualnie geometria jest jedną z gałęzi teorii mnogości, czyli teorii, która zajmuje się badaniem zbiorów „w sensie dystrybucyjnym”, a więc zbiorów abstrakcyjnych. W przedłożonej pracy uwaga zostanie skupiona na pracach: E. Glibowskiego, J. Śłupeckiego oraz R. Sochackiego.

Mereologia operuje obiektami rozciągłymi w czasie i przestrzeni, a zatem obiektami, które są bliższe intuicjom związanym z doświadczeniem przestrzeni. Natomiast abstrakcyjne pojęcie punktu jako budulca przestrzeni budzi pewien niepokój poznawczy – ani za pomocą dedukcji, ani za pomocą eksperymentu nie można wykazać ich faktycznego istnienia (chyba, że aksjomatycznie przyjmiemy ich istnienie, ale w otaczającej nas rzeczywistości takie euklidesowe obiekty nie istnieją).

Słowa kluczowe: geometria bezpunktowa, mereologia, systemy Leśniewskiego.

Wstęp

Systemy Leśniewskiego w okresie międzywojennym wywarły ogromny wpływ na rozwój badań logicznych i metamatematycznych oraz na rozwój środowiska logicznego. Zaczęły przeważać nad badaniami Whiteheada i Russela, które zostały zawarte w pracy *Principia Mathematica*, niemniej jednak dodatkową cechą prac Leśniewskiego jest to, że są one wysoce sformalizowane, przez co stały się zrozumiałe jedynie dla wąskiego grona specjalistów.

W roku 1916 roku Stanisław Leśniewski przedstawił problematykę mereologiczną w postaci systemu dedukcyjnego, odnosząc się do antynomii Russela, dotyczącej pomieszczenia pojęć zbioru w ujęciu kolektywnym oraz dystrybucyjnym. Ponieważ zdawał sobie sprawę z faktu, że mereologia wymaga uzupełnienia o ogólniejszą teorię, skonstruował w 1920 roku system rachunku nazw, który został przez niego nazwany ontologią. Przez cały okres działalności Leśniewskiego, on sam oraz jego współpracownicy skupiali uwagę na doskonaleniu oraz badaniu skonstruowanych przez niego systemów logicznych,

w szczególności pod względem uściślenia ich formalizmu, stworzenia uproszczonej aksjomatyki, czy też wyboru odpowiednich terminów pierwotnych (Sochacki 1999, 5–7).

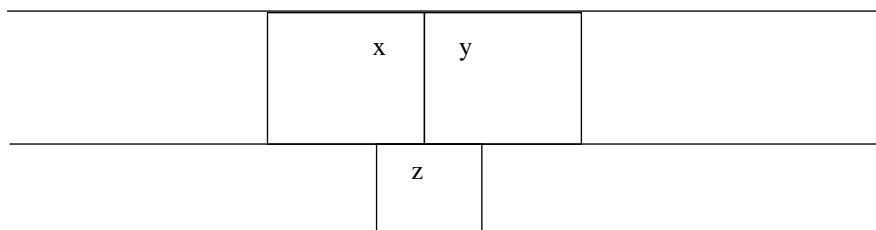
Mereologia Leśniewskiego została sformułowana w specyficzny sposób, który odbiegał od standardowych formalizacji. Jego teoria „nadbudowana jest” nad innym systemem Leśniewskiego, nazwanym przez niego „ontologią” (Pietruszczak 2000, 39).

1. Ogólna charakterystyka teorii kwadratów (Sochacki 1999, 11–29)

Teoria kwadratów zostanie przedstawiona według pracy doktorskiej R. Sochackiego. W omawianej pracy uwaga została skupiona na zdefiniowaniu pojęcia sześcianu, autor pracy wykorzystał do tego pojęcie kwadratu oraz pojęcie walca kwadratowego, który jest nazywany w pracy walcem.

W niniejszej pracy uwaga zostanie skupiona na własnościach najważniejszych pojęć w teorii kwadratów. Zacznę od relacji charakteryzującej dwa kwadraty współkanałowe, czyli takie, które przylegają zewnętrznie oraz są przystające i istnieje kwadrat z , który je poziomuje.

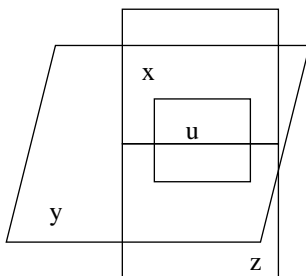
$$x \varepsilon_1 y \Leftrightarrow x \rho_2 y \wedge x \equiv y \wedge \exists z z \rho_4 xy$$



Rys. 1. Przedstawienie kwadratów współkanałowych (Sochacki 1999, 24)

Kolejnym pojęciem jest kwadrat brzegowy, który nazywany jest w ten sposób wtedy i tylko wtedy, gdy kwadraty x oraz y nie są rozłączne oraz nie są pokrywalne przez żaden inny kwadrat. Dodatkowo istnieje taki kwadrat z współkanałowy z kwadratem x , że każdy kwadrat łącznikowy kwadratów x oraz z nie jest rozłączny z kwadratem y .

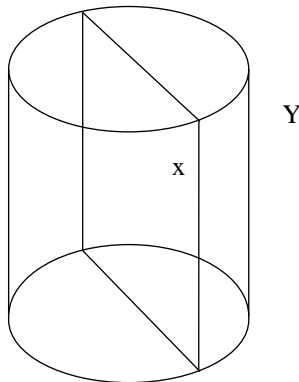
$$x \varepsilon_2 y \Leftrightarrow x \dagger y \wedge (x \rho_1 y)' \wedge \exists z [x \varepsilon_1 z \wedge \forall u (u \rho_7 xz) \Rightarrow u \dagger y]$$



Rys. 2. Przedstawienie kwadratu brzegowego (Sochacki 1999, 24)

Następnie została podana definicja kwadratu współtworzącego walec. Jest to taki kwadrat, który pozostaje w relacji ε z przedmiotem Y wtedy i tylko wtedy, gdy jest częścią przedmiotu Y , który jest walcem wyznaczonym przez pewne kwadraty u oraz v . Dodatkowo przystaje do jednego z tych kwadratów.

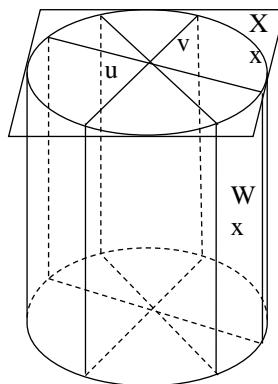
$$x \varepsilon_3 Y \Leftrightarrow \exists_{(u,v)} (Y \rho_{13} uv \wedge x \equiv u) \wedge x \leq Y$$



Rys. 3. Przedstawienie kwadratu współtworzącego walec (kwadrat współcylindryczny) (Sochacki 1999, 25)

W dalszej kolejności autor podał relację kwadratu z walcem, nazywając go kwadratem podstawowym tego walca. Odnosząc się do poniższego dowodu, kwadrat x jest kwadratem podstawowym walca, wtedy i tylko wtedy, kiedy przystaje do jednego z kwadratów współcylindrycznych tego walca oraz każdy kwadrat współtworzący walec jest kwadratem brzegowym kwadratu x .

$$x \varepsilon_4 Z \Leftrightarrow \exists_{(u,v)} (Z \rho_{13} uv \wedge x \equiv u) \wedge \forall_w (w \varepsilon_3 Z \Rightarrow w \varepsilon_2 x)$$

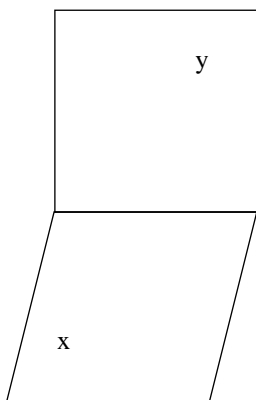


Rys. 4. Przedstawienie kwadratu podstawowego walca (Sochacki 1999, 25)

Dwa kwadraty pozostające w relacji są nazwane kwadratami mającymi wspólny bok. Zgodnie z poniższym dowodem x oraz y mają wspólny bok wtedy i tylko wtedy, kiedy

każdy z nich jest kwadratem brzegowym dowolnego kwadratu, dla którego jeden z kwadratów x oraz y jest ramowy.

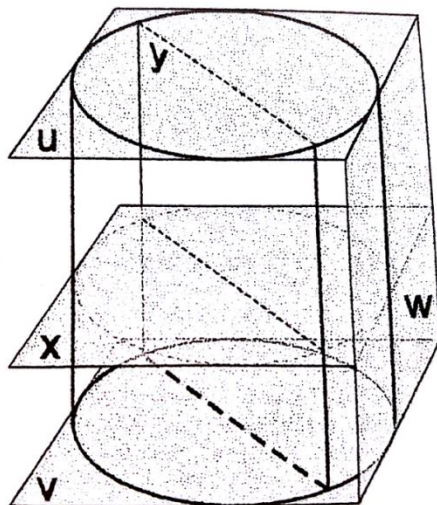
$$x \varepsilon_5 y \Leftrightarrow \forall_u (x \rho_5 u \Rightarrow y \varepsilon_2 u) \wedge \forall_v (y \rho_5 v \Rightarrow x \varepsilon_2 v)$$



Rys. 5. Przedstawienie dwóch kwadratów brzegowych (Sochacki 1999, 26)

Następna relacja opisuje trzy kwadraty u, v, w związane z walcem Z , które nazywane są kwadratami ścianowymi. Dwa kwadraty są rozłącznymi kwadratami podstawowymi walca Z , natomiast trzeci jest kwadratem mającym po jednym wspólnym boku z nimi.

$$u, v, w \varepsilon_6 Z \Leftrightarrow u, v \varepsilon_4 Z \wedge (u \dagger v)' \wedge w \varepsilon_5 u, v$$



Rys. 6. Przedstawienie kwadratów ścianowych (Sochacki 1999, 26)

Analizując powyższy dowód, można określić, że dla każdego walca istnieją trzy kwadraty ścianowe z tym walcem.

Uzupełnieniem powyższych relacji związanych z teorią kwadratów są poniższe własności. Kwadratem szufladkowym należy nazywać taki kwadrat x , który pozostaje w relacji z kwadratami u, v oraz w walca Z . Zgodnie z poniższym dowodem x jest kwadratem szufladkowym wtedy i tylko wtedy, gdy jest on dwupoziomowy z podstawowymi kwadratami u oraz v walca Z oraz dodatkowo jest kwadratem brzegowym w .

$$x \varepsilon_7 uvw \Leftrightarrow \exists_z [uvw \varepsilon_3 Z \wedge \forall_y \varepsilon_3 z(x \dagger y)] \wedge x \varepsilon_2 w \wedge x \rho_{11} u, v$$

Ostatnią relację, na którą – analizując teorię kwadratów – należy zwrócić uwagę jest zdefiniowanie sześcianu wyznaczonego przez kwadraty. Przedmiot X , który pozostaje w relacji z kwadratami u, v, w można nazwać sześcianem wyznaczonym przez te kwadraty. Zatem przedmiot X jest sześcianem wyznaczonym przez wyżej wymienione kwadraty wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje walec Z , dla którego te kwadraty są ścianowe oraz X jest sumą mereologiczną wyznaczoną przez własność:

$$h_{uvw}(a) \Leftrightarrow (a = u \vee a \varepsilon_7 uvw \vee a = v)$$

Podsumowując pracę dotyczącą teorii kwadratów R. Sochackiego, można zauważyć, że pojęcie sześcianu jest pojęciem zdefiniowanym, natomiast w kolejnym rozdziale artykułu będzie omówiona teoria sześcianów E. Glibowskiego oraz J. Słupeckiego, gdzie sześcian jest pojęciem pierwotnym.

2. Ogólna charakterystyka geometrii sześcianów (Glibowski, Słupecki, 1956, 38–47)

System, jaki autorzy artykułu przedstawiają jest nazwany przez nich geometrią sześcianów, ze względu na jedyne pojęcie pierwotne w nim – sześcian. Relacje geometrii użyte w omawianej pracy oznaczane są dużymi literami ze wskaźnikiem u dołu równym liczbie porządkowej.

Przyleganie sześcianów

W pierwszej kolejności zostały zdefiniowane relacje zewnętrznego oraz wewnętrznego przylegania sześcianów.

$$xZ_1y \equiv S(x).S(y).x|y. \sum_{S(a)} (a \dagger x. a \dagger y. a \leq x + y)$$

$$xU_1y \equiv x \leq y. \sum_a (aZ_1x. aZ_1y)$$

Zdefiniowaną relację należy czytać: *Sześcian x jest częścią sześcianu y i przylega do niego wewnętrznie.*

$$xT_1yz \equiv xZ_1y. \prod_{aZ_1y} (xU_1a \rightarrow aZ_1z)$$

Relację należy czytać: *Sześciian x przylega zewnątrznie tą samą ścianą do sześciianów y oraz z.*

$$xW_1y \equiv x \dagger y. \sum_a (aT_1xy)$$

Powyższą relację należy czytać: *Sześciian x przylega wewnątrznie do sześciianu y.*

Przystawanie sześciianów

Zostało zdefiniowane zasadnicze pojęcie dla dalszych rozważań autorów, czyli pojęcie przystawania sześciianów.

$$xU_2y \equiv \sum_{aT_1xy} \sum_{bT_1xy} \prod_{cT_1xy} \prod_{dT_1xy} (aW_1c. bW_1d \rightarrow c|d)$$

Powyższą relację należy czytać: *Sześciiany x oraz y są wpisane w tę samą warstwę.*

Definicja przystawania sześciianów zatem brzmi:

$$xP_2y \equiv \sum_{aU_2x} \sum_{bU_2y} (aU_2b)$$

Kula

Dążąc do zdefiniowania odpowiedników pojęć pierwotnych geometrii Hilberta, należy wziąć pod uwagę: pojęcie kuli o ustalonej średnicy s, pojęcie nieograniczonego walca kołowego o średnicy s i na koniec pojęcie nieograniczonej warstwy o grubości s.

$$xR_3y \equiv S(x).S(y) \sum_{S(a)} \prod_{bP_a} (bZ_1x \rightarrow bW_1y)$$

Relację należy czytać: *Sześciiany x oraz y mają wspólny środek oraz wszystkie odpowiednie ściany równoległe, przy tym sześciian x jest częścią właściwą sześciianu y.*

$$xO_3y \equiv S(x).S(y). \left[\prod_{aR_3x} \prod_{bR_3y} (a \dagger b) \right]$$

Zdefiniowaną relację należy czytać: *Sześciiany x oraz y są współśrodkowe.*

$$xK_3y \equiv S(y). \prod_{ap_2y} (aO_3y \rightarrow x \leq a). \prod_z \prod_{bP_2y} (bO_3y \rightarrow z \leq b) \rightarrow z \leq x]$$

Powyższą relację należy czytać: *X jest kulą wpisaną w sześciian y.*

Powyższe zdefiniowane relacje doprowadzają do definicji kuli o ustalonej średnicy, czyli intuicyjnego odpowiednika pojęcia punktu.

$$K_3^s \equiv \sum_{aP_2x} (aK_3s)$$

Walec oraz warstwa

Aby zdefiniować pojęcie walca o średnicy s oraz warstwy o grubości s , są potrzebne definicje pomocnicze.

$$xL_4y \equiv x \neq y. xP_2y. \sum_{aT_1xy} \sum_{bT_1xy} [a \dagger b. (aW_1b)']$$

Zdefiniowaną relację należy czytać: *Dwa różne sześciiany x oraz y są wpisane w ten sam walec kwadratowy.*

$$xW_4yz \equiv yL_4z. x = \sum_a [\sum_b (aK_3b. bL_4y. bL_4z)]$$

Powyższą relację należy czytać: *X jest walcem kołowym wyznaczonym przez sześciiany y i z .* Czyli, ten walec jest zbiorem w sensie mereologicznym wszystkich kul a , dla których istnieje taki sześciian, że kula a jest wpisana w ten sześciian, a ten sześciian wpisany jest w walec kwadratowy, w który z kolei wpisane są sześciiany y oraz z .

$$xU_4yz \equiv yU_2z. y \neq z. (yL_4z)'. x = \sum_a (aU_2y. aU_2z)$$

Relację należy czytać: *X jest warstwą wyznaczoną przez sześciiany y oraz z .*

$$W_4^s(x) \equiv \sum_z (xW_4sz)$$

Powyższą własność należy czytać: *X jest walcem o średnicy s lub x jest prostą.*

$$U_4^s(x) \equiv \sum_z (xU_4sz)$$

Własność należy czytać: *X jest warstwą o grubości s lub x jest płaszczyzną.*

Wnioski

Pierwowzorem mereologii jest system Leśniewskiego, który umożliwił rozbudowanie geometrii bezpunktowej. Glibowski oraz Słupecki przyjęli w swojej pracy, jako pojęcie pierwotne sześciian, przy pomocy którego zdefiniowali: kulę, walec oraz warstwę. Natomiast Sochacki założył kwadrat, jako pojęcie pierwotne, co umożliwiło jemu zdefiniowanie sześcianu, a dalej kulę oraz walec.

Po omówieniu dwóch teorii geometrii bezpunktowych, czyli teorii kwadratów R. Sochackiego oraz teorii sześcianów E. Glibowskiego i J. Słupeckiego, można dojść do wniosku, że za pomocą wybranego przez siebie pojęcia pierwotnego: kwadratu czy też sześcianu można zdefiniować pozostałe pojęcia, wykorzystując intuicyjne odpowiedniki geometrii oraz mereologię Leśniewskiego.

Bibliografia

- Glibowski E., Słupecki J. (1956), *Geometria sześciątów*, Zeszyty Naukowe Matematyka, Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Opolu, Opole.
- Pietruszczak A. (2000), *Metamereologia*, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Sochacki R. (1999) *Teoria kwadratów na gruncie mereologii Leśniewskiego*, Rozprawa doktorska, Wrocław.

Discussion of selected concepts of pointless geometries

Summary

The concept of “point” is the most important concept of geometry. Euclid regarded this concept as the original term by constructing geometry. Currently, geometry is one of the branches of set theory, or the theory that deals with the study of collections ‘in a distributive sense’, and thus abstract sets. In the submitted work, the attention will be focused on the works of: E. Glibowski, J. Słupecki *Geometria cubes* and R. Sochacki *The theory of squares on the basis of Lesniewski mereology*.

Mereology operates with extended objects in time and space, and therefore objects that are closer to the intuitions associated with the experience of space. In contrast, the abstract concept of a point, as the building block of space, raises some cognitive anxiety – neither using deduction nor using an experiment, one can show their actual existence (unless their existence is axiomatic, but in the surrounding reality such Euclidean objects do not exist).

Keywords: pointless geometry, mereology, Leśniewski systems.

Ryszard MISZCZYŃSKI
Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Intuicyjne podstawy ontologii Stanisława Leśniewskiego

Streszczenie

Leśniewski należy do współczesnych zwolenników tezy o klasycznym modelu nauki. Aksjomaty są prawdziwe i zrozumiałe. Swoje wyraźne znaczenie ma wykorzystywany w ontologii Leśniewskiego funktor „ε”. W artykule omawiany jest sposób rozumienia go przez uczonego.

Słowa kluczowe: Leśniewski, klasyczny model nauki, ontologia, pierwotny symbol ontologii Leśniewskiego.

Wydawane przez Springer'a czasopismo „Synthese: An International Journal for Epistemology, Methodology and Philosophy of Science” swój majowy numer z 2010 roku poświęciło tzw. klasycznemu modelowi nauki. Jego redaktorzy: Arianna Betti i Willem R. de Jong, pracownicy uniwersytetu w Amsterdamie, przedstawili teksty, w których starano się zrekonstruować trwający dłużej niż dwa tysiąclecia istotny paradygmat naukowej racjonalności. Kształtowany był – jak podkreślali wydawcy – przez Arystotelesa *Analityki wtóre*, *Logikę z Port-Royal*, Pascala i Kartezjusza a – ostatecznie – przez *Wissenschaftslehre* Bernarda Bolzana (Betti, de Jong 2010, 181). Według uczonych z Amsterdamu teoria opisująca pewną grupę przedmiotów zbudowana zgodnie z przedstawianym przez nich wzorem powinna opierać się na określonej liczbie fundamentalnych pojęć, za pomocą których definiowane są wszystkie pozostałe. Wyróżniony zostaje także określony zespół podstawowych tez, z których wynikają wszystkie inne występujące w teorii. Prawdziwość przypisana tezom pierwotnym umożliwia podobne scharakteryzowanie wszystkich tez pochodnych. Konsekwencją możliwości mówienia o ich wartości logicznej jest brak wątpliwości dotyczących rozumienia wszystkich pojęć używanych w teorii: zarówno pierwotnych, jak i tych, które zostały w oparciu o nie zdefiniowane. Rozważania przedstawione w przywoływanej wydaniu czasopisma przede wszystkim były skoncentrowane na roli tradycyjnej aksjomatyzacji wiedzy naukowej w historii filozofii od Arystotelesa do XX wieku. Ważnym dla współczesności myślicielem należącym do tego grona był Gottlob Frege. Jednym z ostatnich zwolenników tego poglądu był polski logik

i filozof Stanisław Leśniewski¹ (de Jong, Betti 2010, 187). Prace niemieckiego analytyka stanowiły dlań wzór jasności i naukowej precyzji.

Polemika Fregego z Hilbertem

Przedstawiona wyżej bardzo fragmentaryczna charakterystyka prezentowanego stanowiska – jak na pierwszy rzut oka można sądzić – nie odbiega od aktualnie rozpowszechnionych standardów. Dlatego – jak sądzę – aby zauważyć oryginalność i pewną nieaktualność tego tradycyjnego poglądu, zwanego przez cytowanych wyżej autorów „klasycznym”, warto przypomnieć pewne elementy dość znanej polemiki przywoływanego już wyżej twórcy logicyzmu z jednym z głośniejszych formalistów, Davidem Hilbertem. Toczony już od pewnego czasu ich spór korespondencyjny rozgorzał po ukazaniu się w 1899 roku dzieła drugiego z uczonych *Grundlagen der Geometrie*. Wtedy pierwszy, autorytet Leśniewskiego, poddał je zdecydowanej krytyce za – jak uważał – filozoficznie niedopuszczalne wykorzystywanie formalistycznej aparatu w rozważaniach dotyczących obiektów geometrycznych.

Hilbert np. wyrażał aksjomaty za pomocą funkcji zdaniowych² przedstawiających

[...] system warunków, które mają związek z określoną strukturą relacyjną. Jest ona nam dana jako bezpośredni obiekt teorii aksjomatycznej. Twierdzenia teorii aksjomatycznej rozumiał w sensie hipotetycznym. Dają nam one określoną prawdę dla interpretacji lub określeń obiektów pierwotnych (indywidualnych) i dla zasadniczych relacji, dla których owe aksjomaty się spełniają. [...] Twierdzenia takie geometrii są prawdziwe dla każdej interpretacji pierwotnych obiektów relacji zasadniczych, dla których spełniają się aksjomaty (Piotrowska 1990, 145).

Z drugiej strony – jak zauważał logik i filozof Heinrich Scholz –

Wszyscy aksjomatycy przed Hilbertem uważali pewniki geometrii euklidesowej za prawdy, i to prawdy [...] oczywiste dla wszystkich [...]. Dla Hilberta owe aksjomaty (pewniki) są zupełnie czymś innym; nie są one u niego właściwymi twierdzeniami, lecz pewnym rodzajem twierdzeń-szkieletów, zawierających zmienne i pozwalających na przejście do twierdzeń właściwych po nadaniu wspomnianym zmiennym odpowiedniego znaczenia. Owe twierdzenia-szkielety nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, lecz jedynie – albo możliwe, albo niemożliwe do przyjęcia (cyt za: Fuchs 1972, 38–39).

Frege zgadzał się z przedstawionym wyżej komentarzem Scholza. Zauważał, że Hilbert-formalista nie przypisuje używanym terminom żadnej geometrycznej treści. „Można zawsze zamiast «punkty, proste, płaszczyzny» powiedzieć «stoły, krzesła, kufle piwa» miał się wyrazić kiedyś żartobliwie Hilbert” (Fuchs 1972, 43; por. Shapiro 2009, 176). A więc zmienne występujące w aksjomatach nie muszą wcale odnosić się do tradycyjnych geometrycznych obiektów. Można nadawać im różne interpretacje: przypisywać im zupełnie dowolne przedmioty i wiążące je relacje. Jeśli ta interpretacja zapewni spełnienie aksjomatów, to mogą powstawać najróżnorodniejsze niestandardowe modele systemu³. Dla Fre-

¹ Podkreślana możliwość semantycznej interpretacji terminów logicznych pozwala autorom zrezygnować z charakterystycznych dla klasycznego modelu nauki ontologicznych rozważań nad zespołem przedmiotów, którymi zajmuje się dana dyscyplina (de Jong, Betti 2010, 195–196, 300–301). Mimo tego braku stanowią niezbędny składnik języka nauki.

² Np. pierwszy aksjomat Hilberta był następujący: „Dla dwóch punktów x_1 i x_2 istnieje zawsze prosta y , taka, że x_1 i x_2 leżą na niej” (Fuchs 1972, 42).

³ Można więc, podejmując żartobliwą sugestię Hilberta, np. za zmienne punkty w pierwszym aksjomacie przyjąć dwa kufle piwa, a za prostą y , na której leżą, jakiś stół, na którym stoją. Następnie można dalej zastanawiać się, czy proponowana interpretacja będzie spełniała kolejne aksjomaty.

tego konsekwencją tego podejścia jest w zasadzie niemożliwość traktowania aksjomatów jako zdań. A więc także – jak uważał – nie ma sensu mówienie o prawdziwości założeń hipotetycznego systemu Hilberta. A ona przecież stanowiła ważną cechę klasycznego modelu nauki⁴.

Traktowanie jako wieloznaczne wyjściowych formuł teorii Hilberta z punktu widzenia klasycznego modelu w zasadzie dyskwalifikowało je. Jak łatwo zauważyć, w pewnym stopniu wymieniony zarzut uderza także w wykorzystywane przez niego definicje aksjomatyczne. Frege zarzucał im, że w rzeczywistości nie są ani definicjami, ani aksjomatami. Występują w nich jakieś niezrozumiałe, bo niezdefiniowane wcześniej wyrażenia. Z tego powodu nie są więc także w ogóle zdaniem, czyli nie są ani prawdziwe, ani fałszywe. Wykorzystywanie ich do charakteryzowania znaczeń przypomina Fregemu popularne zadanie algebraiczne. Zauważa, że w zasadzie na układ aksjomatów patrzy się jak na „[...] system definicji [który – R.M.] równa się systemowi równań z wieloma niewiadomymi, przy których rozwiązywalność, zwłaszcza zaś jednoznaczność określania niewiadomych pozostaje wątpliwa”⁵ (cyt. za: list Fregego do Hilberta z 6.01.1900, [w:] Besler 2015, 20).

Jeszcze wyraźniej Frege skrytykował to postępowanie w jednym ze wspomnianych już wcześniej polemicznych pism do Hilberta (z 27.12.1899 roku). Wypowiedział w nim następującą myśl: innym niż definicje

[...] zdaniom (aksjomatom, prawom podstawowym, twierdzeniom) nie wolno zawierać żadnego słowa i żadnego znaku, których sens i znaczenie albo ich udział nie byłby już w pełni ustalony do wyrażenia myśli, tak że nie ma wątpliwości odnośnie sensu znaku [...]. Aksjomaty i twierdzenia nie mogą więc nigdy chcieć wprzód ustalać znaczenia występującego w nich znaku lub słowa, które raczej musi już być ustalone (cyt. za: Besler 2015, 17).

Wyrażana wątpliwość dotyczy przede wszystkim możliwości różnych interpretacji aksjomatów, a więc takie narzędzie nie wystarcza do satysfakcjonującej charakterystyki pojęć pierwotnych. Układ wyrażen, które według Hilberta miały nadać im znaczenie, to raczej pseudo-aksjomaty, z których mogą być wyprowadzane co najwyżej pseudo-twierdzenia. Rzekome wnioski to tylko schematy wnioskowań. Mogłyby stać się rzeczywistymi aksjomatami i wnioskowaniami, gdyby na ich miejscu znajdowały się rzeczywiste zdania, z których byłyby wyprowadzane rzeczywiste twierdzenia (Kluge 1971, xxxviii–xxxix).

Zupełnie podobną krytykę mógł Frege kierować przeciw wykorzystywanym przez Hilberta relatywnym dowodom niesprzeczności. Przecież one także polegały na przypisywaniu temu samemu wyrażeniu zupełnie innych denotacji, tj. świadomie były traktowane jako wieloznaczne⁶.

⁴ Przywoływana przeze mnie dyskusja obu wybitnych uczonych – jak sądzę – odpowiada podkreślanemu przez wielu historyków filozofii przeciwstawieniu tzw. filozofii klasycznej i nowożytnej, która opierałaby się na epistemologii (zob. np. Świeżawski 2017). Pierwsza ujmuje filozofię jako badanie obiektywnego świata przedmiotów (substancji). Ich wyniki oceniane są za pomocą wartości logicznych. Kulminacją ufundowanej na kategorii podmiotu nowożytności jest antyfundamentalistyczny postmodernizm, w którym równoprawnie występuje szereg nie ocenianych w kategorii prawdy narracji filozoficznych. Pierwszemu stanowisku odpowiadałby omawiany wyżej klasyczny model nauki, z drugim korespondowałoby stanowisko Hilberta. Przedstawiona wyżej uwaga powstała podczas rozmowy z dr. Mariuszem Oziębłowskim. Zostanie – mam nadzieję – rozwinięta w postaci bardziej systematycznej wypowiedzi

⁵ Stewart Shapiro odróżniał asertoryczne pojmowanie aksjomatów i twierdzeń przez Fregego od algebraicznego rozumienia Hilberta (2009, 177).

⁶ Krytyczny stosunek Fregego do takich formalistycznych procedur ulegał pewnej zmianie (por. Blanchette 2014).

Leśniewski zwolennikiem klasycznego modelu nauki

Nowoczesne podejście Hilberta kłóci się z klasycznym modelem nauki, którego zwolennikiem był Leśniewski. Wyrażeniom jego teorii nie można postawić zarzutów formułowanych przez Fregego. Są zdaniami i odnoszą się do wyraźnie określonego modelu. Jak mówił Woleński: zawsze mówią „[...] «coś» i «o czymś» [...]” (1985, 138).

Potwierdzają to następujące słowa naszego logika:

Nie mam żadnego upodobania dla różnych „gier matematycznych”, które polegają na tym, że przy pomocy tych czy innych umownych reguł wypisuje się różne mniej lub bardziej malownicze formuły, niekoniecznie sensowne, a nawet, jak niektórzy z „graczy w matematykę” ochoczo mniemają, konieczne pozbawione znaczenia. Przeto nie zadawałbym sobie trudu systematyzacji i wielokrotnej kontroli dyrektyw moich systemów, gdybym nie przypisywał tezom tych systemów całkiem określonego sensu, przy którym skodyfikowane przez dyrektywy tych systemów metody wnioskowania i definiowania mają niekwestionowaną ważność intuicyjną (cyt. za: Woleński 1985, 138).

Z przedstawioną wyżej deklaracją polskiego uczonego koresponduje jego wcześniejsza wypowiedź z 1916 roku. Pozwala uznać go za zwolennika klasycznego modelu:

[...] system swój traktuję wyraźnie jako system hipotetyczno-dedukcyjny, z czego wypada, iż stwierdzam właściwie jedynie to, że ze zdań, które nazywam «aksjomatami», wynikają zdania, które nazywam „twierdzeniami”. „Źródłem” psychicznym moich aksjomatów są moje «intuicje», co znaczy po prostu, że w prawdziwość moich aksjomatów wierzę, dlaczego zaś wierzę, powiedzieć nie umiem, nie znam się bowiem na teorii przyczynowości⁷ (Leśniewski 1916, 6).

Hipotetyczno-dedukcyjne podejście Leśniewskiego do zagadnienia obowiązywania tez jego teorii oznaczało przekonanie o wyciąganiu wartościowych wniosków z hipotez, którymi są prawdziwe aksjomaty. Interesował się przede wszystkim zgodnością teorii z intuicyjnym modelem. Jemu odpowiadały aksjomaty, z nim uzgodniony był aparat dedukcyjny teorii. Poprawność rozumowań zapewniały skrupulatne sprawdzone dyrektywy. Warto zauważyć, że Hilbert, chociaż zgodziłby się z określeniem swego podejścia jako hipotetyczno-dedukcyjnego, to jednak nieco inaczej rozumiałby tę charakterystykę. Oznaczałaby: w modelu, w którym obowiązują odpowiednio zinterpretowane aksjomaty, będą także spełnione wyrażenia będące ich konsekwencjami.

Odmienne podejście Hilberta i Leśniewskiego do kwestii prawdziwości aksjomatów implikowało jeszcze jedną różnicę w stosunku do kolejnego wymagania klasycznego modelu. Przekonanie Leśniewskiego o prawdziwości aksjomatów wiązało się z ich rozumieniem, więc i odpowiednią jasnością używanych pojęć pierwotnych. Wykorzystywał je, definiując wszystkie kolejne terminy.

Hilbert, aby przerwać nieskończony łańcuch definicji, podstawowe pojęcia charakteryzował za pomocą aksjomatów. Frege odrzucał jednak ten sposób postępowania. Odwoływał się do wyraźniejszego chociaż nieformalnego sposobu nadawania znaczeń. Stosował procedurę rozjaśniania (*Erläuterung*) (Besler 2010, 148). Przypomina definiowanie, ale nim nie jest. Niemiecki myśliciel wykorzystywał ją w przypadku terminów logicznie prostych, a niedefiniowalnych w formalnym języku. Tak np. charakteryzował prawdę, funkcję, przedmiot, sąd. Stosuje się nią, przybliżając rozumienie, dzięki odwołaniu do języka naturalnego, przednaukowego. Kieruje „[...] czytelnika lub słuchacza przez po-

⁷ Wykorzystując ten cytat, warto podkreślić, że – jak widać – Leśniewski świadomie nie chce wyraźnie definiować fundamentalnego dla jego poglądów pojęcia intuicji.

średnie sugestie na to, o co chodzi” (cyt. za: Besler 2010, 148). Ponieważ ten sposób przedstawiania znaczenia zwykle ma miejsce jeszcze przed rozpoczęciem właściwego rozumowania, Frege zaliczył go do propedeutyki (Besler 2010, 149).

Scharakteryzowaną wyżej procedurę stosował Leśniewski, wprowadzając w ontologii swą podstawową kategorię. W dalszej części tekstu chcę zwrócić uwagę na jego sposób postępowania. Rozpocznę jednak od kilku zdań na temat powstania samej teorii i jej rozpowszechniania się wśród zainteresowanych.

Początki ontologii Leśniewskiego

Leśniewski – jak wiadomo – nie publikował wiele. Swojej najważniejszej teorii poświęcił dwie prace. Pierwszym wydrukowanym wykładem autora był *O podstawach ontologii. Über die Grundlagen der Ontologie* (1930). Drugim zaś ostatni rozdział (XI) niedokończony pracy *O podstawach matematyki*. Omawiany fragment został zatytułowany *O zdaniach „jednostkowych” typu „A ε b”* (Leśniewski 1931, 153–170). Jak opowiadał uczony, teorię takich zdań rozwijał w 1920 roku i po raz pierwszy zaprezentował podczas „Ćwiczeń z zakresu cantorowskiej teorii mnogości” w semestrze letnim 1919/1920 na zajęciach w Uniwersytecie Warszawskim (Leśniewski 1931, 156). Wtedy też zaczął wykorzystywać najpopularniejszy, sformułowany przez siebie aksjomat ontologii. Oprócz wymienionych wyżej publikacji oraz trzech publicznych wykładów uczonego⁸ właśnie zajęcia uniwersyteckie⁹ były jedynymi forami, na których twórca opowiadał o swojej teorii. Innym popularnym źródłem wiedzy o teorii były m.in. uniwersyteckie wykłady z logiki Tadeusza Kotarbińskiego, towarzyszące im skrypty oraz – ostatecznie – opublikowane w 1929 roku ważne dzieło tego autora: *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* (Leśniewski 1931, 160–161)¹⁰.

Jak już wspominałem, ontologia to inaczej teoria zdań „jednostkowych” typu „A ε b”. Była ulepszoną i rozszerzoną wersją tradycyjnej arystotelesowskiej logiki formalnej. Kotarbiński wołał ją określać terminem „rachunek nazw”. Obawiał się – jak wyjaśniał – nieporozumienia „[...] wskutek tego, iż nazwa ta uobywateliła się już w innej roli” (Leśniewski 1931, 162; Kotarbiński 1990, 231). Jednak przyznawał, że można jej rozważania „[...] interpretować w duchu «ogólnej teorii przedmiotów»” (Leśniewski 1931, 162; Kotarbiński 1990, 231).

⁸ *O podstawach ontologii*, posiedzenie Polskiego Towarzystwa Psychologicznego (10 I 1921), *O stopniach funkcji gramatycznych*, posiedzenie Sekcji Logicznej Warszawskiego Instytutu Filozoficznego (10 III 1921), *O podstawach ontologii*, sekcja logiki, II Polski Zjazd Filozoficzny (23–28 IX 1927), Warszawa (Leśniewski 1931, 159–160; Jadacki 2016, 34–35).

⁹ Tematyka ontologii podejmowana była m.in. podczas następujących zajęć: „O teorii mnogości Cantora” (1919–1921), „Podstawy arytmetyki” (1920–1923), „Podstawy ontologii” (1925–1927), „Terminy pierwotne arytmetyki” (1928–1929), „Dyrektywy logistyki i ontologii” (1929–1931), „Zarys ontologii elementarnej” (1929–1931), „Definicje indukcyjne” (1933–1934), „Tradycyjna «logika formalna» i tradycyjna «teoria mnogości» na gruncie ontologii” (1937–1938), „Zarys ontologii” (1938–1939) (por. Leśniewski 1931, 156, 159–160; Jadacki 2016, 35–38).

¹⁰ Nie mam dostępu do wydania *Elementów* z 1929 roku. Korzystam z trzeciego wydania, z książki opublikowanej w 1990 roku. Ontologia omówiona została omówiona jako współczesny rachunek nazw, [w:] (Kotarbiński 1990, 207–231).

Sam Leśniewski wolał jednak nazwę ontologia. Użycie jej – podkreślał – „[...] nie raziło [...] «poczucia językowego» właśnie wobec okoliczności, że formułowałem w tej teorii pewnego rodzaju «ogólne zasady bytu»” (Leśniewski 1931, 163).

Przedstawiane na łamach „Przeglądu Filozoficznego” w latach trzydziestych rozważania nad adekwatnością nazwy do treści teorii prezentowane są bez podkreślania roli fundamentów teorii. Nieco inaczej traktował uczony to zagadnienie w roku 1919. Dotyczyło bowiem ważnego problemu filozoficznych podstaw nauk dedukcyjnych: jak pisze,

[...] znalazłem się całkowicie po ontologicznej stronie, a wszystko, czym się dotąd zajmowałem, zmieniło niesłychanie kształty i rozmiary pod wpływem oglądania tego wszystkiego z miejsc obserwacyjnych nowego ontologicznego obserwatorium. Uwierzyłem, że należy zmienić kierunek podróży i jechać ze stacji ontologia przez teorię mnogości do stacji logika, nie zaś *vice versa*, jak przypuszczałem dotąd. Uwierzyłem, że logika da się wprawdzie zbudować na tej drodze, jeśli ktokolwiek zechce sobie zrobić tę przyjemność, jednak cała nauka z matematyką włącznie nie potrzebuje do swego uzasadnienia ani krzyci z tego wszystkiego, co jest logiką. [...] „Precz z logiką!”. Po antypsychologizmie możemy weszli w okres jakiegoś zabawnego antylogicyzmu (List do K. Twardowskiego z 15 IV 1919?, cyt. za: Leśniewski 2015, 786).

Ontologia zakłada prototypykę, tj. uogólniony rachunek zdań. Z tego powodu w aksjomacie występują wprowadzone wcześniej symbole: równoważności, koniunkcji, implikacji, negacji oraz ogólny kwantyfikator. Jedynym terminem pierwotnym ontologii jest tzw. „epsilon Leśniewskiego” („ε”)¹¹. Wybrany symbol także można powiązać z proponowaną nazwą teorii. Jak twórca wyjaśniał „[...] zamiast wyrazu «jest» w zdaniach «jednostkowych» typu «A jest b» zacząłem, wzorując się na p. Peanie, używać znaku «ε», jako pierwszej litery wyrazu «έστίν [...]» (Leśniewski 1931, 155). Odpowiada mu łaciński *est*, czyli „jest”. Jak twierdzi cytowany przez Leśniewskiego Kotarbiński, nazwę teorii także można wiązać z tym greckim słowem: „Otóż, chcąc to zaznaczyć, można utworzyć nazwę tego systemu od odpowiedniego imiesłowu”, brzmiącego «on» (genet «ontos»), co znaczy «będący» (Leśniewski 1931, 162; Kotarbiński 1990, 231).

Jedyny termin pierwotny ontologii

Wykorzystując swoją ideografię, Leśniewski przedstawiał następująco wspomniany już jedyny aksjomat (1930, 115):

$$\text{Axiom } \theta. \quad \ulcorner A \alpha \urcorner \circlearrowleft \left(\varepsilon \{A \alpha\} \circlearrowleft \left(\vdash \left(\ulcorner B \urcorner \vdash \left(\varepsilon \{B A\} \right) \right) \right) \ulcorner B \right. \right. \\ \left. \left. \ulcorner C \urcorner \circlearrowleft \left(\varepsilon \{B A\} \varepsilon \{C A\} \varepsilon \{B C\} \right) \right) \ulcorner B \urcorner \circlearrowleft \left(\varepsilon \{B A\} \varepsilon \{B \alpha\} \right) \right) \right) \right)$$

We współczesnym zapisie można nadać mu następującą postać:

$$\forall_{A,a} \{ (A \varepsilon a) \leftrightarrow$$

$$\exists_B (B \varepsilon A) \wedge \forall_{B,C} [(B \varepsilon A) \wedge (C \varepsilon A) \rightarrow (B \varepsilon C)] \wedge \forall_B [(B \varepsilon A) \rightarrow (B \varepsilon a)] \}$$

¹¹ Zapisywany był w sposób pozwalający odróżnić go od „epsilona teoriomnościowego” („ε”).

Wyjaśniając znaczenie przedstawionego ciągu symboli, postaram się za Leśniewskim wykorzystać prawie dokładnie zacytowany przykład prezentowany przez Kotarbińskiego (Leśniewski 1931, 164–165; Kotarbiński 1990, 207–208):

$$\forall_{A,a}\{ (A \varepsilon a) \leftrightarrow$$

Jan III Sobieski (A) jest wybawicielem Wiednia (a) wtedy i tylko wtedy, gdy

$$(*) \exists_B (B \varepsilon A)^{12}$$

ktoś (B) jest Janem III Sobieskim (A),

$$(**) \wedge \forall_{B,C} [(B \varepsilon A) \wedge (C \varepsilon A) \rightarrow (B \varepsilon C)]$$

jeżeli ten a ten (B) jest Janem III Sobieskim (A) i ów (C) jest Janem III Sobieskim (A), to ten (B) jest owym (C) (a więc, zważmy, to ten sam osobnik),

$$\wedge \forall_B [(B \varepsilon A) \rightarrow (B \varepsilon a)]$$

o którymkolwiek przedmiocie (B) jest prawdą, że jest Janem III Sobieskim (A), o tym jest również prawdą, że jest wybawicielem Wiednia (a).

Podsumowując jeszcze raz wyjaśnienia dotyczące kontekstu występowania ontologicznego epsilon, podkreślę wyraźnie: spójnik w zdaniu „A ε a” spełnia rolę funktora zdaniotwórczego od dwóch argumentów nazwowych (z/nn). Nie jest więc np. funktorem istnienia, jak jednoargumentowy (z/n) czasownik w zdaniu „Bóg jest” (Leśniewski 1931, 165). Na miejscu podmiotu (A) ma być umieszczona nazwa jednostkowa, a więc nie może być ani pusta (bezprzedmiotowa), ani ogólna. Nie jest to więc np. schemat zdania „syn bezdzietnej matki jest szewcem”. Jego podmiot jest nazwą bezprzedmiotową i dlatego nie spełnia wymagania niepustości aksjomatu (*): nie można podać żadnego zdania prawdziwego postaci „A jest B”, w którym „syn bezdzietnej matki” byłby orzecznikiem (Kotarbiński 1990, 12). Podobnie ze słowem „człowiek” w zdaniu „człowiek jest ssakiem”. Ono nie spełnia wymagania jedności (**).

Przedstawiony powyżej aksjomat – jak łatwo widać – nie jest po prostu tradycyjną definicją słówka „jest”. Epsilon występuje zarówno po lewej jak i po prawej stronie głównego funktora równoważności w wyrażeniu leżącym w zasięgu kwantyfikatora wiążącego zmienne „A” i „a”. Jak sądzę – warto podkreślić – Leśniewski także nie zamierzał przypisywać mu tej funkcji. Mówił to bardzo wyraźnie (1931, 165):

Pamiętajmy, że aksjomat powyższy nie stanowi bynajmniej definicji, a więc i nie jest definicją słowa „jest” w roli łącznika. To słowo w tej roli przyjęto tu za termin pierwotny. Liczy się na rozumienie go ze strony czytelnika, przytem na rozumienie w tym samym sensie, w jakim się je ma na myśli w tym wykładzie.

Pierwszym, dość oczywistym zauważanym przez Leśniewskiego kłopotem ze zrozumieniem epsilon „ ε ” przez odbiorcę wykładu ontologii było odejście od znaczenia podobnego symbolu w zdobywającej coraz większą popularność Cantorowskiej teorii mnogości. Symbol Leśniewskiego prowadził do „[...] trudności interpretacyjnych przy próbach ustosunkowania jakoś tego znaku pod względem semantycznym do tych czy innych

¹² W symbolice Leśniewskiego ten czynnik zapisany jest za pomocą ogólnego kwantyfikatora i funktora negacji. We współczesnej notacji powinno mu odpowiadać wyrażenie $\sim[\forall_B \sim(B \varepsilon A)]$. Powyżej wykorzystałem kwantyfikator szczegółowy.

znaków, przekazanych przez tradycję «logiki matematycznej» i «teorii mnogości» (Leśniewski 1931, 163). Mówiąc prościej: była wyraźna różnica między znaczeniem ontologicznego epsilon a używanego w teorii zbiorów. Oba tworzą strukturę zdania jednostkowego. Jednak symbol Leśniewskiego wiąże wyrażenia tej samej kategorii semantycznej. W przypadku teorii mnogości, aby ochronić ją przed antynomiami, zbiór i jego element muszą należeć do różnych typów.

Kolejny kłopot wynikał z wyjaśniania znaczenia symbolu jego genezą: miał odpowiadać polskiemu potocznemu słowu „jest”. Ten kierunek wyjaśniania wskazał sam uczony i podtrzymywali go niektórzy autorzy, np. Jerzy Słupecki (1955, 13–14), Jan Łukasiewicz (1998/1953, 93), Abraham A. Fraenkel, Yehoshua Bar-Hillel, Azriel Levy, Dirk van Dalen, autorzy głośnych *Foundations of Set Theory* (1973, 201–202). W przypadku prac obcojęzycznych taka sugestia mogła często ułatwiać zrozumienie trudności, jakie powstają przy próbach odtworzenia polskiego znaczenia za pomocą angielskiego *is*. W tym przypadku przede wszystkim są to jednak kłopoty translacji z języka bez rodzajników na taki, który korzysta z tego rodzaju części mowy. M.in. dlatego anglojęzyczne teksty poświęcone ontologii Leśniewskiego zawierają często dość długie wyjaśnienia, które mają przybliżyć użytkownikowi tego języka obce mu intuicje.

Podkreślanie genetycznego związku, niestety, nie ułatwia także zrozumienia epsilon użytkownikowi naszego języka. Wiedział o tym sam Leśniewski, czasem starając się nie eksponować go. Np. w tekście *O podstawach ontologii* (Leśniewski 1930, 114) odwoływał się tylko do łacińskiego *est*. Na kłopoty z tym prostym utożsamieniem znaczeń wskazywał cytowany przez Leśniewskiego Kotarbiński, który podkreślał konieczność poprzedzenia takiej drogi wprowadzeniem odpowiednich dystynkcji i dlatego przestrzegał przed nieostrożnym utożsamianiem różnych znaczeń tego słowa (cyt. za: Leśniewski 1931, 166; Kotarbiński 1990, 13): „Sprowadziła nas na manowce różnaitości sposobów użytku w mowie polskiej struktur typu «A jest B»”. Stąd wynikał też postulat regulującego charakteru podjętej procedury precyzacji. Na konieczność odróżnienia polskiego „jest” i ontologicznego epsilon zwracają uwagę współcześni autorzy, np. Jacek Jadacki (2016/1993, 172) i Halina Świączkowska (2015).

Nie będę w tym miejscu analizował relacji między znaczeniem epsilon a tradycją języka polskiego. Zagadnieniu temu poświęcona jest praca wymienionej powyżej autorki (Świączkowska 2015). Chcę się raczej skoncentrować na sposobie nadawania znaczenia ontologicznemu epsilon. Odpowiednie rozumienie i zapobieżenie ewentualnym błędom zapewnić miała wspomniana już wcześniej procedura rozjaśniania. Jej konsekwencją miała być intersubiektywizacja podstawowej intuicji ontologii. Znał ją czytelnik pism Fregego. Umożliwiała spełnianie warunków klasycznego modelu nauki. Pozwalała – jak podkreślał uczony –

[...] by czytelnik zdawał sobie możliwie jasno sprawę z sensu, jaki nadaje tu swoim zdaniom „jednostkowym” typu „ $A \varepsilon b$ ”, a nie posiadając, jak nikt zresztą w analogicznych sytuacjach, żadnego ogólnego i niezawodnego środka na porozumienie z czytelnikiem w tej sprawie i „zarażenie” go takimi właśnie związaniami ze znakiem « ε » «stanami» semantycznymi, jakie sam przeżywam [...] (Leśniewski 1931, 164).

Według relacji polskiego logika, brak ustalonych metod takiej komunikacji utrudniał ją. Uczony musiał stawać się (1931, 163) „[...] towarzyszem niedoli tych wszystkich, których okoliczności zmuszają do podawania «własnymi słowami» sensu poszczególnych terminów pierwotnych w budowanych przez nich teoriach dedukcyjnych”. Wyko-

rzystywał (Leśniewski 1931, 163) – „[...] w zależności od osoby interlokutora – znacznie nieraz różniące się od siebie metody apelowania do cudzych intuicji. Gdy komuś jednemu najwięcej tu mówiła okoliczność, że używam wyrazu «ε» w takim sensie, w jakim używam wyrazu «jest» np. w zdaniach — «ten człowiek jest długowieczny» [...], «punkt przecięcia prostej P z prostą R jest środkiem koła K», należących do języka potocznego”. W inny przypadku (Leśniewski 1931, 164): „[...] była tu pomocna uwaga, że zdania typu «A jest b» są w moim języku potocznym równoważne z odpowiednimi zdaniami typu «A jest jednym z p-tów b», rozumianymi tak, by mogły one mieć walor i w tym przypadku, gdy A jest jedynym takim przedmiotem, który jest b [...]” (Leśniewski 1931, 164).

Podkreślana wcześniej wieloznaczność polskiego „jest” sprawiła, że na jego rekonstrukcję w postaci epsilon można patrzeć jak na pewną definicję regulującą. Leśniewski podkreślał więc za Kotarbińskim, że aksjomat ujmuje zasadnicze, naczelne rozumienie słowa „jest”: (Leśniewski 1931, 166; Kotarbiński 1990, 13): „[...] funkcjonuje w roli elementarnej, roli bezczasowego łącznika między jakąś nazwą jednostkową z lewej a inną nazwą z prawej strony”. Dlatego obaj uczeni mówili o świadomej rezygnacji z wielu zupełnie innych znaczeń tego słowa, które funkcjonują w polskiej tradycji językowej (Leśniewski 1931, 166; Kotarbiński 1990, 13): „Kiedy indziej użytek jest wtórny, pochodny, uboczny, jak w zdaniu «Księżyc jest w pełni»”. W tej ostatniej wypowiedzi nie jest wykorzystywane znaczenie ontologiczne. Raczej domyślnie pojawia się wyrażenie „jest obecnie”. Jeszcze inny sposób takiego „użycia wtórnego” pojawił się we wspomnianym już wcześniej zdaniu: „człowiek jest ssakiem”. Występująca na miejscu podmiotu nazwa ogólna nie odpowiada kontekstowi wymaganemu dla ontologicznego „jest”. Dlatego na tę wypowiedź należy patrzeć jako na skrót zdania „Cokolwiek jest wielorybem jest i ssakiem” („Jeśli coś jest wielorybem, to coś jest ssakiem”). Jeszcze bardziej skomplikowanej formy wymaga rozwinięcie zdania „Starszeństwo jest stosunkiem przechodnim”¹³.

Leśniewski podkreśla rolę zarysowanego wyżej odróżnienia. W języku potocznym mogą pojawiać się niezgodności między jego ontologicznym „jest” a innymi występującymi w zdaniach przypominających „A ε b”. W trosce o precyzję takich naturalnych rozważań, sugeruje ograniczenie użycia tej struktury zdania jedynie dla „jest” ontologicznego. W pozostałych przypadkach proponuje wykorzystywać inne formy językowe. Wyraża to w dość charakterystycznym dla siebie sposób (Leśniewski 1931, 167):

Byłoby banalnością, gdybym zauważył, że zatwardziały „potoczniak”, przekładający – z niewiedzy lub „z idei” – nawet w wymagających znacznej precyzji i ostrożności stylistycznej enuncjacjach naukowych posługiwanie się formami języka codziennego, poddawanemu ewentualnie tym lub innym posiadającym charakter paljatywów semantycznych zabiegom uściśleniowo-profilaktycznym, nad używanie języka „symbolicznego”, mógłby z łatwością podnieść w pewnej mierze walory „logiczne” swego języka potocznego przez eliminację z tego języka – przy formułowaniu tez, dotyczących materij, które się dopominają o „delikatniejsze” pod względem semantycznym ujęcia słowne, – wszelkich takich sposobów operowania zdaniami typu „A jest b”, jakie p. Kotarbiński nazywa [...] „sposobami użycia wtórnego” tych zdań.

¹³ Pełna postać zdania jest następująca (Kotarbiński 1990, 13–14, por. Leśniewski 1931, 166): „Jeżeli jakiś przedmiot jest starszy od innego przedmiotu, ten zaś inny przedmiot jest starszy od jakiegoś jeszcze innego, to ów pierwszy przedmiot jest starszy od owego trzeciego». W wypowiedzi skróconej słówko «jest» figuruje nie między nazwami, choć słowo «starszeństwo» należy do rzeczowników gramatycznych, podobnie jak słowo «stosunek». Słówko «jest» nie pełni tu swej roli zasadniczej, lecz pewną wtórna, zastępczą. [...] Mamy wprawdzie strukturę typu «A jest B», lecz [...] układy słów zajmujące miejsca «A» i «B» nie są nazwami, chociaż mają pozory nazw. [...] Ta struktura pełni rolę strukturowzastępczą, nie rolę zasadniczą”.

Ostatnia rada – jak można domniemywać – grozi zbyt silnymi ograniczeniami możliwości języka, jeśli słowo „jest” zostanie zastąpione tym bezczasowym ontologicznym łącznikiem. W ten sposób zostaną wyeliminowane ważne słowa „było”, „będzie”, „jest” (obecnie). Kotarbiński jednak wskazuje łatwą możliwość przewyciężenia owego kłopotu. Podkreśla (Kotarbiński 1990, 208):

[...] wszelkie zdanie, w którym za pomocą terażniejszości, przeszłości lub przyszłości gramatycznej form oznajmujących od słowa „być” chce się w mowie zwykłej zaznaczyć terażniejszość, przeszłość lub przyszłość tego, o czym mowa, można – nie licząc się z kazuistyką obyczaju językowego – w ten sposób urobić, iżby to piętno czasowe z łącznika było przeniesione na podmiot lub orzecznik. Tak np. zamiast „Polska była krajem podbitym” należałoby wtedy mówić „Polska z pewnego okresu przeszłości jest krajem podbitym”, zamiast „Polska jest teraz niepodległa” – można by mówić: „Obecna Polska jest niepodległa”, zamiast: „Polska będzie szczęśliwa” można by mówić: „Przyszła Polska jest szczęśliwa” itp. Nie jest to zresztą jedyna operacja, której wypada poddać nieraz zdanie spotkane, jednostkowe w intencji, by sprowadzić do równoważnej postaci normalnej „A jest B”. Oto np. zamiast: „Jan idzie” wypadnie powiedzieć: „Jan jest idący” lub tp.¹⁴

Jak zauważa Leśniewski, nieostrożne korzystanie z przedstawionej powyżej metody „przenoszenia czasowego piętna” może jednak prowadzić do pewnych logicznych problemów. Jako przykład przedstawił rozumowanie, które, korzystając z oczywistych przesłanek i pewnych formalnie dowiedzionych tez ontologii, prowadziło do sprzecznych wniosków. Zrezygnuję z przywołania tych formalnych przekształceń, skorzystam jedynie z intuicyjnych wyjaśnień.

Z tego powodu przed przedstawieniem ich chcę jeszcze raz przypomnieć wykorzystywaną już ważną uwagę Leśniewskiego, który scharakteryzował treść zdania jednostkowego „A ϵ b” jako odpowiadającą myśli: „A jest jednym z przedmiotów b” i dodawał, że to sformułowanie jest słuszne „[...] i w tym przypadku, gdy A jest jedynym takim przedmiotem, który jest b [...]”¹⁵ (Leśniewski 1931, 164).

Epsilon może więc odpowiadać „jest” w zdaniu „ten Jan jest Janem Kowalskim” (zakładając jednostkowość obu nazw) oraz „jest” w zdaniu „ten Jan jest jednym z trzech Janów: Janem Kowalskim lub Janem Kowalewskim, lub Janem Kowalczykiem” (przy podobnym założeniu o jednostkowości). Ostatnie zdanie można przedstawić jako alternatywę zdań: „ten Jan jest Janem Kowalskim” lub „ten Jan jest Janem Kowalewskim”, lub „ten Jan jest Janem Kowalczykiem”. Każde ze zdań opisuje identyczność Jana z jedną z tych trzech wyróżnionych osób. Nie jest to ani podobieństwo, ani bycie częścią, ale dokładnie identyczność. Używając języka historii filozofii, można powiedzieć: w ontologii mamy do czynienia z „jest” dystrybutywnym, a nie kolektywnym.

Leśniewski rozpoczął rozumowanie, od następujących przesłanek (1931, 168):

(a) Warszawa jest starsza od Ogrodu Saskiego,

¹⁴ Tę samą myśl w innym miejscu wyraża dość kategorycznie następująco: „[...] w mowie fachowej logika wszystkie owe piętna czasowe wskazane być winny inaczej, np. już w nazwie «A», nie zaś dopiero w owym «istnieje», zasadniczo obcy czasowości. Tak więc powiemy fachowo nie: «Istniała Troja», lecz np. «Istnieje miniona Troja» [...]” (Kotarbiński 1990, 214–215).

¹⁵ Kotarbiński bardzo mocno podkreśla znaczenie tej wypowiedzi. Traktuje ją jako nominalistyczną definicję prawdy dla zdania jednostkowego: „Ta formuła głosi, że zdanie jednostkowe podmiotowo-orzecznikowe jest prawdziwe, jeżeli przedmiot oznaczany przez podmiot jest przedmiotem oznaczanym przez orzeczenie” (Kotarbiński 1993, 197). Zastąpiła wcześniejszą charakterystykę, która prawdziwość takiego zdania utożsamiała z posiadaniem „[...] przez przedmiot symbolizowany przez podmiot tego zdania, cech, współoznaczanych przez orzeczenie” (Leśniewski 2015/1912, 205) (por. Miszczyński 2009, 106–111).

- (b) Warszawa z r. 1830 jest mniejsza od Warszawy z r. 1930,
- (c) Warszawa z r. 1930 jest Warszawą,
- (d) Warszawa z r. 1830 jest Warszawą.

Przeprowadził je, wykorzystując udowodnione tezy ontologii i następnie dokonując odpowiednich podstawień. Jak zapowiadałem, ograniczę się do intuicyjnych uwag:

(a) jest zbudowane zgodnie ze schematem zdania jednostkowego „ $A \varepsilon a$ ”. Zakłada więc jednostkowość nazwy Warszawa.

Podobnie są zbudowane (c) i (d). Skoro desygnat nazwy jednostkowej „Warszawa z r. 1930” jest tym samym przedmiotem, co desygnat nazwy jednostkowej „Warszawa” oraz podobnie: desygnat nazwy jednostkowej „Warszawa z r. 1830” jest tym samym przedmiotem, co desygnat nazwy jednostkowej „Warszawa”, więc Warszawy z różnych lat są tym samym przedmiotem. Wyraża to teza:

(g) Warszawa z r. 1930 jest Warszawą z r. 1830.

Skoro, jak już powiedziane: „Warszawa z r. 1930 jest tym samym przedmiotem, co Warszawa z r. 1830”, więc z tezy (b)

(b) Warszawa z r. 1830 jest mniejsza od Warszawy z r. 1930,
łatwo otrzymać dość absurdalny wniosek:

(h) Warszawa z r. 1930 jest mniejsza od Warszawy z r. 1930.

Jak łatwo zauważyć źródłem błędnego wniosku o tożsamości Warszawy z różnych lat (identyczności tego przedmiotu) jest przekonanie o jednostkowości nazwy miasta oraz przyjęcie za prawdziwe „nieuzasadnionych mniemań” (b) i (c) (Leśniewski 1931, 170). Chcąc zbliżyć wykorzystywany język potoczny i prawa ontologii – według Leśniewskiego – najlepiej termin „Warszawa” interpretować tak, aby

[...] o jednym tylko przedmiocie, posiadającym określone, lecz nieznanne nam dziś jeszcze, wymiary czasowe, a mianowicie o „Warszawie od początku do końca jej istnienia”, możnaby słusznie powiedzieć, że jest Warszawą, nie można zaś nazwać Warszawą żadnego wycinka czasowego ani też „przekroju” czasowego wzmiankowanej jedynej Warszawy, przy którym więc t. zwana Warszawa z r. 1930 ani też t. zwana Warszawa z r. 1830, będące właśnie wycinkami czasowymi „Warszawy od początku do końca jej istnienia”, nie posiadają już żadnego wogóle prawa do nazwy „Warszawa” [...].

Jak wiadomo Leśniewski, wykorzystując swoje teorie, dążył do realizacji proponowanego przez Leibniza języka nauki *characteristica universalis* (Betti 2010). Jednocześnie kontynuował swoje dawne zainteresowania się nad możliwością reformy języka naturalnego, zbliżenia jego reguł i praw logiki. Przedstawione wyżej wyniki ocenił pozytywnie, co następująco zapisał:

Nad trudnościami temi, płynącymi z niekonsekwencji używania we wzmiankowanym języku potocznym różnych rodzajów wyrażeń, związanej z szeregiem zwalczających się wzajemnie na tym gruncie «poczuć językowych», ontolog, stawiający na wyższość akcji przedsiębiorstwa językowego, konkurencyjnego względem języka potocznego, nie ma w każdym razie powodu rozdierać swoich dostojnych „symbolicznych” szat (Leśniewski 1931, 170).

Bibliografia

Besler G. (2010), *Gottloba Fregego koncepcja analizy filozoficznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.

- Besler G. (2015), *Tematyka korespondencji naukowej Gottloba Fregego z Davidem Hilbertem w latach 1895–1903* (Prezentacja udostępniona przez autorkę).
- Betti A. (2010), *Leśniewski's characteristic universalis*, „Synthese” 174, 295–314; <http://dx.doi.org/10.1007/s11229-008-9423-6>.
- Betti A., de Jong W.R., (2010), *Introduction*, „Synthese” 174 (2), 181–3; <http://dx.doi.org/10.1007/s11229-008-9416-5>.
- Blanchette P.A. (2014), *Frege on Formality and the 1906 Independence-Test*, [w:] G. Link (Ed.) (2014), *Formalism and Beyond. On the Nature of Mathematical Discourse*, de Gruyter, Boston/Berlin, 97–118.
- de Jong W.R., Betti A., (2010) *The Classical Model of Science: a millennia-old model of scientific rationality*, „Synthese” 174, 185–203, <http://dx.doi.org/10.1007/s11229-008-9417-4>.
- Fraenkel A.A., Bar-Hillel Y., Levy A., van Dalen D. (1973), *Foundations of Set Theory*, Elsevier Science B.V. Amsterdam.
- Fuchs W.R. (1972), *Matematyka popularna*, tł. S. Kartasiński, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Jadacki J. (2016/1993), *Henryk Hiż: Stanisław Leśniewski*, Odpowiedzi H. Hiża na pytania J. Jadackiego o S. Leśniewskiego, [w:] (Jadacki 2016, 170–186).
- Jadacki J. (2016), *Stanisław Leśniewski: geniusz logiki*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz.
- Kluge E.-H.W. (1971), *Introduction*, [w:] (Frege 1971, xi-xlii).
- Kotarbiński T. (1990), *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź.
- Leśniewski S. (1916), *Podstawy ogólnej teorii mnogości. I*, Prace Polskiego Koła Naukowego w Moskwie. Sekcja Matematyczno-Przyrodnicza. No. 2. Druk A.P. Popławskiego. Moskwa.
- Leśniewski S. (1929), *Grundzuge eines neuen Systems der Grundlagen der Mathematik*, „Fundamenta Mathematica” 14, 1–81.
- Leśniewski S. (1930), *O podstawach ontologii. Über die Grundlagen der Ontologie*, Mémoire présenté par M.J. Łukasiewicz à la séance du 22 Mai 1930. Odbitka ze Sprawozdań z posiedzeń Towarzystwa Naukowego Warszawskiego XXIII 1930. Wydział III, 111–132.
- Leśniewski S. (1931), *O podstawach matematyki*, „Przegląd Filozoficzny” 34(1–2), 142–170.
- Leśniewski S. (2015), *Pisma zebrane*, t. I, II, red. J. Jadacki, Towarzystwo Naukowe Warszawskie, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa.
- Łukasiewicz J. (1998/1953), *Zasada indywiduacji*, przeł. J.J. Jadacki, [w:] (Łukasiewicz 1998, 86–96).
- Łukasiewicz J. (1998), *Logika i metafizyka. Miscellanea*, pod red. J.J. Jadackiego, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Miszczyński R. (2009), *O symbolizacji rzeczywistości w języku. Rozważania z wczesnych prac S. Leśniewskiego*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia” 6, 103–114.

- Piotrowska E. (1990), *Filozoficzne podstawy formalizmu matematycznego. Studia nad poglądami Davida Hilberta*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań.
- Słupecki J. (1955), *S. Leśniewski's Calculus of Names*, „*Studia Logica*” 3(1), 7–71.
- Święczkowska H. (2015), *On the formal approach to describing natural language. Notes on the margin of Leśniewski's ontology*, „*Studies in Logic, Grammar and Rhetoric*” 42 (55), 67–78; <http://dx.doi.org/10.1515/slgr-2015-0031>.
- Woleński J. (1985), *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Shapiro S. (2009), *We hold these truths to be self-evident: But what do we mean by that?*, „*The Review of Symbolic Logic*” 2(1), 175–207; <http://dx.doi.org/10.1017/S175502030909011X>.
- Świeżawski S. (2017), *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Intuitive foundations of Stanisław Leśniewski's ontology

Summary

Leśniewski belongs to a group of contemporary supporters of the thesis concerning the classical model of science. Axioms are real and understandable. The functor “ ε ”, which is used in his ontology, is of great significance. The article discusses how it is understood and perceived by the scholar.

Keywords: Leśniewski, classical model of science, ontology, primitive symbol of Leśniewski's ontology.

RECENZJE

<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2017.14.16>

Martyna UJMA

Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

**[rec.] Hans Blumenberg, *Paradymaty dla metaforologii*,
przeł. Bogdan Baran, Wydawnictwo Aletheia,
Warszawa 2017, ss. 245**

Hans Blumenberg (1920–1996) uznawany jest za jednego z najwybitniejszych filozofów XX wieku. Urodzony w 1920 roku w Lubece myśliciel nie jest jednak popularny w Polsce, o czym świadczy choćby fakt, że jego dzieła nie są często tłumaczone na język polski. Dotychczas nakładem wydawnictw, takich jak Oficyna Naukowa i Aletheia ukazały się zaledwie trzy rozprawy filozofa: *Rzeczywistości w których żyjemy. Rozprawy i jedno przemówienie* (1997), *Praca nad mitem* (2009) oraz *Paradymaty dla metaforologii* (2017). Co ciekawe, na polskie tłumaczenie ostatniej z wymienionych publikacji przyszło nam czekać aż pięćdziesiąt dziewięć lat. *Paradymaty dla metaforologii* (niem. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*) w oryginale ukazały się bowiem w 1958 roku. Zdaje się, że jest to bardzo długi czas, zwłaszcza, że założenia Blumenberga (podobnie zresztą jak i George’a Steinera) stanowią podstawę do tego, by zrozumieć zaistniałe w czasach nowożytnych postawy ideowe i paradymaty kulturowe, przejawiające się także we współczesności.

Badania Blumenberga oscylują głównie wokół ontologii, fenomenologii i hermeneutyki. Szczególny wpływ miał na rozwój metaforologii, która pomimo wielu innych jego zainteresowań, wiodła niejako badawczy prym. To ona właśnie stała się przyczynkiem do wysnuęcia teorii o nie-pojęciowości i antropologii fenomenologicznej. Metaforologia w najprostszym rozumieniu jest dziedziną zajmującą się metaforami absolutnymi, rozumianymi jako podstawowe podmioty języka filozofii, wymykającymi się jednocześnie spod jarzma konceptualizacji (a więc nie będącymi tożsamymi z pojęciami). Metafory absolutne, które w swojej koncepcji prezentuje Blumenberg, są jednocześnie podłożem, na którym opiera się ludzkie myślenie o rzeczywistości. Stefan Klemczak zauważa, że metaforologia za cel stawia sobie „rozpoznanie podstawowych form poznawczych umożliwiających sposoby orientacji w świecie” (Klemczak 2013, 164). Wyobrażenia i idee opisywane przez autora *Pracy nad mitami* stanowią zatem punkty odniesienia do zdoby-

wania wiedzy o świecie złożonym ze skomplikowanych relacji. Odnalezienie przejawów orientowania się w rzeczywistości wiąże się zaś z umiejętnym odczytywaniem znaków pozostawionych w mitach i literaturze¹. Metafory absolutne są więc przyczynkiem do tworzenia pojęć i niejako próbują uchwycić to, co jest z natury abstrakcyjne, żeby nie rzec nieuchwytnie właśnie. Są także próbą ujęcia świata w „całość” oraz udzielenia odpowiedzi na fundamentalne, nazywane często naiwnymi, pytania, takie jak choćby „czym jest świat?”.

Metafory absolutne „odpowiadają” na owe rzekomo naiwne pytania, z zasady pozbawione odpowiedzi, których adekwatność zawiera się po prostu w tym, że są nieusuwalne, ponieważ nie *stanowimy* ich, lecz znajdujemy je u podłoża istnienia jako *postawione* (Blumenberg 2017, 28).

Paradygmaty dla metaforologii wydane w 2017 roku nakładem Wydawnictwa Aletheia i przetłumaczone na język polski przez Bogdana Barana liczą 245 stron. Na publikację składają się wprowadzenie oraz dziesięć rozdziałów analitycznych, będących jednocześnie omówieniami wspomnianych wyżej metafor absolutnych. Rozważa więc autor kolejno nad *Metaforyką „przemocnej” prawdy*, *Metaforyką prawdy i paradygmatyką poznawczą*, *Terminologiczno-metaforologicznym przekrojem poprzecznym wyobrażenia prawdy*, *Metaforyką nagiej prawdy*, *Terra incognita i „niedokończonym wszechświatem” jako metaforą nowożytnego obcowania ze światem*, *organiczną i mechaniczną metaforą drugoplanową*, *Mitem a metaforą*, *Terminologizacją metafory: „prawdopodobieństwem”*, *Zmetaforyzowaną kosmologią* oraz *Symboliką geometryczną a metaforą*. Spis treści uświadamia, jak szeroki i skomplikowany jest podjęty problem w tej, jak sam określił we wstępie autor, pracy przygotowawczej do badań nad metaforologią. Niewątpliwie więc przyswojenie i zrozumienie zawartej w niej wiedzy wymaga od czytelnika oboznania nie tylko w dziedzinie dziejów historii filozofii, czy filozofii w ogóle, ale też w dyscyplinie literaturoznawstwa i językoznawstwa (badacz zajmuje się bowiem zagadnieniami związanymi z metodologią i terminologią owych nauk).

Blumenberg wychodzi od rozważań na temat Kartezjańskiego programu metodycznego, głoszącego uwolnienie się od prowizoryczności i wypracowania stanu doskonałości terminologicznej, a więc jasnego i wyraźnego systemu pojęć, rozumianego jako ideał języka filozoficznego. Autor omawianej publikacji zadaje sobie pytanie, czy takowy stan końcowy i wyeliminowanie wszelkich sposobów przenośnego mówienia w ogóle jest możliwy. Zastanawia się także przy tym nad problemem zdeklasowania metafory do roli figury retorycznej, będącej w takim rozumieniu ozdobnikiem wygłaszanych przez oratorów mów:

To tradycyjne włączenie metafory do nauki o ornamentach mowy publicznej nie jest przypadkowe: dla starożytności logos zasadniczo dotyczył całości bytu. Kosmos i logos to były korelaty. Metafora nie może tu wzbogacać zakresu środków wyrazu – jest tylko środkiem oddziaływania wypowiedzi, jej atakowania politycznych i sądowych adresatów oraz ich reakcji na nią. Pełna kongruencja logosu i kosmosu wyklucza, by mowa przenośna mogła osiągnąć coś, czego ekwiwalentu nie zapewniałaby [mowa potoczna] (Blumenberg 2017, s. 9).

Rozważania nad Kartezjańskim rozumieniem doskonałości języka filozofii i postrzeganiem metafory przez starożytnych filozofów prowadzą Blumenberga do podstawowego pytania, mianowicie „przy jakich przesłankach metafory mogą mieć prawomocny

¹ Myśleniem mitycznym za gruncie polskim zajmuje się na przykład Anna Grzywa, autorka wydanej w 2010 roku publikacji pod tytułem *Magiczna wizja świata*.

charakter w języku filozoficznym” (Blumenberg 2017, 11). Metafory traktuje jako „pozostałości, rudymenty na drodze *od mitu do logosu*”, czyli owe punkty orientacyjne, o których wspomniano na wstępie recenzji. Upatruje w nich także podstawy języka filozoficznego oraz tworów, których nie sposób przetłumaczyć, czy też raczej przywrócić do „postaci właściwej” – logiczności. Po drugie zaś wyznacza cele metaforologii, określając ją mianem refleksji krytycznej przeciwdziałającej niewłaściwemu odczytywaniu wypowiedzi przenośnej. Według niego jej zadaniem jest także dotarcie do podstruktury myślenia. W rozdziale drugim podkreśla jednak, że celem tej dziedziny nie jest bynajmniej wynalezienie metody *używania* metafor. We wstępie Blumenberg określa także ideę swojej pracy, mianowicie uznaje ją za przygotowanie do zbadania zagadnienia metafor absolutnych.

Dwa pierwsze rozdziały rozprawy (*Metaforyka „przemóżnej” prawdy* oraz *Metaforyka prawdy i pragmatyka poznawcza*) mają charakter syntetyczny (choć nie pozbawiony refleksji i polemiki), to jest przedstawiają złożoność problemu, jakim jest rozumienie „prawdy” w ujęciu myślicieli i filozofów reprezentujących niemal wszystkie epoki (od starożytności po współczesność). Stanowią niejako ujęcie prób stworzenia definicji prawdy. Autor jak się zdaje uświadamia jednocześnie, że zagadnienie przezeń podjęte wykazuje trudności w znalezieniu materiału badawczego, a stworzenie oglądu całościowego jest niemalże niemożliwe.

Podjęty przez Blumenberga tok rozważań nad pojęciem „prawdy” okazuje się prowadzić do ciekawych wniosków i potwierdzenia tezy filozofa na temat zadań wyznaczonych metaforom absolutnym i metaforologii w ogóle. Tak na przykład rozpoczęcie rozprawy od definicji prawdy wytyczonych przez przedstawicieli najbardziej klasycznych świetnie ukazuje grę, jaka rozgrywa się na polu znaczeniowym omawianego terminu. Rozpoczyna więc od sformułowania najczęściej stosowanego, mianowicie „*veritas est adaequatio rei et intellectus*” [prawda jest zgodnością rzeczy i umysłu], by następnie przywołać rozumienie Arystotelesowskie: „*adaequatio intellectus ad rem*” [zgodność umysłu z rzeczą] oraz odkrycie przez średniowiecze możliwości określenia absolutnej, przemóżnej prawdy w Bogu: „*adaequatio rei ad intellectum*” [zgodność rzeczy z umysłem]. Zauważa jednak, że nie były one nigdy odpowiedzią na pytanie, czym jest prawda.

Autor w swoich badaniach nad przemóżną prawdą odwołuje się przede wszystkim do rozumienia filozofów, takich jak John Milton, Johann Wolfgang von Goethe, John Locke, Syktus Empiryk, Plotyn, Anzelm z Cantenbury, Tomasz z Akwinu czy Fryderyk Nietzsche. Tworzy w ten sposób niejako przegląd definicji prawdy i metafor jej towarzyszących (metafory światła, metafory odcisku, metafora alternatywy siły i bezsiły). W rozdziale trzecim swoje działania nazywa przesuwaniem się wzdłuż odcinków historii – i rzeczywiście, przytoczone przezeń przykłady tworzą pewną linię, przekrój, o którym mowa jest w *Terminologiczno-metodologicznym przekroju poprzecznym wyobrażenia prawdy*. Wspomniana część publikacji poświęcona jest założeniom Laktancjusza, zdaniem Blumenberga filozofa nie będącego „gwiazdą pierwszej wielkości”. Nie jest to jednak wybór przypadkowy, bo jak autor uzasadnia „właśnie fakt, że nie jest on gwiazdą pierwszej wielkości, czyni go odpowiednim obiektem badań, którym zależy na uchwyceniu epokowych (nie: epokotwórczych) struktur historycznych” (Blumenberg 2017, 62). Po raz kolejny filozof udowadnia, jak językowe niuansy oraz gra definicji z metaforyką stosowaną przez myślicieli są wykorzystywane do tworzenia na potrzeby epoki czy religii istoty prawdy.

Kolejne rozdziały publikacji stanowią szczegółowy opis wybranych przez autora metafor towarzyszących prawdzie i rozumieniu przez myślicieli sensu istnienia, kształtu wszechświata czy wreszcie relacji zachodzącej na linii mit–metaforyka. Niemal w każdej części Blumenberg zdaje się odsłaniać przed odbiorcą kolejne zadania metaforologii. Zaznacza jednocześnie, że badane przez niego wybrane metafory absolutne mają charakter izolowanego badania metaforologicznego. Trzeba jednak pamiętać, że jedynie tego typu działania pozwalają na zrozumienie ich uczestnictwa w tworzeniu świadomości nowożytnej, o której autor wspomina nader często. Pokazuje więc Blumenberg w ciekawy sposób, jak metafora „nagiej” prawdy czy *terra incognita* i „niedokończony wszechświat” kształtowały wyobrażenia o rzeczywistości pokolenia nowożytnego społeczeństwa. Wybierane przez myślicieli danej epoki metafory (jak na przykład metafora Ameryki wybierana przez XVII wiecznych obywateli ziemi) pokazują stan kultury w danym wycinku czasu.

Ważnym miejscem publikacji są także rozważania nad *Zmetaforyzowaną kosmologią* i wpływem odkrycia Mikołaja Kopernika na „nową formułę ludzkiej samointerpretacji” (Blumenberg 2017, 182). Rozważania Blumenberga niejako udowadniają, że metafora absolutna wybierana przez daną epokę wpływa na rozumienie istoty prawdy i miejsca człowieka we wszechświecie. Wydaje się także, że metafory wypracowane jeszcze przez myślicieli starożytnych wciąż są żywe (może nawet uniwersalne), jedynie tylko są poddawane ciągłej ewolucji wynikającej z potrzeb człowieka.

Książka *Paradygmaty dla metaforologii* jest adresowana przede wszystkim do osób o przynajmniej podstawowym zasobie wiedzy filozoficznej, literaturoznawczej, a nawet i językoznawczej. Publikacja odpowiada na potrzeby badań interdyscyplinarnych, przynajmniej w zakresie literaturoznawstwa, a ściślej mówiąc teorii literatury, która niejako jest czymś, co można określić mianem filozofii literatury. Zrozumienie przesłania dzieła Blumenberga wymaga ponadto myślenia analitycznego – argumenty przezeń przeprowadzone są ze sobą silnie powiązane, choć miejscami mocno skomplikowane. Wymagana jest także znajomość, przynajmniej podstawowa, terminologii łacińskiej, bowiem autor odnosi się do myślicieli klasycznych, a i zakres poruszanych zagadnień za taki można uznać. Niemniej jednak nie można uznać tego za wadę. Jedynym mankamentem wydania jest – w moim przekonaniu – umieszczanie długich cytatów w językach obcych, a dopiero za nimi w nawiasach kwadratowych – polskich tłumaczeń. Niewątpliwie zakłóca to odbiór osobom, które nie posługują się w sposób biegły językiem łacińskim czy angielskim i niemieckim. Być może ułatwieniem byłoby umieszczanie oryginalnych cytatów w przypisie końcowym. *Paradygmaty dla metaforologii* jako publikacja wprowadzająca w badania nad metaforami absolutnymi i metaforologią wydaje się być doskonałą odpowiedzią na potrzebę podjęcia badań nad wspomnianym zakresem. Jest bowiem ujęciem kompleksowym, a na 245 stronach Blumenberg umieścił to, co najważniejsze. Metaforologia w takim ujęciu staje się także odpowiedzią na badania interdyscyplinarne, tak popularne w ostatnim czasie. Jest to zatem książka, którą powinien przeczytać każdy, kto chce zrozumieć współczesność, a także każdy, kto zajmuje się badaniem zagadnień teoretyczno-literackich w duchu interdyscyplinarnym.

Bibliografia

- Blumenberg H. (2017), *Paradygmaty dla metaforologii*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- Grzywa A. (2010), *Magiczna wizja świata*, Eneteia – Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa.
- Klemczak S. (2013), *Zadania metaforologii*, „Teksty Drugie” 5, 164–187.

Dawid DZIURKOWSKI
Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

[rec.] Stefan Jan Karolak, *Sprawiedliwość. Sens prawa*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2015, ss. 350

Sprawiedliwość jest jednym z najbardziej fundamentalnych pojęć filozoficznych i etycznych. Jego istota towarzyszyła ludzkości od zarania dziejów, przy czym permanentnie zmieniała się na przestrzeni wieków w zależności od kultury i czasów, w jakich znajdowało się dane społeczeństwo.

Nierzadko słyszy się opinie, iż sprawiedliwość na gruncie prawa jest pojmowana indywidualnie. Oznacza to swobodną jej interpretację przez daną jednostkę. Niemniej jednak zasada terytorialności obowiązywania norm prawnych, wraz z ich heteronomicznym charakterem, wymusza na prawodawcy stanowienie takich aktów prawa pozytywnego, które spełniałyby wymóg sprawiedliwości pojmowanej przez ogół jednostek funkcjonujących w danej kulturze.

Kwestia sprawiedliwości jako podstawa prawa została podjęta w nowej wydanej na polskim rynku publikacji *Sprawiedliwość. Sens prawa*. Autor recenzowanego dzieła, Stefan Jan Karolak, jest polskim prawnikiem, wykładowcą prawa rzymskiego i logiki. Pracował także w administracji gospodarczej i państwowej. Między innymi wykonywał obowiązki w Departamencie Prawnym Ministerstwa Kultury i Sztuki. Ponadto jest publicystą i popularyzatorem kultury antycznej.

Sprawiedliwość. Sens prawa składa się z 342 stron, podzielonych na wprowadzenie oraz 28 esejów. Recenzowane przeze mnie dzieło zostało opublikowane w 2015 r. w Krakowie przez wydawnictwo Petrus i jest trzecią, powtórnie rozszerzoną odsłoną naukowych zmagania autora z pojęciem sprawiedliwości, będącym sensem prawa.

Już sam tytuł publikacji wskazuje czytelnikowi zasadniczą tezę dzieła, którą jest sprawiedliwość stanowiąca sens prawa. Część rozdziałów została zatytułowana w języku łacińskim, co dla ludzi zajmujących się filozofią prawa nie stanowi żadnej przeszkody, podobnie dla każdego, kto choćby odrobinę zna łacinę. Niemniej jednak dla przeciętnego czytelnika mogą pozostawać one na pierwszy rzut oka niezrozumiałe. Nie wpływa to na zrozumienie treści danego rozdziału, gdyż autor każdorazowo w nieskomplikowanych słowach objaśnia dane zagadnienie.

Eseistyczna forma prezentowanych tekstów nie budzi zastrzeżeń pod kątem jej naukowości. Autor sprawnie porusza się w obrębie historii prawa rzymskiego i wykładni z nim związanych. W swoich rozważaniach często powołuje się na myśli wielkich rzymskich jurystów, m.in. Ulpiana czy Celsusa, nie szczędząc dla nich słów pochwały.

Autor w swoim dziele analizuje pojęcie sprawiedliwości pod kątem jego istnienia w prawie, przy czym podczas swoich badań wielokrotnie odwołuje się do jego etymologicznego łacińskiego znaczenia. Ponadto stara się łączyć sprawiedliwość z innymi zagadnieniami stanowiącymi przedmiot refleksji filozoficznej (m. in. z miłością). Tego typu zabiegi stosowane przez autora pozwalają na stwierdzenie, iż dzieło nie posiada jedynie charakteru sprawozdawczego (odtwórczego), lecz stanowi również próbę wprowadzenia do nauki rozwiązań dotychczas pomijanych przez badaczy zajmujących się refleksją nad prawem.

pozytywnym aspektem recenzowanej publikacji jest częste definiowanie przez autora terminów typowych dla filozofii prawa oraz dla języka prawniczego. Objaśnianie terminów, nawet jeśli z pozoru wydają się oczywiste, ma celu uniknięcie sporów semantycznych mogących wystąpić w przypadku polemiki z treścią niniejszego dzieła.

Plusem recenzowanej przez mnie publikacji jest także sprawne posługiwanie się przez autora przykładami, które pomagają wyjaśnić czytelnikowi istotę danego problemu:

Stąd hipotetycznie może być tak, że sędzia jest sprawiedliwy orzekając *contra legem* wtedy, gdy podstawą jego decyzji jest niesprawiedliwe prawo. Albo jest tak, co mi nie odpowiada, że sędzia jest sprawiedliwy realizując sprawiedliwe prawo. Może on też być niesprawiedliwy w tym sensie, że ściśle trzyma się niesprawiedliwego prawa (Karolak 2015, 9).

Zaś w największym stopniu odrażający jest gwałt (zresztą każdy gwałt) dokonany z zachowaniem pozorów postępowania *lege artis*. Takim to podstępym chwytym posłużył się Appiusz Klaudiusz. Namówił on swojego klienta Marka Klaudiusza, aby ten wystąpił do sądu z roszczeniem windykacyjnym i domagał się wydania mu Wirginii, mającej być rzekomo jego niewolnicą (Karolak 2015, 82).

Karolak w swoim dziele nierzadko posługuje się określeniami wartościującymi, tym samym wzbogaca publikację o własne oceny. Nie każdemu może się podobać tego typu uprawianie nauki z uwagi na nierzadkie odejście od obiektywizmu i bezstronności. Autor każdorazowo po przeprowadzeniu analizy badanego problemu zajmuje stanowisko naturalisty prawnego. Subiektywna ocena Karolaka nie deprecjonuje ogólnej wartości publikacji. Karolak posługuje się zwrotami typu:

Odradzający się i pogłębiający pozytywizm prawniczy, przybierający wręcz postać normatywizmu, grozi odarciem prawa z jego godności, obiektywizmu i funkcji wzorca sprawiedliwości (Karolak 2015, 49),

Dla mnie, oprócz logicznej precyzji wynikającej z zupełności podziału, przytoczona wypowiedź Huiusa ma jeszcze walor pięknego słowa i zbudowanej z wielką wyobraźnią konstrukcji jurydycznej (Karolak 2015, 175),

Tę piękną funkcję kapłanów sprawiedliwości, jaką przypisał prawnikom Ulpian... (Karolak 2015, 338).

Nie sposób nie zgodzić się z pochlebnymi treściami recenzji omawianej publikacji, których fragmenty autor zamieścił na końcu swojej książki. Jest to często stosowany zabieg polegający na pokazaniu czytelnikowi, iż publikacja jest uznawana także przez innych uczonych. W mojej opinii opublikowane omawiane fragmenty stanowią swoiste uzupełnienie treści publikacji o element wartościujący ją samą.

Najbardziej odpowiadającym tytułowi całej publikacji jest esej *Między prawem i sprawiedliwością*. Autor dokonuje etymologicznej interpretacji pojęcia sprawiedliwości

(*iustitia*), przy jednoczesnym wykazaniu, iż zawiera się w niej prawo (*ius*). Wydaje się jednak, iż źródłosłowie powyższych dwóch terminów ma znaczenie bardziej symboliczne niż pragmatyczne, gdyż etymologia nie odgrywa istotnej roli w paradygmacie pozytywizmu prawniczego. Tym niemniej Karolak nie poprzestaje na samym wyjaśnianiu pojęć. Autor podczas poruszania konkretnych problemów nader często ukazuje również poglądy filozoficzne związane ze sprawiedliwością, typowe dla tej nauki akademickiej. Między innymi odwołuje się do filozofii (ogólnej), przywołując dialog Sokratesa z Polesem na temat sprawiedliwości. W dalszej kolejności autor przedstawia pragmatyczne znaczenie sprawiedliwości, w sytuacjach, w których mógłby się znaleźć przeciętny obywatel. W związku z powyższym omawiany esej podejmuje temat istnienia sprawiedliwości w prawie z kilku różnych perspektyw. Karolak dokonuje próby połączenia aspektów teoretycznych (dotyczących rozważań nad omawianymi zjawiskami) i praktycznych (akceptujących potencjalne przykłady z życia, które mogą zaistnieć, np. podczas rozprawy sądowej) w celu maksymalnie zrozumiałego i wyczerpującego przedstawienia tematu.

Dokonana w publikacji swoista próba spojrzenia z różnych perspektyw na kwestię powszechnie istniejącej zasady prawnej przejawia się równie dobitnie w eseju *Czy pacta zawsze servanda sunt?* Kiedy przeciętny człowiek usłyszy paremię tłumaczoną na język polski, że – „umów należy dotrzymywać”, wówczas intuicyjnie zgodzi się z jej treścią na mocy samego zdrowego rozsądku. Karolak próbuje jednak wykazać, iż złe jej rozumienie prowadzące do przyjęcia stanowiska o absolutności jej obowiązywania we wszystkich przypadkach może być wysoce niebezpieczne. Przy czym nie są to jedynie rozważania oparte na zdrowym rozsądku, lecz na znajomości historii, prawa rzymskiego oraz języka łacińskiego występującego w czasach starożytnych. Przykładem sprawnej argumentacji autora w omawianym eseju jest próba obalenia obiegowego poglądu jakoby *pacta sunt servanda* dotyczyła świętości zawieranych umów. Karolak twierdzi, że zła interpretacja powyższej paremii może mieć swoje źródło w pozornej bliskości brzmienia niektórych nazw typu: *servatio*, *servio* – obowiązek lub *sanctio*, *sanctus* – świętość. Ponadto świętość zawartych umów musiałaby stać ponad wszelkie inne okoliczności jej towarzyszące. Autor zdaje sobie z tego sprawę i na wzmocnienie swoich racji umiejętnie sięga do źródła, przywołując słowa rzymskiego pretora (cytowane przez Ulpiana), który wyraźnie staje na stanowisku obrony wszelkich umów, jednakże tylko tych, które nie zostały zawarte podstępnie, w złym zamiarze, przeciw prawu, itd.

Złożona z wielu esejów książka *Sprawiedliwość. Sens prawa* jest dziełem filozoficzno-prawniczym¹, w którym autor zajmuje stanowisko przeciwne pozytywizmowi prawniczemu. Karolak w życzliwy dla odbiorcy sposób próbuje go przekonać do swoich racji, przy czym robi to sposób merytoryczny, gruntownie argumentując swoje poglądy.

Można domniemywać, iż czytelnik, analizując niniejsze dzieło, nie zniechęci się jego treścią, także dlatego, że poruszane są w nim problemy dotyczące nie tylko zagadnień *stricte* akademickich, lecz również pragmatycznych, dotyczących każdego z nas. W związku z powyższym publikację można z powodzeniem polecić nie tylko prawnikom, ale każdemu żywo zainteresowanemu filozofią prawa i zagadnieniem sprawiedliwości, bez względu na to, jakie teoretycznoprawne stanowisko zajmuje.

¹ Filozofia i teoria prawa jest jedną z trzech ogólnych nauk o prawie. Wykładana jest jako obligatoryjny przedmiot zwykle na ostatnich latach studiów prawniczych. Ponadto w niektórych Instytutach Filozofii w Polsce można również wybrać filozofię prawa jako przedmiot dodatkowy.

SPRAWOZDANIA

Dawid DZIURKOWSKI
Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Sprawozdanie z konferencji naukowej „Filozofować po polsku. Źródłowość języka – uniwersalizm zagadnień”, Częstochowa, 9 maja 2017 r.

W dniu 9 maja 2017 r. na Wydziale Filologiczno-Historycznym Akademii im. Jana Długosza odbyła się konferencja naukowa „Filozofować po polsku. Źródłowość języka - uniwersalizm zagadnień”. Omawiane przedsięwzięcie – którego głównym inicjatorem była dr hab. Wiesława Sajdek, prof. nadzw. AJD – zostało zorganizowane przez Instytut Filozofii AJD.

Celem organizatorów było zwrócenie uwagi na proces – oraz związany z nim wysiłek – wyrażania filozoficznych treści w języku polskim, zarówno w oryginalnym brzmieniu, jak i w pracach translatorskich. Założeniem nie było filologiczne ukazanie czystych przekładów między dwoma (lub więcej) różnymi językami, lecz zaakcentowanie wzajemnych trudności w przekazywaniu filozoficznych treści w kontekście spotkania się różnych kultur.

Niniejsze sprawozdanie zawiera jedynie krótki opis wybranych referatów, które uznałem za interesujące i na których byłem osobiście. Pełną treść wystąpień, a także wiele pozostałych prelekcji, będzie można przeczytać w monografii pokonferencyjnej, której wydanie zapowiedzieli organizatorzy przedsięwzięcia.

Temat konferencji nawiązywał do problemów językowych i logiczno-językowych istniejących w filozofii od setek lat. Niemniej jednak nabrały one szczególnie silnego znaczenia na przełomie XIX i XX wieku za sprawą jednego z największych dzieł podejmujących zagadnienia filozoficzno-lingwistyczne i mankamenty z nimi związane, a mianowicie *Traktatu logiczno-filozoficznego* Ludwika Wittgensteina.

Do czynnego udziału w konferencji zgłosiło się 15 uczestników reprezentujących cztery ośrodki naukowe (Akademię im. Jana Długosza w Częstochowie, Uniwersytet Śląski w Katowicach, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie oraz Uniwersytet Szczeciński). Przedsięwzięcie rozpoczęło się punktualnie o godzinie 10:00 słowami powitalnymi dr hab. W. Sajdek. Następnie podziękowania oraz wyrazy uznania dla organizatorów wyraziła Pani Dziekan Wydziału Filologiczno-Historycznego AJD dr hab. Agnieszka Czajkowska, prof. nadzw. AJD.

Wykład inauguracyjny, *W sprawie wyobrażeń, pojęć, i zdań w sensie logicznym – kilka uwag metodologicznych (poczynionych z punktu widzenia polskiej filozofii analitycznej)* wygłosił Dyrektor Instytutu Filozofii AJD dr hab. Adam Olech. Podczas wystąpienia przytaczał poglądy części polskich oraz zagranicznych filozofów analitycznych w kontekście ich spojrzenia na kwestię zdania w sensie logicznym. Stwierdził, że język filozofów jest czymś odmiennym niż język poetów, zaznaczając, że język filozoficzny jest czymś uniwersalnym. Wiesława Sajdek serdecznie podziękowała za wykład wprowadzający, po czym zachęciła do dyskusji (nieprzewidzianej w programie).

Z powodu nieobecności dr hab. Ewy Starzyńskiej-Kościszko, prof. Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, pierwszym prelegentem głównej części konferencji był dr hab. Wiesław Wójcik, prof. nadzw. AJD. W referacie *Hugo Steinhaus – matematyk i mistrz mowy polskiej* zaprezentował analizę matematycznej myśli Hugo Steinhaus, przedstawiając argumenty przemawiające za uznaniem go za wybitnego ówczesnie żyjącego matematyka i mistrza mowy polskiej. Podczas odczytu pojawiały się nader często wątki biograficzne z jego życia, m. in. anegdoty dotyczące odmian nazwisk języka polskiego.

Z kolei dr hab. Marek Rembierz z Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach w prezentacji *Kształtowanie polskiego języka filozoficznego w Szkole Lwowsko-Warszawskiej* wspominał o wielkich przedstawicielach tej szkoły, m.in. o Tadeuszu Kotarbińskim. Zwracał także uwagę na myśl dotyczącą języka głoszoną przez Henryka Elzenberga, który wchodził w polemikę ze Szkołą Lwowsko-Warszawską. W trakcie swojego odczytu postawił zasadnicze pytanie z zakresu etyki; czy filozof powinien brać odpowiedzialność za głoszone przez siebie słowo?

Kolejnym prelegentem był dr Łukasz Kołoczko, również z Uniwersytetu Śląskiego, z referatem *Czy Bycie pomyślane po polsku ma dzieje?* Podczas swojego wystąpienia odwoływał się głównie do filozofii Martina Heideggera. Referent przytoczył dwa pojęcia – prawdy i Boga, po czym pokazał on, że transpozycja słowa „prawda” jest zupełnie bezużyteczna. Natomiast słowo „Bóg” pełni już znacznie istotniejszą rolę. W swoim referacie próbował pokazać słabości przekładów językowych na przykładzie translacji filozofii Heideggera.

Ostatnim referentem drugiej części konferencji był dr hab. Ryszard Wiśniewski z AJD. W pozornie banalnie brzmiącym temacie *Władysław Tatarkiewicz – filozof polski*, zaprezentował, między innymi, czego nauczył się od Tatarkiewicza. Omawiany polski filozof – w opinii autora referatu – oczyszczał pojęcia oraz pisał, że trzeba badać źródła danych terminów, żeby uchwycić istotę ich zjawisk. Troska uczonego o ład pojęciowy dotyczyła historii filozofii oraz etyki. Z treści prezentowanego referatu można było dowiedzieć się również, iż Tatarkiewicz wyraźnie opowiadał się za stawianiem granicy między filozofią a światopoglądem.

Kolejnym referentem był dr Ryszard Miszczyński, również z AJD. Na wstępie swojego referatu *Język polski podstawą ontologii Stanisława Leśniewskiego?* wyraził przekonanie, że polscy ontolodzy są cenieni, podając przykład Stanisława Leśniewskiego. Miszczyński podczas prezentacji zajmował się intuicyjnymi wyjaśnieniami oraz pojęciem „jest” u powyższego filozofa, a także zaprezentował znaczenie ontologii dla matematyki. Leśniewski – w opinii autora referatu – buduje specyficzny język, za pomocą którego można odtworzyć teorię mnogości.

W dalszej części konferencji mocny akcent filologiczno-translatorzki zaprezentowali: dr Marek Perek oraz dr Sebastian Gałecki, obaj reprezentujący AJD. Pierwszy z nich

w referacie *Stefan Amsterdamski do Thomasa Samuela Kuhna: dialog filozoficzno-translatorski* przytoczył recenzję książki Kuhna oraz zinterpretował ją. Z kolei S. Gałeczki w swoim wystąpieniu *Czy da się filozofować „po polsku” – czy można nie filozofować „po polsku”* stwierdził, że, co prawda Polska miała dobrych logików, lecz nie ontologów.

W ostatniej części konferencji dr hab. Krzysztof Śleziński z Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach zaprezentował referat *Słownik polskich terminów filozoficznych w kontekście arystotelizmu Sebastiana Petrycego z Pilzna*, w którym gloryfikował pilźnianina, który – zdaniem Ślezińskiego – doprowadził do tego, że filozofia może być uprawiana w języku ojczystym. Referent dokonał analizy biografii oraz myśli żyjącego na przełomie średniowiecza i czasów wczesnonowożytnych polskiego filozofa, który tam, gdzie dokonywał tłumaczeń, pozwalał sobie na dokonywanie interpretacji. W tych interpretacjach zawarta była oryginalna myśli filozoficzna i pedagogiczna. Prelegent zaznaczył, że bohater jego wystąpienia nie korzystał z oryginalnych źródeł greckich, tylko z dobrze przetłumaczonych akademickich tekstów łacińskich.

Kolejnym prelegentem był mgr Dawid Dziurkowski z AJD. Referat *Przywłaszczanie, redefinicja i reinterpretacja pojęć filozoficznych. Konieczność naukowa czy kradzież własności intelektualnej?* prezentował problem nader często występujących sporów semantycznych, związanych z posługiwaniem się niejednakowo rozumianymi pojęciami. Pod koniec wystąpienia mówca zadał pytanie, czy filozof ma prawo do redefinicji i reinterpretacji istniejących terminów filozoficznych wedle własnego uznania?

Przedostatnim referentem był dr hab. Maciej Woźniczka z AJD z prelekcją *Adaptacja uniwersalizmu filozofii do tradycji narodowej według Henryka Elzenberga*. Prelegent na przykładzie języka Indian stwierdził, że nie istnieje jedno uniwersalne pojmowanie czasu i przestrzeni. Woźniczka zajmował się przede wszystkim analizą zagadnień językowych pod kątem ich możliwej uniwersalności/relatywności. Przytaczał cytaty i poglądy różnych uczonych na temat definicji języka.

Ostatni referat *Maurycyego Monachijskiego estetyka romantyzmu* zaprezentowała dr hab. Wiesława Sajdek. Prelegentka na wstępie zaprezentowała szczegółowy rys biograficzny Maurycyego Monachijskiego, a następnie scharakteryzowała podstawy estetyki tego filozofa. Z zainteresowaniem przyjęto ciekawostkę dotyczącą tego, iż Maurycy był porównywany z Szopenem w zakresie gry na fortepianie. Ostatnia prelegentka i jednocześnie główna organizatorka konferencji naukowej podsumowała ją słowami o potrzebie istnienia filozofów analitycznych, gdyż to właśnie oni uporządkowują nasz świat na poziomie języka.

W przeważającej mierze płaszczyzną, na której toczyły się dyskusje była filozofia analityczna, co było zamierzonym celem organizatorów. W związku z powyższym inicjatorzy przedsięwzięcia zrealizowali postawione przez siebie cele. Podczas trwającej konferencji niejednokrotnie dochodziło do gorących dyskusji między prelegentami. Można mieć nadzieję, iż w przyszłych latach organizowane będą podobne konferencje naukowe, ponieważ mnóstwo zagadnień z tej dziedziny nie zostało jeszcze zaprezentowanych. Ponadto w miarę upływu czasu powstawały i ciągle powstają nowe problemy omawianego obszaru „umiłowania mądrości”.