

Folia Philosophica

Tom **33**



WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU ŚLĄSKIEGO
KATOWICE 2015

Folia
Philosophica

33



NR 3285

Folia Philosophica

33

pod redakcją
Piotra Łaciaka

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Katowice 2015

Redaktor serii: Filozofia

Dariusz Kubok

Redaktor naczelny

Piotr Łaciak

Rada Redakcyjna

Andrzej J. Noras (historia filozofii), Dariusz Kubok (ontologia), Tomasz Kubalica (epistemologia), Danuta Ślęczek-Czakon (etyka), Maria Popczyk (estetyka), Piotr Machura (antropologia), Krzysztof Szymanek (logika)
Sekretarz: Agnieszka Wesołowska

Rada Programowa

Heinrich Badura (Wiedeń), Gerhard Banse (Karlsruhe), Józef Bańka (Katowice), Lubomír Belás (Prešov), Stanisław Borzym (Warszawa), Czesław Głombik (Katowice), Jan Hartman (Kraków), Adam Jonkisz (Bielsko-Biała), Andrzej Kiepas (Katowice), Jerzy Kopania (Białystok), Nicanor Ursua Lezaun (San Sebastian), Iwona Lorenc (Warszawa), Leon Miodoński (Wrocław), Robert Piłat (Warszawa), Jan Štěpán (Olomouc), Stefan Symotiuk (Lublin), Jan Zouhar (Brno)

Zespół Recenzentów

Iwona Alechnowicz-Skrzypek, Bolesław Andrzejewski, Pavel Fobel, Agnieszka Kijewska, Leszek Kopciuch, Jan Krokos, Radosław Kuliniak, Anna Latawiec, Vladimír Leško, Andrzej Lorenz, Marek Maciejczak, Artur Mordka, Andrzej Papuziński, Zlatica Plašienková, Sławomir Raube, Jacek Rąb, Tadeusz Szubka, Włodzimierz Tyburski, Ryszard Wiśniewski, Kazimierz Wolsza

Publikacja będzie dostępna — po wyczerpaniu nakładu — w wersji internetowej:

Central and Eastern European Online Library
www.ceeol.com

Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego
www.folia.philosophica.us.edu.pl

Spis treści

Przekłady

Kurt Walter Zeidler: Idealizm a sceptycyzm	13
---	----

Studia z historii filozofii

Andrzej J. Noras: Emil Lask. W stulecie śmierci	31
Tomasz Kubalica: Różne znaczenia szkoły w filozofii a neokantyzm Leonarda Nelsona	51
Agnieszka Woszczyk: Materia-zło i problem dualizmu pryncypiów. Po- lemika Proklosa z Plotynem w <i>De malorum subsistentia</i> . . .	71
Dawid Biedrzyński: Rozumienie pojęcia „próżni” w filozofii Demokryta z Abdery	85

Epistemologia

Piotr Łaciak: Fenomenologia Husserla — filozofia podejrzania czy pewności?	103
Dariusz Olesiński: Poznanie Dobra jako zwieńczenie Platońskiej dia- lektyki	129
Rafał Oleś: O możliwości rozwiązania aporii monizmu gnozeologiczne- go w filozofii Plotyna	145
Jolanta Sawicka: Oryginalność doświadczenia historycznego w ujęciu Franka Ankersmita	169

Antropologia, etyka

Agnieszka Wesołowska: Fenomenologia a motyw teoretyczny i praktyczny	189
Piotr Machura: Dobro a wolność. Wokół teorii możliwości Marthy Nussbaum	211
Monika Fajler: Homerycka <i>psyche</i> jako potoczna kategoria ducha zmarłego	231
Aleksander Kopka: Śmierci Sokratesa	241
Marcin Subczak: „Dzień bez jutra” jako cecha filozoficznego sposobu życia w Platońskim <i>Fedonie</i>	269
Katarzyna Szmaglińska: Aktualność Sigmunda Freuda: aporie teorii <i>queer</i> i ich przezwyciężenie	285
Agnieszka Turoń-Kowalska: <i>Sic et non...</i> czyli problem „bałwochwaltwa polityki” w myśli Leszka Kołakowskiego	311
Noty o Autorach	335

Table of contents

Translations

Kurt Walter Zeidler: Idealism and Skepticism	13
---	----

Studies in history of philosophy

Andrzej J. Noras: Emil Lask. In the Centenary of his Death . . .	31
Tomasz Kubalica: Different Meanings of School in Philosophy and Neo-Kantianism of Leonard Nelson	51
Agnieszka Woszczyk: Matter-Evil and a Problem of Dualism of Principles. A Polemic of Proclus with Plotinus in <i>De malorum subsistentia</i>	71
Dawid Biedrzyński: Understanding the Notion of ‘vacuum’ in the Philosophy of Democritus from Abdera	85

Epistemology

Piotr Łaciak: Husserl’s Phenomenology — a Philosophy of Suspicion or Certainty?	103
Dariusz Olesiński: Finding Good as the Effect of Plato’s Dialectics .	129
Rafał Oleś: About the Possibility of Solving Aporia of Gnoseological Monism on the Grounds of Plotinus’s Philosophy	145
Jolanta Sawicka: The Originality of Historical Experience in Frank Ankersmit’s Depiction	169

Anthropology, ethics

Agnieszka Wesolowska: Phenomenology and the Theoretical and Practical Motive	189
Piotr Machura: The Good and Freedom. On Martha Nussbaum's Capabilities Approach	211
Monika Fajler: Homeric <i>psyche</i> as a Common Category of the Dead Spirit	231
Aleksander Kopka: The Deaths of Socrates	241
Marcin Subczak: "A Day without Tomorrow" as a Feature of Philosophical Way of Life in Plato's <i>Fedon</i>	269
Katarzyna Szmaglińska: The Relevance of Sigmund Freud: Aporias of Queer Theory and Their Overcoming	285
Agnieszka Turoń-Kowalska: <i>Sic et non...</i> or the Problem of "Idolatry of Politics" in Leszek Kołakowski's Philosophical Thought	311
Notes about the Authors	335

Inhaltsverzeichnis

Übersetzungen

Kurt Walter Zeidler: Idealismus und Skeptizismus	13
---	----

Geschichtsphilosophische Studien

Andrzej J. Noras: Emil Lask. Zum hundertsten Todestag	31
Tomasz Kubalica: Verschiedene Bedeutungen der Schule in der Philosophie und der Neukantianismus von Leonard Nelson	51
Agnieszka Woszczyk: Materie-Böse und das Problem des Dualismus von Prinzipien. Die Polemik Proklozes gegen Plotin in <i>De malorum subsistentia</i>	71
Dawid Biedrzyński: Der Sinn des Begriffs „Leere“ in der Philosophie Demokrits von Abdera	85

Epistemologie

Piotr Łaciak: Husserls Phänomenologie — Philosophie des Verdachts oder der Gewissheit?	103
Dariusz Olesiński: Erkenntnis des Guten als Bekrönung der Platonschen Dialektik	129
Rafał Oleś: Zur Möglichkeit, die Aporie des gnoseologischen Monismus aufgrund Plotins Philosophie zu lösen	145
Jolanta Sawicka: Die Eigenart der historischen Erfahrung nach Frank Ankersmit	169

Anthropologie, Ethik

Agnieszka Wesołowska: Phänomenologie vs. theoretisches und praktisches Motiv	189
Piotr Machura: Das Gute und die Freiheit. Zum Befähigungsansatz von Martha Nussbaum	211
Monika Fajler: Homerische <i>Psyche</i> als allgemeine Kategorie des Geistes eines Verstorbenen	231
Aleksander Kopka: Die Tode von Sokrates	241
Marcin Subczak: „Der Tag ohne Zukunft“ als ein Merkmal der philosophischen Lebensweise in Platons <i>Phaidon</i>	269
Katarzyna Szmaglińska: Sigmund Freuds Gültigkeit: Aporien der Queer-Theorien und deren Überwindung	285
Agnieszka Turoń-Kowalska: <i>Sic et non...</i> oder das Problem der „Politikvergötterung“ nach Leszek Kołakowski	311
Autorenverzeichnis	335

Przekłady

Kurt Walter Zeidler

Idealizm a sceptycyzm

Słowa kluczowe: idealizm, sceptycyzm, dogmatyzm, uzasadnienie, dedukcja, indukcja, abdukcja

Idealizm Platona wyrósł jako rezultat walki ze sceptycznymi konsekwencjami sofistyki. Również najnowszy idealizm uważa się za pogromcę sceptycyzmu, choć prezentuje się jako systematyczna konsekwencja dogmatyzmu, sceptycyzmu i krytycyzmu (Immanuel Kant) bądź jako „dokonywający się sceptycyzm” (Georg W.F. Hegel)¹. Jednocześnie odczuwa się brak krytyki fundamentalnej odnoszącej się wprost do podstawowych argumentów sceptycyzmu, a nie tylko do koncepcji tego czy innego sceptyka. Wobec braku wyraźnej, fundamentalnej i kompleksowej krytyki pozostaje niejasne, na czym właściwie ma polegać idealistyczne przewycięzenie sceptycyzmu, i głęboko wątpliwy okazuje się nie tylko wymóg, lecz także podstawa idealizmu. Jego zasadnicza podstawa teoretyczna staje się wątpliwa, jeśli nie udaje się obalić argumentów sceptycyzmu uzasadnienia (*Begründungsskeptizismus*) i problem nie zostaje przedstawiony bez żadnych zastrzeżeń, które z góry mogłyby pokrzyżować wszelkie wymagania dotyczące pryncypiów. Wszystkie systematyczne rozważania zmierzające do uzasadnienia — czy wręcz do ostatecznego uzasadnienia — borykają się z tym problemem, że logiczne reguły metodologiczne, zalecenia lub instytucjonalne rozwiązania są zasadniczo ograniczone.

¹ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. T. 1. Tłum. A. Landman. Warszawa 1963, s. 99.

A są one ograniczone dlatego, że chociaż możemy formułować reguły, to nie potrafimy kontrolować zastosowania przepisu do konkretnego przypadku. I choć da się również formułować reguły dotyczące zastosowania reguły, prowadzi to jednak w nieskończoność, gdyż od każdej reguły zastosowania reguły znowu może być wymagana reguła jej zastosowania.

Nieskończony regres, do którego prowadzi poszukiwanie reguły zastosowania reguł, zauważono wcześniej, ale jest on najsilniejszym argumentem sceptycyzmu uzasadnienia. Jeśli poszukiwanie reguły zastosowania reguły prowadzi do nieskończonego regresu, to również próba uzasadnienia reguł prowadzi do nieskończonego regresu. Jeśli z góry nie można przyjąć żadnej reguły dla wszystkich przypadków ich zastosowania, to wszelka reguła jest bezzasadna w odniesieniu do nieograniczonej liczby możliwych zastosowań, dlatego może być wymagane również odrębne uzasadnienie każdego uzasadnienia reguły. Sceptycyzm uzasadnienia opiera się zatem na przyjęciu założenia, że wszystkie uzasadnienia są jedynie prowizoryczne i pozorne. Wszystkie wyjaśnienia są prowizoryczne, ponieważ kończą się na wykazanym regresie uzasadnień, a jeżeli utrzymują one, że unikają nieskończonego regresu, to są jedynie pozornymi uzasadnieniami, które ostatecznie okazują się albo błędnym kołem, albo wprost twierdzeniami dogmatycznymi. Sceptycyzm uzasadnienia wyprowadza zatem od niepamiętnych czasów trzy argumenty przeciwko myśleniu opartemu na pryncypiach. Każda próba racjonalnego uzasadnienia lub ostatecznego uzasadnienia prowadzi do *nieskończonego regresu* albo okazuje się *błędnym kołem w dowodzeniu*, albo też kończy się w *dogmatycznym założeniu procesu uzasadniania* na rzecz nieuzasadnionego twierdzenia².

Nie można obalić tych trzech argumentów sceptycyzmu uzasadnienia. Jeżeli nawet przyznamy, że poszukiwanie reguł stosowania reguł prowadzi do nieskończonego regresu, to przewyciężenie trylematu uzasadniania wydaje się prawie niemożliwe. Ponadto podnoszone od czasów starożytnych kontrargumenty są mało pomocne. Nawet gdy Arystoteles zarzut regresu i dogmatyzmu odpiera za pomocą metafizycznej wiary w bezpośrednie (noetyczne) poznanie pryncypiów³, wówczas sceptyk uzasadnienia dostrzega w tym raczej potwierdzenie

² Por. D. Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1982, s. IX, s. 88–89; S. Empiryk: *Zarysy pirrońskie*. Tłum. A. Krokiewicz. Warszawa 1998, ks. I, 165–169 (paginacja boczna).

³ Arystoteles: *Analityki wtóre*. W: Idem: *Kategorie. Analityki pierwsze. Analityki wtóre*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 2013, ks. I 3, 73a, s. 13 i nast.

niż odrzucenie. I kiedy nawet pada zarzut, że także sceptyk — jeżeli on argumentuje — jest związany logicznie konsekwentnymi regułami i musi opierać się na jakichś faktach, wcale nie uważa on, by ten kontrargument był do niego skierowany. Kiedy przez *uzasadnienie* rozumiemy formalnologiczne uzasadnienie zdania na podstawie innego zdania lub empiryczne uzasadnienie twierdzeń na podstawie ustalonych faktów, wtedy trylemat uzasadnienia jest niepodważalny, ponieważ każde zdanie i każde stwierdzenie faktu samo potrzebuje uzasadnienia. Nie ma sensu motywowana empirią lub logiką formalną krytyka, zarzucająca sceptykowi uzasadnienia, że on musi określić podstawy empiryczne, na których opiera swój sceptycyzm, lub że on musi przestrzegać reguł logicznych konsekwencji, aby w ogóle móc oprzeć się na przesłankach. Jej zarzuty nie trafiają w uzasadnienia sceptyka, ponieważ opierają się na założeniach, których sceptyk w ogóle nie kwestionuje. Jeżeli sceptyk uzasadnienia twierdzi, że jakakolwiek próba racjonalnego uzasadnienia prowadzi albo do nieskończonego regresu, albo do błędnego koła, albo do dogmatycznego założenia procesu uzasadniania, to nie twierdzi, że nie zakłada on żadnych logicznie konsekwentnych reguł i że nie opiera się na żadnych empirycznych podstawach. Sceptyk uzasadnienia twierdzi raczej, że czysto empiryczne i czysto formalnologiczne założenia nie zapewniają racjonalnego uzasadnienia. To twierdzenie jest tautologią, a jako takie — nie może być obalone. Wszystkie wysiłki mające na celu odparcie sceptycyzmu uzasadnienia dzięki odwołaniu się do określonych reguł formalnologicznych lub do jakichkolwiek faktów są pod tym względem skazane na niepowodzenie.

Sceptycyzm uzasadnienia nie może być obalony, należy go raczej przewyciężyć w odniesieniu do jego założeń. Przewyciężone musi zostać jego założenie, zgodnie z którym uzasadnienie jest rozumiane tylko jako *formalnologiczne uzasadnienie* przez inne zdania lub jako *empiryczne uzasadnienie* przez ustalone fakty. Na podstawie tego założenia sceptycyzm uzasadnień neguje z góry pojęcie *racjonalnego uzasadnienia* — a tym samym okazuje się znacznie bardziej wnikliwy niż jego krytycy, ponieważ większość z nich podziela założenie, że istnieją tylko formalnologiczne i empiryczne racje oraz uzasadnienia. Owi krytycy nie zdają sobie jednak sprawy z tego, że gdy trzymają się alternatywy *uzasadnień formalnologicznych* albo *uzasadnień empirycznych*, wówczas słabo pomagają pojęciu racjonalnego uzasadnienia, a raczej je negują. Sceptyk uzasadnienia podtrzymuje natomiast konsekwentnie przyjętą na mocy tej alternatywy negację możliwości racjonalnego uzasadnienia, twierdząc — być może nie na podstawie własnego rozumienia, ale z istoty — że w stosunku do *nieskończonego*

regresu, do jakiego prowadzi poszukiwanie reguły stosowania reguł, nie mają zastosowania reguły łączenia logiki i empirii, które przerywają tautologicznie jałowy bieg logiki formalnej (*logiczne koło*) i mogłyby przewyciężyć zwykłą faktyczność empirycznych dowodów (*zakończyć proces wnioskowania*).

Spojrzenie na obraz, jaki obecnie prezentuje filozofia, pokazuje, że nastąpiło zwycięstwo sceptycyzmu uzasadnienia. Otwarcie przyznaje się do niego tylko kilku szczerych wolnomyślicieli, którym przysługuje ukryta racja łącząca jego argumenty z historycznymi, hermeneutycznymi i pragmatycznymi doświadczeniami, spostrzeżeniami oraz przemyśleniami, a także uznająca, na podstawie tych doświadczeń i spostrzeżeń, za naprawcze rozważania systematyczne i dotyczące teorii pryncypiów, którym oddawała się wcześniejsza filozofia. Obecny stan wiedzy pozwala nam nie być zbyt skromnymi. Jeśli chodzi o wyrażną opozycję tendencji antysystematycznej w filozofii współczesnej do jednostronnego, formalistycznego i dedukcyjno-analitycznego pojęcia uzasadnienia, to możemy się zgodzić z ich sprzeciwem. Ale nie musimy również wylewać przysłowiowego dziecka z kąpielą i z góry wyrzekać się jakiegokolwiek twierdzenia z teorii pryncypiów. Zanim zrezygnuje się przedwcześnie, należy gruntownie rozważyć, jak można utworzyć (nie tylko dedukcyjne) pojęcie uzasadnienia. Jeśli pytamy o pojęcie uzasadnienia, które nie jest zorientowane wyłącznie na logikę formalną, natychmiast wyłania się, niejako w zastępstwie ściśle formalnie ujętego dedukcyjnego pojęcia *uzasadnienie*, pojęcie rozumu (*Vernunft*).

Ponieważ rozum jest ostateczną instancją wszystkich antropologicznych rozważań, to wydaje się oferować jednocześnie miękkie i bliższe człowiekowi pojęcie uzasadnienia. W związku z tym nie brak w filozofii współczesnej koncepcji rozumu, które oferują dialogiczne, hermeneutyczne, historyczne, antropologiczne, teoriokomunikacyjne lub jeszcze inne antropologicznie zredukowane koncepcje uzasadnienia. Antropologiczna redukcja koncepcji uzasadnienia prowadzi do różnych koncepcji *rozumu*, których różnorodność opiera się na tym, że są one umocowane na różnych określeniach antropologicznych. Dlatego owe koncepcje rozumu prześcigają się między sobą w historycznych, hermeneutycznych i pragmatycznych ujęciach, w pojmowaniu i we względach oraz pracują tym samym na korzyść sceptycyzmu uzasadnienia. Jeśli ma być osiągnięta alternatywa dla sceptycyzmu uzasadnienia i dla ograniczonego do dedukcyjno-aksjomatycznego pojęcia uzasadnienia, musimy poszukać *logicznej alternatywy*.

Logiczną alternatywę dla sceptycyzmu uzasadnienia można znaleźć tylko w *nauce o wniosku*, ponieważ to wniosek jest logiczną

formą uzasadnienia. Dlatego od dawna łączono uzasadnienie z wnioskowaniem, a rozum określano zarówno jako zdolność pryncypiów (racji), jak i jako zdolność do wnioskowania. Pod tym względem również tradycyjna logika formalna uznaje wniosek za logiczną formę pośrednictwa i uzasadnienia. Z tej formy potrafi jednak zrobić tylko jeden użytek, gdy to, co uzasadniające, jest już podane we wcześniejszych zdaniach (hipotezy, przesłanek), ponieważ nauka o wniosku logiki formalnej jest ograniczona do doktryny wniosku dedukcyjnego, który w konkluzji podsumowuje i powtarza to, co zostało już stwierdzone w przesłance. Logika formalna, znająca tylko tę tautologiczną formę logicznego uzasadniania, mimowolnie potwierdza zatem zarzuty, które podnosi sceptycyzm wobec możliwości wystarczającego racjonalnego uzasadnienia. Potwierdza te zastrzeżenia, ponieważ ona jako nauka formalna jest nauką o strukturze obecnych już w formie zdań wyników poznania, ale nie jest nauką o warunkach możliwości poznania. Innymi słowy, formalnologiczna nauka o wniosku ogranicza się do warunków językowych wiedzy, ponieważ dedukcyjne powiązanie dwóch sądów (hipotez, przesłanek) może nastąpić tylko w ramach danego systemu zdań.

Te ograniczenia nauki o wnioskach wskazywał już jej twórca Arystoteles, gdy podkreślał, że *sylogizm* nie obejmuje ani najogólniejszych predykatów, ani tego, co indywidualne lub jednostkowe, lecz tylko mediujący poziom języka, w którym funkcjonują terminy wniosku zarówno jako podmiot (to, co określane), jak i jako predykaty (określenia) możliwych zdań⁴. Właśnie z tego powodu Arystoteles i cała następująca po nim tradycja empiryczna podkreślali w imię rzeczowości poznania znaczenie indukcji, która ma wnioskować z poszczególnych obserwacji o ogólnym twierdzeniu (reguły, prawa). Ten proces indukcji prezentuje się zarówno jako odwrotność lub przeciwieństwo (dedukcyjnego) sylogizmu⁵, gdy ma wyprowadzić ogólne twierdzenia, z których dedukcja czyni użytek. Indukcyjne wyprowadzanie tego, co ogólne (generalizacja), i dedukcyjne wyprowadzanie z tego, co ogólne (subsumcja), powinny się wzajemnie uzupełniać w tymczasowej i we wstecznej systematyce określenia. W aspekcie rzeczowego odniesienia poznania i związanej z nim kwestii możliwości badawczo-logicznych zastosowań logiki zapanowała idea wzajemnego dopełnienia dwóch metod: dotarcia do prawdy (indukcja) i za-

⁴ Ibidem, ks. I 27, 43a, s. 25 i nast.

⁵ Arystoteles: *Analityki pierwsze*. W: I d e m: *Kategorie. Analityki pierwsze. Analityki wtóre*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 2013, ks. II 23, 68b, s. 30 i nast.

chowania prawdy (dedukcja) w rozważaniach metodologicznych od czasów starożytnych do współczesnej teorii wiedzy. Dedukcję rozumie się jako subsumcję tego, co szczegółowe, pod to, co ogólne, a indukcję — jako wniosek od szczegółu do ogółu i dlatego uznaje się, że indukcję trzeba rozumieć jako uzasadnienie założonego w dedukcji „zdania ogólnego” (*Allsatzes*). Jednak rozumiana w ten sposób indukcja nie jest uzasadnieniem, lecz tylko odwróceniem relacji między założeniem a następstwem. Ponieważ nie wyjaśnia ona stosunku subsumcji, to nie może go uzasadnić, lecz musi go raczej założyć. Indukcja nie może zatem nigdy wyprowadzić własną mocą tego, co w dedukcji zostało założone jako ogólne. Kiedy tego próbuje, nieuchronnie prowadzi to do nieskończonego regresu uzasadnienia. Jeśli natomiast przyjmie stosunek subsumcji, to indukcja i dedukcja razem utworzą znowu wniosek dedukcyjny, który jako „indukcyjna” konsekwencja zawiera tylko to, co stwierdziła już jako jego „dedukcyjne” założenie, tak że tautologiczny stosunek pomiędzy przesłankami i następstwami będzie prowadzić ku kolistemu związkowi uzasadniania między wzajemnie zakładającymi się założeniami i następstwami, które sceptycyzm uzasadnień krytykuje jako logiczne koło w dedukcji.

Jeśli relację między dedukcją a indukcją rozumie się tradycyjnie, to alternatywa logicznej kolistości czy nieskończonego regresu w uzasadnianiu jest nieunikniona, ponieważ wniosek definiuje się jako stosunek tego, co ogólne, do tego, co szczegółowe, albo jako stosunek poprzednika i następstwa, bez względu na warunki możliwości zapewniające ten związek. Jak zauważa już Arystoteles, dedukcja i indukcja nie zapewniają tego wglądu: „jedne bowiem i drugie tworzą naukę za pomocą wiedzy wcześniejszej; tamte bowiem czerpią swą moc z uznanych przesłanek, te zaś na podstawie oczywistości szczegółu dowodzą słuszności ogółu”⁶. Skoro trzymamy się „uznanych przesłanek” lub „oczywistości szczegółu”, to trzymamy się mocno jedynie alternatywy formalnologicznego lub empirycznego uzasadnienia. Alternatywa formalnologicznego i empirycznego uzasadnienia utrudnia dostęp do uzasadnienia związku między tym, co ogólne, i tym, co szczegółowe, ponieważ w świetle tej alternatywy pytanie, jak w ogóle może dojść do pojęciowego rozumienia i dostrzeżenia tego, co jednostkowe, zostaje wyłączone poza nawias. To, że logiczno-subsumcyjne wyprowadzanie z ogólnego wymaga indukcyjnego wyprowadzenia tego, co ogólne, jest rzeczywiście przyznane w interesie empirycznego ufundowania tak zwanych zdań ogólnych lub zdań zawierających prawa nauk doświadczalnych, ale zostaje po prostu za-

⁶ Arystoteles: *Analitiki wtóre...*

przecone — w sensie empirycznego interesu oraz w znakach czysto formalistycznego analityczno-dedukcyjnego rozumienia logiki — że potrzebuje indukcyjnej generalizacji pojęciowego wyprowadzania tego, co jednostkowe. Tak jest rozważany problem indukcji w znanym przykładzie „czarnych łabędzi”. Rzadko jednak stawiano pytanie, jak w ogóle można wpaść na niedorzeczną myśl, żeby czarnego rzeczno ptaka nazwać „łabędziem”, jeśli rzekomo „wszystkie łabędzie są białe”. To pytanie jest zakazane, ponieważ zakłada się, zgodnie z empirycznymi i formalnologicznymi przesadami, że *to, co dane*, jest określone konwencjonalnymi *nazwami* lub *znakami*. W mówieniu o tym, co dane, które jest utrzymywane w myśleniu, założone są i połączone empiryczne i formalnologiczne uprzedzenia do *nominalizmu*, który zdominował w dużej mierze teorię poznania nowożytności, bo on w jednakowym stopniu schlebia realistycznemu rozsądkowi oraz erudycji naukowej, które razem spina z każdorazowymi wynikami poznania. Ponieważ nominalizm w świetle podejścia empirystycznego opiera się na założeniu, że w przypadku zastosowania reguły jest po prostu *podany jako przypadek*, a w świetle analityczno-dedukcyjnego zrozumienia logiki, że przedmiot *podpada pod pojęcie*, nie sposób w ramach nominalizmu odpowiedzieć na pytanie, jak coś może być przypadkiem w regule — albo jako teoriopoznawczy, albo jako logiczny problem. Nominalizm pozwala dostrzec w tym kontekście tylko problemy empiryczne oraz wtórne problemy konwencjonalnego systemu językowego, które hojnie oddelegowuje do psychologii lub nauk o języku czy o kulturze. Nie może udzielić odpowiedzi na pytanie, jak coś może być przypadkiem reguły, rozumiane jako po prostu problem teoriopoznawczy lub logiczny (czyli jako problem transcendentnologiczny).

Kwestia transcendentna, jak coś może być przypadkiem reguły, przybiera postać pytania o *syntetyczne a priori* już od początku pozostającego w centrum teoriopoznawczych rozważań Kanta, ale zarówno sam Kant, jak i większość jego następców omawia ją ściśle w kontekście założeń logiki sądu. Autorytet Kanta był do tej pory przeszkodą w zrozumieniu jego transcendentnologicznego pytania: Ponieważ sąd nie jest logiczną formą uzasadniania, lecz [formą — A.J.N., T.K.] określenia przedmiotu, kwestia *syntetycznego a priori* przez założenia logiki sądu skierowała się na alogiczne manowce. Została skierowana na manowce antropologii i teorii wiedzy, które powszechnie uważano za istotę Kantowskiej filozofii. W plątaniu tych bezdroży, pod ciężarem wszechobecnego nominalizmu i pod presją autorytetu Kanta sprzeciw wobec sądowologicznych założeń Kanta i poszukiwanie wnioskowologicznych odpowiedzi na jego pytanie o *synte-*

tyczne a priori było trudno zrozumiałe. Aczkolwiek tak dobrze znani i pod innymi względami prekursorscy myśliciele, tacy jak Hegel i Charles S. Peirce, próbowali przeformułować logikę transcendentálną w kierunku logiki wniosku, ich wysiłki w tej dziedzinie nie zostały jednak dotąd odpowiednio docenione. W celu ich właściwej oceny należałoby tylko dostrzec, że z indywidualnych przypadków o regule, pod którą te przypadki są subsumowane, indukcyjnie można wnioskować tylko wtedy, gdy każdy z tych przypadków jest wywnioskowany jako przypadek. Innymi słowy, szczegół musi być najpierw wywnioskowany jako przypadek, zanim zostanie indukcyjnie wywnioskowany z poszczególnych przypadków do reguły.

Tę trzecią formę wnioskowania, obok *dedukcji* i *indukcji*, nazywamy w nawiązaniu do Charlesa S. Peirce'a *abdukcją*. Jeśli kierujemy się tradycyjnym podziałem sylogizmu na przesłankę większą, przesłankę mniejszą i konkluzję, to możemy za Peirce'em rozumieć *dedukcję* jako wnioskowanie z „reguły” (przesłanka większa) oraz z „przypadku” (przesłanka mniejsza) o „rezultacie” (konkluzji), *indukcję* — jako wnioskowanie z przypadku i rezultatu o regule, natomiast *abdukcję* — jako wnioskowanie z reguły i rezultatu o przypadku⁷. O ile indukcja wnioskuje z „rezultatu” (konkluzji) i „przypadku” (przesłanka mniejsza) o założonej w przesłance większej wnioskowania dedukcyjnego „regule”, o tyle abdukcja wykrywa przypadek w regule i w rezultacie, do którego zastosowana jest reguła.

Do wyjaśnienia może służyć słynny podręcznikowy przykład śmiertelnego Sokratesa, zwłaszcza że ten przykład przeczy regułom szkolnej logiki i mówi o indywiduum (Sokratesie). W związku z tym wnioskujemy w dedukcji: wszyscy *ludzie* są śmiertelni, Sokrates jest *człowiekiem*, więc Sokrates jest śmiertelny. Wniosek „Sokrates jest śmiertelny” wynika z logiczną koniecznością, on jest po prostu wynikiem założeń, które zostały sformułowane w obu przesłankach. Jeśli zatem w przesłankach stwierdzono, że termin średni (człowiek) został zawarty w zakresie predykatu (śmiertelny), a podmiot (Sokrates) — w zakresie terminu średniego, to jest również konieczne zawarcie podmiotu w predykacie. Ponieważ *M* jest zawarte w *P*, a *S* w *M*, to *S* jest zawarte w *P*. Na tym zawieraniu się opiera spójność i logiczną konieczność subsumcji. Zakresowość pojęć pozwala na utworzenie topologii relacji pojęciowych. Pomaga uporządkować pojęcia zgodnie z kryteriami podrzędności, nadrzędności oraz częściowego pokrywania się zakresów. Wyznaczany przez logikę subsumcji porządek pojęć

⁷ Por. C.S. Peirce: *Collected Papers*. Eds. C. Hartshorne, P. Weiss, A.W. Burks. Cambridge, MA, 1931, 5.276, 2.623, 2.712.

może odnieść sukces tylko wtedy, gdy pojęcia są jasno i wyraźnie (*klar und deutlich*) zdefiniowane w ich zakresach. Ekstensywne ujęcie pojęcia jako *subsumcyjnie ogólnego* wymaga jasności oraz wyrażności (*Klarheit und Distinktheit*) w odniesieniu do zakresu pojęcia, które chce się osiągnąć dzięki indukcji. Wniosek indukcyjny: „*Sokrates* jest śmiertelny, *Sokrates* jest człowiekiem, więc wszyscy ludzie są śmiertelni”, jest oczywiście ważny tylko wtedy, gdy przyjmiemy, że *Sokrates* — czy wszyscy Ateńczycy lub ktokolwiek — reprezentuje *wszystkich ludzi*. Chociaż ciągle operujemy takimi założeniami zarówno w naszym codziennym, jak i w naukowym obcowaniu ze światem, to założenia te nie są w żaden sposób uzasadnione z punktu widzenia logiki formalnej. Mimo że w naszym poznaniu i działaniu nie tylko w to ufamy, lecz całkowicie jesteśmy zdani na przyjęcie, że to, co ogólne, można wywnioskować z szczegółowego, to logika formalna nie zna żadnej *ogólnej reprezentacji*. Formalnologiczna nauka o wniosku zna tylko to, co subsumcyjno-ogólne. Ona nie wnioskuje żadnych zakresów pojęć, lecz operuje nimi i dlatego może na podstawie założenia, że *Sokrates* lub wszyscy Ateńczycy, a także inni ludzie są śmiertelni, jedynie wnioskować, że niektórzy ludzie są śmiertelni. Jeszcze gorzej jest — formalnologicznie rzecz biorąc — przy określaniu mocy syntezy w abdukcji. Wnioskowanie abdukcyjne: *Wszyscy ludzie są śmiertelni, Sokrates jest śmiertelny, więc Sokrates jest człowiekiem*, wydaje się absurdalny. Ze śmiertelności *Sokratesa* i śmiertelności *wszystkich ludzi* nie wynika pod względem formalnologicznym nic. Niemniej jednak jeśli całe nasze pojęciowe rozumienie opiera się na takich absurdalnych wnioskach, to wnioskujemy abdukcyjnie zawsze wtedy, gdy utożsamiamy coś pojęciowo.

Przykład „*Wszyscy ludzie są śmiertelni, Sokrates jest śmiertelny, więc Sokrates jest człowiekiem*” wyjaśnia, że abdukcja jest zawsze we wszystkich dedukcyjnych i indukcyjnych logikach założoną logiczną funkcją pojęciowego utożsamiania czegoś za pomocą ogólnego, które funkcjonuje jako *istotne określenie* (*wesentliche Bestimmung*). Istotne określenie jako środek abdukcyjnego wnioskowania nie jest ani tym, co subsumcyjnie ogólne, ani nie jest reprezentacją tego, co ogólne, to znaczy nie jest ani ekstensjonalnie określonym tym, co ogólne, ani nie jest tym, co ogólne, które jest reprezentowane przez to, co jednostkowe, i byłoby wywnioskowane z tego, co jednostkowe. Jest raczej tym, co idealizm od Platona rozumie jako *idee*, czyli pojęciem, które stanowi podstawę poznania, lub innymi słowy — tym, co intensjonalnie ogólne, bądź *ogólnym sensem*, który zawiera to, co jednostkowe. Zawierający jednostkę ogół da się wyjaśnić w sposób pojęciowy jedynie pośrednio w przykładach. Jeżeli przykłady rozumie się jako

przykłady, czyli w sposób przedstawieniowy, to dowolne rezultaty mediacji będą pomyślane tylko jako rezultaty poznania, a owo pośredniczenie nie będzie rozumiane jako sens ogólny. Przykłady i ilustracje skłaniają do tego, by istotne określenie wyobrażać sobie jako empiryczną cechę przedmiotu. Jeśli przedstawieniowy aspekt rozumiemy jako to, co intensjonalnie ogólne oraz pojęciową identyfikację, to intensję (zawartość pojęcia) rozumiemy jako właściwości lub cechy, które przysługują określonemu przez pojęcia przedmiotowi. Zgodnie z tym nikt nie zaprzeczy, że identyfikacja przedmiotów następuje na podstawie właściwości. W ramach tego przedstawieniowego aspektu zostaje jednak zatracony sens i ogólność tego, co ogólne sensu, a zatem również funkcja logiczna i transcendentálnologiczna puenta abdukcji, ponieważ stwierdzenie, że utożsamiamy przedmioty na podstawie cech, nie daje odpowiedzi na podstawowe pytanie, jak to w ogóle jest możliwe, by coś pojęciowo zidentyfikować. Twierdzenie, że identyfikacja przedmiotów następuje na podstawie cech, prowadzi prosto do regresu w uzasadnieniu, ponieważ zawsze możemy kontynuować pytanie i pytać o to, po jakich cechach poznajemy cechy. Na pytanie, jak w ogóle można zidentyfikować coś pod względem pojęciowym, da się odpowiedzieć w zasadzie tylko wtedy, gdy zgodnie z podstawowym poglądem idealizmu wprowadzamy *pojęcie jako podstawę poznania*, by „zawsze jedną postać (ideę) we wszystkim zakładać i szukać jej”⁸.

Bardziej szczegółowym badaniom musi zostać poddany sposób, w jaki Platon i Arystoteles podtrzymywali idealistyczne stanowisko podstawowe w dyskusji ze sceptycyzmem i uzasadniali swą dialektykę oraz sylogistykę, a także to, w jakim stopniu nowożytny idealizm od Kanta odnawia i zabezpiecza owo stanowisko⁹. W tym momencie należy tylko przybliżyć związek ostatecznego uzasadnienia w logice wniosku (*schlusslogische Letztbegründung*) z trylematem uzasadniania. Kontekstem uzasadniania logiki wniosku oraz trzech argumentów sceptycyzmu uzasadnienia jest — jak mogłoby być inaczej — uzasadnienie, ponieważ sceptycyzm uzasadnienia potwierdza teorię, którą przewycięża. Wszystkie trzy wnioski: dedukcji, indukcji i abdukcji, tworzą potrójny wniosek, który jest ostatecznym uzasadnieniem. Jeśli ten stosunek uzasadnienia zostanie zerwany, to owe trzy

⁸ Platon: *Fileb*. W: Idem: *Dialogi*. T. 2. Tłum. W. Witwicki. Kęty 1999, 16 D.

⁹ Por. K.W. Zeidler: *Grundriß der transzendentalen Logik*. Cuxhaven 1992, §§ 27—31 (wyd. 2. — Cuxhaven—Dartford 1997); Idem: *Prolegomena zur Wissenschaftstheorie*. Würzburg 2000, s. 143 i nast.

wnioski będą od siebie odizolowane, a moc uzasadnienia każdego z nich stanie się wątpliwa. Wtedy rozumowanie da w rezultacie trzy argumenty za sceptycyzmem uzasadnienia. Moc uzasadnienia *dedukcji* wyczerpie się w *logicznym kole*, *indukcja* doprowadzi do *nieskończonego regresu*, a traktowana oddzielnie *abdukcja* stanowi tylko *dogmatyczne ustanowienie*. Logiczna teoria ostatecznego uzasadnienia i sceptycyzm uzasadnienia potwierdzają się nawzajem w tym, że jeśli odizoluje się trzy wzajemnie uzasadniające się wnioski, to otrzyma się trzy argumenty sceptycyzmu uzasadnienia, a jeśli pomyśli się trzy argumenty sceptycyzmu uzasadnienia łącznie, to otrzyma się ostatecznie uzasadniony związek dedukcji, indukcji i abdukcji. Ich związek jest ostatecznie uzasadniający, gdyż trzy wnioski wspierają się nawzajem i uzasadniają jako części całości, które tylko sztucznie, w formalistycznym (dedukcja) lub empirystycznym (indukcja) sposobie ujęcia, mogą zostać oddzielone od siebie, przy czym abdukcja w trakcie oraz w ramach tej sztucznej izolacji leży siłą rzeczy u podstaw, albowiem nie wspiera ona podziału między formalizmem a empiryzmem, ponieważ jest raczej spoiną (która nie jest ani czysto formalna, ani czysto empiryczna, lecz jest transcendentálną instancją), która w ogóle dopiero umożliwia rozróżnienie.

Podczas gdy dedukcja i indukcja dzielą źródłową syntezę logiczną na dwa odrębne aspekty — jeden o wyłącznie formalnych, a drugi o czysto empirycznych podstawach — abdukcja pośredniczy w formalnologicznych i empirycznych uzasadnieniach, kiedy zawiera przypadki, których indukcja wymaga do antycypacji reguły, a dedukcja — do subsumcji reguły. Abdukcja, która spaja więzią duchową logikę z empirią, nie jest tym samym rozumiana ani jako dedukcyjny mechanizm wyprowadzania, ani jako proces indukcyjnego przybliżania, lecz jako tworzenie pojęć lub abstrakcji. Pozwala ona na transcendentálną syntezę różnorodności, którą Kant przypisywał czystemu intelektowi lub „pierwotnie syntetycznej jedności apercepcji”¹⁰, a które ostatecznie można przypisywać — częściowo wprost, częściowo zaś nie wprost — tylko intelektowi empirycznemu oraz empirycznemu podmiotowi poznania tak długo, jak długo logiczny charakter *pierwotnej syntezy* (zdolność zapośredniczenia *rozumu*) pozostaje niedowiedziany. Jeśli rozumiemy abstrakcję jako wniosek, możemy uzyskać ważną pod względem transcendentálnologicznym naukę o wniosku, w której można pomyśleć wniosek nie tylko jako tautologiczne połączenie przyjętych przesłanek (dedukcji) lub jako przybliżające

¹⁰ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1986, B § 16.

empiryczne postępowanie uzasadniania reguły (indukcji), lecz jako czysto logiczną syntezę. Możemy osiąść transcendentalnologiczną naukę o wniosku, pozwalającą uzasadnienie rozumieć jako ostatecznie uzasadniony związek zapośredniczenia warunków, które jako *warunki transcendentalne* nie są ani czysto konwencjonalnie przyjętymi regułami, ani czysto empirycznymi racjami, lecz są samouzasadniającymi się podstawami lub najogólniejszymi regułami ustanowienia reguł. Jeśli rozumiemy abstrakcję jako wniosek, to odnajdujemy logikę wolności lub logikę gry, która nie opiera się na nierozważonych założeniach, lecz wnosi założenia, które mogą zostać ustanowione w ogóle na podstawie jej reguł i zastosowane do poszczególnych przypadków.

Ostateczne uzasadnienie w logice wniosku przeczy zatem wyobrażeniu, które ma się zazwyczaj o uzasadnianiu, wnioskowaniu, o logice oraz poznaniu i rozumie. Zaprzecza logicznemu formalizmowi, który rozpatruje logikę wyłącznie z punktu widzenia dedukcyjno-analitycznego, czyli jako rachunek logiczny. Stoi w sprzeczności z racjonalizmem, który poznanie rozumie jako strukturę jasnych i wyraźnych pojęć. Kwestionuje empiryzm, który uznaje za pewnik przypadki zastosowania reguły (przedmioty). Jest sprzeczne z nominalizmem oraz dwuargumentowym teorioreprezentacyjnym modelem znaku, w którym jednoczą się racjonalizm, empiryzm i formalizm, [modelem, zgodnie z którym — A.J.N., T.K.] nazwa lub znak pozostaje w relacji do przedmiotu i wprost podpada pod pojęcie. Zaprzecza również kantyzmowi, który nawiązuje do dyrektyw logiki sądów Kanta, a tym samym rekomenduje się jako niejednoznaczna metateoria nominalizmu. Przeczy sceptycyzmowi, jeżeli on wyciąga tylko negatywne konsekwencje z niedociągnięć panujących idei. W przeciwieństwie do sceptycyzmu idealizm wyciąga nie tylko negatywne konsekwencje z niedociągnięć powszechnie dominujących wyobrażeń. Zamiast tego [idealizm — A.J.N., T.K.] przełamuje panowanie wyobrażenia, gdy uwalnia myślenie o myśleniu siebie samego, ponieważ pozwala na ostateczne uzasadnienie w logice wniosku, aby pomyśleć o regulatywie konstytuującej samą siebie logicznej jedności, jaką rozum musi pomyśleć *qua forma formarum* lub regułę wszystkich reguł. Potrzebuje on jednak ustanowienia dla każdej reguły dokładnie trzech syntez, które dokonują się przez wniosek dedukcyjny, indukcyjny i abdukcyjny: dedukcja *egzekwuje* regułę, podporządkowując jej przypadek, indukcja *antycypuje* możliwe przypadki zastosowania tej reguły, gdy formułuje regułę, a abdukcja *identyfikuje* przypadek jako przypadek stosowania reguły.

Kiedy nowożytny nominalizm i logika formalna przyjmują na podstawie ich ekstensjonalnego ujęcia pojęcia, że „podstawowy związek logiczny [jest — A.J.N., T.K.] [...] przypadkiem przedmiotu w pojęciu”¹¹, wtedy pomijają one, że *pojęcie pojęcia* lub — innymi słowy — warunki możliwości reguły nie są wystarczająco określone, kiedy stwierdza się, że reguła jest egzekwowana, gdy przypadek zostaje subsumowany przez regułę. By móc w ogóle subsumować przypadek pod regułę, reguły muszą być sformułowane i coś jako przypadek reguły musi być zidentyfikowane. Pełna logika nie może zatem być ograniczona do jednego jedynego „logicznego stosunku podstawowego”, lecz musi rozróżnić *trzy podstawowe logiczne działania*, które stanowią reguły jako reguły:

1. *Reguła musi być egzemplifikowalna. Jest egzemplifikowalna*, kiedy coś zostaje zidentyfikowane jako przypadek reguły.
2. *Reguła musi być sformułowana. Jest sformułowana*, gdy przypadki jej zastosowania zostają *antycypowane*.
3. *Reguła musi być egzekwowana. Jest egzekwowana*, jeśli przypadek zostaje *subsumowany* przez regułę.

W trzech podstawowych działaniach logicznych reguła i przypadek pozostają w różnych relacjach, a także mają różne znaczenie w sobie i są w każdym razie ściśle wzajemnie zapośredniczone w dokonaniu działania. Natomiast trzy źródłowe pojęciowe syntezy nie są wzajemnie zapośredniczone z jednakową ścisłością. To nie znaczy, że nie są możliwe do zapośredniczenia między sobą, lecz oznacza, że można zawiesić ustanowienie reguł właśnie sformułowanej „trywialnej” logiki: ustanawianie reguł logiki „trywialnej” zostanie — choćby pozornie — pozbawione mocy, jeśli przyjmie się, że przypadek mógłby wyznaczać regułę. Jeśli przypadek wyznacza po prostu regułę, reguła bez nadziejnie nie nadaża za przypadkiem i generuje liczne problemy, z którymi bezowocnie borykają się teorie poznania nowożytności, a także teoria wiedzy w dwudziestym wieku. Ich dążenia pozostają bezskuteczne, ponieważ musiałyby sformułować reguły stosowania lub przypisywania reguł do dotyczących ich przypadków, w ten sposób jednak znowu powracają do nieskończonego regresu uzasadnienia lub do „problemu Hume’a”, który chcą przezwyciężyć za pomocą ich reguł zastosowania bądź przyporządkowania. Dlatego sceptycyzm wydaje się jedynym rozsądnym stanowiskiem w kwestii uzasadnienia. Sceptycyzm będzie jednak przezwyciężony, jeśli zrezygnujemy z pozornie „realistycznego” założenia, że przypadek wyznacza reguła, a zamiast

¹¹ G. Frege: *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. Aus dem Nachlass*. Hrsg. von G. Gabriel. Aufl. 4. Hamburg 2001, s. 25.

tego — w myśl podstawowego poglądu idealizmu — wprowadzimy *pojęcie jako podstawę poznania* i objaśnimy kontekst logiki wniosku w trzech podstawowych działaniach logicznych, które ustanawiają regułę jako regułę.

Literatura

- Arystoteles: *Analityki pierwsze*. W: Idem: *Kategorie. Analityki pierwsze. Analityki wtóre*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 2013.
- Arystoteles: *Analityki wtóre*. W: Idem: *Kategorie. Analityki pierwsze. Analityki wtóre*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 2013.
- Empiryk S.: *Zarysy pirrońskie*. Tłum. A. Krokiewicz. Warszawa 1998.
- Frege G.: *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. Aus dem Nachlass*. Hrsg. von G. Gabriel. Aufl. 4. Hamburg 2001.
- Kant I.: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1986.
- Laertios D.: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1982.
- Peirce C.S.: *Collected Papers*. Eds. C. Hartshorne, P. Weiss, A.W. Burks. Cambridge, MA, 1931.
- Platon: *Fileb*. W: Idem: *Dialogi*. T. 2. Tłum. W. Witwicki. Kęty 1999.
- Zeidler K.W.: *Grundriß der transzendentalen Logik*. Aufl. 1. Cuxhaven 1992.
- Zeidler K.W.: *Grundriß der transzendentalen Logik*. Aufl. 2. Cuxhaven—Dartford 1997.
- Zeidler K.W.: *Prolegomena zur Wissenschaftstheorie*. Würzburg 2000.

Przekład: Andrzej J. Noras i Tomasz Kubalica

Kurt Walter Zeidler

Idealism and Skepticism

Keywords: idealism, skepticism, dogmatism, justification, deduction, induction, abduction

S u m m a r y

The text refers to an interesting, since ancient and important, epistemological problem of justification of our beliefs, and in particular, the so-called final justification. To the recent methodological and epistemological literature, for example, the so-called Münchhausen trilemma of Hans Albert is known. The author argues that this trilemma can be found already in the ancient philosophy, with which the question of the effectiveness of a dispute with skepticism is connected. The most interesting and original is the view of the relationship between idealism and skepticism from the perspective of history of philosophy, philosophy of science and transcendental philosophy.

Kurt Walter Zeidler

Idealismus und Skeptizismus

Schlüsselwörter: Idealismus, Skepsis, Dogmatismus, Rechtfertigung, Deduktion, Induktion, Abduktion

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Text bezieht sich auf eine seit der Antike interessante und wichtige erkenntnistheoretische Problematik der Begründung unserer Überzeugungen, insbesondere die sogenannte Letztbegründung. In der neueren methodologischen und epistemologischen Literatur ist beispielsweise das sogenannte Münchhausen-Trilemma von Hans Albert bekannt. Der Autor argumentiert, dass man dieses Trilemma bereits bei antiken Denkern finden kann. Damit ist die Frage nach der Wirksamkeit der Auseinandersetzung mit der Skepsis verbunden. Am interessantesten und originellsten ist die Auffassung der Beziehung zwischen dem Idealismus und der Skepsis aus der Perspektive der Geschichte der Philosophie, der Wissenschaftstheorie und der Transzendentalphilosophie.

Studia z historii filozofii

Andrzej J. Noras

Emil Lask

W stulecie śmierci

Słowa kluczowe: neokantyzm, Emil Lask, Martin Heidegger

Jeden z najwybitniejszych filozofów XX stulecia urodził się w Wadowicach 140 lat temu (25 września 1875), a zginął na froncie pierwszej wojny światowej 100 lat temu (26 maja 1915). Emil Lask, bo o nim mowa, jest jednym z nielicznych myślicieli, którzy w znacznym stopniu określali filozofię XX wieku, chociaż wpływ ten zaznaczył się raczej za pośrednictwem uczniów niż jego samego. Bezpośrednią recepcję zakłóciła przedwczesna śmierć filozofa, który — jak wielu uczonych w tamtym czasie — poległ na froncie. Wczesna śmierć Laska zatrzymała wprawdzie rozwój jego filozofowania, ale nie mogła zahamować recepcji jego myśli — tym bardziej, że jest ona obecna w koncepcjach jego uczniów. Do grona tych, którzy w Heidelbergu spotkali Laska, należą: Nicolai von Bubnoff (1880—1962), Fiodor Stiepun (1884—1965), Sergiusz Hessen (1887—1950), Karl Jaspers (1883—1969), György Lukács (1885—1971), Helmuth Plessner (1892—1985), Wilhelm Szilasi (1889—1966) oraz Georg(es) Gurvitch (1894—1965). Uwe B. Glatz podkreśla, że w istocie uczniem Laska był Eugen Herrigel (1884—1955)¹, późniejszy wydawca dzieł zebranych Laska. Nie ma w tym gronie miejsca dla Günтера Ralfsa (1899—1960), który słuchał przede wszystkim wykładów Rickerta,

¹ Zob. U.B. Glatz: *Emil Lask. Philosophie im Verhältnis zu Weltanschauung, Leben und Erkenntnis*. Würzburg 2001, s. 15.

ale był zainspirowany myślą Laska, a Hanspeter Sommerhäuser, uczeń Ralfsa, przygotowywał pod jego kierunkiem rozprawę doktorską poświęconą Laskowi², chociaż ze względu na śmierć nauczyciela nie wypromował się u niego. Niemniej jednak najczęściej pomija się nazwisko myśliciela najbardziej znanego, który wprowadził sam dystansował się od jakichkolwiek związków z neokantyzmem, ale uczniem neokantystów był, a mianowicie Martina Heideggera. Na fakt ten zwraca uwagę Michael Friedman, który odnosząc się do rozprawy habilitacyjnej Heideggera, zauważa: „Wreszcie, habilitacja Heideggera, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1915), stanowi interpretację »grammaticae speculativae« (która wówczas była przypisana Dunsowi Szkotowi) za pomocą okularów współczesnych badań logicznych Rickerta, Laska i Husserla”³. Heideggerowski zabieg dystansowania się od neokantyzmu okazuje się więc nieudolny — wpływ nauczycieli jest wyraźnie widoczny w rozprawie habilitacyjnej, dedykowanej przecież Heinrichowi Rickertowi. Gwoli sprawiedliwości zaś dodać trzeba, że wprowadził Heidegger habilitował się we Fryburgu w roku 1915, ale książka — w nieco zmienionej wersji — ukazała się rok później⁴.

1

Emil Lask studiował od roku 1894 na uniwersytecie we Fryburgu Bryzgowijskim, początkowo prawo (jeden semestr), a później — od samego początku za sprawą Heinricha Rickerta — filozofię. We Fryburgu słuchał Lask między innymi wykładów Aloisa Riehla (jesienią 1895 roku powołanego do Kilonii)⁵, Maxa Webera czy też urodzonego we Wrocławiu ekonomisty Gerharta von Schulze-Gävernitz

² Zob. H.-P. Sommerhäuser: *Emil Lask in der Auseinandersetzung mit Heinrich Rickert*. Berlin 1965.

³ M. Friedman: *Carnap — Cassirer — Heidegger. Geteilte Wege*. Frankfurt am Main 2004, s. 51.

⁴ Zob. M. Heidegger: *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Tübingen 1916.

⁵ Na temat biografii Laska zob. A.J. Noras: *Historia neokantyzmu*. Katowice 2012, s. 503—505. Por. U.B. Glatz: *Emil Lask...*, s. 12—19; A. Przyłębski: *Emila Laska logika filozofii*. Poznań 1990, s. 22—25.

(1864—1943). Po odbyciu rocznej ochotniczej służby wojskowej powrócił do filozofii — początkowo w Straßburgu, a następnie z powrotem we Fryburgu. W Straßburgu słuchał Lask wykładów z filozofii, które prowadził Theobald Ziegler (1846—1918), ale doszło tam także do spotkania z Wilhelmem Windelbandem. „Znaczące — pisze Uwe B. Glatz — były spotkania z pochodzącym z okolic Królewca (Groß Barthen) Paulem Henselem (1860—1930) i Wilhelmem Windelbandem (1848—1915). Ten ostatni, jak pisze Lask, stał się jego »drugim nauczycielem filozofii«”⁶.

Po powrocie do Fryburga Lask przygotowywał rozprawę doktorską, poświęconą problematyce filozofii dziejów, pod tytułem *Fichtes Idealismus und Geschichte (Idealizm Fichtego a historia)*, która obroniona w roku 1901 została opublikowana rok później⁷. W semestrze zimowym 1904—1905 Lask habilitował się w Heidelbergu pod kierunkiem Windelbanda. Podstawą habilitacji była rozprawa *Rechtsphilosophie (Filozofia prawa)*, która pierwotnie została opublikowana w księdze jubileuszowej dedykowanej Kunonowi Fischerowi⁸, a wykład habilitacyjny Lask wygłosił 11 stycznia 1905 roku⁹. W roku 1910 opublikował książkę *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre (Logika filozofii i teoria kategorii)*, chociaż ukazała się ona z datą 1911 i w wydaniu pierwszym opatrzona była podtytułem, który brzmiał: *Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form (Studium dotyczące obszaru obowiązywania formy logicznej)*¹⁰. W rok później ukazało się drugie ważne dzieło Laska, a mianowicie *Die Lehre vom Urteil (Nauka o sądzie)*¹¹. Obydwa dzieła nawiązują do filozofii Rickerta i poświęcone są zagadnieniu podstaw systemu filozoficznego, chociaż w koncepcji Laska stopniowo zaczyna dominować jego doktryna kosztem stanowiska Rickerta.

⁶ U. B. Glatz: *Emil Lask...*, s. 13.

⁷ Zob. E. Lask: *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. Tübingen—Leipzig 1902. (Przedruk w: I d e m: *Gesammelte Schriften*. Bd. 1. Hrsg. von E. Herrigel. Tübingen 1923, s. 1—274; dalej cytowane jako FIG).

⁸ Zob. E. Lask: *Rechtsphilosophie*. In: *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*. Bd. 2. Hrsg. von W. Windelband. Heidelberg 1905, s. 1—50. (Przedruk w: E. Lask: *Gesammelte Schriften*. Bd. 1. Hrsg. von E. Herrigel. Tübingen 1923, s. 275—332; dalej cytowane jako Rph).

⁹ Zob. E. Lask: *Hegel in seinem Verhältnis zur Weltanschauung der Aufklärung*. In: I d e m: *Gesammelte Schriften*. Bd. 1..., s. 333—345.

¹⁰ Zob. E. Lask: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*. Tübingen 1911. (Przedruk w: I d e m: *Gesammelte Schriften*. Bd. 2. Hrsg. von E. Herrigel. Tübingen 1923, s. 1—282; dalej cytowane jako LdPh).

¹¹ Zob. E. Lask: *Die Lehre vom Urteil*. Tübingen 1912. (Przedruk w: I d e m: *Gesammelte Schriften*. Bd. 2. Hrsg. von E. Herrigel. Tübingen 1923, s. 283—463).

2

W gruncie rzeczy Laska nie miał — poza Eugenem Herrigelem — uczniów. Niemniej jednak zgromadziło się w ówczesnym Heidelbergu sporo interesujących ludzi, a wśród nich wielu Rosjan, którzy — w większości wypadków wygnani z ojczyzny z powodu rewolucji 1905 — szukali schronienia w Europie Zachodniej. Byli wśród nich myśliciele, którzy zainicjowali później rosyjskojęzyczną wersję czasopisma „Logos”, ukazującego się od roku 1910, a mianowicie Nicolai von Bubnoff, Fiodor Stiepun i Sergiusz Hessen. Spośród filozofów niemieckich ideę tę głosili przede wszystkim Richard Kroner i Georg Mehlis. Grono inicjatorów rosyjskiego „Logosu” uzupełnia studiujący także u Windelbanda i Rickerta, a zatem znający również Laska, Boris Walentinowicz Jakowienko (1884—1949)¹², który znalazł się w redakcji czasopisma w miejsce Bubnoffa. Kiedy zaś w roku 1913 Jakowienko wyjechał do Włoch, jego miejsce zajął Wilhelm Sesemann. Wśród inicjatorów rosyjskiego „Logosu” był także Emilii Karłowicz-Metner (1872—1936), właściciel wydawnictwa „Musaget”, który przyjaźnił się z Andriejem Biełym, właściwie Borisem Nikołajewiczem Bugajewem (1880—1934), także zwolennikiem „Logosu”.

Nicolai von Bubnoff (Nikołaj Nikołajewicz Bubnow) urodził się 7 stycznia 1880 roku w Sankt Petersburgu, a zmarł 4 sierpnia 1962 roku w Heidelbergu. Bubnoff ukończył studia filozoficzne w roku 1902 w Sankt Petersburgu, rok później zaś opuścił Rosję i udał się do Niemiec. W roku 1908 doktoryzował się na podstawie pracy *Das Wesen und die Voraussetzungen der Induktion*¹³, po czym w roku 1911 habilitował się na podstawie rozprawy *Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit*¹⁴. Innym rosyjskim słuchaczem Laska był Fiodor Stiepun (Fiodor Augustowicz Stiepun), który urodził się 19 lutego 1884 roku w Moskwie, a zmarł 23 lutego 1965 w Monachium. Stiepun studiował w Heidelbergu w latach 1902—1907 i doktoryzował się pod kierunkiem Win-

¹² Zob. L. Stołowicz: *Historia filozofii rosyjskiej. Podręcznik*. Tłum. B. Żyłko. Gdańsk 2008, s. 346—349. Na temat rosyjskiej wersji „Logosu” zob. „Logos” v istorii evropejskoj filozofii: proekt i pamâtnik. Red. N.S. Plotnikov. Moskwa 2005.

¹³ N. von Bubnoff: *Das Wesen und die Voraussetzungen der Induktion*. „Kant-Studien” 1908, Bd. 13, s. 357—408.

¹⁴ N. von Bubnoff: *Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit. Ein grundlegender theoretisch-philosophischer Gegensatz in seinen typischen Ausgestaltungen und in seiner Bedeutung für die modernen philosophischen Theorien*. Heidelberg 1911.

delbanda w roku 1910. Podstawą była praca poświęcona filozofii Władimira Sergiejewicza Sołowjowa (1853—1900)¹⁵. Trzecim ważnym filozofem związanym z Heidelbergiem był Sergiusz Hessen, który urodził się 16 sierpnia 1887 roku w mieście Ust'-Sysolsk (dziś Syktywkar), a zmarł 2 czerwca 1950 roku w Łodzi. W 1905 roku Hessen udał się do Heidelbergu, a następnie do Fryburga. „W Heidelbergu — pisze Leonid Stołowicz — słuchał wykładów Windelbanda i innego znanego neokantysty — Emila Laska. W uniwersytecie we Fryburgu studiował pod kierownictwem Rickerta”¹⁶, natomiast studia w Heidelbergu zwieńczył Hessen w roku 1909 pracą doktorską *Individuelle Kausalität*¹⁷.

Filozofem, który niewątpliwie znał Laska i z nim się kontaktował, był Karl Jaspers, z Heidelbergiem związany od czasu studiów, które podjął w roku 1901. Później studiował w Monachium, Berlinie i w Getyndze, aby w roku 1906 powrócić do Heidelbergu, gdzie doktoryzował się 8 grudnia 1908 roku u słynnego psychiatry Franza Nissla (1860—1919) na podstawie rozprawy *Heimweh und Verbrechen*¹⁸. W roku 1913 habilitował się Jaspers z pomocą Nissla i Maxa Webera, a podstawę habilitacji stanowiła rozprawa *Allgemeine Psychopathologie*¹⁹. Jaspers pozostał w Heidelbergu do roku 1948, kiedy to udał się do Bazylei, chociaż został pozbawiony możliwości wykładania w latach 1937—1945. Niezależnie od faktu, że z Heidelbergiem był Jaspers związany przez długie lata, trudno go uznać za neokantystę, czy też nawet ucznia neokantystów. Jaspers działał niezależnie od neokantystów, choć oczywiście musiał znać Emila Laska. Podobnie György Lukács, który — związany z uniwersytetami w Berlinie i Heidelbergu — pozostawał pod wpływem Georga Simmela i Maxa Webera. Helmuth Plessner też raczej na wyrost bywa nazywany uczniem Laska, choć studiując w Heidelbergu, musiał słuchać jego wykładów. Podobnie Wilhelm Szilasi (1889—1966), który w roku 1947 został następcą pozbawionego możliwości nauczania Martina Heideggera na katedrze we Fryburgu Bryzgowijskim. Do tych, którzy słuchali wykładów Laska, należy wreszcie Georg(es) Gurvitch (Georgij Dawi-

¹⁵ F. Stiepun: *Wladimir Ssolowjew*. Leipzig 1910; I d e m: *Wladimir Ssolowjew*. „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik” 1910, Bd. 138, s. 1—78, 239—290.

¹⁶ L. Stołowicz: *Historia filozofii rosyjskiej...*, s. 354.

¹⁷ S. Hessen: *Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus*. Berlin 1909.

¹⁸ K. Jaspers: *Heimweh und Verbrechen*. Heidelberg 1909.

¹⁹ K. Jaspers: *Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen*. Berlin 1913.

dowicz Gurwicz, 1894—1965), słynny filozof i socjolog prawa, od roku 1948 związany z Sorboną. Najważniejszą książką Gurvitcha z perspektywy podejmowanego tu problemu jest dzieło będące analizą głównych postaci filozofii niemieckiej²⁰.

Martin Heidegger jest niewątpliwie tym myślicielem, który znacząco skorzystał z koncepcji Laska, by nie powiedzieć: skorzystał najwięcej. Istotę tej zawikłanej relacji między nauczycielem a uczniem, między Laskiem a Heideggerem trafnie oddaje Manfred Brelage, autor jednej z najlepszych książek podejmujących problem filozofii transcendentnej. „Nie twierdzę, że Heidegger — pisze Brelage — swoją naukę o różnicy ontologicznej przejął od Emila Laska albo, by tak rzec, ukradł, lecz twierdzę tylko (co dla mnie w tym związku jest jednak o wiele ważniejsze!), że tutaj (w logice Laska) leżą *podstawy*, warunki możliwości Heideggerowskiego pojęcia różnicy ontologicznej”²¹. W sformułowaniu Brelagego leży klucz do właściwej interpretacji myśli Heideggera — nie jest oczywiście tak, że Heidegger powieła schemat filozofii Laska. Jest jednak tak, że logika filozofii Laska w znaczącym stopniu określa filozofię Heideggera.

3

Doktryna Emila Laska krystalizuje się w procesie sporu o kształt filozofii — sporu, jaki toczył ze swymi nauczycielami, twórcami neokantyzmu badeńskiego. Charakterystyczny motyw tego myślenia pokazuje Roger Hofer, który w odniesieniu do habilitacji podkreśla: „*Filozofia prawa* Laska z roku 1905 jest wprawdzie postrzegana jako zorientowana do Rickerta i Windelbanda, lecz także jako *samodzielne* teoretycznoważnościowe uzasadnienie teorii prawa”²². Znajduje to wyraz już w rozważaniach wstępnych zawartych w dziele wcześniejszym, a mianowicie w rozprawie *Idealizm Fichtego a historia*, kiedy Lask podkreśla ścisły związek, metodologiczne pokrewieństwo przedstawionych rozważań z rozważaniami i analizami swych nauczycieli. Jedno-

²⁰ Zob. G. Gurvitch: *Les tendances actuelles de la philosophie allemande. E. Husserl — M. Scheler — E. Lask — M. Heidegger*. Paris 1930.

²¹ M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin 1965, s. 43.

²² R. Hofer: *Gegenstand und Methode. Untersuchungen zur frühen Wissenschaftslehre Emil Lasks*. Würzburg 1997, s. 6.

czesnie podejmuje dyskusję z Windelbanda i Rickerta rozumieniem filozofii pokantowskiej, co ujawnia się na przykład wtedy, kiedy pisze: „Cała żmudna praca krytycznej analizy wydaje się zbyteczna wobec szczęśliwego posiadania »oglądu intelektualnego«, który w równym stopniu przenika treść i formę, a więc dzięki któremu zniknął ustanowiony przez Kanta dualizm dla metody badań transcendentalnych. Przy takim ujęciu istoty rozumu niemożliwe jest oczywiście, aby uznać jeszcze w teorii wiedzy jakiegokolwiek ograniczenia pojmowania”²³. Zachwianie pewności, że należy Kanta czytać w świetle Fichtego, stanowi bodaj największy wyłom w nauce nauczycieli Laska, chociaż w roku 1902 broni on jeszcze Fichtego i nie identyfikuje jego wysiłków z filozofią Schellinga oraz Hegla²⁴. O tym, że kwestia nie jest jednoznaczna, świadczy uwaga Rogera Hofera, który podkreśla, że „Lask nie chce badać »początków i wskazówek metodologii historii Rickerta«, jak pisze K. Hobe, lecz »początki filozoficznohistorycznego tworzenia pojęć w tamtym czasie«”²⁵. Nie zmienia to jednak faktu, że Lask jeszcze nie w pełni wykorzystuje odstępstwo idealistów niemieckich od Kanta. Niezależnie od tego faktem pozostaje, że Lask nie chce być postrzegany jako li tylko kontynuator myśli Rickerta, czego potwierdzeniem jest ujawniająca się świadomość odstępstwa idealistów niemieckich od Kanta. „Zatem w metodzie racjonalizmu — stwierdza Lask — F i c h t e pod pewnym względem musi niewątpliwie zostać zestawiony z H e g l e m, a wspólnie przeciwstawiony K a n t o w i”²⁶. Elementem, który okazuje się kluczowy z perspektywy ewolucji poglądów Laska, jest przekonanie, że dla zrozumienia poznania istotne jest „stanowisko czysto logiczne”²⁷. Logika filozofii stanowi warunek *sine qua non* filozofowania.

Gdy w roku 1905 Lask publikuje swą rozprawę habilitacyjną, wówczas pisze: „Zadanie nauk o kulturze nie polega na tym, aby zbadać a b s o l u t n ą w a ż n o ś ć znaczenia kultury, lecz na tym, aby wydobyć wyłącznie empiryczną i czasową faktyczność jej występowania, która jednak źródłowemu materiałowi rzeczywistości przedstawia się już jako metodologiczny produkt wyboru”²⁸. Lask potwierdza tym samym dwie kwestie niezwykle istotne z perspektywy neokantyzmu szkoły badeńskiej, a mianowicie, po pierwsze, duchowe powinowactwo

²³ FIG, 76.

²⁴ Zob. FIG, 80.

²⁵ R. Hofer: *Gegenstand und Methode...*, s. 97. Por. K. Hobe: *Emil Lask. Eine Untersuchung seines Denkens*. Heidelberg 1968.

²⁶ FIG, 83.

²⁷ FIG, 34.

²⁸ Rph, 290.

ze swymi nauczycielami, wyrażające się w podjęciu problemu filozofii prawa, oraz, po drugie, metodologiczne pokrewieństwo z nimi, które Konrad Hobe charakteryzuje w odniesieniu do metody filozofowania w następujący sposób: „Także Lask w obszarze teorii wiedzy chce wobec metody przyrodoznawczej ugruntować własną metodę nauk o kulturze”²⁹. Nie wydaje się potrzebne przypomnienie, że zarówno Windelband, jak i Rickert dyskutują problem metodologii nauk humanistycznych, a głównym adwersarzem Windelbanda jest Wilhelm Dilthey.

Filozofia prawa to tylko etap w rozwoju myślenia Laska, a kluczowy wydaje się tu tekst *Czy istnieje „prymat rozumu praktycznego” w logice?*³⁰, który stanowi treść wystąpienia Laska podczas III Międzynarodowego Kongresu Filozoficznego w Heidelbergu trwającego od 1 do 5 września 1908 roku. Lask wygłosił swój referat w czwartej sesji (*Logik und Erkenntnistheorie*)³¹. Jego wystąpienie sprowokowało Heinricha Rickerta do opublikowania tekstu poświęconego dwóm drogom teorii poznania³². Rickert zajmuje tu stanowisko nie tylko wobec koncepcji Laska, ale również wobec tekstu wielkiego adwersarza wielu neokantystów Leonarda Nelsona (1882—1927)³³. Problem, ujmując złożoną kwestię w sposób najbardziej lapidarny, wygląda następująco: Nelson, jako gorący zwolennik Jakoba Friedricha Friesa (1773—1843), za fundamentalny element teorii poznania uważa psychologizm i z tej perspektywy analizuje inne stanowiska. Istotę swej koncepcji wyraża w sposób następujący: „A zatem krytycyzm jest pojęciem pewnej metody, a nie systemu filozoficznego. [...] Krytycyzm w przedstawionym tu sensie najpierw z całą ostrością postulował i realizował Fries”³⁴.

²⁹ „Auch Lask will im Bereich der Wissenschaftstheorie gegenüber der naturwissenschaftlichen Methode seine eigene kulturwissenschaftliche begründen”. K. H o b e: *Emil Lask...*, s. 33.

³⁰ E. L a s k: *Czy istnieje „prymat rozumu praktycznego” w logice?*. Tłum. A.J. N o r a s. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. N o r a s, T. K u b a l i c a. Katowice 2011, s. 153—159.

³¹ Zob. E. L a s k: *Gibt es einen „Primat der praktischen Vernunft” in der Logik?*. In: *Bericht über den III. Internationalen Kongress für Philosophie zu Heidelberg 1. bis 5. September 1908*. Hrsg. von Th. E l s e n h a n s. Heidelberg 1909, s. 671—677.

³² Zob. H. R i c k e r t: *Dwie drogi teorii poznania. Psychologia transcendentalna i logika transcendentalna*. Tłum. T. K u b a l i c a. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów...*, s. 73—119. (Pierwodruk: *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transcendentalpsychologie und Transcendentallogik*. „Kant-Studien” 1909, Bd. 14, s. 169—228).

³³ Zob. L. N e l s o n: *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*. Göttingen 1908.

³⁴ L. N e l s o n: *Metoda krytyczna i stosunek psychologii do filozofii*. W: I d e m: *O sztuce filozofowania*. Wybór, przekład i przedmowa T. K o n o n o w i c z, P. W a s z c z e n k o. Kraków 1994, s. 71—73.

Koncepcja Laska, zaprezentowana w artykule poświęconym prymatowi rozumu praktycznego, jest już rezultatem polemiki ze stanowiskiem Rickerta, który w *Przedmowie* do drugiego wydania *Der Gegenstand der Erkenntnis* zauważa: „Reprezentuje ona [książka — A.J.N.] zarazem przekonanie, że podstawę naukowej filozofii można znaleźć jedynie w teorii poznania, a poszukuje tego, posługując się wykazaniem za pomocą teoriopoznawczego ugruntowania rozstrzygającej dla naszego »światopoglądu« teorii o prymacie rozumu praktycznego”³⁵. W innym miejscu Rickert pisze: „Dowód, że w tym, co logiczne, powinność jest pojęciowo wcześniejsza niż byt, prowadzi do nauki o »prymacie rozumu praktycznego« w najbardziej śmiałym znaczeniu”³⁶. Pojawiający się w koncepcji Rickerta problem, z którym musi się zmierzyć Lask, trafnie charakteryzuje Kurt Walter Zeidler: „Niestety, Rickert nie dostrzega przy tym właściwego problemu podstawowego: że mianowicie akcentowanie wartościowości i ważności tego, co logiczne, może wprawdzie służyć jako argument przeciw próbie empirystycznego ugruntowania logiki, ale jednocześnie nie dostarcza ono ugruntowania logiki — teorii konstytucji tego, co logiczne”³⁷. Zatem słabość stanowiska Rickerta zmusza Laska do rewizji podstaw filozofii i dlatego Stephan Nachtsheim może napisać: „Po filozofii prawa Lask skierował swoje zainteresowanie do centralnych pytań *filozofii teoretycznej*. Najbardziej rzucającą się w oczy, a także zwracającą największą uwagę cechą jego filozofii teoretycznej stanowi obiektywizacja sfery teoretycznej, a więc tendencja do tego, aby myśl transcendentálną zrealizować tam w formie czysto obiektywnej teorii ważności, aby w możliwie nikłym stopniu wykorzystywać subiektywność do ugruntowania”³⁸. Na jeszcze inny aspekt owego prymatu zwraca uwagę Rudolf Malter, kiedy porównując stanowiska marburczyków i badeńczyków, pisze: „Podczas gdy szkoła marburska radykalnie racjonalistycznie »quaestio iuris« wynosi do autentycznego sposobu reflektowania (*Reflexionsweise*) problemu poznania, a idealizm absolutny niezłomnie przetrzymuje konsekwencje wyłącznej ważności »pytania według prawa«, w szkole badeńskiej następuje

³⁵ H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 2., verbesserte und erweiterte Auflage. Tübingen—Leipzig 1904, s. VI.

³⁶ Ibidem, s. 234.

³⁷ K.W. Zeidler: *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik R. Höningwals, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels*. Bonn 1995, s. 50.

³⁸ S. Nachtsheim: *Emil Lasks Grundlehre*. Tübingen 1992, s. 11—12.

przejście od prymatu »*quaestio iuris*« (Windelband, Rickert) do prymatu »*quaestio facti*« (Lask), uwarunkowane centralizacją materialnego momentu w konstytucji poznania i przedmiotu³⁹.

Nie ulega wątpliwości, że dziś Lask postrzegany jest przede wszystkim w świetle swej logiki filozofii, którą z jednej strony należy interpretować jako próbę nowego uchwycenia fundamentalnego dla badaczy pojęcia ważności, z drugiej zaś — jako rezultat konfrontacji ze stanowiskiem Hegla. Mając na względzie stosunek Laska do szkoły badeńskiej, Hans Wagner podkreśla, że ujawnia się tu krąg zagadnień „logiki ważności teoretycznej”⁴⁰, chociaż jest to zarazem rezultat polemiki ze swymi mistrzami i nauczycielami ze szkoły badeńskiej, co najbardziej znaczący wyraz znajduje we wspomnianym już artykule *Czy istnieje „prymat rozumu praktycznego” w logice?*. Jednocześnie cała złożoność podejmowanej tu problematyki wynika z faktu, że logika filozofii Laska jest rezultatem jego namysłu nad filozofią Hegla, zwłaszcza nad jego ideą „logiki systemu”. W tym kontekście Angelica Nuzzo podkreśla, że „logika filozofii Laska wyraża podstawę obiektywistycznego wglądu w istotę myśli filozoficznej”⁴¹. W innym miejscu autorka tłumaczy stanowisko Laska, przyjmując za płaszczyznę odniesienia filozofię Kanta i Hegla: „Logika filozofii Laska stanowi próbę odczytania przewrotu kopernikańskiego Kanta w znaczeniu logicznie ugruntowanej systematyki Hegla — jednakże bez dialektyki”⁴². Z tej perspektywy ważne jest włączenie przez Herzigela do edycji prac zebranych niepublikowanego tekstu, poświęconego problemowi systemu logiki⁴³.

Z zaprezentowanego dotychczas chaosu domniemań i poglądów Emila Laska da się wyprowadzić całą gamę poglądów korespondujących ze stanowiskami wielu znaczących myślicieli tamtych czasów. Można i należy się tu doszukiwać „początków nowej ontologii”⁴⁴, charakterystycznej dla lat dwudziestych XX wieku, która głównych

³⁹ R. M a l t e r: *Heinrich Rickert und Emil Lask. Vom Primat der transzendentalen Subjektivität zum Primat des gegebenen Gegenstandes in der Konstitution der Erkenntnis*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hrsg. von H.-L. O l l i g. Darmstadt 1987, s. 92.

⁴⁰ H. W a g n e r: *Philosophie und Reflexion*. Aufl. 2. München—Basel 1967, s. 318.

⁴¹ A. N u z z o: *Logik und System bei Hegel und Lask*. In: *Systemphilosophie als Selbsterkenntnis. Hegel und der Neukantianismus*. Hrsg. von H.F. F u l d a, Ch. K r i j n e n. Würzburg 2006, s. 137.

⁴² Ibidem, s. 143.

⁴³ Zob. E. L a s k: *Zum System der Logik*. In: I d e m: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3. Hrsg. von E. H e r r i g e l. Tübingen 1924, s. 57—169.

⁴⁴ M. B r e l a g e: *Studien zur Transzendentalphilosophie...*, s. 78.

sprzymierzeńców znalazła w osobach Martina Heideggera i Nicolaia Hartmanna. Można też, co stanowi warunek owej nowej ontologii, znaleźć tu „czysto przedmiotowo wypracowaną logikę”⁴⁵, która *nota bene*, co bardzo wyraźnie podkreśla Stephan Nachtsheim, zostaje wypracowana w „rozprawie z krytycyzmem Rickerta”⁴⁶, a więc stanowi dowód ewolucji poglądów Laska. Można wreszcie, co z kolei ważne jest przede wszystkim z uwagi na Heideggerowską wykładnię filozofii, doszukiwać się tu dowartościowania przeżycia, jak czyni to Hans-Dieter Häußer, który pisze: „Czyste myślenie, podmiot teorio-poznawczy czy świadomość transcendentálna nie stanowią już centrum Laska teorii ważności; miejsce owego centrum zajmuje teraz świadomość przeżywającego podmiotu, ponieważ poznawanie jest ściśle (*unverbrüchlich*) związane z przeżywaniem, wszelkie bowiem poznawanie wskazuje na »materiał o rodzaju możliwości zastania (*Antreffbarkeit*) w przeżyciu«, aby w ogóle mogło obowiązywać jako poznanie”⁴⁷. Można zatem zasadnie akcentować znaczenie filozofii przedwcześnie zmarłego reprezentanta szkoły badeńskiej, który z jednej strony dokonuje weryfikacji poglądów poprzedników (Windelband, Rickert), z drugiej — wpływa na kształt późniejszego filozofowania, zwłaszcza myśliciela bezpośrednio od Laska zależnego, a mianowicie Martina Heideggera. Zatem odpowiedzi domaga się pytanie: czym jest logika filozofii w rozumieniu Laska?

4

Ważnym elementem pomocnym w zrozumieniu wykoncypowanej przez Laska logiki filozofii jest już sam tytuł jego dzieła, w którym autor sygnalizuje problem: *Logika filozofii i teoria kategorii*. Tytuł ten oznacza, że tak rozumianej logiki nie można izolować od problematyki bytu, a więc propozycja Laska stanowi próbę obiektywizacji filozofii, przy jednoczesnym zachowaniu jej krytycznego charakteru. Z tego po-

⁴⁵ S. Nachtsheim: *Emil Lasks Grundlehre...*, s. 13.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ H.-D. Häußer: *Transzendente Reflexion und Erkenntnisgegenstand. Zur transzendentalphilosophischen Erkenntnisbegründung unter besonderer Berücksichtigung objektivistischer Transformationen des Kritizismus. Ein Beitrag zur systematischen und historischen Genese des Neukantianismus*. Bonn 1989, s. 126.

wodu Stephan Nachtsheim koncepcję Laska wiąże z myślą Nicolaia Hartmanna i pisze: „Lask i młody Hartmann zgadzają się przede wszystkim w dążności do tego, aby przekształcić neokantyzm, zwłaszcza w efekcie radykalizacji jego immanentnej tendencji obiektywistycznej”⁴⁸. Sam Nachtsheim odsyła tu zresztą do książki Brelagego, który podkreśla obecność owych obiektywizujących wątków zarówno w Laska *Die Logik der Philosophie*, jak i w artykule Hartmanna *Systembildung und Idealismus*⁴⁹. Książka Laska sygnowana jest datą 1911, choć *de facto* została opublikowana już w roku 1910, natomiast artykuł Hartmanna został po raz pierwszy opublikowany w księdze jubileuszowej dedykowanej Hermannowi Cohenowi z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin⁵⁰. Co więcej, Brelage twierdzi, że ta obiektywizująca tendencja zaznacza się także w dorobku Heideggera, i to zarówno w jego rozprawie doktorskiej *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*⁵¹ wydanej w roku 1914, choć obronionej rok wcześniej, jak i w habilitacji opublikowanej w roku 1916 (*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*), ale także obronionej wcześniej.

Ważną wskazówkę interpretacyjną dla zrozumienia intencji Laska podaje Siegfried Marck (1889—1957), który podkreślając wyjście poza Kanta w odniesieniu do idealizmu niemieckiego, odsyła do książki Arthura Lieberta (1878—1946)⁵². Marck twierdzi, że pytanie postawione w filozofii idealizmu niemieckiego może brzmieć tak, jak tytuł wydanej po raz pierwszy w roku 1919 książki, identyfikowanego ze szkołą marburską, Lieberta⁵³. Oznacza to, że Laska logika filozofii stanowi również próbę odpowiedzi na pytanie postawione przez Lieberta, ale jest to równoznaczne ze stwierdzeniem, że Lask wpisuje się w tradycję krytycznego filozofowania, a jego modyfikację rozumie jako konieczność zrewidowania stanowiska zarówno idealistów niemieckich, jak i swych heidelberskich mistrzów. W tym świetle logika filozofii stanowi próbę ugruntowania filozofii, co znowu trafnie charakteryzuje Liebert w *Przedmowie do wydania drugiego*, kiedy pisze: „Poniższa książka opiera się w swej głównej części na myśli, że nie

⁴⁸ S. Nachtsheim: *Emil Lasks Grundlehre...*, s. 26.

⁴⁹ Zob. M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie...*, s. 127.

⁵⁰ Zob. N. Hartmann: *Systembildung und Idealismus*. In: *Philosophische Abhandlungen. Hermann Cohen zum 70sten Geburtstag (4. Juli 1912) dargebracht*. Hrsg. von P. Natorp. Berlin 1912, s. 1—23.

⁵¹ M. Heidegger: *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*. Leipzig 1914.

⁵² Zob. S. Marck: *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*. Halbband 1. Tübingen 1929, s. 52.

⁵³ Zob. A. Liebert: *Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich? Ein Beitrag zur systematischen Phaenomenologie der Philosophie*. 2. erg. Aufl. Leipzig 1923.

tylko system krytycyzmu, lecz system filozofii w ogóle swoich głównych warunków i podstawowych punktów widzenia upatruje w — konstruktywnie pomyślanym — pryncypium antynomiki⁵⁴.

Pośrednio logika filozofii ma swe źródło w koncepcji Hegla, bezpośrednio zaś — w filozofii włoskiego myśliciela Benedetto Crocego (1866—1952), który w roku 1907 opublikował książkę poświęconą Heglowi, dwa lata później przetłumaczoną na język niemiecki i wydana w Heidelbergu⁵⁵. Sam Lask zwraca uwagę na ten fakt i pisze: „W ten sposób Croce [...] w logice filozofii dostrzega zasadniczy cel Heglowskiej spekulacji. Croce należy do tych nielicznych myślicieli, którzy współcześnie krytykę filozoficznego poznawania postulują wyraźnie jako zadanie logiki⁵⁶. W nawiązaniu do relacji między ujęciem Crocego i ujęciem Laska Uwe B. Glatz pisze: „Dla Crocego logika filozofii stanowi pytanie metodologii, dla Laska natomiast — teorii kategorii, (specyficznej) teorii kategorii filozofii, jak zostało to ukazane przez wyjaśniające »i« w tytule jego pisma⁵⁷.”

Sens zadania, jakie Lask stawia przed filozofią, jest więc jeden: uzasadnić filozofię jako naukę, nadając jej zarazem obiektywny charakter. Dzieje się to w ramach teorii poznania, która zyskuje specjalny status. „W »logice filozofii« — pisze Konrad Hobe — Lask odwraca się, jak mówi, prawie całkowicie od teorii wiedzy, a tym samym od przeciwieństwa między naukami przyrodniczymi a naukami o kulturze, i zajmuje się tym, co leży u podstaw obydwu, a mianowicie teorią poznania⁵⁸. Mając na względzie zarysowujący się w ramach tej teorii poznania obiektywizujący charakter logiki filozofii, Siegfried Marck określa stanowisko Laska mianem „neokrytycystycznego platonizmu⁵⁹. Lask zatem identyfikuje logikę filozofii z krytyczną teorią poznania, z transcendentalizmem w ogóle, i pokazuje zarazem, że filozofia krytyczna nie może się obejść bez Hegla. Zasada ta jednak działa w neokantyzmie (ale również w neoheglizmie) jak miecz obosieczny, ceną bowiem, jaką przyjdzie zapłacić za odwołanie się do Hegla, jest wspólne wszystkim przekonanie, że filozofia musi przybrać

⁵⁴ Ibidem, s. XVIII.

⁵⁵ Zob. B. Croce: *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*. Bari 1907. Tłumaczenie niemieckie: *Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie*. Über. von K. Büchler. Heidelberg 1909. Zob. także H. Ehrenberg: *Kants Kategorientafel und der systematische Begriff der Philosophie*. „Kant-Studien” 1909, Bd. 14, s. 392—439. Por. S. Nachtsheim: *Emil Lask's Grundlehre...*, s. 28.

⁵⁶ LdPh, 267, przypis 3.

⁵⁷ U.B. Glatz: *Emil Lask...*, s. 43.

⁵⁸ K. Hobe: *Emil Lask...*, s. 53.

⁵⁹ S. Marck: *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*. Halbband 1..., s. 37.

postać systemu — systemu wiedzy. I warunek ten spełnia również Laska logika filozofii, co dodatkowo utrudnia odpowiedź na pytanie o logikę filozofii. Dwie kwestie zdają się tu mieć kluczowe znaczenie. Pierwszą jest rozumienie relacji między filozofią a nauką, drugą — problem systemu.

Odpowiedzi na pytanie o relację między filozofią a naukami szczegółowymi Lask udziela w tekście należącym do spuścizny, opublikowanym po raz pierwszy przez Herrigela w roku 1924 w trzecim tomie *Gesammelte Schriften*, a noszącym tytuł *Zum System der Wissenschaften*⁶⁰. Tekst będący rozprawą Laska ze swymi nauczycielami jest jednocześnie radykalizacją prezentowanego przez nich stanowiska i wyniesieniem filozofii do miana jedynej prawdziwej nauki. „F i l o - z o f i a p r a n a u k a”⁶¹ — podkreśla Lask w kontekście jej relacji do nauk empirycznych, a następnie kontynuuje: „Teraz pytanie: jak oprócz niej mogą jeszcze istnieć inne nauki? Tylko dzięki rezygnacji z właściwego zadania teorii, zadania nauki, dzięki poświęceniu najwyższej teoretycznej kontemplacji. Na tym polega różnica między naukami filozoficznymi a empirycznymi. Nauki empiryczne są także-naukami, pół-naukami, w których właściwy nerw wiedzy jest stłumiony; z wyraźną rezygnacją z absolutnego ugruntowania (*Ergründung*). Tak zwane czyste przedstawienie tego, co faktyczne, bez absolutnej oceny. Wykastrowane, zblazowane poznanie”⁶². Z pewnością należy uwzględnić fakt, że wprawdzie z dzisiejszej perspektywy określenie Laska jest niemal obrazoburcze, ale nie było takie wówczas, gdy zostało sformułowane. Stanowiło jedynie przypomnienie dla przedstawicieli nauk szczegółowych, że jedyną nauką *par excellence* krytyczną jest filozofia i w tym sensie teza ta należy raczej do ogólnego dziedzictwa filozofii. Wystarczy przywołać stanowisko Maxa Schelera w tej kwestii, a wówczas okaże się, że filozofia zajmuje miejsce wyróżnione w systemie nauk. Problem Laska w świetle pożądanej logiki filozofii jest jednak złożony, na co zwraca uwagę Heinrich Levy, kiedy pisze: „Lask odrzuca immanentny *logos* — owo przenikanie »tego, co irracjonalne«, przez to, co racjonalne, postrzega jako panlogizm — wierzy, że krytyczna filozofia musi oddzielić *logos* jako obowiązującą formę od materii”⁶³. Emil Lask dowartościowuje zatem od-

⁶⁰ E. L a s k: *Zum System der Wissenschaften*. In: I d e m: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3. Hrsg. von E. H e r r i g e l. Tübingen 1924, s. 237—293 (dalej cytowane jako SW).

⁶¹ SW, 240.

⁶² SW, 240.

⁶³ H. L e v y: *Die Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*. Charlottenburg 1927, s. 75.

wrotną sytuację i pisze: „Nie panlogizm, lecz panarchia (*Panarchie*) logosu jest tym, co należy znowu dowartościować”⁶⁴.

Kwestią drugą, bardziej złożoną, jest kwestia systemu. Pozostaje ona w zgodzie z powszechnym od czasów Hegla przekonaniem, że filozofia musi przybrać postać systemu, jeśli chce być naukowa. Lask szkicuje różne warianty systemu — system logiki, system filozofii oraz system nauk — ale żadnego z tych systemów nie zdecydował się ogłosić drukiem za życia i wszystkie zostały opublikowane dopiero pośmiertnie. Są to jednak raczej notatki, niemające charakteru systematycznych analiz. Nie chodzi oczywiście o to, że takie notatki są pozbawione większej wartości. Problem w tym, że kwestia systemu filozoficznego stanowiła jeden z najważniejszych motywów filozofowania Heinricha Rickerta i z tego powodu musi się Lask zmagać również z doktryną swego nauczyciela. Laska rozumienie systemu jest niewątpliwie zgodne z intencją samego Rickerta, choć ujawniać się tu będą różnice wynikające z faktu, że Lask odrzuca dialektykę. Z tego też powodu Heinrich Levy przytacza opinię Jonasa Cohna (1869—1947), że „Wszystkie sztuczności w teorii Laska można rozumieć jako ucieczkę przed dialektyką”⁶⁵. Dlatego koncepcja systemu w ujęciu Laska nie odgrywa tak znaczącej roli, jak koncepcja Rickerta, Brunona Bauchy czy wspomnianego już Cohna⁶⁶, choć przewija się w nich wątek rozumienia logiki filozofii w świetle systemu filozofii.

Problem systemu wysuwa się więc na plan pierwszy, co znajduje potwierdzenie w idei, którą uznaje się za największe osiągnięcie Emila Laska, a mianowicie idei logiki filozofii. Co więcej, można bez wahania stwierdzić, że logika filozofii wiąże się wprost z ideą systemu. „Wraz z logiką filozofii — pisze Stephan Nachtsheim — musiał więc Lask zbliżyć się do postawienia problemów przez idealizm niemiecki”⁶⁷. Zagadnienie systemu w świetle idealizmu niemieckiego jest niezwykle interesujące i odsyła do takich myślicieli, jak Karl Leonhard Reinhold czy Johann Gottlieb Fichte⁶⁸. Problem logiki Lask stawia

⁶⁴ LdPh, 133. Dowartościowanie irracjonalności jest u Laska równoważne z podkreśleniem znaczenia filozofii Salomona Maimona. Zob. FIG, 49.

⁶⁵ J. Cohn: *Theorie der Dialektik. Formenlehre der Philosophie*. Leipzig 1923, s. 154. Por. H. Levy: *Die Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie...*, s. 76, przypis 4.

⁶⁶ Zob. Ch. Krijnen: *Philosophie als System. Prinzipientheoretische Untersuchungen zum Systemgedanken bei Hegel, im Neukantianismus und in der Gegenwartsphilosophie*. Würzburg 2008, s. 43.

⁶⁷ S. Nachtsheim: *Emil Lasks Grundlehre...*, s. 27.

⁶⁸ Zob. A. J. Noras: *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*. Katowice 2007, s. 44—49 oraz 57—61.

w świetle transcendentalizmu Kanta, a efekt jest taki, że celem Laska staje się „przeniesienie logiki analitycznej »na obszar transcendentálny«, jak tłumaczy zabieg dokonany przez Laska Roger Hofer⁶⁹. Ujawnia się tu jednak jeszcze inny fakt: problem ten zajmuje Laska od samego początku i już w rozprawie doktorskiej mowa jest o owym przeniesieniu. Lask podkreśla tam, że kluczowe znaczenie dla filozofii Kanta ma zaprzeczenie naoczności intelektualnej, i pisze: „Z dyskursywnego charakteru naszego poznawania wynikają dwie kwestie. Po pierwsze, ogólna logiczna prognoza, że dla wszelkiego poznawania rzeczywistości nieodzowny jest podział na »dwa zupełnie heterogeniczne składniki, [a mianowicie] intelekt dla pojęć i naoczność zmysłowa dla przedmiotów, które im odpowiadają«, i — po drugie — przeniesienie tego ogólnego logicznego fenomenu specjalnie na poznawanie samego poznawania, tj. na metodę badania transcendentalnego”⁷⁰. To ważne określenie zadań filozofii, chociaż brakuje tu jeszcze jednego istotnego elementu, a mianowicie określenia właściwego przedmiotu filozofii. To zaś wymaga odwołania się do Heinricha Rickerta, który całe życie pisał książkę pod takim właśnie tytułem, książkę, której zawartość merytoryczna była niejednokrotnie modyfikowana, także pod wpływem krytyki Laska. „Nasze pytanie — pisze Rickert u progu swoich badań — brzmi: czym jest niezależny od podmiotu przedmiot jako m i a r a poznania albo dzięki czemu poznawanie zyskuje obiektywność?”⁷¹.

Problem polega na tym, że najprawdopodobniej właśnie w ujęciu fenomenu poznania tkwi klucz do zrozumienia wysiłków Laska. Z problemem zmagał się również Rickert, który dał temu wyraz już w wydaniu drugim, a nie dopiero w trzecim, jak wskazywałem w *Historii neokantyzmu*⁷², chociaż już tutaj zdania te znacznie się różnią. „Nasze pytanie — pisze Rickert w wydaniu drugim — brzmi: czym jest przedmiot poznania albo dzięki czemu poznawanie zyskuje swą obiektywność?”⁷³. W wydaniu trzecim czytamy: „Nasze pytanie brzmi: czym jest przedmiot poznania niezależny od podmiotu albo dzięki cze-

⁶⁹ R. Hofer: *Gegenstand und Methode...*, s. 239.

⁷⁰ FIG, 35. Fragment przytoczony w cytacie Laska pochodzi z: I. Kant: *Krytyka władzy sądzenia*. Tłum. J. Gałęcki. Przejrzał A. Landman. Warszawa 1986, s. 377 (§ 76).

⁷¹ H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. 6., verbesserte Aufl. Tübingen 1928, s. 1.

⁷² Zob. A.J. Noras: *Historia neokantyzmu...*, s. 488.

⁷³ H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Aufl. 2..., s. 1.

mu poznawanie zyskuje swą obiektywność?⁷⁴. Różnica polega na tym, że pojawia się zwrot: „niezależny od podmiotu”, a dodatkowo zmienia się to w wydaniu szóstym, kiedy Rickert pisze: „Nasze pytanie brzmi: czym jest niezależny od podmiotu przedmiot jako kryterium albo dzięki czemu poznawanie zyskuje swą obiektywność?”⁷⁵. Tutaj także autor dodaje zwrot „jako kryterium (*als Maßstab*)”. Oznacza to, że Rickert wyjątkowo mocno akcentuje zmianę stanowiska w kwestii rozumienia przedmiotu, na co zwracają uwagę Hans-Dieter Häußer⁷⁶ oraz Manfred Brelage⁷⁷. Rickert pisze: „Podmiot [...] można określić tylko jako bezmienna, ogólna, bezosobowa świadomość i tylko niezależny od niej, transcendentny świat może stać się problemem teorii poznania”⁷⁸.

W świetle przeniesienia akcentu z przedmiotu na to, co przedmiot konstytuuje, kluczowe zdaje się zdanie Brelagego, który pisze: „Wszelkie nasze poznanie bytu przedmiotów zależy od pryncypiów, na których opiera się ważność naszego poznania jestestw”⁷⁹. Zmienia się zatem nie tylko rozumienie filozofii, lecz także rozumienie logiki. „Filozofia — pisze Stephan Nachtsheim — jest przede wszystkim czysto systematycznym badaniem tego, co obowiązujące, to znaczy czystą teorią pryncypiów względnie teorią ważności i wartości”⁸⁰, w innym zaś miejscu stwierdza, że „Filozofia jest teorią założeń”⁸¹. Skoro zmienia się rozumienie filozofii, która — zgodnie z ideą transcendentalizmu — staje się teorią ugruntowania filozofii i nauki, to zmienia się również rozumienie logiki, przy czym logika w klasycznym rozumieniu staje się logiką doświadczenia, a to, co Lask nazywa logiką filozofii, staje się teorią ugruntowania filozofii. „Kto chce pozwolić filozofii obowiązywać, ten godzi się na to, co niezmysłowe jako obiekt poznania, jako »przedmiot«”⁸². Jeszcze inaczej nieco dalej, kiedy Lask pisze: „Ani w logice filozofii, ani także w jakiegokolwiek spekulacji dotyczącej logiki filozofii, tak jak jest rozumiana na przykład tutaj, gdzie przecież częściowo logika filozofii wcale nie jest jeszcze uprawiana, lecz tylko pożądana, jak powinna być uprawiana,

⁷⁴ Ibidem. Aufl. 3..., s. 1.

⁷⁵ Ibidem. Aufl. 6..., s. 1.

⁷⁶ Zob. H.-D. Häußer: *Transzendente Reflexion und Erkenntnisgegenstand...*, s. 45.

⁷⁷ Zob. M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie...*, s. 101.

⁷⁸ H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis*. Aufl. 6..., s. 49.

⁷⁹ M. Brelage: *Studien zur Transzendentalphilosophie...*, s. 90.

⁸⁰ S. Nachtsheim: *Emil Lasks Grundlehre...*, s. 48.

⁸¹ Ibidem, s. 73.

⁸² LdPh, 90.

będzie konieczna inna logika niż logika filozoficznego aparatu kategorii”⁸³.

Lask poszukuje więc odpowiedzi na pytanie o to, co poznanie czyni ważnym, przy okazji wpisując się w tradycję neokantyzmu badeńskiego, który — jak powszechnie wiadomo — odwołuje się do pojęcia ważności w rozumieniu Rudolpha Hermanna Lotzega. Różnica między Laskiem a Rickertem polega na tym, że ten pierwszy zdecydowanie odrzuca dialektykę, a wskutek tego wikła się w inne trudności procesu ugruntowania poznania. Tym, co przemawia na jego korzyść, jest fakt, że jego doktryna zawiera kilka elementów, które w przyszłości będą określały filozofię Martina Heideggera. Pierwszy to zaakcentowanie strony przedmiotowej, gdyż Lask podkreśla, że logika jest zarówno logiką empiryczną, jak i logiką kategorii. Drugi element ważny z perspektywy filozofii Heideggera stanowi hermetyczny język Laska, który — co ciekawe — bardziej łączyłby go ze szkołą marburską niż ze szkołą badeńską, trzeci wreszcie — akcentowanie przeżycia, co doprowadziło później do antropologizacji filozofii. „Nie teoriopoznawczy podmiot (Rickert), nie czyste myślenie, lecz podmiot przeżywający zostaje wykorzystany w ugruntowaniu”⁸⁴. Taka postawa Laska wynika z przekonania, że neokantowski idealizm musi zostać poddany ontologicznej transformacji. To wszakże, co jedni postrzegają jako zaletę — Laska⁸⁵ związek z ontologią, inni uznają za dyskusyjne w świetle problematyki ugruntowania. Tak właśnie twierdzi Hans Wagner, który uważa, że w Laska logice filozofii dochodzi do zbędnej multiplikacji logik, gdyż logika poznania przedmiotu i logika poznania pryncypiów poznania są jedną logiką. „Logika i teoria poznania — pisze Wagner — są jednocześnie i w jednej nauce o myśleniu i poznaniu samym oraz nauce o pierwotnej-konstytutywnej aprioryczności, która leży u podstaw wszelkiego określenia przedmiotu”⁸⁶.

⁸³ LdPh, 211.

⁸⁴ S. Nachtsheim: *Emil Lasks Grundlehre...*, s. 21.

⁸⁵ Zob. R. Malter: *Heinrich Rickert und Emil Lask...*, s. 87—104.

⁸⁶ H. Wagner: *Philosophie und Reflexion...*, s. 139.

Andrzej J. Noras

Emil Lask In the Centenary of his Death

Keywords: Neo-Kantianism, Lask, Heidegger

S u m m a r y

The present article concentrates on depicting the main elements of Emil Lask's philosophy, a distinguished Neo-Kantianist who, simultaneously, may be regarded as Heidegger's teacher. The meaning of Lask's work comes down to several issues, although in this article two of them have been emphasised: first, Kant should not be read in the light of Fichte's philosophy; second, in Lask's philosophy the primacy of practical reason in logic, characteristic for the Baden Neo-Kantianism, is questioned. In Lask's understanding, the logic of philosophy which is the critical theory of cognition derives from the critical consideration over the Baden Neo-Kantianism.

Andrzej J. Noras

Emil Lask Zum hundertsten Todestag

Schlüsselwörter: Neukantianismus, Lask, Heidegger

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Text konzentriert sich darauf, die Hauptelemente der Philosophie von Emil Lask, dem hervorragenden Neukantianer, der gleichzeitig für Heideggers Lehrer gehalten werden mag, darzustellen. Seine Bedeutung ist auf einige Fragen zurückzuführen, von denen der Verfasser nur zwei hervorgehoben hat: erstens, man darf Kant nicht im Hinblick auf Philosophie Fichtes lesen; zweitens, die Philosophie von Lask stellt in Frage den für Badenischen Neukantianismus charakteristischen Vorrang von der praktischen Vernunft in der Logik. Aus der kritischen Betrachtung der Philosophie des Badenischen Neukantianismus entsteht bei Lask philosophische Logik, die eine kritische Erkenntnistheorie ist.

Tomasz Kubalica

Różne znaczenia szkoły w filozofii a neokantyzm Leonarda Nelsona*

Słowa kluczowe: Leonard Nelson, Jakob Friedrich Fries, neokantyzm, Nowa Szkoła Friesa, szkoła filozoficzna

W wielu przypadkach próba określenia składu osobowego formacji neokantowskiej, a tym samym wyznaczenia zakresu pojęcia neokantyzmu, nastęrcza rozlicznych trudności. Ten problem ujawniają od lat podręczniki do historii filozofii, które różnie klasyfikują Leonarda Nelsona (1882—1927). Część autorów zalicza go do określonej odmiany neokantyzmu, część zaś wyklucza go wraz z założoną przezeń szkołą poza nawias neokantyzmu. Tak na przykład czyni Ernst Cassirer, który rozumie neokantyzm bardzo wąsko w porównaniu z innymi historykami filozofii i w swym artykule poświęconym neokantyzmowi w *Encyclopedia Britannica* z 1946 roku wyklucza szkołę neofriesowską, a wraz z nią Nelsona, z neokantyzmu¹. Jednak nie wszyscy historycy filozofii są tak radykalni jak Cassirer.

* Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przekazanych na podstawie decyzji numer DEC-2013/11/B/HS1/03937.

¹ Zob. E. Cassirer: *Neo-Kantianism*. In: *Encyclopedia Britannica. A New Survey of Universal Knowledge*. Vol. 16: *Mushroom to Ozonides*. Chicago—London—Toronto 1946, s. 215—216. Por. także H. Oberer: *Transzendentalosphäre und konkrete Subjektivität. Ein zentrales Thema der neueren Transzendentalphilosophie*. In: *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Hrsg. von H.-L. Ollig. Darmstadt 1987, s. 110. Podobnie uważa Ernst von Aster, autor *Geschichte der Philosophie*, który w zasadzie ogranicza neokantyzm do szkół marburskiej i badeńskiej. Zob. E. von Aster: *Geschichte der Philosophie*. Aufl. 2. Stuttgart 1935, s. 370 i nast.

Traugott Konstantin Österreich, autor powszechnie przyjętej klasyfikacji neokantyzmu, włącza Nelsona, razem ze szkołą neofriessowską, do zorientowanego na Jakoba Friesa psychologicznego kierunku w neokrytycyzmie, aczkolwiek czyni to dopiero w dwunastym wydaniu *Grundriss der Geschichte der Philosophie Überwega* z 1923 roku². W opracowywanym przez niego jedenastym wydaniu *Grundriss...* z 1916 roku nie było jeszcze w jego klasyfikacji ani neokrytycyzmu, ani nazwiska Nelsona, ani nawet reprezentowanego przezeń siódmego kierunku psychologicznego³. Z klasyfikacją Österreicha—Überwega koresponduje podział przyjęty w Polsce przez Janinę Kiersnowską-Suchorzewską, w którym kierunek psychologiczny awansuje z siódmej pozycji na pozycję drugą, tuż za kierunkiem fizjologicznym Hermanna von Helmholza i Friedricha Alberta Langego. W odróżnieniu od Österreicha—Überwega Kiersnowska-Suchorzewska zalicza Friesa i Nelsona do kierunku neokantyzmu, który nazywa psychologicznym krytycyzmem⁴. Wydaje się, że podjęła próbę „historycznego” uporządkowania klasyfikacji Österreicha—Überwega w postaci linii rozwojowej od tak zwanego wczesnego neokantyzmu po „dojrzały” neokantyzm szkół neokantowskich. Klasyfikację Österreicha—Überwega oraz Kiersnowskiej-Suchorzewskiej przyjmuje i modyfikuje Maria Szyszkowska, a później Beata Trochimska-Kubacka⁵. W podobnym duchu Nelsona z neokantyzmem łączą Andrzej J. Noras, a także Tadeusz Gadacz⁶.

Mimo to, jeśli na pytanie o neokantyzm Nelsona odpowiemy pozytywnie, zaraz nasuwa się kolejne: jaki kierunek neokantyzmu reprezentował. Wymienieni historycy filozofii zaliczający Nelsona do neokantyzmu klasyfikują go przeważnie jako reprezentanta kierunku psychologicznego. Opracowano jednak alternatywną klasyfikację, która wiąże tę postać z ośrodkiem uniwersyteckim w Getyndze. I tak, Lewis White Beck, autor artykułu w *The Encyclopedia of Philosophy* poświęconego neokantyzmowi, zalicza go do neokantyzmu getyńskiego

² Friedrich Überwega „*Grundriss der Geschichte der Philosophie*“. Bd. 4: *Die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart*. Hrsg. von T.K. Österreich. Aufl. 12. Berlin 1923, s. 417.

³ Por. A.J. Noras: *Historia neokantyzmu*. Katowice 2012, s. 29 i nast.

⁴ Por. J. Kiersnowska-Suchorzewska: *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów*. „Przegląd Filozoficzny” 1937, nr 40, s. 367.

⁵ Por. B. Trochimska-Kubacka: *Neokantyzm*. Wrocław 1997, s. 24 i nast.; M. Szyszkowska: *Neokantyzm. Filozofia społeczeństwa wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*. Warszawa 1970, s. 18 i nast.

⁶ Por. A.J. Noras: *Historia neokantyzmu...*, s. 377—392; T. Gadacz: *Historia filozofii XX wieku: nurty. Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*. T. 2. Kraków 2009, s. 319—359.

go⁷. Wyłania się zatem kolejny dylemat: do jakiego kierunku w neokantyzmie należy zaliczać Nelsona.

Co to jest neokantyzm?

Rozważania nad przynależnością filozofii Nelsona do neokantyzmu wypadałoby rozpocząć od podania charakterystyki pozwalającej zdefiniować go jako stanowisko filozoficzne. Okazuje się to jednak niemożliwe, gdyż brak jednej definicji neokantyzmu. Przyczyna leży — zdaniem Andrzeja J. Norasa — w tym, że „neokantyzm charakteryzuje się na różne sposoby, na różne sposoby próbując oddać jego istotę”⁸. Podejmowane przez różnych autorów opracowań dotyczących neokantyzmu próby charakterystyki neokantyzmu w różnym stopniu oddają jego istotę, lecz o żadnej z nich nie można powiedzieć, że jest ostateczna i niepodważalna. Trudności z charakterystyką neokantyzmu zaczynają się od prób podania ram czasowych jego trwania w filozofii, ustalenia jego początku i końca. Kolejne problemy piętrzą się wraz z próbami wyodrębnienia go z innych nurtów w filozofii współczesnej, takich jak heglizm, fenomenologia, filozofia analityczna. Wstępne trudności i problemy stają się jeszcze bardziej zawikłane wówczas, gdy podejmie się próby wyłonienia w ramach fenomenu neokantyzmu jego różnych odmian, kierunków czy faz rozwojowych, a ich kulminację przynosi próba ustalenia składu osobowego tej formacji. Dowodem olbrzymich trudności ze zdefiniowaniem pojęcia neokantyzmu są dzieje nagrody, jaką w 1918 roku wyznaczyło niemieckie Towarzystwo Kantowskie za rozprawę pod tytułem *Kritische Geschichte des Neukantianismus von seiner Entstehung bis zur Gegenwart*⁹. Termin składania prac na ten konkurs dwa razy przedłużano — do 1923 roku. Ostatecznie konkurs zamknięto, ponieważ nie wpłynęła żadna rozprawa, a nagroda nigdy nie została przyznana.

Trudno podać definicję neokantyzmu. Można jednak zastanowić się nad źródłem tych problemów, czyli nad istotą filozoficzno-histo-

⁷ Por. L. W. B e c k: *Neo-Kantianism*. In: *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 5. New York—London 1967, s. 473.

⁸ A. J. N o r a s: *Historia neokantyzmu...*, s. 21.

⁹ Por. *ibidem*, s. 28.

rycznego fenomenu, jakim była formacja neokantowska. Tę refleksję chciałbym rozpocząć od pozornie trywialnej konstatacji, że filozofia wbrew wizerunkowi, który utrwalił się w powszechnym odbiorze, nie jest działalnością indywidualną, lecz zbiorową w tym sensie, że każdy filozof filozofuje zawsze w określonym środowisku filozoficznym, które ma wpływ na stawiane pytania i kierunek poszukiwanych przez niego odpowiedzi. Filozofowie bezpośrednio lub pośrednio wpływają na siebie i inspirują się w swych rozważaniach. Zbiorowy charakter filozofii najłatwiej dostrzec przede wszystkim w tak zwanej filozofii akademickiej, choć również filozofia nieakademicka nie jest w pełni indywidualna i osobista. Ten socjologiczny fakt pozwala historykom filozofii wyodrębnić w dziejach tej nauki różne ruchy, nurty i kierunki.

Warto w tym kontekście odwołać się do Nelsona. W 1918 roku ukazała się jego praca pod tytułem *O znaczeniu szkoły w filozofii*¹⁰, w której przedstawia swój pogląd na temat znaczenia systemu w historii filozofii. Sprawę historii filozofii ujmuje Nelson po heglowsku i uznaje, że najważniejsze znaczenie w jej dziejach ma nie tyle oryginalność, ile wkład, jaki dana teoria filozoficzna wnosi do znaczenia filozofii jako nauki. Nelson podkreśla, że „w filozofii zapewnienie postępu jest możliwe tylko dzięki zachowaniu jej ciągłości poprzez szkolne nauczanie z pokolenia na pokolenie”¹¹. Piętnuje tym samym nie tylko indywidualizm, lecz także indyferentyzm i brak przekonań, którym szczyt się rzekomy obiektywizm pod pozorem bezstronności. Aby bowiem urzeczywistnić wartości prawdy, trzeba opowiedzieć się po stronie jednej ze szkół, ponieważ „sama prawda jest jednostronna, stronnicza i nietolerancyjna”¹². Gdy wnikliwie porównujemy inne nauki, na przykład matematykę, z filozofią, wówczas okazuje się, że szkolny sposób myślenia panuje wśród nich niepodzielnie. W innych niż filozofia naukach brakuje tylko sporu między szkołami, ale odrzucenie szkół w samej filozofii nie spowoduje wygaśnięcia sporu. Zdaniem Nelsona, spór wygaśnie, gdy zwycięstwo odniesie jedna, najlepsza szkoła filozoficzna. Taką zaś, jego zdaniem, była — jak łatwo się domyślić — szkoła, którą zapoczątkował Immanuel Kant, a kontynu-

¹⁰ L. Nelson: *Über die Bedeutung der Schule in der Philosophie (1918)*. In: Idem: *Gesammelte Schriften in neun Bänden: Die Schule der kritischen Philosophie und ihre Methode*. Bd. 1. Hamburg 1970, s. 247—257. (Polski przekład: L. Nelson: *O znaczeniu szkoły w filozofii*. W: Idem: *O sztuce filozofowania*. Tłum. P. Waszczenko, T. Kononowicz. Kraków 1994, s. 207—217).

¹¹ L. Nelson: *O znaczeniu szkoły w filozofii...*, s. 209—210.

¹² Ibidem, s. 210.

owali Jakob Fries i Ernst Friedrich Apelt¹³. W swym uznaniu filozofii Friesa Nelson jest konsekwentny, choć można mieć wątpliwości, czy jego wybór był wyborem najlepszym z możliwych.

Niezależnie od przedstawionego poglądu Nelsona, jeśli przyjrzeć się bliżej, to zbiorowe formy działalności filozoficznej nie mają jednolitego charakteru i różnią się przede wszystkim stopniem jedności panującej w określonej grupie, począwszy od całkowitej jedności związków religijno-filozoficznych, takich jakie cechowały pitagorejczyków, przez wspólnotę szkoły filozoficznej, takiej jak Akademia za życia Platona czy Likeion Arystotelesa, aż po kontynuatorów, którzy po latach nawiązują do idei wcześniejszych filozofów, jak arystotelicy czy awerroiści w średniowieczu. Stopień wspólnoty poglądów w tych przykładowo wymienionych grupach filozoficznych jest zróżnicowany. W związku pitagorejskim można zaobserwować najwyższy stopień jedności wyrażający się w używaniu imienia założyciela wspólnoty (Pitagorasa), któremu przypisywano wszystkie poglądy jej członków. Mniejszy stopień spójności charakteryzuje szkoły Platona czy Arystotelesa, w których założyciele osobiście kontrolowali sposób przeprowadzania badań. Jeszcze mniejszy stopień jedności dostrzec można w rozciągniętych w czasie kontynuacjach dawnych idei, które musiały zostać zaadaptowane do innego czasu i miejsca, nawiązując jednocześnie do idei protoplasty. W tej gradacji intensywności wspólnoty poglądów najmniejszym stopniem charakteryzuje się nieświadome nawiązanie do dawnych poglądów, którego przykładem może być materializm czy idealizm mające swych reprezentantów w różnych okresach historii filozofii.

Na podstawie wymienionych przykładów zbiorowych form refleksji filozoficznej chciałbym zaproponować czterostopniową skalę, która pozwoli nam zmierzyć i porównać stopień wspólnoty różnych grup w ramach znanych z historii filozofii zbiorowych form działalności filozoficznej. Wspólnota pierwszego stopnia charakteryzuje się tym, że wszyscy jej członkowie z założenia deklarują te same poglądy filozoficzne. Drugi stopień cechuje wspólnoty, w których założyciel tylko częściowo kontroluje działalność filozoficzną grupy i ma wpływ na poglądy, jakie głoszą jej członkowie. Trzeci stopień wspólnoty jest pozbawiony osobistej kontroli i obejmuje świadomych kontynuatorów oraz naśladowców określonych aspektów filozoficznej działalności mistrza, a zarazem autorytetu. Czwarty stopień stanowią przekonania

¹³ Nietrudno zauważyć jednak, że poglądy Friesa, szkół friesowskich i Nelsona mają charakter eklektyczny, co choć samo w sobie nie jest zarzutem, to jednak nasuwa wątpliwości dotyczące spójności oraz wewnętrznej konsekwencji ich doktryny.

osób, które nieświadomie powielają istniejące już przekonania filozoficzne, bez intencji nawiązania do poglądów poprzedników.

W przedstawionej tu skali neokantyzm — zarówno w wąskim, jak i w szerokim sensie — prezentuje się jako ruch filozoficzny trzeciego stopnia, to znaczy jako grupa świadomych krytycznych kontynuatorów problematyki filozoficznej, a także jako sposób filozofowania zainicjowany myślą Kanta. Chociaż przedstawiciele neokantyzmu świadomie nawiązują do filozofii Kanta, to jednak zarówno ich interpretacja jego filozofii, jak i własne filozoficzne dociekania cechuje duży stopień niezależności. Reprezentowany przez nich stopień wspólnoty z poglądami filozoficznymi prekursora charakteryzuje najmniejsze z możliwych świadomych odniesień. O małym stopniu jedności myślności neokantyzmu przesądza również brak powszechnego wśród przedstawicieli tego nurtu poczucia wspólnoty, która mogłaby się manifestować w neokantowskim samookreśleniu. Świadomą autoidentyfikację z neokantyzmem wyrażał na przykład Cassirer, ale jest to raczej wyjątek niż reguła. Pewnego rodzaju autoidentyfikacja cechuje — także wyjątkowo — również neokantowski kierunek neofriesjański: to stara i nowa szkoła Friesa. Należy teraz postawić istotne pytanie: czym jest szkoła neofriesowska i jak odnosi się do neokantyzmu?

Czym jest szkoła neofriesowska?

Preneokantyzm Friesa

Należy przyznać, że nie jest łatwo powiązać poglądy samego Friesa z początkiem neokantyzmu. Jak stwierdza Andrzej J. Noras, „obaj myśliciele — zarówno Schopenhauer, jak i Fries — wpisują się raczej w krytykę idealizmu niemieckiego, a ściślej — w krytykę filozofii Hegla, niż wyznaczają początek neokantyzmu”¹⁴. Z punktu widzenia historii filozofii należy Friesa traktować jako przeciwnika Hegla, który krytykuje idealizm niemiecki, opierając się na wzorcu, jaki stanowił sposób filozofowania Kanta. Z całą pewnością jednak to antyhegłowskie nawiązanie Friesa do Kanta — tak jak w przypadku

¹⁴ Por. A. J. N o r a s: *Historia neokantyzmu...*, s. 53.

Arthura Schopenhauera — trudno jednak określić mianem początku neokantyzmu.

Filozofię Friesa z neokantyzmem wiąże jego krytyka idealizmu niemieckiego, którą podejmuje w swych rozprawach, i dlatego Andrzej J. Noras trafnie określa jego filozofię mianem preneokantyzmu¹⁵. Pierwsza krytyczna rozprawa *Reinhold, Fichte und Schelling* z 1803 roku¹⁶ opiera się na jego uwagach z wykładów Johanna Gottlieba Fichtego, których słuchał w czasie swego pierwszego pobytu w Jenie. Fries odrzuca idealizm niemiecki za posilkowanie się w uzasadnianiu swych filozoficznych aspiracji — obcą filozofii Kanta — niezmysłową naocznością intelektualną¹⁷. W opublikowanych później pracach *System der Philosophie als evidente Wissenschaft* z 1804 roku oraz *Wissen, Glaube und Ahndung* z 1805 roku nawiązuje do pracy z 1803 roku i rozwija krytykę idealizmu niemieckiego, opierając się na założeniach metody krytycznej Kanta. Fries może być zatem uznawany za prekursora neokantyzmu w tym sensie, że — tak jak później neokantyci — podejmuje krytykę idealizmu niemieckiego w wydaniu Fichtego i Friedricha W.J. Schellinga za jego odstępstwa od krytycyzmu Kanta.

Marek Kazimierzak — podobnie jak wielu innych historyków — uważa, że Fries, naśladowując Kanta, dokonał psychologicznej interpretacji jego myśli. Dzięki temu wpisał się do historii myśli psychologicznej jako jeden ze współtwórców nowoczesnej psychologii¹⁸. Psychologizm w sensie stanowiska w Fiesa filozofii logiki pozostaje jednak problematyczny, gdyż trudno go znaleźć w jego pismach. Fries mówi bowiem przede wszystkim o filozoficznej antropologii jako podstawie całej filozofii i właśnie w tym sensie filozofia ma psychologicznie badać władze poznawcze. Wydaje się raczej, że psychologizm Friesa jest wynikiem uznania interpretacji krytyki Kanta w duchu szkoły marburskiej i wczesnej fenomenologii Edmunda Husserla za jedyną właściwą. Fries w swej wykładni Kanta krytyki rozumu podkreśla znaczenie „organizacji rozumu” i dokonuje wielu złożonych podziałów w ramach antropologii psychologicznej, którą utożsamia z psychologią¹⁹. W przedmowie do pierwszego wydania *Neue Kritik der Vernunft* z 1807 roku Fries zaznacza, że „Kant przez swe poznanie transcendentalne miał na myśli właściwie poznanie psychologiczne,

¹⁵ Por. ibidem, s. 347.

¹⁶ J.F. Fries: *Reinhold, Fichte und Schelling*. Leipzig 1803.

¹⁷ Por. ibidem, s. 224.

¹⁸ Por. M. Kazimierzak: *Wczesny neokantyzm*. Poznań 1999, s. 54.

¹⁹ Por. A.J. Noras: *Historia neokantyzmu...*, s. 56.

albo lepiej: antropologiczne²⁰. W podobnym duchu wyraża stanowisko w drugim wydaniu swej krytyki, która została wydana pod tytułem *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft* w latach 1828—1831²¹. Fries jest zatem psychologistą w tym sensie, że postuluje antropologiczną wykładnię myśli filozofii krytycznej Kanta.

Trudność ze zalezieniem psychologizmu w interpretacji stanowiska filozoficznego Friesa pogłębia się jeszcze bardziej w kontekście tak zwanego trylematu Friesa, który rozpropagował w filozofii współczesnej Karl Raimund Popper w *Logice odkrycia naukowego* z 1935 roku²². Jednak problem psychologicznej filozofii transcendentalnej dostrzegł wcześniej właśnie Nelson w rozprawie *Über das sogenannte Erkenntnisproblem* z 1908 roku²³. Nelson uznaje, że przedstawione przez Friesa trzy możliwości rozumienia filozofii transcendentalnej antycypowały trzy możliwe stanowiska w dyskusji na temat statusu metafizycznych pryncypiów, które mogą być albo (1) wyprowadzone z innej nauki, albo (2) indukcyjnie wyprowadzane na podstawie jednostkowych faktów, albo (3) nie dadzą się wyprowadzić z niczego innego i mają status niezależny od innych faktów oraz od innych nauk. Nelson za Friesem odrzuca pierwszą i drugą możliwość, a opowiada się za trzecią²⁴. Trzecia możliwość ugruntowania pryncypiów metafizyki polega na samopoznaniu, czyli na rozumowym poznaniu własnej wewnętrznej natury — Nelson nazwał to antropologią. Ów zawarty w poglądach Friesa antropologizm był w czasach Nelsona zwalczanym między innymi przez neokantowską szkołę marburską, a później przez Husserla psychologizmem i dlatego określa się Nelsonowski neokantyzm mianem psychologicznego.

Na podstawie przedstawionych tu ustaleń dotyczących kantyzyму Friesa można powiedzieć, że jego świadome nawiązanie do filozofii Kanta, choć bardzo ważne w jego biografii intelektualnej, jest z per-

²⁰ „Wer hier genau vergleichen will, der wird bemerken, daß Kant mit seiner transcendentalen Erkenntnis eigentlich die psychologische, oder besser anthropologische Erkenntnis meinte”. J.F. Fries: *Neue Kritik der Vernunft*. Bd. 1. Heidelberg 1807, s. XXXV—XXXVI (tłumaczenie za: A.J. Noras: *Historia neokantyzmu...*, s. 57).

²¹ J.F. Fries: *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*. Bd. 1. Heidelberg 1828.

²² Zob. K.R. Popper: *Logika odkrycia naukowego*. Tłum. U. Niklas. Warszawa 2002, s. 80.

²³ Zob. L. Nelson: *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*. Göttingen 1908, s. 725—770 (§ 151—165).

²⁴ Popper zinterpretował te trzy możliwości w formie potrójnej alternatywy między dogmatyzmem, regresem w nieskończoność i psychologizmem. Zob. K.R. Popper: *Logika odkrycia naukowego...*, s. 89.

spektywy historii filozofii dość swobodne i pozwala go zakwalifikować najwyżej do trzeciego stopnia wspólnoty myśli. Fries podkreśla w filozofii Kanta kilka — jego zdaniem najważniejszych — osiągnięć i rozwija w postaci własnego stanowiska filozoficznego, które zajmuje wobec idealizmu niemieckiego. W ten sposób aspekt filozofii Kanta, jaki wybrał Fries, skłania go do jej antropologicznej *resp.* psychologicznej interpretacji. Podstawowe założenie w jego nawiązaniu do Kanta opiera się na przekonaniu o błędach i brakach, jakie zawiera jego filozofia (na przykład dialektyka transcendentálna), które należy naprawić i uzupełnić. Sam Fries określa w *Neue Kritik der reinen Vernunft* swą filozofię jako „całkowitą przeróbkę” filozofii Kanta²⁵, czyli powtórne opracowanie i przerabianie tej filozofii, które polegają na wprowadzeniu określonych zmian, mających ją ulepszyć i dostosować do filozoficznych potrzeb. Fries wskazał również pięć obszarów swej korekty filozofii Kanta. Są to: ogólna teoria poznania, teoria myślenia, spekulatywna nauka o ideach, pryncypium etyki i polityki oraz stosunek estetyki do filozofii religii²⁶. Na tym samym polegało również późniejsze nieortodoksyjne podejście neokantowskie do filozofii Kanta. Dlatego też można powiedzieć, że Fries był preneokantystą zarówno w odniesieniu do krytyki idealizmu niemieckiego, jak i w sposobie interpretacji myśli samego Kanta.

Szkoła neofriesowska a neokantyzm Nelsona

Leonard Nelson był jednym z wielu — a w dodatku tym późniejszym — zwolenników Friesa. Można wśród nich wyróżnić dwie grupy: szkołę Friesa z połowy wieku XIX oraz nową szkołę Friesa z początku wieku XX²⁷. Do starej szkoły Friesa zwykle się zaliczać następujących filozofów: Ernsta Friedricha Apelta (1812—1859), Ernsta Sigismunda Mirbta (1799—1847), Johanna Friedricha Augusta von Calkera (1790—1870), a także Heinricha Theodora Schmida (1799—1836). Najwybitniejszym zwolennikiem Friesa był jednak Jürgen Bona Meyer (1829—1897), który w 1870 roku opublikował

²⁵ Por. J.F. Fries: *Neue Kritik der Vernunft...*, s. XLIX; A.J. Noras: *Historia neokantyzmu...*, s. 361.

²⁶ Por. J.F. Fries: *Die Geschichte der Philosophie dargestellt nach den Fortschritten ihrer wissenschaftlichen Entwicklung*. Bd. 1. Halle 1837, s. 595.

²⁷ Por. A.J. Noras: *Historia neokantyzmu...*, s. 58, 344.

w obronie stanowiska Friesa pracę *Kant's Psychologie*²⁸. Do jego zwolenników poza kręgiem filozofii zalicza również teologa Wilhelma Martina Leberechta de Wette (1780—1849), botanika Ernsta Halliera (1831—1904) i jego wuja, biologa Matthiasa Jakoba Schleidena (1804—1881), zoologa Oscara Schmidta (1823—1886) oraz matematyka Oskara Xawiera Schlömilcha (1823—1901).

Periodykiem szkoły były „Abhandlungen der Fries'schen Schule”, które ukazywały się w latach 1847—1849, wydawane przez Apelta, Schleidena, Schlömilcha i Schmidta w Jenie, by — jak zadeklarowali na wstępie — kontynuować rozwijaną przez Friesa krytyczną szkołę myśli Kanta²⁹. Przedmowa redakcji rozpoczyna się od ważnej deklaracji: „Redaktorzy tego czasopisma zjednoczyli się, żeby opublikować liczne rozprawy, które są napisane w tym samym duchu, aczkolwiek różna może być indywidualność ich autorów oraz wybór ich studiów. Jest to duch szkoły krytycznej, którą utworzył Kant i kontynuował Fries”³⁰. W cytowanej przedmowie bardzo wyraźne jest odniesienie do Kanta i Friesa. Tak ważne, że jej autorzy deklarują: „Wiemy jednak, że Kantowsko-Friesowska filozofia — i tylko ona sama — może podołać tej próbie prawdy”³¹. W związku z tym bardzo trudno byłoby usytuować tę szkołę poza nurtem filozofii Kantowskiej³².

Mimo wysokiego poziomu zorganizowania i świadomości jedności celów wyrażonej w przedmowie do pierwszej serii „Abhandlungen” stara szkoła Friesa — podobnie jak później nowa — wykazuje jedynie umiarkowany, to znaczy trzeci, stopień wspólnoty z ideami jej protoplasty. Zadecydował o tym zarówno brak osobistej kontroli, jak i charakterystyczny dla różnych odmian kantyizmu krytycyzm wyrażający się między innymi również w naprawianiu przez kontynuatorów i naśladowców niedociągnięć i błędów, jakie popełnił ich mistrz i autorytet.

Głównymi reprezentantami nowej szkoły Friesa, czyli szkoły neofriesowskiej, byli właśnie filozofowie: Leonard Nelson i Johannes Wilhelm Hans Cornelius (1863—1947), a także Otto Apelt (1845—1932), syn Ernsta Friedricha Apelta, reprezentanta starej szkoły Friesa,

²⁸ J. B. Meyer: *Kant's Psychologie*. Berlin 1870, s. 6 i nast.

²⁹ Por. *Abhandlungen der Fries'schen Schule*. Jena 1847, s. 3.

³⁰ „Die Herausgeber dieser Blätter haben sich vereinigt, eine Reihe von Abhandlungen erscheinen zu lassen, die alle in demselben Geiste verfaßt sind, wie verschiedenen auch die Individualität ihrer Verfasser und die Wahl ihrer Studien sein mag. Dieser Geist ist kein anderer, als der der Kritischen Schule, wie sie von Kant gestiftet und von Fries weiterengebildet worden ist”. Ibidem.

³¹ „Wir wissen aber, daß die Kantisch-Friesische Philosophie, und nur diese allein, diese Probe der Wahrheit bestehen kann”. Ibidem, s. 4.

³² Także Tadeusz Gadacz pisze o „neofriesowskiej szkole neokantyizmu”. Por. T. G a d a c z: *Historia filozofii XX wieku...*, t. 2, s. 9.

oraz Heinrich Eggeling, Theodor Elsenhans (1862—1918), matematyk Gerhard Hessenberg (1874—1925), fizjolog Karl Kaiser (1861—1933) i Otto Fritz Meyerhof (1884—1951). Do grona zwolenników należą również laureat Nagrody Nobla (1822) w dziedzinie medycyny Ernst Blumenberg (1888—1973), historyk Heinrich Goesch (1880—1930), ekonomista Alexander Rüstow (1885—1963), teolog Rudolph Otto (1869—1937) i psycholog Walter Baade (1881—1922). Wśród zwolenników Friesa wymienia się też mocno związanego z neokantyzmem Carla Grapengiessera (1888—1973). 1 marca 1913 roku powstaje Towarzystwo Jakoba Friedricha Friesa (Jakob Friedrich Fries-Gesellschaft), które grupuje przedstawicieli szkoły i tym samym nadaje tej formacji filozoficznej nieczęsto spotykaną formę stowarzyszenia deklarującego zbliżone cele i metody refleksji filozoficznej. Założenie towarzystwa oznacza petryfikację wspólnoty neofriesjańskiej, ale z punktu widzenia historii filozofii nie oznacza wyższego niż trzeci stopnia wspólnoty z filozofią swego protoplasty Friesa.

W celu oddania istotnych odmienności należałoby jednak odróżnić te wspólnoty filozoficzne trzeciego stopnia, które świadomie deklarują jedność celów i metod, od pozostałych, stosując formę odpowiednio stopniowanych podkategorii. Nie chodzi o rozróżnienie pod względem stopnia wspólnoty z protoplastą, lecz tylko pod względem stopnia wewnętrznej wspólnoty grupy. Wtedy nowa szkoła Friesa jako wspólnota filozoficzna trzeciego stopnia zasługiwałaby na wyższą w tej gradacji podkategorię niż na przykład kierunek metafizyczny w neokantyzmie, który nie deklarował tak silnej wewnętrznej jedności.

W 1907 roku Nelson z Hessenbergiem i Kaiserem wznawiają wydawanie periodyku „Abhandlungen der Fries'schen Schule” z dodatkiem „Neue Folge”. Znamienna jest przedmowa, której tytuł brzmi *Vorwort der alten Folge zugleich als Vorwort der neuen Folge (Przedmowa do starej serii, a zarazem przedmowa do nowej serii)*. Pierwsza część stanowi powtórzenie przedmowy do pierwszej serii. Jej uzupełnieniem jest tekst redaktorów nowej serii, w którym wyrażają ufność, że „filozofii utworzonej przez Kanta i kontynuowanej przez Friesa i Apelta nie zdoła przewyciężyć historia i nigdy nie może zostać przez nią przewyciężona”³³. Podstawą tego przekonania jest

³³ „Denn, wir bekennen es frei, auch wir leben der Zuversicht, daß die von Kant begründete und von Fries und Apelt fortgebildete Philosophie nicht von der Geschichte gerichtet und überwunden sei, und daß sie niemals überwunden werden kann”. L. Nelson, G. Hessenberg, K. Kaiser: *Vorwort der alten Folge zugleich als Vorwort der neuen Folge*. „Abhandlungen der Fries'schen Schule. Neue Folge” 1904, Nr. 1, Heft 1, s. VII—VIII.

wiara w nieodpartą moc wykształconej przez tych filozofów „metody krytyki rozumu”, która ma zapewnić zwycięstwo filozofii krytycznej. Tym samym we wstępie do pierwszego numeru czasopisma redakcja deklaruje hasło „powrotu do Friesa”, którego poglądy zostają uznane nie tylko za jedyną właściwą formę kantyizmu, lecz także za ostatnie słowo w epistemologii i metafizyce. Autorzy uważają się za kontynuatorów myśli nie tylko Friesa, lecz także Kanta i Apelta. Wyraźnie odcinają się jednak od tej linii myśli Kantowskiej, która biegnie od Kanta przez Fichtego, Hegla, Schellinga, Schopenhauera do Nietzschego, uznając ją za wypaczenie filozofii krytycznej oraz aberrację współczesnego umysłu. Nowa seria przestaje się ukazywać krótko po śmierci Nelsona.

W pięciu tomach nowej serii „Abhandlungen der Fries’schen Schule”, które wyszły, zanim zaprzestano ich wydawania po śmierci Nelsona, nie znajdziemy żadnej deklaracji przynależności do neokantyizmu. Neokantyizm jako taki jest traktowany z dystansem i jego nazwa pojawia się zawsze w cudzysłowie lub z dookreśleniem „tak zwana” szkoła neokantowska. Ten dystans wynikał z przekonania Nelsona i jego współpracowników o ekskluzywności Friesa interpretacji filozofii Kanta. Nie przemawia to jednak przeciwko określeniu nowej szkoły Friesa jako kolejnego kierunku w ramach neokantyizmu, gdyż neokantyizm jest kategorią filozoficzno-historyczną, a nie autobiograficzną czy autodoksograficzną.

Problem z neokantyzmem Nelsona dostrzegł Ernst Cassirer, czemu dał wyraz w swej polemice z jego stanowiskiem zawartej w rozprawie *Der kritische Idealismus und die Philosophie des „gesunden Menschenverstandes”* z 1906 roku. Przedstawia w niej szereg zarzutów pod adresem filozofii Nelsona oraz stawia zasadnicze pytanie o kantowski charakter jego filozofii, a w szczególności o sposób rozumienia metody krytycznej³⁴. Dyskusja między Nelsonem a Cassirerem na temat sposobu rozumienia metody krytycznej dotyczy wielu aspektów, które wykraczają poza ramy niniejszego artykułu, należy ją jednak traktować jako dyskusję, w której starły się stanowiska dwóch odmiennych kierunków w ramach neokantyizmu.

Największą trudność związaną z zakwalifikowaniem Nelsona do neokantyizmu sprawia jego pogląd o niemożliwości teorii poznania, ponieważ neokantyizm uchodzi przede wszystkim za filozofię poznania. Nelson dowodzi w swej rozprawie *Über das sogenannte Erkennt-*

³⁴ Por. E. Cassirer: *Der kritische Idealismus und die Philosophie des „gesunden Menschenverstandes”* (1906). In: Idem: *Aufsätze und kleine Schriften* (1902—1921). *Gesammelte Werke*. Bd. 9. Darmstadt 2004, s. 20.

*nisproblem*³⁵ z 1908 roku niemożliwości ugruntowania obiektywnej ważności poznania³⁶. Filozoficzne rozwiązanie najważniejszego problemu teorii poznania, czyli kwestii obiektywnej ważności poznania w ogóle, jest niemożliwe, gdyż w takim badaniu należałoby zakwestionować możliwość przeprowadzenia takiego badania. Niemożliwość wynika z braku kryterium obiektywności poznania, ponieważ badamy w nim samo kryterium obiektywności poznania³⁷. Do zbadania prawdziwości poznania konieczne jest „teoriopoznawcze kryterium”, które jeśli byłoby poznaniem, to musiałoby jako przedmiot badania zostać dopiero zbadane. A gdyby owo kryterium nie było poznaniem, wówczas musiałoby być znane, żeby móc je zastosować, co stoi w sprzeczności z celem jego badania, a teoria poznania okazuje się niemożliwa. Należy przy tym dostrzec, że Nelson kwestionuje możliwość teorii poznania, a nie samego poznania, które uznaje za fakt doświadczenia wewnętrznego³⁸.

Istotę problemu teorii poznania wyraża — zdaniem Nelsona — spór między transcendentalizmem a psychologizmem³⁹. W swej rozprawie dotyczącej możliwości teorii poznania Nelson podejmuje polemikę ze ówczesnymi — przede wszystkim neokantowskimi — teoretykami poznania. Podejmuje dyskusję z Paulem Natorpem, który w rozprawie *Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis (O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania)* z 1887 roku opowiada się za logicznym rozumieniem kryterium poznania i przeciwko psychologizmowi⁴⁰. Kolejnym krytykowanym przezeń neokantystą jest Georg Simmel, któremu Nelson zarzuca, że w rozprawie *Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie* z 1885 roku zbyt duży nacisk kładzie na znaczenie pierwiast-

³⁵ Por. L. Nelson: *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*. In: *Sonderdruck aus den „Abhandlungen der Fries'schen Schule“*. Bd. 2. Heft 4. Göttingen 1908.

³⁶ W języku polskim dostępna jest okrojona wersja kongresowa pierwszej części tej rozprawy wygłoszona przez Nelsona podczas ostatniego dnia IV Międzynarodowego Kongresu Filozofii, który odbywał się od 6 do 11 kwietnia 1911 roku w Bolonii. L. Nelson: *Niemożliwość teorii poznania*. W: I d e m: *O sztuce filozofowania...*, s. 115—138.

³⁷ Por. L. Nelson: *Über das sogenannte Erkenntnisproblem...*, s. 444 (32).

³⁸ Por. A.J. Noras: *Historia neokantyzmu...*, s. 388 i nast.

³⁹ Por. L. Nelson: *Über das sogenannte Erkenntnisproblem...*, s. 453—466 (41—54).

⁴⁰ Por. P. Natorp: *Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis*. „Philosophische Monatshefte” 1887, Nr. 23, s. 257—286 (P. Natorp: *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania*. Tłum. W. Marzęda. W: *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*. Red. A.J. Noras, T. Kubalica. Katowice 2011, s. 219—240.

ka biologicznego w poznaniu⁴¹. Wreszcie ostatnim stanowiskiem neokantowskim, które krytykuje Nelson, są poglądy Heinricha Rickerta — zawarte w drugim wydaniu *Der Gegenstand der Erkenntnis* z 1904 roku — na temat prawdy jako wartości oraz transcendentnej powinności jako kryterium teoriopoznawczego. Nelson w swej polemice, jak na zwolennika Friesa przystało, podkreśla znaczenie poznania bezpośredniego, do którego jego zdaniem — w odróżnieniu od pośredniego poznania refleksyjnego i intelektualnego — należy również poznanie rozumowe. Nelson odkrywa zatem u podstaw neokantowskiego transcendentalizmu psychologistyczne założenia. Demaskuje — niedostrzeżoną przez Natorpa — psychologiczną naturę krytyki⁴², a stanowisko Rickerta nazywa wręcz „ukrytym psychologizmem”⁴³.

Problem niemożliwości pogodzenia antyepistemologicznego stanowiska Nelsona z neokantyzmem wynika z zawężonego do tak zwanego późnego neokantyzmu rozumienia filozofii tego nurtu i z uznania zainteresowania problematyką teoriopoznawczą w połączeniu z negacją prawdomocności metafizyki jako dziedziny wiedzy za typową cechę neokantyzmu. Jednak wbrew obiegowej opinii neokantyzm nie zrezygnował z metafizyki w obrębie filozofii teoretycznej, a tym samym nie był nurtem zorientowanym tylko na filozofię poznania⁴⁴. Dowodzi tego przede wszystkim kierunek metafizyczny w tak zwanym wczesnym neokantyzmie, do którego można zaliczyć takich filozofów, jak: Otto Liebmann, Friedrich Paulsen, Johannes Volkelt czy też Erich Adickes, Traugott Konstantin Österreich i Max Wundt. Należą oni do twórców wczesnej fazy kształtowania się ruchu neokantowskiego i pod względem doksograficznym są zbliżeni do neokantyzmu szkoły badeńskiej oraz do późnego idealizmu. Próbują łączyć teorię poznania i metafizykę, a wyróżnia ich przede wszystkim uznanie możliwości metafizyki jako empiryczno-hipotetycznego poznania rzeczy samych w sobie. Nieobce im jest jednak wyjście poza filozofię teoretyczną w stronę estetyki i sztuki w celu przewyciężenia filozoficznych aporii⁴⁵. Nie można zatem rozumieć filozofii neokantyzmu jako zdominowanej filozofią poznania, ponieważ — czego dowodzą liczne przykłady

⁴¹ Por. G. S i m m e l: *Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie*. „Archiv für systematische Philosophie” 1885, Nr 1, s. 34—45.

⁴² Por. L. N e l s o n: *Über das sogenannte Erkenntnisproblem...*, s. 536 (124).

⁴³ Por. *ibidem*, s. 551 (139).

⁴⁴ Por. T. K u b a l i c a: *Johannes Volkelt und das Problem der Metaphysik*. Würzburg 2014, s. 69 i nast.

⁴⁵ Por. H. S c h w a e t z e r: *Subjektivistischer Transsubjektivismus*. In: J. V o l k e l t: *Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie*. Hrsg. von H. S c h w a e t z e r. Hildesheim 2002, s. IX—X.

— neokantyści rozwijali również refleksję metafizyczną, praktyczną i estetyczną.

W tym duchu Andrzej J. Noras zauważa, że nie należy programu badawczego Nelsona zawężać — tak jak to robi Willy Moog — do odrzucenia możliwości teorii poznania. Jest to jeden z najistotniejszych problemów z perspektywy neokantyzmu Nelsona, ale nie wolno pomijać praktycznego aspektu jego filozofii, aspektu, który dostrzegł Helmut Holzhey⁴⁶. W roku 1917 Nelson opublikował rozprawę *Kritik der praktischen Vernunft*⁴⁷ jako pierwszy tom *Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik*, która w swej treści podejmuje problemy Kantowskiej filozofii praktycznej w nawiązaniu do Friesa.

O przynależności Nelsona do neokantyzmu nie decyduje jego stosunek do teorii poznania, lecz jego uznanie metody krytycznej za właściwy sposób postępowania w filozofii. W swej programowej rozprawie *Die Kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie (Metoda krytyczna i stosunek psychologii do filozofii)* z 1904 roku — tak jak typowy neokantysta — rozróżnia między dogmatycznym postępowaniem nauki i krytycznym postępowaniem filozofii, która sprawdza również własne pryncypia⁴⁸. Nelson — podobnie jak neokantyści — opowiada się tym samym po stronie filozofii, jaką zainicjował autor *Krytyki czystego rozumu*. Krytycyzm Nelson utożsamia nie z systemem filozoficznym, lecz przede wszystkim z metodą filozofowania, którą przeciwstawia metodzie dogmatycznej, polegającej na opartym na dowodach i porównaniach z przedmiotami obiektywnym uzasadnianiu poznania filozoficznego⁴⁹. Wprawdzie Nelsona sposób rozumienia filozoficznej krytyki nie jest taki sam jak szkoły marburskiej, ale różnice można zaobserwować także między innymi kierunkami neokantyzmu.

Również w odniesieniu Nelsona do Kanta ujawnia się jego psychologizm. Za najważniejszy punkt filozofii Kanta uznaje on dedukcję zasad metafizycznych, której nie rozumie w sensie formalnologicz-

⁴⁶ Por. H. Holzhey, W. Röd: *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 2: Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie*. Bd. 12: *Geschichte der Philosophie*. München 2004, s. 123—129.

⁴⁷ L. Nelson: *Kritik der praktischen Vernunft*. Leipzig 1917.

⁴⁸ Por. L. Nelson: *Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie: Ein Kapitel aus der Methodenlehre*. Göttingen 1904, s. 7. (Polski przekład: L. Nelson: *Metoda krytyczna i stosunek psychologii do filozofii*. W: Idem: *O sztuce filozofowania...*, s. 48). W tym kontekście najciekawsze jest to, że Nelson utożsamia metodę krytyczną z metodą sokratyczną (por. L. Nelson: *Metoda sokratyczna...*, s. 167 i nast.).

⁴⁹ Por. L. Nelson: *Die kritische Methode...*, s. 35—36. (L. Nelson: *Metoda krytyczna...*, s. 71—72).

nym, lecz właśnie psychologicznie, jako naukę opartą na doświadczeniu wewnętrznym⁵⁰. Dla Nelsona wszystkie sądy jako rodzaj poznania pośredniego muszą mieć podstawę w poznaniu bezpośrednim⁵¹. Pewność poznania pośredniego jest wtórna i pochodzi z poznania bezpośredniego, które jako takie jest niewątpliwe. Błąd i fałsz mogą wystąpić tylko w zawierających poznanie pośrednie sądach oraz w refleksji, natomiast nigdy w poznaniu bezpośrednim. Dlatego uzasadnienie zasad metafizycznych poznania filozoficznego można oprzeć jedynie na dedukcji charakteryzującej metodę krytyczną; nie sposób bowiem ich ani udowodnić, ani pokazać⁵². Gdyby dało się je udowodnić, to nie mogłyby być zasadami, a gdyby dało się je pokazać, to nie miałyby charakteru metafizycznego. Metoda krytyczna posługuje się dedukcją w ramach psychologii, ponieważ może polegać jedynie na doświadczeniu wewnętrznym.

Swój krytyczny stosunek do neokantyzmu Nelson przedstawił w tekście *Die sogenannte neukantische Schule in der gegenwärtigen Philosophie (O tak zwanej szkole neokantowskiej we współczesnej filozofii)* z 1914 roku⁵³. Określa w nim neokantyzm jako ruch filozoficzny, który w różnorodny sposób odnosi się do Kanta. Nelson, nawiązując do mowy rektorskiej Kunona Fischera z 1862 roku na temat dwóch szkół kantowskich, rozróżnia między metafizycznymi i antropologicznymi szkołami kantowskimi⁵⁴. Fischer opowiada się po stronie szkoły metafizycznej, którą wiąże z nazwiskami takimi, jak Reinhold, Fichte, Schelling i Hegel. Szkołę antropologiczną łączy natomiast z Friesem. Nelson uznaje, że niestety ten podział utrwalił się w późniejszym neokantyzmie, który poszedł — jego zdaniem — w kierunku szkoły metafizycznej, a nie antropologicznej. Ujmuje to w następujący sposób: „Szkoła neokantowska nie mogła uniknąć losu, który już raz spowodował podział w filozofii pierwszych kontynuatorów Kanta. Konsekwencje musiały w końcu nadejść i doprowadzić do rozłamu na szkołę empiryczno-psychologiczną i transcendentno-racjonalistyczną. Tak więc odnowienie Kantowskiej filozofii musiało

⁵⁰ Por. L. Nelson: *Die kritische Methode...*, s. 24 (L. Nelson: *Metoda krytyczna...*, 62).

⁵¹ Zob. L. Nelson: *Metoda krytyczna...*, s. 57.

⁵² Zob. ibidem, s. 62. Por. S. Körner: *Leonard Nelson und der philosophische Kritizismus*. In: *Vernunft, Erkenntnis, Sittlichkeit*. Hrsg. von P. Schröder. Hamburg 1979, s. 2 i nast.

⁵³ L. Nelson: *Die sogenannte neukantische Schule in der gegenwärtigen Philosophie*. In: Idem: *Gesammelte Schriften in neun Bänden*. Bd. 1: *Die Schule der kritischen Philosophie und ihre Methode*. Hamburg 1970, s. 207—217.

⁵⁴ Por. ibidem, s. 209.

skutkować również odnowieniem sporu wcześniejszych pokantowskich filozofii i hasło neokantyzmu traciło coraz bardziej swoją moc do działania. Szkoły neokantowskie mogły uniknąć tego losu, gdyby nie pozostawiły bezużytecznie nauk prawdziwie krytycznych naśladowców Kanta. Mogłyby one bowiem uniknąć interpretacji Kantowskiej filozofii tylko w lustrze teoriopoznawczych nieporozumień, a tym samym z góry zamknąć w sobie zarodek samozniszczenia⁵⁵.

Leonard Nelson zarzuca neokantystom, że nie potrafili naprawić znanych z historii błędów. O ile Lange wykazuje jeszcze wyraźne tendencje do psychologizmu, to pozostali popadają w spekulację w stylu Fichtego, Hegla lub Schellinga. I tak, w filozofii Rickerta Nelson dostrzega metafizykę Ja Fichtego, a u Cohena — odnowienie Heglowskiej logiki metafizycznej.

Nelson kończy swoją krótką rozprawkę następującym wnioskiem, w którym deklaruje przywiązanie do filozofii Friesa: „Dla każdego znającego historię filozofii nie ma wątpliwości, że naprawdę wielki postęp w krytycznej filozofii Kanta można odkryć przede wszystkim w tych myślach, które zostały przyjęte jako jedyne przez Friesa jako kontynuatora Kanta i stały się podstawą dalszych wielkich odkryć. Zatem jedynie w filozofii Friesa możemy znaleźć prawdziwą kontynuację tego, co Kantowskie, a wszystkie inne szkoły występujące po Kancie oznaczały tylko powrót do przedkantowskiego dogmatyzmu. Jeśli przyglądamy się współczesnej filozofii, to w rzeczywistości nie odnajdujemy żadnej całkowicie nowej doktryny, która mogłaby nas wyprowadzić poza filozofię ugruntowaną przez Kanta i Friesa, lecz tylko nowe nazwy dla starych idei, które zostały zasłonięte wskutek anarchii i niemal całkowitego braku wzajemnej uwagi i szacunku dla ciągłości naukowej historii w wyniku powierzchownych badań⁵⁶”.

⁵⁵ „Die neukantische Schule konnte dem Schicksal nicht entgehen, dem schon die Philosophie der ersten Nachfolger Kants verfallen war. Die Konsequenz mußte schließlich doch weiter treiben und zu einer Spaltung führen in eine psychologisch-empiristische und eine transzendentalistisch-rationalistische Schule. So hat denn auch bereits die Erneuerung der Kantischen Philosophie einer Erneuerung Widerstreits der früheren nachkantischen Philosopheme Platz machen müssen, und das Schlagwort des Neukantianismus hat seine Wirkungskraft mehr und mehr verloren. Dieses Schicksal wäre der neukantischen Schule erspart geblieben, wenn sie Belehrungen von Kants wahren kritischen Nachfolgern nicht unbenutzt gelassen hätte. Sie hätte es dann vermieden, Kantische Philosophie nur im Spiegel des erkenntnistheoretischen Mißverständnisses aufzufassen und dadurch den Keim der Selbstzerstörung von vornherein in sie hineinzutragen”. Ibidem, s. 215—216.

⁵⁶ „Wer die Geschichte der Philosophie kennt, für den kann es nicht zweifelhaft sein, daß der wirkliche große Fortschritt in der Kantischen kritischen Philosophie gerade in denjenigen Gedanken zu finden ist, die von den Nachfolgern Kants Fries

W omawianym tekście Nelson przedstawił zatem swój krytyczny stosunek do neokantyzmu jako takiego i nie określił wprost swojej filozofii jako neokantowskiej. Znajdujemy jednak deklarację odniesienia do Kanta i Friesa, a właściwie do Friesa interpretacji filozofii Kanta. Brak deklaracji przynależności do neokantyzmu nie oznacza zatem, że jego poglądów nie można uznać za neokantowskie *sensu largo*, gdyż neokantyzm nie jest kategorią autobiograficznego samo-określenia filozofa, lecz kategorią filozoficzno-historyczną. Niewielu neokantystów wyznawało przynależność do tego ruchu, dlatego można filozofię Nelsona określić jako ten rodzaj neokantyzmu, który odwołuje się do Kanta w interpretacji Friesa.

Uwagi końcowe

Jeśli bliżej przyjrzymy się z punktu widzenia historii filozofii poglądom samego Nelsona, to przynależność jego i utworzonej przezeń na początku XX wieku nowej szkoły Friesa do psychologicznej odmiany formacji neokantowskiej nie powinna budzić wątpliwości. Głównym bowiem motywem działalności Nelsona było wykazanie słuszności tej interpretacji myśli Kanta, którą zaproponował Fries. Niezależnie zatem od tego, czy mówimy zgodnie z ich autodeklaracją o nowej szkole Friesa, czy wbrew ich samookreśleniu — o psychologicznym kierunku w ramach neokantyzmu, to odnosimy się do swojej formacji intelektualnej o umiarkowanym i dość swobodnym trzecim stopniu odniesienia do jej protoplastów (Kanta i Friesa). Inaczej mówiąc, pod względem filozoficzno-historycznego poznania nic nie tracimy, określając Nelsona jako neokantystę, ponieważ w sposobie

als einziger aufgenommen und zur Grundlage seiner weiteren großen Entdeckungen gemacht hat, daß wir also einzig in der Friesschen Philosophie die wahre Fortbildung der Kantischen zu finden haben, und daß alle die andern nach Kant aufgetreten Schulen nur Rückfälle in die vorkantische Dogmatik bedeuten. Wenn man die gegenwärtige Philosophie durchmustert, so finden sich in der Tat keine grundsätzlich neuen Lehren, die uns über die von Kant und Fries begründete Philosophie hinausführen könnten, sondern nur neue Namen für alte Gedanken, wenn dies auch durch die Anarchie und den fast völligen Mangel an gegenseitiger Rücksichtnahme und Achtung vor der Kontinuität der wissenschaftlichen Geschichte für eine oberflächliche Betrachtung verschleiert wird". Ibidem, s. 217.

rozumienia jego neokantyzmu jest już zawarty jego neofriesjanizm. Przeciwnie, zyskujemy, ponieważ znajdujemy właściwą płaszczyznę odniesienia dyskusji toczonych między Nelsonem i nową szkołą Friesa a reprezentantami pozostałych kierunków neokantyzmu.

Historia filozofii jako nauka opisuje historyczny rozwój filozoficznych poglądów od samego początku w starożytnej Grecji do chwili obecnej i w tym celu ma prawo posługiwać się własnymi kategoriami. Kategorie te służą historykom filozofii do badań i analiz rozwoju problemów filozoficznych, metod uprawiania filozofii, poglądów filozoficznych, a także nurtów (prądów), szkół, systemów i kierunków filozoficznych w ciągu wieków. Chociaż uprawianie historii filozofii jest *par excellence* również filozofowaniem, to jednak kategorie, którymi posługuje się historyk filozofii do opisu przedmiotu swoich studiów, nie muszą — a często nawet nie mogą — być identyczne z kategoriami, którymi posługuje się opisywany filozof. Gdyby było inaczej, oznaczałoby to konieczność zawężenia filozoficzno-historycznego opisu do kategorii filozoficznych użytych przez obiekt badań, a to wykluczyłoby możliwość dokonywania zarówno szerszych porównań, jak i wnikliwych analiz doksograficznych.

Tomasz Kubalica

Different Meanings of School in Philosophy and Neo-Kantianism of Leonard Nelson

Keywords: Leonard Nelson, Jakob Friedrich Fries, Neo-Kantianism, Neo-Friesian School, school of philosophy

S u m m a r y

The theme of the text is the interpretation of the philosophy of Leonard Nelson (1882—1927) and his place in the history of philosophy. The author asks whether his philosophy should be classified as Neo-Kantianism or outside its borders? In response to this question the author has developed his own instruments. On the one hand, he tried to determine the concept of Neo-Kantianism and thus, Fries's reference to Kant; on the other hand, he applied the four-point scale for the classification of different philosophy communities and, in particular, the concept of philosophical school. In the light of these assumptions he has classified Nelson's philosophy as psychological Neo-Kantianism.

Tomasz Kubalica

Verschiedene Bedeutungen der Schule in der Philosophie und der Neukantianismus von Leonard Nelson

Schlüsselwörter: Leonard Nelson, Jakob Friedrich Fries, Neukantianismus, Neofriesian School, philosophische Schule

Z u s a m m e n f a s s u n g

Das Thema des Beitrags ist die Interpretation der Philosophie von Leonard Nelson (1882–1927) und deren Platz in der Geschichte der Philosophie. Der Verfasser fragt, ob sie als Neukantianismus oder außerhalb dessen Grenzen klassifiziert werden sollte. In der Antwort auf diese Frage hat der Verfasser seine eigenen Forschungsinstrumente entwickelt. Einerseits versucht er den Begriff „Neukantianismus“ und damit Frieses Einstellung zu Kant zu bestimmen, andererseits schlägt er vor, eine vierstufige Skala für die Klassifizierung der verschiedenen philosophischen Gemeinschaften und insbesondere für den Begriff der philosophischen Schule anzuwenden. Im Hintergrund der Annahme rechnet er Nelsons Philosophie zum psychologischen Neukantianismus.

Agnieszka Woszczyk

Materia-zło i problem dualizmu pryncypiów Polemika Proklosa z Plotynem w *De malorum subsistentia*

Słowa kluczowe: materia, zło, neoplatonizm, Jedno, *aoristos dyas*, dualizm, monizm

Wstęp

Enneada I. 8 [51], nosząca tytuł *Jakie i skąd są rzeczy złe?*, była i chyba wciąż pozostaje źródłem licznych kontrowersji interpretacyjnych¹. Pytania, czy Plotyn faktycznie uznawał realność zła, czy raczej rozważał, że zło jest niebytem, jak *niebyt* należy rozumieć, czy zło przypisane materii nie rozbija zakładanej spójności systemu Plotyna,

¹ Dla zobrazowania skali rozbieżności interpretacyjnych wystarczy, z obszernego grona autorów zajmujących się tym zagadnieniem, wymienić Christiana S c h ä f e r a, który uznaje, że zło w koncepcji Plotyna jest wynikiem interakcji między materią i duszą, lecz ani materia sama w sobie, ani dusza nie jest zła (zob. *Matter in Plotinus's Normative Ontology*. „Phronesis” 2004, vol. 3, s. 266—294), Jana O p s o m e r a, który akceptuje literalną deklarację Plotyna z *Enn.* I. 8 [51], że materia jest złem istotowym, a dodatkowo odczytanie to wspiera na argumentach zaczerpniętych z Proklosowego *De malorum subsistentia*. Opsomer postrzega wywód Plotyna o zlu jako uwikłany w aporie, a przede wszystkim zaprzeczający podstawowemu dogmatowi Arystotelesa, że nic nie może być przeciwne wobec substancji (zob. *Proclus vs Plotinus on Matter. De mal. subs.* 30—7. „Phronesis” 2001, vol. 2, s. 154—188).

czy może system Plotyna ewoluował, czy materia jest pochodną procesu emanacji, a zatem pośrednim produktem Jedna, ukazują znaczenie tego traktatu dla rekonstrukcji kluczowych punktów metafizyki neoplatonika. Skrajnego przykładu dostarcza stanowisko Fritza Heinemanna, który przeświadczony o nieplotyńskim charakterze tego traktatu, optował za usunięciem jego części z korpusu *Ennead*². W tym kontekście Proklosowe *De malorum subsistentia* jawi się jako źródło niezwykle cenne, gdyż jest świadectwem poglądów Plotyna na naturę zła i materii³, lub raczej ich obrazu, który zachował się w nauczaniu Szkoły Ateńskiej. Ponadto można pokusić się o tezę, że stanowisko Proklosa sformułowane w polemice z Plotynem świadczy o fundamentalnej dyskusji toczącej się w łonie neoplatonizmu, której celem było opracowanie aporii i niedomówień obecnych w Plotyńskiej wykładni rzeczywistości. Podstawowym wyzwaniem inspirującym Proklosa do napisania *De malorum subsistentia*, jak można wnosić z lektury tekstu, abstrahując od tego, że zło jest problemem filozoficznym *par excellence*, oraz od komentatorskich pasji Diadocha, jest problem dualizmu zasad, a ściślej: obrona i uzasadnienie stanowiska monistycznego. Niebezpieczeństwo dualizmu, które Proklos dostrzega w systemie Plotyna, z racji utożsamienia materii ze złem wymaga ponownego opracowania zagadnienia statusu ontycznego oraz aksjologicznej charakterystyki materii, a przede wszystkim ustalenia jej relacji kauzalnych z Jednym-Dobrem.

Celem artykułu jest, po pierwsze, ukazanie, za pomocą jakich argumentów Proklos odrzuca tezę o złu materii, co — za Janem Opsomerem i Carlosem Steelem — odczytać można jako polemikę ze stanowiskiem Plotyna⁴. Po drugie, chodzi o naświetlenie wybranych elementów Proklosowej koncepcji zła, by rozważyć zasadność zarzutów Diadocha stawianych poprzednikowi. Chcę pokazać, że Proklos,

² Zob. F. Heinemann: *Die Spiegeltheorie der Materie als Korelat der Logos-Licht-Theorie bei Plotin. Ein Beitrag zur Metamorphose der platonischen Begriffs der Materie*. „Philologos” 1926, Bd. 81, s. 1—7. Podaję za: K. Corrigan: *Plotinus’ Theory of Matter Evil and the Question of Substance: Plato, Aristotle and Alexander of Aphrodisias*. Leuven 1996, s. 21.

³ Pomimo że Proklos nie przytacza w swym traktacie Plotyna z imienia, to jednak można wnosić, że adresatem jego krytyki jest właśnie autor *Ennead*. Diadoch rozważa bowiem cały ciąg tez, które sformułował Plotyn. Dodatkowo przytacza te same cytaty z dzieł Platona, które pojawiają w *Enn.* I. 8. Zob. J. Opsomer, C. Steel: *Introduction*. In: Proclus: *On the Existence of Evils*. Trans. J. Opsomer, C. Steel. London 2003, s. 15—20; J. Opsomer: *Proclus vs. Plotinus on Matter (De mal. Subs. 30—7)*. „Phronesis” 2001, vol. 2, s. 153—188.

⁴ Plotyn nie jest bowiem wzmiankowany imiennie w dziele Proklosa. Zob. J. Opsomer, C. Steel: *Introduction...*, s. 5—20.

próbując pozbyć się aporii, w jakie uwikłane jest stanowisko Plotyna, kreuje w ich miejsce trudności, których udało się uniknąć autorowi *Ennead*. Próba zażegnania niebezpieczeństwa dualizmu, związanego w koncepcji Plotyna z uznaniem materii za swoistą przeciwzasadę, prowadzi do poważnych ograniczeń eksplanacyjnych. Inaczej jednak niż Opsomer i Steel, nie podzielam poglądu, jakoby materię generowała ostatnia hipostaza, czyli Dusza⁵, lecz uznaję, że w myśleniu Plotyna łączy się ona z zasadą wielości i zróżnicowania umożliwiającą konstytucję bytu noetycznego. Sprawia to, że stanowisko autora *Ennead* w kwestii zła jest bardziej ugruntowane niż poglądy Proklosa. Plotyn poszukuje najbardziej rudymetrycznych wymiarów zła, natomiast Diadoch zdaje się zmierzać raczej do racjonalistycznego unieważnienia związku zła z porządkiem wyższych przyczyn niż do odnalezienia metafizycznych podstaw objaśniających różnorakie jego postaci, których realność w sferze zmysłowej oraz w wymiarze moralnym sam uznaje.

Refutacja zrównania materii ze złem

W rozdziale 32. *De malorum subsistentia* Proklos⁶ podsumowuje w zasadzie argumenty, jakie przedstawił Plotyn w *Enn.* I. 8 [51]. 3. Pokazuje, że uznanie rozróżnienia na Dobro samo i dobro względne pociąga za sobą sposób rozpatrywania kwestii zła na podstawie tego samego podziału, czyli ujmowanie go w kategoriach absolutne — relatywne. Ujęcie takie wiąże się z objaśnieniem relacji obu rodzajów dobra w kategoriach partycypacji⁷; udział w Dobru sprawia, że byty są dobre w sposób pochodny, a więc nie mają statusu absolutnego Dobra. Na tej zasadzie opiera się też Plotyński sposób myślenia o złu, jako czymś rozdwojonym na zło absolutne i zło relatywne. Teoria partycypacji objaśniająca względne postaci zła wymaga wskazania, co

⁵ Zob. *ibidem*, s. 14.

⁶ Tekst grecki przytaczam według Proclus: *De l'existence du mal*. Ed. D. Isaac. In: Proclus: *Trois études sur la providence*. Vol. 3. Paris 1982. W wydaniu Proclus: *De malorum subsistentia*. Ed. H. Bose. *Procli Diadochi tria opuscula*. Berlin 1960, oraz w tłumaczeniu Opsomera i Steela jest to rozdział 30.

⁷ Zob. Proklos: *Elementy teologii*. Tłum. R. Sawa. Kraków 2002, s. 32—33, twierdzenie 8.

jest złem samym, a zarazem źródłem i przyczyną jego pochodnych form. Jeśli Dobro ujawnia się w procesie jednoczenia i nadawania miary, to przeciwnie, zło — brak miary (ἀμετρία) i nieskończoność sama (ἀντοόπειρον) — jest bezcelowe (ἀτελές) i nieokreślone (ἀόριστον)⁸. Stąd bierze się — zdaniem Proklosa — utożsamienie zła absolutnego z materią⁹. Już na początku, w *De malorum subsistentia* 32. 2—5, Proklos zaznacza, że materia pozbawiona jest jakiegokolwiek ukształtowania i różnicowania jakościowego, co sugeruje, że bezzasadne byłoby przypisywanie jej jakichkolwiek własności, w tym właśnie jakości takiej jak zło. Jednak, tu wraca do argumentacji Plotyńskiej, ponieważ dobro ujawnia się w funkcji określania, to istota nieokreśloności będzie się wiązać ze złem. Relatywne formy nieokreśloności domagają się więc wyjaśnienia i wskazania przyczyny¹⁰, tak jak różne formy jedności i ukształtowania odnoszą ostatecznie do Dobra, trzeba również przyjąć zasadę zła. Proklos sprowadza to do weretykalnego schematu Dobro — zło, gdzie Dobro samo jest pierwsze (τὸ ἀντοαγαθὸν πρῶτον), a zło samo ostatnie (τὸ ἀντοκακὸν ἔσχατον τῶν ὄντων) w hierarchii bytów¹¹.

Następnie Diadoch stosuje metodę nie wprost, by obalić tak sformułowane wnioski. Jeśli bowiem materia jest zasadą zła, albo też materia pochodzi z Dobra¹², albo też należałoby uznać, że są dwa

⁸ Zob. ibidem, 32. 11—12, s. 155.

⁹ Zob. ibidem, 32. 27—28, s. 156.

¹⁰ Takie rozumienie materii, jako zasady zła i zła istotowego, które spełnia funkcję antyzasady w jednoczeniu i formowaniu, prezentuje Plotyn w *Enn.* I. 8 [51]. 8. 13—27: „Zaprawdę, jakość, kiedy jest oddzielnie nie czyni tego, co czyni wtedy, kiedy jest w materii, podobnie jak i nie »czyni« bez żelaza sam kształt topora. Idee w materii nie są następnie tymi samymi ideami, którymi by były, gdyby były same w sobie, lecz są »rozumnymi wątkami w materii«, wątkami w niej spaczonymi i skażonymi jej naturą. Bo jeśli materia oładnie tym, co się na niej ujawniło, to paczy je i niszczy dodatkiem swej własnej, przeciwnej natury: nie przydaje zimna do gorąca, lecz do idei gorąca przywodzi właściwy sobie brak idei i właściwy sobie bezkształt do kształtu, i właściwy sobie nadmiar oraz niedomiar do tego, co jest umiarowe, aż sprawi, iż ono nie należy do siebie, lecz do niej”. Plotyn: *Enneady*. Tłum. A. Krokiewicz. T. 1. Warszawa, s. 151. Tekst grecki będzie dalej przytaczany według wydania *Plotini Opera*. Eds. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Vol. 1—3. Leiden 1951—1973, tekst polski — na podstawie wydania Plotyn: *Enneady*. T. 1—3. Tłum. A. Krokiewicz. Warszawa 2000—2004.

¹¹ Zob. Proclus: *De malorum...*, 32. 21—22, s. 156. Proklos najwyraźniej nawiązuje tu do *Enn.* I. 8 [51]. 7. 17—24. Zob. Plotyn: *Enneady...*, s. 151.

¹² Ten człon alternatywy oddaje, zdaniem Steela i Opsomera, prawdopodobnie stanowisko Plotyna w kwestii genezy zła (zob. Plotyn: *Enneady...*, s. 38). Autorzy ci, a z tą ostatnią konkluzją trudno się zgodzić w świetle *Enn.* II. 4 [12]. 15, uznają, że materię wygenerowało nie bezpośrednio Jedno, lecz Dusza (zob. J. Opsomer, C. Steel: *Introduction...*, s. 14). Zob. również zastrzeżenia w J. Phillips: *Ploti-*

bezw warunkowe pryncypia (dualizm zasad), to taka konkluzja jest dla Proklosa nie do przyjęcia¹³. Ta druga hipoteza prowadzi jednak do wniosku, że Dobro, jako przyczyna zła, samo musi być złem, a zarazem zło jako skutek Dobra również będzie dobrem, gdyż skutek charakteryzuje się zawsze podobieństwem do swej przyczyny. Drugi z przedstawionych argumentów sprowadza się zasadniczo do tego, że materia jest konieczna z uwagi na całość (ἀναγκαῖον ἢ ὅλη πρὸς τὸ πᾶν), czyli stanowi konieczny element współkonstituujący fizyczny kosmos, stąd nie może być uznana za zło¹⁴. Przyjęcie wniosku, że zło jest konieczne i bez niego rzeczywistość nie może stać się kompletna, jawi się w tym świetle jako błędne¹⁵. Trzeci argument — najbardziej kontrowersyjny — wprowadza rozumienie nieokreśloności materii jako pragnienia miary, które spełnia się przez formujące działanie przyczyn, nie zaś jako prywatacji lub natury opozycyjnej w stosunku do miary. Zatem materia, pragnąc dobra (określoności), nie może być złą, bo pragnęłaby wówczas własnego przeciwieństwa. Wniosek, choć w przedstawionym sformułowaniu nosi pewne znamiona antropomorfizmu¹⁶, jest ostatecznie taki, że materia nie tworzy opozycji w stosunku do Dobra, nie może być zatem utożsamiana ze złem¹⁷.

Odrzucenie zła absolutnego

Jeżeli materia nie jest złem samym, to otwarta pozostaje jeszcze kwestia zła jako prywatacji (στέρησις), ujawniająca się szczególnie sil-

nus on the Generation of Matter. „International Journal of the Platonic Tradition” 2009, vol. 3, s. 103—137.

¹³ Zob. Proclus: *De malorum...*, 34, s. 156—157.

¹⁴ Zob. ibidem, 37. 1—9, s. 159—160. Proklos uznaje, że materia jako taka nie jest ani dobra, ani zła, lecz właśnie konieczna. Nie może być dobra, bo nie jest celem, dzięki któremu wszystko jest. Nie jest też zła, bo jako taka nie byłaby skutkiem Dobra, a zatem byłby dwie zasady. Zob. ibidem, 34. 1—11, s. 156.

¹⁵ Można to również uznać za element polemiki z Plotynem, który pisze w *Enn.* I. 8 [51]. 7, dokonując egzegezy Platońskiego *Timajosa* 68e, że „wszechświat musi składać się z przeciwieństw” (Plotyn: *Enneady...*, s. 150). Stwierdzenie to, w świetle wywodów w *Enn.* I. 8 [51]. 6, oznacza, że musi być ukonstituowany przez dwie zasady — Dobro i zło. Zob. ibidem, s. 149—150.

¹⁶ Antropomorficzny charakter wyrażania wynika z tego, że Proklos nawiązuje tu do metaforycznych sformułowań z *Timajosa* Platona.

¹⁷ Zob. ibidem, s. 159—160.

nie w systemach przyjmujących gradualistyczne wizje rzeczywistości. Każdy niższy poziom ontyczny naznaczony jest brakiem określoności i dobra w odniesieniu do poziomu wyższego. Proklos rozważa problem, czy prywacja jest przyczyną zepsucia, a więc źródłem narastającego zła, wraz z pojawianiem się kolejnych stopni bytowych. Z różnicy między Dobrem a bytem wyprowadza wniosek, że prywacja jest brakiem danej formy bytu, a ten nie oznacza jeszcze pozytywnej obecności zła. Prywacja nie jest więc tym samym, co przeciwieństwo Dobra — zło, bo byt nie jest przeciwieństwem Dobra, lecz jego wytworem. A jeśli zło ma być przeciwne Dobru, nie zaś bytowi, to nie może być zaledwie prywacją, bo tym samym byłoby pozbawione mocy¹⁸. Negatywny charakter prywacji sprawia, że konieczne zróżnicowanie bytów pod względem doskonałości nie może urastać do rangi przyczyny zła. Wynika to z rozróżnienia dwóch znaczeń nieporządku (ἀταξία) i niemiary (ἄμετρον) — jako nieobecności porządku i miary oraz jako ich przeciwieństwa. Prywacja zaś jest tylko brakiem, a nie opozycją w stosunku do Dobra, jak Plotyńska materia.

Proklos, objaśniając sposoby rozumienia zła, a zarazem prezentując własne stanowisko w sporze o jego naturę, wyróżnia dwa typy zła: zło czyste, samo w sobie, oraz zło zmieszane z dobrem, a więc współwystępujące z jakąś postacią dobra. Rozróżnienie to opiera się na takiej samej dystynkcji, jak dobro absolutne i dobro relatywne, czy też absolutny niebyt i niebyt relatywny. Podkreślenie tych pojęciowych rozróżnień okazuje się dla Proklosa istotne, pozwala bowiem na przeprowadzenie dedukcji przywodzącej do wniosku, że nie ma zła absolutnego. Proklos sięga tu po tezę, wywodzącą się z Platońskiego *Państwa* 508e—509c, o ponadbytowym charakterze Dobra¹⁹, która ustanowi jeden z podstawowych aksjomatów jego systemu²⁰. Relacja między bytem i Dobrem, w którym to ostatnie jest transcendentnym warunkiem bytu, pozwala wnosić, że relacja między złem absolutnym i niebytem musiałaby być identyczna. Oznacza to więc w dalszej konsekwencji, że absolutne zło musiałoby transcendować niebyt, i to niebyt absolutny, a nie relatywny. Zło nie jest przeciwieństwem bytu, lecz Dobra, a zatem nie może zostać utożsamione z niebytem²¹. Nato-

¹⁸ Zob. *ibidem*, 42. 23—29, s. 163—164.

¹⁹ Zob. *Platon: Państwo i Prawa*. Tłum. W. Witwicki. Kęty 1999, s. 215.

²⁰ Zob. *Proklos: Elementy...*, twierdzenia 2, 12, 99, 100.

²¹ Jest to argument wymierzony w Plotyński sposób rozumienia niebytu, ukazany między innymi w *Enn.* II. 5 [25]. 5. 10—11: „Materia będzie zatem niebytem, ale nie w takim znaczeniu, jak coś odróżnionego od bytu, na przykład ruch”. *Plotyn: Enneady...*, s. 190. Uwaga ta wskazuje, że „natura” niebytu nie wyczerpuje się w tym, co Platon w *Sofistice* ukazał jako różne od bytu, toteż Plotyn pisze w *Enn.* I. 8

miast obecność relatywnego niebytu, jako przeciwieństwa poszczególnego bytu lub rodzaju bytu, domaga się również uznania relatywnej postaci zła. Jak niebyt relatywny wymaga odniesienia do bytu, tak też zło wymaga odniesienia do dobra. Dana postać zła (zło relatywne) jest zaprzeczeniem pewnej postaci dobra, lecz nie Dobra jako takiego w ogóle, Dobra absolutnego, które przekracza wszelkie postaci i poziomy bytowania²². Dedukcja ta prowadzi do wniosku o zależności zła od bytu i od dobra, na których może ono występować²³.

Ostatecznie zło, a raczej jego liczne postaci, Proklos uznaje za przypadłościowe elementy ujawniające się w bytach niższego typu. Utrzymuje, że „są tylko trzy rzeczy, w których występuje zło — dusza częściowa ($\psi\upsilon\chi\eta\ \mu\epsilon\rho\iota\kappa\eta$), odbicie duszy ($\psi\upsilon\chi\eta\varsigma\ \epsilon\iota\delta\omega\lambda\omicron\nu$) i ciało ($\sigma\omega\mu\alpha$)”²⁴. Charakter zła ujawnia się jako wypaczenie natury, czyli

[51]. 3. 7—9: „niebytem nie jest zgoła to, czego zupełnie nie ma, lecz to, co jest tylko różne od bytu. I nie jest to tak niebędące jak ruch i spoczynek czegoś będącego”. Ibidem, s. 145.

²² Inaczej przedstawia się ta kwestia w ujęciu Plotyna, który w *Enn.* I. 8 [51]. 6. 31—55 przyjmuje przeciwieństwo Materii i substancji: „Cóż jednak będzie przeciwieństwem wszechsubstancji i w ogóle pierwszych wartości? Substancji chyba nie-substancja, a natury dobra ta, która jest naturą i początkiem zła ($\kappa\alpha\kappa\omicron\upsilon\ \phi\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta$). Początkami są bowiem obydwie ($\acute{\alpha}\rho\chi\alpha\iota\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\alpha}\mu\phi\omega$), jedna rzeczy złych, a druga dobrych. I wszystko, co jest w każdej z tych dwóch natur, jest sobie przeciwne [...]. Zaprawdę, kresowi, mierze i wszystkim innym rzeczom, które są w boskiej naturze, sprzeciwia się bezkres, niemiarą i wszystkie inne rzeczy, które zawiera natura zła, tak iż i całość jest przeciwna całości. Ta ma nawet owo »jest« fałszywe i jest fałszem w sposób pierwszy i zasadniczy ($\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\omicron}\nu\tau\omicron\varsigma\ \psi\epsilon\delta\delta\omicron\varsigma$), a tamtej przysługuje owo »jest« w znaczeniu, że jest naprawdę, tak iż ze względu na fałsz jest pierwsza przeciwna drugiej jako prawdziwej, za czym przysługuje im także przeciwieństwo ze względu na substancję”. Plotyn: *Enneady...*, s. 149.

²³ Argumentacja ta pozwala Proklosowi pogodzić tezę z Platońskiego *Teajtetu* o koniecznym występowaniu zła z wizją kosmosu, jako dzieła dobrego Demiurga, przedstawioną w *Timajosie*.

²⁴ *De mal. subsit.* 55. 3—5. D. Isaac, w swojej edycji przyjmuje taką wersję tekstu greckiego, że te trzy wymienione przez Proklosa rzeczy mogące być siedliskiem zła to demon ($\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu$), dusza ($\psi\upsilon\chi\eta$) i ciało ($\sigma\omega\mu\alpha$). Wybieram tu wersję z wydania H. Bosego. Opsomer i Steel proponują w swym przekładzie jeszcze inną wersję: indywidualna dusza, odbicie duszy (czyli dusze irracjonalne) i ciało indywidualnych bytów. (Zob. Proclus: *On the Existence...*, s. 99). Rozbieżności te nie wpływają istotnie na fakt, który dla prezentowanej argumentacji ma największe znaczenie, że zło zostaje ograniczone do obszaru psychicznego i cielesnego, zostaje więc niejako zamknięte na najniższych poziomach ontycznych, na których można mówić o jakiejś formie bytowania, w odróżnieniu od materii. Słuszne wydaje się jednak podkreślenie jednostkowości ciał w których rezyduje zło (widoczne w sformułowaniu *body of individual beings*), w translacji Opsomera i Steela, gdyż wypuklone zostaje w ten sposób to, że sfery cielesnej, w odróżnieniu od gnostyków, Proklos nie uznaje za złą po prostu, lecz złą potencjalnie. Zło w ciałach pojawia się głównie na skutek ich

jako rozminięcie się z celem, ku któremu coś zmierza w swym rozwoju, lub utratę własności stanowiących doskonałość danego bytu. Dlatego też Diadoch wprowadza pojęcie *παρρηγόστασις*, by wskazać, jak twierdzi Radek Chlup, że zło bytuje bez właściwej przyczyny, lecz powstaje akcydentalnie, w rezultacie niepomysłnego zbiegu okoliczności, jak niewłaściwe złożenie elementów, w wyniku działania wielu przyczyn częściowych²⁵.

Proklos a Plotyn Aporie nieprzewyciężone

Diadoch w *De malorum subsistentia* wielokrotnie powtarza tezę o pochodności wszystkiego od Dobra, zastrzegając jednocześnie, że Dobro sprawia tylko dobre rzeczy, nie zaś złe. Przekonanie to pozostaje zgodne z twierdzeniem Plotyna z *Enn.* VI. 9 [9]. 1. 1—2, że wszystkie rzeczy są na mocy przysługującej im jedności, którą mają za sprawą Jedna²⁶. Właśnie to stwierdzenie jest podstawowym aksjodem, z którego Proklos dedukuje dalsze treści *Elementów teologii*²⁷. Jak zatem wyjaśnić zło, którego nie można wywieść z Dobra? Rozwiązanie, które proponuje Plotyn w *Enn.* I. 8 [51], oparte jest na poszukiwaniu innego źródła, które objaśnia zło na poziomie zjawiskowym lub psychicznym — zła samego, czyli materii. Istotowe zło tłumaczy zło pochodne, co opiera się na Platońskim modelu archetypu i jego odwzorowania. Analogicznie, Dobro samo w sobie jest źródłem dobroci bytów. Ponadto niebyt zła jest niebytem na zasadzie opozycji w stosunku do bytu, realnego przeciwieństwa, nie zaś wyłącznie relatywnej różności²⁸. Plotyn, po pierwsze, nie sprowadza zła do złudzenia, próbując się zmierzyć z doświadczalnym złem, wskazuje jego początek i zasadę, po drugie zaś, z racji utożsamienia zła z materią wykracza poza wyjaśnienie zła ograniczające się do

złożoności, która potencjalnie zawiera w sobie dezintegrację danej jednostki cielesnej. Zob. *De mal. subsit.* 55. 14—20.

²⁵ Zob. R. Chlup: *Proclus' Theory of Evil: An Ethical Perspective*. „The International Journal of the Neoplatonic Tradition” 2009, vol. 3, s. 28.

²⁶ Zob. Plotyn: *Enneady...*, t. 3, s. 825.

²⁷ Zob. Proklos: *Elementy...*, s. 28, twierdzenie 1.

²⁸ Zob. przypisy 9 i 21.

problemu niedoskonałości rzeczy zmysłowych i upadku dusz. Zło zostaje umieszczone w ogólniejszej perspektywie, jaką wyznacza poszukiwanie zasady wielości, zróżnicowania i braku, które to właśnie, wskutek „odstępstwa” od Jedna, ujawniają się jako złe relatywnie, *implicite* odsyłając do drugiej zasady przyczynowości, poza samo Jedno. Kwestia zła jest zatem tylko jednym z elementów eksplikowalnych na mocy ukazania materii w kategoriach totalnej wielości, pozbawionej jednoczącego działania Dobra. Łączy się kwestia zła z szerszym kompleksem zagadnień związanych z koniecznością stratyfikacji ontycznej oraz z wielością i ze zróżnicowaniem bytu.

Plotyn proponuje rozumienie materii w kategoriach Platońskiej ἀόριστος δυνάς, po to by móc wyjaśnić nasilające się z każdym kolejnym poziomem ontycznym oddalenie rzeczy od Jedna-Dobra, czyli ich relatywne zło²⁹. Można by to streścić, dopowiadając lapidarną formułę przytoczoną wcześniej: choć wszystkie byty są dobre dzięki Dobru, to jednak są coraz mniej dobre — za sprawą nasilającego się udziału materii. Skoro jedność rzeczy została rozpoznana jako dobra, to Dobrem samym jest absolutne Jedno — przyczyna i cel wszechrzeczy. Odpowiednio więc, skoro przeciwieństwem jedności jest wielość, to spotęgowanie wielości możliwe jest wskutek działania opozycyjnej zasady, która swą aktywność przejawia w rozpraszaniu i różnicowaniu³⁰. Zasada ta może być określona jako zło, nie ma w niej bowiem nawet cienia jedności. Autor *Ennead* rozpoznaje zatem konieczność działania pryncypium diadycznego, czemu daje wyraz szczególnie w *Enn.* I. 8 [51] oraz II. 4 [12]³¹. Zło nie jest jednak równorzędne Jednu-Dobru, gdyż pomimo że czynnik diadyczny współkonstrytuje

²⁹ Plotyn, o czym była już tu mowa, przyjmuje przeciwieństwo względem substancji. Staje się to możliwe przez zanegowanie wszelkiej właściwej bytom określoności wskutek zasadniczej tożsamości Materii i Nieokreśloności, charakteryzowanej również jako „to, co wielkie i małe” (μέγα καὶ μικρόν) — pryncypium obdarzone mocą pomnażania wielości i różnicowania. Użycie wyrażenia μέγα καὶ μικρόν w odniesieniu do Materii pozwala wskazać związek Materii i Nieokreślonej Diady, która na poziomie prenoetycznym współwarunkuje hipostazę Umysłu. Materia bowiem w *Enn.* II. 4 [12]. 11. 33—34 charakteryzowana jest jako diadyczna nieskończoność. W *Enn.* V. 4 [7]. 2. 7 Plotyn przywołuje natomiast *Metafizykę* Arystotelesa (987b 20 sq.), służącą tu za przekaz na temat Nieokreślonej Diady. Fragment ten precyzuje ponadto rolę Nieokreślonej Diady-Materii w formowaniu się pierwszego poziomu ontycznego, którym jest poziom hipostazy Umysłu. Niebył Materii oznacza bowiem całkowite przeciwieństwo bytu, rozumianego jako określoność, jako jedność.

³⁰ Zob. *Enn.* VI. 6 [34]. 3. 9—18.

³¹ W kolejnych miejscach *Ennead* nie jest to aż tak wyraźnie zaznaczone. Właściwie Plotyn balansuje między monizmem (pochodność Diady z Jedna) i dualizmem. Zob. A. W o s z c z y k: *Problem „hen” i „aoristos dyas” w „Enneadach” Plotyna*. Katowice 2007.

rzeczywistość, to jednak nie może być traktowany w kategoriach teleologicznych, gdyż osiągnięcie określoności i doskonałości przez poszczególne typy bytów opiera się zawsze na dążeniu do Jedna-Dobra.

W tym ostatnim punkcie Proklos pozostaje w zgodzie z Plotynem. Co więcej, sam Proklos wyjaśnia byt, odwołując się zarówno do czynnika jednoczącego, jak i do bezkresu³², z tą tylko różnicą, że miejsce diadycznej zasady w hierarchii przyczyn zostaje dużo wyraźniej sprecyzowane niż w ujęciu Plotyna, przynajmniej w tym aspekcie, który pozwala wykluczyć jakiegokolwiek podejrzenie równorzędności bezkresu i Jedna³³. W ten sposób może wyjaśnić mnogość i gradualistyczne zróżnicowanie bytów. Zasadne wydaje się wobec tego pytanie, dlaczego przejście od sfery wolnej od zła do sfery bytów, w których może występować zło — jak dusze indywidualne i ciała — nie jest w *De malorum subsistentia* problematyzowane w kategoriach związków wielości ze złem. Proklos chce uniknąć dualizmu Dobra i zła, ale narastające na niższych stopniach pomnażanie i różnicowanie bytów uważa za wystarczające, by uznać, że racjonalnie działające przyczyny w sposób niezamierzony prowadzą do złych skutków, niejako w wyniku „natłoku” lub współwystępowania zbyt wielu racjonalnych i właściwie działających sprawców³⁴. Struktura hierarchii ontycznej oparta na relacji czynnika jednoczącego, ograniczającego i czynnika pomnażającego wielość i nieokreśloność implikuje związek wielości ze złem. Zło bowiem ujawnia się dopiero wraz z przewagą wielości nad jednością, gdy dochodzi do złożenia z wielu elementów lub gdy nakładają się przyczyny w sposób wywołujący złe skutki³⁵.

Proklos nie uznaje zła za iluzoryczne; pomimo że nie ma zła czystego i samodzielnego (μηδὲν εἶναι κακὸν ἀκόσμητον καὶ ἀμιγές), lecz zawsze występuje na jakimś bycie (zmieszane z czymś), to jednak przyjmuje, że zło jest (καὶ τὸ κακὸν ἐστὶν)³⁶. Zagrożenie, które dostrzega Proklos w wywodach Plotyna, jako uwikłanie w aporię generowania zła przez Dobro-Jedno lub przypisywanie różnorodności dwóm pryncypiom, powstrzymuje go jednak przed poszukiwaniem przyczyny zła lub też zła istotowego. Chęć uniknięcia jednej aporii rodzi więc inne. Po pierwsze, jest to trudność w pogodzeniu postępującej mnogości z relatywnymi formami zła. Jeśli bowiem postę-

³² Zob. Proklos: *Elementy...*, s. 80, twierdzenie 102.

³³ Granica i bezkres sytuowane są w systemie Proklosa po Jednie-Dobru, lecz przed bytem. Zob. L. Siobanas: *Proclus. Neoplatonic Philosophy and Science*. Edinburgh 1996, s. 175.

³⁴ Zob. J. Opsomer, C. Steel: *Introduction...*, s. 22.

³⁵ Zob. Proclus: *De malorum...*, 47—49, s. 174—176.

³⁶ Zob. ibidem, 19. 7—11, s. 148.

pująca mnogość wynika z działania ponadbytowej zasady bezkresu (ἄπειρον), to im większe nasilenie wpływu tej zasady w stosunku do zasady granicy (πέρας), tym wyraźniejsze stają się formy zła. Po drugie, Proklos nie chce wskazywać przyczyny zła, bo jest świadomy, że uznanie przyczyny wymagałoby ostatecznie, w wyniku regresji do pierwszej zasady, obarczenia Jedna-Dobra zarzutem generowania zła, który postawił Plotynowi.

Dzieło Proklosa nabiera wydzwięku teodycei, jednak niczym w Platońskim *Timajosie*, gdzie Demiurg jest dobry, a pomimo to w świecie panoszy się zło, w systemie Proklosa również występuje realne zło. By nie wiązać realnego zła z pierwszą przyczyną, Proklos umieszcza je w klasie własności kontyngentnych, które nie dają się wyjaśnić w kategoriach przyczynowości, w jej poczwórnym Arystotelesowskim podziale³⁷. Bytowanie form zła relatywnego na sposób *παρὰ πῶστασις* rodzi kolejną trudność, a mianowicie niewyjaśnioną obecność w uniwersum elementów irracjonalnych, pozostających poza systemem oddziaływań kauzalnych rozbudowanej do granic możliwości hierarchii przyczyn. Trudności te wydają się ceną, którą Diadoch płaci za aksjologiczną neutralizację materii i apeironu dokonaną wraz z odrzuceniem paralelności związku między Dobrem-Jednym i złem wielością. Plotyn natomiast, pomimo dualistycznego sposobu objaśniania bytu jako relacji Jedna i Nieokreślonej Diady (materii zła), może utrzymywać, jak pokazuje to choćby polemika z gnostykami, że całość rzeczywistości nakierowana jest na Dobro, i wszystko, łącznie z materialnym kosmosem, jest zasadniczo dobre dzięki jedności. Uznanie zła *per se* nie prowadzi więc do dewaluacji jakiegokolwiek formy bytowości, nawet tej najwyraźniej naznaczonej oddziaływaniem materii.

³⁷ Zob. ibidem, rozdział 50, s. 177.

Agnieszka Woszczyk

Matter-Evil and a Problem of Dualism of Principles
A Polemic of Proclus with Plotinus
in *De malorum subsistentia*

Keywords: matter, evil, Neoplatonism, One, *aoristos dyas*, dualism, monism

S u m m a r y

The article aims at illustrating an outline of Proclus's argumentation leading to the rejection of a thesis about the evil of matter in the context of relevance of objections raised against Plotinus by Diadochus. Proclus, disposing of aporia which Plotinus's stance is embedded in, creates difficulties instead, which the author of *Enneads* has managed to avoid. An attempt to avert the danger of dualism implies aporetic solutions and, additionally, it generates certain explanatory limitations. These difficulties seem to be the price that Diadochus pays for the axiological neutralization of the matter and *apeiron*, which happens together with the rejection of parallelism of relation between Good-One and plurality-evil. The existence of relative evil in the forms of *parhypostases* causes difficulties with the inexplicable presence of irrational elements in the universe, which remain beyond the system of causal influence. Plotinus, in turn, despite the dualistic way of explaining being as a relation of One and Indefinite Dyad (evil-matter) may maintain, which even the polemic with gnostics illustrates, that the whole reality is turned towards Good and that everything, including material universe, is essentially good due to unity. Acknowledging evil *per se* does not lead in *Enneads* to the devaluation of any form of entitativity, even that clearly marked by the influence of the matter.

Agnieszka Woszczyk

Materie-Böse und das Problem des Dualismus von Prinzipien
Die Polemik Prokloses gegen Plotin
in *De malorum subsistentia*

Schlüsselwörter: Materie, das Böse, Neuplatonismus, Eins, *aoristos dyas*, Dualismus, Monismus

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Artikel hat zum Ziel, die eine Ablehnung der These vom Bösen der Materie bezweckende Argumentation Prokloses im Zusammenhang mit der Stichhaltigkeit der dem Plotin von dem Diadochen gemachten Vorwürfe darzustellen. Die Aporien, in die Plotins Annahme hineingezogen ist loswerdend schafft Proklos andere Schwierigkeiten, die es dem Autor von *Enneaden* gelungen ist, zu vermeiden. Der Versuch, die Gefahr des Dualismus zu verhindern, impliziert aporetische Lösungen und verursacht zusätzlich Auslegungsbeschränkungen. Diese Schwierigkeiten schei-

nen ein Preis zu sein, den Diadoch dafür zahlen musste, dass er samt der Ablehnung der parallelen Beziehung zwischen Gutem-Einem und Vielzahl-Bösem eine axiologische Neutralisation der Materie und des Apeirons durchgeführt hat. Die Existenz von den Formen des relativen Bösen als Parhypostase hat zur Folge, dass es im Universum „non-liquete“, irrationale Elemente vorkommen, die außerhalb der kausalen Einwirkungen bleiben. Plotin dagegen, obwohl er das Sein als eine Relation zwischen dem Einen und der Unbestimmten Dyade (Materie-Böse) auslegt, kann behaupten (wovon auch seine Polemik gegen Gnostiker zeugt), dass die ganze Wirklichkeit auf das Gute gerichtet ist und alles, samt dem materiellen Kosmos, dank der Einheitlichkeit im Prinzip gut ist. Das *per se* anerkannte Böse führt in *Enneaden* nicht dazu, dass jegliche Existenzform, sogar die von der Materie am deutlichsten gekennzeichnete, entwertet wird.

Dawid Biedrzyński

Rozumienie pojęcia „próżni” w filozofii Demokryta z Abdery

Słowa kluczowe: próżnia, coś, nic, nieograniczoność, chaos

Leukippos i Demokryt zbudowali obraz kosmosu, opierając się na dwóch kluczowych pojęciach — atomów i próżni. Ten genialnie prosty schemat ontologiczny zamyka w dwóch zaledwie kategoriach aż dwie nieskończoności — nieskończoność atomów, co do liczby, oraz nieskończoność próżni, co do wielkości. Udało się zatem atomistom pogodzić nieskończoną wielość w świecie ze skończonym, z możliwym do „ujęcia” i zrozumienia, określeniem tej wielości. Aby jednak tego dokonać, musieli podjąć się kroku pozornie obrazoburczego wobec ustaleń Parmenidesa. Musieli powiedzieć, że niebyt jest. To nachalnie sprzeczne stwierdzenie stanowi jednak wyraz niesamowitej ekwilibrystyki słownej, dzięki której atomiści uchwycili zróżnicowanie zasad, z których jednocześnie obie zdefiniowane są za pomocą „znaków prawdy”, które opracował Parmenides.

Wedle Demokryta, próżnia stanowi kluczowy element ontologiczny. Jest współkoniecznym, wraz z atomami, składnikiem budowy świata jako całości. Aby w pełni zrozumieć myśl filozofa z Abdery, trzeba określić, czym jest próżnia w jego koncepcji, oraz opisać jej cechy i funkcje. Pojęcie próżni i jej określenia znajdziemy wśród trzech par pojęć opisujących podstawowe zasady rzeczywistości. Należą do nich: „byt i niebyt” — τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν, „coś i nic” — τὸ δὲν καὶ τὸ μὴδὲν, „pełne i próżne” — τὸ πλήρες καὶ τὸ κενόν. Już w tym momencie staje

się jasne, że atomiści nie tylko korzystali z tradycji filozoficznej użycia pojęcia próżni (a tym samym nieskończoności), ale twórczo je rozwinęli, łącząc z innymi pojęciami w sposób tyleż zaskakujący, co — wydawać by się mogło — sprzeczny. Analizując pojęcie próżni, należy odwołać się nie tylko do początków filozofii, ale również do mitologii Hezjoda. Dzieje się tak dlatego, że próżnia jest związana z pojęciem nieograniczonego oraz z pojęciem chaosu. Na tę kombinację pojęć zwrócił już uwagę Dariusz Kubok, stwierdzając: „Zestawiając ze sobą analizowane pojęcia, ukazałaby się swoista triada: $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ — $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\nu$ — $\tau\acute{o}$ $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\nu$. W perspektywie czasowej można ową triadę interpretować jako proces demitologizacji, ale — jak się wydaje — niesie on z sobą głębszą treść. Jest to droga specyficznego określania, zwieńczona w pojęciu $\tau\acute{o}$ $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\nu$ jako określonej (bo negującej skończoność rzeczy) nieokreśloności”¹. Chaos mógł w bardzo przybliżonym i niedyskursywnym sensie jednoczyć w sobie pojęcia granicy i nieograniczonego. Był przecież w źródłowym znaczeniu „rozwartą paszczą”, czyli pustą przestrzenią, ale w jakichś granicach. Autorzy *Filozofii przedsokratejskiej* zauważają, że chaos w swym pierwotnym znaczeniu to „ograniczona przerwa, nie »próżnia« ani cokolwiek podobnego”². Pojęcie to wywodzone jest z rdzenia * $\chi\alpha$ znaczącego „szczelinę, rozwarcie, rozdziawienie”³. Łączony był również z przestrzenią (powietrzem) między niebem a ziemią, natomiast w interpretacji Francisa Macdonalda Cornforda fraza $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau$ winna być tłumaczona jako „pojawił się rozziw między niebem a ziemią”⁴. Bardzo interesujące określenia chaosu można odnaleźć w dziele *O Melissosie* przypisywanym Arystotelesowi. Wskazany jest tam wyraźnie związek pomiędzy chaosem i próżnią. „Najpierw więc to się nie widzi wielu tym, co sądzą, że jednak istnieje próżnia, która wszakże nie jest jakimś ciałem, lecz — jak Hezjod powiada w *Księdze rodowodów*, że najpierw był Chaos, ponieważ trzeba, żeby najpierw było pomieszczenie dla jestestw, to zaś jest czymś i zarazem próżnią, jak gdyby jakimś zbiornikiem, który widzimy od wnętrza”⁵. Fragment ten koresponduje z Arystotelesowską teorią próżni rozumianej jako pewnego rodzaju miejsce. Można tu jednak dostrzec pewną interpretację doktryny atomistów — Leukipossa

¹ D. Kubok: *Problem apeiron i peras w filozofii przedsokratejskiej*. Katowice 1998, s. 83.

² G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska*. Tłum. J. Lang. Warszawa 1999, s. 53.

³ Zob. ibidem, s. 52.

⁴ Zob. ibidem, s. 53.

⁵ Arystoteles: *O Melissosie, Ksenofaniesie i Gorgiaszu*, 976 b. Tłum. L. Regner. Warszawa 1993, s. 773.

i Demokryta. Chaos to próżnia, którą wypełniają „jestestwa”. Może się wydawać, że Arystoteles jest również bliski naszemu, współczesnemu rozumieniu chaosu, czyli nieporządku. Ale musimy zdawać sobie sprawę, że Stagiryta zwraca szczególną uwagę nie na „jestestwa”, lecz przede wszystkim na „miejsce”, czyli wspomniany przez niego „pojemnik” (ἀγγεῖον). Chociaż rozumienie próżni jako miejsca jest teorią Arystotelesa, to jednak w tym fragmencie istotne znaczenie ma przede wszystkim ukazanie wyraźnego i żywego związku próżni oraz chaosu. To świadczy o funkcjonowaniu w świadomości Greków współistnienia omawianych pojęć. Stanowi również jeden z argumentów potwierdzających przypuszczenie o związku pomiędzy tymi dwoma ideami. Co więcej, Arystoteles pisze o chaosie — próżni — pomieszczeniu jako o czymś istniejącym, czyli wyraźnie nawiązuje do rozwiązania atomistyki. Pojęcie chaosu w procesie demitologizacji⁶ zostaje wyparte przez pojęcie *apeiron*. *Apeiron* stał się centralnym punktem teorii Anaksymandra i jako nieokreśloność-nieskończoność został *arche*. W odróżnieniu od chaosu jest w pełni aktywnym, niewyczerpalnym źródłem rzeczywistości. Z chaosem łączy go przede wszystkim nieokreśloność. Chaos to przecież „mroczny chaos”⁷ (χάεος ζοφεροῖο), „olbrzymia otchłań”⁸ (χάσμα μέγ), do której dna nie mogą dotrzeć (której zatem nie mogą w całości poznać) nawet bogowie⁹. Co ważne, chwiejna jeszcze w przypadku chaosu koncepcja nieskończoności zostaje w pełni przypisana *to apeiron*. Nieskończoność od Anaksymandra zaczyna funkcjonować w filozofii jako bardzo istotny, ale i problematyczny element. W zależności od koncepcji przyjmuje różne formy. Jest albo zasadą, jak w ujęciu Anaksymandra, albo atrybutem zasady, na przykład w rozumieniu Anaksymenesa. Niezwykle istotną rolę przypisują mu pitagorejczycy, jako zasadzie *apeiron* w opozycji do zasady *peras*. Musi zostać zanegowana w koncepcji Parmenidesa. Nie można również pominąć paradoksów Zenona oraz wniosków Melissosa dotyczących konieczności nieskończonej rozciągłości bytu. W tym kontekście należy zwrócić uwagę na istotny fakt dwu rodzajów nieskończoności, jakie przyjmował Demokryt. Pierwsza to nieskończoność próżni. Druga natomiast to nieskończona ilość atomów. Aëtios dokonuje jasnego i ścisłego rozróżnienia, pisząc: „Leukippos, Demo-

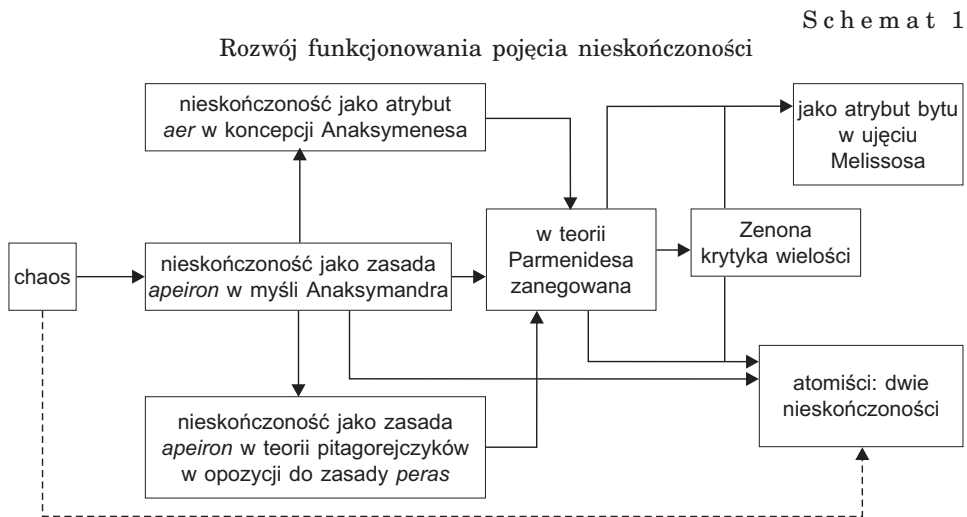
⁶ Zob. D. Kubok: *Problem apeiron i peras...*, s. 83. Autorzy *Filozofii przedso-kratejskiej* zwracają również uwagę, że chaos jest źródłem koncepcji *to apeiron* także w interpretacji Gregory’ego Vlastosa.

⁷ Hezjod: *Teogonia*. Tłum. J. Lang. W: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska...*, s. 55.

⁸ Ibidem.

⁹ Zob. ibidem.

kryt i Epikur uważają, że atomy są nieskończone co do ilości, a próżnia [jest — D.B.] nieskończona co do wielkości¹⁰. Pierwsza nieskończoność będzie wyraźnie związana z rozwiązaniem Anaksymandra i z przyjęciem *to apeiron* jako zasady-substratu. Druga nieskończoność natomiast stanowi kolejny etap w ewolucji tego pojęcia wiążący w sobie zarówno nieskończoność jako atrybut *aer* Anaksymenesa, jak i liczby pitagorejczyków oraz osiągnięcia Parmenidesa. Pierwsza jest nieskończonością ciągłą, a druga — dyskretną (punktową, jako wielość autonomicznych jednostek). Uwzględniając poczynione uwagi, można zarysować pewien uproszczony schemat rozwoju funkcjonowania pojęcia nieskończoności (por. schemat 1.).



Problematyczność próżni i nieskończoności wywodząca się z paradoksów, jakie generowały te pojęcia, prowadziła do skrajnych rozwiązań. Od ustanowienia jako jedynej zasady aż po refutację. Jeżeli nieskończoność mogła grać rolę pośrednią jako atrybut, to próżnia uniemożliwiała niejako *ex definitione* takie rozwiązanie. W związku z tym właśnie nieskończoność częściej była użytkowana w filozofii starożytnej aniżeli próżnia. Do pojęcia próżni jako elementu koncepcji filozoficznej odwołują się w zasadzie tylko pitagorejczycy i po gruntownej redefinicji — atomiści¹¹.

¹⁰ Aetios: *Placita philosophorum* I 18, 3. Tłum. B. Kupis. Cyt. za: W.F. Asmus: *Demokryt. Wybór fragmentów Demokryta i świadectw starożytnych o Demokrycie*. Tłum. B. Kupis. Warszawa 1961, s. 122.

¹¹ Zob. przypis 15 w: Arystoteles: *Fizyka*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 2003, s. 28.

W pismach Arystotelesa możemy znaleźć fragment opisujący kosmogoniczny aspekt filozofii pitagorejskiej. Pisze on: „Także i pitagorejczycy przyjmowali istnienie próżni, która, ich zdaniem, miała przenikać kosmos (niebo), a którą miał on wchłaniać z nieskończoności powietrza (oddechu, πνεύματος). Co więcej, to właśnie próżnia pozwala odróżniać różne »natury« rzeczy i jest jakby przegroda, która ustawione w szereg rzeczy rozgranicza; ma również w pierwszym rzędzie zastosowanie w liczbach, których »natura« dzięki niej nie jest ciągła”¹². Źródłem próżni ma tu być nieskończony oddech, powietrze (ἀπείρου πνεύματος). Może to być echo koncepcji ἀέρ — ἄπειρον Anaksymenesa, jak również świadome rozróżnienie powietrza i próżni, co, jeśli wierzyć Arystotelesowi, nie zawsze było respektowane, zwłaszcza w potocznych poglądach¹³. W *Fizyce* możemy przeczytać, że badacze natury odróżniają próżnię od powietrza, „Natomiast ludzie chcą, ażeby próżnią był przedział, w którym się nie znajduje żadne ciało postrzegalne. Sądząc, iż wszystko to, co istnieje, jest ciałem, twierdzą, że to, w czym nie ma w ogóle niczego, jest próżnią. Zgodnie z tym to, co jest wypełnione powietrzem, jest próżnią”¹⁴. Fragment ten oraz inne, opisujące doświadczenia Anaksagorasa i Empedoklesa z bukłakiem i klepsydrą, są mocnym dowodem, że filozofowie odróżniali próżnię, jako całkowity brak, od, wprawdzie niewidzialnego, ale będącego czymś, powietrza. Zacytowany fragment z *Fizyki* oraz ze Stobajosa tekstu, będącego cytatem z Arystotelesa, w którym czytamy, że „W pierwszej księdze swego dzieła *O filozofii Pitagorasa* pisze, że wszechświat jest jednym, a z nieograniczonego wciągane są czas, oddech i próżnia, zawsze odróżniająca miejsce każdej rzeczy”¹⁵, są fragmentami niezwykle istotnymi, gdyż mówią o funkcji próżni. Miała być ona tym, co oddziela rzeczy, a więc warunkiem samoistności poszczególnych bytów zapobiegającym ich ciągłości. Jednocześnie sama próżnia pozostaje ciągła. Nie ma żadnych fragmentów, w których padałyby choćby sugestie dotyczące wielości próżni. David Sedley zwraca również uwagę na fakt, że fragmenty te sugerują takie rozumienie próżni przez pitagorejczyków, w którym traktowana jest

¹² Arystoteles: *Fizyka* 213 b..., s. 95.

¹³ Zob. D. Sedley: *Two Conceptions of Vacuum*. „Phronesis” 1982, vol. 27, s. 176: „Absolute vacuum is something which falls right outside ordinary human experience and we should not be surprised if it was at first insufficiently distinguished from the least substantial stuff familiar to the senses”.

¹⁴ Arystoteles: *Fizyka*. 213 a..., s. 94.

¹⁵ Stobajos: *Anthologium* I, 18, 1c. Tłum. J. Lang. Cyt. za: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska...*, s. 337.

jako w pewien sposób niematerialny element zajmujący przestrzeń lub też powietrze¹⁶.

Próżnię jako element jednoznacznie negatywnie zdeterminowany bardzo długo pomijano w filozoficznych analizach. Dlatego też odniesienie do *to kenon*, co uczynili atomiści, jest rewolucyjnym filozoficznym rozwiązaniem. Stanowi jednocześnie klucz do paradoksu Zenona o skończonej i jednocześnie nieskończonej ilości bytów. Paradoks ten jest nierozwiązywalny, dopóki nie wprowadzi się rozróżnienia jakościowego w obrębie współwystępujących bytów, które współtworzą *kosmos*, co właśnie zrobili Leukippos i Demokryt, a co nie udało się Anaksagorasowi i Empedoklesowi¹⁷. Wydaje się jednak, że można znaleźć pewne analogie pomiędzy próżnią atomistów z Abdery i *nous* Anaksagorasa. Przemawiają za tym nie tyle bezpośrednio teksty źródłowe, ile raczej pewien typ atrybutów, jaki można przypisać i próżni Demokryta, i *nous* Anaksagorasa. Przede wszystkim *nous* jest nieskończony (νοῦς δὲ ἔστιν ἄπειρον). Ponadto nie może się mieszać z żadnymi elementami czy cząstkami, jest od nich całkowicie odseparowany, ale też jest wszędzie: „Lecz Umysł, istniejący zawsze, jest z pewnością także teraz tam, gdzie są wszystkie inne rzeczy, w całym otaczającym oraz w rzeczachłączonych i rozdzielonych”¹⁸. I choć Simplicios mówi również o większych i mniejszych cząstkach *nous*, to przytoczony fragment może równie dobrze wskazywać zarówno na realną ciągłość *nous* (jest „w całym otaczającym”), jak i z pewnością na pełną homogeniczność jakościową. W takim ujęciu pozbawienie *nous* momentu „inteligencji” i zastąpienie go funkcjami mechanicznymi mogłoby dać w efekcie próżnię Demokryta i Leukipposa¹⁹.

Badając zagadnienie próżni w ujęciu atomistów, nie sposób pominąć analiz Melissosa z fragmentu B 7, który brzmi następująco: „Ani nic nie jest próżne, gdyż próżne jest niczym. Coś będącego niczym nie mogłoby raczej istnieć. Ani się nie porusza. Nie ma bowiem

¹⁶ Zob. D. Sedley: *Two Conceptions of Vacuum...*, s. 176: „I mention it merely to point out how easily void was assimilated to an insubstantial-seeming occupant of space, air”.

¹⁷ W ujęciu Anaksagorasa Umysł jest niezmienny z cząstkami — homoiomeriami, a według Empedoklesa, *Sfairos*, jako odmienny jakościowo byt-harmonia, pojawia się dopiero w efekcie całkowitego zjednoczenia podstawowych elementów, a więc zaniku poszczególnych „rzeczy” w kosmosie.

¹⁸ Simplicius: *In Aristotelis physicorum libros commentaria* 157, 7. Tłum. J. Lang. Cyt. za: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratyczna...*, s. 359.

¹⁹ Nie można tak postąpić w stosunku do *aer* Anaksymanesa. Choć mogłoby się to wydawać bardziej intuicyjne, należy pamiętać, że koncepcja *arche* jest odmienna od koncepcji bytu *to on* od czasu Parmenidesa.

dokąd ustąpić, lecz jest pełne. Gdyby bowiem istniało próżne, ustąpiłoby do próżnego. Ponieważ jednak nie ma próżnego, nie ma dokąd ustąpić. (Nie ma gęstego ani rzadkiego, gdyż rzadkie nie może być tak pełne jak gęste, a rzadkie staje się bardziej próżne niż gęste). To właśnie trzeba uczynić kryterium rozróżnienia pomiędzy pełnym i niepełnym — jeśli ustępuje lub dopuszcza, nie jest pełne; jeśli jednak nie ustępuje ani nie dopuszcza, jest pełne. Musi więc być pełne, skoro nie ma próżnego. A jeśli jest pełne, nie porusza się²⁰. Zgodnie z klasyczną interpretacją tego fragmentu próżnię uznaje się za pustą przestrzeń. Takie odczytanie wynika z przyjęcia przez Melissosa bezgranicznego we wszystkich kierunkach bytu pozostającego w opozycji do Parmenidesowego skończonego bytu-kuli. John Burnet stwierdza: „Melissos zauważył, że nie można wyobrazić sobie skończonej sfery bez powiązania jej z otaczającą, nieskończoną pustą przestrzenią”²¹. Podobnie uważa Christopher Charles Whiston Taylor, według którego próżnia stanowi dla Melissosa warunek ruchu, i w tym kontekście stwierdza, że atomiści wierzyli, iż *kosmos* składa się z niezliczonej ilości niepodzielnych obiektów krążących w nieskończonej przestrzeni, będącej trójwymiarowym kontinuum, którego części mogą być „zajęte” lub „niezajęte”²². Do odczytania próżni z fragmentu B 7 jako „pojemnika” umożliwiającego ruch skłania się również Jonathan Barnes²³, stwierdzając nawet, że zdanie 8. fragmentu B 7 (πυκνὸν δὲ καὶ ἀραιὸν οὐκ ἄν εἴη. τὸ γὰρ ἀραιὸν οὐκ ἀνυστὸν πλέων εἶναι ὁμοίως τῷ πυκνῷ, ἀλλ’ ἤδη τὸ ἀραιὸν γε κενώτερον γίνεται τοῦ πυκνοῦ) jest tylko „sentencją zaciemniającą obraz argumentu”²⁴. Taką interpretację odrzuca natomiast Sedley, argumentując, że Melissos nie musiał zastanawiać się nad próżnią-pojemnikiem, w którym poruszałoby się Jedno, gdyż było ono bezgraniczne we wszystkich kierunkach, oraz że interpretacja próżni jako niezajętego miejsca musi pomijać, tak jak uczynił to Barnes, zdanie 8. fragmentu B 7²⁵. Sedley natomiast

²⁰ Simplicius: *In Aristotelis physicorum libros commentaria* 112, 6..., s. 390.

²¹ J. Burnet: *Early Greek Philosophy*. London 1920, s. 240.

²² Zob. C.C.W. Taylor: *The Atomists*. In: *Early Greek Philosophy*. Ed. A.A. Long. New York 1999, s. 183—184.

²³ Zob. J. Barnes: *The Presocratics Philosophers*. New York 2001, s. 172.

²⁴ Ibidem, s. 171.

²⁵ Zob. D. Sedley: *Parmenides and Melissus*. In: *Early Greek Philosophy...*, s. 129: „He is not denying an external void into which the One might move. This is hardly necessary, given that the One is infinite in all directions. He is denying any admixture of void that would make it less than totally dense and thus permit motion by compression or redistribution”. Idem: *Two Conceptions of Vacuum...*, s. 178—179: „There is no need to imagine an external void into which what exists would transport itself. Why should Melissus concern himself about anything exter-

bierze pod uwagę szczególnie zagadnienie „gęstnienia” i „rzednięcia”, w związku z czym uznaje próżnię za coś, co może być zmieszane z tym, co jest jedno. „Puste” zatem charakteryzuje rzadkość umożliwiająca ruch wewnętrzny.

Przedstawione tło historycznofilozoficzne ułatwia zrozumienie funkcji próżni w filozofii atomistów, konieczności jej zastosowania i uzyskanych dzięki temu rozwiązań. Ponadto ujawnia głęboką przepaść w rozumieniu, czym jest próżnia, dzielącą Leukipposa i Demokryta od innych filozofów, którzy podejmowali to zagadnienie. Tradycja zgodnie przekazuje trzy określenia próżni: τὸ μὴ ὄν, τὸ μηδὲν i τὸ κενόν. Każde z tych pojęć w pewien sposób, specyficzny i odmienny od pozostałych, charakteryzuje drugą po atomach „materię” kosmosu. Określenie τὸ κενόν odwołuje się do całej tradycji, o której wspominałem wcześniej. Nasuwa się pytanie: które elementy tej tradycji atomiści przejęli, a które odrzucili?. Wszystko wskazuje na to, że próżni w rozumieniu filozofów z Abdery można przypisać atrybut nieskończoności. O nieskończonej próżni w ujęciu atomistów pisze Simplicios w dziele *De caelo*, stwierdzając: „te atomy zaś, które, oddzielone od siebie, znajdują się w nieskończonej próżni (ἀπειρῶ τῷ κενῷ)...”²⁶. Tak samo twierdzi Ciceron, pisząc: „On (Demokryt) myśli, że to, co nazywa atomami, to ciała niepodzielne ze względu na swą solidność poruszające się w nieskończonej próżni, która nie ma góry ani dołu, ani środka, końca ani żadnych granic”²⁷. Podobne stwierdzenia znajdziemy w tekście Filoponusa, który konstatuje, że Demokryt przyjmował nieskończenie wiele światów — między innymi dlatego, że przyjmował istnienie nieskończonej próżni²⁸. Tradycja mówi w tym aspekcie jednym głosem. Próżnia w rozumieniu Leukipposa i Demo-

nal, given his demonstration that what exists, has no boundaries? What he is denying is an internal admixture of void, which would make what exists rare or spongy and thus enable it to »give way« (ὑποχωρεῖν) at some point. For according to 8—9 the »empty« is characterized by rareness, the signs of which are ability to give way and absorbcency. His claim, then, is that the non-existence or void makes what exists internally immobile — more like a stack of bricks than a sponge. Void is envisaged as that which must be mixed in with a substance to make it less than totally dense. And that, as far as I can see, is at least as compatible with the emptiness interpretation as with »empty space«”.

²⁶ Simplicius: *In Aristotelis De caelo commentaria* 242, 21. Tłum. B. Kupis. Cyt. za: W.F. Asmus: *Demokryt...*, s. 108. Fragment ten może również sugerować, iż atomy są oddzielone dzięki temu, że są w próżni.

²⁷ Cicero: *De finibus*. I. 6. 17. London 1914, s. 18.

²⁸ Philoponus: *In Aristotelis physicorum libros commentaria* 405. 23—24. Cyt. za: C.C.W. Taylor: *The Atomists: Leucippus and Democritus*. London 1999, s. 97.

kryta jest nieskończona. Nieskończoność ta ma, po pierwsze, wymiar przestrzenny. Wynika to z przedstawionego tu wnioskowania, które przekazał Filoponus. Również Arystoteles podaje podobne argumenty, aczkolwiek nie wymienia atomistów imiennie, choć czyni to Filoponus w komentarzu do tego właśnie fragmentu Arystotelesa: „Lecz jeśli przestrzeń zewnętrzna jest nieskończona, to również i ilość ciał jest nieskończona, a także i ilość światów... Wobec tego, jeżeli próżnia i miejsce są nieskończone, to musi również i ciało być nieskończone”²⁹. Przestrzenne rozumienie nieskończoności próżni to rozwiązanie, które jako pierwszy zastosował już Anaksymenes. Anaksymenes, jak wcześniej zwróciłem uwagę, przesunął całkowitą nieokreśloność zasady na nieokreśloną, czyli nieskończoną, jej rozciągłość. W odniesieniu do atomistów można postawić pytanie: czym jest jedna z zasad — próżnia?. Okazuje się, że odpowiedź wprawia nas w konsternację, tak jak odpowiedź Anaksymandra. Próżnia atomistów jest czymś nieokreślonym, choć spełniającym określone funkcje. Należy zwrócić uwagę, że atomy są „jakieś”. Mają określone wielkości, określone kształty, ze względu na które pełnią określone funkcje, tworzą określone związki, są przyczyną określonych doznań. Odnośnie do próżni natomiast nawet przypisana jej wielkość pozostaje nieokreśloną nieskończonością. W takim ujęciu polemika z eleatami staje się zupełnie naturalna. Poemat Parmenidesa wskazuje, że „jest” tylko to, co określone i poznawalne. Próżnia natomiast, choć nieokreślona, dla atomistów „jest”.

Próżnia jako przestrzennie nieskończona umożliwia istnienie w niej nieskończonej ilości światów. Z tej racji i z punktu widzenia tej funkcji winna być traktowana jako rodzaj miejsca, pojemnika na poszczególne światy. Pojemnika w jednych częściach zajętego, a w innych wolnego, tak jak relacjonuje Arystoteles: „kto mianowicie uznaje istnienie próżni, uważa ją za pewnego rodzaju miejsce czy naczynie, które jest »pełne«, gdy zawiera w sobie coś, co jest zdolne do objęcia, a »puste«, gdy jest pozbawione takiej zawartości”³⁰. Próżnia jest zatem miejscem wówczas, gdy pełni funkcję miejsca, w którym mieszczą się (znajdują się) konglomeraty atomów oraz atomy „wolne”.

Drugą ważną funkcją próżni jest to, że stanowi warunek ruchu. Tak twierdził Melissos, gdyż „Ani się nie porusza. Gdyby bowiem istniało próżne, ustąpiłoby do próżnego”³¹. Arystoteles przedstawia też dość nietypową koncepcję nieznanego filozofa Kustosa, który miał po-

²⁹ Arystoteles: *Fizyka* 203 b..., s. 72.

³⁰ Ibidem, 213 a..., s. 94.

³¹ Simplicius: *In Aristotelis physicorum libros commentaria* 112, 6..., s. 390.

noć twierdzić, jakoby ruch świata bez próżni powodował jego wzbieranie na krańcach. Chociaż pogląd brzmi dość absurdalnie, to jednak obrazuje tendencję do możliwości wyjaśnienia ruchu bez przyjmowania próżni. Co jednak ciekawe, ani Empedokles, ani Anaksagoras nie podjęli tego zagadnienia i bez jego rozważania udowadniali nieistnienie próżni, mimo że przyjęte przez nich zasady znajdowały się w nieustannym ruchu. Rozwiązanie możliwości ruchu bez próżni, które można przypisać Empedoklesowi i Anaksagorasowi, daje Arystoteles, mówiąc o ruchu kołowym, w którym jedne elementy zajmują równomiernie miejsce innych, bo „Zaiste każda zmiana miejsca powoduje kondensację, wyjąwszy ruch po kole”³². Możliwe, że Anaksagoras właśnie w ten sposób wyjaśniał ruch — „na podobieństwo ruchu ryb w wodzie”³³. Zatem da się wyjaśnić ruch bez odwołania się do próżni, ale za cenę pewnych ograniczeń i ukrytych, aporetycznych założeń — mianowicie konieczności bezpośredniej styczności elementów, a więc nierozwiązanego paradoksu Zenona.

To, co Demokryt nazywa „próżnią”, jest nią, pod warunkiem że pełni funkcje próżni wyróżnione w filozoficznej tradycji, a zatem funkcję miejsca oraz funkcję umożliwienia ruchu.

Próżnia nie może jednak być „niczym”. Muszą bowiem atomiści zadeklarować coś, co będzie stanowić przedział pomiędzy atomami, a jednocześnie pozwoli przezwyciężyć paradoks Zenona. Rozpatryć zatem trzeba próżnię jako warunek odrębności z punktu widzenia paradoksu Zenona, który przekazał nam Simplicios: „Jeżeli jest wiele rzeczy, jest ich z konieczności tyle, ile jest — ani mniej od nich, ani więcej. Ale jeśli jest ich tyle, ile jest, będą ograniczone. Jeżeli jest ich wiele, istniejące rzeczy są nieograniczone. Zawsze bowiem są inne rzeczy między istniejącymi rzeczami, a inne z kolei między tymi. Tak więc istniejące rzeczy są nieograniczone”³⁴. Fragment ten pokazuje, jak generuje się problem nieskończonej ilości elementów potrzebnych do rozdzielenia dwóch dowolnych elementów. Można argument Zenona przeredagować następująco: jeśli dwa elementy mają nie być jednym elementem, to musi je rozdzielać jakiś trzeci element. Ale ten, aby nie stanowił jedności z dwoma wcześniejszymi, musi znów być oddzielony dwoma kolejnymi od dwóch pierwszych, które miał rozdzielać, i tak *ad infinitum*. Ale jeśli by nawet przyjąć istnienie nieskończonej ilości elementów, to i tak nie zagwarantowałyby one rozdzielenia i ostatecznie musiałyby stanowić jeden element. Oczy-

³² Arystoteles: *Fizyka* 217 a..., s. 103.

³³ A. Krokiewicz: *Geneza atomizmu*. „Meander” 1948, nr 1, s. 17.

³⁴ Simplicius: *In Aristotelis physicorum libros commentaria...*, s. 265.

wiecie przy założeniu, które mógł przyjąć Zenon z racji przynależności do szkoły eleackiej, a o którym *expressis verbis* mówił Melissos, że „Gdyby było wiele rzeczy, musiałyby być takie same, jak opisane przeze mnie jedno”³⁵. Aby zatem ten problem rozwiązać, należy wprowadzić elementy różno jakościowe. Jednoznacznie zwraca na to uwagę Arystoteles, pisząc właśnie o nauce Leukipposa i Demokryta: „Ani znów nie może istnieć mnogość, gdy nie ma tego, co by rozdzielało”³⁶. A tym, co rozdziela, musi być, według eleatów (jak zaznacza Arystoteles), próżnia³⁷. Poruszoną tu kwestię musieli zauważyć atomiści. Problemem jest utożsamienie przez eleatów próżni z niebytem. A zatem dla atomistów próżnia jest τὸ κενὸν, jeżeli pełni funkcję miejsca zajętego przez coś istniejącego. Nie może natomiast istnieć samoistnie, gdyż wtedy rozumiana jest jako niebyt. I jako niebyt nie może stanowić odstepu pomiędzy atomami. Wyprowadzone zatem zostały dwa warunki wielości:

1. Musi istnieć coś, co oddziela od siebie poszczególne atomy.
2. Musi być to coś od atomów różnego.

W związku z tym do zadanej funkcji nie mogą atomiści już użyć τὸ κενὸν. Odnajdują zatem inne rozwiązanie. Tym, co rozdziela atomy, byt od bytu, jest τὸ μὴ ὄν. A sformułowanie to oznacza „nie ten byt”³⁸. Oczywiście, „ten” byt to atomy. A zatem w sformułowaniu τὸ μὴ ὄν kryje się bardzo duża doza informacji. Otóż nie mamy do czynienia z bezwzględną negacją. Negacją τὸ ὄν jest τὸ οὐκ ὄν. Ale zanegowany byt, czyli niebyt, nie może spełnić funkcji różnicującej. Może natomiast tę funkcję spełnić byt. Ale atomy nie mogą oddzielać atomów, gdyż ich nieodróżnicowanie uniemożliwiłoby wielość. Nie ma zatem innej drogi niż wybór takiego elementu, który jest bytem, tak jak atomy, jednocześnie zaś atomem nie jest. A zatem nie jest bytem w rozumieniu atomu τὸ ὄν, jest czymś od tego bytu różnym, czyli τὸ μὴ ὄν. μὴ to odrzucenie, a nie zanegowanie. Jest relatywne, a nie absolutne jak οὐ. To rozwiązanie atomistów umożliwia im niesprzeczne zachowanie ich *status quo*, czyli wielości. Z konieczności jednak idealny schemat Parmenidesa, że jest to, co jest, musi zostać rozbudowany. Nie mogą jednak pozwolić sobie filozofowie z Abdery na pominięcie twardego, logicznego wywodów Parmenidesa. W tym momencie można wyprowadzić dwie interpretacje rozwiązania, które przyjęli atomiści:

³⁵ Simplicius: *In Aristotelis De caelo commentaria* 558, 21..., s. 391.

³⁶ Arystoteles: *O powstawaniu i ginieciu*, 325 a. Tłum. L. Regner. Warszawa 2003, s. 385.

³⁷ Zob. ibidem.

³⁸ Zob. A. Krokiewicz: *Geneza atomizmu...*, s. 17.

1. *Stricte* ontologiczne — z ontologicznym rozumieniem bytu w ujęciu Parmenidesa.
2. Logiczno-ontologiczne — z przyjęciem rozwiązań Parmenidesa jako metauwarunkowań bytu.

W pierwszym przypadku trudno pogodzić te dwie koncepcje, które interpretowane ontologicznie, a nie aletheicznie, przedstawiają się raczej jako przeciwieństwa. W odniesieniu jednak do kwestii poruszonych przez Arystotelesa w *O powstawaniu i ginięciu*, przedstawione tam poglądy Leukipposa i Demokryta skontrastowane są z twierdzeniami głównie Melissosa, a nie wszystkich eleatów. Świadczą o tym takie fragmenty: „Niekórym bowiem dawniejszym wydawało się, że byt musi być jeden i nieruchomy. Próżnia bowiem nie istnieje, gdy zaś nie ma próżni osobnej, nie można się poruszać”³⁹, oraz „Ani znów nie może istnieć mnogość, gdy nie ma tego, co by rozdzielało”⁴⁰. Te wypowiedzi wyraźnie korespondują z fragmentem B 7 Melissosa. Dodatkowo jeszcze stwierdza Arystoteles: „powiadają, że wszechbył jest jeden i nieporuszony, a niektórzy, że nieograniczony. Granica bowiem odgradzałaby [wszechbył] od próżni”⁴¹, co jednoznacznie wskazuje na koncepcję Melissosa⁴². Jeśli Arystoteles miał rację i atomiści polemizowali z Melissosem raczej niż z Parmenidesem, to oznacza, że ich polemika uderzała w ontologiczną koncepcję bytu-jedna, a nie w Parmenidiańską jedno-prawdę. Można zatem wyprowadzić tezę, że w ten sposób chcieli zwrócić uwagę przede wszystkim na problematyczność odczytania Parmenidesa właśnie z punktu widzenia bytu-jedna. Konsekwencją takiej interpretacji, jakiej dokonał Melissos, jest konieczność wprowadzenia nieskończonej rozciągłości bytu, co generuje monizm numeryczny, którego Parmenidesowi nie można przypisać. Takie ujęcie problemu sugeruje, że Leukippos i Demokryt podążyli tropem wytyczonym przez Parmenidesa, uznając znaki prawdy za metauwarunkowania (metazasady) dla zasad będących budulcem świata-kosmosu. Metauwarunkowania (znaki prawdy) konstytuują byt, ale same bytem nie są. To, co jest naprawdę, co w rzeczywistości, to tylko atomy i próżnia. τὸ μὴ ὄν jest zatem bytem funkcjonalnie oddzielającym atomy. Takiemu rozumieniu odpowiadałoby Sedleya zdefiniowanie próżni jako „negatywnej substancji”⁴³. Sedley odnosi się do trzech par terminów, jakich używał Demokryt. Stwierdza, że dwie

³⁹ Arystoteles: *O powstawaniu i ginięciu* 325 a..., s. 385.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem, s. 386.

⁴² Zob. przypis 12 w: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska...*, s. 402.

⁴³ Zob. D. Sedley: *Two Conceptions of Vacuum...*, s. 179.

pierwsze z tych par mogą być rozumiane jako coś, co zajmuje przestrzeń. Gdyby bowiem atomiści pustą przestrzeń „samą w sobie” nazwali „niczym” lub „nieistniejącym”, zaprzeczyliby tym samym, że taka rzecz jak pusta przestrzeń jest. Ale jeśli zastosują te nazwy — „nieistniejące” i „nic” — do określenia tego, co zajmuje pustą przestrzeń, to będą zmuszeni do stwierdzenia, że coś takiego jak pusta przestrzeń istnieje⁴⁴. Co więcej, biorąc pod uwagę — rozważa dalej Sedley — parę pojęć „pełne” i „próżne”, to próżne musiałyby być pustą przestrzenią, a pełne — pełną przestrzenią. Wiemy jednak, że „pełne” to określenie atomów. W takim wypadku atom byłby pełną przestrzenią, co ogromnie utrudnia zrozumienie, jak mógłby się poruszać⁴⁵. Z tych przesłanek wyprowadza wniosek o próżni rozumianej jako „negatywna substancja”. Inne, podobnie brzmiące określenia, to „materia niecielesna”⁴⁶ i „bardziej tajemniczy byt”⁴⁷. Takie rozumienie τὸ μὴ ὄν bardzo dobrze wpisuje się w całość koncepcji atomistów. Generuje wszakże jeden zasadniczy problem: jak nieskończoność, a zatem nieokreśloność, „nie tego bytu” może spełnić metauwarunkowania bytu pochodzące od Parmenidesa?. Rozwiązanie tego problemu bezpośrednio, na podstawie zachowanych fragmentów jest raczej nieosiągalne. Można jednak spróbować dać częściową odpowiedź przez odniesienie do możliwości poznawczych człowieka. Jeśli przyjmujemy założenie Parmenidesa, że to, co jest naprawdę, co jest w pełni określone (dające się określić), jest również poznawalne. Atomiści mogli to twierdzenie przyjąć. Diogenes Laertios stwierdza przecie, że Leukippos był uczniem Zenona. Choć nie jest to prawdopodobne, świadczy o jakiejś relacji z pierwszymi eleatami. Pewien związek ideowy potwierdza również Symplicjusz, stwierdzając, że „Leukipposa z Elei lub Miletu (gdyż mówi się o nim i tak, i tak) połączyło z Parmenidesem filozofowanie, ale nie podążył tą samą drogą, co Parmenides i Ksenofanes, w teoriach dotyczących istniejących rzeczy, ale — jak się zdaje — przeciwną”⁴⁸. Trudno w tym fragmencie zdefiniować, czym różni się filozofowanie od teorii dotyczącej rzeczy istniejących. Bo gdyby miałyby owych myślicieli połączyć filozofowanie w ogóle, w sensie bycia filozofem, to dlaczego Symplicjusz mówi konkretnie o Parmenidesie, nie wspominając o innych filozofach? Jeśli zatem teorię poznawalności tego, co określone, brali pod uwagę, a „poznanie

⁴⁴ Zob. *ibidem*.

⁴⁵ Zob. *ibidem*.

⁴⁶ Zob. B. Kupis: *Atomistyka Leukipposa*. „Meander” 1968, nr 2, s. 82.

⁴⁷ Zob. S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska...*, s. 407.

⁴⁸ Simplicius: *In Aristotelis physicorum libros commentaria*, 140, 28..., s. 396.

jasne” (ἢ μὲν γνησίη) dotyczyło prawdy, prawdą zaś są atomy i próżnia, to w takim wypadku i atomy, i próżnia są określone. Potwierdzają to słowa Plutarcha, który pisze o Demokrycie, że nazywał „ciało »czymś«, a próżnię »nicością« ponieważ i ta ostatnia ma jakąś naturę i własną istotę”⁴⁹. Na pytanie, w jaki sposób „nie ten byt” jest określony, będąc jednocześnie nieskończonym, nie da się jednoznacznie odpowiedzieć, gdyż nie posiadamy ani fragmentów oryginalnych, ani doksograficznych, które by o tym bezpośrednio mówiły. Jednak zastosowanie metody spójności zrekonstruowanych dedukcyjnie (przez „rozwiniecie” z fragmentów zachowanych i doksograficznych) tropów myślowych Demokryta z zachowanymi innymi fragmentami wskazuje, że „nie ten byt” musiał być w jakiś sposób określony. Ciekawym w tym kontekście może się okazać głos Arystotelesa, który stwierdza, że „próżnia jako taka nie dopuszcza żadnych różnic”⁵⁰, i tym samym jednoznacznie potwierdza jej homogeniczność. I choć trudno wskazać na określenie treściowe, to da się jednoznacznie zaprezentować określenie funkcyjne (w przypadku τὸ μὴ ὄν jest to oczywiście funkcja międzyatomowej dyferencjacji).

Ostatnia para pojęć to τὸ δὲν i τὸ μηδὲν. Pojęcia te pochodzą z fragmentu B 156 Demokryta, który przekazał Plutarch. Tradycyjna interpretacja tego tekstu traktuje kwestię w nim zawartą jako odpowiedź na fragment B7 Melissosa, a dokładniej na frazę: „οὐδὲ κενεόν ἐστὶν οὐδὲν τὸ γὰρ κενεόν οὐδὲν ἐστὶν οὐκ ἂν οὖν εἴη τό γε μηδὲν. οὐδὲ κινεῖται ὑποχωρῆσαι γὰρ οὐκ ἔχει οὐδαμῆ, ἀλλὰ πλέων ἐστὶν”⁵¹. Donal McGibbon relacjonuje dwa zastrzeżenia Matsona odnośnie do klasycznej interpretacji. Pierwsze wiąże się z przyjęciem w jednej teorii bytu oraz jego przeciwieństwa. Drugie natomiast pozostaje w związku z samym fragmentem B 156. Walles Matson zauważa, że Demokryt nie powiedział, iż „nic jest tak samo realne jak coś”, lecz „coś jest tak samo realne jak nic”. Dla porównania daje przykład: „Latający czarodzieje są tak samo realni jak różowe szczyry”. Konkluduje zatem, że dla klasycznej interpretacji naturalnym znaczeniem winno być zanegowanie atomów! To jednak, jak zauważa, jest absurdem. Sugeruje natomiast, że była to droga prowadząca przez wyśmianie do wyrażenia sprzeciwu wobec myśli Melissosa⁵². Z taką interpretacją nie zgadza się jednak McGibbon. Twierdzi on, że de-

⁴⁹ Plutarch: *Adversus Coloten*, 1109 a, 7. Thum. B. Kupis (ὡς καὶ τοῦτου φύσιν τινὰ καὶ ὑπόστασιν ἰδίαν ἔχοντος). Cyt. za: W.F. Asmus: *Demokryt...*, s. 127.

⁵⁰ Arystoteles: *Fizyka* 214 b..., s. 98.

⁵¹ Simplicius: *In Aristotelis physicorum libros commentaria* 112, 6..., s. 390.

⁵² Zob. D. McGibbon: *The Atomists and Melisus*. „Mnemosyne” 1964, vol. 17, s. 249.

dukcja Melissosa wcale nie jest „nonsensowna”, wymaga poważnej odpowiedzi, a przyjęcie próżni nie jest czymś oczywistym. Przecież dwaj inni atomiści, Empedokles i Anaksogars, przeczyli istnieniu próżni. McGibbon stwierdza, że terminów τὸ ὄν i τὸ μὴ ὄν używał Leukippos. Demokryt te terminy zaakceptował, ale zaczął używać dodatkowo pojęć τὸ δὲν oraz τὸ μηδὲν, a ponadto zamienił ich kolejność (pierwsze τὸ μηδὲν) po to, by zyskać skuteczny kontrast z pojęciem τὸ μηδὲν używanym przez Melissosa. Z taką koncepcją zgadza się również Alfred Charles Moorhouse⁵³. Czy jednak taki był jedyny cel utworzenia nowego pojęcia?

Pierwsza faza poszukiwania opozycji do „czegoś” na poziomie logicznym mogła skłonić Demokryta do filologicznych rozwiązań. Chcąc jednoznacznie określić elementy w uniwersum, musiał zastosować zasadę wyłączonego środka. A w takim wypadku wskazać atomy jako „p” oraz ich przeciwieństwo, próżnię jako „~p”, co zaowocowało nowym pojęciem τὸ δὲν, czyli „ic”. Ten krok jednak może ukrywać głębszy zamiar. Mógł Demokryt takim rozwiązaniem zwrócić uwagę na związek pomiędzy denotacjami pojęć τὸ δὲν oraz τὸ μηδὲν. „Coś” ma część zbieżną z „niczym”, czy też „ic” i „nic” są zbiorami mającymi część wspólną. Dzięki takiemu rozwiązaniu mógł abderski filozof osiągnąć podwójny cel. Po pierwsze, zrealizować zasadę wyłączonego środka, domykając jedno-jednoznacznie ilość elementów uniwersum przez wskazanie, że jest „coś” oraz jego przeciwieństwo. Po drugie zaś, wykazać, że oba te elementy są w pełni i naprawdę, gdyż spełniają „znaki prawdy”, które wskazał Parmenides, i chociaż można wiele zarzucić tym rozważaniom, to jednak należy mieć na uwadze pogląd Demokryta dotyczący umowności nazw oraz rozkwitającą w jego czasach epokę sofistów. W takim wypadku umiejętności językowe i stosowanie „zagrywek” filologicznych nie są niczym zaskakującym, zwłaszcza że ich celem nie wydaje się w przypadku Demokryta tylko sofistyczna gra, lecz przede wszystkim wskazanie istotnego aspektu ontologicznego „pełności kosmosu”.

Dla dzieł Leukipposa i Demokryta los okazał się zgubną, niszczącą siłą. Z olbrzymiego zbioru ksiąg pozostały nam nieliczne wyjątki rozsiane w zapiskach doksografów. Na podstawie tych kilku fragmentów musimy podjąć niełatwą próbę rekonstrukcji myśli filozoficznej atomistów. W jakimś sensie na nowo przechodzimy drogę badawczą, którą ci myśliciele już podążali. Staramy się zrozumieć i na

⁵³ A.C. Moorhouse: „Its purpose is not difficult to see. It was made in order to get a striking antithesis of form to the negativ meden”. Cyt. za: D. McGibbon: *The Atomists and Melisus...*, s. 252.

nowo odkryć to, co osiągnęli. Pamiętajmy jednak, że z perspektywy filozofii atomistów ich myśl nie zginęła przecież bezpowrotnie, a my nie stwarzamy jej na nowo. Nie ma wszak powstawania i giniecia, lecz jedynie rozdzielanie i łączenie.

Dawid Biedrzyński

Understanding the Notion of ‘vacuum’ in the Philosophy of Democritus from Abdera

Keywords: vacuum, something, nothing, infinity, chaos

S u m m a r y

The paper discusses one of the key notions concerning the basic constituents of the universe, which for Democritus are atoms and vacuum. The primary aim of this article is to show that the complexity of the applied category does not allow for the interpretation of philosophy of atomists as that of naïve materialism. At the same time, it is pointed out that the notion of ‘vacuum’ as used by Democritus suggests a high level of abstraction of his considerations. It is also shown that the category of *kenon* places Democritus’s philosophy in a wider context of historical-philosophical evolution of such key notions as ‘infinite’ and ‘undefined’.

Dawid Biedrzyński

Der Sinn des Begriffs „Leere“ in der Philosophie Demokrits von Abdera

Schlüsselwörter: Leere, Etwas, Nichts, Grenzenlosigkeit, Chaos

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Artikel schildert einen von den für Demokrit wichtigsten Begriffen für Umweltsubstanzen: Atomen und Leere, nämlich die Leere. Der Verfasser möchte aufweisen, dass die Komplexität der angewandten Kategorie uns unmöglich macht, die Philosophie der Atomisten als einen naiven Materialismus zu betrachten. Gleichzeitig beweist er, dass der von Demokrit gebrauchte Begriff „Leere“ sein hohes Abstraktionsniveau offenbart. Es wird auch gezeigt, dass die angewandte Kategorie *kenon* die Demokrits Philosophie in einen umfassenden Kontext der geschichtsphilosophischen Weiterentwicklung von solchen Hauptbegriffen wie: „Unendlichkeit“ und „Unbestimmtheit“ hineinpasst.

Epistemologia

Piotr Łaciak

Fenomenologia Husserla — filozofia podejrzenia czy pewności?

Słowa kluczowe: Edmund Husserl, Paul Ricoeur, mistrzowie podejrzenia, fenomenologia genetyczna, oczywistość, świadomość

Mistrzowie podejrzenia a fenomenologia pewności

Wskazana w tytule rozprawy alternatywa wywołuje konotacje z Paulem Ricoeurem, zwłaszcza jeżeli chodzi o pierwszy jej człon. Mówiąc bowiem o filozofii podejrzenia, mamy zasadniczo na uwadze myśl mistrzów podejrzenia, a pojęcie „mistrz podejrzenia” kategorią filozoficzną uczynił właśnie Paul Ricoeur. Za jego pomocą wyróżnia on klasyków hermeneutycznego myślenia, do których zalicza Karła Marxa, Friedricha Nietzschego oraz Sigmunda Freuda. „Mistrzowie podejrzenia” zostali nazwani klasykami filozofii hermeneutycznej, ponieważ filozofia ta zorientowana jest na demaskowanie fałszywych przesądów, to znaczy przesądów, „przy których — jak mówi Hans-Georg Gadamer — *błędnie rozumiemy*”¹, a sam zamiar demaskowa-

¹ H.-G. G a d a m e r: *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum. B. B a r a n. Kraków 1993, s. 284. Od przesądów fałszywych Gadamer odróżnia przesady prawdziwe, „przy których *rozumiemy*” (ibidem), to znaczy przesady warunkujące nasze właściwe rozumienie, dokonując tym samym rehabilitacji przesądów, polegającej na tym, że przesady nie muszą już oznaczać jedynie „błędnych sądów”.

nia przesądów jako bezzasadnych, uzurpujących roszczeń oznacza, że jest możliwe (przynajmniej częściowe) wyzwolenie świadomości spod władzy złudzeń zniekształcających obraz rzeczywistości, wyzwolenie umożliwiające podmiotowi życie w prawdzie. Zasadniczy zamysł filozofii hermeneutycznej trafnie charakteryzuje Józef Tischner: „Filozofię tę, jak żadną inną, przenika intencja demaskatorska. Nie zamierza ona poprzestać na »bezstronnym opisie« danej nam bezpośrednio rzeczywistości, lecz dąży do tego, by rzeczywistość tę poddać zabiegowi demaskowania, celem wydobywania na jaw tego, co ukryte. [...] Podstawową kategorią myślenia hermeneutycznego staje się [...] kategoria »złudzenia«. Świat, sponuje się, jest co najmniej »dwuznaczny«, świat doświadczeń bezpośrednich jest inny niż świat istniejący rzeczywiście. Niemniej między obydwoma światami istnieją ściśle związki, dzięki którym możemy wyzwalać się spod złudzenia, przechodząc od świata ułud do świata prawdy”².

Zdaniem Paula Ricoeura, fałszywym przesądem, dodajmy: fałszywym przesądem wszelkich przesądów, jest przesąd bezpośredniej świadomości siebie, to znaczy kartezjański przesąd samoprzejrzystości świadomości. To właśnie ów przesąd bezpośredniej świadomości siebie podają w wątpliwość mistrzowie podejrzania. Tym bowiem, co łączy mistrzów podejrzania, jest antykartezjański charakter ich myśli. „Jeśli odwołamy się do wspólnej im intencji — pisze Ricoeur — odnajdziemy w niej przede wszystkim decyzję uznania świadomości w całości za świadomość »fałszywą«. Tym posunięciem podejmują oni — każdy na inną skalę — problem kartezjańskiego wątpienia, aby przenieść je do wnętrza kartezjańskiej twierdzy. Ukształtowany w szkole Kartezjusza filozof wie, iż rzeczy podlegają wątpieniu, że nie są takie, jakimi się wydają; ale nie wątpi on w to, że świadomość jest taka, jaka jawi się sobie samej; w niej sens i świadomość sensu są zbieżne; my wątpimy w to od czasu Marksa, Nietzschego i Freuda. Po z wątpieniu w rzecz wkroczyliśmy w z wątpienie w świadomość”³. To, że świadomość nie jest taka, jaka się jawi sobie samej, oznacza

Pojęcie przesądu jest kluczowym terminem hermeneutycznego myślenia. Przesąd to zespół nieuświadomionych, skrytych, niepoddanych refleksji wstępnych mniemań, obecnych w każdym akcie rozumienia. Zadaniem filozofii hermeneutycznej jest ujawnienie przesądów i poddanie ich sprawdzeniu pod kątem prawomocności, a w wypadku wykazania braku takiej prawomocności — zdemaskowanie ich jako fałszywej świadomości, przesłaniającej prawdziwy obraz rzeczywistości (ibidem, s. 256—285).

² J. Tischner: *Fenomenologia i hermeneutyka*. W: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*. Red. J. Perzanowski. Warszawa 1989, s. 130.

³ P. Ricoeur: *O interpretacji. Esej o Freudzie*. Tłum. M. Falski. Warszawa 2008, s. 39—40.

zakwestionowanie bezpośredniej świadomości siebie jako archimedeseowego punktu wyjścia filozofii, nie zaś zanegowanie świadomości jako takiej. Świadomość nie stanowi już punktu wyjścia filozofowania, lecz jego punkt dojścia, nie jest dana, lecz zadana. Paul Ricoeur w ten sposób charakteryzuje filozofię podejrzania: „na miejsce bytu świadomego (*Bewusst-sein*) umieszcza stawanie-się-świadomym (*Bewusst-werden*). To, co było początkiem, okazuje się zadaniem i celem”⁴. W konsekwencji od demistyfikacji „zakłamaney świadomości” nieodłączna jest mozolna praca stawania się świadomym, której celem jest uwolnienie podmiotu od fałszywych przesądów, skutkujące rozszerzeniem pola jego świadomości, osiągnięciem przezeń samowiedzy. Ta praca stawania się świadomym dokonuje się na podłożu pośredniej świadomości siebie (rozumienia siebie za pomocą znaków), pośredniej, bo niedającej się sprowadzić do bezpośredniej oczywistości sensu, lecz zapośredniczonej przez interpretację czy deszyfrację sensów, jakie manifestują się w tekstach, symbolach czy innych znakach podmiotowości w świecie.

Wydaje się, że ta charakterystyka mistrzów podejrzania w żaden sposób nie oddaje sposobu filozofowania Edmunda Husserla i nawet sama próba zbliżenia niemieckiego filozofa do klasyków myślenia hermeneutycznego okazuje się bezzasadna. Wszak zasada wszelkich zasad Husserlowskiej fenomenologii głosi, że źródłem prawomocności każdego poznania jest źródłowo prezentująca naoczność, która aspiruje do miana oczywistości, a oczywistość stanowi świadomość bezpośrednią, ponieważ jest „całkiem wyróżnioną odmianą świadomości, świadomością, w której rzecz, stan rzeczy, ogólność, wartość itd. przejawiają się i prezentują jako one same, w ostatecznym *modus bycia tu oto we własnej osobie (selbst da), bycia danym w bezpośrednio naoczny sposób, originaliter*”⁵. Tak więc zasadę wszelkich zasad fenomenologii można zinterpretować jako zasadę oczywistości w znaczeniu bezpośredniej świadomości sensu. Wyróżnioną formą oczywistości jest przy tym apodyktyczna oczywistość *ego cogito*, to znaczy oczywistość właściwa spostrzeżeniu immanentnemu, w którym są dane przeżycia. W wypadku spostrzeżenia immanentnego nie zachodzi zdwojenie na przejaw i to, co dane w przejawie, ponieważ jego przedmiotem jest przeżycie, które należy do tego samego strumienia świadomości, co

⁴ P. Ricoeur: *Wyzwanie semiologiczne: problem podmiotu*. Tłum. E. Bieńkowska. W: P. Ricoeur: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Warszawa 1975, s. 195.

⁵ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*. Tłum. A. Wajsa. Warszawa 1982, s. 81–82.

samo to spostrzeżenie, wobec czego „sposstrzeżenie i to, co spostrzeżone, tworzą z istoty niezapośredniczoną jedność, jedność jednej jedynej konkretnej cogitatio”⁶. W spostrzeżeniu immanentnym przedmiot zostaje zatem doskonale uchwycony jako to, czym jest, to znaczy jest w nim samobecny w całej swej zawartości. Dlatego spostrzeżenie immanentne stanowi apodyktyczną samoprezentację: to, co jest w nim dane, jest dane absolutnie i niewątpliwie⁷. Przeciwnieństwo spostrzeżenia immanentnego to spostrzeżenie transcendentne, właściwe zewnętrznym spostrzeżeniom rzeczy. Żadne spostrzeżenie rzeczy nie jest adekwatne, ponieważ rzeczy nigdy nie są dane wszechstronnie, lecz wielostronnie, jawią się w różnych wyglądach, przejawach, horyzontach, wskazując nieskończone kontinuum ujęć naocznych. Dlatego każdy skończony ciąg spostrzeżeń, w którym są nam aktualnie dane rzeczy, pozostawia w zawieszeniu dalszy przebieg doświadczenia, otwierając zarazem możliwość zmiany tego przebiegu lub unieważnienia go w nowym ciągu spostrzeżeń. Rzeczy mogą zatem być nam dane tylko w sposób powątpiewalny, to znaczy do istoty spostrzeżenia transcendentnego należy możliwość złudzenia co do istnienia i treściowej zawartości jego przedmiotu.

Przeciwstawienie spostrzeżenia immanentnego spostrzeżeniu transcendentnemu prowadzi w istocie do kartezjańskiej asymetrii między istnieniem świadomości a istnieniem świata: o ile istnienie mojej subiektywności jest apodyktycznie pewne, o tyle realny świat nie jest nigdy dany w oczywistości porównywalnej z oczywistością samoprezentacji świadomości i jako taki ma sens presumpcyjnego istnienia, wymagając stałego potwierdzania w dalszym przebiegu doświadczenia. W ten sposób oczywistość apodyktyczna *ego cogito* jest założona jako dana z góry (*vorgegeben*) i stanowi archimedesowy punkt filozofii, a sama fenomenologia, jako nauka wychodząca od takiej oczywistości i w niej mająca uzasadnienie, okazuje się nauką ostatecznie ugruntowaną, nauką, która prowadzi „jednym skokiem” do bycia świadomym siebie⁸. Czy zatem Husserlowską fenomenologię można potraktować jako potwierdzenie kartezjańskiego przekonania o samoprzejrzystości świadomości, a samego autora *Medytacji karte-*

⁶ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1975, s. 111.

⁷ Zob. ibidem, s. 136—140.

⁸ Zob. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von W. Biemel. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 6. Den Haag 1962, s. 157—158.

zjańskich uznać za piewę apodyktyczności bezpośredniej świadomości siebie?

Anonimowość jako zerwanie z kartezjańskim mitem samoprzejrzystości świadomości

Zauważmy, że przedstawiliśmy jedynie pewną interpretację fenomenologii, którą sam Husserl nazwał kartezjańską drogą do fenomenologii, a kartezjańska droga jest jedną z możliwych dróg⁹. Ricoeur kartezjańską interpretację (drogę) nazywa idealistyczną interpretacją fenomenologii, zaznaczając, że dla takiej interpretacji charakterystyczne są następujące tezy: po pierwsze, uznanie fenomenologii za naukę ostatecznie uzasadnioną, pozbawioną wszelkich przesądów czy problematycznych założeń; po drugie, oparcie wszelkiego ugruntowania na intuicji (oczywistości); po trzecie, przeciwstawienie transcencji, wystawionej na próbę kartezjańskiego zwątpienia, niepowątpiewalności immanencji; po czwarte, uznanie prymatu świadomości transcendentalnej we wszelkim poznaniu; po piąte, przyznanie refleksji charakteru aktu samoustanawiającego podmiot filozoficzny jako taki¹⁰. Tę idealistyczną interpretację fenomenologii Ricoeur podaje w wątpliwość z pozycji hermeneutycznych, wskazując ograniczenia ideału ostatecznego uzasadnienia, przeciwstawiając Husserłowskiej intuicji zapośredniczony charakter rozumienia, akcentując możliwość przeprowadzenia krytyki bezpośredniej świadomości siebie, krytyki analogicznej do tej, jaką przeprowadza Husserl w odniesieniu do świadomości rzeczy, kwestionując prymat subiektywności wobec świata, uznając subiektywność nie za początek, lecz za punkt dojścia teorii rozumienia¹¹.

⁹ Na temat dróg do fenomenologii zob.: I. Kern: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag 1964, s. 192–239; P. Łaciak: *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*. Katowice 2012, s. 73–121.

¹⁰ Zob. P. Ricoeur: *Fenomenologia i hermeneutyka: wychodząc od Husserla...* Tłum. M. Drwięga. W: *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwinienia*. Red. J. Migasiński, I. Lorenec. Warszawa 2006, s. 196–200.

¹¹ Zob. ibidem, s. 200–212.

Sam Ricoeur zauważa, że różnica między fenomenologią a hermeneutyką traci na ostrości, jeżeli odstępimy od idealistycznej (kartezjańskiej) interpretacji fenomenologii. Dla interesującej nas problematyki istotne jest to, że Ricoeur w ramach nieidealistycznej interpretacji fenomenologii wykazuje analogię między Husserlem i mistrzami podejrzania, w szczególności Freudem, nie uznając jednak nigdy Husserla za jednego z mistrzów podejrzania. Wychodząc od rozstrzygnięć Ricoeura w tej kwestii, wykroczymy poza Ricoeurowską interpretację fenomenologii, nie tylko zbliżając Husserla do mistrzów podejrzania, lecz wprost włączając go do ich grona. Teza tych rozważań brzmi: zasadnicza anonimowość, którą Husserl przypisuje świadomości, a której Ricoeur nie uwzględnia w swej interpretacji fenomenologii, jest rozstrzygającym argumentem za tym, że Husserla można uznać za mistrza podejrzania w takim znaczeniu, jakie pojęciu mistrzów podejrzania nadał Ricoeur. Jak „Freud dotarł do problemu fałszywej świadomości poprzez podwójną bramę marzenia sennego i symptomu neurotycznego”¹², a Marks „atakuję problem ideologii w granicach alienacji ekonomicznej”¹³, z kolei Nietzsche „nastawiony na problem »wartości« — oceniania i przeceniania — po stronie »siły« i »słabości« Woli Mocy szuka klucza do kłamstw i masek”¹⁴, tak Husserl źródło fałszywych przesądów rozpoznaje w anonimowości świadomości. Przyjmując bowiem świadomości anonimowość, Husserl kwestionuje kartezjański mit samoprzejrzystości świadomości i uznaje, że bezpośrednia świadomość siebie nie może być podstawą wiedzy o sobie samej i jako taka pozostaje dla siebie nieprzejrzysta, tak że świadomość nigdy nie jest taka, jaka jawi się sobie samej, to znaczy bezpośrednia świadomość siebie w swych roszczeniach do pewnej samowiedzy jest w mniejszym lub większym stopniu świadomością „fałszywą”. Rozważania te mają zatem na celu zakwestionowanie standardowej interpretacji fenomenologii, według której Husserla uznaje się za piewę pewności samowiedzy pochodzącej z bezpośredniej świadomości siebie, a samą fenomenologię całkowicie wpisuje się w paradygmat fundamentalizmu epistemologicznego.

Zaryzykujemy tezę, że idealistyczna (kartezjańska) interpretacja fenomenologii nie oddaje zasadniczej intencji myśli Husserla; co więcej, pozostaje z nią w sprzeczności, jako że świadomość wskutek anonimowości nie jest nigdy bezpośrednio obecna dla siebie, a sama kwestia świadomości nie sprowadza się — posłużmy się określeniami Ricoeu-

¹² P. Ricoeur: *O interpretacji...*, s. 41.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem.

ra — do bycia świadomym (*Bewusst-sein*), lecz do stawania się świadomym (*Bewusst-werden*). Tę zasadniczą intencję swej myśli Husserl częściowo wyraził w *Medytacjach kartezjańskich*: „Z całą oczywistością można powiedzieć: jako żyjące w naturalnym nastawieniu Ja, jestem równocześnie i za każdym razem (*auch und immer*) Ja transcendentalnym, dowiaduję się o tym jednak dopiero, przeprowadzając redukcję fenomenologiczną”¹⁵. Według Husserla, świadomość transcendentalna, to znaczy świadomość, która nie należy do świata, lecz świat konstytuuje, pozostaje w nastawieniu naturalnym zasłonięta, w technicznym języku fenomenologii: anonimowa. W fenomenologii „anonimowy” to „niepoddany refleksji”, czyli „zakryty”, „nietematyczny”, „zapomniany”, „zaślepiiony”, w przeciwieństwie do „poddanego refleksji”, to znaczy „odsłoniętego”, „tematycznego”, „dochodzącego do jasnej świadomości”¹⁶. Transcendentalny charakter subiektywności pozostaje w nastawieniu naturalnym anonimowy, a nastawienie naturalne jest nastawieniem bezpośrednim. Zdaniem Sebastiana Lufta, naturalność może być określona jako bezpośredniość; mówiąc ściślej, naturalność byłaby trwaniem w bezproblematicznej i bezrefleksyjnej bezpośredniości, trwaniem w codzienności życia w świecie, które pozostaje dla siebie nietematyczne¹⁷. „Nastawienie naturalne — jak zauważa Luft — pozostaje *dla siebie zakryte*, nie wie nic o sobie *jako* nastawieniu naturalnym, ponieważ gdyby wiedziało o sobie, nie byłoby już nastawieniem *naturalnym*”¹⁸. Naturalna świadomość pozostaje przeniknięta tak zwaną generalną tezą naturalnego nastawienia, którą można określić jako niewyrażone, nieuświadomione uznanie istnienia świata, w sposób skryty założone we wszelkim naturalnym doświadczeniu¹⁹. Na mocy owej tezy istnienie świata w nastawieniu naturalnym zostaje potraktowane jako samo przez się zrozumiałe, jako bezproblematiczne. Naturalna świadomość jest nie tylko nietematyczną, przedrefleksyjną świadomością świata, lecz także świadomością samej siebie jako składowej świata. Bezpośredniość nastawienia naturalnego oznacza tym samym, że żyjący w nastawie-

¹⁵ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 53.

¹⁶ Zob.: G. Hoffmann: *Bewusstsein, Reflexion und Ich bei Husserl*. Freiburg—München 2001, s. 118—132; P. Łaciak: *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla...*, s. 7—15.

¹⁷ Zob. S. Luft: „*Phänomenologie der Phänomenologie*”. *Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*. Dordrecht—Boston—London 2002, s. 61.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Zob. E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 80—92.

niu naturalnym podmiot spełnia bezrefleksyjnie tezę naturalnego nastawienia i zatracą się w świecie uznawanym w owej tezie, nie postrzegając świadomości jako podstawy obowiązywania samej tezy. Ścisłej mówiąc, w nastawieniu naturalnym nie rozpoznajemy korelacji między tezą jako przeżyciem świadomości i istnieniem świata, korelacji między świadomością i światem, na mocy której świat konstytuuje się w świadomości, a sama świadomość zyskuje sens transcendentálny (konstytuujący); w konsekwencji zaś nie rozpoznajemy korelacji, której Husserl nadaje charakter konstytucji transcendentalnej²⁰. Sama konstytucja bowiem nie oznacza ani tworzenia, ani konstruowania, lecz proces wydobywania na jaw, manifestowania sensu wszelkich przedmiotów, sensu, w jakim możemy o nich mówić. Innymi słowy, konstytucja oznacza proces, jaki zachodzi w ramach intencjonalnej korelacji między świadomością i światem; proces, w którym świat jawi się świadomości jako sens, który ma dla wszystkich świadomościowych podmiotów, przy czym w nastawieniu naturalnym proces transcendentalnej konstytucji świata dokonuje się bezwiednie, anonimowo²¹.

W nastawieniu naturalnym życie konstytuującej świat subiektywności pozostaje zatem zasłonięte: „podczas gdy Ja, jak zwykle w naturalnym nastawieniu, nakierowane jest każdorazowo na jakąś daną z góry przedmiotowość i jest nią jakoś zajęte, płynące życie, w którym zachodzą dokonania syntezy, pozostaje zgodnie ze swą istotą, że tak powiem, anonimowe, zakryte”²². Życie transcendentalne w postawie naturalnej tkwi więc w anonimowości i jako takie kryje w sobie niebezpieczeństwo, że może ulec całkowitemu zakryciu czy zapomnieniu, a całkowite zapomnienie subiektywności o sobie doprowadziło do kryzysu, który oznacza wszechwładne panowanie obiektywistycznej (właściwej naukom pozytywnym) interpretacji świata, zdominowanej przesądami naturalistycznymi. Gdy świadomość ulega przesądom naturalistycznym, staje się świadomością zakłamaną, fałszywą, a przesąd naturalistyczny oznacza naiwność wyższego stopnia, impli-

²⁰ Zob. P. Ł a c i a k: *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla...*, s. 142–158. Chodzi o korelację noetyczno-noematyczną, w ramach której przedmiot zostaje potraktowany jako noemat, to znaczy korelat noezy, jako czysty odpowiednik świadomości, który nie jest identyczny z przedmiotem rzeczywistym, ponieważ jest wzięty dokładnie tak, jak jest uświadamiany w danym przeżyciu, przy wyłączeniu (*epoché*) wszelkiego rzeczywistego istnienia.

²¹ Zob.: R. S o k o ł o w s k i: *Wprowadzenie do fenomenologii*. Tłum. M. R o g a l s k i. Kraków 2012, s. 102–103; D. Z a h a v i: *Fenomenologia Husserla*. Tłum. M. Ś w i e c h. Kraków 2012, s. 99.

²² E. H u s s e r l: *Fenomenologia i antropologia*. Tłum. S. W a ł c z e w s k a. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1987, t. 32, s. 345.

kującą absolutyzowanie tego, co ma jedynie znaczenie relatywne, podstępnie zagnieżdżającą się tam, gdzie ma zostać przewyciężona, to znaczy w naukach²³. Przesady naturalistyczne są tym samym właściwie obiektywistycznie zorientowanym naukom pozytywnym, które ulegają zaślepieniu ideą tego, co obiektywne, ideą świata jako bytu w sobie, wolnego od wszelkiej subiektywności. „Dla o b i e k t y w i z m u — czytamy w *Kryzysie nauk europejskich* — charakterystyczne jest to, że porusza się on na gruncie świata danego wstępnie w doświadczeniu w sposób zrozumiały sam przez się i że pyta o »obiektywną prawdę« tego świata, o to, co dla niego nieuwarunkowane, obowiązujące dla każdej istoty rozumnej, o to, czym on jest sam w sobie»²⁴. Nauki pozytywne pozostają w obrębie nastawienia naturalnego i nie tylko podzielają bezrefleksyjnie (naiwnie) przekonanie o istnieniu świata, lecz także poszukują obiektywnej prawdy owego świata, absolutyzując go, uznając za jedyną rzeczywistość i tym samym ulegając przesądom naturalistycznym. Obiektywistyczna naiwność nauki polega więc na absolutyzowaniu tego, co stanowi jedynie korelat konstytucyjnych dokonań, a skutkuje to zapomnieniem samych dokonań, zapomnieniem subiektywności konstytuującej świat, transcendentalnym zaślepieniem. Nauki nie odsłaniają zatem transcendentalnego życia, lecz je przesłaniają, i to przesłaniają naiwnościami wyższego rzędu, naiwnościami teoretycznymi, toteż nastawienie nauk pozytywnych jest nastawieniem naturalno-dogmatycznym; nauki, poszukując ostatecznej wiedzy o świecie, roszczą sobie wprawdzie pretensję do pokonania wszelkiej naiwności, ale tej pretensji nie mogą sprostać, ponieważ dogmatycznie absolutyzują to, co powinny przewyciężyć²⁵.

Anonimowość życia transcendentalnego wzmacniają tym samym nauki pozytywne, ulegając przesądom naturalistycznym, które doprowadziły do kryzysu europejskiego człowieczeństwa. Jeżeli świadomość transcendentalna pierwotnie tkwi w stanie anonimowości, to okazuje się w punkcie wyjścia nieprzejrzysta i jako taka domaga się odsłonięcia za pomocą redukcji fenomenologicznej. Sama redukcja jest nieodłączna od refleksji świadomości nad sobą, ponieważ to właśnie refleksja stanowi jedyne źródło wiedzy o świadomości, a bezrefleksyjna świadomość nie ma charakteru poznania. W *Ideach I* czytamy, że re-

²³ Zob. S. Luft: „*Phänomenologie der Phänomenologie*”..., s. 61—66.

²⁴ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*..., s. 70. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu*... — E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*. Tłum. S. Walczewska. Toruń 1999, s. 75.

²⁵ Zob. S. Luft: „*Phänomenologie der Phänomenologie*”..., s. 61—66, 72—78.

dukcja jest „sprawą całkowitej naszej swobody”²⁶, sprawą decyzji podmiotu, który może dokonać *epoché*. Redukcja fenomenologiczna oznacza zniesienie anonimowości życia transcendentalnego i może być interpretowana jako wolna decyzja filozofującego Ja, decyzja podjęta w jednej chwili w akcie refleksji transcendentalno-fenomenologicznej, aczkolwiek angażująca całe jego rozumowo-wolitionalne życie, decyzja przygotowana, poprzedzona namysłem problematyzującym naturalne życie i zarazem inicjująca proces refleksji, proces, bez którego zmiana nastawienia z naturalnego na fenomenologiczne, jaką umożliwia redukcja, nie byłaby zmianą trwałą, co skutkowałoby możliwością powrotu do nastawienia naturalnego²⁷. Wolny akt refleksji umożliwia zatem proces refleksji, który sprawia, że sama redukcja nie przemija analogicznie do pojedynczych aktów refleksji, lecz przekształca się w nawyk, w trwałą postawę wobec świata, implikując nieskończoną pracę stawania się świadomym.

O ile w sferze nastawienia naturalnego oddajemy się wprost rzeczom, żyjąc w pierwotnej prostej tezie, tezie spełnianej bez udziału refleksji, anonimowo, bezwiednie, o tyle nastawienie fenomenologiczne jest nastawieniem transcendentalno-refleksyjnym. To, co w nastawieniu naturalnym jest dane wprost jako Ja i świat, dzięki redukcji doznaje przekształcenia w świadomość Ja i świadomość świata²⁸. W nastawieniu fenomenologicznym nie spełniamy zatem naiwnie realizujących się wprost przeżyć wraz z zawartymi w nich uznaniem w bycie, lecz żyjemy w aktach drugiego stopnia, kierując refleksyjne spojrzenie na te przeżycia i ujmując je jako konstytuujące dokonania świadomości. Jeżeli „anonimowy” oznacza przeciwieństwo „poddanego refleksji”, to uznawszy redukcję fenomenologiczną za moment refleksji, możemy ją określić jako zniesienie anonimowości życia transcendentalnego, odsłonięcie procesu transcendentalnej konstytucji świata. Dlatego po jej dokonaniu świadomość transcendentalna doznaje przemiany w samoświadomość, która ma charakter samowiedzy.

Owa samowiedza nie jest jednak domeną bezpośredniej świadomości siebie. Nie ulega wątpliwości, że na drodze kartezjańskiej Husserl uznaje za absolut transcendentalny bezpośrednią świadomość siebie, ponieważ świadomość potraktowana jako punkt wyjścia filozofowania

²⁶ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 90.

²⁷ Zob. G. Hoffmann: *Bewusstsein, Reflexion und Ich bei Husserl...*, s. 99–105, 130, 142, 156–167.

²⁸ Zob. T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie. Edmund Husserls transzendental-phänomenologischer Ansatz, dargestellt im Anschluss an seine Kant-Kritik*. Bonn 1962, s. 80.

musi być świadomością niezapośredniczoną. Droga kartezjańska jest drogą bezpośrednią i prowadzi za jednym zamachem do *ego* transcendentnego, toteż na drodze tej następuje subiektywistyczne zawężenie pola badań do bezpośredniej świadomości siebie. Sam Husserl dostrzega jednak jej mankamenty, twierdząc, że bezpośrednio osiągnięty przedmiot badania wymyka się wszelkiej eksplikacji i ukazuje się w pozornej pustce treściowej²⁹. Można wprost powiedzieć, że przyjęcie modelu bezpośredniej świadomości siebie prowadzi do utknięcia w subiektywności zamkniętej w sobie, nieintencjonalnej, zdefiniowanej jedynie przez przeżycia, w subiektywności psychologizacyjnie zafałszowanej, która nie konstytuuje świata, lecz doń należy. Husserl do pewnego stopnia zakwestionował model bezpośredniej świadomości siebie, opracowując inne drogi prowadzące do fenomenologii niż droga kartezjańska, drogi okrężne, żeby posłużyć się terminologią Ricoeura — „drogi podejrzliwości”³⁰, na których świadomość nie stanowi punktu wyjścia filozofowania, lecz jego punkt dojścia, a sama absolutna oczywistość nie jest dana, lecz poszukiwana na drodze radykalnej krytyki, to znaczy okazuje się lokującym się w nieskończoności celem³¹. Świadomość jako punkt dojścia refleksji filozoficznej nie jest bezpośrednią świadomością siebie, lecz świadomością czegoś poza sobą samą, w czym ona się zatracza i dopiero następnie się odnajduje. Takimi pośrednimi drogami są droga przez ontologię (czy przez *Lebenswelt*) i droga przez psychologię, przy czym drogę przez psychologię można uznać — jak sygnalizuje Ante Pažanin — za wariant drogi przez ontologię, acz ontologię specyficzną, to znaczy regionalną ontologię „ducha” bądź „świadomości”³².

Jeżeli świadomość jest pierwotnie anonimowa i tym samym nie jest bezpośrednią świadomością siebie, lecz świadomością zatracającą się w świecie, to właściwą drogą do fenomenologii okazuje się droga przez ontologię, droga przez świat przeżywany. Świadomość przestaje być czymś bezpośrednio danym, czymś samooczywistym, a staje się czymś, co należy dopiero wydobyć na drodze analizy prowadzącej „od świata życia do subiektywnych dokonań, z których on sam wyrasta”³³.

²⁹ Zob. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie...*, s. 157–158.

³⁰ „Droga pośrednia jest właśnie drogą podejrzliwości”. P. Ricoeur: *Wyzwanie semiologiczne: problem podmiotu...*, s. 197.

³¹ Zob. I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 237.

³² Zob. A. Pažanin: *Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie Edmund Husserls*. Den Haag 1972, s. 97, przypis 199.

³³ E. Husserl: *Doświadczenie i sąd. Badania nad genealogią logiki*. Tłum. B. Baran. Warszawa 2013, s. 57.

Pojęcie anonimowości świadomości oznacza, że subiektywność skrywa się za tym, co sama konstytuuje, a to znaczy, że subiektywność przesłania świat i istniejące w nim ludzkie Ja. Dlatego odsłanianie transcendentalności świadomości ujawnia drogę od świata przez sens do świadomości. Na takiej drodze dochodzi do rozpoznania świata jako sensu, to znaczy świata jako korelatu uporządkowanego zespołu przeżyć świadomości, tak że zwrot do świata zasadza się w istocie na odsłonięciu subiektywnych dokonań, z których czerpie on sens i jest „cofaniem się do subiektywności zasłoniętej — zasłoniętej, gdyż niewykazywalnej aktualnie w refleksji co do swego intencjonalnego dokonywania, lecz tylko wskazywanej przez osady tego dokonania w świecie z góry danym”³⁴. Sama zaś redukcja jest „redukcją »tego« świata do transcendentalnego fenomenu »świata« i tym samym — do jego korelatu: subiektywności transcendentalnej”³⁵, w języku Ricoeura: redukcja jest „powrotem do siebie wychodzącym od innego”³⁶. Na drodze przez ontologię wychodzimy zatem od tego, co jest poza świadomością, ku czemu świadomość się kieruje, aby w sposób okrężny dojść do samej świadomości, a świadomość w punkcie wyjścia okazuje się świadomością intencjonalną (świadomością czegoś, nie zaś świadomością samej siebie), a zarazem anonimową, zapośredniczoną przez sensory, jakie konstytuuje, zapominającą o sobie, skrywającą się za owymi sensami, zakrytą intencjonalnymi korelatami własnych dokonań. Wobec tego subiektywność nie ma władzy nad sensami, które konstytuuje, co prowadzi do „tezy o wyższości sensu nad świadomością siebie”³⁷. W konsekwencji w fenomenologii nie dochodzi do subiektywistycznego zawężenia pola badań do bezpośredniej świadomości siebie, lecz do jego rozszerzenia o świadomość świata, a efektem tego rozszerzenia jest odsłonięcie zasłoniętej w nastawieniu naturalnym korelacji między świadomością i światem. Intencjonalność świadomości stanowi zanegowanie bezpośredniej świadomości siebie³⁸. Świadomość musi zatracić się w przedmiotach, w świecie, aby dojść do siebie, dlatego nie jest ona pierwotnie bezpośrednią świadomością siebie, lecz świadomością przeglądającą się w zwierciadle przedmiotów.

Można zgodzić się z Ricoeurem, że redukcja, dodajmy: redukcja właściwie rozumiana, to znaczy jako odsłonięcie intencjonalności

³⁴ Ibidem, s. 56.

³⁵ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie...*, s. 155.

³⁶ P. Ricoeur: *Wyzwanie semiologiczne: problem podmiotu...*, s. 214.

³⁷ P. Ricoeur: *Fenomenologia i hermeneutyka: wychodząc od Husserla...*, s. 215.

³⁸ Zob. ibidem, s. 214.

świadomości, „ma coś wspólnego z wywłaszczeniem świadomości bezpośredniej jako źródła i miejsca sensu”³⁹, wywłaszczeniem za pośrednictwem refleksji. Zakwestionowanie bezpośredniej świadomości siebie jest możliwe na drodze przez ontologię, na której zostaje ujawniony właściwy sens refleksji, o którym pisze Ricoeur: „Filozofia refleksyjna jest przeciwieństwem filozofii bezpośredniości. Pierwsza prawda — *jestem, myślę* — pozostaje tyleż abstrakcyjna i pusta, ile nieprzewycięzona; to w [...] przedmiotach, w najszerszym sensie tego słowa, *Ego* musi zatracić się i odnaleźć. Możemy — w sensie nieco paradoksalnym — stwierdzić, że filozofia refleksji nie jest filozofią świadomości, jeżeli przez świadomość rozumiemy bezpośrednią świadomość samego-siebie (*conscience du soi-même*). Świadomość [...] jest zadaniem, wszelako jest zadaniem, ponieważ nie jest daną”⁴⁰.

Fenomenologia genetyczna jako filozofia podejrzewania

Nie ulega wątpliwości, że redukcję fenomenologiczną przenika intencja demaskatorska. Skoro świadomość początkowo jest pogrążona w anonimowości, to okazuje się w punkcie wyjścia nieznana, a jeżeli ulega przesądom naturalistycznym, doprowadzającym do kryzysu, to staje się świadomością zakłamaną, fałszywą. Dlatego przewyciężenie anonimowości świadomości oznacza zarazem pracę stawania się świadomym oraz demistyfikację. Czy jednak Husserl poprzestaje na demistyfikacji świadomości naturalnej, uznając odsłoniętą za pomocą redukcji świadomość transcendentálną za autentyczną, samoprzejrzystą i samozrozumiałą? Czy przewyciężenie naiwności nastawienia naturalnego skutkuje życiem w pełnej jasności życia transcendentálnego? Czy można przyznać rację Tischnerowi, który twierdzi, że „znaczenie sfery transcendentálnej jest tym większe, że tam, gdzie ona się zaczyna, musi się kończyć wszelkie podejrzenie o złudzenie”⁴¹? A może raczej krytyka, jakiej Husserl poddaje świadomość naturalną, odnosi się również do sfery transcendentálnej?

³⁹ P. Ricoeur: *O interpretacji...*, s. 348.

⁴⁰ Ibidem, s. 48.

⁴¹ J. Tischner: *Fenomenologia i hermeneutyka...*, s. 139.

Jeżeli mówimy, że fenomenologia stanowi zakwestionowanie filozofii bezpośredniości, to mamy na uwadze fenomenologię genetyczną, stanowiącą ostateczny poziom analiz fenomenologicznych i odróżnioną od fenomenologii statycznej. Jedynie z perspektywy fenomenologii statycznej świadomość wydaje się bezpośrednio dana w aktach refleksji. Suponowany w fenomenologicznej zasadzie wszelkich zasad wymóg ograniczenia do czystej prezentacji jest wymogiem sformułowanym w ramach fenomenologii statycznej, która jako fenomenologia opisowa postuluje wyłączenie tego, co nie daje się uprawomocnić w naoczności, a wymóg ograniczenia do czystej prezentacji jest — odwołajmy się do Antonia Aguirrego — wymogiem wyłączenia wszelkiej historii⁴². W fenomenologii statycznej uprawomocnienie poznania dokonuje się w ramach schematu „treść naoczna — ujęcie”, a ideał czystej prezentacji spełnia refleksja, to znaczy spostrzeżenie immanentne, w którym wszystko, co domniemane, jest naocznie dane. Fenomenologia statyczna w postaci czystej pojawia się w ramach kartezjańskiej drogi do redukcji, ponieważ „fenomenologia [...] postępująca drogą Kartezjusza jest ahistoryczna”⁴³, i na drodze tej apodyktyczna oczywistość jest dana jako absolut epistemologiczny nieuwarunkowany historycznie. Już jednak w ramach drogi przez ontologię, której celem jest odsłonięcie intencjonalnej korelacji między świadomością i światem, analizy statyczne splatają się z analizami genetycznymi, które wyjaśniają, w jaki sposób dochodzi do ukonstytuowania się owej korelacji. Komentatorzy zwracają uwagę na fakt, że Husserl nie wytyczył ścisłej granicy między fenomenologią genetyczną a fenomenologią statyczną, ponieważ nie opracował wystarczająco jasno metodologii fenomenologii genetycznej⁴⁴. Pogląd taki potwierdzają rozważania Husserla dotyczące drogi przez ontologię, w których model bezpośredniej świadomości siebie ulega zakwestionowaniu. O ile zupełna samoprzejrzystość świadomości zostaje zanegowana w tych rozważaniach, o tyle można w nich znaleźć punkt oparcia dla fenomenologii genetycznej. Takie kwestie jak: stawanie się świadomym, refleksja jako przeciwieństwo bezpośredniej świadomości siebie, dynamiczne skierowanie świadomości poza nią samą, wydobywanie na jaw transcendentально-konstytuujących dokonań świadomości, tropienie życia świadomościowego na podstawie śladów

⁴² Zob. A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*. Den Haag 1970, s. 174—181.

⁴³ A. J. Noras: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice 2005, s. 131.

⁴⁴ Zob. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg 1989, s. 182.

odciśniętych przez subiektywność w świecie, odniesienie wszelkiej aktywności naukowej do świata przeżywanego — to problemy, które przekraczają ramy fenomenologii statycznej i wymagają analizy genetycznej.

Jeżeli chodzi o fenomenologię statyczną, to jej zadaniem jest opis korelacji noetyczno-noematycznej. W takiej fenomenologii konstytucja przedmiotu jest rozumiana w sensie *Sinngebung* i jako taka ma charakter statyczny oraz aktowy: przedmioty są wzięte dokładnie tak, jak są dane w przeżyciach, a same przeżycia — tak, jak się w refleksji przedstawiają (jako momenty lub całościowe formy aktów), przy czym konstytucja w sensie *Sinngebung* dokonuje się w ramach schematu „treść naoczna — ujęcie”. Natomiast fenomenologia genetyczna nie analizuje gotowego systemu korelacji noetyczno-noematycznej, lecz pyta o genezę tego systemu, genezę zarówno efektywnych, jak i intencjonalnych treści świadomości, genezę samej konstytucji przedmiotów⁴⁵. Fenomenologia genetyczna „wyjaśnia — jak zauważa Elmar Holenstein — »konstytucję« statycznie opisaną noetyczno-noematycznej konstytucji przedmiotu”⁴⁶. Ściślej mówiąc, w fenomenologii genetycznej przebiegamy wstecz różne poziomy konstytucji, w której wyższe stopnie wskazują niższe, poprzedzające je, poszukując praustanawiającego doświadczenia. W *Medytacjach kartezjańskich* Husserl zamysł fenomenologii genetycznej charakteryzuje następująco: „medytujące ego może, poprzez przeniknięcie w intencjonalną zawartość samych fenomenów doświadczenia, fenomenów doświadczenia rzeczy i wszelkich innych tego typu fenomenów, odnaleźć intencjonalne odsyłacze (*Verweisungen*), które wiodą nas ku [ich] historii, a następnie rozpoznać w tych fenomenach pochodne postaci (*Nachgestalten*) innych, wyprzedzających je w sposób określony przez istotę (nawet jeśli niedających się odnieść wprost do tego samego ukonstytuowanego przedmiotu) fenomenów, fenomenów, stanowiących dla nich pewne postaci wstępne (*Vorgestalten*)”⁴⁷.

Husserl nieprzypadkowo określa fenomenologię genetyczną, w odróżnieniu od fenomenologii statycznej, jako *wyjaśniającą*⁴⁸,

⁴⁵ Zob. E. Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918—1926*. Hrsg. von M. Fleischer. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 11. Den Haag 1966, s. 336—345. Zob. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens...*, s. 186.

⁴⁶ E. Holenstein: *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*. Den Haag 1972, s. 27.

⁴⁷ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 115.

⁴⁸ Zob. E. Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis...*, s. 340.

a wszelka nauka wyjaśniająca przekracza deskryptywny zakres, wykracza poza to, co rzeczywiście da się ująć naocznie⁴⁹. Jeżeli bowiem przechodzimy od fenomenologii statycznej do fenomenologii genetycznej, to okazuje się, że wymóg czystej prezentacji nie może być w pełni spełniony w żadnym zakresie poznania, ponieważ nigdy nie osiągamy czystej prezentacji wolnej od apercpcji, a świadomość jest pierwotnie świadomością czegoś poza sobą samą, i to właśnie dzięki apercpcji przeżycia mają swą historię, są efektem genetycznego oddziaływania, w którym wzajemnie kształtują się, implikując w intencjonalności konkretnego, czasowego związku. Chodzi w istocie o historię apercpcji, które doprowadziły do ukonstytuowania się sfery noetyczno-noematycznej, apercpcji, które wprawdzie przekraczają zakres naocznego dania, ale wskazują pewne związki motywacyjne w obrębie sfery doświadczenia. Wszelka świadomość nie jest jedynie statyczną świadomością siebie, lecz transcenduje swą immanentną zawartość, ciągle dynamicznie wykracza poza siebie w horyzoncie czasowym⁵⁰. Tę nadwyżkę, jaką nosi w sobie każde świadomościowe przeżycie, owo stałe wykraczanie domniemania poza siebie, wyraża pojęcie apercpcji. Apercpcję można uznać za własność wszelkiej świadomości, ponieważ „tkwiące w każdej świadomości wykraczające poza nią samą domniemywanie (*Über-sich-hinaus-meinen*) musi być rozpatrywane jako jej charakter istotowy”⁵¹. Tam, gdzie percepcja ma związek z apercpcją, gdzie ujawnia się nadwyżka ujęcia nad treścią naoczną, możemy mówić genezie. Dzięki apercpcji możliwe staje się praustanowienie sensu (*Urstiftung*), a sens praustanowiony przemija wraz z aktem ustanowienia, ale nie obraca się w nicość — przechodzi w obecność wirtualną. Osady źródłowego sensu wskazują pierwotne ustanowienie, tworząc usedymentowaną historię owego sensu, historię, która oddziałuje apercpcyjnie na każde aktualne przeżycie.

Każde przeżycie jest zatem apercpcją i jako takie wskazuje coś wcześniejszego — praustanawiającą genezę. Łańcuch genetycznego wskazywania nie ciągnie się jednak w nieskończoność, a badanie genezy sfery noetyczno-noematycznej ma na celu odsłonięcie — żeby posłużyć się terminem, którego używa Nam-In Lee — ostatecznego źródła genezy (*letzter Genesisursprung*)⁵². „Genetyczno-historyczne

⁴⁹ Zob. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie...*, s. 226—227.

⁵⁰ Zob. G. Brand: *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*. Den Haag 1955, s. 23.

⁵¹ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 68.

⁵² Zob. N.-I. Lee: *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht—Boston—London 1993, s. 24—28.

wskazywanie prowadzi koniecznie — zaznacza Antonio Aguirre — do absolutnego niezróżnicowanego p o c z ą t k u⁵³. To ostateczne źródło genezy nie odsyła do czegoś wcześniejszego, na czego podstawie mogłoby być apercypowane, i jako takie stanowi początek genetycznego fundowania. Metoda fenomenologii genetycznej polega na stopniowym przemierzaniu łańcucha genetycznego wskazywania, by dotrzeć do jego ostatecznej podstawy. Tą ostateczną podstawą, do której prowadzi łańcuch genetycznego wskazywania, jest absolut transcendentálny, który nie stanowi odsłoniętego za pomocą redukcji strumienia przeżyć ze zobiektywizowaną noetyczno-noematyczną zawartością, lecz źródło owego strumienia. Jako absolut, nie pozostaje w relacji do siebie i nie może być przedmiotem samego siebie, a w konsekwencji nie jest doświadczany w ścisłym sensie, to znaczy w sensie intencjonalnego nakierowania na przedmiot, lecz pośrednio rekonstruowany za pomocą kierującej się wstecz refleksji, tak że metoda fenomenologii genetycznej polega na fenomenologicznej rekonstrukcji⁵⁴.

Zauważmy, że celem fenomenologii jest eliminowanie wszelkiej naiwności, nie tylko tej, która płynie z nastawienia naturalnego, ale także pochodzącej z nastawienia fenomenologicznego, a wbrew standardowym interpretacjom fenomenologię można rozumieć jako filozofię podejrzania również w odniesieniu do sfery transcendentalnej, ponieważ odsłonięta dzięki redukcji świadomość transcendentalna w swych najgłębszych warstwach nigdy nie jawi się taka, jaka jest. Z punktu widzenia fenomenologii genetycznej zupełna samoprzejrystość transcendentalności świadomości jest przesądem fenomenologii statycznej, przesądem, zgodnie z którym uprawomocnienie wszelkiego poznania dokonuje się w ramach schematu „treść — ujęcie”, a w odniesieniu do przeżyć wszystko, co domniemane, jest zarazem naocznie dane; przesądem uznającym analizy statyczne za analizy ostateczne, podnoszącym to, co relatywne, co zostało wypreparowane za pomocą redukcji fenomenologicznej, do rangi tego, co absolutne. Problem fenomenologii genetycznej Husserl formułuje już w *Ideach I*: „To, co transcendentálne »absolutne«, co wpreparowaliśmy sobie przez redukcję, nie jest naprawdę czymś ostatnim, przeciwnie, jest

⁵³ A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion...*, s. 163.

⁵⁴ Na temat rekonstrukcji w fenomenologii zob. R. Sowa: *Einleitung*. In: E. Husserl: *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908—1937)*. Hrsg. von R. Sowa und T. Vongehr. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 42. Dordrecht—Heidelberg—New York—London 2014, s. XXVII—XXVIII, LIII—LV.

czymś, co samo konstytuuje się w pewnym głębokim i całkiem swoistym sensie, a swe pierwotne źródło posiada w czymś ostatecznym i naprawdę absolutnym⁵⁵. To właśnie w ramach fenomenologii genetycznej Husserl wykazuje, że wypreparowana za pomocą redukcji fenomenologicznej świadomość nie jest czymś ostatecznym, lecz ma swe źródło w tym, co naprawdę absolutne. Za pomocą redukcji fenomenologicznej dochodzimy wprawdzie do sfery tego, co immanentne, czyli do świadomości konstytuującej byt transcendentnych przedmiotów, ale świadomość ta okazuje się już ukonstytuowaną w czasie jednością strumienia przeżyć i jako taka zakłada konstytucję swej jedności⁵⁶. Dlatego możemy zapytać o to, jak się konstytuuje samo życie noetyczno-noematyczne, i wówczas odsłaniamy absolut transcendentálny jako warunek możliwości owego życia. Jest nim — zauważa Husserl już w *Wykładach z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* — „absolutna świadomość poprzedzająca wszelką konstytucję”⁵⁷.

Sam absolut transcendentálny nigdy nie jest dany w refleksji, lecz w niej rekonstruowany na mocy genetycznych implikacji. Innymi słowy, wypreparowana za pomocą redukcji sfera noetyczno-noematyczna stanowi nić przewodnią kierującego się wstecz rozważania genetycznego, w ramach którego to, co transcendentálne absolutne, jest raczej rekonstruowane niż dane, rekonstruowane za pomocą refleksji jako początek wszelkiej konstytucji, to znaczy jego odsłonięcie wymaga stopniowego schodzenia w dół łańcucha genetycznych wskazywań aż do prapoczątku. W ramach analiz statycznych Husserl określał refleksję mianem spostrzeżenia immanentnego, akcentując jej adekwatność, jednak genetyczna analiza pojęcia refleksji doprowadziła go do wniosku, że refleksja stanowi nie tyle spostrzeganie, ile spostrzeganie po (*Nachgewahren*), i jest bardziej odtworzeniem, rekonstrukcją niż prezentacją; jako taka, nie spełnia wymogu adekwatnej prezentacji, to znaczy świadomość nie jest taka, jaka jawi się w refleksji. Refleksyjnie zobiektywizowana świadomość nie jest absolutną świadomością, ponieważ absolutna świadomość stanowi przepływ konstytuujący czas czy też żywą, przedczasową, stojąco-płynącą terażniejszość, która nie jest dana w refleksji⁵⁸. W *Wykładach z feno-*

⁵⁵ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, s. 256.

⁵⁶ Zob. T. Seebohm: *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie...*, s. 109, 111—112.

⁵⁷ E. Husserl: *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 1989, s. 109.

⁵⁸ Zob.: ibidem, s. 110—111; E. Husserl: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Hrsg. von R. Bernet, D. Lohmar. In: *Husserliana* —

menologii wewnętrznej świadomości czasu czytamy: „Jeśli ujmiemy [...] spostrzeżenie jako akt refleksji, w którym dokonuje się prezentacja jedności immanentnych, to zakłada on, że coś jest już ukonstytuowane — i utrzymywane retencjonalnie — ku czemu można spoglądać wstecz: wtedy spostrzeżenie następuje po tym, co spostrzeżone, i nie jest z nim równoczesne”⁵⁹. Refleksja jako *Nachgewahren* kieruje się na to, co już przeminęło, a w efekcie to, co daje się opisać i uchwycić w refleksji, nie jest aktualną terażniejszością. Wszelka refleksja jako „spoztrzeganie po” następuje po przeminieniu aktualnego przepływu przeżyć, to znaczy sam absolutny przepływ wymyka się refleksji: „Nie możemy powiedzieć nic ponad to: Ten przepływ jest czymś, co nazywamy tak *według tego, co ukonstytuowane* [...]. Jest *absolutną subiektywnością* i posiada absolutne własności czegoś, co *obrazowo* da się określić jako »przepływ«, co wytryskuje w punkcie aktualności, punkcie będącym prąźródłem, »teraz«. W przeżyciu aktualności mamy punkt prąźródła i kontinuum momentów pogłosowych. Dla tego wszystkiego brak nam słów”⁶⁰. Absolutna subiektywność transcendentálna jako ostateczny spełniacz aktów może być refleksyjnie doświadczana tylko w skutkach swych konstytucyjnych dokonań, nie zaś w samych tych dokonaniach, jako że refleksja kieruje się na to, co się już spełniło, a nie na samo spełnianie, a w samym spełnianiu przeżyć wyraża się identyczność ostatecznego spełniacza aktów⁶¹. Ta identyczność samego spełniania przeżyć nie ma charakteru czegoś trwającego w czasie, nie znajdujemy w niej nic przedmiotowego — również dlatego jest nieopisywalna i niedostępna refleksji. Aby bowiem coś powiedzieć o absolutnej subiektywności, muszę ją zobiektywizować, muszę dokonać nad nią refleksji. Wszelka refleksja jako *Nachgewahren* jest aktem obiektywizującym: czyniąc absolutny przepływ tematem refleksji, zakrywam go w jego rdzeniu, a oznacza to, że sam przepływ pozostaje anonimowy, to znaczy nie poddaje się refleksji, zawsze ją wyprzedza, stanowi podstawę wszel-

Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 33. Dordrecht—Boston—London 2001, s. 181—209; E. Husserl: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929—1934). Die C-Manuskripte*. Hrsg. von D. Lohmar. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Materialien*. Bd. 8. Dordrecht 2006, s. 1—12.

⁵⁹ E. Husserl: *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu...*, s. 165.

⁶⁰ Ibidem, s. 111.

⁶¹ Zob. L. Landgrebe: *Husserls Abschied vom Cartesianismus*. In: Idem: *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*. Gütersloh 1963, s. 201.

kiej uprzedmiotowiającej aktywności⁶². Refleksja tym samym ustalczytnia, Husserl powiedziałby: ontyfikuje, świadomość i w istocie stanowi przeciwieństwo poznania bezpośredniego.

W ten sposób absolutna świadomość stanowi anonimowo funkcjonującą subiektywność⁶³. Odsłonięta dzięki redukcji transcendentalno-fenomenologicznej subiektywność okazuje się tym samym w swych najgłębszych warstwach anonimowa: jako absolut transcendentalny nie pozostaje w relacji do siebie i wymyka się obiektywizującym aktem refleksji, przy czym anonimowość ta nie może być nigdy przezwyciężona. Jeżeli zatem mówimy o anonimowości przepływu przeżyć (anonimowości absolutnej subiektywności), to jest to anonimowość, która nigdy nie może zostać zniesiona. Ta anonimowość zasadniczo różni się od anonimowości przenikającej całe nasze konstytuujące życie w nastawieniu naturalnym, anonimowości w sensie zatracania się subiektywności w świecie, którą możemy przezwyciężyć za pomocą redukcji fenomenologicznej, zmieniając nastawienie z nastawienia naturalnego na nastawienie transcendentalne. O ile zatem anonimowość w sensie zatracania się subiektywności transcendentalnej w świecie stanowi granicę naturalnego poznania, granicę, którą można przekroczyć, przeprowadzając redukcję fenomenologiczną, o tyle anonimowość jako istotowy rys absolutnej subiektywności należy potraktować jako granicę poznania transcendentalnego, granicę refleksji transcendentalnej, granicę, której nie sposób przekroczyć, nieprzekraczalną granicę wszelkiego poznania⁶⁴. Problem anonimowości absolutnej subiektywności można tym samym zaliczyć do „granicznych problemów fenomenologii”, które — żeby odwołać się do Rochusa Sowy — „przekraczają granice opisu fenomenologicznego” i należy je uznać — jak to czyni sam Husserl — za problemy „najwyższe i ostateczne”, problemy „metafizyczne”⁶⁵.

⁶² Zob.: A. Aguirre: *Genetische Phänomenologie und Reduktion...*, s. 180; 184—187; K. Held: *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag 1966, s. 97—104, 118—122, 131—133.

⁶³ Świadomość anonimowa jest pierwotna wobec świadomości poddanej refleksji. Wszelka bowiem świadomość była anonimowa, zanim została poddana refleksji.

⁶⁴ Na temat dwóch typów anonimowości zob. P. Łaciak: *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla...*, s. 7—15.

⁶⁵ Zob. R. Sowa: *Einleitung...*, s. XIX—XX.

Apodyktyczność i adekwatność — podwójne życie Ja transcendentalnego

Ponieważ świadomość w swym transcendentalnym rdzeniu nie prezentuje się taka, jaka jest, to znaczy w transcendentalno-refleksyjnym doświadczeniu samego siebie to, co domniemywane, przekracza zakres tego, co naocznie dane, przeto sama sfera transcendentalna dopuszcza możliwość krytyki analogicznej do tej, która odnosi się do nastawienia naturalnego: „W doświadczeniu tym ego dostępne jest sobie samemu w sposób pierwotny. Ale to, co właściwie adekwatnie doświadczane, stanowi każdorazowo zaledwie rdzeń tego doświadczenia — jest nim mianowicie żywa terażniejszość czystego Ja (*Selbstgegenwart*), którą wyraża sens twierdzenia *ego cogito*, gdy tymczasem poza tą sferą rozpościera się jedynie nieokreślenie ogólne, występujący w charakterze czegoś presumptywnego horyzont, horyzont tego, co w sposób właściwy nie-doświadczane, choć z koniecznością współdomniemywane. Do niego to przynależy najczęściej ciemna zupełnie przeszłość czystego Ja, ale również nieodłączne od niego zdolności (*Vermögen*) transcendentalne i posiadane przezeń w danym okresie czasu własności habitualne (*habituellen Eigenheiten*). [...] Rzeczywistość pierwszej w sobie podstawy poznania jest odpowiednio do tego wprawdzie absolutnie pewna, nie jest natomiast wprost pewne to, co określa bliżej jej byt, a co w fazie rozpościerania się żywej oczywistości owego *Ja jestem* nie jest jeszcze samo dane, lecz tylko z charakterem presumpcji antycypowane (*präsumiert*). To współimplikowane w oczywistości apodyktycznej presumpcyjne antycypowanie podlega więc, jeżeli idzie o możliwość jego wypełnienia, krytyce, która mogłaby — ewentualnie z apodyktycznością — określić jego zasięg. Jak dalece transcendentalne Ja może padać ofiarą złudzeń co do siebie samego i jak daleko — mimo tej możliwości złudzeń — sięga absolutna niepowątpiewalność jego zasobów (*Bestände*)?”⁶⁶. W tym słynnym fragmencie *Medytacji kartezyjskich* Husserl dokonuje różnicowania oczywistości adekwatnej i oczywistości apodyktycznej, przyznając, że pewność istnienia transcendentalnej subiektywności nie musi iść w parze z adekwatnością jej poznania, a zatem oczywistość apodyktyczna jest możliwa „nawet przy okazji oczywistości nieadekwatnych”⁶⁷. Mówiąc o tym, co współimplikowane czy presumpcyjnie

⁶⁶ E. Husserl: *Medytacje kartezyjskie...*, s. 32—33.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 21.

antycypowane w żywej terażniejszości „Ja jestem”, Husserl potwierdza tezę filozofii podejrzenia, że świadomość siebie jest równie problematyczna jak świadomość rzeczy. Jak pisze Ricoeur, komentując ten fragment *Medytacji kartezjańskich*, „*cogito* również jest pewną presumpcyjnie antycypowaną pewnością; i nikt nie wie, do jakiego stopnia. Zdecydowana pewność owego »ja jestem« obejmuje nierozstrzygnięte pytanie o możliwy zasięg złudzenia co do siebie samego”⁶⁸. Co więcej, nieadekwację, jaką Husserl przypisuje sferze rozpościerającej się poza żywą terażniejszością „Ja jestem”, należy odnieść również — wbrew przywołanej wcześniej wypowiedzi z *Medytacji kartezjańskich* — do owej terażniejszości, bo terażniejszość ta pozostaje anonimowa. Sam pogląd o adekwatności prezentacji żywej terażniejszości „Ja jestem”, rdzenia transcendentального samodoświadczenia, jest niekompatybilny z uznaniem anonimowości stojąco-płynącej terażniejszości. Jeżeli stojąco-płynąca terażniejszość pozostaje anonimowa, a refleksja jest rozumiana jako *Nachgewahren*, to nie jest możliwe adekwatne uchwycenie żywej terażniejszości czystego Ja — w refleksji wszelka obecność zostaje zatrzymana (uświadomiona) jako miniona, ulega odterażnieniu (*Entgegenwärtigung*). Żywa terażniejszość nie dochodzi do prezentacji, która byłaby zarazem apodyktyczna i adekwatna, lecz jawi się jedynie apodyktycznie jako stała obecność „Ja jestem” we wszystkich formach transcendentального samodoświadczenia⁶⁹.

W związku z problematyką złudzeń dotyczących transcendentального samodoświadczenia w *Logice formalnej i logice transcendentальной* Husserl pisze wprost: „Nawet oczywistość, która podaje się za apodyktyczną, może odsłonić się jako złudzenie”⁷⁰. To w żadnym wypadku nie umniejsza roli oczywistości jako instancji testującej prawomocność wszelkich twierdzeń, ponieważ przekreślenie wcześniej niepowątpiewalnej oczywistości dokonuje się w innej oczywistości apodyktycznej, przy czym sama oczywistość apodyktyczna nie jest bezpośrednio dana, lecz zadana. „Absolutna oczywistość — komentuje Iso Kern — nie jest już czymś danym, lecz czymś z a d a n y m, to znaczy i d e a, jak Husserl jasno przyznaje w *Logice formalnej i logice transcendentальной*”⁷¹. Oczywistość apodyktyczna nie jest dana w tym sensie, że nie idzie w parze z oczywistością adekwatną w sensie pełnej samoprezentacji przedmiotu. Zauważmy w tym miejscu,

⁶⁸ P. Ricoeur: *O interpretacji...*, s. 349—350.

⁶⁹ Zob. K. Held: *Lebendige Gegenwart...*, s. 72—73.

⁷⁰ E. Husserl: *Logika formalna i logika transcendentálna. Próba krytyki rozumienia logicznego*. Tłum. G. Sowiński. Warszawa 2011, s. 154.

⁷¹ I. Kern: *Husserl und Kant...*, s. 237.

że jedynie oczywistość apodyktyczna *ego cogito* nie może zostać przekreślona, przy czym apodyktyczność mojego „Ja jestem” potwierdza się w jego nieadekwatności. Ricoeur tak to ujmuje: „apodyktyczność *Cogito* nie może zostać poświadczona, jeśli równocześnie nie uzna się nieadekwatności świadomości; możliwość, iż się mylę co do mnie samego w każdym wypowiedzeniu ontycznym, które wygłaszam na swój temat, jest koekstensywna do pewności *Ja myślę*”⁷². Jeżeli chodzi o samą oczywistość apodyktyczną *ego cogito*, to nie może ona ulec zanegowaniu, ponieważ przy każdej próbie negacji czy zwątpienia zostaje na nowo potwierdzona: jeżeli próbuję każdorazowe *ego cogito* (na przykład treść spostrzeżenia) uznać za nieistniejące bądź wątpliwe, to natychmiast pojmuję w krytycznej refleksji bezzasadność założenia nieistnienia oraz bycie niewątpliwym, tak że samo istnienie pozostaje nie tylko nienaruszone, lecz również potwierdzone⁷³.

Jako Ja transcendentalne, jestem zatem podmiotem podwójnego życia, które co do istnienia jest konieczne i niepowątpiewalne, a co do „jak określić” — przypadkowe i „może padać ofiarą złudzeń co do siebie samego”⁷⁴. Moje istnienie jest konieczne: „Ja jestem” należy uznać za pierwotny, absolutny fakt, ale to, że jestem tak, a nie inaczej, stanowi jedynie przypadkowy fakt. Innymi słowy, niemożliwość niebycia mojego Ja transcendentalnego idzie w parze z możliwością jego bycia inaczej. Absolutna subiektywność co do bytu jawi się tym samym apodyktycznie, a co do treści — nieadekwatnie. To podwójne życie Ja transcendentalnego otwiera możliwość krytyki poznania czy filozofii podejrzenia (bo, jak zauważa Ricoeur, „moment krytyczny” to „moment podejrzenia”⁷⁵), która dokonuje się na podstawie apodyktycznej pewności „Ja jestem”. Fenomenologia Husserla jest zatem filozofią pewności co do faktu, że jestem, faktu, że teraz spostrzegam, przypominam sobie, myślę, czuję, i filozofią podejrzenia co do tego, czym jestem. Podwójne życie Ja transcendentalnego (apodyktycznego co do bytu i nieadekwatnego co do treści) potwierdza naczelną ideę filozofii podejrzenia w wymiarze transcendentalnym, a mianowicie, że o świadomości można wprawdzie apodyktycznie powiedzieć, że jest, ale nie

⁷² P. Ricoeur: *O interpretacji...*, s. 389.

⁷³ Zob. E. Husserl: *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Hrsg. von B. Goossens. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 35. Dordrecht—Boston—London 2002, s. 63, 116.

⁷⁴ Zob. E. Husserl: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*. Teil 2: 1921—1928. Hrsg. von I. Kern. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 14. Den Haag 1973, s. 151—158.

⁷⁵ Zob. P. Ricoeur: *Fenomenologia i hermeneutyka: wychodząc od Husserla...*, s. 216.

można uznać jej za taką, jaka się jawi samej sobie. Ricoeur ową ideę filozofii podejrzania, odnosząc ją w szczególności do psychoanalizy jako reprezentatywnej postaci filozofii podejrzania, tak ujmuje: „Co do apodyktyczności, myślę - jestem jest rzeczywiście implikowane nawet przez wątplenie, błąd, złudzenie: nawet jeśli złośliwy duch wprowadza mnie w błąd we wszystkich moich twierdzeniach, jest oczywiste, że ja, który myślę, jestem. Lecz tę niezwalczoną apodyktyczność łatwo pomylić z adekwatnością, zgodnie z którą jestem taki, jakim się postrzegam. Sąd tetyczny, by posłużyć się wyrażeniem Fichtego, absolutne ustanowienie egzystencji, miesza się z sądem percepcyjnym, z apercpcją mego bycia - takim - oto. [...] Ja jestem, ale jaki jestem — ja, który jestem? Tego już nie mogę wiedzieć. Inaczej mówiąc, refleksja utraciła pewność co do istoty świadomości. To, czym jestem, jest równie problematyczne, jak apodyktyczny jest fakt, że jestem”⁷⁶.

⁷⁶ P. Ricoeur: *Wyzwanie semiologiczne: problem podmiotu...*, s. 195.

Piotr Łaciak

Husserl's Phenomenology — a Philosophy of Suspicion or Certainty?

Keywords: Edmund Husserl, Paul Ricoeur, the masters of suspicion, genetic phenomenology, evidence, consciousness

S u m m a r y

The aim of the article is to question the Cartesian interpretation of Husserl's philosophy. In that interpretation Husserl is regarded as a representative of epistemological fundamentalism characterized by searching for the foundations of cognition in the transcendental consciousness given in the absolute and adequate evidence. The thesis of this article states that the essential anonymity which Husserl ascribes to consciousness is the crucial argument for his questioning of the Cartesian myth of the self-transparency of consciousness and thus allows for regarding him as the master of suspicion in a meaning which Paul Ricoeur has endowed this concept with. According to Husserl, consciousness, at the beginning of philosophical thinking, appears to be unknown, hidden, since a human being living in a natural disposition, is immersed in anonymity and forgets about his own subjectivity. Though this anonymity may be overcome by means of phenomenological reduction, the transcendental consciousness, uncovered due to that reduction, in its deepest layers will remain anonymous and will not present itself adequately in self-reflection.

Piotr Łaciak

Husserls Phänomenologie — Philosophie des Verdachts oder der Gewissheit?

Schlüsselwörter: Edmund Husserl, Paul Ricoeur, Meister des Verdachts, genetische Phänomenologie, Evidenz, Bewusstsein

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Artikel bezweckt, die kartesianische Interpretation der Philosophie Husserls in Frage zu stellen. Nach der Auslegung wird Husserl für einen repräsentativen Vertreter des epistemologischen Fundamentalismus gehalten. Der letzte charakterisiert sich durch die Suche nach Erkenntnisgrundlagen in dem, in einer absoluten und adäquaten Evidenz gegebenen transzendentalen Bewusstsein. Die These des Artikels lautet: die von Husserl dem Bewusstsein beigemessene prinzipielle Anonymität ist ein Argument dafür, dass er den kartesianischen Mythos über die Selbstklarheit des Bewusstseins in Frage stellt und so als Meister des Verdachts in dem von Paul Ricoeur gemeinten Sinne betrachtet werden kann. Im Ausgangspunkt des Philosophierens scheint das Bewusstsein — so Husserl — unbekannt und versteckt zu sein, weil der eine natürliche Einstellung zur Welt habende Mensch in eine Anonymität vertieft ist und seine eigene Subjektivität vergisst. Diese Anonymität ist zwar mittels der phänomenologischen Reduktion zu überwinden, doch das dank der Reduktion enthüllte transzendente Bewusstsein bleibt in seinen tiefsten Schichten auch anonym und stellt sich in der Selbstreflexion nicht adäquat dar.

Dariusz Olesiński

Poznanie Dobra jako zwieńczenie Platońskiej dialektyki

Słowa kluczowe: Platońska dialektyka, metoda hipotetyczna, *katharsis*, noeza, Platońska koncepcja dobra

and so it was that later
as a mirror told its tale
that her face at first just ghostly
turned a whiter shade of pale

Procol Harum: A Whiter Shade Of Pale

Zwierciadlane odbicie

Zgodnie z argumentacją zawartą w Platońskim *Fedonie*, nadmierne zaufanie, jakim człowiek obdarza rozum, prowadzić musi nieuchronnie do rozczarowania, stając się w konsekwencji swym przeciwieństwem — mizologią, a zatem całkowitym zwątpieniem w możliwość racjonalnego poznania¹. Dzieje się tak przede wszystkim ze względu na niedoskonałą naturę samego człowieka, a co za tym idzie, jego zdolności argumentacyjnych. Platońska polemika z mizologią wiedzie zarazem do wskazania, że lekarstwem na tę duchową przypadłość ma być posługiwanie się metodą dialektyczną w jej hipo-

¹ Zob. Platon: *Fedon*, 89d—90c. Tłum. R. Legutko. Kraków 1995.

tetycznej postaci, a zatem krytyczne użycie rozumu związane z rozpoznaniem jego naturalnych ograniczeń poznawczych².

Dialektyka hipotetyczna to złożony proces poznawczy, którego kolejne etapy Platon zarysowuje następująco: przede wszystkim należy sformułować wyjściową hipotezę, którą uznaje się za najbardziej prawdopodobną, a następnie określić, czy konsekwencje owej hipotezy są zgodne z innymi przyjmowanymi przekonaniem bądź założeniami dotyczącymi rozważanego tematu. Wreszcie trzeba zastosować metodę hipotetyczną wobec samej tej hipotezy, która wyjściowo została sformułowana, czyli wysunąć dalszą hipotezę, której prawdziwość jest konieczna i wystarczająca zarazem do uzasadnienia prawdziwości wyjściowo sformułowanej hipotezy, a w dalszej kolejności badać zgodność konsekwencji wynikających z tej nowej hipotezy z posiadanym zasobem przekonań i założeń — i tak czynić dopóty, dopóki nie osiągnie się hipotezy wystarczająco akceptowalnej (ικανόν)³.

Bezpośrednio przed przedstawieniem owej metody zostaje w dialogu przywołana ważna dla zrozumienia jej statusu analogia, w której Platon posługuje się obrazem zaćmienia słońca. Oglądanie tego zjawiska wymaga jakiegoś medium, w którym się ono odbija — takiego jak lustro wody — inaczej bowiem obserwatorowi grozi oślepienie, a co za tym idzie, poznawcza niemoc⁴. Podobną rolę — pośredniczącego narzędzia w poznaniu „prawdy bytów” (τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν)⁵ — odgrywać mają wywody (λόγοι), do których ucieka się Sokrates rozczarowany brakiem efektów w swych dotychczasowych poszukiwaniach mądrości, opartych głównie na poznaniu zjawisk, choć w zamierzeniu dotyczących wiedzy o prawdziwej przyczynie rzeczy. Jednak zgodnie z tą analogią λόγος, podobnie jak rzeczywistość zjawiskowa, stanowi tylko mniej lub bardziej dokładny obraz oryginalnej, prawdziwej rzeczywistości, a zatem zostaje mu przyznany status mimetycznych cieni, co nieuchronnie decyduje o ograniczeniach poznawczych, jakie należy wiązać z owym medium, a tym samym — również z opartą na nim metodą hipotetyczną.

Sokrates wskazuje zarazem, że zdecydowana większość ludzi nie potrafi znaleźć właściwej przyczyny (αἰτία) rzeczy. Zauważa: „Ale tej siły (δύναμιν), dzięki której rzeczy umieszczone są teraz najlepiej, jak tylko można je było ułożyć, oni nie szukają ani też nie przypisują jej

² Zob. D. Olesiński: *Symfonia logosu w Platońskim „Fedonie”*. W: *Postacie i funkcje logosu w filozofii greckiej*. Red. D. Kubok, D. Olesiński. Katowice 2011, s. 59–72.

³ Zob. ibidem, 100b–101e.

⁴ Zob. ibidem, 99d–100a.

⁵ Zob. ibidem, 99e6.

żadnej mocy duchowej. [...] Nie sądzą bowiem, iż dobro — to, co wiążące — rzeczywiście wiąże rzeczy i utrzymuje je razem (ὡς ἀληθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν οὐδὲν οἴοται)⁶. Ta ogólna charakterystyka dobra — jako tego, co ma moc prawdziwego wiązania rzeczywistości — staje się podstawą dalszych rozważań dotyczących jego natury, jakie podjął Platon w *Politei*. W dialogu tym zostaje rozpoznana fundamentalna rola idei Dobra jako naczelnej zasady (ἀρχή), funkcjonującej w trzech podstawowych porządkach rzeczywistości — metafizycznym, epistemologicznym i praktycznym, oraz jako przyczyny (αἰτία) wszystkiego, co słuszne i piękne (ὀρθῶν τε καὶ καλῶν)⁷.

Co znamienne, Platon, przedstawiając pryncypialne funkcje Dobra, nie czyni tego wprost, lecz ponownie korzysta z metaforyki solarnej. Tym razem jednak słońce zostaje metaforycznie określone jako syn Dobra⁸; relacja łącząca ojca i syna służy tu wyrażeniu analogii pozycji i funkcji utworzonej przez dwie różne (pod względem ontologicznej i aksjologicznej zawartości) sfery — nadrzędnej, którą reprezentuje ojciec (porządek noetyczny), i podrzędnej, reprezentowanej przez syna (porządek zjawiskowy). Słońce, jako źródło światła, zostaje tym samym pojęte jako warunek możliwości widzenia, czyli relacji poznawczej, jaka zachodzi między okiem a zmysłowymi przedmiotami⁹. Dostarcza ono nie tylko światła (będąc w ten sposób *causa cognoscienti* zmysłowego świata), lecz także ciepła — przyczyniając się do odżywiania i rozwoju, a zatem do powstawania (γένεσις) rzeczy zjawiskowych, tym samym spełniając wobec nich funkcję *causa efficiens*¹⁰. Przeniesiona *per analogiam* na wymiar noetyczny pierwsza część metafory ilustruje relację epistemologiczną, druga natomiast — relację metafizyczną. Dobro wiąże bowiem z sobą obiekty poznania (idee), prawdę i byt¹¹, będąc z jednej strony przyczyną wiedzy i prawdy umożliwiającą poznanie bytu¹², z drugiej zaś, w porządku metafizycznym, przyczyną bytu oraz istoty idei¹³.

Z przedstawioną przez Platona analogią zawartą w tej solarnej metaforyce związane są jednak pewne trudności interpretacyjne, dotyczące zwłaszcza kwestii wyróżnionego statusu natury Dobra oraz

⁶ Platon: *Fedon*, 99c... Tłum. R. Legutko.

⁷ Zob. Platon: *Państwo*, 511b, 517c. Tłum. W. Witwicki. Kęty 2003.

⁸ Zob. ibidem, 506e—509b.

⁹ Zob. ibidem, 508b—509a.

¹⁰ Zob. ibidem, 509b.

¹¹ Zob. ibidem, 508d.

¹² Zob. ibidem, 508e.

¹³ Zob. ibidem, 509b.

jego relacji do świata idealnego i zjawiskowego. Taką trudność stanowi choćby kwestia właściwego rozumienia procesu generowania idei, który jest odpowiednikiem występującego w porządku empirycznym (κόσμος αἰσθητός) procesu γένεσις. Idee otrzymują od Dobra bycie i istotę¹⁴, ale jako bytom z definicji wiecznym i niezmiennym, a zatem niestworzonym, nie może im, w odróżnieniu od rzeczy zjawiskowych, przysługiwać powstawanie i giniecie. W efekcie sugeruje to ujawnienie się pewnej niezgodności w obrębie solarnej analogii — jeśli funkcja, jaką pełni słońce wobec zjawisk, może być wyjaśniona za pomocą konceptu przyczyny sprawczej (*causa efficiens*), to z pewnością nie może tak być w odniesieniu do relacji Dobra do idei. W jakim zatem sensie Dobro miałoby przyczyniać się do genezy wiecznych i niezmiennych obiektów w obrębie κόσμος νοητός?

Jak wskazuje Mario Vegetti, ten problem tylko pozornie jest paradoksalny, ponieważ Dobro, które gwarantuje ideom w sposób właściwy ich idealne bytowanie, gwarantuje zarazem esencję i prawdę, konsystencję i trwałość ontologiczną, która czyni je prawdziwymi, normatywnymi i paradygmatycznymi obiektami¹⁵. Dlatego też „generowanie” idei nie polega na przechodzeniu od nieistnienia do istnienia, ale na spełnianiu kognitywnej relacji uobecniania prawdy, wyznaczonej polarnym napięciem podmiotu-przedmiotu (subiektywności i obiektywności), innymi słowy — ma pierwotnie charakter epistemologiczny, a nie metafizyczny.

Trzeba jednak zauważyć, że to ze względu na swój status bytowy idee stają się adekwatnymi i wartościowymi przedmiotami poznania, zdolnymi do ugruntowania ἐπιστήμη — mianowicie dzięki byciu niezmiennymi i prawdziwymi obiektami w porządku ontologicznym, co ostatecznie wynika z ich partycypacji w idei Dobra. Prowadzi to do istotnej kontrowersji interpretacyjnej, związanej z pytaniem o wyróżniony status Dobra, zwłaszcza w aspekcie możliwości jego poznawczego uchwycenia.

W próbie odpowiedzi na wspomniane pytanie odwołajmy się wstępnie do pojęciowego rozróżnienia *idealnych* i *specyficznych* atrybutów idei¹⁶. Skoro idea Dobra jako jedyna wprowadza relacje o charakterze kauzalnym, nie tylko w odniesieniu do zjawisk, lecz także

¹⁴ Zob. ibidem 509b.

¹⁵ M. Vegetti: *Dialettica*. In: *Platone. „La Repubblica”, vol. V (libros VI—VII)*. Ed. M. Vegetti. Napoli 2003, s. 272.

¹⁶ Rozróżnienie to, choć rozmaicie konceptualizowane, wprowadza wielu współczesnych komentatorów myśli Platonskiej — zob. między innymi: G. Vlastos: *Degrees of Reality in Plato*. In: *Idem: Platonic Studies*. Princeton 1973, s. 58—75; D. Keyt: *Plato's Paradox that the Immutable Is Unknowable*. „Philo-

w odniesieniu do innych idei (uczestniczących w niej jako w meta-idei), oznacza to, że obdarza je niespecyficznymi, należącymi do wszystkich idei atrybutami. Dlatego też za uzasadnioną można uznać koncepcję, zgodnie z którą należy odróżnić pochodzące od Dobra atrybuty idei jako idei, czy też inaczej — ich idealne atrybuty od ich własnych, specyficznych atrybutów, to znaczy takich, które każda z idei ma na mocy bycia tą właśnie, określoną idea.

Dla lepszego zrozumienia idealnych i specyficznych atrybutów bytu, a co za tym idzie, funkcji, jakie spełnia Dobro wobec idei, zobrazujmy je za pomocą przykładu idei koła¹⁷. Idealne atrybuty takiej idei — podobnie jak każdej innej — dotyczą jej bycia idea, rozumianego jako bycie inteligibilne, niezmienne, esencjalne, konieczne, bezwzględne, niestopniowalne¹⁸. Natomiast atrybuty własne idei koła sprowadzają się do specyficznej treści, konstytuującej kolistość jako kolistość w jej maksymalnej, esencjalnej czystości.

Aby być kołem, zmysłowy obiekt musi partycypować w idei koła, a partycypacja ta to nic innego jak posiadanie atrybutów specyficznych (*proprium*) idei koła, konstytuujących „bycie kulistym”. Z tego względu idea Dobra nie wchodzi tu jeszcze w interferencje ze zjawiskami inaczej niż tylko w sposób pośredni, mianowicie stanowiąc idealne atrybuty wszystkich idei, decydujące o ich byciu inteligibilnym obiektem. Aby jednak być *dobrym* (*resp.* doskonałym) kołem, zmysłowy przedmiot musi w pewnej mierze partycypować również w idealnych atrybutach idei koła, atrybutach, które są z kolei wynikiem partycypacji idei koła w idei Dobra. Zarazem zjawisko, partycypując w idealnych atrybutach idei, staje się lepszym (doskonalszym)

sophical Quarterly” 1963, vol. 74, no. 19, s. 1—14; G. Santas: *The Form of the Good in Plato’s Republic*. In: *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*. Ed. G. Fine. New York 1999, s. 247—274; M. Dixsaut: *Encore une fois le bien*. In: *Études sur la république de Platon*. Vol. 2: *De la science, du bien et des mythes*. Ed. M. Dixsaut. Paris 2005, s. 225—255; Ch. Shields: *Surpassing in Dignity and Power: The Metaphysics of Goodness in Plato’s Republic*. In: *Socratic, Platonic and Aristotelian Studies: Essays in Honor of Gerasimos Santas*. Ed. G. Anagnostopoulos. Dordrecht 2011, s. 281—296. Zastosowanie owego rozróżnienia sugeruje również fragment zawarty w Arystotelesowskich *Topikach* 137b67 — zob. G. Santas: *The Form...*, s. 259.

¹⁷ Zob. G. Santas: *The Form...*, s. 264.

¹⁸ Atrybuty te pojawiają się wielokrotnie w całym *Corpus Platonicum* przy okazji charakteryzowania statusu idei; dobrym przykładem, w którym występuje szczególne ich nagromadzenie, jest kluczowy fragment *Uczty* — zob. Platon: *Uczta*, 210e—211b. Tłum. W. Witwicki. Kęty 2002. Podstawowym synonimem doskonałości jest przy tym dla Platona niezmienność, co znajduje wyraz w wielu sformułowaniach występujących w trakcie dialogu, zob. np. Platon: *Państwo...*, 380e, 381a—b.

w takiej mierze, w jakiej zachodzi owa partycypacja, ponieważ to właśnie idealne atrybuty są tym czynnikiem, który decyduje w idei o byciu najdoskonalszym bytem o określonej treści.

Za sprawą posiadania idealnych atrybutów idee wyrażają Dobro, wykazując doskonałość — w tym przypadku bycie najlepszym z wszelkich kół. Ponieważ możliwe jest stopniowanie intensywności partycypacji tego, co zmysłowe, w tym, co inteligibilne, zauważmy, że uczestnictwo jedynie w specyficznych atrybutach idei koła nie może uczynić ze zmysłowego obiektu *dobrego* (możliwie najlepszego) koła, dlatego że specyficzne atrybuty idei koła nie mają żadnego odniesienia do idei Dobra, jako że w nim nie partycypują.

Ze zrozumienia natury tego, z czego idee wyprowadzają swą istotę i bycie, wynika, że ich idealne atrybuty stanowią zarazem specyficzne atrybuty idei Dobra; to z niej bowiem pochodzi ich idealność (ich bycie ideami), a zatem także ich esencjalność (οὐσία). Toteż idea Dobra może być pojęta jako przyczyna formalna (*causa formalis*) idei¹⁹, będąc przyczyną ich bytu i istoty, jak też ich poznawalności. Wydaje się zatem, że w ten sposób rozpoznane i skonceptualizowane Dobro jest tym, co ostatecznie uprawomocnia ἐπιστήμη, stanowiąc mocny grunt do zbudowania gmachu niezachwianej wiedzy o rzeczywistości.

Tymczasem Platon wyraźnie zaznacza, że idea Dobra nie jest wprost i całkowicie przez człowieka poznawalna i że próba jej poznania wymaga wielkiego trudu: „Jeśli natomiast chodzi o to, co mnie się zdaje, to wydaje mi się, że na szczycie tego, co poznawalne, znajduje się idea Dobra i trudno ją dostrzec (μόγισ ὀράσθαι), lecz kto ją dojrzy, ten wywnioskuje, że jest ona dla wszystkiego (πάντων) przyczyną (αἰτία) wszystkiego, co słuszne i piękne (ὀρθῶν τε καὶ καλῶν)”²⁰. Choć zatem idea Dobra należy do obszaru tego, co poznawalne (ἐν τῷ γνωστῷ)²¹, to jednak podpada pod jego ekstremalną granicę (τελευταία), która jest usytuowana jako τέλος tego, co noetyczne (τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει)²², stanowiąc niejako punkt graniczny, z którego rozpoczęcia się dostępne tylko wytrwałemu dialektykowi poznanie synoptyczne. W efekcie wyznacza ona zadanie procesowi poznawczemu, realizację jego ostatecznego celu²³.

¹⁹ Zob. G. Vlastos: *Reasons and Causes in the Phaedo*. „The Philosophical Review” 1969, vol. 78, no. 3, s. 291—325.

²⁰ Platon: *Państwo...*, 517b—c. Tłum. własne.

²¹ Zob. ibidem, 517b.

²² Zob. ibidem, 532b.

²³ M. Vegetti: *Megiston Mathema. L'idea del 'buono' et le sue funzione*. In: *Platone...*, s. 275.

Ze względu na doskonałość Dobra samego, a zarazem niedoskonałość jakiegokolwiek innego dobra, właściwa droga rozwoju filozoficznego wymaga ciągłego utrzymywania owego Dobra jako ostatecznego i najwyższego celu poznania, jako że bez jego poznania niemożliwe jest poznanie jakiegokolwiek innego dobra. Dusza każdego człowieka z natury poszukuje tego, co najlepsze, a zatem Dobra, ale w owych poszukiwaniach pozostaje stale zagubiona (ἀπορούσα), jeśli chodzi o uchwycenie jego rzeczywistej istoty²⁴. Tymczasem jedyną pewną miarę dobroci dla wszystkich rzeczy stanowi stopień ich partycypacji w dobroci owego doskonałego Dobra. Jak dobitnie stwierdza Sokrates, „miara w takich rzeczach, jeżeli choć trochę odbiega od tego, co jest, nie jest w ogóle miarą. Co bowiem nie jest doskonałe, nie jest żadną miarą dla niczego (ἀτελές γὰρ οὐδὲν οὐδενὸς μέτρον). Tylko się niekiedy tak komuś wydaje, że to wystarczy, i nie ma potrzeby szukać dalej”²⁵. Zarazem najlepszą metodą, która może pomóc zagubionej duszy w jej poszukiwaniu Dobra, jest właśnie metoda dialektyczna.

Katarktyczna moc dialektyki

Zgodnie z Platońskim świadectwem, zawartym w metaforze linii²⁶, dialektyczny proces składa się z dwóch wyodrębnionych, choć połączonych z sobą, etapów — drogi w górę (anabazy), od hipotez ku absolutnemu początkowi, a następnie drogi zstępującej (katabazy) — od pierwszej zasady z powrotem do hipotez. Górną granicę obszaru, w którego obrębie przebiega dialektyczny dyskurs, wyznacza zatem niehipotetyczna zasada, utożsamiona z Dobrem, dolną stanowi natomiast świat potocznych przekonań znajdujących oparcie w rzeczywistości zjawiskowej. W metaforze tej Platon zmierza do dokładniejszego wyjaśnienia tego, co zostało już wstępnie, bardziej figuratywnym językiem, zobrazowane w przedstawianej wcześniej analogii słońca — mianowicie, w jaki sposób dialektyk może wznieść się do poznania Dobra oraz jak należy dokładniej rozumieć stosowaną w tym procesie metodę hipotetyczną.

²⁴ Zob. Platon: *Państwo...*, 505e.

²⁵ Ibidem, 504c. Tłum. własne.

²⁶ Zob. ibidem, 511b—c.

Mając to na uwadze, spróbujmy zatem wyjaśnić istotną różnicę, jaka zachodzi pomiędzy dwoma najwyższymi odcinkami w metaforze linii, czyli różnicę pomiędzy matematykami (i poznaniem naukowym) a dialektykami (i poznaniem filozoficznym). Zgodnie z Platońskim świadectwem matematycy nie są w stanie zrozumieć liczb i figur, czy też ogólniej — treści, które postulują w formułowanych hipotezach²⁷. Przykładowo, kiedy matematyk definiuje koło, nie myśli o żadnym specyficznym kole, które spostrzega lub też wyobraża sobie, ale raczej o tym, czym koło jest „idealnie”, to znaczy czym „powinno być”; a w tym „idealnie” i „powinno być” kryje się właśnie odniesienie do Dobra, odniesienie, za którym matematycy nie potrafią jednak podążać, ponieważ „snią tylko na temat bytu (ὄνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὕν), niezdolni do ujrzenia go na jawie, tak długo, jak długo posługują się założeniami (ὑποθέσει)”²⁸.

Tymczasem prawdziwe poznanie koła zależy od zdolności jego ideacji, czyli od odróżnienia, czym ono jest w swej istocie, od jego niedoskonałych manifestacji pojawiających się zarówno w zmysłowej percepcji, jak i w wyobraźni. Ale owa ideacja nierozzerwalnie wiąże się z poznaniem Dobra, skoro to ono jest jej przyczyną. Dobro jednak nie może być przedmiotem poznania w takim sensie jak byt (idea), gdyż samo jest zasada, która umożliwia wszelkie poznanie idei; nie może być zatem rozpoznawane wprost — jako jakiś zewnętrzny wobec owego przykładowego koła obiekt — lecz raczej właśnie jako rzeczywista przyczyna umożliwiająca jego poznanie.

Platońska dialektyka hipotetyczna wprowadza tym samym fundamentalną zmianę w rozumieniu zadania, jakie stoi przed filozoficzną argumentacją. Okazuje się bowiem, że w odróżnieniu od hipotetycznej metody matematyków nie przeprowadza ona dowodów wychodzących od pierwszych zasad (dogmatycznie założonych aksjomatów), ale rozpoczyna swe badanie od przyjętych wstępnie mniemań i niepewnych przekonań, starając się dopiero znaleźć zasady, które by owe przekonania uzasadniały. We właściwej argumentacji dialektycznej pryncypia występują zatem nie na jej początku, lecz na końcu; toteż ma ona nie tyle charakter dedukcyjno-apodyktyczny, ile raczej krytyczno-badawczy²⁹.

Istotne wyjaśnienia tej kwestii przynosi następujący fragment: „Jedynie metoda dialektyczna (διαλεκτική μέθοδος) podąża tą drogą, że znosi założenia (ὑποθέσεις ἀναίρουσα) i odnosi je do początku sa-

²⁷ Zob. ibidem, 510c—d, 533b—c.

²⁸ Ibidem, 533b—c. Tłum. własne.

²⁹ Zob. S. Scolnicov: *Plato's „Parmenides”*. London 2003, s. 11.

meo (αὐτὴν τὴν ἀρχὴν), aby się utwierdzić³⁰. Sugerowane w nim zniesienie (ἀναίρεσις) czy też obalenie hipotez zgodne jest bardziej z duchem Sokratejskiej metody elenktycznej (ἐλεγχος), prezentowanej w wielu wczesnych dialogach, niż z procesem ich dedukcyjnego dowodzenia.

Dialektyk znosi bowiem hipotezy, aby wykazać, że nie są one w stanie adekwatnie wyrazić Dobra, które samo uczyniłoby ich przedmiot czymś więcej niż tylko hipotetycznym, jak również po to, aby dotrzeć do poznania Dobra dzięki autentycznej aktywności badawczej, która owo Dobro presuponuje. Odkrycie Dobra jest tożsame z odkryciem tej presupozycji, czyli odkryciem jego funkcji jako ostatecznej przyczyny poznania. W ten sposób, w rzeczywistym procesie refutacji hipotez, dialektyk może zyskać lepszy wgląd w prawdę, która sytuuje się już poza hipotetycznym charakterem formułowanych twierdzeń. Dlatego też Sokrates zauważa: „Jeśli ktoś by nie potrafił wyodrębnić myślowo (διορίσασθαι τῷ λόγῳ) i odróżnić idei Dobra (ἀγαθοῦ ἰδέαν) od wszystkich innych przedmiotów i przetrwać przy tym jak w walce wszelkie argumenty obalające (ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων), pragnąc swoje stanowisko oprzeć nie na mniemaniu, lecz na istocie rzeczy (κατ' οὐσίᾳ), a nigdy by na tej drodze jego myślowe ujęcie nie padło, to o takim powiesz, że on wobec tego nie zna ani Dobra samego (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν), ani żadnego innego dobra (ἄλλο ἀγαθόν)”³¹.

Biegły w swej sztuce dialektyk musi być zatem zdolny do oddzielenia Dobra od tego wszystkiego, co jedynie owo Dobro zakłada jako zasadę swego bytowania i inteligibilności. Ze względu na to, że treść określonej hipotezy reprezentuje jej niedoskonałe przejawy, owa hipoteza zdolna jest przedstawić tylko sposób, w jaki rzecz siebie wyraża i jak się o niej orzeka (ποιόν τι), a nie to, czym ona jest (τι ἐστίν) — nie może więc przyczynić się do zrozumienia prawdziwej natury rzeczy³². Stąd też twierdzenia (jako słowne wyrazy myśli) są ze swej natury zawsze hipotetyczne i w konsekwencji stale podatne na refutację. Droga do zrozumienia wiedzy właśnie tylko przez „zniesienie” (ἀναίρεσις) danej hipotezy, będące procesem swoistej puryfikacji hipotetycznego logosu, oczyszczenia go ze złudzenia i z pozoru, a zatem z niewłaściwego rozumienia rozpatrywanej natury rzeczy.

³⁰ Platon: *Państwo*, 533c. Tłum. własne.

³¹ Ibidem, 534b—c. Tłum. własne.

³² K. Seeskin: *Meno 86C—89A: A Mathematical Image of Philosophic Inquiry*. In: *Plato, Time, and Education: Essays in Honor of Robert S. Brumbaugh*. Eds. R.S. Brumbaugh, B.P. Hendly. New York 1987, s. 25.

Jak zauważa Sokrates w *Fedonie*: „Prawda (ἀλήθεια) to w rzeczywistości pewien rodzaj oczyszczenia (καθαρισμός) [...], tak samo opanowanie, sprawiedliwość, męstwo, a i sama mądrość (αὐτὴ ἡ φρόνησις) jest jakimś sposobem osiągnięcia czystości (καθαρότης)”³³. Prawdziwe poznanie jakiegokolwiek przedmiotu zależy od naszej zdolności jego ideacji, to znaczy od oczyszczającego odróżnienia, czym ów przedmiot jest w swej istocie, od jego niedoskonałych manifestacji pojawiających się zarówno w zmysłowej percepcji, jak i w wyobraźni. Ideacja ta natomiast nierozzerwalnie wiąże się z poznaniem Dobra, skoro to ono jest przyczyną idealnych atrybutów idei. Tym samym Dobro jawi się jako fundament ἐπιστήμη w podwójnym sensie — nie tylko jako ostateczny cel (kres aktywności poznawczej), lecz także jako zawsze zakładana zasada umożliwiająca poznanie.

Zrozumienie osiągnięte za pośrednictwem medium, jakim jest metoda hipotetyczna, nie usuwa automatycznie ograniczeń samego medium. Dialektyk może zyskać wgląd w istotę rzeczy, który transcenduje i tym samym przewyżcza ograniczenia środków (narzędzi i sposobów) niezbędnych do jego osiągnięcia, ale też w takiej mierze, w jakiej przekracza on owe środki, nie może być za ich pośrednictwem adekwatnie i w pełni wyrażony w jakimkolwiek dyskursie — nie tylko w piśmie, lecz także i w mowie³⁴. Dlatego zniesienie hipotez nie oznacza, że można z nich ostatecznie zrezygnować — po uzyskaniu prawdziwego wglądu trzeba mimo to do nich powrócić w dalszym dyskursie i dialektycznym badaniu, wchodząc tym samym na drogę katabazy³⁵.

Bielszy odcień bieli

Zgodnie z często przytaczanym sformułowaniem Platona Dobro nie jest istotą (οὐσία), ale czymś usytuowanym ponad istotą (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας): „Tak więc przedmiotom poznania nie tylko poznawalność dzięki Dobru przysługuje, lecz także ich bycie oraz istota od niego pochodzi, chociaż Dobro to nie istota (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ), tyl-

³³ Platon: *Fedon...*, 69a—c. Tłum. R. Legutko.

³⁴ V. Goldschmidt: *Questions Platoniciennes*. Paris 1970, s. 32—33.

³⁵ Zob. Platon: *Państwo...*, 511c.

ko coś ponad wszelką istotę (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), coś wyższego i mocniejszego (πρεσβεία καὶ δυνάμει) o wiele³⁶. Fragment ten wydaje się pozostawać w sprzeczności z wieloma innymi passusami dialogu, w których Dobro jest określane jako idea (ἀγαθὸν ἰδέα) i które akcentują istotę Dobra jako rzeczywisty cel dialektycznego poznania³⁷, użyte w nim bowiem sformułowanie zdaje się sugerować ponadbytowy, a zatem transcendentny, status Dobra.

Jak jednak wskazuje przywołana wcześniej Platońska analogia solarna, słońce nie znajduje się „poza” obszarem κόσμος αἰσθητός, będąc czymś niewidzialnym, lecz pozostaje zmysłowym, możliwym do obserwacji obiektem. Analogicznie należy zatem pojmować Dobro — w takim stopniu, w jakim jest obiektem inteligibilnym, nie może ono całkowicie transcendować sfery κόσμος νοητός, gdyż stałoby się wówczas niedostępne poznaniu intelektualnemu, zaprzeczając tym samym intencji Platona zmierzającej do uczynienia z Dobra obiektu najwyższej wiedzy (μέγιστον μάθημα)³⁸, jak też fundamentu ἐπιστήμη.

Jeśli przeanalizujemy przywołany wcześniej fragment w całości, nie odrywając spornego zwrotu od kontekstu zdaniowego, w którym on występuje, to możemy stwierdzić, że Dobro nie jest ἐπέκεινα τῆς οὐσίας w sposób absolutny, pod każdym możliwym względem, lecz jedynie pod względem wyższości i mocy (πρεσβεία καὶ δυνάμει), co sugeruje nie tyle jego transcendentny, ile raczej graniczny status. Supremacja Dobra w odniesieniu do bytu jest bowiem ograniczona — przewyższając inne idee pod względem znaczenia (wyższości) i mocy, pozostaje ono tym niemniej idea; i tak też określa je Platon. Wyróżnienie natury Dobra ze względu na dwa wskazane aspekty potwierdza w istocie jego status jako αἰτία, a zatem spełnianie funkcji kauzalnej wobec bytu. Wyższość (πρεσβεία) bowiem sprowadza się do posiadania przez Dobro pierwszeństwa przed wszelką istotą (ponieważ determinuje ono istotę idei jako idei), a w porządku poznawczym oznacza pierwszeństwo logiczne przed wszelkim poznaniem (ponieważ stanowi jego rację). Z kolei moc (δύναμις) Dobra przejawia się w jego byciu przyczyną wszelkich inteligibilnych bytów, a nie tylko rzeczy zmysłowych, jak w przypadku pozostałych idei³⁹.

Tak pojęta transcendentność Dobra nie przekreśla zatem możliwości poznawczego dotarcia do niego. To właśnie w cyklicznej struk-

³⁶ Platon: *Państwo*, 509b. Tłum. własne.

³⁷ Zob. *ibidem*, 505a, 532b.

³⁸ Zob. *ibidem*, 505a.

³⁹ Zob. M. Dixsaut: *Métamorphoses de la dialectique dans les Dialogues de Platon*. Paris 2001, s. 98.

turze procesu dialektycznego, w oczyszczeniu danej hipotezy, która następuje na drodze anabazy, a następnie — na drodze katabazy, w powrocie do niej, uwidacznia się pogłębiający się proces heurystycznego rozumienia. Rozumienie to ma swój dyskursywny, jak też niedyskursywny aspekt, a tworzące się pomiędzy nimi teoretyczne napięcie uznać można za istotny rys strukturalny całej Platońskiej filozofii⁴⁰. Niedyskursywny wgląd, do którego proces dialektyczny doprowadza, ma bowiem charakter aspektowy i aproksymacyjny; nie może być osiągnięty raz na zawsze i w sposób wyczerpujący, który odsłoniłby absolutny sens wszystkich twierdzeń (hipotez). Dlatego też wszelkie rozumienie podlega stopniowaniu: w odniesieniu do przedmiotu jest bardziej lub mniej wnikliwe, w odniesieniu zaś do podmiotu — bardziej lub mniej uświadomione. Poznanie Dobra okazuje się zatem ostatecznie możliwe, pod warunkiem jednak, że będziemy je pojmowali właśnie jako rozumienie⁴¹, a co za tym idzie, nie w kategoriach osiągniętego stanu pewności, lecz jako proces ciągłego doskonalenia ejdetycznego oglądu.

W *Filebie* Platon znamienne zauważa, że poznanie Dobra, jako tego, co najdoskonalsze i co jest źródłem miary oraz harmonii, chociaż może się wydawać mniej pożyteczne od innych, bardziej praktycznych rodzajów poznania, trzeba jednak z pewnego względu postawić od nich wyżej: „ja nie tego szukałem, która umiejętność albo która wiedza nad wszystkimi góruje tym, że jest największa i najpożytejsza, i najwięcej nam pożytku przynosi, tylko tego, która najwięcej zważa na jasność i ścisłość, i prawdę, choćby była mała i mały pożytek przynosiła. To jest to, czego w tej chwili szukamy. [...] robota, którą ja wymieniam, to tak, jak owa plama bieli [...], choćby była mała, to jeśli będzie czysta, przewyższy wielką, ale nie tak czystą”⁴².

W tej perspektywie dialektyczne dociekanie, rozumiane jako stopniowa puryfikacja logosu zmierzająca do osiągnięcia prawdy, ma ostatecznie ujawnić ową najczystsza plamę bieli, która nie ma już w sobie domieszki czegoś innego niż ona sama; proces myślowy, który doprowadzi do owego odkrycia (εὐρεῖν), zadośćuczyni mu jednak tylko

⁴⁰ J. A n n a s: *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford 1981, s. 282 i nast.

⁴¹ Jak ujmuje to J. C o o p e r (J. C o o p e r: *The Psychology of Justice in Plato*. „American Philosophical Quarterly” 1977, vol. 14, no. 2, s. 154): „Knowledge here, as usual in Plato, is taken to entail understanding, so that to know, e.g., a good life is not just to know which life is good, and from what points of view or in what circumstances, and so on, but precisely to understand what this goodness itself is that one attributes to it with these qualifications”.

⁴² Platon: *Fileb...*, 58c. Tłum. W. Witwicki. Kęty 2002. Zob. też ibidem, 53b.

wówczas, gdy stanie się transparentny, a zatem nie będzie już zanieczyszczał swą obecnością (*resp.* swym sposobem ujęcia — ποιόν τι) samego przedmiotu, tego, czym on jest (τι ἐστίν). Zgodnie bowiem ze świadectwem zawartym w *Liście VII* przedmiot wiedzy jako wieńczący kolejne stopnie poznania musi być od samej tej wiedzy odróżniony⁴³.

Dlatego też tam, gdzie dialektyka doprowadza, tam też kończy się jej moc, ona sama bowiem nie jest jeszcze bielą, a w każdym razie nie jej najczystszy odcieniem, który potrafi tylko rozświetlić chwilową iskrą rozumienia. Niewątpliwie jednak wszelki akt noezy zostaje przygotowany dzięki dyskursywnej mocy διαλέγεσθαι i wypracowany w jej obrębie, a jego treść każdorazowo powinien reinterpretować dialektyk za pośrednictwem logosu (διὰ τὸν λόγον)⁴⁴ — w przeciwnym razie rozpadowi ulegnie cała droga dialektyki i przekreślony zostanie sens tej metody⁴⁵. Dlatego transparentność Dobra nie może oznaczać jego absolutnej transcendentalności. Przywołując metaforyczny język Platońskiej analogii, zauważmy, że nie jest ono przecież zupełnie bezbarwne, bo choć najczystsze, wciąż pozostaje bielą, jej najbielszym odcieniem. W tym kontekście podkreślić trzeba przesłanie, jakie ostatecznie zawiera *Fileb*: Dobra należy szukać w życiu zmieszonym⁴⁶, nie tylko rozumnym i idealnym, lecz także w zmysłowo-zjawiskowym, a zatem zarówno w porządku teoretycznym, jak i praktycznym. Jest to zgodne z najogólniejszą charakterystyką Dobra, wedle której stanowi ono więzy zdolne do prawdziwego wiązania całej rzeczywistości⁴⁷. Toteż tak jak nie ma bieli poza całą paletą barw, tak też nie ma Dobra poza światem.

⁴³ Jak zauważa R. Ferber, to, co umożliwiła intencjonalność (a zatem zachodzenie relacji między umysłem a bytem), samo z konieczności musi być w sobie „atencjonalne”, bo inaczej mielibyśmy do czynienia z błędem *regressus ad infinitum*; stąd też transcendencja wpisana jest w naturę tak pojętego Dobra. Zob. R. Ferber: *Platos Idee des Guten*. Aufl. 2. Sankt Augustin 1989, s. 277—278.

⁴⁴ Zob. Platon: *Państwo...*, 532a.

⁴⁵ E. Berti: *L'Idea del bene in relazione alla dialettica*. In: *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*. Eds. G. Reale, S. Scolnicov. Sankt Augustin 2002, s. 307—317.

⁴⁶ Zob. Platon: *Fileb...*, 61b.

⁴⁷ Zob. Platon: *Fedon...*, 99c.

Dariusz Olesiński

Finding Good as the Effect of Plato's Dialectics

Keywords: Plato's dialectics, hypothetical method, catharsis, noesis, Platonic conception of good

S u m m a r y

In *Politeia*, making a distinction between three basic types of good: good only for its own sake, good for its own sake and the additional benefits it may bring, and good only with regard to the benefits it brings (*Rep.* 357b—d) — Plato is in favour of the second option, thus emphasizing the dual (absolute-relative) nature of the good, which turns out to be essential for the proper understanding of its nature. Hence, the supremacy of the Good over other ideas (its location ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), presented in books VI and VII may not be understood as the absolute transcendence of being, but it indicates its borderline status which is the result of its dual nature. As a consequence, the Good also appears as a breaking point of the dialectic cognition — on the one hand, as its final aim, on the other hand, as its each time assumed foundation. The Good cannot be the subject of dialectic's cognition in the sense that being (idea) is, since it is itself a principle which enables all cognition of the idea. In this context dialectics turns out to be a certain type of *catharsis*, a method of gradual purification of hypothetical logos, which leads to the discovering of truth that is hidden behind it. In accordance with Plato's metaphor, it should present Good as the clearest spot of white which does not have any additional elements in it.

Dariusz Olesiński

Erkenntnis des Guten als Bekrönung der Platonischen Dialektik

Schlüsselwörter: Platonische Dialektik, hypothetische Methode, Katharsis, Noesis, Platonische Idee des Guten

Z u s a m m e n f a s s u n g

In seinem Werk *Politeia* unterscheidet Platon drei Hauptarten des Guten: das Gute lediglich in Anbetracht sich selbst, das Gute in Anbetracht sich selbst und seiner Nutzen und das Gute lediglich in Anbetracht seiner Nutzen (*Rep.* 357b—d). Platon erklärt sich dabei für zweite Möglichkeit und hebt auf diese Weise zwiespältige (absolut-relative) Natur des Guten hervor, die für richtiges Verständnis der Natur des Guten am wichtigsten ist. Daher die in den Büchern VI und VII dargestellte Oberherrschaft von dem Guten über andere Ideen (die Lage des Guten ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) bedeutet keine absolute Daseinstranszendenz, sondern weist auf Grenzstatus des Guten als Resultat seiner zwiespältigen Natur hin. Infolgedessen erscheint das Gute auch als ein Grenzpunkt der dialektischen Erkenntnis — einerseits als Endziel der Erkenntnis und andererseits als eine jeweils angenommene Erkenntnis-

grundlage. Das Gute darf zwar nicht, wie es bei dem Sein (Idee) der Fall ist, zum Objekt der Erkenntnisdialektik werden, denn es selbst ist ein Prinzip, das jede Erkenntnis von der Idee möglich macht. In dem Kontext erweist sich die Dialektik als eine gewisse Katharsis, als eine Methode, den hypothetischen Logos allmählich zu reinigen, um die dahinter versteckte Wahrheit zu erfahren. Laut der Metapher Platons sollte sie das Gute als den saubersten Weißfleck ohne jegliche Beigaben erkennen lassen.

Rafał Oleś

O możliwości rozwiązania aporii monizmu gnozeologicznego w filozofii Plotyna

Słowa kluczowe: Plotyn, monizm gnozeologiczny, metafizyka, samowiedza, Absolut

Wstęp

Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej omówię stanowisko monizmu gnozeologicznego w rozumieniu Nicolaia Hartmanna na podstawie *Zarysu metafizyki poznania*. W części tej opiszę wyróżnione stanowiska gnozeologiczne oraz zarysuję Hartmanna interpretację filozofii Plotyna jako przykład monizmu gnozeologicznego. Celem tej części jest wydobycie istoty monizmu gnozeologicznego i przedstawienie podstawowych przesłanek, jakimi kierował się Hartmann w swej typologii stanowisk. W drugiej części przedstawię analizę tych elementów filozofii Plotyna, które wydają się mieć szczególne znaczenie dla diskutowanego problemu. Omówię w niej znaczenie relacji podmiotowo-przedmiotowej w jego systemie, wskażę powiązania tej relacji z innymi fundamentalnymi relacjami strukturalnymi jego metafizyki, jak: jedno — wiele i absolutne — względne, oraz przedstawię te aporie, które są szczególnym obszarem zainteresowania Plotyna (aporia samowiedzy i aporia monizmu gnozeologicznego w rozumieniu

Hartmanna). Celem tej części będzie poszerzenie dokonanej przez Hartmanna interpretacji o dodatkowe elementy i przygotowanie pola do argumentacji — rozwijanej w ostatniej części — na rzecz monizmu gnozeologicznego na podstawie schematu pojęciowego filozofii Plotyna.

Czym jest monizm gnozeologiczny?

Stanowiska gnozeologiczne

Aporie poznania¹ wyrastają, według Hartmanna, z dualizmu podmiotu i przedmiotu, a wszystkie próby rozstrzygnięcia problemu poznania wychodzą od hipotezy „prajedności”. Dualizm oznacza wedle Hartmanna zasadniczo tylko „rezygnację z rozstrzygnięcia problemu poznania”². Z jednej strony postulowanie wspomnianej prajedności jest uzasadnione samym istnieniem relacji poznawczej; z drugiej strony przeciwstawia się jej autonomia przedmiotu i podmiotu. Są trzy możliwe warianty tej jedności i związane z nimi trzy podstawowe stanowiska³: przedmiot jest nadrzędny wobec podmiotu (relacja wewnątrzprzedmiotowa, realizm), podmiot jest nadrzędny wobec przedmiotu (relacja wewnątrzpodmiotowa, idealizm), podmiot i przedmiot

¹ Streszczę te aporie poznania, które mogą się okazać przydatne w dalszych analizach. Pierwszą jest „ogólna (podstawowa) aporia poznania”, składa się z następujących członów: świadomość musi wyjść z siebie w takiej mierze, w jakiej ujmuje coś poza sobą jako świadomość *poznająca*; świadomość nie może wyjść z siebie, gdyż może ujmować tylko swoje treści, ponieważ jest poznającą *świadomością*. Por. N. Hartmann: *Zarys metafizyki poznania*. Tłum. E. Drzazgowska, P. Piszczakowski. Warszawa 2007, s. 73—75.

Druga aporia dotyczy kryterium prawdy. Kryterium musi umożliwiać porównywanie obrazu z przedmiotem. Kryterium musiałoby być przedstawieniem, by stanowić podstawę oceny prawdziwości dla podmiotu, ponieważ podmiot może porównywać tylko przedstawienia. Zarazem kryterium nie może być przedstawieniem, jeśli ma być „kryterium obowiązującym”, ponieważ porównanie z przedstawieniem w podmiocie nie daje podstawy do oceny zgodności z przedmiotem poza sferą podmiotu. Por. *ibidem*, s. 66—69.

² *Ibidem*, s. 140.

³ Por. *ibidem*, s. 141.

podporządkowane są trzeciej instancji, która się nie ujawnia (monizm).

Przechodząc do bliższego omówienia problemów stanowiska monizmu gnozeologicznego, należy przede wszystkim zwrócić uwagę na problematyczność wspomnianej trzeciej instancji. W związku z tym, że w zjawisku poznania nie ma niczego, co wykraczałoby poza podmiot i przedmiot, to ów trzeci element struktury musi zupełnie przekraczać to, co jest w tym zjawisku dane. Przyjęcie tego stanowiska wymaga ustosunkowania się do trzech następujących kwestii⁴:

- 1) czym jest ta jedność i jakie ma atrybuty;
- 2) w jaki sposób wyłania się z niej podmiot i jak ustanawia się jego relacja do przedmiotu;
- 3) w jaki sposób wyłania się z niej przedmiot i jego możliwość stania się obiektem dla podmiotu.

Aporia monizmu przedstawia się następująco: jeśli jedność ma taki charakter, że zawiera podmiot i przedmiot, to oczywiście uda się je wywieść, lecz wówczas „dualność nie ulegnie przewyciężeniu, lecz przejdzie do postulowanej jedności i będzie stanowiła element grożący jej zerwaniem”⁵. Jeśli tej dualności nie zawrzemy jakoś w jedności, to ta ostatnia będzie nieokreślona, będzie pustym „X” podobnym do nicości i nie da się z niej wywieść ani przedmiotu, ani podmiotu, ani relacji⁶.

Hartmanna interpretacja monizmu gnozeologicznego w filozofii Plotyna⁷

Według Hartmanna, poznanie w filozofii Plotyna jest przede wszystkim analizowane w formie idealnego prawzoru, a wtórnie — jako empiryczny fenomen ludzki. Źródło zarówno bytu, jak i rozumu, znajduje się w Jednie, z którego wyłaniają się i do którego powracają wszystkie inne stopnie bytu. Pierwszy „samopodział” Jedna następuje, gdy jedno „myśli siebie samo”, wyłaniając z siebie dwoistość podmiotowo-przedmiotową. W taki sposób Jedno, stając się istotą duchową (Umysł), tworzy względem siebie relację, którą nazywamy

⁴ Por. ibidem, s. 142.

⁵ Ibidem, s. 143.

⁶ Por. ibidem.

⁷ Por. ibidem, s. 192—197.

poznaniem. Różnica między podmiotem a przedmiotem pogłębia się na niższych poziomach hierarchii bytowej. Dusze, które należą do następnego poziomu hierarchii, nie poznają już siebie tak jak Umysł, lecz przede wszystkim poznają zewnętrzne przedmioty — w związku z czym w poznaniu pośredniczą zmysły. Pierwotna jedność poznającego i poznawanego nawet na tym poziomie nie ulega całkowitemu zerwaniu, ponieważ „pasywne pobudzenie zmysłów zakorzenione jest w wewnętrznym współbrzmieniu duszy i stanów charakterystycznych dla przedmiotu spostrzeżenia”⁸. Na wyższych poziomach poznania refleksyjnego duszy gwarancją owej jedności jest to, że zarówno świat przedmiotowy, jak i duch ludzki mają ten sam wzorzec w „duchu boskim” (Umyśle). W świecie przedmiotowym idee boskie stają się jego immanentnymi prawami, natomiast w duchu ludzkim — zasadami poznania. Człowiek jednak w swym zwykłym poznaniu musi opierać się na postrzeganiu zmysłowym — idee w czystej formie, jako *kosmos noetos*, może oglądać jedynie w drodze powrotu do źródła.

Duch ludzki jest odwzorowaniem „ducha boskiego” i z tej racji część podstawowych problemów poznania może zasadniczo być rozważana w odniesieniu do tego ostatniego, rezultaty zaś mogą być odpowiednio przeniesione na ducha ludzkiego z racji strukturalnego pokrewieństwa. O ile jedność zasad w przedmiocie i podmiocie daje się wytłumaczyć pochodzeniem od „ducha boskiego”, o tyle sam podział Jedna na podmiot i przedmiot jest *prima facie* niezrozumiały, więc wymaga wyjaśnienia. Zdaniem Hartmanna, Plotyn tego dokonuje, pokazując, „na jakiej zasadzie coś myślącego i coś myślanego stanowią konieczne produkty rozszczepienia Jedna — jeśli w ogóle coś z niego się wyłania”⁹. Rozwiązanie Plotyna wiąże się jednak z kosztem przekroczenia „krytycznego minimum metafizycznego”¹⁰. W związku z tym, że pierwszego z tych twierdzeń Hartmann szerzej nie omówił, trudno ściślej określić, na czym owo przekroczenie krytycznego minimum w omawianym kontekście problemowym miałyby polegać — abstrahując oczywiście od faktu, że rozważania Plotyna zasadniczo sytuują się w obrębie metafizyki, co jest bezdyskusyjne. Zadaniem dalszej części będzie zarówno przedstawienie w ramach Plotyńskiego schematu pojęciowego jednej z możliwych dróg argu-

⁸ Ibidem, s. 194.

⁹ Ibidem, s. 196.

¹⁰ W ramach metafizologicznego stanowiska Hartmanna pierwotne fenomeny i związane z nimi aporie wyznaczają pewne nieusuwalne minimum metafizyczne, które ma zawsze nadrzędną pozycję wobec innych tez metafizycznych, na przykład ważnych tylko w obrębie określonych systemów filozoficznych.

mentacji — odmiennej od tej, którą wybrał Hartmann — na rzecz rozwiązania aporii monizmu gnozeologicznego, jak i wskazanie miejsc, w których propozycja ta mogłaby — według poglądów przedstawionych w *Zarysie...* — przekroczyć minimum metafizyczne.

Monizm gnozeologiczny a problem samowiedzy

Kwestie ogólne

Na filozofię Plotyna można spojrzeć z perspektywy dwóch krzyżujących się relacji: absolutne — względne i podmiot — przedmiot. Te dwie relacje obejmuje podstawowa w neoplatonizmie relacja jedno — wiele. Jedność w ujęciu neoplatońskim wyraźnie cechuje się brakiem powiązania, brakiem zależności, wielość zaś zawsze ma jakieś znamiona relatywności, bo jeżeli coś jest wielością w sobie, to daje się relatywizować do swych składników.

Jako że każdy poziom w hierarchii jedności może być opisany za pomocą relacji podmiot — przedmiot, to można nawet przyjąć taką perspektywę interpretacyjną, w której rdzeń metafizyki Plotyna jest rezultatem zastosowania metody dialektyczno-egzistencjalnej Platona właśnie do relacji podmiot — przedmiot. Podstawy do takiego odczytania *Ennead* daje choćby traktat *O naturze i oglądaniu, i o Jednie*¹¹, w którym Plotyn wyraźnie wskazuje na związek między relacją podmiotowo-przedmiotową i relacją jedno — wiele, będącą właśnie podstawą możliwości ideacji (*Enn.* III. 8 [30]. 8): „Skoro zaś oglądanie wznosi się od natury do duszy i od niej do umysłu, skoro te oglądania stają się wciąż coraz bardziej własne i jednoczą się z oglądającymi, skoro wreszcie w duszy mędrca poznane przedmioty dochodzą do tożsamości z podmiotem, bo śpieszą do umysłu, to w nim oczywiście [w Umyśle — R.O.] przedmiot i podmiot stanowią już jedno nie dzięki przywłaszczeniu, tak jak w duszy najlepszej, lecz dzięki substancji”¹².

¹¹ Por. Plotyn: *Enneady*. T. 1—3. Tłum. A. Krokiewicz. Warszawa 2000—2003, t. 1, s. 347—360.

¹² *Ibidem*, t. 1, s. 354—355.

Na podstawie przytoczonego fragmentu można wnioskować, w zgodzie z interpretacją Hartmanna, że Umysł stanowi wzorzec relacji podmiotowo-przedmiotowej dla form bytowych na niższych poziomach hierarchii, a wzorczość ta jest funkcją jedności, jaka zachodzi między podmiotem i przedmiotem. W stosunku do Jedna omawiane rozróżnienie wyraźnie się „załamuje”, relację podmiotowo-przedmiotową — istotną dla Umysłu — zastępuje „jakby styczność przedmyślna”¹³, natomiast podmiotowo-poznawcza funkcja z poziomu Umysłu zastąpiona zostaje *quasi*-poznawczym „czuwaniem” (ἐγρήγορσις)¹⁴.

Jeśli relacja podmiotowo-przedmiotowa zakłada strukturalnie wielość i jest ona pierwszą relacją wyłaniającą się po Jednie, to musi być pierwszą formą relatywności, która definiuje wszystkie niższe poziomy w hierarchii.

W traktacie *O naturze i oglądaniu, i o Jednie* (*Enn.* III. 8 [30]. 9) Plotyn bliżej opisuje charakter tej pierwszej relatywności. Relatywność pomiotu i przedmiotu wyraża on między innymi we fragmencie, w którym uzasadnia, dlaczego Jedno nie ma struktury Umysłu¹⁵. Jedno nie jest podmiotem-umysłem, ponieważ z każdym takim podmiotem jest sprzężony (συνέζευκται) przedmiot umysłowy. Nie jest również przedmiotem umysłowym, ponieważ każdy taki przedmiot jest sprzężony z podmiotem umysłowym. Pojęcie sprzężenia (συνέζευξις, co znaczy również: „sprząc w jarzmo”, „połączyć w małżeństwie”) ma sugerować mocne związanie, to znaczy konieczne, wynikające z samej istoty. I chociaż podmiot i przedmiot należą do natury Umysłu, a zatem ich powiązanie nie sugeruje jakiejś determinacji zewnętrznej, znamionującej podporządkowanie, to jednak sam fakt wewnętrznej różności pociąga za sobą jakąś relatywność.

W dalszej części omawianego traktatu widać wyraźnie, że Plotyn eksplikuje dokładnie tę kwestię, która jest istotna dla monizmu gnozeologicznego, a mianowicie odwołuje się do faktu, że w zjawisku poznania nie ma niczego, co wykraczałoby poza podmiot i przedmiot, w związku z czym pozostaje nam wnioskowanie wstecz (*Enn.* III. 8 [30]. 9): „Więc jeśli nie może być ani umysłem-podmiotem, ani

¹³ Por. *ibidem*, t. 2, s. 533.

¹⁴ Por. *ibidem*, t. 3, s. 819.

¹⁵ „Czy tylko umysłem-podmiotem? Atoli z każdym umysłem-podmiotem sprzężony (συνέζευκται) jest przedmiot umysłowy: jeżeli więc ono musi być bez sprzężonego przedmiotu umysłowego, to nie będzie także umysłem. Jeżeli nie będzie umysłem, lecz uniknie »dwóch«, to jako uprzednie w stosunku do tych »dwóch« musi być ponad umysłem. Ale co stoi na przeszkodzie, żeby nie było przedmiotem umysłowym? To zaiste, że także przedmiot umysłowy jest sprzężony umysłem-podmiotem”. *Enn.* III. 8. [30] 8; *ibidem*, t. 1, s. 356.

przedmiotem umysłowym, to czymże będzie? »Tym, skąd jest umysł-podmiot i razem z nim przedmiot umysłowy«¹⁶. Istotę opisanej relatywności oddaje fragment późniejszego traktatu, w którym Plotyn podejmuje ten sam wątek — a mianowicie porównanie struktury Umysłu i Jedna — przy czym filozof rozbudowuje to porównanie, oddając strukturę omawianej relatywności: Umysł, o ile myśli, zawsze zakłada tożsamość i różność, ponieważ sam musi odróżnić siebie od przedmiotu, „ustosunkowawszy się doń jako różny” (πρὸς αὐτὸ ἕτερον σχέσει)¹⁷.

Jak dotąd, charakterystyka relacji poznawczej nie różni się zasadniczo od standardowego jej rozumienia: mamy różnicę między podmiotem a przedmiotem, podmiot musi być tej różnicy *implicite* „świadomy” i o niej wiedzieć.

Struktura umysłu a aporia samopoznania¹⁸

Wewnętrzne zróżnicowanie i relatywność momentów w samowiedzy noetycznej stawiają Plotyna przed następującym problemem (*Enn.* V. 3 [49]. 5): „Czy więc widzi inną częścią samego siebie część siebie inną? Lecz w takim razie jedna będzie widzieć, widziana zaś będzie druga, a to nie jest owo samo siebie!”¹⁹. Jeśli założymy odrębność części w samopoznaniu, to nie będzie możliwa prawdziwa samowiedza, ponieważ: „po pierwsze, niedorzeczny jest podział samego siebie, bo niby jak dzielić będzie? Przecież nie na los szczęścia. I kto właściwie

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ „Toteż słusznie przybiera różność tam, gdzie jest umysł i substancja. Musi zaiste umysł zawsze przybierać różność i tożsamość, jeżeli będzie myślał, albowiem z jednej strony nie odróżniłby siebie od swojego przedmiotu, ustosunkowawszy się doń jako różny, a z drugiej nie oglądałby wszystkich przedmiotów, gdyby nie było żadnej różności, umożliwiającej istnienie ich wszystkich, gdyż nie byłoby nawet dwójga”. *Enn.* VI. 7 [38]. 39, ibidem, t. 3, s. 792.

¹⁸ Celem tej części jest rozważenie stosunku aporii samopoznania do poznania noetycznego. Ale poznanie noetyczne zawsze rozważa Plotyn w analogii do zwykłego poznania — albo wprost, albo przez uwikłanie w analizy Umysłu kategorii konotowanych pierwotnie ze zwykłym poznaniem. Dlatego w niniejszych analizach postanowiłem — po wprowadzeniu w analizowaną kwestię — rozważyć najpierw zwykłe poznanie (dyskursywne, skończone) i aporię samopoznania w stosunku do niego, wyrażając ją w kategoriach Hartmanna (które dotyczą właśnie poznania skończonego), by potem przejść do poznania noetycznego i pokazać za ich pomocą różnicę oraz związki między tymi formami poznania.

¹⁹ Ibidem, t. 2, s. 525.

dzieli? Czy ten, co w widzeniu wyznacza sobie stanowisko podmiotu, czy ten, co stanowisko przedmiotu? Jakże się pozna następnie ów podmiot widzący w widzianym przedmiocie, skoro sam wziął na siebie widzenie czynne? Przecież w biernym przedmiocie nie było czynnego widzenia. Zaprawdę, albo po takim poznaniu samego siebie będzie myśleć o sobie jako widzianym, tak iż nie pozna siebie zupełnie, ani całkowicie, bo tego, którego ujrzał, ujrzał widzianym, ale nie widzącym, i w tych warunkach zobaczy innego, ale nie siebie²⁰.

Z jednej strony relatywność poszczególnych części Umysłu miałyby być podstawą niemożliwości jakiegokolwiek samopoznania; z drugiej strony wszelkie poznanie Umysłu jest zarazem samowiedzą²¹. Zarysowany w przytoczonym cytacie problem prawdopodobnie ma swe źródła w aporii, którą postawił Sekstus Empiryk²²: jeśli umysł ujmuje siebie, to albo czyni to jako całość, albo jako część. Jeśli ujmuje siebie jako część, to w jaki sposób siebie odróżni? Wymagałoby to kolejnego aktu poznania — i tak w nieskończoność. Będzie poznawać siebie jako poznawany, ale nie jako poznający²³. Jeśli jednak umysł będzie poznawać siebie jako całość, to będzie w całości ujmowaniem i tym, co ujmowane; gdy podmiot jest całością tego, co poznawane, to dla przedmiotu nie ma już „miejsca”²⁴.

²⁰ Ibidem, t. 2, s. 525—526.

²¹ Co pojawia się również w interpretacji Hartmanna. Por. N. H a r t m a n n: *Zarys...*, s. 194.

²² Ten związek wskazywało wielu badaczy: L.P. Gerson: *Plotinus*. London 1994, s. 248; H. Oosthout: *Modes of Knowledge and the Transcendental: An Introduction to Plotinus „Ennead” 5.3 [49] with a Commentary and Translation*. Amsterdam, Philadelphia 1991, s. 76; E.K. Emilson: *Plotinus on Intellect*. Oxford 2007, s. 170; I. Crysral: *Plotinus on the Structure of Self-intellection*. „Phronesis” 1998, vol. 43, no. 3, s. 264—265.

²³ W aporii Sekstusa Empiryka pojawia się rozróżnienie na część poznającą i część poznawaną. Część poznająca może być różnie dookreślana, to znaczy może być podmiotem poznającym lub aktem poznania. Jeśli poznanie jest triadą podmiotu, aktu i przedmiotu, to mamy tu do czynienia z dwuznacznością określenia „część poznająca”. Plotyn wyraźnie traktuje poznanie triadycznie — sensownie jest mówić o podmiocie, przedmiocie i akcie myślenia. W miejscu, w którym rozważa aporię Sekstusa, używa jednak diadycznej struktury — prawdopodobnie po to, żeby lepiej oddać sens zarzutu. Najbezpieczniej jednak będzie uznać, że w stosunku do elementów/części funkcjonujących w aporii Sekstusa relację poznawczą tworzy para poznające — poznawane, przy czym zarówno poznające, jak i zawartość tego, co poznawane, należą do tej samej natury. W interpretacji I. Crystal wyakcentowany jest podmiot poznania, dlatego opisana sytuacja przedstawia się tak, że podmiot poznający staje się przedmiotem, więc znowu trzeba założyć kolejny podmiot poznający przedmiot — i tak w nieskończoność. Por. I. Crysral: *Plotinus...*, s. 265.

²⁴ *Sextus Empiricus: Against the Logicians*. Transl. R. Bett. Cambridge 2005, s. 61—62.

Aporia ta jest dla Plotyna podstawą rozważania zarówno struktury duszy, jak i struktury Umysłu. Z jednej strony Plotyn podkreśla różnicę między nimi, pokazując, że dusza nie poznaje siebie bezpośrednio, z drugiej zaś przekonuje, że pewnego rodzaju rozumowania „wznoszą duszę” i pozwalają jej poznawać siebie dzięki podobieństwu do Umysłu²⁵. Te rozumowania są, ściśle rzecz ujmując, filozofia, czyli rozważaniem warunków relacji podmiotowo-przedmiotowej jako prawdy; wynika z tego, że dzięki filozofii dusza dokonuje samopoznania — jak to możliwe? Jak rozumowania, czyli coś, co stanowi podstawę poznania pośredniego, mogą prowadzić do bezpośredniego poznania (tutaj: samopoznania)? Otóż w analogiczny sposób, jak rozumowania dotyczące trójkąta prowadzą do poznania idei trójkąta. Jeśli Umysł jest wzorcem prawdy jako „równości” podmiotu i przedmiotu, to rozumowania dotyczące tej relacji (filozofia) mają prowadzić duszę do poznania jej wzorca, czyli właśnie Umysłu²⁶.

Ściślej rzecz ujmując, Umysł jest wzorcem dla dianoetycznej aktywności poznawczej duszy; dusza, mimo różności względem Umysłu, może poznać siebie dzięki filozofii w analogiczny sposób, jak poznaje siebie Umysł. Droga dyskursywna, czyli pośrednia, nie wyklucza tu bezpośredniości w poznaniu finalnym. Mając to na uwadze, można powrócić do rozważenia aporii Sekstusa oraz wykorzystać rozróżnienia Hartmanna do jej rozwinięcia i dookreślenia²⁷.

Wydawać się może, że przedstawiona aporia wynika z tego, co Hartmann nazywa „fenomenem ujmowania”²⁸, gdyż jego treść *prima facie* pokrywa się z przesłankami Sekstusa dotyczącymi struktury sa-

²⁵ Wyraźnie świadczy o tym fragment (*Enn.* V. 3 [49]. 8): „Za sprawą rozumowań wznosi się mianowicie do niego również dusza, skoro założy, że sama jest jego obrazem, za czym jej życie jest odbłaskiem i wizerunkiem jego, i ilekroć o nim myśli, staje się na podobieństwo boga i umysłu. I jeśli ktoś zażąda od duszy odpowiedzi, jakim jestestwem jest ów umysł doskonały i zupełny, który poznaje w sposób pierwszy siebie, to ona, uwewnętrzniejszy się najpierw w umyśle lub ustąpiwszy umysłowi pola do dziania tych rzeczy, których pamięć zachowała w sobie, okazuje po prostu, że sama ma rzeczy te same, tak iż można do pewnego stopnia dzięki niej, która stanowi obraz, widzieć umysł, dzięki tej duszy wierniej do niego upodobnionej, o ile oczywiście część duszy może się zbliżyć do podobieństwa z umysłem”. Plotyn: *Enneady...*, t. 2, s. 531.

²⁶ Odczytanie filozofii Plotyna jako rezultatu zastosowania metody ideacji do relacji podmiotowo-przedmiotowej, potraktowanie Umysłu jako wzorca dla dyskursywno-refleksyjnej aktywności duszy staje się całkiem naturalne.

²⁷ Odwołanie się do tych rozróżnień jest zasadne zarówno dlatego, że dotyczą one właśnie relacji podmiotowo-przedmiotowej, a więc są formalnie przydatne, jak i z racji celów istotnych dla niniejszego artykułu. Pozwoli to bliżej dookreślić elementy monizmu gnozeologicznego.

²⁸ Por. N. Hartmann: *Zarys...*, s. 48—49.

mopoznania. Fenomen ujmowania sprowadza się do stwierdzenia, że we wszelkim poznaniu stoją naprzeciw siebie poznające i poznawane, a więc podmiot i przedmiot poznania, przy czym podmiot poznania ujmuje byt w sobie, w związku z czym poznanie ma charakter dążenia do transcendencji, jest ruchem wychodzenia poza podmiot. Zatem aporia w języku Hartmanna przedstawiałaby się następująco: jeśli podmiot i przedmiot w poznaniu stoją n a p r z e c i w sobie i poznanie ma z istoty swej charakter „dążenia do transcendencji”, to podmiot nigdy nie zdoła poznać siebie, ponieważ część poznająca będzie wychodzić ku części poznawanej, więc część poznawana — jako będąca zawsze „naprzeciw” — nigdy nie będzie częścią poznającą.

Konsekwencje tego są jednak paradoksalne: jeśli część poznawana nie będzie zawierać części poznającej, to poznający nie będzie wiedział, że p o z n a j e - c o k o l w i e k, bo nie wiedząc, że jest poznającym, nie wie, że i c o poznaje — nie poznaje zatem nawet części poznawanej. „Poznanie” byłoby ewentualnie biernym „przyjmowaniem materiału”, do którego przyjmujący nie miałby „wglądu”.

Problem ten można próbować znieść albo wskazując, że poznanie-czegoś nie zakłada tego, że się poznaje to poznawanie-czegoś, albo wykazując pierwotną jedność aktu poznania i samopoznania (to znaczy poznania, że się poznaje). Aby rozstrzygnąć między tymi dwiema opcjami, należy się powołać na inne aspekty poznania niż tylko na fenomen ujmowania; aspekty te najpierw rozważone zostaną w odniesieniu do zwykłego dyskursywno-refleksyjnego poznania (czyli poznania „skończonego”, dianoetycznego), a następnie do poznania noetycznego.

W propozycji Hartmanna dopiero aporia kryterium prawdy (a tym samym związane z nim fenomeny „obrazu” i prawdy) oraz fenomen nieadekwatności²⁹ zakładają „ujmowanie wyższego stopnia”, ponieważ roszczenie do prawdziwości, które jest współpomyślane w ujmowaniu z przedmiotem, jest ujęciem tego ujęcia-przedmiotu³⁰ — jest to „ujmo-

²⁹ Przedmiot, którego dotyczy poznanie, nie ogranicza się do tego, co zostało w nim poznane, ponieważ jego własności mogą przekraczać zakres tego, co poznane. W takiej mierze, w jakiej treść poznana i to, co poznawalne (*resp.* to, co ma zostać poznane — Hartmann zbiorczo nazywa te dwie możliwości *objiciendum*), nie pokrywają się, istnieje fenomen nieadekwatności. Granica między treścią poznaną (czyli obiektem) a tym, co przekracza (w danym *objiciendum*) zawartość tej treści, nazwał Hartmann granicą obiektywacji. Gdy podmiot wie o tej nieadekwatności pomiędzy obrazem (jako obiektem aktualnie poznany) a przedmiotem (jako *objiciendum*), to wówczas ma miejsce „wiedza o niewiedzy”, czyli ze świadomością problemu. Świadomość nieadekwatności jest warunkiem dążenia do większej adekwatności, a tym samym — do postępu poznania. Dlatego granica obiektywacji może ulegać przesuwaniu. Por. *ibidem*, s. 59—60.

³⁰ Por. *ibidem*, s. 75.

wanie ujmowania, bądź też wiedza o wiedzy³¹. Dalej: „Żąda się tu swego rodzaju samopoznania poznania, które musi istnieć niezależnie od poznania przedmiotu i dołączyć się doń jako *novum*”³². Jeśli każdemu ujmowaniu towarzyszy przekonanie o prawdziwości, to owe „wtórne” odniesienie do treści („ujmowanie ujmowania”) ma w swym założeniu jakieś samopoznanie tego poznania — przynajmniej latentnie. Stąd wynika, że jeśli samopoznanie nie towarzyszyłoby poznaniu przedmiotowemu, to niemożliwy byłby obraz przedmiotu, ponieważ wynika on z możliwości „korygowania poznania”, czyli „prześwietlania błędów i złudzeń”; „obraz” powstaje jako to, co może być osądzone jako prawdziwe lub fałszywe, więc możliwość osądu prawdziwości jest warunkiem możliwości „obrazu”. Asercja zawarta w akcie sądzenia ma w założeniu refleksyjne ustosunkowanie się do treści twierdzenia, a to refleksyjne ustosunkowanie nie byłoby możliwe, gdyby podmiot poznający nie poznawał, że poznaje, czyli gdyby nie poznawał tego, że jest poznającym. Zarówno pojęcie prawdy, jak i wszelkie korygowanie zakładają świadomość aktywności poznawczej, której jest się podmiotem; argumentem za tym, że poznanie nie sprowadza się do samego „przyjmowania materiału” pozbawionego samopoznania, stanowi więc odniesienie do tego materiału jako do czegoś prawdziwego lub fałszywego.

Ujmując rzecz jeszcze inaczej: żeby był możliwy obraz, musi być możliwa korekta, aby była możliwa korekta — musi istnieć możliwość osądu; możliwość osądu zależy od założenia jakiejś instancji prawdy, będącej podstawą osądu, możliwość odwoływania się do tej instancji (roszczenie do prawdy) wymaga jakiejś samoświadomości dlatego, że roszczenie do prawdy implikuje ujmowanie ujmowania przedmiotu. Bez samopoznania obejmującego akt poznający nie ma poznania, a przynajmniej nie ma poznania, w odniesieniu do którego można mówić o prawdziwości lub fałszywości.

Epistemologiczna definicja „obrazu”, wiążąca go z kwestią prawdy i fałszu, okazuje się przydatna do uwyrażnienia strategii, jaką przyjął Plotyn wobec aporii Sekstusa. Aporia Sekstusa wyczerpuje się na poziomie fenomenu ujmowania — chodzi tylko o to, czy część poznająca może być uchwycona w poznaniu przez poznającego jako część poznawana. Plotyn włącza w rozważenie tej aporii płaszczyznę prawdy i fałszu, ustosunkowując się do kwestii „obrazu”. Warunkiem zaistnienia „obrazu” w sensie epistemologicznym jest możliwość fałszu. Kategoria „obrazu” w sensie epistemologicznym przestaje mieć

³¹ Ibidem.

³² Ibidem.

jakiegokolwiek znaczenie wówczas, gdy fałsz nie jest możliwy. Gdy Plotyn stwierdza, że Umysł ma w sobie przedmioty, które poznaje, nie ma na myśli obecności treści w świadomości w sensie psychologicznym — nie chodzi tu o subiektywne danie immanentnych treści. Plotyn chce raczej podkreślić, że nie ma różnicy między obrazem a przedmiotem poznawanym, nie ma więc obrazu — jest sam przedmiot poznawany³³. Wspomniałem wcześniej, że „obraz” był ściśle związany z możliwością osądu prawdy lub fałszu oraz z „wtórnym” odniesieniem do „ujmowania”. Jeśli w poznaniu noetycznym nie ma obrazu, to czy takie „wtórne” odniesienie jest możliwe? Umysł zakłada to odniesienie, które przyjmuje formę samowiedzy-prawdy — Umysł wie, że wie³⁴. Teza mówiąca o immanencji przedmiotów w poznaniu noetycznym oznacza, że Umysł odnosi się do nich jako do prawdziwych-w-sobie. Umysł nie jest więc tylko stroną bierną, przyjmującą, lecz stanowi również stronę aktywną, odnoszącą się do przedmiotu jako prawdy, zawiera moment uznania-w-prawdzie³⁵. Umysł jest podmiotem w aspekcie odnoszenia się do bytu jako do prawdy: „to jest (prawdą)”³⁶. Można powiedzieć, że różnica między poznaniem dianoetycznym duszy a poznaniem noetycznym Umysłu byłaby taka, że dla duszy opisane odniesienie do bytu byłoby zasadniczo formalne, w Umyśle zaś jest zarazem formalne i materialne.

Poczynione ustalenia mogą pomóc w odróżnieniu samowiedzy-Umysłu od samopoznania w sensie psychologicznym. Rdzeniem koncepcji Umysłu jest idea prawdy (brak „obrazu” w sensie epistemolo-

³³ Jeśli tak, to również w samopoznaniu nie ma różnicy między obrazem poznającego jako poznawanego a poznającym: poznający jest poznawany jako poznający; przyjmując metafizyczne założenie, że poznawanie nie jest własnością Umysłu, lecz jego substancją, a substancja jest tym, co doskonałe i wzorcowe, to przy uwzględnieniu tego, że wzorcowe poznanie jest zupełnym brakiem fałszu (więc również brakiem mediującego obrazu), będąc prawdą-wszystkiego, taki poznający jest poznawany jako prawda-wszystkiego.

³⁴ Widać to szczególnie w opisach tego, co dusza poznawczo „zyskuje” dzięki odniesieniu do umysłu lub doświadczeniu noetycznemu (*Enn.* VI. 2 [42]. 22): „Albowiem w sobie tylko widzi, a w umyśle przed sobą *widzi i to jeszcze, że widzi!*”. Plotyn: *Enneady...*, t. 3, s. 655.

³⁵ W stosunku do Umysłu to bycie aktywną stroną widać choćby w pytaniach, które zadaje Plotyn, rozważając aporię Sekstusa (*Enn.* V. 3 [49]. 5): „Jakże się pozna następnie ów podmiot widzący w widzianym przedmiocie, skoro sam wziął na siebie widzenie czynne?”. Ibidem, t. 2, s. 525.

³⁶ W tym artykule nie będę rozważał metafizycznych konsekwencji, które, według Plotyna, płyną z bezpośredniości przedmiotów poznania — a mianowicie, że Umysł sam jest tym przedmiotem. W niniejszej argumentacji wystarczyło pokazać, że samowiedza (jako poznanie, że się poznaje) jest konieczna jako warunek ustosunkowania się do przedmiotu jako prawdy.

gicznym, implikującego możliwość fałszu), co przekłada się również na rozumienie samowiedzy Umysłu. Samopoznanie nie ma tu takiego psychologicznego sensu, w którym na przykład „ja” empiryczne (dusza) analizuje i dochodzi do rzeczywistych motywów swych działań i nawyków; takie psychologiczne samopoznanie ma wartość w takim stopniu, w jakim samo jest jakimś lokalnym wyrazem dążenia do prawdy (na przykład do prawdy motywów własnego działania). Wrazem tej samowiedzy Umysłu w horyzoncie ludzkiej aktywności poznawczej jest współpomyślane w każdym akcie poznawczym roszczenie do prawdy, zakładające świadomość różnicy między prawdą a fałszem. To współpomyślane roszczenie do prawdy byłoby — w niniejszej interpretacji — Umysłem-związanym-z-duszą. Dzięki tym rozważaniom będzie łatwiej odróżnić psychologiczny sens samopoznania od sensu filozoficznego. Filozoficzne samopoznanie nie jest możliwe bez ustosunkowania się do problematyki epistemologicznej oraz ontologicznej. W psychologicznym studium, będącym tylko lokalnym wyrazem roszczenia do prawdy, jest już założone to, co w rozwinięciu dyskursywno-refleksyjnym brzmiałoby: poznaje, że odnoszę się poznawczo do rzeczywistości. Poszczególne roszczenie do prawdziwości może być oczywiście fałszywe, bo poszczególne roszczenia realizują się w „ja” empirycznym, w duszy, ale sama asercja jako taka obejmuje każdy akt i jest sednem świadomości dianoetycznej (*Enn.* V. 3 [49]. 6): „Wykazał tedy wywód, że istnieje jakieś zasadnicze samo-siebie-myślenie. Więc myśli ono inaczej, kiedy jest w duszy, a w sposób raczej zasadniczy wtedy, kiedy jest w umyśle. Albowiem dusza myślała sama siebie dlatego, że należy do czegoś innego, a natomiast umysł dzięki sobie myślał siebie takim, jakim jest, i tym, kim jest”³⁷. Dusza myśli o sobie, na przykład podczas analizy motywów swego działania, dlatego że „należy do umysłu” — znaczy to tyle, że zawsze, gdy myśli, myśli o czymś jako będącym, stąd *dianoia* (rozum duszy) jest myśleniem „przez umysł (*dianoetikon*) i zaznaczamy tą nazwą, że jest poniekąd umysłem, czyli że posiada swoją moc przez umysł i od umysłu”³⁸ (*Enn.* V. 3 [49]. 6). Momentem wspólnym władzy dianoetycznej, czyli refleksyjno-dyskursywnej, i Umysłu jest to, że „i ona wszystko poznaje, co widzi, i wie, o czym mówi [podkr. — R.O.], i że jeśli tym, co mówi, była sama, toby w ten sposób poznawała sama siebie”³⁹ (*Enn.* V. 3 [49]. 6). Wyrażenie: „poznaje, co widzi, i wie, o czym mówi”, jest tym aspek-

³⁷ Ibidem, t. 2, s. 527.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem, t. 2, s. 527—528.

tem aktywności dianoetycznej, który wyraża właśnie samowiedzę właściwą Umysłowi. „Wie, o czym mówi” — ukazuje samoodniesienie przez ideę (normę) prawdy; dlatego „prawda” oznacza tutaj towarzyszącą świadomości dianoetycznej samowiedzę o jej formalnym odniesieniu do bytu, będącym warunkiem jakiegokolwiek poznania — również samopoznania w węższym, psychologicznym sensie. Jeszcze wyraźniej ten związek myśli z bytem wyraża język doświadczenia noetycznego (*Enn.* V. 3 [49]. 4): „I poznajemy siebie samych w widzeniu takiego jestestwa, że mianowicie my poznaliśmy rzeczy inne dzięki takiemu widzeniu [podkr. — R.O.], to znaczy, że poznaliśmy moc, poznającą takie jestestwo, dzięki samej mocy”⁴⁰. Wyrażenie, że „poznaliśmy rzeczy inne dzięki takiemu widzeniu”, sugeruje, że to, co jest fundamentalne dla aktów dyskursywno-refleksyjnej aktywności, a co wiąże się między innymi z momentem asercji i roszczenia do prawdy, samo jest już pewnym „widzeniem”, dzięki któremu dusza „wie, co mówi”, i dzięki któremu „poznajemy rzeczy inne”.

Dusza może na drodze refleksyjno-dyskursywnej — czyli angażującej już samowiedzę w sensie noetycznym — rozpoznać, że ta samowiedza zawsze jej towarzyszy, jeśli jest świadomie odniesiona do rzeczywistości. Anamneza w tym kontekście byłaby odpomnieniem tego, co w funkcji poznawczej „ja” empirycznego jest już zawsze założone, a jej (anamnezy) droga to refleksyjno-dyskursywne (filozofia) uświadomienie tego, co już zawsze w rdzeniu świadomości poznawczej jest obecne, czyli odniesienia do bytu. Tego rodzaju wtórne odpomnienie, jakiego dokonuje dusza, składa się na wiedzę o samowiedzy noetycznej, zrealizowaną w ramach i dzięki tej samowiedzy noetycznej. Pytanie: jak taka samowiedza jest możliwa? — jest tożsame z pytaniem: jak jest możliwa filozofia?. Jak możliwe jest rozważanie warunków relacji podmiotowo-przedmiotowej jako prawdy? Jak możliwe jest zastanawianie się nad tym, czy ta oto treść poszczególna (jak na przykład: sąd, wyobrażenie) jest prawdziwa? To pytanie z jednej strony zakłada niepewność co do statusu danej treści, a z drugiej — pewność co do tego, czego się szuka: tak jakby byt *z a s a d n i c z o*, czyli w ogólności, był znany, a problematyczne stają się tylko poszczególne przejawy bytu w poszczególnej świadomości empirycznej i wiązanie z nimi aktu uznania w prawdzie⁴¹. Świadomość

⁴⁰ Ibidem, t. 2, s. 524.

⁴¹ Parafrazując wypowiedź Immanuela Kanta, można powiedzieć, że samowiedza Umysłu mogłaby być dyskursywnie wyrażona w następujący sposób: „przedstawienie Myśle-będące musi towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom”, a ów związek myśli i bytu, może być również rozumiany jako związek rozumu i obiektywności w ujęciu

możliwości tej różnicy między poziomem poszczególnych treści dianoetycznych a zasadniczym odniesieniem do bytu byłaby związana z tym, co Hartmann nazywa „świadomością nieadekwatności” bądź „wiedzą o niewiedzy”; to ulokowanie duszy między dwoma poziomami: poziomem samowiedzy noetycznej i poziomem szczegółowych form wiedzy dyskursywnej, ma być odpowiedzią na pytanie: „Jak to możliwe, że mamy wiedzę o czymś, czego nie znamy”⁴² — problem podjęty już w Platońskim dialogu *Menon*⁴³.

Reasumując, przedstawiony na początku problem samowiedzy ograniczał się do poziomu „fenomenu ujmowania” — chodziło tylko o to, czy część poznająca może uchwycić w poznaniu sam poznający jako część poznawaną. Plotyn włącza w rozważenie tej aporii płaszczyznę prawdy i fałszu — w poznaniu (jakimkolwiek) podmiot nie może być bierną stroną, bo ustosunkowuje się do przedmiotu jako prawdy lub fałszu (Umysł ustosunkowuje się bezpośrednio do bytu — nie ma obrazu, a więc ustosunkowuje się do bytu jako prawdy). To ustosunkowanie, jako ustosunkowanie się do własnego poznania, ma w założeniu poznawanie poznania — taki rezultat prowadzi do założenia jedności aktu poznania i aktu samopoznania poznania. W dalszej części omówię, w jaki sposób jedność poznania i samopoznania na poziomie noetycznym może być wykorzystana w argumentacji na rzecz monizmu gnozeologicznego.

Jasność noetyczna a aporia monizmu gnozeologicznego

W niniejszej części artykułu przedstawię argumentację na rzecz monizmu gnozeologicznego, której strategią nie będzie wyprowadza-

Fregego: „Przez obiektywność rozumiem więc niezależność od naszego odczuwania, oglądania, przedstawiania, od rzutowania wewnętrznych obrazów płynących z przypominania wcześniejszych wrażeń, lecz nie niezależność od rozumu; ponieważ odpowiedzieć na pytanie, jakie są rzeczy niezależnie od rozumu, to sądzić, nie sądząc [podkr. — R.O.], prac kożuch, nie moczając go”. G. Frege: *Podstawy arytmetyki*. W: *Próby gramatyki filozoficznej. Antologia*. K. Rotter. Wrocław 1997, s. 122.

⁴² Por. T. Obolovitch: *W stronę ontologizmu. Ewolucja twórcza Siemiona Franka*. Red. L. Sosnowski. „Estetyka i Krytyka” 2012, nr 26, s. 271.

⁴³ Por. Platon: *Menon*. W: Idem: *Dialogi*. T. 1. Tłum. W. Witwicki. Kęty 1999, s. 474.

nie podmiotu, przedmiotu i relacji poznawczej z pierwotnej „prajedności” — jak to sugerował Hartmann⁴⁴ — ale sprowadzenie samego aktu poznania noetycznego (którego podmiot, przedmiot i relacja poznawcza są jedynie aspektami) do Jedna-Dobra jako jego warunku; argumentacja ta zasadniczo polegać będzie na powiązaniu metafory luministycznej z pewnymi rysami strukturalnymi sfery noetycznej.

Jedność jako jedność poznania musi mieć pewien „jakościowy” rys, będąc specyficzną formą jedności — polega on na jasności właściwej poznaniu, wyrażanej w metaforze światła⁴⁵. W poznaniu, którego podmiotem jest Umysł, można tę jasność nazwać „noetyczną oczywistością”. Z jednej strony jasność noetyczną należy odróżnić od subiektywnej oczywistości — nie chodzi więc o bezpośrednią oczywistość faktu wynikającą z tego, że jest „dany”; taka oczywistość może być zasadniczo „ślepa”, ponieważ nie musi zawierać odpowiedzi „dlaczego jest”, a wówczas podmiot właściwie nie wie, że wie — nie rozumie. Jednak wymóg bezpośredniości, właściwy wspomnianemu „byciu danym”, musi zostać uwzględniony; dlatego jasność noetyczna musi spełnić dwa warunki: bezpośredniość, którą Plotyn wyraża w tezie, że przedmiot nie może być „na zewnątrz” Umysłu, oraz wymóg tego, że nie jest to bezpośredniość „ślepa”, wszak dotyczy Umysłu będącego warunkiem racjonalności i rozumności na poziomie dianoetycznym, dlatego jasność noetyczna musi wykazywać jakieś strukturalne podobieństwo do inteligibilności właściwej poznaniu dianoetycznemu. Omawiane w poprzedniej części odniesienie Umysłu do bytu jako prawdy — samowiedza noetyczna — musi się ściśle wiązać z inteligibilnością bytu.

Jasność właściwa poznaniu noetycznemu może być rozumiana jako „oczywistość” w takim stopniu, w jakim wiążemy ją z ideą „poznawalności w sobie”, wynikającą ze związania stopnia bytowości ze stopniem poznawalności⁴⁶ — to, co rzeczywiście będące, jest też najbardziej poznawalne, a to znaczy, że poznanie tego i sam akt poznający muszą być najjaśniejsze. Nie chodzi więc tutaj o oczywistość stanowiącą wynik subiektywnej pewności — ona jest raczej pewnością faktu, któremu nie musi towarzyszyć rozumienie i związane

⁴⁴ Por. Stanowiska gnozeologiczne.

⁴⁵ O epistemologicznej wadze kategorii *saphes* (jasny, wyraźny, pewny), obecnej już w filozofii Ksenofanesa, por. S. Ś p i e w a k: *U źródeł problematyki podmiotowości poznania. Krytyczne stanowisko Ksenofanesa z Kolofonu wobec poprzedzającej go tradycji mitologicznej i filozoficznej*. W: „Folia Philosophica”. T. 31. Red. P. Ł a c i a k. Katowice 2013, s. 126–128.

⁴⁶ T.A. S z l e z á k: *O nowej interpretacji platońskich [sic!] dialogów*. Tłum. P. D o m a ń s k i. Kęty 2005, s. 158.

z nim przedmiotowe ugruntowanie. Na czym ma polegać ten strukturalny, inteligibilny komponent jasności noetycznej?

Jasne jest to, co jest współdane ze swoją racją. Powołując się na Siemiona Franka⁴⁷ oraz na jego rozróżnienia dwóch sensów zasady i związanych z nimi charakterów poznania, można wyróżnić dwa rodzaje oczywistości⁴⁸, które przeplatają się również w Plotyńskim opisie Umysłu: oczywistość przedmiotową związaną z zasadą racji dostatecznej i samooczywistość zasady usensowniającej. Pierwszą Frank przedstawia w sposób następujący: „Zasadność bytu w zwykłym — teoretycznym i ontologicznym — sensie wyraża tzw. »prawo«, mówiąc dokładniej, »zasada racji dostatecznej«. Wszelka możliwa do pomyślenia treść zostaje »usprawiedliwiona« czy też »uzasadniona«, tj. do-

⁴⁷ Odwołanie się do filozofii Siemiona Franka jest o tyle uzasadnione, że jako postneokantysta — czyli wychodząc z tej samej pozycji co Hartmann — przyjmuje stanowisko monizmu gnozeologicznego, które ten ostatni odrzuca: „Inna różnica w ontologiczno-epistemologicznych poglądach Franka i Hartmanna dotyczy proponowanego przez nich sposobu przezwyciężenia dualizmu podmiotu i przedmiotu. U Rosjanina — przypomnijmy — podmiot i przedmiot poznania są *in nuce* zawarte we wszechjedności (oznaczanej jako nieznanany przedmiot wiedzy x)”. T. Obolevitch: *W stronę ontologizmu...*, s. 272. Jednak stosunek Rosjanina do aporii monizmu różni się od Plotyńskiego tym, że traktuje on dialektykę antynomiczności (*coincidentia oppositorum*) — charakterystyczną dla mistyki Mikołaja z Kuzy — jako wyraz samej prawdy: „jeśli byt jest jednością przeciwieństw, fakt, że rozum wikała się w antynomie, nie kompromituje rozumu, ale odsłania naturę bytu”. S. M a z u r e k: *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny wobec filozofii Kanta*. Red. L. S o s n o w s k i. „Estetyka i Krytyka” 2012, nr 26, s. 217. Strategia dialektyczna Plotyna wydaje się inna i skłonny byłbym interpretować ją następująco: wedle zasady, że jak każda natura, dążąc do poznania swej przyczyny, poznaje siebie (*resp.* poznaje siebie-w-tej-zasadzie), tak i dusza, dążąc do poznania Jedna, poznaje Umysł, ponieważ Umysł może być interpretowany jako wyidealizowana dusza; wszystkie treści, które na drodze pozytywnej dialektyki wydobywa się i orzeka o Jednie, na drodze negatywnej dialektyki są przenoszone na Umysł, wykazując ich granice i relatywność — wielość; ta negatywna dialektyka Jedna staje się podstawą pozytywnej dialektyki Umysłu; dążenie do pozytywnego poznania Jedna jest konieczne na drodze powrotu, ale skutkuje poznawaniem idealnego wzorca duszy, jakim jest Umysł, ponieważ w dyskursie zawsze stosuje się rozróżnienia, które w stosunku do Jedna muszą się „załamać” — tego załamania się przeciwieństw nie należy jednak rzutować na Jedno, ponieważ może to skutkować przewartościowaniem drogi negatywnej, a ostatecznie nawet zhipostazowaniem negacji logicznej — będącej metodologicznym warunkiem dialektyki negatywnej — do postaci „nicości”. Na podstawie takiej interpretacji można by powiedzieć, że tym, co nam pozostaje, jest uzupełnianie zarówno pozytywnej, jak i negatywnej dialektyki, czyli myślenie.

⁴⁸ Idei i rozróżnień, na które się tu powołuję, nie wykorzystał jednak Siemion Frank w swej koncepcji monizmu gnozeologicznego w taki sposób, w jaki próbuje się to przedstawić w niniejszej interpretacji filozofii Plotyna. Posłużyły one Rosjaninowi głównie w celu rozróżnienia charakteru sfery przedmiotowej i duchowej.

strzeżona jako istniejąca, jako treść samego bytu tylko wtedy, gdy ustalimy jej konieczny związek z inną treścią, która uprzednio zostaje pomyślana jako »prawdziwa«, tj. istniejąca. Poprzez ten związek dana treść znajduje swe miejsce w bycie jako całości, we wszechjedności tego, co istnieje⁴⁹.

Jest to pojęcie zasady, które kieruje naszym refleksyjno-dyskursywnym poznawaniem przedmiotów. Przedmiot, treść stają się oczywiście wtedy, gdy „usprawiedliwi się” ich byt, ujmując je w relacji do tego, co już zostało uznane. Plotyn w ten sposób definiuje refleksyjno-dyskursywne poznawanie istoty rzeczy w porządku zmysłowym (*Enn.* VI. 7 [38]. 2): „Chociaż i tutaj bywa często rzecz tożsama ze swoim »dlaczego«, na przykład — »czym jest zaćmienie?«. Więc cóż wzbrania, żeby każda rzecz była swoim »dlaczego« także w innych przypadkach i żeby to była substancja każdej? Raczej tak być musi i ci, którzy starają się w ten sposób pojmować istotę rzeczy, postępują słusznie. Przecież to, czym jest rzecz każda, jest tym, dlaczego ona jest. [...] także w przypadku idei jako takiej, jeżeli rozwinięsz ją samą, to także w niej znajdziesz owo dlaczego⁵⁰. Jednak w porządku dyskursywnym ta jedność („że” i „dlaczego”) jest raczej zadaniem, czymś antycypowanym w wielości relatywnych niepowiązanych przejawów i ujmowanym dopiero po odpowiednim wglądzie w inteligibilną, treściową „proporcję”, „zawartą” między aspektami; podstawową formą tej treściowej proporcji jest struktura wiedzy, na przykład geometrii. Geometria w rozważaniach Plotyna stanowi wręcz symbol struktury wiedzy, symbol jedności właściwej idei i rzeczywistości noetycznej; strukturalne podobieństwo relacji całość — część między wiedzą a ideą i całym porządkiem noetycznym polega na tym, że „wiedza cała, nie będąc żadną z części szczegółowych, jest mocą ich wszystkich, podczas gdy każda część jest »z dzieła« właśnie sobą, a »z mocy« nimi wszystkimi, i — tak samo jest z wszechwiedzą⁵¹. Części są z sobą sprzężone w taki sposób, że każda ma „z mocy” całość. Ogólną zasadą sprzęgającą części jest opisana przez Franka zasada racji.

Drugi sens zasady i związaną z nim oczywistość określa Frank w sposób następujący: „Wszelako usensowione jest tylko to, co ma swoją prawomocność czy wartość w sobie samym, co może być postrzegane jako coś mające znaczenie, usprawiedliwione w sobie. To,

⁴⁹ S.L. Frank: *Niepojęte. Ontologiczny wstęp do filozofii religii*. Tłum. T. Obolevitch. Tarnów 2007, s. 190.

⁵⁰ Plotyn: *Enneady...*, t. 3, s. 749.

⁵¹ Ibidem, t. 3, s. 652.

co jest wartościowe z siebie, tj. bezwzględnie wartościowe z siebie i w sobie, posiada tę ostateczną samo-oczywistość, tę immanentno-wewnętrzzną »siłę przekonywającą«, na którą jest skierowane wszelkie »dlaczego«, »z powodu czego«, »po co« i »na co«. Wszystko, co faktyczne, samo z siebie jest ślepe i ciemne; wprawdzie posiada ono »oczywistość« faktyczności, lecz oczywistość ta jest niejako nieprzezroczysta, niewidzialna na wskroś, nie uzasadnia samej siebie⁵².

Podkreślony moment wartości i usensownienia wyraźnie zmienia status tego typu zasady. Podstawą samooczywistości jest teraz posiadanie wartości z siebie i w sobie samym, samouprawomocnienie — na tym teraz polega jedność współdania „rzeczy” z racją, racją staje się sama jej doniosłość⁵³. Jak się zaraz okaże, takie powiązanie wartości i samoodniesienia pokrewne jest neoplatońskiemu rozumieniu samowystarczalności: „Czymże bowiem innym jest to, co samowystarczalne, jeśli nie posiadaniem dobra z siebie i w samym sobie?”⁵⁴.

Frank stwierdza w innym miejscu, że „pojęcie »zasady« niewątpliwie posiada dwa różne, wzajemnie powiązane znaczenia”⁵⁵. Charakter tego powiązania dwóch form zasad nie został jednak systematycznie omówiony; filozof wskazuje tylko istotny moment wspólny tych dwóch sensów, a mianowicie moment uzasadniania zjawiska jako nadawania mu „autentycznej rzeczywistości”. Plotyńskie ujęcie rzeczywistości noetycznej, szczególnie to zawarte w *Enn.* VI. 7 [38], może być potraktowane jako próba pokazania wewnętrznego powiązania tych dwóch sensów zasad.

Idea jako treść rozwijana w refleksyjno-dyskursywnej aktywności poznawczej jest możliwa dzięki pierwszemu sensowi zasady, czyli dzięki zasadzie racji. W związku z tym, jak już wcześniej wskazywałem, substancję zjawisk (*logoi*), jak i w ogóle idee, poznajemy („rozwijamy”) dzięki stosowaniu zasady racji (*Enn.* VI. 7 [38]. 2): również „w przypadku idei jako takiej, jeżeli rozwinięsz ją samą, to także w niej znajdziesz owo dlaczego”⁵⁶. Wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z wielością — a sfera przedmiotowa ma taki charakter — jedność realizuje się jako związki elementów tejże wielości, a tym, co wiąże elementy w sferze przedmiotowej, jest właśnie stosowanie zasady racji. W noetycznej całości to, co było dyskursywnie przedstawiane

⁵² S.L. Frank: *Niepojęte...*, s. 192.

⁵³ Dlatego omawiane tu drugie rozumienie zasady może odpowiadać idei przyczyny celowej w jej klasycznej wykładni metafizycznej.

⁵⁴ Proklos: *Elementy teologii*. Tłum. R. Sawa. Warszawa 2004, s. 34.

⁵⁵ S.L. Frank: *Niepojęte...*, s. 190.

⁵⁶ Plotyn: *Enneady...*, t. 3, s. 749.

w postaci związków różnych części, jest ujmowane w jednym akcie, dlatego właśnie „że” oraz „dlaczego” każdej idei stanowią jedność. Struktura przedmiotowa, która na dyskursywno-refleksyjnej płaszczyźnie jest ujawniana w stosowaniu zasady racji, w noetycznej rzeczywistości jest tym, czym jest „w sobie i z siebie”, i jako Umysł ma rację-siebie „w sobie i z siebie” — jest samowystarczalna. Widać zatem jak to, co charakteryzowało sferę przedmiotową ujętą dyskursywnie, czyli zasada racji, „odbija” się również w sferze noetycznej i nie jest z niej po prostu wykluczone, lecz dopełnione i „usensownione”.

Zarazem moment wartości, przypisywany drugiemu sensowi zasady i oczywistości „odbija się” w sensie pierwszym. Wspomniana samowystarczalność jest synonimem dobra, piękna i doskonałości, a w neoplatonizmie ma dwa znaczenia: brak potrzeb, czyli brak braków — w takim sensie jest przypisywane Jednu⁵⁷, lub samodopełnienie dobrem, wówczas jest przypisywane substancji — dlatego Umysł interpretowany bywa jako siła duchowa, która jest mocą dopełniającą braki określonym dobrem (*Enn.* VI. 7 [38]. 9): „gdzie pograżył się umysł, wynurzy się on znowu za sprawą samowystarczalnej natury i znajdzie lekarstwo na niedostatek w sobie samym złożone [podkr. — R.O.]”⁵⁸. W perspektywie dyskursywno-refleksyjnej dobro i ważność przejawiają się jako właściwe pozycjonowanie części względem siebie. W potocznym języku wyraża to również dwuznaczność wspólna trzem pokrewnym pojęciom — sensu, znaczenia i istoty: każde z tych pojęć oznacza albo treść, albo wagę, doniosłość czegoś. Na płaszczyźnie dyskursywno-refleksyjnej ujęcie wagi czegoś ściśle wiąże się z odniesieniem tego do innych elementów — dopiero wówczas ujawniają się znaczenie, pozycja, charakter wkładu w całość, a więc właściwy ejdetyczny rys danej treści. W rzeczywistości noetycznej to uprzednie dyskursywno-refleksyjne pozycjonowanie elementów w całości za pośrednictwem zasady racji uwidacznia nasycony „aksjologicznie” charakter (*Enn.* VI. 7 [38]. 10): „Są części lepsze i gorsze od siebie wzajemnie, oko i palec, ale należą do »jednego«, i jest wprawdzie część gorsza w stosunku do całości, ale to, że jest w ten sposób gorsza, jest dla niej lepsze [podkr. — R.O.]”⁵⁹. Dlatego też można ściśle związać samowystarczalność i samooczywistość (*resp.* jasność) Umysłu z dobrem: „każda idea ma już w substancji swojej jakieś do-

⁵⁷ „Jeżeli tedy musi być jakieś »samowystarczalne« w stopniu najwyższym, to Jedno być musi, ponieważ Ono jedynie jest takie, iż nie potrzeba mu niczego”. *Enn.* VI. 7 [38]. 10; *ibidem*, t. 3, s. 833.

⁵⁸ *Ibidem*, t. 3, s. 759.

⁵⁹ *Ibidem*.

bro”⁶⁰ (*Enn.* VI. 7 [38]. 18), i z pięknem: „ma całkowite »dlaczego«, za czym ma także owo piękno przyczyny w całości”⁶¹ (*Enn.* VI. 7 [38]. 2).

Dzięki tym rozważaniom można dookreślić teraz, na czym polega omawiane w samowiedzy noetycznej odnoszenie się do bytu jako prawdy. Samowiedza noetyczna jako wiedza o wiedzy Umysłu (to znaczy poznanie poznawczego odniesienia do bytu) jest tożsama z ujęciem jedności przedmiotu (czyli bytu) i jego racji, podstawy. Gdyby Umysł ujmował przedmiot bez jego racji, to nie wychodziłby w tym akcie poza „ślepa” bezpośredniość — Umysł właściwie nie wiedziałby, że wie. Wynika to stąd, że ująć prawdę czegoś — to znać tego istotę, czyli — jak wspomniano — rację („dlaczego”). Omawiana w poprzedniej części samowiedza Umysłu dotyczyła ustosunkowania się do bytu jako prawdy, a więc — na podstawie tego, co powiedziano — jest ustosunkowaniem się do bytu razem z jego racją (którą on już zawiera, ponieważ „że” i „dlaczego” są tożsame); generalnie: wiedzieć, że się poznaje (ustosunkowuje do czegoś jako prawdy lub przynajmniej do czegoś jako potencjalnie prawdziwie „reprezentowanego”), znaczy ujmować to przez pryzmat tegoż racji. Dopiero w aktach rozumienia (ujęcie jedności „że” i „racji”) przedmiotu podmiot odnosi się do niego jako czegoś prawdziwego, przekraczając poziom surowej, nieinteligibilnej faktyczności — a więc w aktach rozumienia poznanie i poznanie, że się poznaje, są jednością⁶².

Jednak Umysł „ogłada” byty nie tylko jako prawdę, ale również „widzi” je w aspekcie dobra i piękna; więc do płaszczyzny inteligibilnej określoności (wyrażonej w omówionej jedności „że” i „dlaczego”) i związanej z nią samowiedzy dochodzi płaszczyzna wartości i dobra jako tego, co jest wartościowe „z siebie i w sobie”. To powiązanie płaszczyzn nie jest zewnętrzne. Ujęcie inteligibilnej określoności ma — jak starano się wykazać — ścisły związek z ujęciem tego, co istotne. Dobro i piękno nie są tu zewnętrznym dodatkiem, bo już na płaszczyźnie dyskursywno-refleksyjnej określają „od wewnątrz” potencjalny porządek całościowej struktury inteligibilnej, wiążąc ją w jedność, którą dusza rozumna może ująć w jednym akcie poznawczym — w akcie rozumienia danej istoty; akt rozumienia jest ujęciem „inteligibilnej proporcji” (piękno), określonego wkładu (dobro) różnych momentów w całość — a zarazem właściwej im immanentnej wagi.

⁶⁰ Ibidem, t. 3, s. 770.

⁶¹ Ibidem, t. 3, s. 750.

⁶² W poprzedniej części stwierdzono, że Umysł odnosi się do swego przedmiotu jako prawdy zarówno formalnie, jak i materialnie, dusza zaś w dianoetycznym poznaniu odnosiła się zasadniczo formalnie; teraz można dodać, że w aktach rozumienia odnosi się do swego przedmiotu jako prawdy również materialnie.

Na płaszczyźnie noetycznej prawda, dobro i piękno stanowią o jedności inteligibilnej wielości — wskazując zwrótnie Jedno jako ich źródło, czyli na Jedno jako Dobro.

Reasumując, na zarysowanym tu splocie dwóch płaszczyzn sensu⁶³, uwidacznia się charakter próby przewyciężenia aporii monizmu gnozeologicznego w filozofii Plotyna. Jedno nie musi być traktowane jako „nieokreślone, puste X”, z którego relacja podmiotowo-przedmiotowa ma być jakoś *quasi*-dedukcyjnie wyprowadzona; relacja ta może być rozważana na drodze odnoszenia do siebie dwóch płaszczyzn sensu, na drodze, która ma charakter jakościowo-dialektycznej analizy. Jedno, jako „wartość z siebie”, jest Dobrem, a relacja poznawcza rozumiana, szczególnie w noetycznym ujęciu, jako „światło oczywistości” stanowi pewną formę wskazującego odniesienia do Dobra i określoną formę jego manifestacji, toteż — jako że każda forma wskazującego odniesienia do Dobra jest dobra — ma rację bytu. Hierarchia podmiotowo-przedmiotowa to kolejne fazy manifestacji wskazującej zwrótnie Dobro, w którym nawet poznanie zmysłowe jest jakąś niższą formą tej zwrótnie wskazującej manifestacji.

Gdyby teraz dokładnie wskazać miejsce, gdzie w niniejszych rozważaniach zostało przekroczone krytyczne minimum metafizyczne, to byłoby nim właśnie związanie omówionych płaszczyzn sensu. Podstaw takiego wniosku można upatrywać w Hartmanna „krytyce teleologicznego pojęcia prawdy”⁶⁴, gdy pisze: „owa prawda bytu zakłada w widoczny sposób milczące uznanie dużo bardziej ogólnej metafizyki bytu opartej na prymacie wartości. Tak jak w poznaniu mamy do czynienia z procesem treściowego zbliżania się do bytu, z gnozeologicznym procesem czynienia adekwatnym, to tu w oczywisty sposób przyjmuje się [istnienie] procesu zbliżania się do wartości w bycie”⁶⁵. Gwoli równowagi: cytowany wcześniej Siemion Frank — również postneokantysta — upatruje we włączeniu wartości do bytu właściwego sensu zarówno wartości, jak i realności: „Nawiasem mówiąc, [...] zostaje przewyciężone to pojęcie wartości, które nowożytna filozofia niemiecka, wywodząca się z Kanta, zwykle zdecydowanie oddziela od bytu i postrzega jako oderwane królestwo w sobie; w pojęciu samowartości jako ostatecznej zasady realności moment wartości zostaje

⁶³ Używam tu pojęcia „płaszczyzna sensu” w znaczeniu wyłuszczonego przez Władysława Stróżewskiego w artykule *Płaszczyzny sensu* w: W. S t r ó ż e w s k i: *Istnienie i sens*. Kraków 2005, s. 464.

⁶⁴ Por. N. H a r t m a n n: *Zarys...*, s. 93.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 94.

wyzwolony i ponownie doprowadzony do bezpośredniego związku z rzeczywistością⁶⁶.

⁶⁶ S.L. Frank: *Niepojęte...*, s. 192.

Rafał Oleś

About the Possibility of Solving Aporia of Gnoseological Monism on the Grounds of Plotinus's Philosophy

Keywords: Plotinus, gnoseological monism, metaphysics, self-knowledge, Absolute

S u m m a r y

Cognition assumes difference between the subject and the object and their unity at the same time; gnoseological monism is a thesis about extra-subjective and extra-objective grounds for this unity; aporia of gnoseological monism prompts one to choose: either is the subject-object difference contained in One or One is „an empty X” resembling nothingness. On the basis of Plotinus's philosophy the subject-object difference is the first form of relativity; the difference is then established together with the Mind's knowledge about the subject (the second part of the article).

The relativity of the subject and the object becomes expressed in the aporia of self-knowledge which may be presented in a form of a question: how is multitude (subject and objects) a unity (self-knowledge)? A solution to this problem comes down to demonstrating that without self-knowledge, there is no knowledge: self-knowledge is essential to recognize knowledge about one's attitude towards their own cognition as true or false — and more broadly, “noetic self-knowledge” is essential to recognize knowledge of the Mind about the approach towards being as truth.

In the third part of the article the act of noetic perception (and, more precisely “noetic clarity”) is analysed in the light of two conceptions of principles: principle as a sufficient rationale, and principle as a source of value of something. “Noetic clarity” is simultaneously a direct and rational cognition (unity of things-reasons and things-contents); “clear” is everything that is given together with its rationale; but, at the same time, every being — in noetic depiction — evinces the power of completing scarcities with some defined good (realizing the second sense of the principle — that every being appears as a certain self-consolidating power, that constitutes a value in and of itself). Both these aspects of noetic clarity indicate One as its basis (the thesis of gnoseological monism) and, simultaneously — by means of axiological characteristic of perception itself — allow for regarding One as “something more” than “an empty X”, that is, as Good.

Rafał Oleś

Zur Möglichkeit, die Aporie des gnoseologischen Monismus aufgrund Plotins Philosophie zu lösen

Schlüsselwörter: Plotin, gnoseologischer Monismus, Metaphysik, Selbstwissen, das Absolute

Z u s a m m e n f a s s u n g

Die Erkenntnis setzt voraus, dass es zwischen einem Subjekt und einem Objekt ein Unterschied und zugleich eine Einheit besteht; gnoseologischer Monismus ist eine These von außersubjektiver und außerobjektiver Grundlage der Einheit; die Aporie des gnoseologischen Monismus stellt uns vor der Wahl: entweder ist der subjektiv-objektive Unterschied in Einem inbegriffen oder ist das Eine ein dem Nichts ähnliches „leeres X“.

Aufgrund der Philosophie Plotins gilt der subjektiv-objektive Unterschied als erste Form der Relativität; der Unterschied ist zugleich mit dem Wissen des Geistes von dem Objekt (zweiter Teil des Artikels) konstituiert. Die Relativität des Subjektes und des Objektes kommt zum Ausdruck in der Aporie der Selbsterkenntnis, also in folgender Frage: wie kann eine Vielzahl (Subjekt und Objekt) eine Einheit (Selbsterkenntnis) werden? Um diese Frage zu lösen, muss man aufweisen, dass es ohne Selbsterkenntnis kein Wissen gibt: man braucht Selbsterkenntnis um zu wissen, ob eigene Erkenntnis wahr oder falsch ist — man braucht im Allgemeinen eine „noetische Selbsterkenntnis“ als ein Wissen des Geistes von dem Verhältnis zu dem als Wahrheit geltenden Sein.

Im dritten Teil des Artikels analysiert der Verfasser noetische Betrachtung (genauer gesagt den Begriff „noetische Klarheit“) in Bezug auf zweierlei Prinzipien: das als ausreichendes Recht und das als Quelle des Wertes von etwas gemeinte Prinzip. „Noetische Klarheit“ ist sowohl eine direkte als auch rationale Erkenntnis (Einheit von Gegenstandsrecht und Gegenstandsinhalt); „klar“ ist all das, was mit seinem Recht übereinstimmt, aber auch jedes Sein ist — nach noetischer Auffassung — eine Kraft, die Mängel mit bestimmtem Guten zu ergänzen (so wird der zweite Sinn des Prinzips realisiert — jedes Sein erscheint als eine gewisse selbstfestigende Kraft, d.h. der Wert an sich und von sich aus). Beide Aspekte der noetischen Klarheit halten das Eine für ihre Grundlage (These des gnoseologischen Monismus) und lassen gleichzeitig — durch axiologische Kennzeichnung der Betrachtung selbst — das Eine als „etwas mehr“ als ein „leeres X“ anzusehen.

Jolanta Sawicka

Oryginalność doświadczenia historycznego w ujęciu Franka Ankersmita

Słowa kluczowe: doświadczenie, historia, narracja, prawda

Człowiek poznaje świat głównie dzięki swoim zmysłom. Za ich pomocą kontaktuje się z tym wszystkim, co jest aktualne, obecne, zawsze tu i zawsze teraz. Jednostka doświadcza świata realnego i tym samym daje o nim świadectwo. Doświadczenie wydaje się gwarancją, że dane, które do nas docierają ze świata zewnętrznego, nie są naszym wymysłem, lecz faktem. Doświadczenie zawiera w sobie świadectwo. Ten, kto doświadcza, jest czegoś świadkiem. Mamy więc tu strukturę intencjonalną i relacyjną¹ („ja” doświadczające → „coś” doświadczane). Barbara Skarga w *Kwintecie metafizycznym* stwierdza, że świadczyć można o czymś, co jest przy mnie, co jest obecne, czego doznaję². Co w takim razie ze świadectwem i z doświadczeniem tego, co nie pozostaje w takiej bezpośredniej bliskości, co z doświadczeniem tego, co było, ale obecne już nie jest? A jeśli mamy do czy-

¹ Husserłowska idea doświadczenia nieodłącznego od kontekstu intencjonalności pokazuje to jasno: każdy akt świadomości jest intencjonalny, każda świadomość jest bowiem świadomością czegoś; ale rzecz jasna fenomenologia nie poprzestaje na takiej konstatacji, albowiem z intencjonalnością łączy się nieusuwalnie problem przedmiotu aktu świadomości: „bycia danym” i „bycia domniemanym”. Zob. E. Husserl: *Filozofia jako ścisła nauka*. Tłum. W. Galewicz. Warszawa 1992, s. 24—25.

² Zob. B. Skarga: *Kwintet metafizyczny*. Kraków 2005, s. 120—122.

nienia z doświadczeniem czasu minionego, z doświadczeniem przeszłości³?

Frank Ankersmit, współczesny holenderski filozof i historyk, w swojej twórczości zajął się między innymi kwestią doświadczenia historycznego. Twierdzi, że doświadczenie historyczne jest tak samo realne, jak codzienne doświadczenia, aczkolwiek nieidentyczne z nimi. Na wstępie jednak należy przybliżyć ogólne poglądy filozoficzne Ankersmita, aby móc w pełni zrozumieć, co ma na myśli, pisząc o realności doświadczenia historycznego. W artykule niniejszym podjęty zostanie również temat doświadczenia mistycznego, z tego powodu że doświadczenie historyczne, w taki sposób, w jaki rozumie je Ankersmit, i doświadczenie mistyczne, są bardzo podobne co do swej struktury i przebiegu, o czym Ankersmit już nie wspomina. Holenderski filozof doświadczenie historyczne porównuje jedynie do doświadczenia estetycznego. Aby pokazać paralelność między tymi dwoma rodzajami doświadczenia (historycznym i mistycznym), przywołana zostanie Williama Jamesa definicja doświadczenia mistycznego.

Teorią historii Ankersmit zajmuje się w sposób różny od tego wyznaczonego przez tradycyjny schemat naukowości, dążący do obiektywizacji, skupiony na języku oraz na kategoriach prawdy i fałszu. Odmienność Ankersmita przejawia się między innymi w tym, jak definiuje on pracę historyka i pisarstwo historyczne. Otóż pisarstwo historyka nie jest wyłącznie długim i złożonym zbiorem zdań na temat wydarzeń z przeszłości, jak powszechnie uznano za przyczyną Leopolda von Rankego, który ograniczył rolę historyka do skrupulatnego analizowania źródeł⁴. Ankersmit prezentuje stanowisko, które

³ Od razu na myśl przychodzi odwołanie się do pamięci i wspomnień. W tym wypadku nie byłoby uprawnione mówienie o doświadczeniu, ale o rozmyślaniu, przypominaniu. Jest to odwołanie nie dotyczące realnego doświadczenia przeszłości, o jakie tu chodzi. Pamięć i wspomnienia stanowią bardzo często mgliste pojęcie o czymś, czego się doświadczyło. Tu chodzi o realne doświadczenie tego, czego nie ma w bezpośrednim kontakcie, ale co może się zjawić jako prawie realne, naoczne.

⁴ Leopold von Ranke, niemiecki historyk z przełomu XVII i XVIII wieku, który obok Wilhelma Diltheya stanowi dla Ankersmita przykład historyka traktującego historię jako nośnik ostatecznej prawdy o przeszłości i o nas samych, jako ukoronowanie epistemologicznych poszukiwań. Według Rankego, historia powinna być uprawiana jak precyzyjna nauka. Powinna się odciąć od opisywania, szukania związków i pouczania przyszłych pokoleń, bo każda epoka jest inna. Zadaniem historyka jest wyłącznie opisywanie, jak było, „samych faktów”, bez interpretowania i wpisywania wydarzeń w jakiś większy proces. Historyk jest rejestratorem, podmiotem opisującym fakty historyczne, ściśle odnotowującym każde źródło, z którego na dany temat coś wyczytał; jest bezstronnym sędzią. Rzecz jasna, poglądów na temat istoty historii, jej roli, metody naukowej i tego, kim ma być historyk, w ciągu dziejów było znacznie więcej.

nazwać można racjonalno-emotywistycznym, ponieważ emocje, opinie i osobiste przeżycia historyka nie tylko nie utrudniają mu jego pracy, lecz wręcz ją wzbogacają i ulepszają⁵. Oczywiście, historykiem nie jest ten, kto siebie tak określa. Dobry i rzetelny historyk, a o takim Ankersmit pisze i sam za takiego uchodzi, powinien mieć wiedzę historyczną i opanować swój warsztat, aby następnie móc tworzyć miarodajne przedstawienia przeszłości. Historyk tworzy narracje historyczne, które są reprezentacjami przeszłości, a reprezentacja oznacza, według Ankersmita, uczynienie na powrót obecnym nieobecnego. Rolą historyka jest zatem stworzenie narracji najlepszej z możliwych⁶. Ankersmit, odchodząc od tradycyjnego podejścia do historii, języka i obiektywistycznej narracji, kieruje się w stronę kategorii doświadczenia. Doświadczenie historyczne bowiem umożliwia wyrwanie się z pęt skostniałej historii suchych faktów. Jest autentycznym i bezpośrednim kontaktem z przeszłością.

Ankersmit podkreśla kluczową rolę narracji w historii. Sama narracja jest formą wyjaśnienia historycznego, inną jednak od naukowej w sensie tradycyjnym. Historia nie jest zbiorem dat, nazwisk, miejsc, lecz opowieścią o faktach minionych, odmienną także od opowieści literackiej. W literaturze zazwyczaj mamy do czynienia z fikcją i wyobraźnią pisarza, niczym z zewnątrz nieograniczoną. W narracji historycznej należy trzymać się także faktów. To one są tym niejako pierwszym etapem, z którym musi zmierzyć się historyk poprzez odwołanie i przeanalizowanie źródeł, nie chcąc wyjść na fantastę. Według Ankersmita, historyk powinien dążyć do realistycznego przedstawienia przeszłości. Oznacza to, że holenderski filozof i historyk usiłuje ukazać pewną koncepcję na temat przeszłości, jakiegoś jej fragmentu. Jest to podejście wyraźnie odchodzące od modelu ograni-

⁵ Wartości etyczne, polityczne lub jakiegokolwiek inne wyznawane przez historyka, a obecne w narracji historycznej, nie stanowią problemu, zdaniem Ankersmita. Dzięki nim jesteśmy w stanie lepiej zrozumieć przeszłość. Tekst historyczny pozbawiony odniesień moralnych i politycznych, skupiony wyłącznie na obiektywności, stanowi zbiór różnych informacji. „Co ważniejsze — pisze Ankersmit — tekst historyczny, z którego wymazano wszelkie ślady norm moralnych i politycznych, nie może służyć nam pomocą w kluczowym dziele rozróżnienia pozytywnych i negatywnych wartości moralno-politycznych. [...] Tekst historyczny, który usiłuje [...] omijać wszelkie normy moralne i polityczne, w poważnym stopniu umniejsza zarówno naszą wiedzę historyczną, jak i naszą orientację, w teraźniejszości i na przyszłość”. F. A n k e r s m i t: *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*. Tłum. zbiorowe. Red. E. D o m a n i s k a. Kraków 2004, s. 201.

⁶ Interpretacje dążą do jedności, a historyk, którego cel jest zasadniczo interpretacyjny, nie tworzy, lecz szuka tej jedności w wielości faktów. Zob. *ibidem*, s. 58.

czego jedynie do opisu i wyjaśnienia, czyli tak zwanego modelu dedukcyjno-nomologicznego (dwupoziomowego)⁷.

Ankersmit nie reprezentuje podejścia epistemologicznego, lecz estetyczne. Widać to w jego stanowisku wobec prawdy w narracji historycznej. Jest ona warunkiem koniecznym, ale jedynie na poziomie opisu⁸. W samym pisarstwie historycznym, a dokładniej: w interpretacji przeszłości, kryteria rozstrzygające nie dają się sprowadzić do prawdy i fałszu. Bardzo często, w trakcie pracy historyka, trudno odróżnić prawdę o zdaniu od prawdy o rzeczy. Wówczas historyk podejmuje decyzje, które następnie rzutują na sposób, w jaki zostanie określone nasze widzenie przeszłości⁹. Decyzja wymuszona jest koniecznością odnalezienia najlepszego wyjaśnienia danego fragmentu rzeczywistości przeszłej¹⁰. W sporach o sposób przedstawienia, na przykład renesansu, chodzi nie o prawdę, lecz o to, który obraz epoki jest najbardziej adekwatny, bardziej przydatny niż inny do zrozumienia istoty tej epoki. W pewnym sensie Ankersmit pisze, że wszystkie „definicje” są prawdziwe, co jeszcze bardziej świadczy o bezużytecz-

⁷ Zob. ibidem, s. 134—138.

⁸ Zob. ibidem, s. 101—104, 113. Ankersmit często odwołuje się do Hansa-Georga Gadamera, który zdaje się wyrażać postawę sceptyczną co do możliwości dokładnego odtwarzania przeszłości, jak i jej przewidywania; a to z racji ograniczonej stosowności zasady przyczynowości do rzeczywistości historyczno-społecznej. W eseju *Przyczynowość w dziejach?* Gadamer pisze: „Porządek, w jaki układają się dzieje powszechne, nie daje się w swojej konieczności rozpoznać lub zgoła przewidzieć. Nie ma owego charakteru związku przyczyn i skutków, który leży u podstaw naszego poznania i wyliczania biegu przyrody. Starą zasadą poznania przyrody jest równość przyczyny i skutku, w doświadczeniu dziejów jest zaś odwrotnie — małe przyczyny miewają wielkie skutki. Do doświadczenia człowieka tkwiącego w dziejach należy zaskoczenie. Nie ma nigdy adekwatnej świadomości tego, co jest”. H.-G. G a d a m e r: *Rozum, słowo, dzieje*. Tłum. M. Ł u k a s i e w i c z, K. M i c h a ł s k i. Warszawa 1979, s. 80.

⁹ Zob. F. A n k e r s m i t: *Narracja...*, s. 79.

¹⁰ Według Ankersmita, można i należy szukać uzasadnienia w innych kryteriach niż prawda i fałsz. Powszechne przekonanie, że innych nie sposób znaleźć, są, zdaniem holenderskiego autora, „empirystycznym przesadem”. Jednak nie można tego traktować jako całkowitego odrzucenia kategorii prawdy czy jako objawu postawy relatywistycznej. Ankersmitowi chodzi o zakwestionowanie rozróżnienia na prawdę empiryczną i prawdę analityczną w odniesieniu do pisarstwa historycznego. Historia ma inne standardy niż nauka ścisła. Co więcej, wskutek licznych nieporozumień, debat i odmiennego stosunku historyków do samej historii bardzo trudno dotrzeć do prawdy, a z pewnością trudniej niż w naukach przyrodniczych. Różne polemiki historyczne pokazują, że istnieją racjonalne kryteria, jak na przykład użyteczność. „Niechęć empirysty — pisze Ankersmit — do uznania kryteriów innych niż kryterium prawdy nieodparcie przypomina zachowanie ślepeca, który twierdzi, że w pokoju na pewno nie ma stołu, ponieważ on nie może go zobaczyć”. Ibidem, s. 79.

ności kategorii prawdy w piśmiennictwie historycznym¹¹. Decydujące znaczenie ma to, która wizja renesansu jest najpełniejsza, która najlepiej oddaje klimat tego czasu, najlepiej łączy jej różne aspekty w kompletną i racjonalną całość¹².

Narracje historyczne są interpretacjami przeszłości. Są one propozycjami widzenia przeszłości z pewnej perspektywy. Propozycjami dotyczącymi sposobów organizowania naszej wiedzy o niej¹³. A propozycje nie mogą być prawdziwe lub fałszywe, lecz użyteczne albo nie. Fakty historyczne mogą świadczyć na korzyść lub przeciwko konkretnej interpretacji. Tych interpretacji jednak nie determinują. Narracje mogą być różne, a nawet powinny, zdaniem Ankersmita. W tym kontekście jedyne, nad czym można się zastanawiać, to które z tych zaproponowanych interpretacji są bardziej subiektywne, a które mniej, które bardziej skłaniają się w stronę obiektywizmu.

Zachodzi ścisły związek między narracją i metaforą¹⁴. Metafora ukazuje to, czego dotyczy wyrażenie metaforyczne w kategoriach cze-

¹¹ Nie ma nic złego w tym, że historycy w sposób różny piszą o tym samym wydarzeniu historycznym. Zdaniem Ankersmita, nie ma w tym także nic z relatywizmu. Różne opisy wydarzeń nie muszą się wykluczać (chyba że są całkowicie sprzeczne), lecz mogą się wzajemnie uzupełniać.

¹² „Podobnie — stwierdza Ankersmit — nie można posłużyć się prawdą jako kryterium, które pozwoli rozstrzygnąć, czy należy zdefiniować człowieka jako dwunożną istotę pozbawioną piór, czy jako istotę obdarzoną rozumem. Przydatność każdej z tych definicji zależy od tego, jakiego rodzaju rozmowę o naturze ludzkiej mamy prowadzić”. Ibidem, s. 83.

¹³ Niektórzy badacze narracji widzą w niej przykład tego, jak nasz umysł raczej tworzy, konstruuje rzeczywistość, niż ją wiernie odzwierciedla. Narracja jest sposobem rozumienia, czy nawet tworzenia świata. Analizowanie struktury narracji okazuje się przydatne w różnych obszarach psychologii, na przykład w badaniach dotyczących pamięci, tożsamości, motywacji, a nawet okazuje się przydatne w postępowaniu terapeutycznym. Zob. A. Grzegorek: *Narracja jako forma strukturyzująca doświadczenie*. W: *Doświadczenie indywidualne. Szczególny rodzaj poznania i wyróżniona postać pamięci*. Red. K. Krzyżewski. Kraków 2003, s. 209—225.

¹⁴ Richard Rorty, którego Ankersmit uznaje za jednego z najwybitniejszych współczesnych filozofów, pisze, że zachodnia tradycja filozoficzna traktowała metaforę jako groźnego przeciwnika, głównie z powodu przeciwstawienia „prawdy dosłownej”, czyli zgodności z rzeczywistością, „zwykłej metaforze”, traktowanej jako pokusa ucieczki od rzeczywistości. Stąd też późniejsza opozycja między sztuką a nauką. Zob. R. Rorty: *Obiektywizm, relatywizm i prawda*. Tłum. J. Margański. Warszawa 1999, s. 185—188. Warto także podkreślić, jak bardzo ważnym filozofem w rozwoju intelektualnym Ankersmita był Richard Rorty, któremu udało się zerwać z tradycyjną koncepcją „transcendentalnego punktu widzenia”, czyli przekonania, że na podstawie źródeł wiedzy i zasad jej legitymizacji można ustanowić w sposób neutralny relację pomiędzy podmiotem poznającym i przedmiotem poznawanym. Dla Rorty’ego bowiem świat i język stanowią jedność i nie ma możliwości wprowadzenia do relacji pomiędzy podmiotem i przedmiotem, językiem i rzeczywistością pośredni-

go innego. „Metafora — jak wyjaśnia nam Arystoteles — jest to przeniesienie nazwy jednej rzeczy na inną: z rodzaju na gatunek, z gatunku na rodzaj, z jednego gatunku na inny, lub też przeniesienie nazwy z jakiejś rzeczy na inną na zasadzie analogii”¹⁵. Podobnie narracje historyczne ukazują przeszłość w kategoriach tego, co przeszłością nie jest¹⁶. Umożliwiają tym samym historykowi szersze spojrzenie na przeszłość. I podobnie jak metafora, narracja historyczna jest miejscem narodzin nowego znaczenia¹⁷.

Historyk narrator znajduje jedność w wielości, dąży w swym przedstawieniu czasu minionego do jedności. Nie oznacza to, że owa jedność jest apriorycznie obecna w samych zjawiskach historycznych. Reprezentacje historyczne projektują strukturę jedności, nie odkrywają jej, lecz ją tworzą. Nie możemy więc, a z pewnością nie może tego historyk w ujęciu Ankersmita, zakładać czegoś na wzór Heglowskiego ducha, wszechobecnego w dziejach ludzkości. Przeszłość nie jest maszyną, nie ma ukrytych mechanizmów, które historyk miałby odkryć i opisać. Historyk ma przedstawić przeszłość. Stąd też wniosek Ankersmita, że historia i sztuka w swych dążeniach są bardzo podobne. Autor proponuje, aby spojrzeć na pisarstwo historyczne z punktu widzenia estetyki. Historyk, podobnie jak malarz, przedstawia rzeczywistość, nadając jej znaczenie, którego rzeczywistość sama z siebie nie miała lub jeszcze nie ma. Obie dziedziny skupiają się na jakimś konkretnym i przedstawiają go, podczas gdy nauka podciąga konkretny pod prawa ogólne¹⁸. Z tego też powodu historii, podobnie jak sztuki, nie można ujmować (wyłącznie) w kategoriach epistemologicznych. Zdaniem Ankersmita, teoretycy historii, którzy chcą uzyskać model „epistemologii historycznej”, ukazującej sposób, w jaki narracja

ka. Dzięki Rorty’emu, jak twierdzi Ankersmit, można otworzyć nowy rozdział w historii filozofii, który będzie dotyczył bezpośredniej interakcji pomiędzy podmiotem i przedmiotem oraz językiem i rzeczywistością. Dzięki kategorii prewerbalnego doświadczenia (jakim jest doświadczenie historyczne) i ponownemu rozważeniu modelu Arystotelesa, w którym zarówno wiedza, jak i świat są funkcjami doświadczenia, możliwy jest powrót do kategorii doświadczenia. Zdaniem Ankersmita, filozofia Rorty’ego powinna skłonić nas do nowego spojrzenia na praktykę historyczną. Zob. E. D o m a ń s k a: *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach*. Poznań 2005, s. 113—114.

¹⁵ Arystoteles: *Poetyka. Retoryka*, 1457b 5. Tłum. H. Podbielski. Warszawa 1988.

¹⁶ Narracja historyczna składa się ze zdań prawdziwych opisujących przeszłość i pod tym względem zaliczana jest do dziedziny prawdy literalnej. Gdy narracja natomiast rozważana jest jako całość, wówczas wchodzi do dziedziny metafory.

¹⁷ Zob. F. Ankersmit: *Narracja...*, s. 64—66.

¹⁸ Zob. ibidem, s. 146—153.

historyczna ma się do przeszłości, skupiają się jedynie na powierzchni, „są niczym filistrzy oceniający wartość artystyczną dzieła w kategoriach fotograficznej dokładności”¹⁹.

Zadaniem historyka jest stworzenie takiej reprezentacji przeszłości, która najlepiej spełni funkcję substytutu nieobecnej przeszłości. Precyzja i dokładność, rozumiana jako odpowiedniość słów i rzeczy, są nieosiągalne zarówno w pisarstwie historycznym, jak i w sztuce²⁰. Aby móc osiągnąć taką ścisłość, potrzeba powszechnie uznanych zasad lub metod, ukazujących, w jaki sposób łączą się słowa z rzeczami. Takie jednak kryteria nie mają zazwyczaj zastosowania w reprezentacji historycznej czy artystycznej. Dla Ankersmita ważniejsze są trafność i doniosłość danej reprezentacji, ponieważ taka reprezentacja nie stwarza na nowo tego, co przedstawia, ale definiuje albo proponuje, jak definiować dany fragment rzeczywistości przeszłej. Takie propozycje są zaś, zdaniem Ankersmita, niezbędne do zrozumienia świata; bez nich, bez tych propozycji i reprezentacji, przeszłość byłaby dla nas niedostępna²¹.

Gdy przenosimy się z poziomu pojedynczych zdań prawdziwych na poziom zbiorów zdań, to znaczy na poziom reprezentacji, to przenosimy się tym samym z poziomu epistemologii (opisu) na poziom estetyki (przedstawienia). Według Ankersmita, relację między rzeczywistością przeszłą a tekstem najlepiej odzwierciedla model trójpoziomowy, nie zaś dwupoziomowy, czyli przeszłość sama w sobie (fakty) i jej opis. W modelu trójpoziomowym poziom podstawowy — ontologiczny — to przeszłość sama w sobie. Drugi — epistemologiczny — to poziom opisu (pojedyncze twierdzenia), i trzeci — poziom estetyczny — to przedstawienie, a zatem narracja²². Co więcej, gdy dokonuje się w pisarstwie historycznym przejście z poziomu opisu do poziomu przedstawienia, wówczas powracamy do „najbardziej podstawowego poziomu naszego spotkania ze światem”²³. Przedstawienie bowiem ma charakter praktyczny, opis — teoretyczny²⁴.

Jak widać wyraźnie na podstawie trójpoziomowego modelu, przedstawienie nie jest tym samym co opis, i w historii, zdaniem Anker-

¹⁹ Ibidem, s. 179.

²⁰ Por. M. Foucault: *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*. T. 1. Tłum. T. Komendant. Gdańsk 2005, s. 53–68.

²¹ Zob. F. Ankersmit: *Narracja...*, s. 177–185.

²² Zob. ibidem, s. 106–111.

²³ Ibidem, s. 128.

²⁴ „Zwierzęta i małe dzieci — argumentuje Ankersmit — które nie potrafią (jeszcze) posługiwać się językiem, posiadają zdolność rozpoznawania form w rzeczywistości, czyli przedstawiania jej, choć nie umieją jeszcze jej opisać”. Ibidem.

smita, należy unikać ich utożsamiania. Przekonanie o synonimiczności opisu i przedstawienia ma sens jedynie w odniesieniu do „powierzchni” tego, co widzimy. Gdy jednak zaglądamy głębiej w rzeczywistość i gdy zauważamy jej wielowarstwowość, staje się ona trudna do prostego, jednoznacznego i krótkiego opisan²⁵. Przedstawienie zatem bliższe jest estetyce niż epistemologii. Co więcej, Ankersmit stwierdza, że „poznanie estetyczne” jest wnikliwsze, gdyż operuje wieloma pojęciami rzeczywistości, a nie tylko jednym. W nauce bowiem dysponujemy jasno określoną rzeczywistością przyrodniczo-fizyczną. Dla historyka natomiast rzeczywistość jest o wiele bardziej skomplikowana. Dlatego też jeden model rzeczywistości nie jest wystarczający. To zaś eliminuje problem relatywizmu. Historyk, przedstawiając w dany sposób przeszłość, nie aspiruje do stworzenia reprezentacji jedynie słusznej; raczej tworzy taką, która jest jak najbardziej elastyczna, chłonna, otwarta na uzupełnienia. Narracja historyczna ma tym większy zasięg, im większa jest ilość konkurencyjnych narracji, do których historyk porównuje swoją propozycję interpretacyjną. Jeżeli mielibyśmy tylko jedną narrację, pisze Ankersmit, nie mielibyśmy tak naprawdę żadnej, z tego względu, że narracyjne reprezentacje przeszłości porównuje się, a im więcej reprezentacji do porównania, tym więcej możemy się dowiedzieć i mamy solidniejsze podstawy do oceny zasięgu oraz mocy eksplanacyjnej danej narracji²⁶.

Historia nie jest nauką o dokładności nauk przyrodniczych. Absolutna precyzja odniesienia przedstawienia do przedstawianego nie jest więc osiągalna. O ile uzasadnione jest pytanie o to, w jaki sposób język historyka odnosi się do przeszłości, o tyle oczekiwanie, że będzie ów język idealnie odwzorowywał przeszłość, okazuje się czymś nieracjonalnym i z góry skazanym na niepowodzenie. Właśnie dlatego praca historyka przypomina pracę portrecisty. Po pierwsze, nie jest możliwe namalowanie portretu z fotograficzną dokładnością. A po drugie, dobry, interesujący portret powinien przede wszystkim oddawać osobowość przedstawionej postaci. Oglądający dany portret mogą zacząć ocenę od porównania z pierwowzorem, od kryterium dokładności portretu ze stanem faktycznym. Następnie jednak będą się doszukiwać czegoś więcej, jakiejś głębi, jakichś informacji o człowieku z tego portretu. Podobnie rzecz ma się z pisarstwem historycznym. Pod względem opisu tekst historyczny powinien być nienaganny (portrecista powinien umieć malować, dobierać kolory, rozumieć pojęcie przestrzenności i jej organizacji na płótnie). To tworzy powierzchnię

²⁵ Zob. *ibidem*, s. 89.

²⁶ Zob. *ibidem*, s. 196–198.

— niezbędną, lecz niewystarczającą, by dana reprezentacja historyczna dostarczała prawidłowego przedstawienia przeszłości; ważne jest przede wszystkim to, aby jak najlepiej oddawała ona „osobowość” danej epoki, jakiegoś fragmentu przeszłości²⁷, aby przedstawiała tożsamość rzeczy mimo zmieniających się w czasie ich właściwości²⁸.

Estetyzacja historiografii, jak można nazwać to, co robi Ankersmit, oczywiście nie jest nieograniczona, jak nieskrępowana może być wyobraźnia malarza. Historyk, co wcześniej zostało już podkreślone, dysponuje solidnym warsztatem, który pozwala gromadzić fakty o przeszłości, a wśród nich nie ma miejsca na estetyzację. Następnie przedstawia on propozycję ich ujęcia, połączenia, zinterpretowania, przedstawienia i powstaje w ten sposób narracja historyczna, która w założeniu ma wyrazić istotę danego fragmentu przeszłości jak najlepiej. Z czego jednak wynika taka, a nie inna propozycja (narracja), taki sposób łączenia różnych elementów z przeszłości? W końcu, w jaki sposób historyk dociera do istoty na przykład średniowiecza albo romantyzmu? I co pozwala mu na przekroczenie granicy wyznaczonej regułami języka i tekstu? W tym miejscu dochodzimy do kategorii doświadczenia historycznego.

Filozofia języka, poczynszy od drugiej dekady XX wieku, postawiła kwestię, jak można mówić o tym, czego doświadczamy i co w istocie jest przedmiotem naszego doświadczenia (późny Wittgenstein jest tego najlepszą ilustracją). Wpływ tak zwanej lingwistycznej tendencji skutkowało kwestionowaniem prawomocności tego, co wydaje się fundamentem tradycji filozoficznej, mianowicie samego doświadczenia, i otworzył perspektywę tekstualności²⁹. Skupiono się na relacji między językiem a światem, na pojedynczych zdaniach prawdziwych i na rodzajach wypowiedzi o rzeczywistości. Implikowało to zainteresowanie tekstem jako takim i tym samym podważona została aksjomatyczna niejako prawomocność bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością, kontaktu niezapośredniczonego w języku. Filozofowie lingwistyczni twierdzili, że wszelkie doświadczenie jest kontekstualne i tekstualne: o doświadczeniu można mówić tylko w kontekście naukowym; odebrano przeto doświadczeniu autonomiczność poza sferą języka. Doświadczenie, którego nie można poddać testowi wiarygodności, albo też takie, które nie przyczynia się do rozwoju teorii naukowych, traktowano w filozofii lingwistycznej jako bezużyteczne (pozbawione treści sensownych).

²⁷ Zob. *ibidem*, s. 70—95.

²⁸ Zob. *ibidem*, s. 177—178.

²⁹ Zob. *ibidem*, s. 71—169 i 208—216.

To samo dotyczy przedstawienia rzeczywistości przeszłej, którego nie sposób, tak jak zdania, przeanalizować epistemologicznie, toteż nie może ono pretendować do całkowitej prawomocności. Związek między reprezentacją i rzeczą reprezentowaną różni się od tego, jaki zachodzi między zdaniem (opisem) i rzeczą opisywaną. Stwierdzamy, że zdanie jest prawdziwe, kiedy odpowiedni jego składnik (bądź całe zdanie) jest adekwatnie przypisany odpowiedniemu przedmiotowi. Jeżeli mamy relację pojęcie — przedmiot, to możemy mówić o prawdzie lub fałszu. Gdy jednak mamy do czynienia z reprezentacją (przedstawieniem), niemożliwe jest rozróżnienie na część, która się odnosi do czegoś, oraz część, która przypisuje (w ramach interpretacji) pewną własność przedmiotowi odniesienia. W przedstawieniu obie funkcje (odniesienie i orzekanie) występują jednocześnie³⁰. Konsekwencją tego jest istnienie pewnej nieokreśloności reprezentacji, dokładniej zaś: różnicy między przedstawieniem a przedstawianym. Zdaniem Ankersmita, na wyjście z owego uwikłania językowego pozwala kategoria doświadczenia historycznego. Niemniej mówienie o doświadczeniu historycznym na poziomie epistemologicznym jest nieuprawnione³¹. Jednak taki rodzaj doświadczenia ma do odegrania inną rolę niż ta, którą wyznaczono mu w nauce.

Ankersmit zainteresował się kategorią doświadczenia historycznego z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że dyskusje dotyczące sposobów przedstawienia traumy Holocaustu wykazały, że nastąpił kryzys narracji i przedstawienia³² i w związku z tym należy powrócić to

³⁰ Kwestia ta sprowadza się do problemu różnicy i niesprowadzalności opisu do przedstawienia, o którym wcześniej już była mowa.

³¹ Ankersmit swoje rozumienie doświadczenia historycznego określa jako „filozoficzną herezję”. Nie tylko dlatego, że pisanie o doświadczeniu historycznym, a więc doświadczeniu czegoś, czego nie ma, jest rodzajem sprzeczności, ale — jak wyjaśnia Ewa Domańska — Ankersmit broni istnienia prewerbalnego doświadczenia, niezależnego od kontekstu oraz możliwości bezpośredniego kontaktu z przeszłością. Zob. E. Domańska: *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach...*, s. 111.

³² Ankersmit głosi wyższość przedstawienia nad przedstawianym. Bez reprezentacji nie wiedzielibyśmy nic o tym, co reprezentowane. Nie chodzi tu jednak o zastępowanie jednego drugim albo przypisywanie mocy twórczej przedstawieniu. Natomiast postmodernistyczni hermeneuci i dekonstruktywiści skoncentrowali się jedynie na przedstawieniu, stwierdzając tym samym, że nic pewnego nie można powiedzieć o przedstawianym, że o relacji między przedstawieniem a przedstawianym nie można stwierdzić niczego istotnego. Co więcej, w przypadku dekonstruktywistów przedstawiane jest całkowicie wyeliminowane, ze względu na przekonanie, że wyłącznie język i tekst mają znaczenie. Zapomniano o zależności między przedstawieniem a rzeczywistością i stąd kryzys przedstawienia, jego ograniczenie tradycją, językiem i konwencjami. Chcąc wyjść z tego ograniczonego koła przedstawień, Ankersmit odwołuje się do kategorii doświadczenia historycznego. Zob. F. Ankersmit: *Narracja...*, s. 205—206.

kategorii doświadczenia, aby móc opisać i zrozumieć wydarzenia II wojny światowej. Doświadczenie historyczne bowiem, jak twierdzi holenderski badacz, ma kluczowe znaczenie dla zrozumienia historiografii dotyczącej okrutnych, dramatycznych wydarzeń, gdyż może wyrazić jednostkowe i indywidualne emocje (w tym przypadku ofiar)³³. A po drugie, ponieważ wskutek narratywizacji przeszłość poddawana jest przemocy języka i należy poszukać takiej alternatywy, która będzie wolna od lingwistycznej presji³⁴.

Opis doświadczenia historycznego³⁵ Ankersmit przejmuje od Johana Huizingi³⁶, który określa to doświadczenie chwilowym, nagłym i niemożliwym do przewidzenia uczuciem. Towarzyszą temu wszystkiemu wewnętrzny niepokój i poczucie wyobcowania (nieprzynależności). Podmiotowe „ja” jest wówczas całkowicie uległe rzeczywistości, tak jakby historia w tym krótkim akcie przemawiała wprost do historyka. Doznanie historyczne wywołać mogą różne przedmioty z zamierzchłych czasów (obraz, budynek, pieśń), zachowane w niezmiennym stanie od momentu ich powstania. To doznanie jest chwilą, w której przeszłość uzewnętrznia się, przejawia się taką, jaką była. Historyk ma wówczas poczucie autentycznej bliskości tej rzeczywistości minionej i realności owego doznania³⁷. Doświadczenie historyczne, jak pisze o nim Ankersmit, jest także chwilowe, niepowtarzalne i nieprzewidywalne. Nigdy nie może zostać adekwatnie wyrażone w języku. I jeśli może zostać wywołane przez jakiś przedmiot z przeszłości,

³³ W przypadku przedstawienia Holocaustu nie jest problemem, czy to przedstawienie będzie satysfakcjonowało historyka i wymogi jego dyscypliny. Kwestia Holocaustu może być analizowana jedynie z perspektywy ofiar i przedstawienia jego można dokonać jedynie za pomocą świadectw tych ofiar. Zob. *ibidem*, s. 242–243.

³⁴ Zob. E. D o m a ń s k a: *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach...*, s. 109–110.

³⁵ Mimo trudności dokładnego określenia, czym jest doświadczenie historyczne, Ankersmit stosuje je w historiografii dotyczącej Holocaustu. Jest to bowiem wydarzenie, wobec którego nie można teoretyzować, gdyż dotyka ono bardzo wrażliwej sfery emocjonalnej i łączy się z silnymi i tragicznymi doświadczeniami.

³⁶ Sam Huizinga definicję doznania historycznego przejmuje od Lodewijka Van Deyssele, holenderskiego teoretyka literatury końca XIX wieku, który wyróżnił trzy rodzaje doświadczenia, różniące się stopniem intensywności naszego kontaktu z rzeczywistością, to jest: obserwację, wrażenie i doznanie. Przy czym doznaniu przypisał najbliższy kontakt, jaki można mieć z rzeczywistością, największy stopień intensywności. Zob. F. A n k e r s m i t: *Narracja...*, s. 227–229.

³⁷ Warto podkreślić, że Ankersmit, za Huzingą, łączy doświadczenie historyczne bardziej ze zmysłem dotyku niż wzrokiem czy słuchem. Przyczyną tego jest fakt, że dotyk jest bardziej powiązany z kategorią bezpośredniości. Wzrok i słuch wymagają za pośredniczenia w odbiorze bodźców zewnętrznych. Aby zrozumieć, to co słyszymy albo widzimy, musimy znać, na przykład, różne kody kulturowe, język, dźwięki.

to jest całkowicie zdekontekstualizowane. Doświadczenie historyczne jest odseparowane od całej dotychczasowej wiedzy, którą podmiot doświadczający może posiadać; stanowi wyrwę w ciągłości innych doświadczeń. Trudność w przełożeniu doświadczenia na język jest spowodowana jego tajemniczością, chwilowością i przede wszystkim tym, że doświadczenie to poprzedza język. „Towarzyszy temu ponadto — pisze Ankersmit — to poczucie, jak gdyby przestrzeń zyskała nagle dodatkowe wymiary, inna świadomość kolorów i, powiązana z tym, tendencja do synestezji, w której całościowość doświadczenia zmysłowego powoduje przelewanie się doznań z jednych zmysłów na drugie. Rezultatem zaś tych wszystkich elementów doznania jest to, że zwyczajowe rozgraniczenie pomiędzy „ja” a rzeczywistością zewnętrzną chwilowo znika; ta identyfikacja z rzeczywistością nie jest jednak tryumfem „ja” nad rzeczywistością, lecz raczej odczuciem cierpienia, bierną uległością i całkowitą receptywnością względem niej”³⁸.

Ankersmit pisze o możliwości niezapośredniczonego w niczym zewnętrznym (jak język, tekst, konwencja, tradycja, teorie naukowe) kontaktu z rzeczywistością dzięki doświadczeniu historycznemu. Doświadczenie historyczne jest oszołomieniem chwilą. Jest czymś, co historyk bardziej przeżywa, niż zdołałby świadomie wywołać ani tym bardziej powtórzyć. Nawet jeżeli doświadczenie historyczne zależne jest od kontekstu, to kontekst ten nie determinuje treści tego doświadczenia. Innymi słowy, Ankersmit twierdzi, że nie ma zależności ani przejścia między tym, że coś jest postrzegane, a tym, co jest widziane³⁹. Próbuując językowo ująć doświadczenie historyczne, niszczy się wówczas jego bezpośredniość i autentyczność. „Język — pisze Ankersmit — będąc ucieleśnieniem kontekstu i tradycji, będąc »domem istnienia« [...] niszczy strukturę doświadczenia i plasuje się pomiędzy nami a światem”⁴⁰.

Według Ankersmita, doświadczenie historyczne można uznać za rodzaj doświadczenia estetycznego. Nie tylko dlatego, że doświadczenie historyczne najczęściej jest inspirowane dziełami sztuki. Chodzi o to, że uległość naszego aparatu postrzegania wobec przedmiotu doświadczenia stanowi wspólną cechę zarówno estetycznego, jak i historycznego doświadczenia⁴¹. Dodatkowo estetyczna kategoria wzniosłości po-

³⁸ F. Ankersmit: *Narracja...*, s. 228—229.

³⁹ Zob. *ibidem*, s. 214.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 215.

⁴¹ Słuch, wzrok, mowa, nastroje i uczucia stają się nieme w obliczu jakiejś muzyki, obrazu, pieśni, w obliczu czegoś, co wzbudza w nas zachwyt, wzruszenie, podziw, traumę. Niemoc wyrażenia swojego stanu związana jest także ze złożonością dzieła, z jego niespotykanym dotąd pięknem, które podziwiamy. Tracimy poczucie bycia sobą

maga w wyjaśnieniu bezpośredniości doświadczenia i jego możliwości przekroczenia kryteriów epistemologicznych, ponieważ wzniosłość również wskazuje na ich bezużyteczność.

Doświadczenie wzniosłe ma charakter ontologiczny. Przedstawiane bywa zazwyczaj w kategoriach bycia, a nie wiedzy. Ani doświadczenie estetyczne (wzniosłe), ani historyczne nie ma żadnego celu kognitywnego. Nie służy pogłębieniu wiedzy, nie jest świadomym skierowaniem na poznanie. Doświadczenie historyczne, mimo iż w jakimś stopniu może doświadczającemu rozjaśnić przeszłość, umożliwia spojrzenie na nią w inny sposób, to nie ma to związku z pragnieniem wiedzy. Jest to taki rodzaj doświadczenia, który oddziałuje tylko na podmiot doznający; zmienia ten podmiot, jego perspektywę, jego myślenie, jednak nie daje wiedzy pewnej i całościowej. Z tego też powodu pytanie o prawdziwość doświadczenia historycznego nie ma sensu. Ankersmit oddziela prawdę od doświadczenia. Prawda może dotyczyć jedynie sposobu opisu doświadczenia, ale nie samego przeżycia. Problem przełożenia na język tego doświadczenia pojawia się już po tym doświadczeniu, po tym, jak odeszło, odpłynęło i już go nie ma. Jednostka w momencie doświadczenia historycznego (a także estetycznego) zatracą się i jak gdyby zamienia się w samo to uczucie, przeżycie. W chwili doświadczenia podmiot umiera częściowo i zostaje zredukowany do tego jednego uczucia. Stapia się, chwilowo znika. W konsekwencji Ankersmit pisze o tym, że doświadczenie historyczne jest bezpodmiotowe. W chwili zatracenia, rozpląnięcia się podmiotu w doświadczeniu znika osoba, która o tym doświadczeniu mogłaby świadczyć⁴². Dochodzimy tu do elementu dysocjacji, chwilowego wyzbycia się wszystkiego tego, co uznajemy za istotę nas samych. Akt dysocjacji nie jest czymś łatwym ani przyjemnym. Dysocjacja, jak określa to Ankersmit, jest jedną z „najbardziej nienaturalnych rzeczy, której można wymagać od człowieka”⁴³. Człowiek i wszystko, co ma, co

i stajemy się tym uczuciem czy doświadczeniem. Zob. *ibidem*, s. 296—297. Problem pojawia się, gdy badacz musi ową iluminację przełożyć na język. Huizinga w *Jesieni średniowiecza*, która jest efektem takiego doświadczenia historycznego, stosuje zabieg materializacji języka polegający na dobieraniu słów przesiąkniętych doznaniem zmysłowymi. Doświadczenia historycznego albo objawienia Huizinga miał doznać podczas ekspozycji obrazów Jana van Eycka w Burgii w lecie 1902. Jak sam Huizinga napisał, a Ankersmit to przytacza, wystawa Van Eycka zaspokoiła jego tęsknotę bezpośredniego kontaktu z minioną rzeczywistością i zainspirowała do napisania *Jesieni średniowiecza*. Zob. J. Huizinga: *Jesień średniowiecza*. Tłum. T. Brzostowski. Warszawa 1967.

⁴² Zob. F. Ankersmit: *Narracja...*, s. 297.

⁴³ *Ibidem*, s. 298.

wiąże się ze światem szeroko pojętej kultury, jest związane z asocjacją. Zatem to doświadczenie jest czymś w rodzaju własnej śmierci⁴⁴.

Ujęcie doświadczenia historycznego proponowane przez Ankersmita przywodzi na myśl doświadczenie mistyczne. Sposób, w jaki William James w *Odmianach doświadczenia religijnego* charakteryzuje mistyczne doznania, przypomina atmosferę przedstawionego doświadczenia historycznego. Oczywiście, istnieje podstawowa różnica pomiędzy tymi doświadczeniami; leży ona w przedmiocie doświadczenia. W przypadku doświadczenia historycznego wcześniej nakierowujemy się na przeszłość, w mistycznym zaś uwagę skupiamy na Bogu (Absolucie jakkolwiek definiowanym). Nie zmienia to jednakże faktu, że zachodzi pomiędzy tymi przeżyciami wyraźna paralela. W obu doświadczeniach znajdujemy coś w rodzaju „daru” albo „łaski”⁴⁵. Nieprzewidywalność, krótkotrwałość, trudność w przełożeniu na język są charakterystyczne zarówno dla doświadczenia historycznego, jak i mistycznego. I w jednym, i w drugim doświadczeniu następuje zerwanie z czasową ciągłością; oba powodują pęknięcie w porządku temporalnym.

Zdaniem Ankersmita, podobnie jak Jamesa, doświadczenie musi być wyraziste i jaskrawe (Ankersmit pisze o doświadczeniu wzniosłości albo traumy, ponieważ tylko tak intensywne przeżycia są autentyczne i bezpośrednie, umożliwiając dotknięcie świata takim, jaki jest). James stwierdza dodatkowo, że doświadczenie oryginalne, intensywne przypada w udziale nie zwykłym jednostkom, lecz „geniuszom”⁴⁶, którzy dzięki temu, kim są, mogą dostąpić tego „daru” mistycznego uniesienia. Analiza doświadczenia mistycznego staje się dla Jamesa okazją do ustalenia prawdziwości doświadczenia religijnego w ogóle. Z tego powodu, aby uniknąć wieloznaczności terminu „mistyczny”, wymienia on cztery charakterystyczne cechy, które podaje także Ankersmit: niewyraźność, jakość poznawcza, krótkotrwałość i bierność. Niewyraźność odnosi się do stanu umysłu pod-

⁴⁴ Ankersmit odwołuje się w tym miejscu do koncepcji doświadczenia wewnętrznego Georges’a Bataille’a, które jest bliskie temu, w jaki sposób holenderski badacz rozumie doświadczenie bez podmiotu. Bataille określa doświadczenie wewnętrzne uniesieniem, ekstazą, a jego zasadą czyni niewiedzę, kwestionowanie tego, co człowiek wie o istnieniu. Bataille pisze, że doświadczenie łączy przedmiot z podmiotem, stąd harmonia między nimi i złączenie się w jedność. Zob. G. Bataille: *Doświadczenie wewnętrzne*. Tłum. O. Hedemanna. Warszawa 1998, s. 53–56, 61.

⁴⁵ Huizinga, do którego odwołuje się Ankersmit, pisze o „łasce doświadczenia historycznego”. Zob. E. Domńska: *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach...*, s. 114.

⁴⁶ Zob. W. James: *Odmiany doświadczenia religijnego. Studium ludzkiej natury*. Tłum. J. Hempel. Warszawa 2011, s. 310.

miotu doznającego — podmiot w chwili doświadczenia nie jest w stanie dokładnie określić treści swego stanu, chociaż odczuwa bezpośredniość i autentyczność. Nie można ich przekazać drugiemu podmiotowi z taką łatwością, z jaką przekazuje się informacje dotyczące na przykład tego, jaki mamy dzień tygodnia. Jakość poznawcza stanów mistycznych związana jest z wrażeniem, że pomiotom doznającym wydaje się, iż są to jednocześnie stany poznania, głębszego wglądu w prawdy niedostępne dla intelektu dyskursywnego. Doświadczenie mistyczne (i historyczne), mimo iż nie jest tak naprawdę aktem poznawczym w pełnym tego słowa znaczeniu, może się takim stać dla pomiotu doznającego⁴⁷. Krótkotrwałość czyni stany mistyczne (i doświadczenia historyczne) chwilowymi uniesieniami, których nie sposób zatrzymać, wydłużyć czy powtórzyć. Gdy stan mistyczny przemienie, można jedynie odtwarzać go w pamięci, choć w sposób niedoskonały. I w końcu bierność, która powoduje, że wprowadzony w stan mistyczny podmiot odczuwa zależność od czegoś, na co nie ma wpływu, odczuwa jak gdyby zawieszenie własnej woli⁴⁸.

Oba doświadczenia mogą zostać wywołane jakąś treścią, dźwiękiem, przedmiotem, obrazem, miejscem. Historyk i mistyk odczuwają tajemniczą autentyczność, bezpośredniość widzenia, która na trwałe zmienia postrzeganie rzeczywistości (w przypadku historyka — przeszłej, a w przypadku mistyka — teraźniejszej). Zmysły ulegają zawieszeniu, lecz jednostka staje jak gdyby twarzą w twarz wobec przedstawień rzeczy, które wydają się istnieć bezpośrednio⁴⁹. Wynika z tego, że i doświadczenie mistyczne, i doświadczenie historyczne są równie bezpośrednimi sposobami postrzegania jak te, które opierają się na zmysłach; oba rodzaje stanowią realne doświadczenia. Takie ujęcie doświadczenia pokazuje, że nie jest ono tylko percepcją zewnętrznego świata, ale też realnym i niezapośredniczonym uczestni-

⁴⁷ W obu doświadczeniach (mistycznym i historycznym) nie możemy mówić o ich autorytatywnej mocy. Moc oddziaływania dotyczy jedynie podmiotu doświadczającego. Nie można osobom z zewnątrz narzucić uznania owych „objawień”. Jest tak nie tylko z powodu braku odpowiedniego języka, ale także ze względu na intymność i wewnętrzność tych doświadczeń. Dlatego też doświadczenie odłączone jest od kategorii prawdy epistemologicznej, o czym wprost pisze Ankersmit. W tym miejscu warto także przywołać ciekawą interpretację Manfreda Geiera, przedstawiającą Ludwiga Wittgensteina jako mistyka. Oczywiście nie w znaczeniu określonej dogmatyki czy jakiegoś typu spirytualizmu, lecz ze względu na jego filozofię języka i podejmowane próby stworzenia lub odnalezienia sposobu dokładnego wyrażenia tego, co jednostka myśli czy odczuwa. Por. M. Geier: *Gra językowa filozofów. Od Parmenidesa do Wittgensteina*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa 2000.

⁴⁸ Zob. W. James: *Odmiany doświadczenia religijnego...*, s. 344—345.

⁴⁹ Zob. ibidem, s. 350.

czeniu w świecie. Zarówno Jamesa, jak i Ankersmita doświadczenie odnosi się do bezpośredniego ujmowania rzeczywistości i obejmuje doznania, emocje oraz niejasne odczucia powiązań. Oba typy doświadczenia mają rację bytu, są realne ze względu na subiektywną użyteczność. Historyk odczuwa bezpośredni kontakt z przeszłością, poznaje jakiś nowy jej wymiar, znaczenie, a mistyk wchodzi w autentyczną relację z Absolutem. Doświadczenie historyczne i mistyczne jest równie prawomocne w odczuwaniu rzeczywistości, z tym że innej niż realno-zmysłowa. I oba rodzaje budzą wiele kontrowersji, wątpliwości i pytań: czy ze spokojem możemy przyjąć ich realne oddziaływanie, czy są rzeczywiście prawomocne, a jeżeli tak, to co je legitymizuje, czy możemy je uznać za użyteczne nie tylko dla podmiotu doświadczającego. A może powinniśmy porzucić te pytania i przyjąć za Jacques'em Derridą, że doświadczenie zawsze jest spotkaniem z pewną niedającą się do niczego sprowadzić obecnością, spostrzeganiem pewnej fenomenalności⁵⁰ i nigdy nie uda się nam przełożyć doświadczenia na język, a czego nie da wyrazić się w języku, nie ma racji bycia intersubiektywną treścią.

Ankersmit próbuje odejść od proponowanego przez XX-wieczną filozofię rozumienia relacji język — rzeczywistość oraz przywrócić kategorii doświadczenia walor bezpośredniości i autentyczności. W związku jednak z wyraźnym podobieństwem, jakie zachodzi między doświadczeniem historycznym i mistycznym, nasuwa się niepokojące pytanie: czy można uznać, że doświadczenie historyczne jest odmianą doświadczenia mistycznego? Tym samym: czy doświadczenie historyczne i wiedza historyczna to nie są kwestie, które należałoby wziąć w nawias ze względu na nieprzekładalność na język, ze względu na niekomunikowalność intersubiektywną? I czy prawda o przeszłości jest osiągalna? Czy filozof może się czegoś dowiedzieć o człowieku z historii, jak postulował na przykład Ernst Cassirer, stwierdzając, że „sztuka i historia są najpotężniejszymi instrumentami pozwalającymi nam wejrzeć w naturę ludzką”⁵¹? Wszystkie te pytania sprowadzają się do jednego problemu, problemu dostępu do rzeczywistości minionej.

⁵⁰ Zob. J. Derrida: *Pismo i różnica*. Tłum. K. Kłosiński. Warszawa 2004, s. 261.

⁵¹ E. Cassirer: *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Tłum. A. Stanińska. Warszawa 1998, s. 328.

Jolanta Sawicka

The Originality of Historical Experience in Frank Ankersmit's Depiction

Keywords: experience, history, narrative, truth

S u m m a r y

The aim of the article is to present the originality of Frank Ankersmit's depiction of historical experience. The author of the article emphasises that the structure of historical experience in Ankersmit's understanding and the structure of mystical experience in James's study have many common elements. Then, the author makes a comparison between the conception of historical experience with that of mystical experience, in a way W. James understood them. She raises a question whether, in regard to these similarities, it may be stated that historical experience is a variety of a mystical one. If so, then to what extent the category of truth is valid in historical texts, since the historical experience and historical knowledge are questions which should be put in parenthesis with regard to their untranslatability into language and their intersubjective incommunicability which may be observed in the case of a mystical experience.

Jolanta Sawicka

Die Eigenart der historischen Erfahrung nach Frank Ankersmit

Schlüsselwörter: Erfahrung, Geschichte, Narration, Wahrheit

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Artikel bezweckt, die Eigenart der historischen Erfahrung nach Frank Ankersmits Auffassung darzustellen. Die Verfasserin betont, dass die Struktur der historischen Erfahrung bei Ankersmit und die Struktur der mystischen Erfahrung bei James viele gemeinsame Elemente haben. Sie vergleicht die Idee der historischen Erfahrung mit der mystischen Erfahrung, wie sie von W. James verstanden wurde. Die Verfasserin stellt die Frage, ob man wegen der zahlreichen Ähnlichkeiten die historische Erfahrung als eine Art der mystischen Erfahrung betrachten darf? Wenn ja — inwiefern gilt die Kategorie der Wahrheit in historischen Texten, wenn die historische Erfahrung und das Wissen in Klammern gesetzt werden sollten, weil sie, wie es bei der mystischen Erfahrung der Fall ist, unübersetzbar und intersubjektiv nicht kommunizierbar sind.

Antropologia, etyka

Agnieszka Wesołowska

Fenomenologia a motyw teoretyczny i praktyczny

Słowa kluczowe: Edmund Husserl, etyka, kryzys nauk, oczywistość, świat przeżywany

Rozważania prezentowane w niniejszym artykule skoncentrowane są wokół tezy, że trwałym rysem filozofowania Edmunda Husserla jest współwystępowanie motywu teoretycznego i praktyczno-etycznego. Praktyczno-etyczna motywacja, towarzysząca rozważaniom natury teoriopoznawczej oraz transcendentalnej, wpływa na specyfikę fenomenologicznego sposobu filozofowania, fenomenologicznych dociekań i zmiany nastawienia. Niniejszy artykuł podejmuje problematykę wyznaczoną przez namysł nad celem i zadaniami stojącymi przed fenomenologią jako filozofią transcendentalną, filozofią rozumianą jako nauka dążąca do ugruntowania poznania i zarazem odsłaniająca rozstrzygnięcia doniosłe dla życia, filozofią uwzględniającą w rzetelnym, racjonalnym i krytycznym namyśle relację między sferą poznania i życia, między sferą teoretyczno-naukową i sferą praktyczno-etyczną.

Kwestię relacji między teoretycznym i aksjologicznym (praktycznym) rozumem, między wolnym od wartości (neutralnym) i aksjologicznym bytem podejmuje sam Husserl w cyklu wykładów z 1908/1909 roku. To właśnie w związku z refleksją dotyczącą naukowości, namysłem nad projektem fenomenologii jako nauki oraz krytyką nauk pozytywnych Husserl ukazuje fenomenologię jako naukę o źródle poznania i wykazuje konieczność zajęcia stanowiska transcendentalnego, w którego świetle ujawniają się dokonania transcen-

dentalnej subiektywności. Zajęcie stanowiska transcendentального umożliwi uświadomienie konstytuującej funkcji świadomości, funkcji związanej z ważnością tego, co ujmowane w ramach nastawienia naturalnego.

W perspektywie obranego w prezentowanych tu rozważaniach punktu widzenia, Husserlowską refleksję transcendentálną ujmujemy w aspekcie współistnienia teoretycznego namysłu nad warunkami poznania, któremu towarzyszy motywacja praktyczna (w tym przede wszystkim etyczna i aksjologiczna). Wynika stąd istotny zamiar badawczy realizowany w niniejszym artykule (prezentowany w części przedostatniej¹), jakim jest rozpatrzenie problemu świata przeżywanego, traktowanego jako punkt styku teorii i praktyki.

Motyw teoretyczny a motyw praktyczny

W *Badaniach logicznych* (1900—1901), stanowiących punkt zwrotny rozważań Husserla w drodze do fenomenologii, autor, dążąc do ukazania nowych podstaw czystej logiki i epistemologii, stawia pytania dotyczące warunków możliwości wiedzy. W odniesieniu do rozważań Husserla zawartych już w *Prolegomenach do czystej logiki* (w tym w charakterystycznej dlań krytyce psychologizmu) można dostrzec, że próba przedstawienia warunków możliwego poznania biegnie dwoma torami. Ten aspekt rozważań Husserla uwyrażnia Dan Zahavi: „Po pierwsze, jest on zaangażowany w krytyczny projekt, który zmierza do pokazania, że popularne w tym czasie stanowisko nie było w stanie faktycznie wyjaśnić możliwości wiedzy. Po drugie, próbuje on w bardziej pozytywnym kroku przedstawić kilka warunków, jakie muszą być spełnione, jeśli poznanie ma być możliwe”². Warto zaakcentować, że o ile centralnemu zadaniu *Prolegomenów...*, kulminującemu w analizie warunków możliwości wiedzy, towarzyszy cel *par excellence* teoretyczny, o tyle w dążeniu do ukazania zdolności, jakie dowolny

¹ Chodzi o rozważania zawarte w części zatytułowanej *Lebenswelt* — miejsce styku teorii z praktyką.

² D. Zahavi: *Fenomenologia Husserla*. Przeł. M. Świąch. Kraków 2012, s. 14.

podmiot musi mieć, jeśli ma być zdolny do osiągnięcia poznania, w dążeniu wymagającym otwarcia na podmiotowość, świadomość i jej dokonania, na życie „ja” w nastawieniu naturalnym przejawia się motywacja praktyczna. Współistnienie to, przejawiające się już w *Badaniach logicznych*, podjęte w *Filozofii jako ścisłej nauce*, *Ideach fenomenologii* oraz *Ideach czystej fenomenologii*, kulminuje w *Kryzysie nauk europejskich* i okazuje się stałym rysem Husserlowskiego filozofowania.

Koncepcja Husserla związana jest ściśle z rozumieniem fenomenologii z jednej strony jako nauki absolutnie ugruntowanej, wychodzącej od apodyktycznych oczywistości, które wykluczają możliwość zwątpienia co do danych w nich rzeczy czy stanów rzeczy³, z drugiej zaś strony — jako filozoficznego postępowania (metody) oraz specyficznej postawy myślowej podmiotu filozofującego. „Fenomenologia: to oznacza — jak czytamy w *Ideach fenomenologii* — pewną naukę, cały zespół dyscyplin naukowych, fenomenologia jednakże oznacza zarazem, i przede wszystkim, pewną metodę i postawę myślową, specyficzną filozoficzną postawę myślową i specyficzną filozoficzną metodę”⁴. W odniesieniu do Husserla projektu fenomenologii jako zadania, drogi, warto dostrzec, że poszukiwanie odpowiedzi na fundamentalne pytania teorii nauki współlistnieje z motywacją praktyczną (etyczną).

³ Fenomenologii jako filozofii pierwszej Husserl poświęca wykłady wygłoszone na Uniwersytecie we Fryburgu w latach 1923/1924, wydane jako *Erste Philosophie*. W *Erste Philosophie* Husserl wskazuje, że fenomenologia pretenduje do rangi filozofii pierwszej i jako taka stanowić ma fundament wszelkiej wiedzy. Aby tak się stało, fenomenolog musi poddać krytyce to, co w naturalnym świecie wydaje się oczywiste, i zająć postawę „nienaturalną”. Według twórcy fenomenologii, filozofia ma być poznaniem w sobie tylko uprawomocnionym, podstawą wszystkich nauk oraz całości kultury. Zob. E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)*. Teil 2: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. von R. Boehm. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 8. Den Haag 1959, s. 3—6. Zdaniem Husserla, filozofia powinna być „poznaniem z powszechnej najwyższej i ostatecznej samoświadomości, rozumienia siebie, własnej odpowiedzialności poznającego za swoje osiągnięcia poznawcze, lub co mówi to samo, powinna być ona nauką absolutnie się usprawiedliwiająca i poza tym nauką uniwersalną”. Ibidem, s. 3. „Philosophie sollte danach Erkenntnis aus einer durchgängigen höchsten und letzten Selbstbesinnung, Selbstverständigung, Selbstverantwortung des Erkennenden für seine Erkenntnisleistungen sein, oder was dasselbe sagt, sie sollte sich absolut rechtfertigende Wissenschaft, und zudem Universalwissenschaft sein”. Brak adnotacji o autorze tłumaczenia oznacza, że autorka artykułu opiera się na tłumaczeniu własnym.

⁴ E. Husserl: *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 1990, s. 34.

Zaczątek tego współwystępowania widać już w pierwszym rozdziale *Filozofii arytmetyki* (1887), w którym Husserl stwierdza, że „do zrozumienia sensu kolektywnego połączenia konieczna jest refleksja nad aktami psychicznymi, dzięki którym sens i znaczenie dochodzą do skutku”⁵. Zdaniem Waltera Biemela, określiwszy liczby jako twory o charakterze duchowym (*geistige Schöpfungen*), Husserl uznał je za dzieło duchowej aktywności i wskazał aktywny udział świadomości w określaniu struktury tego, co poznawane⁶. Należy podkreślić, że w ramach tego dokonania ukazał świadomość jako centralną i sprawczą dziedzinę bytu, podlegającą odrębnym zasadom, dziedzinę, w której funkcjonowaniu i dokonaniach istotne znaczenie odgrywają racje praktyczne, etyczne i aksjologiczne. Podmiotem sprawczym zarówno poznania, jak i naturalnego nastawienia pozostaje zawsze „ja”, „któremu — pisze Robert Sokolowski — dany jest świat wraz ze swoimi rzeczami, który będąc częścią tego świata, jednocześnie znajduje się w jego intencjonalnym posiadaniu”⁷. Husserl pokazuje, że zajęcie stanowiska fenomenologicznego umożliwia przyglądanie się światu w taki sposób, w jaki jest on intencjonalnie ujmowany jeszcze w nastawieniu naturalnym. Fenomenologiczne nastawienie „jest zorientowaniem, które posiadamy, gdy refleksyjnie spoglądamy na naszą postawę naturalną oraz wszystkie zachodzące w niej intencjonalności”⁸. Odwołajmy się w tym kontekście również do Ullricha Mellego, który ujmuje fenomenologię jako „wszechogarniającą filozofię transcendentálną» i »absolutną naukę o bycie«, »w której wszystko, co przedmiotowe, jest rozwiązywane w swej korelacji«⁹. Zdaniem tego komentatora, „dotyczy to samo »specyficznych fenomenologicznych przedmiotów«, zjawisk, sądów, mniemań i znaczeń, które zostają objaśnione transcendentálnie poprzez powrót do osta-

⁵ K. Świącicka: *Husserl*. Warszawa 2005, s. 7.

⁶ Zob. W. Biemel: *Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie*. „Zeitschrift für philosophische Forschungen” 1959, Bd. 13, Heft 2, s. 187—188. Przytaczam za: K. Świącicka: *Husserl...*, s. 7.

⁷ R. Sokolowski: *Wprowadzenie do fenomenologii*. Przeł. M. Rogalski. Kraków 2012, s. 59.

⁸ Ibidem, s. 54.

⁹ „Die Phänomenologie schließlich gilt Husserl als die »allumfassende Transzendentalphilosophie« und »absolute Seinswissenschaft«, »in der alles Gegenständliche in seine Korrelationen aufgelöst wird«. Zob. U. Melle: *Einleitung*. In: E. Husserl: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908—1914)*. Hrsg. U. Melle. In: *Husserliana — Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Bd. 28. Dordrecht—Boston—London 1988, s. XL.

teczenie konstytuującej absolutnej świadomości”¹⁰. Źródło obiektywności w fenomenologii stanowi transcendentalna subiektywność, w związku z czym poznawcza korelacja świadomości i świata wiąże się z poznaniem mającym źródło w transcendentalnym samodoświadczeniu. Istotne jest przy tym to, że sama koncepcja idei konstytucji wiąże się z podkreśleniem aktywnego udziału świadomości w określaniu struktury tego, co poznawane, z poznaniem zakorzenionym w transcendentalnym doświadczeniu *ego*. W *Medytacjach karmelitańskich...* Husserl pisze o dokonującym się w *ego* „akcie fenomenologicznego wydobywania na jaw moich własnych zasobów (*Selbstausslegung*), wydobywania całej realizującej się we mnie konstytucji i wszystkich istniejących dla mnie przedmiotów”¹¹. Okazuje się tym samym, że podstawę nadawania sensu wszelkiej faktyczności, a zarazem centrum świadomościowego życia stanowi samo *ego*, które, jak pokazuje Husserl, pewność swego istnienia zyskuje dzięki wewnętrznej samoświadomości¹².

W rezultacie namysłu nad ideałem naukowej jedności (jedności nauk) oraz filozofii jako nauki, filozofii pierwszej, ostatecznie uzasadnionej, prawdziwej i autentycznej, Husserl wyjaśnia, jak samorozumienie poznania i konstytuująco-transcendentalnego życia świadomości (funkcji świadomości) jest możliwe. Uznając doniosłość problemu możliwości filozofii jako nauki, Husserl pisze wprost: „Nie ma w całych nowożytnych czasach potężniejszej idei niż idea nauki. Pomysłana w idealnie doprowadzonej do końca postaci była ona samym rozumem [...]. Do dziedziny ścisłej nauki należą [...] z pewnością także wszystkie ideały teoretyczne, aksjologiczne i praktyczne, które naturalizm, poddając je empirystycznej interpretacji, zarazem zafałszowuje”¹³. Swój filozoficzny projekt Husserl rozwijał wówczas, gdy w odniesieniu do idei jedności nauki filozofia uległa rozproszeniu oraz podziałowi na różne szkoły i kierunki, tracąc „jedność duchowej przestrzeni” możliwą do urzeczywistnienia we wspólnym celu, przedmiocie oraz metodzie. „Duchowa nędza naszych czasów — pisze Hus-

¹⁰ „Das gilt selbst für die »spezifisch phänomenologischen Gegenstände«, die Erscheinungen, Meinungen und Bedeutungen, die durch Rückgang auf das letztkonstituierende absolute Bewußtsein transzendental aufgeklärt werden”. Ibidem.

¹¹ E. Husserl: *Medytacje karmelitańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*. Przeł. A. Wajs. Warszawa 1982, s. 117—118.

¹² Zob. J. Czarkowski: *Filozofia czystej świadomości. Redukcja, refleksja, czysta świadomość w fenomenologii transcendentalnej Edmunda Husserla*. Toruń 1994, s. 104.

¹³ E. Husserl: *Filozofia jako ścisła nauka*. Przeł. W. Galewicz. Warszawa 1992, s. 17.

serl w *Filozofii jako ścisłej nauce* — stała się faktycznie nie do zniesienia. [...] Wszelkie życie jest zajmowaniem postaw, wszelkie zajmowanie postaw dokonuje się w zasięgu jakiejś powinności, jakiejś instancji, która wyrokuje o prawomocności lub nieprawomocności, zgodnie z normami pretendującymi do absolutnej mocy obowiązującej. [...] Naturaliści i historyści walczą o światopogląd, a jednak jedni i drudzy z różnych stron pracują nad tym, by idee przeinterpretować na fakty, a wszelką rzeczywistość, wszelkie życie przekształcić w niezrozumiałą mieszaninę faktów, wolną od jakichkolwiek idei. Zabobon faktu wszystkim im jest wspólny¹⁴. Zamiast filozofii dążącej do uzasadnienia poznania rozwija się filozofia występująca w postaci światopoglądowej, naturalistycznej, irracjonalnej, a nawet historyzmu, która „nie jest jeszcze — pisze Józef Czarkowski — w ogóle nauką, wszystko bez wyjątku jest w niej sporne i stanowi sprawę indywidualnych przekonań i punktów widzenia”¹⁵. Konsekwencją upadku ideału filozofii jako nauki i rozpadu naukowej jedności staje się z jednej strony niejasność i zachwianie sensu badanego przez nauki przedmiotu, z drugiej strony — zafalszowanie norm i przekształcenie życia w irracjonalną mieszaninę faktów. W rozumieniu Husserla tymczasem „od swoich pierwszych początków filozofia pretendowała do tego, aby być ścisłą (*streng*) nauką, i to nauką, która czyniłaby zadość najwyższym potrzebom teoretycznym, a pod względem etyczno-religijnym umożliwiałaby życie regulowane przez czysto racjonalne normy”¹⁶. Husserla projekt fenomenologii okazuje się projektem filozofii jako nauki ścisłej i autentycznej, dążącej do sprostania celom zarówno teoretycznym, jak i motywacjom (potrzebom) praktycznym. Warto odwołać się w tym kontekście do Józefa Czarkowskiego, który stwierdza, iż „doniosłość problemu możliwości zbudowania filozofii autentycznej wynika stąd, że problem ten ma wymiar nie tylko teoretyczny, ale i praktyczny. Filozofia jest, zdaniem Husserla, absolutnie niezbędna do wyjaśnienia rzeczywistości i rozumnego ukształtowania życia. Beład i deformacje w filozofii pociągają za sobą kryzys kultury i całego życia ludzkiego. Nauki szczegółowe nie są w stanie zastąpić filozofii i wyjaśnić nam sensu życia i świata”¹⁷. Zdaniem Husserla, „tylko nauka może ostatecznie przezwyciężyć nędzę, która pochodzi z nauki. [...] Jeżeli pewne specjalne, ale w wielkiej klasie nauk wymagane, nastawienie metodycz-

¹⁴ Ibidem, s. 73.

¹⁵ J. Czarkowski: *Filozofia czystej świadomości...*, s. 6.

¹⁶ E. Husserl: *Filozofia jako ścisła nauka...*, s. 7.

¹⁷ J. Czarkowski: *Filozofia czystej świadomości...*, s. 6.

ne [...] przeradza się w niezdolność do przejścia w inne nastawienie [...] — to na wszystkie te i tym podobne bolączki istnieje tylko jedno lekarstwo: naukowa krytyka, radykalna [...] nauka filozoficzna, której tu bronimy. Światopoglądy mogą się spierać, tylko nauka może rozstrzygać; a rozstrzygnięcie, którego dokona, zamknięte jest na pieczęć wieczności”¹⁸.

Husserl rozwija projekt fenomenologii jako ścisłej, krytycznej, nowej oraz w pełni uzasadnionej nauki. Kreśląc zarys fenomenologii, w *Postłowie do moich „Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”* akcentuje on, iż dąży do przywrócenia „najpierwotniejszej idei filozofii, która od swego pierwszego ścisłego sformułowania przez Platona leży u podstaw całej naszej europejskiej filozofii i nauki oraz wyznacza im ich zadanie, którego nie powinny nigdy stracić z oczu. Filozofia, wedle swej idei, jest dla mnie uniwersalną oraz w radykalnym sensie »ściśłą« nauką. Jako taka jest ona nauką czerpaną z podstaw ostatecznych albo — co na jedno wychodzi — ostatecznie samoodповідzialną, w której żadna przedpredykatywna oczywistość (*Selbstverständlichkeit*) nie służy za nieprzebadaną podstawę poznania”¹⁹. O ile „nauka — przytaczając *in extenso* słowa Husserla zawarte w *Ideach I* — poszukuje prawd, które uzyskawszy ważność, zachowują ją raz na zawsze”²⁰, o tyle idea fenomenologii jako nauki — wskazuje — jest ideą ponadczasową.

Samoodповідzialność jako pierwotna motywacja filozofowania

Istotnym zadaniem, jakie stawia sobie Husserl od początku swej filozoficznej twórczości, jest wyjaśnienie poznania i doprowadzenie go do ostatecznych źródeł jego ważności oraz jego absolutne uzasadnienie przeprowadzone na podstawie tych źródeł. Transcendentalne wyjaśnienie poznania stanowi, jego zdaniem, zadanie filozofii rozumia-

¹⁸ E. Husserl: *Filozofia jako ścisła nauka...*, s. 74.

¹⁹ E. Husserl: *Postłowie do moich „Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”*. Przeł. J. Szewczyk. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Red. M.J. Siemek. Warszawa 1978, s. 49—50.

²⁰ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*. Przeł. D. Gierulanka. Warszawa 1967, s. 17.

nej jako nauka. W *Kryzysie...* czytamy: „Filozofia u swych antycznych źródeł chciała być »nauką«, uniwersalnym poznaniem całości tego, co istnieje, nie jakimś względnym i niejasnym poznaniem potocznym — *doxa* — lecz poznaniem racjonalnym — *episthémé*”²¹. Tak rozumiana filozofia stanowiłaby urzeczywistnienie idei racjonalności, uniwersalności i bezzałożeniowości. Rozwijając projekt fenomenologii, Husserl zmierza tym samym do położenia kresu separacji obiektywności od subiektywności, naoczności od myślenia.

Transcendentalne wyjaśnienie poznania wiąże się z podkreśleniem aktywnego udziału świadomości w określaniu struktury tego, co poznawane, z poznaniem zakorzenionym w transcendentalnym doświadczeniu *ego*. W *Medytacjach kartezjańskich* Husserl pisze o dokonującym się w *ego* „akcie fenomenologicznego wydobywania na jaw moich własnych zasobów (*Selbstausagebung*), wydobywania całej realizującej się we mnie konstytucji i wszystkich istniejących dla mnie przedmiotów”²². Okazuje się tym samym, że podstawę nadawania sensu wszelkiej faktyczności, a zarazem centrum świadomościowego życia stanowi samo *ego*, które, jak pokazuje Husserl, pewność swego istnienia zyskuje dzięki wewnętrznej samoświadomości²³.

Urzeczywistnienie idei ugruntowania poznania wiąże się ściśle z namysłem twórcy fenomenologii nad samym procesem filozofowania, nad — jak już zaznaczono — sposobem uwolnienia się od wszelkich schematów, założeń, mniej lub bardziej uświadamianych przesądów czy tradycji. W *Kryzysie...* czytamy: „Bycie samodzielnym myślicielem, autonomicznym filozofem wypełnia wola uwolnienia się od wszystkich przesądów (*Vorurteile*), wymaga od niego zrozumienia, że wszystko, co u niego zrozumiałe samo przez się, to przesady (*Vorurteile*), że wszystkie przesady są zsedymetowanymi niejasnościami pochodzącymi z tradycji (a nie jedynie sądy niepewne co do swej prawdy) i że dotyczy to także tego wielkiego zadania, tej idei, która zwie się filozofią”²⁴. Dążąc do wyjaśnienia możliwości poznania wolnego od jakichkolwiek przesądów, Husserl odwołuje się w *Ideach czy-*

²¹ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental-Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von W. Biemel. In: Husserliana — Edmund Husserl: *Gesammelte Werke*. Bd. 6. Den Haag 1962, s. 66. Cyt. za polskim przekładem *Kryzysu...: Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*. Przeł. S. Walczewska. Toruń 1999, s. 71.

²² E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 117—118.

²³ Zob. J. Czarkowski: *Filozofia czystej świadomości...*, s. 104.

²⁴ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, s. 73. Cyt. za polskim przekładem *Kryzysu...: Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna...*, s. 78.

stej fenomenologii... do pojęcia źródłowej oczywistości, naoczności. „Jest całkiem zrozumiałe — pisze — że tylko źródłowa oczywistość jest pierwotnym (*ursprünglich*) źródłem uprawnienia i że np. rozumowe uznanie w bycie zawarte w przypomnieniu i tak samo we wszelkich odtwórczych aktach, wśród nich także we wczuciu, nie jest pierwotne, lecz w pewien sposób pochodne”²⁵. Odwołując się do pojęcia oczywistości, Husserl formułuje zasadę bezpośredniego doświadczenia (zasadę zasad fenomenologii), która głosi, że „wszystko, co się nam w »intuicji« źródłowo (by się tak wyrazić: w swej cielesnej rzeczywistości) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje”²⁶. Przyjmując ogólną zasadę fenomenologii, Husserl twierdzi, że podstawą prawomocnego poznania, podstawą prawomocności twierdzeń jest „źródłowo prezentująca naoczność” (*originär gebende Anschauung*), którą można określić mianem „oczywistości”²⁷. W związku z tą problematyką w *Ideji fenomenologii...* Husserl stwierdza: „problem korelacji da się rozwiązać tylko w sferze czystej oczywistości, w sferze danych absolutnych, i dlatego tworzących ostateczne normy, i że zatem w postępowaniu, którego charakterystyczną cechą jest oglądanie, musimy kolejno prześledzić wszelkie podstawowe postaci poznania i wszelkie podstawowe postaci przedmiotów prezentowanych w nim całkowicie albo częściowo, ażeby określić sens tych wszystkich korelacji”²⁸.

W rozumieniu twórcy fenomenologii wszelka wiedza możliwa jest na podstawie źródłowo prezentującej naoczności, oczywistości, którą rozumieć można również jako przeżycie samoprezentacji przedmiotu. W tym sensie Husserl w *Badaniach logicznych* pisze o „pełnym samopojawieniu się przedmiotu — w tej mierze, w jakiej ten był domnie-

²⁵ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii...*, księga pierwsza, s. 23.

²⁶ Ibidem, s. 79.

²⁷ Zob. P. Łaciek: *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*. Katowice 2012, s. 46—54. Oczywistość rozpatrywana z epistemologicznego punktu widzenia stanowi podstawę poznania, którego zakresu nie można z góry określić. Czarkowski pisze o tym następująco: „W tym, że uznajemy oczywistość za ostateczną podstawę poznania, zawiera się przeświadczenie, iż nie możemy z góry wyznaczyć ani zakresu tego, co może być w sposób czysty zobaczone, ani też możliwego zróżnicowania samej oczywistości. Husserl przyjmuje różne *modi* samoprezentacji, w których manifestują się rozmaite przedmioty i treści”. J. Czarkowski: *Filozofia czystej świadomości...*, s. 48.

²⁸ E. Husserl: *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 1990, s. 90.

many w wypełnianej intencji”²⁹. W programowym tekście *Filozofia jako ścisła nauka* Husserl stwierdza wprost, że „właśnie do istoty filozofii jako nauki należy to, że jej praca badawcza obraca się w sferach bezpośredniej intuicji. I największym krokiem, jaki mają do zrobienia nasze czasy, jest zrozumienie, że właściwie pojęta filozoficzna intuicja, *fenomenologiczne uchwycenie istoty*, otwiera nieskończone pole pracy, oraz naukę, która bez wszelkich pośrednio symbolizujących i matematyzujących metod, bez aparatu wniosków i dowodów, mimo to uzyskuje mnóstwo najściślejszych poznań o rozstrzygającym znaczeniu dla wszelkiej dalszej filozofii”³⁰. Fenomenologia jest w programowym tekście prezentowana jako filozofia, która odnajdując gwarant prawomocności poznania w absolutnej oczywistości, stanowić ma, zdaniem wczesnego Husserla, naukę ściśle apodyktyczną.

Warto zauważyć, że formułując zasadę zasad, dzięki której staje się możliwe przewyciężenie przesądów, i odwołując się do idei oczywistości, Husserl kładzie kres separacji teorii od praktyki, poznania od życia, separacji będącej symptomem zbłądzenia nauk i samozapomnienia podmiotowości (pograżania się jej w anonimowości)³¹. Dążąc do uniknięcia dogmatycznych założeń, wskazuje, że to, co się prezentuje, należy zawsze ujmować w korelacji z doświadczającą (konstytuującą) podmiotowością. Odwołując się do Husserlowskiej zasady zasad — chodzi o normatywno-etyczną motywację oparcia myśli i czynów na oczywistości, źródłowym doświadczeniu i naocznym zrozumieniu. Fenomenologiczne poszukiwanie transcendentального ugruntowania czyni możliwym życie absolutnie odpowiedzialne za samego siebie. Dążenie do transcendentального ugruntowania i do wyjaśnienia możliwości poznania nieskażonego jakimikolwiek przesądami pozostają skorelowane z ukazaniem praktyczno-etycznego wymiaru fenomenologii, który zawiera się w zasadzie zasad (zasadzie oczywistości). Fakt ten uwyrażnia Husserl w *Erste Philosophie...*, gdzie akcentuje wartość samoodpowiedzialnego życia jako życia opartego na oczywistości³². Dopiero taka filozofia, filozofia samoodpowiedzialna, zasługuje na miano autentycznej nauki. „Filozofia, autentyczna nauka — czytamy w tekście *Fenomenologia i antropologia* — dąży do

²⁹ E. Husserl: *Badania logiczne*. T. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*. Część 2. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 145.

³⁰ E. Husserl: *Filozofia jako ścisła nauka...*, s. 79.

³¹ Zob. P. Łaciak: *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla...*, s. 28–38.

³² Zob. E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)*. Teil 1: *Kritische Ideengeschichte*. Hrsg. von R. Boehm. The Hague 1956, s. 9.

prawd absolutnych, ostatecznych, przekraczających wszelką relatywność³³. W rozumieniu Husserla życie oparte na oczywistości jest życiem samoodpowiedzialnym, zadaniem, projektem, którego wartość i możliwość wyjaśnione zostają wraz z dążeniem do transcendentalnego ugruntowania. Należy podkreślić, że samoodpowiedzialność nie ma w ujęciu Husserla charakteru wyłącznie prywatnego (personalnego). Chodzi o odpowiedzialność o wymiarze intersubiektywnym, odpowiedzialność za ogólnoludzką wspólnotę. W jednym z nieopublikowanych dotąd manuskryptów Husserl stwierdza wprost: „samoodpowiedzialność jednostki pociąga za sobą także odpowiedzialność za wspólnotę; samoodpowiedzialność realizuje się w pełni tylko w odniesieniu do innych podmiotów”³⁴.

Według Husserla, „współczesna sytuacja europejskich nauk — czytamy w *Logice formalnej i logice transcendentalnej* — zmusza do radykalnego namysłu. W gruncie rzeczy utraciły one wielką wiarę w siebie, w swe absolutne znaczenie. Nowoczesny człowiek dzisiejszych czasów nie dostrzega [...], że nauka i nowa, formowana przez naukę kultura stanowią samoobiektywizację ludzkiego rozumu czy też uniwersalną funkcję, jaką ludzkość stworzyła, by na gruncie rozumu praktycznego umożliwić sobie prawdziwie zadowolające życie, indywidualne i społeczne. Ta wielka wiara, niegdyś zastępująca wiarę religijną, wiara, że nauka prowadzi do mądrości — do rzeczywiście racjonalnego samopoznania, [a także do] poznania świata i Boga, poprzez, nie zaś do życia, które może uzyskiwać coraz doskonalszy kształt, do życia, które będzie naprawdę warte życia, w »szczęściu«, zadowoleniu, dobrobycie itd. [...], utraciła swą siłę. Żyjemy w świecie, który stał się niezrozumiały i w którym daremnie pytamy o cel, o sens, niegdyś tak wolny od wątpliwości, uznawany zarówno przez intelekt, jak i przez wolę”³⁵. Podkreślając znaczenie projektowanej fenomenologii, Husserl pisze o utracie rozumienia w odniesieniu do sfery naturalnego nastawienia, a nawet o zaślepieniu, które stało się udziałem podmiotowości (ludzkiego rozumu) zarówno w sferze poznania, jak i życia, teorii i praktyki. W *Kryzysie nauk europejskich* znajdujemy passus: „najgorszy upadek polega na ślepotcie na wielki i autentyczny etos, który stanowi właśnie filozofię, wielką i autentyczną filozofię”³⁶.

³³ E. Husserl: *Fenomenologia i antropologia*. Przeł. S. Walczewska. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1987, t. 32, s. 335.

³⁴ D. Zahavi: *Fenomenologia Husserla...*, s. 93.

³⁵ E. Husserl: *Logika formalna i logika transcendentalna. Próba krytyki rozumu logicznego*. Przeł. G. Sowiński. Warszawa 2011, s. 4—5.

³⁶ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, s. 427.

W świetle specyfiki Husserlowskiego filozofowania rozstrzygające dla naszych rozważań pytanie dotyczy istoty fenomenologicznego dociekania, samej motywacji uprawiania fenomenologii, ściślej: motywacji kulminującej w poszukiwaniu absolutnej oczywistości. Kwestią decydującą, jeśli chodzi o projektowaną przez autora *Badań logicznych* filozofię fenomenologiczną, pozostaje wszak sama motywacja filozofowania. Odpowiedź na to pytanie znajdujemy w tekstach twórcy fenomenologii. W *Erste Philosophie...* Husserl podkreśla, że „życie filozoficzne jest życiem z absolutnej samoodповідzialności”³⁷. Dan Zahavi, powołując się na słowa Husserla, pisze następująco: „ta normatywno-etyczna motywacja jest szczególnie ważna, gdy uświadomimy sobie, że wysiłek znalezienia adekwatnego ugruntowania jest nieskończonym ideałem. To właśnie ten wewnętrzny nakaz absolutnej odpowiedzialności za samego siebie pcha nas do przodu w poszukiwaniu absolutnej oczywistości. Ujmując to inaczej, *posiadanie* prawdy absolutnej wcale nie ma decydującej wagi dla Husserla, liczy się za to wysiłek prowadzenia życia w absolutnej samoodповідzialności, tzn. sama próba oparcia naszych myśli i czynów na naocznym zrozumieniu”³⁸. Etyczno-praktyczny wymiar myśli Husserla okazuje się więc podstawowym, nieusuwalnym kontekstem, w którego perspektywie warto odczytywać dzieła oraz analizować problemy pozostawione przez twórcę fenomenologii. „Każda wielka filozofia — pisze Husserl — jest nie tylko faktem historycznym, lecz nadto spełnia wielką, ba jedyną w swym rodzaju funkcję teleologiczną w rozwoju duchowego życia ludzkości, wznosząc mianowicie na najwyższy poziom życiowe doświadczenie, [...] mądrość swego czasu”³⁹.

Życie samoodповідzialne to życie dokonujące się w permanentnej samorefleksji, krytycznym namyśle nad własnymi dokonaniem (dokonaniem świadomości spełnianymi jeszcze w nastawieniu naturalnym) oraz w weryfikacji życiowych celów i środków służących ich praktycznemu urzeczywistnieniu. Jan Patočka pisze o tym następująco: „Husserlowski postulat pierwotnej źródłowości, postulat zstąpienia do tego wszystkiego, co wyłania się ze swego pierwszego źródła, prowadzi nas więc ku światu korelatywnemu względem intuicji, która daje rzeczy same, [...] ku światu, który jest przede wszystkim światem dobra (i zła) i który z tej racji zasługuje na to, aby go nazwać światem konkretnej ludzkiej egzystencji”⁴⁰. Ten powrót do

³⁷ E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)*. Teil 2..., s. 197.

³⁸ D. Zahavi: *Fenomenologia Husserla...*, s. 93.

³⁹ E. Husserl: *Idea fenomenologii...*, s. 62.

⁴⁰ J. Patočka: *Filozofia kryzysu nauki według Edmunda Husserla i jego koncepcja fenomenologii „świata przeżywanego”*. Przeł. J. Zychowicz. W: *Świat prze-*

pierwotnego źródła wszelkiego uzasadnienia, do wglądu oraz do oczywistości jest za każdym razem powrotem do własnego „ja”, które odsłania prawdę o sobie. Odwołajmy się raz jeszcze do Jana Patočki, który stwierdza: „filozofia jest niczym innym jak życiem (poświęconym myśleniu) odpowiadającym zasadzie całkowitej odpowiedzialności myśli. Postawą odpowiedzialną jest taka postawa, której pogląd stosuje się do wyglądu rzeczy, a nie odwrotnie. Jak widać, już sama postawa odpowiedzialna umożliwia życie w prawdzie, czyni możliwą istotę filozofii i całej nauki, która nie utraciła z nią kontaktu. Z drugiej strony życie w prawdzie to racjonalność. Otóż owo życie w prawdzie jako charakterystyczny bios było pomysłem starożytnych Greków. Ugruntowali je oni jako tradycję ciągłą, której znaczenie można stale na nowo odnajdywać, odnawiać i wzbogacać dzięki samej tej możliwości odnajdywania”⁴¹. Również Robert Sokolowski, podejmując kwestię samoodpowiedzialnego ujawniania prawdy o własnym „ja”, pisze o „operacjach osiągnięcia prawdy”, „odpowiedzialnych operacjach rozumu”. „Są one — pisze wspomniany autor — operacjami osiągnięcia prawdy, odpowiedzialnymi operacjami rozumu. Ego [...] jest podmiotem sprawczym tych działań [...]. Kiedy przyjmujemy nastawienie fenomenologiczne, porzucamy nastawienie naturalne i kontemplujemy oraz opisujemy transcendentale ego i jego dokonania, wszystkie jego intencjonalności [...]. Opisujemy, w jaki sposób to ego ustanawia i przedstawia się sobie samemu i innym jako podmiot sprawczy manifestacji. [...] Jakiegokolwiek osiągnięcia prawdy, posłużenie się rozumem jest dziełem transcendentalego ego. Jakiegokolwiek intencje kategorialne, które podnoszą kwestię prawdy, są dziełem transcendentalego ego. Transcendentale ego osiąga prawdę w nastawieniu naturalnym, ale to naiwne osiągnięcie prawdy domaga się uzupełnienia przez filozofię, która ujmuje prawdę teoretycznie. Prawdą osiągniętą w nastawieniu naturalnym jest niepełna, ponieważ nie kontempluje ona samej siebie. Filozofia realizowana w nastawieniu fenomenologicznym podnosi manifestacje osiągnięte w życiu filozoficznym na nowy poziom. W nastawieniu naturalnym posiadamy świat, posługujemy się rozumem, [...] jednak to w nastawieniu fenomenologicznym wyjaśniamy, czym są te wszystkie rzeczy”⁴².

żywany. Fenomenologia i nauki społeczne. Red. Z. Krasnodębski, K. Nellen. Warszawa 1993, s. 43.

⁴¹ Ibidem, s. 29.

⁴² R. Sokolowski: *Wprowadzenie do fenomenologii...*, s. 130—131.

Lebenswelt — miejsce styku teorii z praktyką

W świetle przedstawionych rozważań nie ulega wątpliwości, że koncepcja fenomenologii, ewoluująca w rezultacie otwierania wciąż nowych perspektyw badawczych, rozwija się jako projekt, w którym motywy teoretyczny i praktyczny wzajemnie się przeplatają. W ostatniej pracy, czyli w *Kryzysie nauk europejskich...*, istotnym zarysowanym przez Husserla problemowym punktem wyjścia, a zarazem elementem projektowanej przezeń fenomenologii okazuje się idea świata przeżywanego (*Lebenswelt*). Idea świata przeżywanego, świata ludzkiej praktyki, skonstrastowanego z naukowym obrazem świata, stanowi ważny problemowy punkt styku teorii i praktyki.

W *Kryzysie...* Husserl obiera punkt wyjścia odmienny od wcześniejszego, czyli od tego, jaki przedstawił w *Ideach I* i w *Medytacjach kartezjańskich...* W pracy tej, zauważa Stanisław Judycki, Husserl „nie zaczyna rozważania od idei apodyktycznego poznania i od redukcji do sfery zapewniającej apodyktyczność tego poznania — jak to było w *Ideach...* i w *Medytacjach* — lecz od namysłu nad potrzebą przewyciężenia niejasności tkwiącej w naczelnych pojęciach nauk i wypływającą stąd potrzebą odwołania się do świata, który jest doświadczeniową podstawą wszystkich pojęć zawartych w tych naukach, czyli do tzw. »świata życia« (*Lebenswelt*)”⁴³. Przedstawiona w ostatnim dziele droga do transcendentalnej subiektywności jest określana mianem drogi przez *Lebenswelt* („świat przeżywany”). Jeśli chodzi o tę drogę do transcendentalnej subiektywności, Husserl wyróżnia dwa kroki. Po pierwsze, wyłączenie świata nauki i powrót do świata przeżywanego. Po drugie, zwrot od świata przeżywanego ku subiektywnym dokonaniom, z których czerpie on sens⁴⁴. W ujęciu autora *Kryzysu...*, dopiero „dochodząc do *ego*, uzmysławiamy sobie, że znajdujemy się w sferze oczywistości, i nonsensem jest pytać dalej, poza

⁴³ S. Judycki: *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*. Lublin 1990, s. 56.

⁴⁴ E. Husserl: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg 1985, s. 49. „Genauer gesprochen, vollzieht sich der Rückgang auf die diese vorgegebene Welt konstituierende transzendentale Subjektivität in zwei Stufen: 1. im Rückgang von der vorgegebenen Welt mit allen ihren Sinnesniederschlägen, mit ihrer Wissenschaft und wissenschaftlichen Bestimmung auf die ursprüngliche Lebenswelt; 2. in der Rückfrage von der Lebenswelt auf die subjektiven Leistungen, aus denen sie selber entspringt”.

nią⁴⁵. Powrót do świata przeżywanego okazuje się w istocie powrotem do transcendentalnej subiektywności konstytuującej ten świat.

„Świat życia” jest światem ludzkiej praktyki danym w nastawieniu naiwno-naturalnym: z punktu widzenia podmiotu zaangażowanego w świat *Lebenswelt* jest światem otoczenia, danym w nastawieniu personalistycznym, które okazuje się nastawieniem *par excellence* naturalnym⁴⁶. Centrum orientacji, zerowym punktem doświadczenia świata pozostaje „ja” osobowe, które poznaje, przeżywa, czuje i wartościuje. W *Medytacjach kartezjańskich* Husserl pisze: „napotykam siebie samego jako człowiek w świecie, a zarazem jako ktoś, kto tego świata doświadcza i poznaje naukowo wraz z tą jego częścią, którą on sam stanowi (*mich eingeschlossen*). W tym momencie mówię sobie jednak: wszystko, co dla mnie istnieje, istnieje w ten sposób dzięki aktom mojej poznającej świadomości, jest dla mnie doświadczanym korelatem mojego doświadczenia, czymś pomyślanym mojego myślenia, wytworem teoretycznym mojego teoretyzowania, czymś naocznie rozumianym mojego naocznego rozumienia”⁴⁷. Świat przeżywany jest więc światem wieloaspektowego doświadczenia osobowego⁴⁸, gdyż — jak stwierdza Husserl — „dokonujemy doświadczeń nie tylko teoretycznych, lecz także aksjologicznych i praktycznych”⁴⁹. W doświadczeniu właściwym osobowemu przeżywaniu świata ujawnia się zarówno motyw praktyczny (w tym aksjologiczny i etyczny), jak i teoretyczny. „W tym ujęciu idzie zatem — czytamy w *Kryzysie...* — nie o świat, jaki rzeczywiście jest, lecz o świat, który obowiązuje dla danych osób, o świat im się zjawiający, z takimi cechami, z jakimi im się zjawia. Pytamy o to, jak ci ludzie jako osoby zachowują się w działaniu i przeżywaniu — jak są motywowani do swych specyficznych, osobowych aktów postrzegania, przypominania, myślenia, oceniania, planowania, lęku i przerażenia, obrony, atakowania itd. Osoby są motywo-

⁴⁵ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, s. 192. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu...* — E. Husserl: *Wybór pism*. Przel. S. Walczewska. W: K. Świącicka: *Husserl*. Warszawa 2005, s. 280.

⁴⁶ Zob. P. Łaciak: *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla...*, s. 35—36.

⁴⁷ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie...*, s. 119.

⁴⁸ Mając na uwadze personalistyczny punkt widzenia, Husserl ujmuje doświadczenie jako duchową własność nabywaną przez osobę. „Doświadczenie jako duchowa własność nabyta przez osobę (*persönlicher Habitus*) jest osadem spełnianych w toku minionego życia aktów naturalnego doświadczającego zajmowania postaw. Jest ona istotnie uwarunkowana przez sposób, w jaki dana osobowość — jako ta szczególna indywidualność — czerpie motywy z aktów własnego doświadczenia”. E. Husserl: *Idea fenomenologii...*, s. 62.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 63.

wane tylko przez to, co sobie uświadamiają, i w sposób, w jaki — dzięki zmysłom — sobie to uświadamiają, w jaki to dla nich obowiązuje lub nie itd.”⁵⁰.

Aby odsłonić korelację subiektywnego doświadczenia z doświadczanym światem, zastawaną i nietematycznie spełnianą w nastawieniu naturalnym (personalistycznym), aby dokonać nad nią refleksji, Husserl ukazuje możliwość zajęcia stanowiska transcendentnego, w którym subiektywność konstytuująca świat rozpoznaje swe transcendentno-konstytuujące życie. Husserl pokazuje, że podłoże subiektywno-względnej naoczności przednaukowego życia w świecie oraz podstawę nadawania sensu stanowi właśnie ludzka subiektywność⁵¹. W świetle takiego ujęcia droga przez *Lebenswelt* realizowana w efekcie krytycznego namysłu kryje w sobie znaczenie „uniwersalnej przemiany sensu”, przeobrażenia człowieczeństwa⁵². Już w tytule ostatniego dzieła Husserl podkreśla krytyczny wątek fenomenologii transcendentnej, który obejmuje swym zakresem sfery *theorein* i *praxis*.

W ujęciu Husserla „świat życia” zostaje skontrastowany z naukowym obrazem świata. Czyniąc punktem wyjścia swych rozważań *Lebenswelt*, autor *Kryzysu...* dąży do odsłonięcia owego świata, który pozostaje zakryty na skutek naturalistycznych przesądów, jak również intelektualnych modyfikacji. Główną intencją Husserlowskiej fenomenologii świata przeżywanego jest ukazanie, że *Lebenswelt* jako świat dany z góry, przed wszelkim poznaniem wiąże się ze zniesieniem napięcia (rozdzwienku) między myśleniem a doświadczeniem (przeżywaniem) i jako taki stanowi miejsce styku teorii i praktyki, nauki i życia, subiektywizmu i obiektywizmu, rozumu teoretycznego i rozumu praktycznego. Rozważania Husserla przedstawione w ramach drogi przez *Lebenswelt* motywowane są potrzebą przezwyciężenia ogólnego kryzysu zarówno w sferze nauki (teorii), jak i praktyki (człowieczeństwa, kultury i życia), kryzysu będącego w istocie kryzysem racjonalizmu, który uległ ułudzie obiektywizmu i naturalizmu.

W świetle takiej diagnozy Husserlowski powrót do świata przeżywanego wiąże się z terapią racjonalizmu. W tym kontekście Zdzisław Krasnodębski stwierdza, że „powrót do świata przeżywanego dlatego

⁵⁰ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, s. 296. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu...* — E. Husserl: *Nastawienie nauk przyrodniczych i humanistycznych*. W: *Fenomenologia i socjologia. Zbiór tekstów*. Red. Z. Krasnodębski. Warszawa 1989, s. 56.

⁵¹ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, s. 127.

⁵² Ibidem, s. 12. Cyt. za polskim przekładem fragmentów *Kryzysu...* — E. Husserl: *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna...*, s. 16.

sam przez się działa terapeutycznie na racjonalizm, iż obala fałszywe wyobrażenie o człowieku jako podlegającym bez reszty determinacjom zobiektywizowanej w nauce przyrody. W tym sensie Husserl może twierdzić, że poznanie świata przeżywanego ma bezpośrednie znaczenie praktyczne, że ma od razu moc wyzwalającą⁵³. Zwrot w stronę naturalnego życia, osobowego przeżywania świata oznacza powrót do subiektywności rozumianej jako źródło wszelkich dokonań, czynów oraz aktów nadawania sensu. Człowiek jako osoba nie podlega determinacjom przyrody zobiektywizowanej w nauce, lecz jako centrum wszelkich aktów (abstrakcji, matematyzacji) stanowi ich źródło. W ramach drogi do subiektywności transcendentalnej przez *Lebenswelt* Husserl przeprowadza krytykę współczesnej postaci racjonalizmu, jaką jest jego obiektywistyczna postać typowa dla matematycznego przyrodoznawstwa. W ramach obiektywizującej postaci racjonalizmu dochodzi do separacji nauki od życia, do bezpowrotnego zamknięcia się myślenia na doświadczenie, które stanowi asumpt do namysłu natury teoriopoznawczej oraz transcendentalnej. Konsekwencją separacji nauki od życia i narastającego rozdźwięku między niezmiennym i zamkniętym w sobie myśleniem a doniosłymi zagadnieniami płynącymi z doświadczenia staje się kryzys nauk oraz człowieczeństwa. Matematyczno-przyrodniczy obraz świata doprowadził do ukonstytuowania się nastawienia naturalistycznego, zapoznającego subiektywne źródło świata i nauk o świecie, ich świadomościową genezę. Husserlowski projekt fenomenologii jako nauki wiąże się zatem z namysłem nad poznaniem naukowo-obiektywnym, krytyką obiektywistycznej postaci racjonalizmu, racjonalizmu zapoznającego życie „ja”, pozbawionego życiowej doniosłości i skażonego nedorzeczną absolutyzacją.

Ukazując właściwą perspektywę poznawczą, możliwość zniesienia rozdźwięku między nauką a życiem, Husserl przeciwstawia nastawieniu naturalistycznemu nastawienie personalistyczne i zarazem akcentuje pierwszeństwo nastawienia personalistycznego przed nastawieniem naturalistycznym. W *Ideach II* znajdujemy następujący passus: „nastawienie przyrodnicze podporządkowuje się personalistycznemu, a pewną samodzielność zyskuje dzięki abstrakcji albo raczej dzięki pewnego rodzaju zapomnieniu o sobie samym osobowego Ja, absolutyzując przez to zarazem w sposób nieuprawniony swój świat, przyrodę”⁵⁴. Podkreślmy, iż niezwykle istotny okazuje się przy

⁵³ Z. Krasnodębski: *Kryzys nowoczesności a świat przeżywany*. W: I d e m: *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*. Warszawa 1993, s. 180.

⁵⁴ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii*. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1974, księga druga, s. 260.

tym fakt, że to właśnie w Husserlowskim zaakcentowaniu nierozdzielnej jedności teorii i praktyki, nauki i życia oraz przypomnieniu o doniosłym znaczeniu osobowego życia, któremu w źródłowym doświadczeniu dany jest świat, kulminuje — umożliwiając wyzwoleń nauki z naturalistycznej naiwności oraz ich uwikłania w obiektywistyczne zabsolutyzowanie — projekt filozofii fenomenologiczno-praktycznej.

Fenomenologia jako wzbudzenie nowego sposobu życia

W myśli Husserla obecna jest — na początkowym etapie filozofowania *implicite*, na późnym etapie *explicite* — troska o ukazywanie, akcentowanie wątku praktycznego, aksjologicznego oraz etycznego. Wszędzie tam, gdzie mowa o roli filozofii (fenomenologii), teorii, nauce, kryzysie, tam też wyczuwalne jest dążenie (intencja) Husserla do obrony rozumu oraz otwierania perspektywy aksjologiczno-etycznej, do przeciwdziałania tendencjom mogącym przynieść negatywne konsekwencje zarówno w sferze teoretyczno-naukowej, jak i w sferze ludzkiego życia. Mając na uwadze motywację filozofowania Husserla, którego filozoficzne rozważania kulminują w momentach akcentowania aktywności subiektywności, warto zaakcentować wyzwalającą moc fenomenologii. Niezwykle znaczące wydają się w tym kontekście słowa Husserla zawarte w *Kryzysie...*, w których eksplikuje on możliwość przewyciężenia kryzysu: „Istnieją — pisze — tylko dwa wyjścia z kryzysu europejskiego sposobu istnienia: upadek Europy przez wyobcowanie ze swego własnego racjonalnego sensu życiowego, popadnięcie we wrogość wobec ducha i barbarzyństwo, albo też odrodzenie Europy z ducha filozofii przez heroizm rozumu przewyciężający ostatecznie naturalizm. Największym niebezpieczeństwem dla Europy jest zmęczenie. Jeżeli jako dobrzy Europejczycy będziemy walczyć z tym niebezpieczeństwem nad niebezpieczeństwami z takim męstwem, które nie lęka się również walki nieskończonej, to wtedy z niszczącego pożaru niewiary, z wezbranego ognia zwątpienia w (ogólno)ludzkie posłannictwo Zachodu, z popiołów wielkiego zmęczenia powstanie Feniks nowego uduchowienia i skierowania życia ku wnętrzu, jako rękojmia wielkiej

i odległej przyszłości ludzkości; gdyż sam duch jest nieśmiertelny⁵⁵. W fenomenologii wszelkie badanie oraz poznawcze ujęcie wymagają, zdaniem Husserla, zmiany spojrzenia, specyficznego nastawienia, zasadniczo odmiennego od nastawienia naukowego oraz światopoglądowego. Nastawienie to wiąże się ze specyficznymi personalnymi predyspozycjami oraz z pozateoretycznymi motywacjami podmiotu poznającego, umożliwiającymi dostęp do filozoficznego poznawania. W *Kryzysie...* znajdujemy następujący *passus*: „Wraz z pierwszą koncepcją idei człowiek stopniowo zaczyna stawać się nowym człowiekiem. Jego duchowy byt wkracza w rozwijający się ruch kształtowania od nowa (*Neubildung*). Ruch ten od samego początku posiada charakter komunikatywny, budzi nowy styl w sposobie życia osób pozostających w kręgu jego oddziaływania, a ci, którzy tylko rozumieją idee zrodzone w innych osobach, pobudzani są do stawania się nowymi ludźmi. W jego ramach (a następnie również poza nimi) upowszechnia się szczególnie sposób bycia człowiekiem (*Menschentum*), taki mianowicie, że żyjąc w skończoności, kieruje się on całym swoim życiem ku biegunom nieskończoności⁵⁶.”

W *Kryzysie...* Husserl formułuje pytanie *par excellence* praktyczne: co w odniesieniu do ludzkiego życia „ma do powiedzenia nauka”? „Pośród trudów i potrzeb naszego życia — słyszymy — nauka nie ma nam nic do powiedzenia. Wyklucza zasadniczo te właśnie pytania, które dla ludzi, poddanych w naszych nieszczęsnych czasach brzemienym w skutki przewrotom, są pytaniami palącymi, pytaniami o sens lub bezsens całego ludzkiego życia. Czy w swej ogólności i konieczności dla wszystkich ludzi nie wymagają one także ogólnego namysłu i odpowiedzi dokonanych na podstawie rozumnego wglądu? Dotyczą one ostatecznie człowieka jako decydującego w sposób wolny o swoim zachowaniu wobec otaczającego go ludzkiego i pozaludzkiego świata, jako wolnego w swych możliwościach rozumnego kształtowania siebie i swego otoczenia. Co o rozumie i nierozumie (*Unvernunft*), co o nas, ludziach, jako podmiotach tej wolności, ma do powiedzenia nauka? Naukowa, obiektywna prawda jest wyłącznie stwierdzeniem tego, czym faktycznie świat jest, zarówno świat fizyczny, jak i duchowy⁵⁷. Fenomenologia jako filozoficzny projekt, w którym motywacja praktyczno-etyczna współlistnieje z motywacją teoretyczną, okazuje

⁵⁵ E. Husserl: *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*. Tłum. S. Walczewska. W: „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1983, nr 29, s. 347.

⁵⁶ Ibidem, s. 324—325.

⁵⁷ E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften...*, s. 4. Cyt. za polskim przekładem *Kryzysu...: Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna...*, s. 8.

się przedsięwzięciem angażującym całego człowieka intelektualnie, praktycznie, etycznie i wolitywnie, przedsięwzięciem czyniącym zrozumiałym nasze życie w świecie. Poznanie właściwe nastawieniu transcendentalnemu nie jest wiedzą czysto teoretyczną, lecz jako rodzaj krytycznego samonamysłu, zawsze nakierowane jest na praktyczne określenie siebie. Warto uwzględnić w tym kontekście jedność wiedzy teoretycznej i moralnej (tak zwanej współwiedzy). Spójność oraz sprzężenie między teorią i praktyką oddaje pojęcie samoświadomości. Odwołajmy się do Karen Gloy, która w swym *Wprowadzeniu do filozofii świadomości* w następujący sposób wyjaśnia to pojęcie: „Wyrażenie »samoświadomość« po raz pierwszy pojawiło się w języku niemieckim jako przekład łacińskiego pojęcia *conscientia*. [...] Jak wynika z zestawienia greckiego i łacińskiego słowa, podstawowym znaczeniem obu pojęć jest »wiedza wspólna« (*Mit-Wissen*). Greckie słowo *eidesis* (*eidenai*) oznacza »wiedzieć«, a *syn* lub *ksyn* »współ«, »razem«, »wspólnie z«. Odpowiednio dotyczy to łacińskich słów *scientia* i *con*. Przyjmuje się tutaj wiedzę, ujętą w wyrażeniu »syneidenai tini ti« lub »scire aliquid cum aliquo«, którą posiada się razem z kimś o czymś. [...] Chodzi zatem o wiedzę, która pojawia się razem z inną wiedzą i jej towarzyszy, a tym samym jest wiedzą o wiedzy⁵⁸. Co zatem rozumie się pod pojęciem „współwiedza”? Jak pisze Gloy, „przez współwiedzę rozumie się nie tylko wiedzę towarzyszącą, lecz również — a nawet przede wszystkim — wiedzę etyczną, samokontrolującą się, jaka znajduje swój wyraz w sumieniu. Gdyż przez sumienie rozumiemy głos, który należy do sfery intymnej osoby i nie tworzy jej jądra — jej bycia sobą, lecz jej jedynie towarzyszy, przez to, że ją ocenia, oskarża lub ostrzega⁵⁹. Znaczeniowy rdzeń współwiedzy ma zatem dwie konotacje teoretyczną oraz praktyczno-etyczną.

Mając na uwadze znaczenie redukcji fenomenologicznej rozumianej jako zmiana nastawienia, można stwierdzić, że zwrot w stronę własnego „ja” wiąże się ze wzbudzeniem nowego sposobu życia. W *Erste Philosophie...* Husserl odwołuje się do Sokratejsko-Platońskiej koncepcji filozofii: „Sokratesa etyczna reforma życia charakteryzuje się przez to, że on zinterpretował prawdziwie spełnione życie jako życie z czystego rozumu⁶⁰. W interpretacji Husserla „Sokratejska metoda poznania jest metodą całkowitego wyjaśnienia, wyjaśnienia w sensie powrotu do oczywistości⁶¹, toteż można ująć zasadniczą

⁵⁸ K. Gloy: *Wprowadzenie do filozofii świadomości*. Przeł. T. Kubalica. Kraków 2009, s. 67—68.

⁵⁹ Ibidem, s. 68.

⁶⁰ E. Husserl: *Erste Philosophie (1923/24)*. Teil 1..., s. 9.

⁶¹ Ibidem.

intencję tej metody w kategoriach powrotu do oczywistości, a w konsekwencji etyczna reforma życia w istocie prowadzi do życia w pełnej jasności⁶². Rewolucja rozumiana jako przemiana sposobu życia obejmuje nie tylko świat poznania, lecz przede wszystkim świat działania.

*
* *

W Husserlowskiej fenomenologii już od samego początku odpowiedź na fundamentalne pytania teorii nauki pozostaje w korelacji z motywacją praktyczną. Co więcej, można zaryzykować twierdzenie, że — co uwyrażnia się zwłaszcza na późnym etapie myśli Husserla — w rozstrzygnięciach teoretycznych (teoriopoznawczych, metodologicznych oraz metafizycznych) fenomenologii motywacja natury praktycznej wręcz kulminuje. Doniosłość rozstrzygnięć teoretycznych wypływa z samego ich źródła — z moralno-aksjologicznego życia.

⁶² Ibidem.

Agnieszka Wesółowska

Phenomenology and the Theoretical and Practical Motive

Keywords: Edmund Husserl, ethics, crisis of science, evidence, *Lebenswelt*

S u m m a r y

The deliberations presented in the article are concentrated around a thesis that the unchanging framework of Husserl's philosophical thinking is based on the simultaneous occurrence of theoretical and practical-ethical motive. This thesis, together with considerations presented in the text, are the result of reflection on the aim and tasks of phenomenology as transcendental philosophy, philosophy understood as science striving for the consolidating of cognition and revealing findings that are relevant to one's life. The practical-ethical motivation that accompanies deliberations of epistemological nature influences the specificity of phenomenological philosophy, phenomenological inquiries and the change of approach. Phenomenology considered in terms of theoretical and practical motives, in the rational and critical thinking, includes the relation between the sphere of cognition and the sphere of life, between the theoretical-scientific sphere and the practical-ethical one.

Agnieszka Wesółowska

Phänomenologie vs. theoretisches und praktisches Motiv

Schlüsselwörter: Edmund Husserl, Ethik, Wissenschaftskrise, Evidenz, Lebenswelt

Zusammenfassung

In ihrem Artikel konzentriert sich die Verfasserin auf die These, dass ein charakteristisches Merkmal der Philosophie Husserls die Koexistenz von theoretischem und praktischem Motiv ist. Diese These und weitere Schlussfolgerungen sind Folge der Überlegungen zum Ziel und zu Aufgaben der Phänomenologie als einer transzendentalen Philosophie, die danach strebt, die Erkenntnis zu begründen und zugleich die lebenswichtigen Entscheidungen zu offenbaren. Die mit erkenntnistheoretischen Überlegungen einhergehende praktisch-ethische Motivation beeinflusst die Eigenart des phänomenologischen Philosophierens, der phänomenologischen Forschungen und der Einstellungsänderung. Die hinsichtlich des theoretischen und praktischen Motivs betrachtete Phänomenologie berücksichtigt in ihren rationellen und kritischen Überlegungen die Beziehung zwischen der Erkenntnisosphäre und der Lebenssphäre, zwischen der theoretisch-wissenschaftlichen und praktisch-ethischen Sphäre.

Piotr Machura

Dobro a wolność Wokół teorii możliwości Marthy Nussbaum*

Słowa kluczowe: Martha Nussbaum, dobro, wolność, teoria możliwości, arystotelizm

Próba rozpatrzenia rozmaitych form orzekania pojęcia dobra w arystotelizmie współczesnym skłania do postawienia tezy o często wybiórczym sposobie traktowania schematu pojęciowego zaproponowanego przez Stagirytę. Zasadniczą tezą niniejszego artykułu jest twierdzenie, że wybiórczość taka musi w konsekwencji doprowadzić do istotnych aporii w danej koncepcji moralnej. W analizie tego zagadnienia przyjmuję, że rozpatrywana w ramach paradygmatu arystotelejskiego koncepcja dobra organizuje się wokół dwóch wektorów skierowanych odpowiednio ku naturze jako źródłowemu standardowi ewaluacji prawomocności orzekania tego pojęcia i ku emancypacji, w którym to pojęciu ogniskuje się ekspresywna właściwość omawianej kategorii. Przy czym, jak się wydaje, wektory te wzajemnie ograniczają możliwości zbyt jednostronnej aplikacji idei dobra. Problem ten analizuję na przykładzie Marthy Nussbaum teorii możliwości (*capabilities approach*)¹, wskazując, w jaki sposób koncepcja dobra może

* Prezentowany artykuł jest rozwinięciem referatu *Dobro a wolność* wygłoszonego na VIII Międzynarodowym Forum Etycznym *Współczesne oblicza dobra*, które odbyło się w dniach 23—25 czerwca 2014 roku na Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie.

¹ Warto przy okazji zwrócić uwagę na pewną translatorską wątpliwość dotyczącą omawianej koncepcji. Termin *capability* znaczy tyle co „zdolność, możliwość, poten-

być użyteczna do wyartykułowania zespołu podstawowych uprawnień człowieka rozumianych jako sfera wolności pozwalającej na realizację przyrodzonej mu godności. Drugim elementem mojej tezy jest jednak przekonanie, że zgodnie z myślą Arystotelesa dobro musi być rozpatrywane nie tylko w jego funkcji ekspresywnej, ale też w odniesieniu do szerszego kontekstu działania ludzkiego. W tym sensie idea dobra jawi się jako z istoty społeczna, to znaczy ujmująca człowieka w systemie funkcjonalnie pojmowanych relacji społecznych. System ten z kolei ma ugruntowanie w normie gatunkowej, to znaczy w koncepcji natury jako źródła i zasadniczej determinanty ludzkiej sprawczości. W konsekwencji wnioskuję, że próba rozpatrywania człowieka w sposób akcentujący przede wszystkim kategorię wolności jest skazana na porażkę, a obraz ludzkiej aktywności i podmiotowości, dla którego wolność stanowi punkt wyjścia, jest deskryptywnie fałszywy i normatywnie nieuzasadniony. Wolność jest tylko jednym z dóbr i pojawia się, jak każde z dóbr, w relacji między naturalnym punktem wyjścia, warunkami społecznymi i indywidualnością jednostki.

Godność i wolność

Spośród współcześnie proponowanych koncepcji dobra szczególne znaczenie wydaje się mieć teoria możliwości, którą rozwija w ekonomii Amartya Sen², a w filozofii Martha Nussbaum i ich zwolennicy.

„cjal”. Deklarowany przez Nussbaum arystotelizm sugerowałby przyjęcie, zgodnego ze schematem pojęciowym wypracowanym przez Stagiryte, tłumaczenia tego terminu jako „potencjalności”, jak czyni to na przykład autorka jedynej w języku polskim monografii poświęconej Nussbaum Anna Głąb (*Rozum w świecie praktyki. Poglądy filozoficzne Marthy C. Nussbaum*. Warszawa 2010). Jednak silnie antymetafizyczne nastawienie omawianej badaczki powoduje, że rozwiązanie to przysparza pewnych kłopotów. Trudno bowiem mówić — jak czyni to Nussbaum w jednym z punktów listy omawianej poniżej — na przykład o potencjalności do zabawy. Dodatkowe zastrzeżenie wobec tego tłumaczenia rodzi społeczny charakter *capabilities* — są one bowiem, twierdzi Nussbaum, specyficznie ludzkimi sposobami działania, które jednak co do sposobu swojej manifestacji określane są przez lokalne warunki społeczno-kulturowe. Tymczasem „potencjalność” wydaje się raczej dotyczyć pewnej właściwości samego przedmiotu, pierwotnej względem jego relacji z jakimkolwiek otoczeniem. Dlatego też przyjmuję, jako bardziej odpowiadający istocie myśli omawianej autorki, termin „możliwość” jako tłumaczenie *capability*.

² Por. np. A. Sen: *Rozwój i wolność*. Przeł. J. Łoziński. Poznań 2002.

Znaczenie to zasadza się zarówno na istotnym wpływie, jaki wywierają zwolennicy tej koncepcji na naukę (głównie na filozofię i ekonomię, ale też na przykład na nauki o zdrowiu i nauki prawne), jak i na rosnącej recepcji ich idei w życiu społecznym i ekonomicznym³. Tym, co z filozoficznego punktu widzenia wydaje się rodzajem znaku charakterystycznego omawianej koncepcji, jest jej wyraźne polityczne skierowanie — Nussbaum otwarcie konstruuje swoje prace, zwłaszcza ostatnie, jako zbiory zaleceń politycznych⁴, a ich struktura powoduje, że mają w istocie charakter ideologiczny. Świadczy o tym choćby ich duża niejednoznaczność metodologiczna — Nussbaum z jednej strony określa swój projekt mianem arystotelesowskiego (czasem — arystotelesowsko-marksowskiego⁵, choć jej związek z marksizmem można traktować co najwyżej jako dalekie źródło inspiracji), z drugiej — wielokrotnie wskazuje, że jej koncepcja winna być rozumiana jako forma liberalizmu politycznego (i rzeczywiście, punktem wyjścia na przykład rozwijanej przez nią koncepcji sprawiedliwości jest teoria Johna Rawlsa) i teorii praw człowieka jednocześnie.

Osobliwy ten melanz staje się jednak bardziej zrozumiały przy rozpatrzeniu wewnętrznej logiki tez Nussbaum. Punktem wyjścia jest tu przekonanie, że istoty ludzkie mają niezbywalne prawo do godnego życia. Przekonanie to opiera się na uznaniu Arystotelesowskiej u źródła wizji człowieka jako, po pierwsze, zwierzęcia, po drugie, zwierzęcia społecznego (i politycznego), po trzecie wreszcie — racjonalnego. Przy czym, co podkreśla Nussbaum, arystotelesowski charakter jej propozycji uwidacznia się w traktowaniu tych trzech aspektów człowieczeństwa jako ściśle z sobą powiązanych. Znaczenie podstawowe ma tu naturalne pochodzenie zarówno społecznego, to jest skierowanego na osiąganie wspólnych celów, nastawienia istot ludzkich, jak

³ Warto tu wspomnieć nie tylko World Institute for Development Economics Research w Helsinkach, kierowany w przeszłości przez Nussbaum i Sena, ale też działania Human Development and Capabilities Association (<https://hd-ca.org/>), założone przez tych badaczy, z którego grona wywodzi się między innymi jeden z doradców rządu Indii.

⁴ W pracy *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership* (Cambridge, Mass.—London 2007, s. 155) Nussbaum, komentując zgłaszane przez siebie propozycje, pisze: „Teoria możliwości jest polityczną doktryną dotyczącą podstawowych uprawnień, a nie wyczerpującą doktryną moralną. Nie rości sobie nawet pretensji do bycia pełną doktryną polityczną, ponieważ podaje jedynie pewne konieczne warunki przyzwolenia na sprawiedliwego społeczeństwa w postaci zbioru podstawowych uprawnień wszystkich obywateli. Niezapewnienie ich realizacji jest szczególnie istotnym naruszeniem podstawowej sprawiedliwości, ponieważ przyjmuje się, że uprawnienia te zawierają się w samej idei godności i życia godnego człowieka”.

⁵ Por. np. *ibidem*, s. 74—75.

i racjonalności. Nussbaum odrzuca i kontraktualistyczne, i utylitarystyczne rozumienie relacji międzyludzkich. Jak pisze: „Dobro innych nie jest tylko ograniczeniem czyjegoś dążenia do właściwego mu⁶ dobra, jest częścią jego własnego dobra. Zatem, zamiast być kwestią indywidualnej koncepcji dobra, jak w teorii Rawlsa, mocna orientacja na dobro innych jest od początku częścią wspólną publicznej koncepcji osoby. Człowiek opuszcza stan natury (jeśli istotnie jest jeszcze jakiś powód, by posługiwać się tą fikcją) nie dlatego, że jest to wzajemnie bardziej korzystne, lecz dlatego, że nie może wyobrazić sobie dobrego życia bez wspólnych celów i wspólnego życia. Życie z innymi i dla innych, z życzliwością i sprawiedliwością, jest częścią wspólną publicznej koncepcji osoby, uznawanej powszechnie w celach politycznych⁷”.

Tym, co stanowi podstawę proponowanej przez Nussbaum koncepcji dobra, jest zwrócenie uwagi, w kontrze do Immanuela Kanta i Johna Rawlsa, na ścisłą łączność między racjonalnością i zwierzęcością. Tam, gdzie tradycyjnie przyjmowano pozanaturalny charakter racjonalności — która w konsekwencji miała znamionować odmienność *homo sapiens* od reszty świata zwierząt, Nussbaum, idąc w ślady Arystotelesa i zgadzając się z ostatnimi ustaleniami nauki w tym względzie⁸, wskazuje, że racjonalność, po pierwsze, wynika ze zdolności określanych przez naturę (na przykład z właściwej naszemu gatunkowi budowy mózgu), a zatem nie może być oddzielona od elementu zwierzęcego ludzkiego jestestwa, po drugie zaś, ma charakter społeczny, czyli może się rozwijać tylko wtedy, kiedy sprzyjają temu

⁶ W bodaj wszystkich swych tekstach Nussbaum przyjmuje pierwszeństwo zaimków żeńskich przed zaimkami męskimi. Praktyka ta, podyktowana zasadami równości, jest rozpowszechniona w nowszym piśmiennictwie anglosaskim, ale język polski wydaje się w niewielkim stopniu zdolny do adaptacji podobnych zasad. Dlatego też zachowuję — zgodnie z rozpowszechnionym w naszym języku uzusem — prymat zaimków męskich, zwracając jednak uwagę, że w tekście oryginalnym — jak na przykład w przytaczanym zdaniu — „jemu” zwykle oznacza „jej”.

⁷ M. Nussbaum: *Frontiers...*, s. 158.

⁸ Por. np. prace: M. Tomasello: *Kulturowe źródła ludzkiego poznania*. Przeł. J. Rączaszek. Warszawa 2002; *Historia naturalna ludzkiego myślenia*. Przeł. B. Kucharzyk, R. Ociepa. Kraków 2014, oraz na przykład S. Greenfield: *Mózg*. Przeł. R. Zawadzki. Warszawa 1999. Na temat równie naturalnego pochodzenia moralności por. między innymi: F. de Waal: *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Cambridge, Mass.—London 1996; P. Churchland: *Braintrust. What Neuroscience Tells Us about Morality*. Princeton and Oxford 2011. Historię ewolucji koncepcji podmiotu, jego samoświadomości i racjonalności we wczesnej nowoczesności omawia szeroko Udo Thiel w pracy *The Early Modern Subject. Self-consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*. Oxford 2011.

warunki społeczne i tylko dzięki interakcji z innymi. W konsekwencji ludzkie dobro, rozumiane jako zdolność do rozwijania właściwych człowiekowi zdolności i obejmowania kontroli nad warunkami życia, jest dobrem istoty, która przez istotną część życia pozostaje zależna od troski innych⁹. Podobnie to, czy, a jeśli tak, to w jaki sposób, rozwinięte zostaną właściwe danej jednostce potencjalności, jest kwestią zarówno naturalnego uposażenia, jak i warunków społecznych oraz kulturowych, w jakich są one rozwijane.

W konsekwencji pojęcie godności, jakie proponuje omawiana badaczka, jest złożone i obejmuje nie tylko samą racjonalność, ale też towarzyskość (*sociability*) czy potrzeby cielesne (w tym potrzebę troski)¹⁰. Podobnie, w opozycji do ujęć utylitarystycznych, Nussbaum akcentuje, że godność przynależy człowiekowi, a w zasadzie wszystkim istotom żywym¹¹, bez względu na zdolność przystąpienia do kontraktu społecznego na zasadzie w pełni produktywnego jego uczestnika. Jak bowiem zauważa omawiana badaczka, rozpowszechnione współcześnie przekonanie o podstawowym charakterze warunku produktywności, a w konsekwencji — o zasadniczo ekonomicznym, opartym na wzajemnej korzyści fundamencie społeczeństwa, jest bezzasadne. Społeczeństwo, zauważa Nussbaum, jest spajane przez szerokie spektrum związków i zainteresowań, spośród których produktywność stanowi tylko jeden z elementów, który — jakkolwiek cenny, a nawet konieczny — nie jest głównym celem życia społecznego¹².

W konsekwencji tym, co stanowi źródło idei godności, jest nie wyabstrahowana z ludzkiego jestestwa racjonalność, lecz ludzki sposób bycia w całej jego złożoności i bogactwie. Zabieg ten ma też tę zaletę, że oprócz zakwestionowania redukcyjnego charakteru klasycznych koncepcji godności właściwych nowoczesnej myśli Zachodu pozwala na uniknięcie apodyktyzmu wskazania jednej cechy i „właściwego” sposobu jej realizacji jako znamionujących istotę, która podlega ochronie z racji należnej jej godności, oraz docenienie znaczenia faktycznie elementarnych jakości budujących dobre życie. Rodzajem intuicyjnego sprawdzianu, którym posługuje się tu Nussbaum, jest wskazanie konkretnych przykładów osób, zwykle kobiet pozbawionych

⁹ Por. M. N u s s b a u m: *Frontiers...*, s. 168—171.

¹⁰ *Ibidem*, s. 159—160.

¹¹ Jak stwierdza Nussbaum, „teoria możliwości dostrzega w świecie wiele różnych rodzajów zwierzęcej godności (*animal dignity*), spośród których wszystkie zasługują na szacunek, a nawet podziw” (*ibidem*). Nieco dalej zauważa jednak, że zakres tak rozumianej godności staje się bardziej problematyczny przy próbie zastosowania go w odniesieniu do pozostałych organizmów, na przykład roślin.

¹² *Ibidem*, s. 160.

— skutek ograniczeń systemów społeczno-politycznych, w jakich przyszło im żyć, usankcjonowanej przez tradycję przemocy lub z powodu ograniczeń wynikających czy to z niedorozwoju społeczeństwa, które zamieszkują, czy to z niesprawiedliwej dystrybucji w jego obrębie — dostępu do podstawowych dóbr¹³. W efekcie takiego zabiegu to wolność staje się podstawowym celem, którego indywidualne osiągnięcie zostaje wskazane jako cel działania dobrze zorganizowanego społeczeństwa. Jest ona rozumiana w sposób łączący koncepcję Arystotelesowską i liberalną: dobre życie bowiem jest tu pojmowane jako wolność w realizacji podstawowych, przyrodzonych każdej jednostce zdolności (które Nussbaum nazywa zdolnościami, czy też możliwościami wewnętrznymi — *internal capabilities*)¹⁴. W ten sposób wolność, traktowana jako przestrzeń indywidualna, łączy się z koncepcją potencjalności.

Dobro, uprawnienie, natura

Dwa elementy wydają się kluczowe dla tej konstrukcji. Po pierwsze, Nussbaum czyni podstawowym normatywem, punktem wyjścia swojej koncepcji, uprawnienie do dobrego życia, czyli takiego, które można nazwać życiem ludzkim, dla której to podstawowej idei nie sposób — jak się wydaje — znaleźć kontrargumentu. Jednocześnie zagadnienie to traktuje jako dotyczące *indywidualnego* dobrego życia, a wspólnota, państwo, religia *etc.* rozpatrywane są tu jako wartości tylko pod warunkiem, że wspierają realizację owego podstawowego uprawnienia. W rezultacie omawiana koncepcja nabiera charakteru wyraźnie emancypacyjnego i tak też rozumie ją omawiana autorka, wskazując, że tym, co czyni teorię możliwości teorią dobra, jest jej źródłowo ewaluatywny charakter. Ów ocenny element pojawia się jako wynik określonego sposobu ustosunkowania się do natury. Nussbaum konstruuje swój program normatywny jako ideę polityczną, w której przyjęcie normy gatunkowej jako standardu oceny tego, co dla człowieka „normalne”, ma charakter jedynie pomocniczy¹⁵. Jak

¹³ Por. np. M. Nussbaum: *Creating Capabilities. The Human Development Approach*. Cambridge, Ma—London 2011, rozdział 1.

¹⁴ Ibidem, s. 30—31.

¹⁵ M. Nussbaum: *Frontiers...*, s. 180.

pisze, „pojęcie natury człowieka w mojej teorii jest w sposób jasny i od początku *ocenne*, a dokładniej: *ocenne etycznie* (*ethically evaluative*) — spośród wielu faktycznych cech specyficznie ludzkiej formy życia wybieramy te, które wydają się tak normatywnie podstawowe, że życie pozbawione możliwości praktykowania jednej z nich, na dowolnym poziomie, nie jest w pełni ludzkim życiem, życiem, które można nazwać godnym, nawet jeśli inne [z tych cech — P.M.] są obecne. Jeśli więcej z nich jest niemożliwych do osiągnięcia (jak w przypadku osób w stanie trwale wegetatywnym), to możemy twierdzić, że życie takie w ogóle nie jest życiem ludzkim. Następnie, zidentyfikowawszy ten (skrajny) próg, szukamy progu następnego, powyżej którego *dobrze życie* staje się możliwe”¹⁶.

Nie istnieje zatem żaden „naturalny” stan, pozbawiona ingerencji forma życia, która sama przez się byłaby właściwa dla człowieka. Co więcej, konstatacja ta ma pewien walor ogólności, ponieważ z punktu widzenia omawianego stanowiska żadna forma życia nie istnieje jako zamknięta, doskonała forma. Za Danielem Bothinem Nussbaum przyjmuje, że koncepcja samoistnej równowagi natury jest mitem, na który składają się trzy przekonania. Zgodnie z pierwszym niezakłócona przez człowieka natura może osiągnąć stałość trwałej formy, która — po drugie — jest dla niej stanem optymalnym. Po trzecie zaś, niezakłócona natura ma zdolność do samoistnego przywrócenia tego stanu. Jednak, jak zwraca uwagę omawiana badaczka, odrzucenie tego przekonania jest jednym z elementów postępu nauk o środowisku w ostatnich trzydziestu latach¹⁷.

Jakie zatem znaczenie ma dla omawianej koncepcji norma gatunkowa? W jaki sposób z rozpatrzenia właściwych danej formie życia charakterystycznych dla niej sposobów działania można wyprowadzić zespół uprawnień czy norm?

Tak jak w przypadku dobra zwierząt, w odniesieniu do którego Nussbaum zauważa, że pogląd roszczący sobie pretensje do odrzucenia elementu ewaluacyjnego nie pozwala na rozpoznanie tego, co powinno być zrobione i w jaki sposób życie tych istot może ulec poprawie, podobnie w odniesieniu do ludzi to, jakie sposoby życia, układy społeczne i instytucje można traktować jako naturalne (jak to ma miejsce w przypadku rodziny), poddaje się zasadniczej krytyce i ewaluacji. Znaczenie podstawowe ma tu natomiast możliwość rozwoju (*flourishing*). Przy czym, o ile na poziomie organizmów zwierzęcych oznacza to dostęp do odpowiednich ilości właściwego pożywienia, do

¹⁶ Ibidem, s. 181.

¹⁷ Ibidem, s. 368.

schronienia i środowiska typowego dla danego gatunku oraz do możliwości realizacji potencjalności rozrodczych¹⁸, o tyle w przypadku człowieka sytuacja bardziej się komplikuje. Dzieje się tak nie tylko dlatego, że ludzki sposób istnienia jest znacznie bardziej różnorodny niż jakiegokolwiek innego gatunku, w konsekwencji czego dobre życie różnych ludzi może w istocie oznaczać odmienne działania, ale też to, jakie właściwości ma dobre życie, pozostaje kwestią pewnego konsensusu. Dlatego Nussbaum uważa to zagadnienie za problem o charakterze przede wszystkim politycznym. Jednak podstawą ukonstytuowania pewnego zespołu norm, czy też uprawnień, który mógłby się stać przedmiotem takiej zgody, jest uznanie, że ów polityczny element zasadza się na właściwościach człowieka jako przedstawiciela określonego gatunku. Dlatego też w ramach omawianej koncepcji można mówić o pewnym spektrum godności, którego ekstremami są z jednej strony istnienie pozbawione możliwości podstawowego działania (co *de facto* równałoby się śmierci tego organizmu¹⁹), z drugiej zaś w pełni rozwinięte życie człowieka, którego biologiczne funkcjonowanie jest niezakłócone, sposobności do kontroli nad własnym środowiskiem realizowane, ale też człowieka, którego zdolności indywidualne mogą być rozwijane w sposób kreatywny i przynoszący satysfakcję.

Znaczenie podstawowe ma tu przyjęcie, że niezależnie od jakości indywidualnych możliwości, które mogą być warunkowane czy to wskutek różnych form niepełnosprawności, czy też ograniczeń wynikających z kontyngentnych właściwości danej kultury i tradycji, bądź ze struktury polityczno-ekonomicznej społeczeństwa, w której jednostka żyje, sama przynależność do gatunku *homo sapiens* powoduje, że istoty ludzkie powinny być traktowane jako równe. Nussbaum, jakkolwiek nawiązuje do prac Petera Singera, wydaje się nie zgadzać z jego koncepcją pierwszeństwa poziomu indywidualnych jakości przed przynależnością gatunkową. Odwołując się do przykładu osób niepełnosprawnych w stopniu znacznym, wskazuje ona, że jakkolwiek mogą one być pozbawione możliwości rozwijania się w sposób właściwy większości innych przedstawicieli gatunku, to jednak sam fakt przynależności do niego i wpisania w sieć relacji z innymi ludźmi powoduje, że należy im status istoty ludzkiej i związana z tym ochrona ich godności²⁰. Nussbaum zwraca uwagę, że w przypadku ludzi dodatkowym aspektem jest społeczny charakter niepełnosprawno-

¹⁸ Por. np. Ph. Foot: *Natural Goodness*. Oxford 2001, rozdział 2.

¹⁹ M. Nussbaum: *Frontiers...*, s. 181.

²⁰ Ibidem, s. 187—188.

ści. Tym bowiem, co decyduje o faktycznej niezdolności danej jednostki do osiągnięcia pełni ludzkiej godności, bywa układ czynników społecznych, takich jak choćby dostępność określonej infrastruktury. Infrastruktury, która dostosowana jest do potrzeb osób nie idealnych, lecz cierpiących na stosunkowo niewielkie i najczęściej spotykane dolegliwości²¹. Dlatego też amerykańska filozof twierdzi, że „przestrzeń publiczna jest wytworem idei dotyczących inkluzji”²², a osoby niepełnosprawne, także intelektualnie, są obywatelami²³, którym umożliwienie działania i których ochrona godności są podstawowymi zadaniami państwa.

Należy przy tym zaznaczyć, że godność ludzką rozumie Nussbaum jako *możliwość* (*capability*) działania, nie samo działanie (*functioning*). Teoria możliwości koncentruje się na niej, ponieważ daje ona szansę wyboru²⁴ — w ten sposób Nussbaum unika apodyktycznego wskazywania, co jest dobrem materialnym, jaka jest właściwa forma życia, dzięki czemu jej idee mogą znaleźć zastosowanie w rozmaitych kontekstach społecznych i kulturowych. Dlatego też amerykańska filozof nazywa swoją propozycję „bogata i nieostrą koncepcją dobra” (*thick vague theory of the good*)²⁵, nie rości sobie bowiem ona pretensji do podania wyczerpującej listy konkretnych możliwości, które każdy winien realizować, i pozostaje otwarta zarówno na lokalne interpretacje, jak i na bardziej ogólne modyfikacje.

Tak określona, teoria możliwości ma dwa kierunki zainteresowania. Z jednej strony zmierza do wskazania tych właściwości podmiotu, które winny być wzięte pod uwagę w ocenie jakości życia. Z drugiej strony dokonuje krytycznej analizy warunków, w jakich to życie jest realizowane, i proponuje konkretne reformy w zakresie rozwiązań ustrojowych oraz społecznych czy ekonomicznych. W obu przypadkach koncentruje się na wskazaniu zbioru możliwości określających podstawowe przestrzenie wolności, „wartościowe sposoby działania”, jak to nazywa Sen²⁶. Chodzi więc o takie właściwości, dzięki którym jednostka osiąga zarówno określone podstawowe jakości (ochrona życia i zdrowia), jak i o kontrolę nad swoim życiem, począwszy od kwestii pracy i własności, przez związki, w które wchodzi, aż po udział we

²¹ Ibidem, s. 101.

²² Ibidem, s. 117.

²³ Ibidem, s. 98.

²⁴ M. Nussbaum: *Creating...*, s. 25.

²⁵ M. Nussbaum: *Human Functioning and Social Justice: In Defence of Aristotelian Essentialism*. „Political Theory” 1992, vol. 20, no. 2, s. 214.

²⁶ Por. A. Sen: *Capability and Well-Being*. In: *The Quality of Life*. Eds. M. Nussbaum, A. Sen. Oxford 1993, s. 30.

władzy i świadomą budowę relacji z innymi istotami żywymi. Lista takich możliwości obejmuje²⁷:

1. Życie — zdolność przeżycia właściwego człowiekowi okresu, w warunkach, które nie czyniłyby go niewartym przeżycia.
2. Zdrowie cielesne — możliwość cieszenia się dobrym zdrowiem (w tym posiadaniem potomstwa), odpowiednim wyżywieniem i zadowalającymi warunkami mieszkaniowymi.
3. Nienaruszalność cielesną — wolność przemieszczania się, wolność od przemocy, także seksualnej i domowej; sposobność odczuwania satysfakcji seksualnej i wybór w kwestiach reprodukcyjnych.
4. Zmysły, wyobraźnię i myśl — możliwość posługiwania się zmysłami, wyobraźnią i rozumem w sposób „prawdziwie ludzki”, wspierana odpowiednią edukacją; wolność ekspresji artystycznej, religijnej, literackiej itd.; możliwość doznawania przyjemności i unikania niepotrzebnego bólu.
5. Emocje — zdolność nawiązywania więzi z ludźmi i przedmiotami; prawo do odczuwania i wyrażania miłości, żalu, wdzięczności czy słusznego gniewu; zdolność do rozwoju emocjonalnego „niezakłóconego strachem i obawą”.
6. Rozum praktyczny — zdolność tworzenia koncepcji dobra i zaangażowania się w krytyczny namysł nad własnym życiem, w tym wolność sumienia i wyznania.
7. Związki:
 - zdolność wchodzenia w relacje z innymi ludźmi, okazywania troski o innych, wchodzenia w rozmaite formy interakcji społecznych i wyobrażania sobie sytuacji innych ludzi;
 - posiadanie podstaw unikania poniżania i budowania szacunku dla samego siebie, bycie traktowanym z godnością i na równi z innymi (co obejmuje także wolność od dyskryminacji na tle rasowym, płciowym, etnicznym, religijnym, związanym z orientacją seksualną *etc.*).
8. Inne gatunki — możliwość życia w zgodzie z potrzebami innych form życia.
9. Zabawę — możliwość zabawy, doznawania radości i rekreacji.
10. Kontrolę nad środowiskiem:
 - politycznym — zdolność efektywnego udziału w życiu publicznym i „władania własnym życiem”, gwarancje partycypacji politycznej, wolności słowa i zrzeszania się;

²⁷ M. Nussbaum: *Creating...*, s. 33–34. Lista możliwości była przez Nussbaum formułowana przy wielu okazjach ze stosunkowo niewielkimi zmianami. Jednym z pierwszych tekstów wprowadzających tę ideę jest cytowany artykuł *Human Functioning...* Tu przytaczam bodaj najnowszą wersję listy pochodzącą z roku 2011.

- materialnym — obejmująca możliwość posiadania własności (zarówno ziemi, jak i ruchomości), prawo do podejmowania pracy na równych zasadach z innymi, możliwość podejmowania pracy godnej istoty ludzkiej i wchodzenia w wartościowe (*meaningful*) relacje z innymi pracownikami.

W artykule *Human Functioning and Social Justice*²⁸ omawiana badaczka zaznacza, że wskazany przez nią zestaw cech godnego życia opiera się na dwóch przesłankach²⁹. Po pierwsze, bez względu na wszelkie różnice ludzie zwykle nie mają problemu z rozpoznaniem innych istot ludzkich jako istot ludzkich. W związku z tym proponowane przez nią ujęcie zmierza w istocie do „zmapowania ogólnego kształtu ludzkiej formy życia”, czyli tych cech, które konstytuują ludzkie życie, a które wydają się uchwytnie w doświadczeniu potocznym. Po drugie, istnieje, jej zdaniem, pewnego rodzaju konsensus dotyczący składowych dobrego życia.

Jak zatem dobro łączy się tu z wolnością? Kwestią podstawową jest przyjęcie wolności realizacji swych potencjalności jako uprawnienia podstawowego. Nussbaum odrzuca prawomocność wszelkich ograniczeń w tym względzie poza tymi, na które jednostki w sposób świadomy się godzą. Nie chodzi przy tym o zwulgaryzowanie koncepcji umowy społecznej do wymogu zawierania realnych kontraktów dotyczących każdej sfery życia, ale o to, aby jednostki miały świadomość, że sytuacja, w której się znajdują, nie ma charakteru koniecznego, że istnieją alternatywne zarówno konstrukty społeczne, jak i style życia, oraz że jako istoty ludzkie mają prawo do przynajmniej podstawowego zakresu godności. Nussbaum odwołuje się tu do przykładów kobiet indyjskich, które na mocy tradycji społeczno-religijnej nie mają dostępu nawet do czystej wody i co więcej, nie są w stanie samodzielnie wyartykułować roszczenia do niej — by wskazać znaczenie możliwości autonomicznego namysłu, świadomości istnienia alternatywy dla uzyskania wolności, która rzecz jasna może też polegać na akceptacji *status quo*.

W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera napięcie między wolnością a naturą. Koncepcja dobra rozumiana w prezentowany sposób ma, jako się rzekło, wyraźnie ekspresywny, emancypacyjny charakter. Nussbaum posługuje się pewną wersją Arystotelesowskiej koncepcji dobra jako sposobu działania w celu wyartykułowania nie

²⁸ M. Nussbaum: *Human Functioning...*, s. 215.

²⁹ Na temat źródeł listy w Arystotelesowskiej koncepcji cnót i odpowiadających im sfer życia por. M. Nussbaum: *Non-relative Virtues: An Aristotelian Approach*. In: *The Quality of Life...*, s. 245—247.

tyle teorii działania, ile potencjalności rozwojowej człowieka. Tym, co jest przedmiotem jej uwagi, są zatem warunki, w jakich taki ruch ku samodzielności może zrealizować każda jednostka. Opierając się na szerokim wachlarzu informacji o sposobach organizacji ludzkich społeczności w świecie i historii, autorka ta stawia tezę, że nie istnieją żadne instytucje, których istotę należałoby uznać za dyktowaną przez naturę. Nawet rodzinę, z jej wywodzącymi się z biologii funkcjami reprodukcyjnymi — zarówno w sensie reprodukcji biologicznej, jak i kulturowej — postrzega Nussbaum jako wynik lokalnych uwarunkowań o charakterze kontyngentnym, w czego efekcie stawia ona tezę, że także owe podstawowe funkcje mogą być realizowane na różne sposoby, a romantyczne wyobrażenia o związkach międzyludzkich są rezultatem przygodnej w swej naturze ewolucji wyobrażeń i instytucji społecznych Zachodu³⁰.

W konsekwencji ewaluacja wszelkich instytucji i rozwiązań społecznych, ekonomicznych czy kulturowych zasadza się na ich zestawieniu z listą możliwości i określeniu, czy są one realizowane. Przy czym, zwraca uwagę Nussbaum, aby ewaluacja taka była pozytywna, wszystkie możliwości muszą być realizowane (czy też — dostępne), przynajmniej na pewnym zasadniczym poziomie, a brak którejkolwiek z nich powoduje negatywną ocenę. W ten sposób dobro, któremu wyraz daje omówiona powyżej lista, ma charakter pierwotnego uprawnienia, wynikającego z posiadania przez istoty ludzkie, po pierwsze, zdolności do samodzielnego kształtowania swojego losu, po drugie zaś, z samego faktu bogatego charakteru ludzkiej natury, wyposażającej każdego we właściwy mu wachlarz uzdolnień, pasji i zdolności postrzegania rzeczywistości oraz tworzenia w sposób odmienny od innych.

Dobro, wolność, natura

Tak zakreślona, koncepcja dobra ma kilka istotnych zalet. Po pierwsze, wydaje się dostarczać takiej formy ekspresji koncepcji uprawnień podstawowych, która, zachowując uniwersalność, oferuje

³⁰ Por. M. N u s s b a u m: *Women and Human Development. The Capabilities Approach*. Cambridge, UK 2000, s. 252—261.

mocniejsze uzasadnienie niż abstrakcyjna idea praw. Po drugie, ustanawia standard oceny jakości życia i instytucji społecznych, w odniesieniu do którego można konstruować czy to pewne propozycje polityczne, czy też społeczno-ekonomiczne. Po trzecie, dzięki oparciu na badaniach antropologicznych teoria ta unika z jednej strony zachodniego prowincjonalizmu i apodyktyczności, z drugiej zaś — nadmiernej abstrakcyjności.

Należy jednak podkreślić kilka istotnych mankamentów teorii rozwijanej przez Nussbaum. Pierwszy związany jest z niedookreślonym zapleczem teoretycznym jej propozycji. O ile z punktu widzenia operatywności jej koncepcji zrozumiałe jest, wskazywane wcześniej, łączenie wątków liberalnych z wątkami Arystotelesowskimi, to nie można zapominać, że zarówno co do elementów metafizycznych i politycznych, jak i w zakresie fundamentalnej teorii działania teorie te nie są kompatybilne. A apoteoza wolności jako istoty dobra, nawet podbudowana koncepcją możliwości, nie odpowiada w pełni zamysłowi Arystotelesa.

Drugi zarzut, wypływający z pierwszego, jest jednak mocniejszy. Otóż Nussbaum zdaje się zapominać, że praktyczna koncepcja Arystotelesa, choć zakreślona jako forma polityki, nie tylko zasadza się na etyce jako teorii działania jednostki, ale przede wszystkim posługuje się przednowoczesnym pojęciem polityki, to znaczy traktuje ją jako formę organizacji społeczeństwa. Organizacji, należy dodać, która — jakkolwiek nie odżegnuje się od tego aspektu — jest czymś więcej niż tylko sposobem dystrybucji władzy. Jakkolwiek więc Nussbaum ma rację, podnosząc kwestię opresji, jakiej poddawane są rozmaite grupy ludzi (zwłaszcza kobiety i dzieci) w wielu miejscach świata, opresji, która godzi w ich podstawową godność i samodzielność (jak na przykład w kwestii realizacji prawa do pracy posiadania majątku³¹, nienaruszalności cielesnej, zdolności do cieszenia się dobrym zdrowiem *etc.*), to jeśli chce ona utrzymać arystoteleski wymiar swojej propozycji, samo wskazanie problemu i jego rozwiązania przez zakwestionowanie prawomocności dotychczasowego układu nie wydaje się w pełni satysfakcjonujące. Dzieje się tak z dwóch zasadniczych powodów.

Po pierwsze, arystoteleska koncepcja polityki jest, jako się rzekło, jedynie wtórnie zainteresowana dystrybucją władzy, a samo zakwestionowanie jej dotychczasowej struktury może być najwyżej wstępem

³¹ Klasyczną pracą w tym zakresie jest książka indyjskiej ekonomistki Biny Agarwal pt. *A Field of One's Own: Gender and Land Rights in Southern Asia*. Cambridge—New York 1994.

do przedstawienia propozycji systemowych rozwiązań, które z konieczności muszą uwzględniać wspólnotowy (a zatem i określany przez tradycję danej wspólnoty) sposób kształtowania relacji społecznych. W zastrzeżeniu tym nie chodzi jednak o apoteozę samej tradycji, ale raczej o zwrócenie uwagi na pewną zasadniczą mechanikę społeczną, w której muszą istnieć zasoby intelektualne i społeczne do tego, aby ewentualna rewolucja moralna mogła się dokonać³². Zbyt radykalne postawienie sprawy może doprowadzić nie tylko do odrzucenia postulatów jako nadto wywrotowych, lecz przede wszystkim do przeoczenia funkcjonalnego charakteru relacji społecznych.

Po drugie, koncepcja dobra jako indywidualnej wolności, jaką proponuje Nussbaum, unikając jednocześnie wskazywania konkretnych sposobów funkcjonowania jako dobrych, wydaje się gubić fakt znaczenia tożsamości zbiorowych i asymetrii tych relacji. W istocie bowiem ludzie skłonni są z wielu różnych powodów rezygnować z rozmaitych możliwości działania, czy też indywidualnego rozwoju, po to, by zrealizować powinności wobec wspólnoty, rodziny czy inne zobowiązania. Wolność jest wszak tylko jednym z elementów dobra, które w ramach schematu arystotelejskiego ma charakter przekraczający sferę indywidualnych zainteresowań. Dobro jest nie tylko tym, co w sposób właściwy stanowi przedmiot wyboru jednostki, umożliwiając jej dalszy rozwój i satysfakcję, ale jest wspólnym przedsięwzięciem wszystkich ludzi — bądź to dlatego, że oznacza to, co znajduje się w polu zainteresowań każdej istoty ludzkiej, bądź to dlatego, że przekraczając sferę indywidualnych preferencji, stanowi dobro wspólne, warunkując dobre życie także niez zaangażowanym w jego osiągnięcie, czy też umożliwiając trwanie całego gatunku. W tym sensie, jak się wydaje, argument z możliwości rozwoju winien prowadzić nie do maksymalizacji wolności, lecz do maksymalizacji wykorzystania potencjału rozwojowego człowieka we wszystkich aspektach. Indywidualna wolność jest rzeczą jasną ich składową, nie jest jednak jedynym celem działania.

Dobrej ilustracji tego sposobu myślenia wydaje się dostarczać rozpatrzenie sposobu, w jaki Nussbaum analizuje instytucję rodziny.

Wychodząc ze stanowiska krytyki feministycznej³³, zwraca ona uwagę na asymetrię uprawnień i możliwości osiągnięcia satysfakcji na równych zasadach przez wszystkich członków rodziny. Źródła ta-

³² Na ten temat por. Kwame Anthony Appiah: *The Honor Code: How Moral Revolutions Happen*. New York 2010, zwłaszcza rozdział 5.

³³ Por. np. F.E. Olsen: *The Family and the Market: A Study in Ideology and Legal Reform*. „Harvard Law Review” 1983, vol. 96, no. 7; S.M. Okin: *Justice, Gender, and the Family*. [B.m.w.] 1989.

kiego stanu rzeczy należy, zdaniem omawianej badaczki, szukać w tych formach kulturowych (by nie rzec — ideologicznych), które podtrzymują przekonanie o istnieniu naturalnych form tej instytucji. Dodatkowo przekonanie to wzmacniane jest domyślnym, silnie zakorzenionym w kulturze przekonaniem o przynależności życia rodzinnego i relacji między członkami rodziny do sfery prywatnej, która powinna być wolna od ingerencji z zewnątrz. Jak jednak zwraca uwagę Nussbaum, przekonanie to rodzi co najmniej dwie wątpliwości. Po pierwsze, jak wskazywała Susan Moller Okin³⁴, twierdzenie o pozapolitycznym, prywatnym charakterze układu rodzinnego jest bałamutne, ponieważ ukrywa istotną treść ideologiczną. W istocie bowiem przekonanie to oraz oparta na nim polityka nieingerencji służą utrzymaniu asymetrii uprawnień i — by posłużyć się tytułem klasycznej pracy Johna Stuarta Milla — poddaństwu kobiet. Po drugie, Nussbaum zwraca uwagę, że rozpatrzenie sposobów, w jakie rodziny z różnych części świata wchodzą w relacje z szerszym otoczeniem społecznym, prowadzi do wniosku, że zakres owej prywatności jest kwestią dyskusyjną i kontyngentną³⁵. W efekcie Nussbaum stawia tezę o fałszywości przekonania o naturalnym charakterze rodziny. Jej forma stanowi raczej wypadkową lokalnych uwarunkowań społeczno-kulturowych i działania aparatu państwowego, który reguluje zakres tego, jaki rodzaj związków będzie traktowany jako „właściwa” rodzina, i określa relacje między jej członkami oraz między nimi i otoczeniem zewnętrznym na drodze regulacji prawnych, a ingerując lub nie, sankcjonuje określoną formę dystrybucji władzy (w części *de facto* opartej na przemocy)³⁶.

Zdaniem Nussbaum, pewne rozwiązanie może w tej kwestii przynieść zastosowanie teorii możliwości. Istotą tego zabiegu, idącego w sukurs „rynkowej” teorii rodziny w ekonomii³⁷, musiałoby być skon-

³⁴ Por. poprzedni przypis.

³⁵ Por. M. Nussbaum: *Women...*, s. 258—259.

³⁶ Ibidem, s. 262—264.

³⁷ Por. ibidem, s. 284. Podejście to, zaproponowane przez ekonomistki feministyczne (por. np. B. Agarwal: *„Bargaining” and Gender Relations: Whithin and Beyond the Household*. „Feminist Economics” 1997, vol. 3, no. 1; *Marriage and Economy. Theory and Evidence from Advanced Industrial Societies*. Ed. Sh.A. Grossbard-Shechtman. Cambridge 2003; Sh. Grossbard: *How Economists Think about Marriage: Household Division of Labor and Marriage Markets*. In: *The Economics of the Family: How the Household Affects Markets and Economic Growth*. Ed. E. Redmont. Santa Barbara, CA, 2015 [w druku]), akcentuje rynkowy charakter relacji między członkami rodziny (to znaczy taki, w którym zakres uprawnień i obowiązków jest negocjowany w sposób podobny do negocjacji handlowych i zależny, między innymi, od wkładu, jaki dana osoba wnosi do majątku gospodarstwa domo-

centrowanie się nie tyle na rodzinie jako całości, ile raczej na jednostkach ją tworzących i ich uprawnieniach³⁸. Chodzi tu zatem o wskazanie takich rozwiązań — głównie, zgodnie z deklarowanym przez omawianą badaczkę politycznym skierowaniem jej projektu — o charakterze społecznym, prawnym i politycznym, które pozwoliłyby członkom rodzin (przede wszystkim kobietom, z racji ich często słabszej pozycji) na realizację ich potencjalności i wolności samostanowienia.

Trzy zasady winny przyświecać implementacji tych celów³⁹. Po pierwsze, należy zwrócić uwagę na wagę dostępnych danej jednostce opcji. Nussbaum wskazuje, że kobiety mają zwykle słabszą pozycję przetargową, to znaczy w razie rozpadu rodziny znajdują się w znacznie gorszej sytuacji ekonomicznej z racji często niższego wykształcenia, braku doświadczenia zawodowego i obciążenia wychowaniem dzieci. Tym zatem, co powinno przyświecać działaniom zmierzającym do poprawy sytuacji, do zwiększenia dobra wszystkich obywateli, jest wsparcie dostępu osób w najgorszej sytuacji do możliwości wskazywanych w proponowanej przez omawianą badaczkę listy, zwłaszcza tych, które dotyczą bezpieczeństwa osobistego i nienaruszalności godności osobistej oraz kontroli nad warunkami życia. Chodzi tu więc nie tylko o zapewnienie praw kryminalizujących przemoc w rodzinie czy gwałty małżeńskie⁴⁰ oraz o niezbędną i adekwatną pomoc ich ofiarom, lecz także o zapewnienie kobietom możliwości zdobycia wykształcenia, podjęcia pracy zawodowej, również dzięki zapewnieniu odpowiedniej infrastruktury odciążającej je w codziennych okolicznościach (na przykład przedszkoli). Po drugie, należy zwrócić uwagę na rolę wkładu, jaki w dobrobyt gospodarstwa domowego wnosi każdy z jego członków, nie tylko ten, kto, konkurując na rynku, dostarcza rodzinie zasobów finansowych. Po trzecie wreszcie, na podkreślenie zasługuje znaczenie poczucia własnej wartości. Chodzi przy tym nie tylko o samoistną wartość takiej samooceny, ale też o to, że osoba akceptująca siebie jako istotę, której należy się szacunek, jest w stanie wchodzić w relacje międzyosobowe na zasadzie pełnoprawnego partnera i domagać się realizacji należnych jej uprawnień, czyli efektywnie dążyć do swojego dobra.

wego). Model ten został sformułowany w kontrze do ujęcia rodziny jako jedności połączonej więzami altruizmu, konkurującej wyłącznie z innymi rodzinami, które wywodzi się z prac Garry'ego S. Beckera (por. *A Treatise on the Family*. Cambridge, Mass.—London 1981).

³⁸ M. Nussbaum: *Women...*, s. 279.

³⁹ *Ibidem*, s. 285—290.

⁴⁰ A jak pokazują niedawne wydarzenia w Indiach — także gwałty w ogóle.

Tym, co zwraca uwagę w propozycji Nussbaum, jest koncentracja na uprawnieniach i dobru jednostki. Oczywiście, z punktu widzenia rozważanych przez Nussbaum zagadnień jest to zabieg zrozumiały, jednak poddanie arystotelizmu redukcji do formy ekspresji celów politycznych wydaje się w pewnej mierze ograniczać możliwości, jakie oferuje to narzędzie intelektualne. Tym bowiem, co — jak już wskazywałem — zdaje się istotną cechą tego schematu pojęciowego, jest jego zdolność artykulacji nie tylko samoistnych wartości pewnych stanów podmiotów, ale też pozaindywidualnej natury ludzkiego dobra i naturalnie społecznego usposobienia. Nussbaum wydaje się świadoma tego aspektu swojego zaplecza intelektualnego, jak bowiem stwierdza w końcowych fragmentach *Women and Human Development*, „nie jesteśmy zmuszeni wybierać między wykorzenionym indywidualizmem, w którym każda osoba działa samotnie, obojętna dla innych, a tradycyjnymi typami wspólnoty, które często są hierarchiczne i niesprawiedliwe dla kobiet. Faktem jest, że sprawiedliwość i przyjaźń są dobrymi sprzymierzeńcami: kobiety obdarzone godnością i szacunkiem dla siebie samych mogą pomóc zbudować wspólnoty, które nie są mniej oddane (*loving*), a często bardziej, niż te, które znaliśmy dotąd”⁴¹.

Uznając stanowisko Nussbaum za zasadniczo słuszne co do sposobów ekspresji podstawowych uprawnień, należy jednak zaznaczyć fragmentaryczny charakter jej propozycji. Wydaje się bowiem, że tym, co winna zawierać każda teoria społeczna odwołująca się do myśli Arystotelesa, jest omówienie nie tylko moralnych podstaw ładu publicznego, ale też bardziej wyczerpująca koncepcja zarówno samego społeczeństwa, jego mechaniki i transformacji, która mogłaby doprowadzić do implementacji zgłaszanych rozstrzygnięć, jak i natury samego dobra. W tym sensie próba stworzenia arystotelizmu nie tylko pozbawionego zaplecza metafizycznego, lecz choćby mocniejszego oparcia w pewnej wizji natury wydaje się projektem niewróżącym sukcesu. Oczywiście, celem Nussbaum nie jest budowa koncepcji w pełni zgodnej, czy nawet wyprowadzanej ze schematu pojęciowego, jaki zaproponował Stagiryta, i że stanowi on dla niej jedynie rezerwuar koncepcji i form intelektualnych, które wykorzystuje do własnych celów. W efekcie jednak powstaje koncepcja, która poza dostarczeniem alternatywnej drogi ekspresji koncepcji praw człowieka nie oferuje zbyt wiele. Kiedy bowiem rozpatrzyć przedstawiony tu sposób traktowania podstawowej komórki społecznej, tym, co rzuca się w oczy, jest brak ujęcia zarówno motywacji, która powoduje, że ludzie

⁴¹ M. Nussbaum: *Women...*, s. 289—290.

łączą się, tworząc rodziny⁴², jak i relacji między rodzicami a dziećmi (w tym motywacji do posiadania dzieci)⁴³. Wydaje się przy tym, że mankament ten ma charakter strukturalny — tam, gdzie Nussbaum zaczyna swoją analizę od sytuacji jednostki i dopiero wtórnie stara się uchwycić to, w jaki sposób jej relacje z otoczeniem społecznym należałoby unormować, tam klasycznie rozumiany arystotelizm zacząłby raczej od bardziej substancjalnej wizji człowieka jako pewnego rodzaju bytu (jako określonego rodzaju zwierzęcia) i dopiero wtórnie wskazywał konsekwencje tych rozstrzygnięć dla sytuacji jednostki.

Najbardziej widoczna różnica ta wydaje się przy rozpatrywaniu relacji między dobrem a wolnością. Nussbaum, wychodząc od analizy sytuacji jednostki, zdaje się utożsamiać te dwa pojęcia, jej punkt wyjścia bowiem nie pozwala na ukonstytuowanie się samoistnej wartości innych dóbr. Tymczasem rozpatrzenie zagadnienia z pozycji pozaindywidualnych musiałyby wskazać, że jakkolwiek wolność osobista — rozumiana zarówno jako zdolność do kontroli warunków swojego życia, podejmowania autonomicznych decyzji, jak i na przykład wolność słowa — ma znaczenie fundamentalne. Ale stawianie znaku równości między nią i dobrem byłoby przedwczesne i podawałoby w wątpliwość wysiłki Nussbaum zmierzające do odrzucenia idei maksymalizacji preferencji jako podstawowego normatywu zarówno w etyce, jak i w myśli społecznej. Dobro bowiem, jak widział je Arystoteles i zwolennicy tradycji przezeń zapoczątkowanej, jest nie tylko swobodą działania, ale też realizacją potencjalności gatunkowych człowieka (jako istoty biologicznej, części natury)⁴⁴. W konsekwencji dążenie do

⁴² Które to zagadnienie Nussbaum rozważa wyłącznie wtedy, kiedy staje się ono problemem o charakterze moralnym czy społecznym, jak w przypadku małżeństw aranżowanych.

⁴³ Wydaje się, że stwierdzenie Nussbaum, że rodzina nie jest tworem naturalnym („not by nature”), jest zbyt mocne. O ile bowiem wydaje się ona mieć rację, twierdząc, że rodzina „naturalna”, czyli heteroseksualna rodzina atomowa, jest tworem właściwym kulturze Zachodniej, do którego można znaleźć rozliczne alternatywy — zarówno pośród nowych form kohabitacji (rodzin „patchworkowych” *etc.*), jak i w różnorodności sposobów, w jakie poszczególne ludy tworzyły podstawowe ogniwa społeczne (by wspomnieć rodziny poliandryczne w Tybecie sprzed chińskiej inwazji, rodziny matrylinearne Aszantów w Ghanie czy wspólnotę dzieci zamieszkujących „długie domy” Indian Seneka), to jednak u źródeł powszechnego fenomenu łączenia się *homo sapiens* w rodziny jest nie tylko potrzeba troski, ale też naturalność tego sposobu bycia — w kontekście choćby właściwego naszemu gatunkowi cyklu rozrodczego, w którym wychowanie potomstwa do etapu jego bytowej samodzielności zajmuje co najmniej kilkanaście lat. Zatem o ile *forma* rodziny nie jest pochodzenia naturalnego, o tyle sama jej *istota* owszem.

⁴⁴ Warto też zwrócić uwagę, że przyjmując zaproponowaną przez Nussbaum interpretację arystotelizmu, bardzo trudno byłoby zachować — zasadniczy dla tego schematu pojęciowego — jego naturalizm.

dobra często będzie oznaczało realizację celów (na przykład o charakterze społecznym), które w istotny sposób ograniczają indywidualną wolność, poddają jej zakres negocjacji w trakcie tworzenia związków wykorzystujących efekt synergii społecznej (na przykład rodzin, lokalnych wspólnot), a często poświęcają istotne obszary wolności na rzecz realizacji dobra, które nie jest bezpośrednio dobrem danego podmiotu, jak w przypadku płodzenia i wychowywania dzieci. Bez rozpoznania tego aspektu koncepcji dobra nawet zgłaszany przez Nussbaum częściowy charakter jej propozycji⁴⁵ nie może — jak się wydaje — znaleźć adekwatnego uzasadnienia.

⁴⁵ Por. przypis 4.

Piotr Machura

The Good and Freedom On Martha Nussbaum's Capabilities Approach

Keywords: Martha Nussbaum, the good, freedom, capabilities approach, Aristotelianism

S u m m a r y

The paper addresses some of the aspects of the neo-Aristotelian concept of good on the basis of Martha Nussbaum's capabilities approach. The author's general thesis is that the idea of good organizes its normativity along two vectors pointed towards nature and emancipation, which are interlinked, that is — the normativity of the good is always organized by both of them and it is inappropriate to refer to one of them only. This fault is made, the author believes, by Nussbaum who does not offer enough resources to establish a sound naturalistic evaluative standard in her theory. To address this issue the author starts by discussing the capabilities approach as a form of the concept of good and proceeds by analysing Nussbaum's view on family as an exemplar of the inadequacies of the approach.

Piotr Machura

Das Gute und die Freiheit Zum Befähigungsansatz von Martha Nussbaum

Schlüsselwörter: Martha Nussbaum, das Gute, Freiheit, Befähigungsansatz, Aristotelismus

Z u s a m m e n f a s s u n g

Zum Gegenstand des Artikels wird die Analyse eines Aspektes der neoaristotelischen Idee des Guten. Der Verfasser stellt fest, dass willkürliche Anwendung der Idee oft zum Auftreten von wesentlichen Aporien führt. Er nimmt an, dass die Idee des Guten rings um zwei Vektoren entsteht, die auf Natur und Emanzipation gerichtet sind; wobei diese Vektoren reduzieren gegenseitig die Möglichkeiten der zu einseitigen Anwendung der Idee des Guten. Das Problem wird im vorliegenden Artikel am Beispiel von Martha Nussbaums *capabilities approach* (Befähigungsansatz) erörtert. Es wird gezeigt, auf welche Weise die Idee des Guten die als Freiheitssphäre geltenden, grundlegenden Rechte des Menschen ausdrücken kann. Der Verfasser behauptet jedoch auch, dass den Ansichten des Aristoteles gemäß muss man das Gute nicht nur hinsichtlich dessen expressiven Funktion, sondern in Bezug auf allgemeineren Kontext der auf der Idee der Natur beruhenden menschlichen Tätigkeit betrachten. Schließlich kommt er zum folgenden Schluss: der Versuch, den Menschen nur hinsichtlich der Kategorie- Freiheit zu betrachten, ist zum Scheitern verurteilt und das den Ausgangspunkt für Freiheit darstellende Bild von menschlicher Aktivität und Subjektivität ist deskriptiv falsch und normativ unbegründet.

Monika Fajler

Homerycka *psyche* jako potoczna kategoria ducha zmarłego

Słowa kluczowe: duch, dusza, *eidolon*, odbicie, *psyche*, zjawia

„*Psyche* Homera, czyli dusza-oddech, niesubstancjonalny obraz ciała dający mu życie, a po jego śmierci pędzący żalosną, jałową egzystencję w Hadesie, jest zbyt dobrze znana, by trzeba tu ją opisywać”¹.

Przytoczony z *Filozofii przedsokratejskiej* fragment przedstawia rozpowszechnioną w literaturze przedmiotu wykładnię Homerowej *psyche*, gdzie zwykle się ją łączy z kategorią życia i nadawać jej znaczenie duszy-oddechu, tym samym odczytując ją jako zasadę życia².

¹ G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedplatońska*. Przeł. J. Lang. Warszawa 1999, s. 26.

² Ujmowanie *psyche* jako dającej człowiekowi życie można znaleźć między innymi w: T. Zieliński: *Psychologia Homerycka*. „Heksis” 1999, nr 1—2 (18—19), s. 4; B. Snell: *Odkrycie ducha*. Przeł. A. Onysimow. Warszawa 2009, s. 23; W. Jaeger: *Teologia wczesnych filozofów greckich*. Przeł. J. Wocial. Kraków 2007, s. 137 i nast.; A. Krokiewicz: *Zarys filozofii greckiej*. Warszawa 2000, s. 62; W.F. Otto: *Die Manen oder Von den Urformen des Totenglaubens*. Berlin 1923, s. 21; E. Bickel: *Homerischer Seelenglaube*. „Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft” 1926, s. 232 i nast.; R.B. Onians: *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*. Cambridge 1951, s. 93—122; S.M. Darcus: *A Person's Relation to ψυχή in Homer, Hesiod, and the Greek Lyric Poets*. „Glotta” 1979a, no. 57, s. 34; D.B. Claus: *Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*. Yale 1981, s. 61 i nast.; B. Sandywell: *The Beginnings of European Theorizing: Reflexivity in the Archaic Age*. In: „Logological Investigations”. Vol. 2. London and New York 1996, s. 112;

W niniejszym artykule przedstawię alternatywne dla tego jej znaczenie, w moim odczuciu podstawowe, które komentatorzy uważają za drugorzędne i nieistotne — odczytanie Homerowej *psyche* jako potocznego, przedrefleksyjnego wyobrażenia ducha-zjawy³, niebędącego jeszcze kategorią filozoficzną i nieposiadającego znaczenia duszy-oddechu dającej życie, które to znaczenie może być, w moim odczuciu, zbyt śmiałą interpretacją.

Na podstawie treści poematów można jednoznacznie stwierdzić, że w momencie śmierci *psyche* opuszcza człowieka, aby trafić do Hadesu, podziemnego królestwa zmarłych. Jest to los wspólny wszystkim śmiertelnikom, a nieliczne wyjątki potwierdzają tylko tę regułę⁴. Przedstawiona przez poetę *psyche* bytująca w Hadesie to *eidolon* (εἶδωλον), czyli widmo zmarłego, będące sobowtórem żywego człowieka, trwającym nadal po jego śmierci. Tak oto opisuje Homer *psyche* Patroklosa, która ukazuje się Achillesowi podczas snu:

Wtedy zjawił się duch (ψυχή) nieszczęsnego Patroklosa
 Podobny do niego w kształcie (μέγεθος), o niezwykle pięknych
 oczach,
 W głosie i szatach, które nosił za życia⁵.

Psyche opisał jako wierne odbicie żywego Patroklosa⁶. Schodzący do podziemi Odys rozpoznaje osoby, które znał za życia, ponieważ ich wygląd nie uległ zmianie. Te widmowe odbicia (εἶδωλα), wyglądające identycznie jak człowiek w chwili śmierci, pędzą jałową i pozbawioną sensu, żalną egzystencję w domostwie Hadesa, królestwie najbardziej zniechęconego z bogów.

D.J. Furlley: *The Early History of the Concept of the Soul*. „BICS” 1956, no. 3, s. 1—18.

³ W. Jaeger: *Teologia uczesnych filozofów greckich*. Przeł. J. Wocial. Kraków 2007, s. 134.

⁴ Do Hadesu nie trafia Menelaos, wyróżniony jako zięć Zeusa i mąż Heleny. Zostaje za życia przeniesiony na Pola Elizejskie, zatem nie traci swej *psyche* (*Od.*, IV 561 i nast.). Podobnie Herakles, syn Zeusa, zostaje przeniesiony w chwili śmierci na Olimp. Homer przytacza też mit o Kastorze i Polideukesie, synach Zeusa, młodych herosach wojownikach, którzy za życia dostali się do Hadesu, a co drugi dzień przebywają na Olimpie wśród bogów (*Od.*, XI 298 i nast.). Więcej na temat tego mitu zob.: P. Grimal: *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*. Wrocław 1987, s. 76.

⁵ Homer: *Iliada*, XXIII, 65—67. Przeł. N. Chadziniak. Poznań 2001.

⁶ *Psyche* jest tej samej wielkości co człowiek za życia. W przytoczonym fragmencie *Iliady* słowo μέγεθος” zostało przetłumaczone jako „kształt”, ale dosłownie znaczy „wzrost”, „wysokość”, „wielkość”.

[...] Tylko Hades jest nieubłagany,
Nieugięty, dlatego z bogów najbardziej znienawidzony
przez ludzi⁷.

Hades nie ma nic wspólnego z wyobrażeniem pośmiertnej krainy wiecznej szczęśliwości, na którą można sobie zasłużyć pocziwym życiem, i wręcz przeciwnie, jest nieszczęsnym i nieubłagany przeznaczeniem śmiertelników⁸. Znamienne słowa w tej kwestii wypowiada Achilles w rozmowie z Odyseuszem:

Nie zachwalaj mi śmierci, prześwietny Odysie!
Wolałbym za parobka służyć na cudzej roli, u biednego
Chłopa, który ledwo się może utrzymać, niż tu panować
Nad wszystkimi, co znikli ze świata⁹.

Mimo że Achilles po śmierci panuje nad zmarłymi — czyli można powiedzieć, że zachowuje swój status społeczny, który miał za życia, co, jak wiadomo, było bardzo ważne dla Greków — nie odczuwa żadnej satysfakcji z przebywania w Hadesie. Zatem, mimo że „egzystencję po śmierci” przedstawia poeta jako dokładne odbicie minionego życia, nie można jej odczytać jako jego kontynuacji, lecz jedynie jako obrazy z życia, które dobiegło już końca¹⁰. Zrozumiałym więc staje się, dlaczego taki rodzaj egzystencji nie może przysporzyć żadnej satysfakcji. Eschatologia Homera bowiem, w przeciwieństwie do pochodzących z kultury minojskiej wierzeń orficko-pitagorejskich, nie wyraża tęsknoty za wiecznym życiem po śmierci, wręcz przeciwnie, jest zalem za egzystencją, akcentując tym samym grecki kult życia. Nie można jej więc traktować jako elementu wierzeń, lecz jedynie jako wyraz potocznych ludowych przekonań związanych ze śmiercią.

⁷ H o m e r: *Iliada*, IX, 157—158...

⁸ Podobnie świat zmarłych był przedstawiany w mitologii babilońskiej. Podziemny świat bogini Ereszkigal nie miał nic z krainy wiecznej szczęśliwości. Duchy zmarłych wiodły tam, tak jak u Homera, pozbawioną sensu, połowiczną egzystencję. Zob. *Starożytna cywilizacja*. Red. G. W o o l f. Przeł. Z. K o ś c i u k. Warszawa 2007, s. 92.

Hades porównuje się również do żydowskiego Szeolu, miejsca pobytu zmarłych, pozbawionego wszelkiej radości bytowania.

⁹ H o m e r: *Odyseja*, XI, 488—452. Przeł. J. P a r a n d o w s k i. Warszawa 1956, s. 188.

¹⁰ Przedstawiona przez Homera „egzystencja po śmierci” jest wytworem pierwotnych ludowych przekonań i jawi się jako obdarzona wewnętrzną sprzecznością.

Psyche w wyjątkowych sytuacjach nawiedza żywych podczas snu¹¹, podobnie jak bogowie czy zsyłane przez nich prorocze wizje i widma¹². W dwóch jedynie przypadkach, raz podczas wspomnianego właśnie snu Achillesa oraz przebywającemu w Hadesie Odysowi, ukazuje się *psyche*, która w normalnych okolicznościach jest niewidzialna dla ludzkiego oka¹³. Zjawia się ona tylko w ciemnościach, nigdy natomiast w świetle dziennym, i jeśli wtedy można ją zobaczyć, to nie sposób jej dotknąć. Przebywający u wejścia do Hadesu Odys widzi zjawę swej matki, rozmawia z nią, jednakże nie jest w stanie jej objąć:

Trzykroć biegłem do niej, gnany pędem serca, trzykroć umykało mi z rąk coś, co było podobne do cienia lub snu¹⁴.

Co ciekawe, niedostępnej percepcji dotykowej *psyche* można zastawić drogę mieczem (*Od.*, XI, 48—49), to znaczyłoby, że zajmuje ona miejsce w przestrzeni¹⁵.

Nie ma wątpliwości, że przytoczone opisy to przedstawione oczyma poety potoczne wyobrażenie ducha zmarłego, dobrze znane z mitologii, z ludowych opowieści, literatury czy też z bajek, wyobrażenie, które nadal przecież funkcjonuje w kulturze. W świetle tego, jak bardzo jest ono charakterystyczne dla obu poematów Homera, dziwić

¹¹ Sytuacja taka zdarza się w poematach tylko raz, kiedy to niepochowany jeszcze Patroklos nawiedza swego przyjaciela Achillesa i prosi go o szybki pochówek, który jest niezbędny, aby jego *psyche* mogła dostać się do Hadesu. Póki to nie nastąpi, musi błąkać się przed bramami Hadesu, co widocznie jest gorsze niż dostanie się do podziemi (*Il.*, XXIII, 70 i nast.).

¹² Atena przychodzi do śpiącej Nauzykai (*Od.*, VI, 20); żłudny Onejros zostaje zesłany przez Zeusa śpiącemu Agamemnonowi (*Il.* II, 5 i nn.); zrobiony przez Atene εἶδωλον Iftimy, siostry Penelopy, nawiedzający ją we śnie (*Od.*, IV, 796 i nast.). W tym miejscu chcę zaznaczyć, że zgadzam się w zupełności z E.R. Dodds'em i H.J. Rose'm, na którego książkę: *Primitive Culture in Greece*, Dodds się powołuje, że to, co nawiedza śpiącego człowieka, czymkolwiek by było, istnieje niezależnie od niego w przestrzeni. Zob. E.R. Dodds: *Grecy i irracjonalność*. Przeł. J. Parzyka. Bydgoszcz 2002, s. 88—89.

¹³ Hades, miejsce pobytu *psyche*, znaczy „niewidzialny”: „dwie formy: *Hades*, *Aides*, obie wyprowadzane przez etymologów z hipotetycznej formy starszej *Awides*, która na pewno znaczy »Niewidzialny«; zawiera ona indoeuropejski rdzeń *wid*, jaki występuje również w polskim »widzieć« i w greckim *idein* »ujrzeć«; dodano do niego grecki przedrostek zaprzeczenia, *a-*”. T. Kubiak: *Mitologia Greków i Rzymian*. Warszawa 2003, s. 198. Warto przypomnieć, że kto przywdzieje hełm Hadesa, staje się niewidzialnym (*Il.*, V, 845).

¹⁴ Homer: *Odyseja*, XI, 206—208..., s. 180.

¹⁵ W potocznym wyobrażeniu, które nie musi przecież kierować się prawami logiki, występowanie takich sprzeczności jest czymś naturalnym.

może fakt tak małego zainteresowania interpretatorów tą pierwotną kategorią antropologiczną, która musi przecież kryć w sobie wiedzę o człowieku.

Oto kilka przykładów przedstawiających wyobrazenie ducha zmarłego, bardzo podobnych do Homerowego obrazu *psyche*.

W tekście Hezjoda czytamy o zejściu *psyche* do Hadesu¹⁶: „Dusze (*ψυχὰι*) ich zeszyły pod ziemię, w czeluście Hadesu”¹⁷.

Podobnie jak Homerową *psyche*, przedstawiano w mitologii egipskiej słynną duszę *ka* — „przejrzysty cień, barwna projekcja, przeźroczysta wizja człowieka, posiadająca wszystkie jego cechy”¹⁸.

Bronisław Malinowski natomiast opisuje wygląd ducha zmarłego funkcjonujący w plemieniu Kiriwińczyków w następujący sposób: „*baloma* jest jak odbicie (*saribu*) w wodzie (lub zdaniem nowoczesnych

¹⁶ Kilka razy tylko pojawiająca się w tekście Hezjoda, schodząca do Hadesu, *psyche* jest uznawana za przejęcie homeryckiego jej znaczenia. Zob.: S.M. Darcus: *A Person's Relation to ψυχή in Homer, Hesiod, and the Greek Lyric Poets*. „Glotta” 1979a, nr 57, s. 34—39; J. Láng: *The Concept of Psyche*. „Acta Ethnographica Scientiarum Hungaricae” 1973, t. 2, s. 190. Obok tego Homerowego znaczenia *psyche* występuje również u Hezjoda — jak pisze A. Krokiewicz — „najstarsza, wyraźna wiadomość o dajmonicznej duszy”. A. Krokiewicz: *Zarys filozofii greckiej*. Warszawa 2000, s. 61—62. Jest to opowieść o złotym pokoleniu ludzi, którzy po śmierci byli potężniejsi niż za życia. Są oni nieśmiertelni i wędrują swobodnie na ziemi i pod ziemią. Zob. Hezjod: *Narodziny bogów, Prace i dni, Tarcza. Prace i dni*, s. 121 i nast. Przeł. J. Łanowski. Warszawa 1999. Takie rozumienie duszy, będące nawiązaniem do tradycji orfickiej, jest oczywiście obce Homerowemu wyobrażeniu *psyche*. Kolejni poeci liryczni Grecji (między innymi Pindar, Ajschylos, Sofokles, Eurypides) również opisują *psyche*, ale w znaczeniu już bardziej odległym od Homerowego potocznego użycia, ponieważ poza podobieństwem fizycznym, staje się ona nośnikiem zjawisk emocjonalnych oraz intelektualnych. Poeci ci zdają się już odstępować od potocznego wyobrażenia *psyche* i nawiązywać do rodzących się w filozofii znaczeń *psyche*. Natomiast to, co przetrwało z potocznego wyobrażenia *psyche* u poetów lirycznych, to podobieństwo fizyczne. Zob. S.M. Darcus: *A Person's Relation...*, s. 34—39; J. Láng: *The Concept...*, s. 188—191.

¹⁷ Hezjod: *Narodziny bogów...*, *Tarcza*, 151.

¹⁸ V.I. Stoichita: *Krótką historia cienia*. Przeł. P. Nowakowski. Kraków 2001, s. 19. Stoichita powołuje się na badania znanego egiptologa Maspéra. Trzeba jednak pamiętać, że pomimo podobieństwa między *psyche* i duszą *ka* istnieje ogromna różnica między eschatologią homerycką a egipską. Egipcjanie wierzyli w istnienie szczęśliwego życia pośmiertnego, na które człowiek mógł sobie zasłużyć właściwym postępowaniem. Jednakże niezbędnym warunkiem szczęśliwego bytowania w zaświatach było zachowanie ciała, z czego wywodzi się praktyka balsamowania zwłok. Egipcjanie, podobnie jak Homer, nie znali pojęcia bytu niematerialnego (duchowego), co nie przeszkodziło im wierzyć w szczęśliwy żywot po śmierci (czego brak w tekście Homera), który przypominał we wszystkim żywot doczesny, pozbawiony jedynie wszelkich jego trudów. Dlatego też egipska dusza *ka* musiała mieć właściwości, jakich nie miała homerycka *psyche*.

Kiriwińczyków — w lustrze) [...]; *baloma* zachowuje podobieństwo do człowieka, którego jest odzwierciedleniem. Widząc *balomę* rozpoznaje się człowieka, który niegdyś żył¹⁹.

Również Dante w *Boskiej Komедii* przedstawia duchy na podobieństwo Homerowej *psyche*. Wyglądające dokładnie jak człowiek za życia, zjawy, które autor widzi, w normalnych warunkach pozostają niewidzialne, i tu podobieństwo Dantego do Odysa, który dzięki podróży w zaświaty jest w stanie ujrzeć owe widma. I tak samo jak *psyche*, duchy widziane przez Dantego wymykają się zmysłowi dotyku:

O mary, oczom tylko od mar różne!
Trzykroć się na niej ręce me wiązały
Trzykroć od piersi mych opadały próżne²⁰.

Podobny sposób opisywania duchów jest częsty w literaturze europejskiej. Duchy-zjawy będące dokładnym fizycznym odbiciem człowieka, niewidzialne w świetle dziennym, a pojawiające się w ciemnościach, można odnaleźć między innymi w utworach Szekspira, Bułhakowa, Mickiewicza, Słowackiego, Dickensa²¹.

Przykłady zostały tu przytoczone jedynie w celu ukazania powszechności występowania potocznej kategorii ducha-zjawy. Nie twierdzą przy tym, że znaczenie ich jest dokładnie takie samo jak *psyche* w ujęciu Homera, jednak dość duże podobieństwo między tymi wyobrażeniami pozwala je wszystkie traktować podobnie.

Ta powszechność występowania świadczy o głębokim zakorzenieniu kategorii ducha-zjawy w potocznym myśleniu, dlatego niewątpliwie można uznać ją za kategorię będącą nośnikiem pewnych uniwersalnych przekonań. Na poziomie myślenia potocznego, na którym nie funkcjonuje jeszcze filozoficzne pojęcie duszy będącej czynnikiem ożywającym ludzkie ciało, niematerialnym bytem stanowiącym źródło poznania i tożsamości człowieka, wewnętrznym „ja”, owa zjawy zdaje

¹⁹ B. Malinowski: *Mit, magia, religia*. Przeł. B. Leś i D. Praszak-łowicz. Warszawa 1990, s. 170—171.

²⁰ Dante Alighieri: *Boska Komedia, Czyściciel*, II 79—81. Przeł. E. Porębowicz. Warszawa 1975. Widać tu duże podobieństwo do wspomnianego wcześniej opisu z *Odyssei*: „Trzykroć biegłem do niej, gnany pędem serca, trzykroć umykało mi z rąk coś, co było podobne do cienia lub snu” (*Od.*, XI, 206—208).

²¹ Szekspir: *Hamlet* (duch zmarłego ojca); *Makbet* (duchy zamordowanych); *Burza* (duch Ariel uratowany z uwięzienia na drzewie); Bułhakow: *Mistrz i Małgorzata* (Behemot, Korowioł, Asasello, Woland — zjawy i demony); Mickiewicz: *Upiór* (samobójca jako duch wracający na ziemię); *Dziady* (wywoływanie duchów zmarłych); Słowacki: *Król-Duch* (tytułowy bohater jest duchem); Dickens: *Opowieść wigilijna* (duch zmarłego współnika Scrooga).

się zajmować miejsce tak rozumianej duszy. Nic również w tym dziwnego, że przedstawia się ją jako sobowtóra człowieka. Skoro bowiem właściwości duchowe nie są jeszcze ugruntowane ontycznie i nie mogą samodzielnie egzystować bez ciała, to pozostaje jedynie podobieństwo fizyczne. I trudno jednoznacznie określić, w jakim stopniu wyobrażenie ducha zmarłego jest tylko fantazją, której nikt poważnie nie traktuje, a w jakim kryje się za nim jakieś rzeczywiste przekonanie. Trzeba również zaznaczyć, że pomimo zdefiniowania duszy w filozofii ta potoczna kategoria ducha przetrwała i nadal pozostaje żywa w kulturze, zupełnie tak samo jak filozoficzne ujmowanie świata koegzystuje z potocznym.

Z ust komentatorów Homera niejednokrotnie pada stwierdzenie, że XI księga *Odysei* to tylko i wyłącznie fikcja literacka, wytwór wyobraźni poetyckiej, którego nie należy poważnie traktować. Dlatego też nie przywiązuje się zbyt dużej wagi do *psyche*-eidolonu — zjawy z Hadesu, uważając to znaczenie *psyche* za pochodne i drugorzędne. W zamian prowadzi się zawile polemiki i spekulacje odnośnie do *psyche* żywego człowieka, które mocno racjonalizują *psyche*, odzierając ją jednocześnie z mitycznego wymiaru. Na podstawie tego jedynie, że *psyche* w chwili śmierci opuszcza człowieka, nadaje się jej znaczenie duszy-oddechu będącej zasadą życia, co przy wnikliwej analizie może budzić spore wątpliwości. Zapomina się natomiast zarówno o tym, jak charakterystyczna dla poematów Homera jest zjawy z Hadesu, jak i o tym, że to właśnie znaczenie jest podstawowym znaczeniem *psyche*, które można wyczytać bezpośrednio z treści poematów.

Jeśli uzna się, że opowieść o podziemnym świecie umarłych to tylko fikcja literacka, to tak samo trzeba potraktować opowieści o bogach olimpijskich, a co za tym idzie, całą mitologię. Czy można powiedzieć, że mitologia dla starożytnych była tylko wytworem fantazji, nierzeczywistą fikcją? Dla współczesnych umysłów tym pewnie jest, jednak dla starożytnych miała zbyt duże znaczenie (tym bardziej dla kultury greckiej, w której mit był wszechobecny), aby nazwać ją li tylko fikcją. Mity wyrażają jakąś prawdę dla współczesnego człowieka już obcą i niedostępną, i tracą swój sens w chwili, gdy próbuje się je racjonalizować i dopasowywać do współczesnych pojęć. Mają one przecież w dużo większym stopniu wyrażać ludzką emocjonalność niż racjonalność, a to, co niedorzeczne dla racjonalnego umysłu, nabiera znaczenia w sferze emocji.

Opowieści o istnieniu świata zmarłych są charakterystyczne nie tylko dla Homera, lecz stanowią także ważny składnik mitologii wielu kultur. I tak, dla przykładu, w kulturze żydowskiej mówi się o Szeolu, a w sumeryjskiej — o podziemnej krainie Ereszkigal, jakże

podobnych w swym znaczeniu do Hadesu. W tych zaświatach, podobnie jak w Hadesie Homera, dusze zmarłych wiodą pozbawioną radości i znaczenia pośmiertną egzystencję. Mitologia egipska nieco inaczej opisuje królestwo Ozyrysa, boga zmarłych, gdzie na sprawiedliwych czekają Pola Jaru — kraina wiecznej szczęśliwości. W mitologii celtyckiej można przeczytać o Szczęśliwych Wyspach Zachodu zamieszkiwanych przez duchy zmarłych. Spośród bogatych i różnorodnych skandynawskich wyobrażeń na temat losu człowieczego po śmierci najbardziej znane są opowieści o Walhalli — raju poległych w boju wojowników. Na tych natomiast, którzy zmarli we własnym łożu, czyli doświadczyli tak zwanej słomianej śmierci, czeka ponura egzystencja w podziemnej krainie Hel. Również mitologia azjatycka bogata jest w wyobrażenia o zaświatach, a do najbardziej znanych należą opowieści o podziemnych Żółtych Źródłach w mitologii chińskiej²². Można by tu przytoczyć jeszcze wiele innych przykładów, co jednak nie jest przedmiotem niniejszego artykułu.

Wszechobecne występowanie w mitologiach wielu różnych kultur wątku o istnieniu świata zmarłych wskazuje, że opowieści te stanowią nośniki uniwersalnych przekonań na poziomie myślenia potocznego. Natomiast kategoria ducha-zjawy, będąc głównym ich elementem, który przetrwał przecież do współczesnych czasów, warta jest dokładnej analizy filozoficznej — tym bardziej, że jawi się ona jako poprzedniczka filozoficznej kategorii duszy.

²² Podobne przykłady można znaleźć w: *Starożytne cywilizacje...*; W. Kopański: *Słownik mitów i tradycji kultury*. Warszawa 1987; J. Gąssowski: *Mitologia Celtów*. Warszawa 1987.

Monika Fajler

Homeric *psyche* as a Common Category of the Dead Spirit

Keywords: spirit, soul, *eidolon*, reflection, *psyche*, phantom

S u m m a r y

The article presents an interpretation of Homeric *psyche* alternative to the one existing in literature on the subject, where it used to be presented as a soul-breath which gives life to a human being. The interpretation presented here, depicts *psyche* as a common, pre-reflexive idea of a phantom-spirit, popular in the European culture, being the medium of the universal anthropological convictions. This under-

standing of *psyche*, ignored by the examiners of Homer, is in the author's opinion the basic meaning of *psyche* arising directly from the texts of Homer's poems.

Monika Fajler

Homerische *Psyche*
als allgemeine Kategorie des Geistes eines Verstorbenen

Schlüsselwörter: Geist, Seele, *Eidolon*, Vorstellung, *Psyche*, Gespenst

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Artikel beinhaltet eine alternative Auslegung der Homerischen *Psyche*, die in der Fachliteratur gewöhnlich als die dem Menschen das Leben schenkende Seele-Atemzug geschildert wird. Die vorliegende Interpretation zeigt *Psyche* als allgemeine Vorstellung von einem Geist-Gespenst, die in europäischer Kultur allgemein auftritt und ein Träger von universellen anthropologischen Gesinnungen ist. Das von Homers Kommentatoren missachtete Auslegung der *Psyche* ist nach der Verfasserin des Artikels die grundlegende, aus Homers Poemen direkt entspringende Bedeutung der *Psyche*.

Aleksander Kopka

The Deaths of Socrates

Key words: mourning, deconstruction, Plato, life, myth, auto-immunology, *pharmakon*, writing

The proper name would have sufficed, for it alone and by itself says death, all deaths in one. It says death even while the bearer of it is still living. While so many codes and rites work to take away this privilege, because it is so terrifying, the proper name alone and by itself forcefully declares the unique disappearance of the unique — I mean the singularity of an unqualifiable death [...] Death inscribes itself right in the name, but so as immediately to disperse itself there, *so as* to insinuate a strange syntax — in the name of only one to answer (as) many.¹

and I imagine him unable to turn back on Plato. He is forbidden to. He is in analysis and must sign, silently, since Plato will have kept the floor; signing what? well, a check, if you will, made out to the other, for he must have paid a lot, or his own death sentence. And first of all, by the same token, the “mandate” to bring back that he himself dispatches to himself at the other’s command, his son or disciple, the one he has on his back and who will have played the devil’s advocate. For Plato finally says it himself, he sent it to him-

¹ J. Derrida: *The Deaths of Roland Barthes*. Trans. P.-A. Brault, M. Naas. In: *Idem: The Work of Mourning*. Chicago and London 2001, p. 34.

self, this sign of death, he looked for it, he rushed into it without looking back.²

How to decrypt *Socrates*? Or perhaps *Plato*? For it is a question of the crypt, and of the death, one among many, of Socrates. The one who died without reluctance, who was sentenced to death by laws of his own state, to whom Plato prescribed a death sentence, whose name was sentenced to bear witness to this great illusion of immortality of the soul. And in the name of what or whom? Platonism, or Plato himself? These grave questions will lead us straight — or by detours and sideways of *Corpus Platonicum* — to the themes of mourning and filiation, to places of the absence of father, and to the absence of Plato in his dialogues or, more precisely, the absence of this *unfaithful* student in *Phaedo*, just before the death of his master. Therefore, what I want to focus on here is the process of mourning at work between *Plato* and Socrates, and even between Plato and Plato. The mourning which is under Plato's erasure, and whose erasure is indissolubly related to the detraction of writing and, by the same token, to the question of *pharmakon*.

This great movement of erasure and exclusion has been repeating, with the force of its persuasion, the name *Socrates* in a fixed metaphysical and patriarchal context, trying at once to eliminate its structural proliferation. It incessantly addresses, with persistence and thickness, the image of philosophical filiation unblemished by grief and uninterrupted by death, that nonetheless reveals cracks and gaps, blank spots and traces of the actual mourning, which could never be camouflaged. Not only was this particular problem examined by Jacques Derrida in *Plato's Pharmacy*, but also he returned to it in *Envois*, haunted by the illustration of Socrates and Plato taken from Matthew Paris's *Prognostica Socratis basilei* and reproduced as a postcard. The ambiguity of this image gave Derrida an impulse to re-articulate, this time in more literary or epistolary manner, some of his conclusions on the themes of lineage and writing, which he earlier connected strictly to the notion of *pharmakon*. This visible link between *Plato's Pharmacy* and *Envois* is a good motive to once again look closely at Plato's oeuvre in search of acts of mourning at work: beneath the earth, or perhaps beneath the most oppressing interpretation of Socrates's death.

² J. Derrida: *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*. Trans. A. B a s s. Chicago 1987 (6 June 1977). The subsequent references to *The Post Card* will be provided with dates.

*

*

*

In *Plato's Pharmacy* Derrida investigates the relation between writing and the living speech. This relation not only determines textual operations within *Phaedrus*, but is also entangled in the Platonic discourse of life and death, mortality of human body and immortality of soul. And this happens after Socrates, the one who never leaves the city even to escape the death sentence (*Crito* 52 b—c), is lured out by the very writing. Aware of its deceptive capabilities, Socrates puts writing under trial, which ends with a verdict addressed in the myth of Theuth. The story begins when an Egyptian demigod named Theuth arrives before the king of Egypt, the king of all gods, Thamus, to present him his latest inventions (and among them writing), which could make life of Egyptians easier. While enumerating subsequent arts, Theuth listens to his king's verdicts and remarks about good and bad features of every single one of the inventions. When it comes to the art of letters, which “will make the Egyptians wiser and will improve their memories; for it is an elixir [φάρμακον] of memory and wisdom,”³ the king says: “Most ingenious Theuth, one man has the ability to beget arts, but the ability to judge of their usefulness or harmfulness to their users belongs to another; and now you, who are the father of letters, have been led by your affection to ascribe to them a power the opposite of that which they really possess. For this invention will produce forgetfulness in the minds of those who learn to use it, because they will not practice their memory. Their trust in writing, produced by external characters which are no part of themselves, will discourage the use of their own memory within them. You have invented an elixir [φάρμακον] not of memory, but of reminding; and you offer your pupils the appearance of wisdom, not true wisdom, for they will read many things without instruction and will therefore seem to know many things, when they are for the most part ignorant and hard to get along with, since they are not wise, but only appear wise.”⁴

According to Derrida, even in this short passage there are tensions within the concept of *pharmakon*, which cannot be captured in a fixed frame: it dislocates the relation between good and evil, domestic and foreign, inside and outside through its textual instability, which begs

³ Plato: *Phaedrus*. Trans. H.N. Fowler. In: *Plato I*. London 1914, p. 563 (274 e).

⁴ *Ibidem*, pp. 563—565 (274 e—275 b).

for the king's intervention. This undecidability — neither cure, nor poison — opens up the sphere in which writing can affect the living presence. No matter what the verdict will be, it is possible only by virtue of the dynamic character of *pharmakon*, or writing, if you will. Therefore, Derrida argues that the very logic that tries to govern and assign writing to "its place" springs from instability and play of *pharmakon* itself. He also emphasizes the determining role of the father figure, who evaluates and elevates. But in the case of writing, the father belittles it by pointing out its uselessness and menace. However, if writing is so harmful, if it spoils human memory, if it infects the living presence with non-knowledge, forgetfulness and death, and yet it is so dependable (it has no value of its own), it cannot be simply external. From this point on Derrida demystifies the double movement of Platonism (at once appropriation and exclusion), which breaks the circuit of self-presentation and denotes the interdependency between writing and the living speech. Also, he points out that writing, if only sanctioned by the final, patriarchal instance, is considered by Plato as good writing, which can be useful as long as it reflects the true knowledge and is always verifiable and authenticable. In other words, a signifier, to be valid, requires the presence of its signified. At the same time Derrida refers to the text of *Theaetetus*, where Plato compares the autarkic movement of auto-stimulation of psychic life to writing inscribed in the wax of the soul. "A modification well within the Platonic diagram: writing of the soul and of the body, writing of the interior and of the exterior, writing of conscience and of the passions, as there is a voice of the soul and a voice of the body."⁵

As we can see, the borderline is transformed by none other than Plato. Eventually, he cannot manage without metaphorical and conceptual quality of writing, which also enables any possibility of figurative speech. Yet again, if true knowledge can be left imprinted, the presence would no longer have to keep itself alert, keep its post as close as possible to the truth. And that is the only possibility for Plato to pick up what is presumably left after Socrates — his signs, which were destined to "represent him even if he forgets them; [...] [to] transmit his word even if he is not there to animate them. Even if he is dead, and only a *pharmakon* can be the wielder of such power, over death but also in cahoots with it. The *pharmakon* and writing are thus always involved in question of life and death."⁶

⁵ J. Derrida: *Of Grammatology*. Trans. G. Spivak. Baltimore and London 1997, pp. 17–18.

⁶ J. Derrida: *Plato's Pharmacy*. Trans. B. Johnson. In: J. Derrida: *Dissemination*. London 1981, pp. 104–105.

This inaugural gesture gives rise to historical repetition of the scheme — and the scam — which tries to cover the interruption of life: a lack within the self. “Declaration of principle, pious wish and historical violence of a speech dreaming its full self-presence, living itself as its own resumption; self-proclaimed language, auto-production of a speech declared alive, capable, Socrates said, of helping itself, a logos which believes itself to be its own father, being lifted thus above written discourse, *infans* (speechless) and infirm at not being able to respond when one questions it and which, since its “parent[’s help] is [always] needed” (*toū patrōs áei deítai boithōū* — *Phaedrus*, 275d) must therefore be born out of a primary gap and a primary *expatriation*, condemning it to wandering and blindness, to mourning. Self-proclaimed language but actually speech, deluded into believing itself completely alive, and violent, for it is not “capable of protect[ing] or defend[ing] [itself]” (*dunatōs mēn amūnai éauto*) except through expelling the other, and especially *its own* other, throwing it *outside* and *below*, under the name of writing.”⁷

Thereby, the declaration of historical violence is made and the one who declares it is Plato, in the name of Socrates, the other of the (perfect) pair who tried to survive through his own words: carriers of true knowledge. The paradox continues: what stands for the principle of Socratic desire to save the living presence, mourns him with every sign of *Corpus Platonicum*, reflecting this absent voice.

*

* *

Now, this scene of inheritance, repeated in another way in *Plato’s Pharmacy* (right after chapter 7 of the PP. “The Inheritance of the Pharmakon: The Family Scene”), *interests* Plato and Socrates in the very position in which you see them posted on this card. The presumptive heir, Plato, of whom it is said that he writes, has never written, he receives the inheritance but as the legitimate addressee he has dictated it, has had it written and has sent it to himself.⁸

Plato’s dream: to make Socrates write, and to make him write what he wants, his last command, *his will*. *To make* him write what he wants by letting (*lassen*) him write what he wants. Thereby becoming Socrates and his father, therefore his own grandfather (PP), *and killing him*. He teaches him to write. *Socrates ist Thot* (demonstration of the PP).

⁷ J. Derrida: *Of Grammatology...*, p. 39.

⁸ *The Post Card...* (3 September 1977).

He teaches him to live. This is their contract. Socrates signs a contract or diplomatic document, the archive of diabolical duplicity. But equally constitutes Plato, who has already composed it, as secretary or minister, he the magister.⁹

I have not yet recovered from this revelatory catastrophe: Plato behind Socrates. Behind he has always been, as it is thought, but not like that. Me, I always knew it, and they did too, those two I mean. What a couple. *Socrates* turns his *back* to Plato, who has made him write whatever he wanted while pretending to receive it from him.¹⁰

What if there is no father and *logos* is orphaned? For the lack that is at stake is also the lack of the final instance. Living *logos* needs a living father, otherwise it would be nothing more than writing, which proclaims its emancipation through what Derrida calls "patricidal subversion." But this subversion denotes inverting powers within the relation between father and son or Plato and Socrates; an inversion set in motion by deconstruction.

According to Geoffrey Bennington, "deconstruction gets going by attempting to present as primary what metaphysics says is secondary"¹¹ and however dubious this statement is, because of the fact that deconstruction is not interested in simple overthrowing of metaphysical order and replacing it with its opposite, the deconstructive strategy casts doubt on stability of metaphysical positions. In other words, deconstruction exposes metaphysical order to the possibility of inversion, at once claiming "primordially" of that possibility and undermining the conviction of fixed origin or hierarchy. Jonathan Culler seeks the same deconstructive tendency in Nietzschean *chronologische Umdrehung*, which problematizes the relation of causality. For Culler, Nietzsche's reversal proposes a new understanding of the concept of causal structure as a result of "a precise tropological or rhetorical operation."¹² What interests us in this particular example of the "Nietzschean deconstructive operation" is not the empirical tendency to switch poles between cause and effect, but rather showing the interdependency of these positions and transposing them from the chronological field to the genealogical one. It is not our purpose to argue over temporal anteriority of the effect (i.e. an heir) in

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem (5 June 1977).

¹¹ G. Bennington, J. Derrida: *Jacques Derrida*. Trans. G. Bennington. Chicago and London 1993, p. 42.

¹² J. Culler: *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. New York 1983, p. 86.

relation to the cause (i.e. an ancestor) in principle, but to point out the paradoxical character of genealogical *precedence*. For what *precedes* already presupposes giving up its place. There is no *precedence* without the possibility of being replaced, displaced, being deprived of place. The French equivalent of “to precede,” that is *précéder*, heralds this possibility through the word *céder*, which also means “to give up one’s place,” “to give way.” But what comes *after* can only take place if it lacks the place by being *preceded*. *Before* is, therefore, structurally determined by *after* and the other way round. Moreover, what comes *after* already *precedes* what comes *before* since not only it is *after* that which it *precedes* but also *ahead* of it.

“Precedence is always and only that which comes first, comes before what follows, in time and according to a rule: it gives causality necessity and objective validity. *Pre-cedence*, on the other hand, indicates someone or something that could be either *before* (first) or *ahead* (first), that might be at once *behind* (first) or out in *front* (first); something or someone that comes first, goes first, and in *taking* its place has *already* given up its place, given up *the place*.”¹³ In the light of these words one can reflect upon fragments of Derrida’s post cards cited above. There, Plato appears in the double role of someone who is *behind* and *after*, someone who is trying to take Socrates’s place, but by doing that he *precedes* him. He points at Socrates, his ancestor, the one who occupies the place of the father,¹⁴ and yet he gives (up to) Socrates this very place of the father, which is already destined to be abandoned. It is as if the absence of the father was temporarily suspended, but only by virtue of the very absence and as if the father (who is also the son) had an ultimate debt to pay (not only and not primarily to Plato) by giving up his place.¹⁵ There-

¹³ S. G a s t o n: *The Impossible Mourning of Jacques Derrida*. London 2006, p. 13.

¹⁴ Socrates is portrayed as such both during and right after his trial, for example by Crito — “And moreover, I think you are abandoning your children, too, for when you might bring them up and educate them, you are going to desert them and go away, and, so far as you are concerned, their fortunes in life will be whatever they happen to meet with, and they will probably meet with such treatment as generally comes to orphans in their destitution. No. Either one ought not to beget children, or one ought to stay by them and bring them up and educate them” (P l a t o: *Crito*. Trans. H.N. F o w l e r. In: *Plato I...*, p. 159). — and even by himself in his defense speech — “I am always busy in your interest, coming to each one of you like a father or an elder brother and urging you to care for virtue” (P l a t o: *The Apology*. Trans. H.N. F o w l e r. In: *Plato I...*, p. 113).

¹⁵ This calls into question both the paternal relation throughout Plato’s work and the paternal metaphoricity used by Plato to describe the difference between the living speech or *logos* (the good, legitimate son) and writing (a child orphaned by the

fore, Socrates cannot be treated as the true father but barely as a sort of a surrogate father, a deputy who takes the father's place, a spokesman for the paternal voice of God: "Socrates is the supplementary relation between father and son. And when we say that Plato writes *from out of* the father's death, we are thinking not only of some event entitled 'the death of Socrates' which, it is said, Plato did not attend [...]; but primarily of the sterility of the Socratic seed left to its own devices."¹⁶

Derrida ties the possibility of taking the fathers place to the withdrawal of the face of the true father (who is also portrayed as the sun).¹⁷ According to Derrida, "the disappearance of that face is the movement of differance"¹⁸ and this disappearance is already included in the chain of repetitions and supplementarity, which threatens the integrity of the household and the rectitude of lineage. From now on every repetition consists of the pre-conditional lack within the unity (the dis-unity of repetition), which begs for its supplement. The relief which is brought by supplementarity marks at once the abdication (the mortality) of the replaced element and "the unreserved spend-

father). Derrida argues that for Plato it is always a question of distance between the father and the son, whether it is closeness or estrangement: "There is thus for Plato no such thing as a written thing. There is only a *logos* more or less alive, more or less distant from itself. Writing is not an independent order of signification; it is weakened speech, something not completely dead: a living-dead, a reprieved corpse, a deferred life, a semblance of breath. The phantom, the phantasm, the simulacrum [...] of living discourse is not inanimate; it is not insignificant; it only signifies little and always the same thing. This signifier of little, this discourse that doesn't amount to much is like all ghosts: errant. [...] Writing can thus be attacked, bombarded with unjust reproaches [...] that only the father could dissipate — thus assisting his son — if the son had not, precisely, killed him" (J. D e r r i d a: *Plato's Pharmacy...*, pp. 143—146). The borderline between speech and writing gets blurred again as we repeat the same diagnosis, but this time, instead of describing the living speech as writing imprinted in the soul — and thus as close as possible to the truth — we portray writing as *logos* distanced or even abandoned by its father, a guarantor of the truth. What Derrida tries to show by pointing out this metaphorical exchange "within Plato" is that in the end the division is made not between presence and absence (trace), but between two kinds of trace: "Writing and speech have thus become two different species, or values of the trace. One, writing, is a lost trace, a nonviable seed, everything in sperm that overflows wastefully, a force wandering outside the domain of life, incapable of engendering anything, of picking itself up, of regenerating itself. On the opposite side, living speech makes its capital bear fruit and does not divert its seminal potency toward indulgence in pleasures without paternity" (ibidem, p. 152).

¹⁶ Ibidem, pp. 153—154.

¹⁷ Cf. ibidem, pp. 83—84.

¹⁸ Ibidem, p. 167.

ing”¹⁹ of life reaching beyond its intimacy. Hence, just as the seeds of life cannot defend against their dissemination and they cannot be distinguished from the spilled without any supervision seeds of death, *logos* is inscribed in the movement of writing and the self-effacing trace. Once unleashed (once the seed is spilled), the play between the remedy and the poison (the good and the harmful) cannot be regulated and locked down in tight walls of the pharmacy: “This philosophical, dialectical mastery of the *pharmaka* that should be handed down from legitimate father to well-born son is constantly put in question by a family scene that constitutes and undermines at once the passage between the pharmacy and the house. “Platonism” is both the general *rehearsal* of this family scene and the most powerful effort to master it, to prevent anyone’s ever hearing of it, to conceal it by drawing the curtains over the dawning of the West.”²⁰

This primordial lack within the self, which goes hand in hand with the absence of the true father, is the very precondition of possibility of taking the father’s place, of speaking in his name but only temporarily and in a perverted way. And since the disappearance of the father determines the appearance of any kind of spoken word, *logos* is always inherently damaged, perverted and frail. It is as much alive as phantasmal. It is alive because, paradoxically, it is constituted by death, by the lack of presence: it is ran by death and it transports death. Once again, we return to this subversive logic of the *disappearance* of the father and when we identify him with the truth (or present him as a guarantor of the truth), the conclusions unveil themselves as follows.²¹ “The disappearance of truth as pres-

¹⁹ Ibidem, p. 169.

²⁰ Ibidem, p. 167.

²¹ Symptoms of this genealogical transition between Plato and Socrates resonate in other registers of Plato’s dialogues, especially when it comes to the relation between Socrates and laws or laws and writing. For example, in *Crito* Socrates is presented as an offspring or a slave of the laws of his city. The laws argue that since they are responsible for Socrates’s education, upbringing and protection, they should be treated as his master or father; moreover, they incline that there is no equality between the father or the master and a descendant or a slave. For Plato, the father figure is something that is strictly connected with the authority of the law (either codified or “unwritten”), but it also transgresses the law in the name of the sovereign’s (i.e. the father’s) authority. In *Euthyphro*, Socrates, who was just heading for his trial, exhorts a young man that it is unholy to prosecute his own father for murder of a stranger even if it is against city laws. Furthermore, in *The Republic*, Plato states that someone who is guilty of killing his own father should be subjected to “repeated deaths” (*The Republic*, book IX, 869 b). We can observe the paternal exchange when Socrates during his trial speaks to Athenians, as if they were his children, that in killing him they will do more damage to themselves and to the city

ence, the withdrawal of the present origin of presence, is the condition of all (manifestation of) truth. Nontruth is the truth. Nonpresence is presence. Differance, the disappearance of any originary presence, is *at once* the condition of possibility *and* the condition of impossibility of truth. At once. “At once” means that the being-present (*on*) in its truth, in the presence of its identity and in the identity of its presence, *is doubled* as soon as it appears, as soon as it presents itself. *It appears, in its essence, as the possibility of its own most proper non-truth, of its pseudo-truth reflected in the icon, the phantasm, or the simulacrum. What is is not what it is, identical and identical to itself, unique, unless it adds to itself the possibility of being repeated as such. And its identity is hollowed out by that addition, withdraws itself in the supplement that presents it.*”²²

*
* *

It is the name which comes back (“names are revenants”)...²³

Let us stop for a while by the name of Socrates. The name that not only resisted storms of history and frailness of our — the Western civilization’s — memory and archives, but also was engaged as the name in the powerful mechanism of Platonic philosophy, which set the course of thought for centuries. This name marked the double gesture of Plato, who borrowed and used it and yet again tried to tie it to its bearer. Although Plato was aware of the disseminating possibilities of writing, he did not anticipate the deathly effect of the proper name as the peculiar carrier of Socrates’s specter. One cannot forget that for Plato, a name, just like an image, is merely a representation of the real thing. But what is at stake is not the character of the name but the possibility to represent the subject during its ab-

for he is appointed by God (i.e. the father) to instruct and inform them (*The Apology*, 30 c—31 a). But right after the trial (*Crito*, 50 d—52 d), he gives an account of his conversation with the Laws, throughout which they instruct him that even if the state wronged him, he who was always pleased with living in the city does not have any right to repay and destroy the Laws and his country (which are his parents). Once again, this time from the point of view of the city of Athens, Socrates’s death presents itself both as a cure and a poison: the father’s substitute (the witness, the representative, the signifier) has to be killed so as to save the father (the truth, the presence, the meaning).

²² J. Derrida: *Plato’s Pharmacy...*, p. 168.

²³ *The Post Card...* (9 September 1977).

sence. The living presence of the subject could not be exposed to death in a way other than through the division in itself. Therefore, the property of the subject and its name is enabled by the movement of expropriation of the self, and what triggers this interplay between the emancipation and the property of a name is always an absence inscribed in the very heart of the presence as the condition of its experience and proliferation of the name. To be more precise: the name can represent the subject during its absence only if this absence determines structurally the character of the subject.

When the name of Socrates is brought out, we cannot simply ignore the spectral effect that is at work throughout Plato's oeuvre. In speaking in the name of somebody, at a single stroke one always marks a singular death of the name bearer and the general condition of the interruption of life by death. Therefore, this peculiar kind of necromancy through naming already reveals itself as an act of mourning. In *The Animal That Therefore I Am* Derrida announces the announcement of death through name: "[...] it seems to me that every case of naming involves announcing a death to come in the surviving of a ghost, the longevity of a name that survives whoever carries that name. Whoever receives a name feels mortal or dying, precisely because the name seeks to save him, to call him and thus assure his survival. Being called, hearing oneself being named, receiving a name for the first time involves something like the knowledge of being mortal and even the feeling that one is dying. To have already died of being promised to death: dying."²⁴

By surviving death in carrying the ghost of Socrates, his name is entangled in the double logic of at once underscoring and distorting his singularity. One cannot ever bear witness by speaking in the name of, which in some extreme cases can be a result of a perverse urge of life's self-manifestation, and thus we need to treat Plato's words with suspicion. More than that: we need to be aware of susceptibility of the specter. For the act of mourning is never safe from the narcissistic introjection and idealization of the dead, making his ghost a *ghostage* of the survivor's discourse.

*

* *

²⁴ J. Derrida: *The Animal That Therefore I Am*. Trans. D. Willis. New York 2008, p. 20.

[...] it is not Socrates but his demon who is having a *tranche*²⁵ with young Plato.²⁶

In *The Apology* — the most Socratic of Plato's texts — Socrates speaks of “a sort of voice [φωνή]”²⁷ that haunts him whenever he is about to make the wrong decision: the voice holds him back, but never urges forward. He mentions it once again in his final speech, right after the announcement of the death sentence, to justify the reason of voluntary submission to the penalty: “For hitherto the customary prophetic monitor [ἡ τοῦ δαμονίου] always spoke to me very frequently and opposed me even in very small matters, if I was going to do anything I should not; but now, as you yourselves see, this thing which might be thought, and is generally considered, the greatest of evils has come upon me; but the divine sign did not oppose me [...].”²⁸

Even if we take the metaphorical effect of this δαμόνιον into account, we must agree on the fact that this divine voice, Socrates's inner other, is meant to divide the subject. The self-consciousness takes a detour through this godlike medium to warn him off. By putting the pressure on the divine otherness of the voice, which can be associated with the voice of the (pure) soul, the picture becomes more and more distorted. And when we take into account that it is the very voice of Socrates's soul that Plato is interested in, and that this particular voice must be detached from its owner in order to speak in his name and in the name of immortality, the spectral effect gains momentum just when Socrates's life is at stake. Also, if we consider the pharmaceutical function of the protective spirit, who remains silent in order to confirm the therapeutic (from the soul's perspective) qualities of *pharmakon*, we can observe the double strategy of self-preservation and self-destruction, which Jacques Derrida attributes to life in general: “[An autoimmune reaction] enables an exposure to the other, to *what* and to *who* comes — which means that it must remain incalculable. Without autoimmunity, with absolute immunity, nothing would ever happen or arrive; we would no longer

²⁵ In French *une tranche* means “a slice,” or “an edge.” Also, *une tranche horaire* is “a time slot” and *une tranche de temps* is “a time period” while, used in psychoanalytic context, *une tranche* denotes a unit of time spent at the analyst. Moreover, *trancher* means “to slice,” “to cut (off)” or “to sever” so splitting and dividing also come into play.

²⁶ *The Post Card...* (December 1977, between the 9th and the 22nd).

²⁷ Plato: *The Apology...*, p. 115 (31 d).

²⁸ *Ibidem*.

wait, await, or expect, no longer expect one another, or expect any event.”²⁹

Paradoxically, this protective voice arrives through its lack. But the very possibility of the voice to come is inscribed in the autoimmunitary necessity, which at once allows Socrates to await his death and his salvation. Nonetheless, the lack within the subject gives way to Socrates’s desire.

But let us return to ghosts, lest we have left them alone for too long. Even if we consider that Plato never uses the actual word δαίμων to describe this protective voice, the chain of references and significations is already at work.³⁰ Since the word δαίμων also means “divine power,” “guardian spirit,” “fate,” “destiny” and “departed soul,” “specter” or “ghost,” the border cannot easily separate δαίμωνιον from δαίμων: we must include the exchanges of meaning between the two concepts.³¹ Moreover, in *The Republic*, Plato in a single breath recalls δαίμωνιον and δαίμων when he speaks of the most courageous warriors who died on the battlefield and who, in Plato’s opinion, are representatives of Hesiod’s golden race — the first humans created by gods, who lived in the age of welfare and abundance. After death, their spirits remained among mortals and roamed the earth. “And shall we not believe Hesiod who tells us that when anyone of this race dies, so it is that they become “Hallowed spirits [δαίμονες] dwelling on earth, averters of evil, Guardians watchful and good of articulate-speaking mortals?” ‘We certainly shall believe him.’ ‘We will inquire of Apollo, then, how and with what distinction we are to bury men of more than human, of divine, qualities [τοὺς δαίμονιους τε καὶ θείους], and deal with them accord-

²⁹ J. Derrida: *Rogues*. Trans. P.-A. Brault, M. Naas. Stanford 2005, p. 152.

³⁰ Derrida argues the same when the term *pharmakos* — never used by Plato — is being introduced in the chain of pharmaceutical references: “Plato does not make a show of the chain of significations we are trying progressively to dig up. If there were any sense in asking such a question, which we don’t believe, it would be impossible to say to what extent he manipulates it voluntarily or consciously, and at what point he is subject to constraints weighing upon his discourse from ‘language.’ The word ‘language,’ through all that binds it to everything we are putting in question here, is not of any pertinent assistance, and to follow the constraints of a language would not exclude the possibility that Plato is playing with them, even if his game is neither representative nor voluntary. It is in the back room, in the shadows of the pharmacy, prior to the oppositions between conscious and unconscious, freedom and constraint, voluntary and involuntary, speech and language, that these textual ‘operations’ occur” (J. Derrida: *Plato’s Pharmacy...*, p. 129).

³¹ We can go further: δαίωμα, in which the δαίμων is rooted, means “to be divided.”

ing to his response.' 'How can we do otherwise?' 'And ever after we will bestow on their graves the tendance and worship paid to spirits divine [δαίμόνων]'.³²

The transition between concepts is almost unnoticeable. The demonic and the divine along with the spiritual and the spectral make it impossible to establish a fixed and coherent character of δαίμόνιον, even as ethical guidelines imprinted in the soul.

In *Phaedo*, in turn, Plato speaks of souls tainted with corporeal desires and pleasures. Unlike souls interested in their true immortal and in(di)visible nature, which cherish wisdom and participate in divinity, souls fascinated with the visible, the earthly and the fleeting are condemned to be dragged back to earth because of their corporeal burden: "And such a soul is weighed down by this and is dragged back into the visible world, through fear of the invisible and of the other world, and so, as they say, it flits about the monuments and the tombs, where shadowy shapes of souls have been seen, figures of those souls which were not set free in purity but retain something of the visible; and this is why they are seen."³³

Carnal contamination makes impossible for a soul to leave earth, and therefore such a soul adopts its ghostly apparition. Here the spectral effect is the result of unresolved relation of a soul to the body as a sustainer of earthly life: it is the very body that splits the perfect unity of the soul.

As we can see, through this set of comparisons and mythological surplus, the differentiation within the concept of protective spirit takes place, even beyond the jurisdiction of Plato, as the appearance of the revenant, which divides Plato's body of work regardless of the soul's quality. Thereby, the mournful character of Plato's thought is once again faintly unveiled. The impact of the dead, the ever present possibility of haunting, blurs the metaphysical frames of the indivisible living presence.

*
* *

Everything comes back to the child. Look at the discourse they address each other on the immortality of the soul. In truth they had nothing to say on immortality.³⁴

³² Plato: *The Republic I*. Trans. P. Shorey. London 1937, pp. 490—493 (468 e—469 a)

³³ Plato: *Phaedo*..., pp. 283—285 (81 d).

³⁴ *The Post Card*... (7 October 1977).

“What are you afraid of? Just let me tell you a story” — that is how Socrates casts away the fear of death. All of that because speech has a power to charm the listener the way that he does not feel any anxiety, and this quality is underscored by Gorgias in his *Encomium of Helen*: “Speech is a powerful lord, which by means of the finest and most invisible body effects the divinest works: it can stop fear and banish grief and create joy and nurture pity. [...] The effect of speech upon the condition of the soul is comparable to the power of drugs over the nature of bodies. For just as different drugs dispel different secretions from the body, and some bring an end to disease and others to life...”³⁵

It is not a coincidence that he uses the term “drug (*pharmakon*)” to describe the potential influence of speech on human’s soul, even in the matter of life and death. In the extreme cases, speech can lead to certain death by putting the spell on the soul and seducing the listener’s mind. These words of Gorgias also attract Derrida’s attention as he refers to them in *Plato’s Pharmacy*. They are a prelude to several pages of an argument on the magical skills of Socrates, who, through his *logos*, can force anyone to finally prove his point. In *Meno*, Socrates is compared to a sting ray, which paralyzes anyone who comes near, leaving the victim’s — the interlocutor’s — mind and lips numb; to a sorcerer (*pharmakeus*), who exercises magic to convince people of his undisputed knowledge. Socratic *logos* is therefore the *pharmakon*, which cannot be fully treated neither as a cure nor as a poison. “The nakedness of the *pharmakon*, the blunt bare voice (*psilos logos*), carries with it a certain mastery in the dialogue, on the condition that Socrates overtly renounce its benefits: knowledge as power, passion, pleasure. On the condition, in a word, that he consent to die. The death of the body, at least: that is the price that must be paid for *alētheia* and the *epistēmē*, which are also powers. The fear of death is what gives all witchcraft, all occult medicine, a hold. The *pharmakeus* is banking on that fear. Hence the Socratic pharmacy, in working to free us from it, corresponds to an operation of *exorcism*, in a form that could be envisaged and conducted from the side and viewpoint of God.”³⁶

Once again the divinity is set on the stage and the origin of this enchanting voice remains always at stake. But who needs that kind of help? Those whose reason is not developed yet to its ultimate

³⁵ Gorgias: *Encomium of Helen*. Trans. G. Kennedy. In: *The Older Sophists*. Indianapolis and Cambridge 2001, p. 52.

³⁶ J. Derrida: *Plato’s Pharmacy...*, p. 120.

stage, who did not participate in true knowledge and therefore are an easy target for earthly concerns: just like children,³⁷ who are frightened by goblins.³⁸ To be rightly directed, one has to renounce this fear with the help of an incantation, and this fear is always something immature as if mortality were a childish superstition: “You have the childish fear that when the soul goes out from the body the wind will really blow it away and scatter it, especially if a man happens to die in a high wind and not in a calm weather.”³⁹

These are the words of Socrates the sorcerer, merely couple of hours before his execution — words to which his student Cebes adds: “Assume that we have that fear, Socrates, and try to convince us; or rather, do not assume that we are afraid, but perhaps there is a child within us, who has such fears. Let us try to persuade him not to fear death as if it were a hobgoblin.”⁴⁰

Socrates states that the only way to ward off these fears is to sing charms to the inner child every day. In the eyes of his students, he himself is the best singer to do that, but when it comes to death, he cannot rely only on pure knowledge. The magical incantations of *pharmakeus* transgress the border between reason and myth. *Logos* is not anymore detached and opposed to *mythos*, it uses myth because of its persuasive and soothing qualities, mingling knowledge with fable, just like an alchemist or a sorcerer who prepares his demonic potion. *Ipsa facto*, the non-epistemic and affective value of myth can be as efficient as knowledge. Moreover, in the case of life and death it can be even more effective than reason or at least indispensable for someone who is trying to deal with the fear of death. This leaves knowledge insufficient and defective in the gravest matter. Now *mythos* cannot be simply subordinated to *logos* or knowledge.⁴¹ It rather plays the role of a supplement which can, at least in an illusory manner, reach beyond the horizon of death. In *Phaedo*,

³⁷ There are three distinct references to Athenians as children. First of all, they are Socrates’s children, secondly, they are children of laws and their country, finally, they are children in comparison to Egypt (cf. *Timaeus*, 22 b). The latter is based on the usage of writing (*panta gegrammena*) and the resulting difference between old (Egyptian) and immature (Greek).

³⁸ Cf. Plato: *Crito*..., p. 161 (46 c).

³⁹ Plato: *Phaedo*..., p. 271 (77 d).

⁴⁰ *Ibidem*, p. 271 (77 e).

⁴¹ Even though it is very often subsumed by Plato under *logos*. This ambiguity stems from an unfixed context, in which the *logos/mythos* relation appears throughout the dialogues (fact/fable, speech/narrative, serious/trivial), and the dissemination of these terms. For example, in *The Republic* (376 e), all *mythoi* (stories, fables) are parts of *logos*, which also means “discourse” in a broad sense. There the value of *my-*

right after the long story of the destiny of the soul which leaves its bodily prison, the value of the myth (along with its justification) as an incantation, is underscored: “Now it would not be fitting for a man of sense to maintain that all this is just as I have described it, but that this or something like it is true concerning our souls and their abodes, since the soul is shown to be immortal, I think he may properly and worthily venture to believe; for the venture is well worth while; and he ought to repeat such things to himself as if they were magic charms, which is the reason why I have been lengthening out the story [μυθον] so long.”⁴²

The project of immortality is therefore a question of risk, something that even Socrates needs to convince himself of by any means necessary. Fear of death is, in turn, a powerful feeling, which can overwhelm even Plato’s *raisonneur*. The difference between him and his students is that he knows the proper use of charms: “Such, then, Charmides, is the nature of this charm. I learnt it on campaign over there, from one of the Thracian physicians of Zalmoxis, who are said even to make one immortal. This Thracian said that the Greeks were right in advising as I told you just now: ‘but Zalmoxis,’ he said, ‘our king, who is a god, says that as you ought not to attempt to cure eyes without head, or head without body, so you should not treat body without soul’; and this was the reason why most maladies evaded the physicians of Greece — that they neglected the whole, on which they ought to spend their pains, for if this were out of order it was impossible for the part to be in order. For all that was good and evil, he said, in the body and in man altogether was sprung from the soul, and flowed along from thence as it did from the head into the eyes. Wherefore that part was to be treated first and foremost, if all was to be well with the head and the rest of the body. And the treatment of the soul, so he said, my wonderful friend, is by means of certain charms, and these charms are words of the right sort: by the use of such words is temperance engendered in our souls, and as soon as it is engendered and present we may easily secure health to the head and to the rest of the body also. Now in teaching me the remedy [φάρμακον] and the charms he remarked, — ‘Let nobody persuade you to treat his head with this remedy [φαρμάκω], unless he has first submitted his soul for you to treat with the charm. For at present,’ he said, ‘the cure of mankind is beset with the error of certain

thoi is determined through the role it fulfills in a larger argument by confirming a general statement or reinforcing the speaker’s conviction.

⁴² Ibidem, p. 391 (114 d).

doctors who attempt to practise the one method without the other [χωρίς ἑκατέρου].’ And he most particularly enjoined on me not to let anyone, however wealthy or noble or handsome, induce me to disobey him. So I, since I have given him my oath, and must obey him, will do as he bids; and if you agree to submit your soul first to the effect of the Thracian charms, according to the stranger’s injunctions, I will apply the remedy to your head: otherwise we shall be at a loss what to do with you, my dear Charmides.”⁴³

What should strike us in this description of beneficent powers of incantation is the comparison between incantation as a way of healing the soul and *pharmakon* as medicine healing the body. The comparison is made, or rather repeated after Gorgias, but also the interdependency between incantation and *pharmakon* in pursuance for general harmony of human being is therefore emphasized (“the cure of mankind is beset with the error of certain doctors who attempt to practise the one method without the other”⁴⁴). Despite the intrusive interpretation, Plato does not subordinate the efficiency of *pharmakon* to the power of *logos*. It is not the question of “the former without the latter” but “one without the other.” This ties indissolubly both *logos* to *pharmakon* and the soul to the body. On the other hand, we can go back to *Phaedo* and once again examine the connection between the immortal soul and the true knowledge: “[...] when we are dead we are likely to possess the wisdom which we desire and claim to be enamored of, but not while we live. For, if pure knowledge is impossible while the body is with us, one of two things must follow, either it cannot be acquired at all or only when we are dead; for then the soul will be by itself apart from the body, but not before.”⁴⁵

Let us focus here on two things: first of all, despite explicit references to afterlife, Socrates never ceases to mention the alternative scenario in which the soul is as mortal as its bodily cover. Secondly, as long as the soul is connected to its body, *logos* is contaminated and therefore it cannot be a carrier of the true and pure knowledge. Thus the transition between knowledge and myth goes hand in hand with the one between the soul and the body. But the skill of storytelling alone is not enough. It has to be governed by the art of dialectics, in which Plato suggests: “must not he possess some science and

⁴³ Plato: *Charmides*. Trans. W.R.M. Lamb. In: *Plato VIII*. London 1927, pp. 19–23 (156 d–157 c).

⁴⁴ *Ibidem*, p. 23 (157 c).

⁴⁵ Plato: *Phaedo*..., p. 231 (66 e–67 a).

proceed by the processes of reason who is to show correctly which of the classes harmonize with which, and which reject one another, to show whether there are some elements extending through all and holding them together so that they can mingle, and again, when they separate, whether there are other universal causes of separation. [...] This is the knowledge and ability to distinguish by classes how individual things can or cannot be associated with one another.”⁴⁶ But dialectics, as the pursuance of true knowledge,⁴⁷ cannot be successful since the borders between poles of any dichotomic relation (*mythos/logos*, body/soul) are distorted and Plato clearly cannot separate one side of the relation from the other. It gets even more complicated when we realize that the division and the difference is at work within every constituent of such a relation. Meanwhile, Derrida points out that for Plato dialectics acts as antidote — a defensive counter-poison,⁴⁸ either human or divine, which in fact is “the passage” between these two kinds. Thus, it is capable of fulfilling a function of the protective voice of divine descent mentioned in *The Apology*. It also brings us to the conclusion that in exorcising the fear of death two types of repetition take place and are woven together: on the one hand, charms; on the other, dialectics as the repetition of *eidos*. “Anamnestic dialectics [...] cannot be distinguished from self-knowledge and self-mastery. Those are the best forms of exorcism that can be applied against the terrors of the child faced with death and the quackery of the bogeyman. Philosophy consists of offering reassurance to children. That is, if one prefers, of taking them out of childhood, of forgetting about the child, or, inversely, but by the same token, of speaking first and foremost *for* that little boy within us, of teaching him to speak — to dialogue — by displacing his fear or his desire.”⁴⁹

This repetitive ability is what will be truly missed in the city of Athens after Socrates’s death (“Where then, Socrates [...] shall we find a good singer of such charms, since you are leaving us?”⁵⁰). Hitherto, he — a son of a midwife — is the one who fulfills for Athenians the role of a midwife in the transition between life and death (“And furthermore, the midwives, by means of drugs and incantations, are able to arouse the pangs of labour and, if they wish, to

⁴⁶ Plato: *Sophist*. Trans. H.N. Fowler. In: *Plato VII*. London 1921, pp. 401–403 (253 d–e).

⁴⁷ Cf. *The Republic*, 511 b.

⁴⁸ Cf. *Statesman*, 280 a.

⁴⁹ J. Derrida: *Plato’s Pharmacy...*, p. 122.

⁵⁰ Plato: *Phaedo...*, p. 271 (77 e)

make them milder, and to cause those to bear who have difficulty in bearing; and they cause miscarriages if they think them desirable”⁵¹), because in case of the immortal soul it is a question both of dying and being born.⁵²

Now let us take a step back to myths, and, to be precise, to the status of myth within the opposition *spoudē/paidia*. In the text of *Phaedrus* Plato explicitly establishes a relation between a play⁵³ and the communication of myth. “And what an excellent game (*paidian*) it is, Socrates! How far superior to the other game is the recreation that a man finds in his words, when telling myths (*mythologounta*) about justice and the other topics you speak of.”⁵⁴

To these words of Phaedrus Socrates responds that, indeed, it is a noble play but far nobler is the serious discourse guided by the dialectic method. Without the conductivity of reason and dialectics, such a play would scatter seeds of the discourse and thereby it would remain fruitless. If myth does not find its aim outside itself, if it is not directed by a higher purpose (i.e., to modify someone’s opinion in the name of the true knowledge or the immortality of the soul, to cast away the fear of death), it is a mere childish amusement without any value: “The opposition *spoudē/paidia* will never be one of simple symmetry. *Either* play is *nothing* (and that is its only *chance*); either it can give place to no activity, to no discourse worthy of the name — that is, one charged with truth or at least with meaning — and then it is *alogos* or *atopos*. *Or else* play begins to *be* something and its very presence lays it open to some sort of dialectical confiscation. It takes on meaning and works in the service of seriousness, truth, and ontology.”⁵⁵

The paradox of myth is that it can be a serious activity only by virtue of its childish character (“But inasmuch as the souls of the young are unable to endure serious study, we term these ‘plays’ and

⁵¹ Plato: *Theaetetus*. Trans. H.N. Fowler. In: *Plato VII*. London 1921, p. 33 (149 d).

⁵² “It has been shown [...] that every living being is born from the dead. For if the soul exists before birth, and, when it comes into life and is born, cannot be born from anything else than death and a state of death, must it not also exist after dying, since it must be born again?” (Plato: *Phaedo*..., pp. 270—271, (77 c—d)).

⁵³ “In its most direct sense, *paidia* (from *pais*, ‘child’) means ‘(a child’s) game.’ Plato, however, gives this term a much larger meaning by likening to a game anything derived from imitation in the strict sense of the word” (L. Brisson: *Plato the Myth Maker*. Trans. G. Naddaf. Chicago 1999, p. 76).

⁵⁴ This citation was taken from L. Brisson: *Plato the Myth Maker*..., pp. 76—77.

⁵⁵ J. Derrida: *Plato’s Pharmacy*..., p. 156.

‘chants,’ and use them as such...”⁵⁶) and when it comes to death, everyone, even Socrates (although Plato would prefer him not to), is a child in need of comforting.

Therefore, myths controlled by dialectics are used to erase the debt owed to death, to annul death. With this step, indispensable and characteristic for Plato, they are woven into the antibody of dialectics and *logos*, which Derrida describes as inverted *pharmakon*: “The dialectical inversion of the *pharmakon* or of the dangerous supplement makes death both acceptable and null. Acceptable because it is annulled. In making us welcome death, the immortality of the soul, which acts like an antibody, dissipates its terrifying fantasy. The inverted *pharmakon*, which scatters all the hobgoblins, is none other than the origin of the *episteme*, the opening to truth as the possibility of repetition and the submission of that “greed for life” (*epithumein zēn*, *Crito*, 53e) to law (the good, the father, the king, the chief, the capital, the sun, all of which are invisible).”⁵⁷

From the way that Plato treats not only the “greed for life,” but also grief, we can assume that both affections stem from the same source, that is a greedy, animal part of the soul which, unlike the divine part interested only in true knowledge, is concerned with earthly and transient aspects of life. This approach finds its implementation in the law described in *Crito* and in Plato’s design of the state: “The law, I suppose, declares that it is best to keep quiet as far as possible in calamity and not to chafe and repine [...] and nothing in mortal life is worthy of great concern, and our grieving checks the very thing we need to come to our aid as quickly as possible in such case.”⁵⁸ Otherwise we are “stumbling like children, clapping one’s hands to the stricken spot and wasting the time in wailing, ever to accustom the soul to devote itself at once to the curing of the hurt and the raising up of what has fallen, banishing threnody by therapy.”⁵⁹ Again, one who surrenders oneself to this kind of melancholy condition and does not seek successful recovery from grief, one who acts like a child, does so because one is governed by the “the irrational and idle part”⁶⁰ of the soul. Therefore, what Plato prescribes is an exclusion or at least a constriction of mourning, which denotes the ontologico-existential crisis of soul. Plato not only connects it

⁵⁶ Plato: *Laws II*. Trans. R.G. Bury. London 1926, p. 113 (659 e).

⁵⁷ J. Derrida: *Plato’s Pharmacy...*, p. 123.

⁵⁸ Plato: *The Republic II*. Trans. P. Shorey. London 1942, p. 455 (604 b—c).

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 455—457 (604 c—d).

⁶⁰ *Ibidem*, p. 457 (604 d).

with the turn towards the irrational, but also towards the arts of imitation,⁶¹ which stimulate the irrational part of the soul “by fashioning phantoms far removed from reality.”⁶²

*
* *

In compromising Socrates Plato was seeking to kill him, to eliminate him, to neutralize the debt while looking as if he were taking on the entire burden.⁶³

[...] the time of this extraordinary moment: Socrates awaiting death.⁶⁴

“We owe ourselves to death [*Nous nous devons à la mort*]” — what a sentence to begin with! And indeed, it kicks off Derrida’s book *Demeure, Athènes*. However, before Derrida moves there, to the last days of Socrates’s life Plato was so obsessed with, he takes a detour, or perhaps he delays things for a while so as to reflect on the debt and the delay. Derrida argues that from the moment of birth we are indebted to death and that we will inevitably have to pay this debt. But this diagnosis would not stand out or be profitable when taken into account without special attention to the question of debt, which cannot be simply separated from the very delay: debt is possible only because it is *postponed*. This combination triggers another notion in Derrida’s dictionary: *demeurer* (“to stay,” “to remain,” “to last,” “to persist”), which is engaged into the reciprocal play of the Latin signifiers: “*demorari*: to remain, to stop, to take one’s time or to delay — which in turn strangely resembles *demori*: to die, to waste away.”⁶⁵ In this referential chain, one can discover a more or less visible suggestion that temporalization is temporization and that the indebted life is always already interested in gaining time. Moreover, since life is indebted, it never simply presents itself fully as its own, but as a postponement of such a possibility beyond the horizon of death: “the living present is nevertheless in fact, really, effectively, etc., delayed [*différé*] ad *infinitum*. This difference is the difference between

⁶¹ Plato sees the same risk in writing which is presented by him as occult, irrational, illusory and deceptive just like all the techniques of representation or *mimēsis*.

⁶² *Ibidem*, p. 459 (605 b).

⁶³ *The Post Card...* (1 June 1978).

⁶⁴ J. Derrida: *Athens, Still Remains*. Trans. P.-A. Brault, M. Naas. New York 2010, p. 29.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 9.

the ideal and the nonideal.”⁶⁶ Thus, life in its earthly form cannot be considered homogeneous because, through its deficiency, it insists on the supplementarity of the outside. Already in *Speech and Phenomena*, Derrida reintroduces the living presence as enabled by the very condition of its “openness upon exteriority in general, upon the sphere of what is not ‘one’s own,’”⁶⁷ which he calls “spacing.” This openness coincides with the movement of temporalization, which for Derrida makes time structurally dependent on space. What is considered temporal is never pure, but primordially contaminated by the spatial, therefore, this external spacing (*espacement*) is (or cannot be distinguished and detached from) the internal delay we are dealing here with: “As soon as we admit spacing both as ‘interval’ or difference and as openness upon the outside, there can no longer be any absolute inside, for the ‘outside’ has insinuated itself into the movement by which the inside of the nonspatial, which is called ‘time,’ appears, is constituted, is ‘presented.’ Space is ‘in’ time; it is time’s pure leaving-itself; it is the ‘outside-itself’ as the self-relation of time. The externality of space, externality as space, does not overtake time; rather, it opens as pure ‘outside’ ‘within’ the movement of temporalization.”⁶⁸

What Derrida calls temporalization is repeated once again in *Margins of Philosophy* as the very *temporization*. By this subtle inversion he points out the necessity of taking a delay into account whenever we want to raise the question of life and its relation to death. Life cannot be construed as anything but a delay, which “must be taken to mean something other than a relation between two ‘presents’; and the following model must be avoided: what was to happen (should have happened) in a (prior) present A, occurs only in a present B.”⁶⁹ The delay, which is “unthinkable within the authority of the logic of identity or even within the concept of time,”⁷⁰ emerges from the lack⁷¹ and, along the same lines, from a debt of presence towards (not even its own) other, shattering the metaphysical hopes for the

⁶⁶ J. Derrida: *Speech and Phenomena*. Trans. D.B. Allison. Evanston 1973, p. 99.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 86.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 85–86.

⁶⁹ J. Derrida: *Writing and Difference*. Trans. A. Bass. London and New York 2001, p. 427.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ This lack repeats itself as the lack of protective voice: the interruption meant to affirm Socrates’s integrity confirms at the same time his heterogeneity. It is the lack, the blank, the silent interval of writing, which pushes him to self-execution. Socrates dies voiceless: bereaved and bereft.

autarky and auto-preservation of life. This lack in the heart of presence, the guarantor of its *mortgage*, is also called an interval or difference: "An interval must separate the present from what it is not in order for the present to be itself, but this interval that constitutes it as present must, by the same token, divide the present in and of itself, thereby also dividing, along with the present, everything that is thought on the basis of the present, that is, in our metaphysical language, every being, and singularly substance or the subject. In constituting itself, in dividing itself dynamically, this interval is what might be called *spacing*, the becoming-space of time or the becoming-time of space (*temporization*)."⁷²

The will to neutralize the debt, which Derrida assigns to Plato in one of his postcards, opens another dimension, which does not prolong the discussion about lineage, but grafts or recovers the question of delay from the Platonic discourse of life and death. For Plato, the eventual erasure of debt (which is his debt owed neither *only* to Socrates, nor *first of all* to Socrates) was crucial to establish the relation between mortality of the body and immortality of the soul. The proof of property of such an erasure lied in Socrates's will to die, grounded in pure knowledge. Unveiling this knowledge is the aim of the true philosopher (in his practice of dying) and this very vocation should determine his actions, especially facing the possibility of his near death. Thus Plato, in the name of absolute self-presence, obliged Socrates to choose between one death (executed with a help of *pharmakon*) and the other (natural) and thereby to limit the delay to the necessary minimum,⁷³ binding at once the existential perspective to the ontological one. For when Derrida states that metaphysics is interested in the destruction of the delay,⁷⁴ we must not only consider the delay from the linear or temporal perspective, the period between nonideality and ideality marked by the threshold of death, but also the delay as the necessity of structural constitution of the living presence.

The only way to save Socrates was to kill him by prescribing to him a voluntary act of self-execution. But what Plato could not avoid in his explanation was to write out of another delay between the verdict and the deferred execution, the delay which is at stake through-

⁷² J. Derrida: *Margins of Philosophy*. Trans. A. B a s s. Chicago 1982, p. 13.

⁷³ And is this not in contradiction with Plato's general suspicion of any kind of pharmaceutical use? Since for Plato every remedy is harmful and disturbs the natural way of life because it is artificial, this choice of death prescribed to Socrates only amplifies the paradoxicality of this situation.

⁷⁴ J. Derrida: *Athens, Still Remains...*, p. 51.

out *Phaedo* and *Crito*. And this very time, given to Socrates by chance, is simultaneously dedicated to the denial and practice of mourning or, one could say, the practice of mourning as its denial (which certainly is Derrida's diagnosis for Plato's actions). Moreover, once the delay inevitably appears on stage, or when it stages itself, it serves Plato as much to construe the ethical dimension of Socrates's deed, as to underscore the grave importance of self-knowledge as a guarantee of soul's immortality and to neutralize the debt to death and mourning.

Thus, Socrates bears witness to the true knowledge and he does so in awaiting his death, in practicing it: something he prescribed for himself and for the others (*Phaedo*, 67 e, 80 e). But the purifying power of death is reversed just as no execution can defile the city during the festival⁷⁵ which coincides with Socrates's trial: "Death, masks, makeup, all are part of the festival that subverts the order of the city, its smooth regulation by the dialectician and the science of being. Plato, as we shall see, is not long in identifying writing with festivity. And play. A certain festival, a certain game."⁷⁶ This play gives Socrates more time, postpones the debt for a while. To annul the delay he dreams and he interprets his dreams. After all, sleep is the state in which Crito finds him (let us not forget that Socrates compares death to a long sleep without dreaming): "He waits, but without waiting; he awaits death and dreams of annulling its delay by composing a sacrificial hymn."⁷⁷

It is in dreams⁷⁸ that a fair woman clothed in white appears to Socrates and announces the exact moment of his death: the moment of arrival of the ship, which at the same time is a moment of departure of his soul. Therefore, Socratic dreams signify at once the final victory of the rational part over its irrational opposite and a vicious desire for immortality. In *Phaedo*, it is again a recurring dream,

⁷⁵ Meaning: during the festivities commemorating Theseus's expedition to Crete to slay the Minotaur. According to Plato, the Athenians had made a vow to Apollo before the departure of Theseus that, should he return safely, they would honour the gods by sending a mission every year to Delos. This event gave rise to the annual festival which started a day before Socrates's trial. During this time the Athenians consecrated a boat and organized procession (*theōria*) of maidens to Delos: "Now it is their law that after the mission begins the city must be pure and no one may be publicly executed until the ship has gone to and back; and sometimes, when contrary winds detain it, this takes a long time" (Plato: *Phaedo*..., p. 202 (58 b—c)).

⁷⁶ J. Derrida: *Plato's Pharmacy*..., p. 142.

⁷⁷ J. Derrida: *Athens, Still Remains*..., p. 51.

⁷⁸ According to Plato, in dreams the rational part of us is no longer on guard and desires come out (*The Republic*, 571 c—d).

which urges Socrates “to make music, because philosophy was the greatest kind of music,”⁷⁹ but in the last days he takes this dream literally and becomes a poet, a myth-maker or, more likely, a double of Aesop (a double of the double) in praising Apollo, to whom he owes the stay of execution. Nevertheless, he already knows “by a kind of knowledge, an unconscious knowledge, it is true, to see in advance, to foresee and no longer let himself be taken by surprise by the delay of death”⁸⁰ and this knowledge is meant to depreciate the time of the delay, the time that changes nothing, so it can be used even for poetry and myths. In order to save himself, Socrates is ready to testify against his life even after his trial and he does so, as we can imagine, with a heavy heart, renouncing at once all his grief and the right to mourn, but also covering his face for the last few moments before pharmakon performs its duty: to hide what?

*
* *

Watch closely while Socrates signs his death sentence on the order of his jealous son Plato...⁸¹

The other one continues to write tranquilly, hypnosis I tell you, he dreams and prepares, prepares himself for the suicide (last wishes, makeup, “banalization,” the great parade, he knows that he will not make it and that someone will have to lend him a hand, the dose has to come to him from elsewhere. And from where he will have never known.⁸²

To die without any reluctance — that is Plato’s wish. The wish Socrates died for — at least in Plato’s writings. But what does that wish disclose? The wish, this unbelievable proclivity towards not even death (because death is already annulled and despised), but an afterlife: one life after another. Is there any contention or contradiction which this wish tries to conceal, being at once the mask and the mark of the intrusion of death? For to save Socrates through the great illusion of immortality, Plato has to deny him his mortality, to deprive him of his mortal life. Furthermore, by erasing the significance of death, he gives up on the very life, because affirmation of life is strictly connected with the delay of death. Without the affir-

⁷⁹ Plato: *Phaedo*..., p. 211 (60 e).

⁸⁰ J. Derrida: *Athens, Still Remains*..., p. 33.

⁸¹ *The Post Card*... (6 June 1977).

⁸² *Ibidem* (July—August 1978).

mation of mortal life — and with the annulment of death — there is nothing worth saving from death. And since Plato links the desire for the true knowledge to his visions of departure and rebirth of the soul (all that to reassure us of an afterlife), since he even compares this desire to the melancholy act of mourning (i.e. unhealed longing for the beloved dead, which eventually leads to death), this desire cannot be purified of its constitutive component: an involuntary affirmation of mortality. Therefore, since only mortal life can be saved from death, immortality, which is promised by the true knowledge, cannot be exchanged for mortal life and, by the same token, the true knowledge cannot be a successful remedy for the fear of death or any act of mourning in a broad sense. Immortality marks out the end of both the desire to save life and the life itself.

Thus, actions of Plato are inevitably inscribed in the logic of auto-immunity “by which a living being can spontaneously destroy, in an autonomous fashion, the very thing within it that is supposed to protect it against the other, to immunize it against the aggressive intrusion of the other.”⁸³ To save life from death, he erases death through the project of immortality and thereby deprives life of its constituent: “both self-protecting and self-destroying, at once remedy and poison. The *pharmakon* is another name, an old name, for this autoimmunitary logic.”⁸⁴

*

* *

What is left after all, i.e. after the death of Socrates? A voice rewritten by his ghostwriter? Or the voice of Plato? And precisely when and where? This voice, at once marking an absence of the living presence and the apparition of the absent.

⁸³ J. Derrida: *Rogues...*, p. 123.

⁸⁴ G. Borradori: *Philosophy in a Time of Terror*. Chicago 2004, p. 124.

Aleksander Kopka

Śmierci Sokratesa

Słowa kluczowe: żałoba, dekonstrukcja, Platon, życie, mit, autoimmunologia, *pharmakon*, pismo

Streszczenie

Niniejszy artykuł jest próbą ukazania w myśli Platona znamion filozofii żałoby jako filozofii zorientowanej na nieustanne odnoszenie się (w swej strukturalnej i ontologicznej heterogeniczności) podmiotu do (własnej) śmierci. W tym celu podążam śladem dekonstrukcji Platońskiego tekstu przeprowadzonej przez Jacques'a Derridę przede wszystkim w *La pharmacie de Platon*, a następnie kontynuowanej w *La carte postale*. Dowodzą zarazem, jak sam tekst dialogów zdradza niekoherencję Platońskiej metafizyki, ze szczególnym uwzględnieniem kwestii nieśmiertelności duszy, relacji pisma do żywej mowy i roli mitu w dyskursie o nieśmiertelności. Tak nakreślony projekt myśli Platona jako filozofii zakamufłowanej żałoby powiąże z kluczową z perspektywy Derridy myśli żałobnej problematyką odroczenia, reakcji autoimmunologicznej, zawłaszczenia i idealizacji zmarłego oraz jego powrotu przez swe imię.

Aleksander Kopka

Die Tode von Sokrates

Schlüsselwörter: Trauer, Dekonstruktion, Platon, Leben, Mythos, Autoimmunologie, *Pharmakon*, Schrift

Zusammenfassung

In seinem Artikel versucht der Verfasser, in Platons Philosophie irgendwelche Merkmale der Trauerphilosophie als der auf ständige Stellungnahme des Subjektes (in struktureller und ontologischer Vielfalt) zum (eigenen) Tod gerichtete Philosophie zu finden. Zu diesem Zwecke ergründet er die von Jacques Derrida besonders in *La pharmacie de Platon* durchgeführte und in *La carte postale* fortgesetzte Dekonstruktion des Platonischen Textes. Der Verfasser möchte aufzeigen, dass der Text von Dialogen eine Inkohärenz der Platonischen Metaphysik offen legt, indem er vor allem die Unsterblichkeit der Seele, das Verhältnis der Schrift zur lebenden Sprache und die Rolle des Mythos im Diskurs über Unsterblichkeit berücksichtigt. Den so geschilderten Entwurf von Platonischen Ideen als Philosophie der verhüllten Trauer verknüpft er mit der laut Derridas Auffassung von Trauergedanken grundlegenden Problematik: Vertagung, autoimmunologische Reaktion, Aneignung, Idealisierung des Verstorbenen und dessen Rückkehr dank seinem Namen.

Marcin Subczak

„Dzień bez jutra”
jako cecha filozoficznego sposobu życia
w Platońskim *Fedonie*

Słowa kluczowe: Platon, *Fedon*, filozoficzny sposób życia, redefinicja wieczności i nieśmiertelności, wartość sprawiedliwego postępowania, stałość „rzeczy samych”, afirmacja życia

„Dialogi iskrzą się takim bogactwem treści, że niektóre z podjętych w nich tematów [...] w ogóle trudno zaliczyć do jakiegokolwiek z tradycyjnie rozróżnianych działów filozofii”¹ — tymi słowami fenomen Platońskich dzieł scharakteryzował Przemysław Paczkowski. Zacytowana opinia zdaje się w pełni odnosić do dialogu *Fedon* i do kwestii w nim poruszanych. Dzieło to, mimo iż zawiera, doprecyzowujący jego tematykę, podtytuł *O duszy*², dotyczy jednak wielu rozmaitych, choć rzecz jasna wzajemnie powiązanych zagadnień. Dlatego też omawiając ten dialog Platona, uwagę swą badacze koncentrują na różnorodnych problemach, uznawanych niejednokrotnie za kluczowe i reprezentatywne dla przesłania całego *Fedona*. Na tej podstawie sądzić można, że dialog ten w zasadniczej mierze prezentuje następujące kwestie: przede wszystkim nieśmiertelność duszy (Ryszard Legutko³,

¹ P. Paczkowski: *Jedność filozofii Platona*. Rzeszów 1998, s. 8.

² Zob. A. Krokiewicz: *Zarys filozofii greckiej*. Warszawa 2000, s. 277.

³ Zob. Platon: *Fedon*. Tłum. R. Legutko. Kraków 1995, s. 11.

Janusz Jaskóła⁴, Artur Rodziewicz⁵), jej status (Tomasz Aleksander Szlezák⁶, Hans-Georg Gadamer⁷), problem dowodów owej nieśmiertelności (Stefan Swieżawski⁸, Adam Krokiewicz⁹), zagadnienie śmierci (Cezary Wodziński¹⁰, Olof Gigon¹¹, Jadwiga Skrzypek-Faluszcza¹²) lub też naukę o ideach (J. Gajda-Krynicka¹³, Władysław Stróżewski¹⁴, Giovanni Reale¹⁵). Sformułowano również opinie „syntetyzujące”, których autorzy widzą w *Fedonie* dzieło dotyczące przede

⁴ Zob. J. Jaskóła: *Światy możliwe jako uprawomocnienie filozofowania. Platon*. Wrocław 2000, s. 140–141. Cytowany autor zauważa, że głównym tematem dialogu jest nieśmiertelność duszy, to znaczy pytanie: czy dusza w ogóle jest, czym jest i czy jest nieśmiertelna? „»Fedon« daje nam chyba najpełniejszą prezentację problematyki zarysowanej już we wcześniejszych dialogach. Dialog ten bowiem wszelkie problemy [...] wiąże bezpośrednio z człowiekiem — jednostką, podmiotem nie tylko poznającym, lecz i doznającym”. Ibidem, s. 140.

⁵ Zob. A. Rodziewicz: *Idea i forma. O fundamentach filozofii Platona i presokratyków*. Wrocław 2012, s. 196–197. Choć problem nieśmiertelności duszy autor ten uznaje za główny temat dyskusji, to jednak zwraca również uwagę na rolę Fedona w rekonstrukcji platońskiej metafizyki i omawianej w zacytowanym dziele „teorii przeciwieństw”.

⁶ Zob. T.A. Szlezák: *O nowej interpretacji platońskich [sic!] dialogów*. Tłum. P. Domański. Kęty 2005, s. 101–126. Szlezák próbuje zestawić z sobą fragmenty platońskiego *Fedona*, *Państwa* i *Fajdrosa*, by odpowiedzieć na pytanie, czy nieśmiertelna jest cała dusza, czy też tylko jej „część” rozumowa.

⁷ Zob. H.-G. Gadamer: *Początek filozofii*. Tłum. J. Gajda-Krynicka. Warszawa 2008, s. 46–71. Gadamer twierdzi, że *Fedon* jest krokiem na drodze od pojęcia duszy jako źródła życia, do nowej, sokratejsko-platońskiej orientacji w kwestii poznania i matematyki. Dusza nie jest już tylko źródłem życia, lecz także siedzibą myśli (świadomości). Zob. ibidem, s. 67, 71.

⁸ Zob. S. Swieżawski: *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*. Warszawa—Wrocław 2000, s. 99–100.

⁹ Zob. A. Krokiewicz: *Zarys filozofii greckiej...*, s. 277.

¹⁰ Zob. C. Wodziński: *Logo nieśmiertelności. Przypisy Platona do Sokratesa*. Gdańsk 2008, s. 222–234.

¹¹ Zob. O. Gigon: *Główne problemy filozofii starożytnej*. Tłum. P. Domański. Warszawa 1996, s. 173–174.

¹² Zob. J. Skrzypek-Faluszcza: *Ocalenie od zła w filozofii Platona*. Kraków 2010, s. 140–154.

¹³ Zob. J. Gajda: *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii*. Wrocław 1993, s. 87–88.

¹⁴ Zob. W. Stróżewski: *Wykłady o Platonie. Ontologia*. Kraków 1992, s. 63–82.

¹⁵ Zob. G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. T. 2: *Platon i Arystoteles*. Tłum. E.I. Zieliński. Lublin 2005, s. 75–112. Badacz ten zwraca szczególną uwagę na platońskiego *Fedona* z racji obecnej w nim metafory „drugiego żeglowania”, przedstawiającej i uzasadniającej istnienie rzeczywistości transcendentnej i ponadzmysłowej. Dla Realego ten fragment *Fedona* stanowi „magna charta metafizyki Zachodu”. Ibidem, s. 75.

wszystkim nieśmiertelności duszy, nieśmiertelności, której potwierdzenia szuka Platon w teorii idei (Bogdan Dembiński¹⁶, Szlezák¹⁷, Paul Ricoeur¹⁸). Na uwagę zasługują też te interpretacje, których autorzy dostrzegają w *Fedonie* obecność motywów mistycznych (Karl Albert¹⁹) czy znamiona „eschatologicznej paidei” polegającej na przygotowaniu duszy do szczęścia w wieczności (Werner Jaeger²⁰), jak również ci, którzy uznają go za projekt filozofii rozumianej jako „ćwiczenie śmierci” (Pierre Hadot²¹, William Keith Chambers Guthrie²², Juliusz Domański²³).

Trudno kategorycznie stwierdzić, która z przedstawionych interpretacji najlepiej oddaje istotę *Fedona*, zważywszy na fakt wzajemnego powiązania obecnych w tym dialogu kwestii. Dlatego też w niniejszym artykule sugeruję zwrócić uwagę na obecny w *Fedonie* — choć nie tak często dostrzegany — etos filozoficznego sposobu życia. Jego charakterystyczny determinant proponuję wyrazić, zaczerpniętym z komentarza Władysława Witwickiego, zwrotem: „dzień bez jutra”²⁴.

¹⁶ „W dialogu *Fedon* zasadniczy przedmiot analiz stanowi problem nieśmiertelności duszy. Platon, uzasadniając konieczność uznania nieśmiertelności duszy, postanawia się odwołać do koncepcji idei”. B. Dembiński: *Teoria idei. Ewolucja myśli Platonskiej*. Katowice 2004, s. 36.

¹⁷ Na przykładzie Platonskiego *Fedona* Szlezák omawia specyfikę obecnego w dialogach *wsparcia dla logosu*. „Zeby pomóc pierwszemu logosowi (o duszy), Sokrates mówi najpierw o innym (o ideach *etc.*). Chwilowo zmienia temat (nie tracąc jednak z oczu tematu zasadniczego, nieśmiertelności)”. T.A. Szlezák: *Czytanie Platona*. Tłum. P. Domański. Warszawa 1997, s. 68.

¹⁸ Zob. P. Ricoeur: *Symbolika zła*. Tłum. S. Cichowicz, M. Ochab. Warszawa 1986, s. 272—325.

¹⁹ Zob. K. Albert: *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*. Tłum. J. Marzęcki. Kęty 2002, s. 66—67. Por. K. Albert: *Studia o historii filozofii*. Tłum. B. Baran, J. Marzęcki. Warszawa 2006.

²⁰ Zob. W. Jaeger: *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*. Tłum. M. Plezia, H. Bednarek. Warszawa 2001, s. 954—960.

²¹ Zob. P. Hadot: *Czym jest filozofia starożytna?*. Tłum. P. Domański. Warszawa 2000, s. 99; por. P. Hadot: *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*. Tłum. P. Domański. Warszawa 2003, s. 42—47.

²² Zob. W.K.C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*. Vol. 4: *Plato: The Man and His Dialogues: Earlier Period*. Cambridge 1975, s. 326. Badacz ten podkreśla, że czytając *Fedona* i zagłębiając się (*immerse ourselves*) w zawiloci (*intricacies*) Platonskich prób udowodnienia nieśmiertelności duszy, nie możemy zapominać, że jesteśmy świadkami ostatnich chwil życia człowieka, który traktował filozofię jako „ćwiczenie śmierci” (*training for death*).

²³ Zob. J. Domański: *Metamorfozy pojęcia filozofii*. Tłum. Z. Mroczkowska, M. Bujko. Warszawa 1996, s. 8—9.

²⁴ Zob. Platon: *Fedon*. W: Idem: *Dialogi*. T. 1. Tłum. W. Witwicki. Kęty 2005, przypis 19. Mając na względzie autorstwo Witwickiego, jak również fakt,

Za jego pomocą tłumacz Platona próbuje uchwycić istotę tego egzystencjalnego momentu, w którym znalazł się Sokrates. Warto jednak odnotować, że nie jest to tylko chwila, w której obawa nieuchronności śmierci przywodzi na myśl konieczność dokonania czegoś w rodzaju „życiowego bilansu”. Taką właśnie sytuację dało się zaobserwować na przykład w pierwszej księdze Platońskiego *Państwa*, gdy Kefalos, znajdujący się „na starości progu”, widzi w siostrze rozumianej sprawiedliwości możliwość zadośćuczynienia nieświadomie popełnionym winom²⁵. Scena rozgrywająca się w *Fedonie*, mimo pewnego podobieństwa okoliczności, odkrywa zupełnie inny wymiar nadchodzącej śmierci. Zdaje się raczej wskazywać jej nierozzerwalny związek z życiem, który to zdecydowanie przekracza prostą „zależność ekspiacyjną”, jak również wyłącznie opozycyjne ich pojmowanie. Sytuacja przedstawiona w *Fedonie* obrazuje pewną fundamentalną relację między śmiercią a filozoficznym życiem, którą adekwatnie może wyrażać właśnie zwrot „dzień bez jutra” dzięki swej symbolicznej sugestywności²⁶. W niniejszym artykule staram się więc zwrócić uwagę na to, że w etos filozoficznego sposobu życia wpisany jest pewien wymiar śmierci, skutkiem czego życie i śmierć ulegają istotnej redefinicji. Filozof byłby bowiem kimś, kto żyje „dniem bez jutra”, w którym tradycyjnie rozumiane granice między życiem a śmiercią zostają zniesione.

Na początku należy wspomnieć, że określenie „dzień bez jutra” daje się interpretować przynajmniej na dwa sposoby. Po pierwsze, można je rozumieć jako opis dnia, w którym niejako wyczerpuje się całe życie. Wraz z końcem tego dnia kończyłoby się dla człowieka dosłownie „wszystko”. Jest to „dzień bez jutra” w tym sensie, że po

że zwrot „dzień bez jutra” stanowi pewną metaforę, określenie to konsekwentnie ujmowane będzie w cudzysłów.

²⁵ Zob. Platon: *Państwo*, 328 E—331 C. W: Idem: *Państwo, Prawa (VII ksiąg)*. Tłum. W. Witwicki. Kęty 2001.

Eric Voegelin zauważa, że „starego Kefalosa do rozważań na temat sprawiedliwości skłania jego zbliżające się zejście do Hadesu. »Tam« bowiem, jak mówią baśnie (mythoi), ludzie muszą sprawiedliwie zapłacić za zło, które wyrządzili »tutaj« (330 d—e)”. Zob. E. Voegelin: *Platon*. Tłum. A. Legutko-Dybowska. Warszawa 2009, s. 94.

²⁶ „Kebeles chwali Sokratesowy pogląd na dążenia filozofów prawdziwych, ale wskazuje na rozpowszechnione materialistyczne pojmowanie duszy i łączącą się z nim niewiarę w byt pozagrobowy. Sokrates znowu zwraca uwagę czytelnika, jak bardzo jest zainteresowany uczuciowo w rozstrzygnięciu tej kwestii. [...] W tym dniu bez jutra Sokrates chwyci się wszystkich dostępnych mu środków, byle tylko sobie i drugim stworzyć jakąś przecież jutra”. Zob. Platon: *Fedon...*, przypis 19. Tłum. W. Witwicki. Nic nie wskazuje jednak na to, by sam Witwicki przypisywał jakiegoś szczególne znaczenie temu określeniu. W dalszej bowiem części komentarza nie rozwija go ani już więcej nie używa.

tym „dniu” „jutra” już po prostu nie będzie. Śmierć przynosiłaby bowiem ostateczne unicestwienie, na podobieństwo obecnej w Platońskiej *Obronie Sokratesa* propozycji pojmowania śmierci jako „snu bez marzeń sennych”. Druga interpretacja polegałaby na rozumieniu „dnia bez jutra” jako swoistego symbolu afirmacji życia, które przekracza granice śmierci. „Dzień bez jutra” wyrażałby pewną intuicję niekończącego się trwania, egzystowania w wymiarze wieczności, czy też życia na wzór „dnia bez zachodu słońca”. Jednakże ta interpretacja mogłaby sugerować, iż jest tu mowa o jakiejś formie „nieśmiertelności”. Z tą sugestią ostatecznie można by się zgodzić, ale tylko wtedy, gdyby samą „nieśmiertelność” rozumieć w zupełnie nowy sposób. Trzeba bowiem pamiętać, że według opinii, którą wyraził Bruno Snell, dla Greków epoki klasycznej przeciwieństwo „człowiek” — „bóg” jest w istocie przeciwieństwem „śmiertelność” — „nieśmiertelność”²⁷. Czy zatem człowiek byłby w stanie przełamać tę fundamentalną opozycję, niejako przekroczyć swe człowieczeństwo i osiągnąć status równy bogom? Nie brak opinii, które łączą filozoficzną aktywność ze wspomnianą już boską domeną nieśmiertelności. I tak, na przykład Ricoeur twierdzi, że postępować za bogiem, kroczyć śladami boskości — oto wyzwolenczy schemat filozofii²⁸. Podobnego zdania jest Wodziński, gdy zauważa, że Platon, troszcząc się o duszę Sokratesa, realizuje imperatyw: unieśmiertelnić. „Znaleźć fortel — znajdować nieskończoną ich liczbę — silniejszy niż śmierć. Platon nie musi niczego szukać. Tradycja — orficka, poetycka, filozoficzna — podpowiada mu doniośle i przekonująco: tym fortem jest logos. [...] Logos — tak, to zaufanie również dziedziczy po Sokratesie — ale jaki? W której z jego mnogich postaci? Tradycja orficka podpowiada: misteryjny, poetycka sugeruje: mitologiczny, filozoficzna przekonuje: ontologiczny, sofistyczna moderna przewrotnie zachęca: retoryczny”²⁹. Odnośnie do tej wypowiedzi można by zaryzykować dołączenie jeszcze jednej opcji: unieśmiertelnić przez sposób filozoficznego życia, który ściśle związany byłby z wymienionym przez Wodzińskiego „filozoficznym logosem ontologicznym”. Należy jednak zaznaczyć, że „nieśmiertelność”, której nowe rozumienie mieści się w określeniu „dzień bez jutra”, nie może być pojmowana jako alternatywa dla śmierci, lub też jako stan osiągalny po odpowiednio spędzonym życiu. Już bo-

²⁷ Zob. B. Snell: *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*. Tłum. A. Onysimow. Warszawa 2009, s. 309. Podobną opinię wyraża Guthrie: *A History of Greek Philosophy...*, s. 330.

²⁸ Zob. P. Ricoeur: *Symbolika zła...*, s. 288.

²⁹ C. Wodziński: *Logo nieśmiertelności...*, s. 353—354.

wiem same te terminy: „życie”, „śmierć”, „nieśmiertelność”, generują konotacje chronologiczne, czy też wyobrażenie pewnego następstwa zdarzeń i stanów, które obce są rozumieniu „dnia bez jutra”. Ono bowiem eliminowałoby temporalne kategorie, takie jak „przed” czy „po”. Dlatego właśnie życie filozofa, jeśli ma być faktycznie „dniem bez jutra”, wymaga nowego zdefiniowania śmierci oraz nieśmiertelności. Ta redefinicja winna zmierzać w kierunku apologii filozoficznej egzystencji — trwania ugruntowanego w strukturze tego, co wieczne, i życia, które pozostaje niezagrożone widmem swego „tradycyjnego” przeciwieństwa, czyli śmierci. Zanim jednak dokonana zostanie owa redefinicja, warto odnotować, w jaki sposób tematyka dialogu usytuowana zostaje w kontekście pytania o istotę filozoficznego sposobu życia.

Zaletą Platońskiego *Fedona* jest to, że przedstawione w nim kwestie nie wyczerpują się jedynie w określonej życiowej sytuacji Sokratesa. Ranga podejmowanych zagadnień czyni je problemami wręcz uniwersalnymi, gdyż sam Sokrates wyraźnie stwierdza, że adresatem jego słów jest filozof, początkowo upersonifikowany w osobie Euenosa. W ten sposób również czyni siebie samego pewnego rodzaju wzorem dla miłośnika mądrości, wyznaczając swym postępowaniem paradygmat filozoficznego modelu życia. „Zdaje się, że ci, którzy się z filozofią zetknęli jak należy, niczym innym się nie zajmują, jak tylko tym, żeby umrzeć i nie żyć, a ludzie bodajże tego nie wiedzą”³⁰. Jednakże kluczowa dla zrozumienia przesłania tego fragmentu jest odpowiedź na pytanie o istotę śmierci. Platoński Sokrates kojarzy ją z uwolnieniem duszy od ciała³¹, z oczyszczeniem, a także z wyzwoleniem rozumu³², które jest gwarantem prawdziwej mądrości, męstwa i dzielności³³. Co ważne, to właśnie na płaszczyźnie filozoficznego egzystowania śmierć zyskuje przytoczone wcześniej określenia, które brzmieć mogą nieco paradoksalnie. Wyraźnie bowiem wskazują one pewien związek z życiem, jego poprawą lub nawet jego nową jakością. Toteż można by sądzić, że pojęcie śmierci (dodajmy: śmierci filozoficznej) rzeczywiście zyskuje w *Fedonie* zasadniczą redefinicję, zmierzającą ku ewidentnemu połączeniu jej z życiem. Widać to również wtedy, gdy „tanatologiczna” konwencja dialogu znajduje swe umiejscowienie w pierwotniejszym i szerszym kontekście swoistej „apologii życia”. Nie dzieje się więc tak, że to tylko życie filozofa na nowo zde-

³⁰ Platon: *Fedon*, 64 A... Tłum. W. Witwicki. Por. ibidem, 61 D, 62 C, 63 E, 64 B.

³¹ Zob. ibidem, 64 C.

³² Zob. ibidem, 67 C—D.

³³ Zob. ibidem, 68 B—69 B.

finiowane zostaje w kategoriach śmierci i umierania. To również śmierć zyskuje w owym „witalnym” zestawieniu nowe rozumienie w fundamentalnej dla tego dialogu perspektywie życia. Świadczy o tym, po pierwsze, interpretacja symboliki zawartej w prologu. Oto zwieńczenie steru okrętu wysyłanego do Delos powoduje, że nawet uchwalona prawem kara śmierci ustępuje na określony czas dominacji życia niezakłóconego jej destrukcyjnym charakterem³⁴. I choć takie analogie są „zawsze ryzykowne” — jak zauważa Legutko, wskazując potencjalne paralele między śmiercią Sokratesa i mitologicznym wydarzeniem, które stało się przyczyną procesji do Delos³⁵ — to jednak zastanawiającym jest ten prymat życia nawet przed stanowieniem prawa, pieczętującego wyrok śmierci Ateńczyka. Po wtóre, życie i śmierć zdają się również tak połączone, jak przyjemność i przykrość, opisywane słowami Sokratesa: „obie razem nie chcą człowiekowi przysługiwać, ale jeśli ktoś za jedną z nich goni i osiągnie, bodajże zawsze musi i drugą chwycić, jakby zrosnięte były wierzchołkami, choć są dwie”³⁶. Gdyby więc spróbować odnieść ten obraz właśnie do dynamiki śmierci i życia, pozwoliby on dostrzec specyficzny charakter wzajemnego ich powiązania: obie nie mogą przysługiwać człowiekowi jednocześnie, posiadanie jednej nieuchronnie pociąga za sobą nadejście drugiej, czy wreszcie niemożliwość ich pogodzenia mimo złączenia „wierzchołkami”. Gdyby również uwzględnić przekonania łączące życie z przyjemnością lub możliwością jej odczuwania, to porównana z nimi śmierć stanowiłaby całkowitą niemożność odbierania jakichkolwiek wrażeń cielesno-zmysłowych³⁷. Wówczas można by się zgodzić się z tym, że analogia przyjemność — przykrość i życie — śmierć wcale nie jest tak odległa.

Można więc zaryzykować opinię, że w *Fedonie* dokonuje się istotna zmiana rozumienia śmierci oraz życia. Dlatego też należałoby raczej powiedzieć, że w sposobie bycia miłośnika mądrości radykalizm opozycji: życie — śmierć, ulega zniesieniu. Jak zauważa Gadamer, Platon nie dowodzi w *Fedonie* niezniszczalności „indywidualnej egzystencji”, ale raczej nieśmiertelności „idei życia i duszy”³⁸. Trzeba by jeszcze dodać, że te idee zyskują nową płaszczyznę ujęcia właśnie w osobie filozofa, dzięki czemu niezniszczalność dotyczyłaby, owszem, idei życia, ale życia filozoficznego. Życie miłośnika mądrości, takie, jak kreśli je Platoński Sokrates, zdaje się usytuowane całkowicie po-

³⁴ Zob. ibidem, 58 A—C.

³⁵ Zob. Platon: *Fedon...* Tłum. R. Legutko. Komentarz, s. 26—28.

³⁶ Platon: *Fedon...*, 60 B—C. Tłum. W. Witwicki.

³⁷ Zob. ibidem, 54 D.

³⁸ Zob. H.-G. Gadamer: *Początek filozofii...*, s. 69.

nad alternatywą: życie — śmierć. Oba jej bieguny na poziomie filozoficznej nieśmiertelności zostają wręcz zespolone w taki sposób, że śmierć nie jest już nieuchronnym następstwem życia. Ten horyzontalny wektor naturalnej chronologii „wydarzeń” — najpierw życie, potem śmierć — w osobie filozofa ulega załamaniu. Dlatego też miłośnik mądrości nie tyle „żyje”, ile raczej egzystuje w *continuum* filozoficznego trwania, niezmaconego widmem śmierci. To właśnie filozoficzny sposób życia sprawia, że już w trakcie jego trwania osiągalny jest również wymiar nieśmiertelności. Ale od tego momentu trzeba też inaczej spojrzeć na samą nieśmiertelność. Nie należy jej bowiem rozumieć jako czegoś w rodzaju „nagrody”, o którą miłośnik mądrości może się „wystarać” w trakcie swego życia. Nie może też być pojmowana jako alternatywa dla śmiertelności. Filozoficzna nieśmiertelność jest bowiem efektem bytowania w zupełnie innym porządku — w strukturze cnotliwego postępowania i czystego rozumowego poznania. Te dwa aspekty filozoficznego sposobu życia sprawiają, że miłośnik mądrości nie funkcjonuje już w sekwencji takich określeń, jak „dzisiaj” czy „jutro”. Filozoficzne uniesmiertelnienie nie jest również czymś, co dopiero nastąpi lub na co można zasłużyć. Od momentu gdy człowiek żyje na sposób filozoficzny, „już” egzystuje w strukturze ciągłej terażniejszości (nieśmiertelności), która nie oczekuje już na spełnienie jakkolwiek pojmowanej przyszłości. Filozof po prostu żyje „dniami bez jutra”, gdyż życie filozoficzne „tu” i „teraz” przynosi nieśmiertelność.

Apologię filozoficznego życia, jak również nowe jego rozumienie, widać zwłaszcza w aporii między traktowaniem życia jako więzienia³⁹ a zakazem popełniania samobójstwa⁴⁰. Oczywiście, aporia ta pojawi się jedynie wtedy, gdy kluczową partię fragmentu 62 A z *Fedona* rozumieć się będzie jako stwierdzenie, że „śmierć jest lepsza od życia”⁴¹, a mimo to nie wolno zadawać jej samemu sobie. Za opcją pojmowania życia na podobieństwo zniewolenia i uwięzienia przemawia również wspomniana już natura filozofii jako „ćwiczenia w śmierci”⁴². Pomimo to utrzymany zostaje zakaz „zadawania gwałtu samemu sobie”. Dlaczego więc filozof traktuje swe życie jako „przygotowanie do śmierci”, a jednocześnie nie wolno mu zabić siebie samego⁴³? Jeśli „ćwiczenie

³⁹ Zob. Platon: *Fedon...*, 62 B—E. Tłum. W. Witwicki.

⁴⁰ Zob. ibidem, 61 C—E, 62 C.

⁴¹ Na temat innych możliwości interpretacji tego fragmentu zob. Platon: *Fedon...* Tłum. R. Legutko. Komentarz, s. 40—45.

⁴² Zob. Platon: *Fedon...*, 61 D, 62 C, 63 E, 54 A—B. Tłum. W. Witwicki.

⁴³ Warto zwrócić uwagę, że w polemice z pitagorejczykami, Simiaszem i Kebešem to Sokrates staje się orędownikiem poglądów, których winni bronić oni sami. Trzeba

się w umieraniu i śmierci” potraktujemy tak, jak rozumie je Legutko — jako kształcenie w sobie i uzasadnianie przekonania, że ludzkie życie nie kończy się wraz ze śmiercią, gdyż nieśmiertelna dusza podlega ostatecznemu osądowi moralnemu⁴⁴ — to filozofowanie wcale nie będzie oznaczało dążenia do całkowitego samounicestwienia. Będzie tylko wskazywało ścisłą łączność i wzajemną zależność tego, co dzieje się z człowiekiem przed śmiercią i po śmierci. Dlatego też zacytowany badacz konkluduje: „pragnienie śmierci to pragnienie nieśmiertelności duszy i absolutnego osądu moralnego”⁴⁵. Widać więc, że interpretacja ta przesuwą granice życia i śmierci, niemniej jednak całkowicie ich nie niweluje. Ciągłe bowiem funkcjonuje ona w wymiarze określeń: „przed” i „po”. Opiera się ona bowiem na rozumieniu duszy jako podłoża wartości moralnych⁴⁶, jak również na funkcjonowaniu moralnego porządku, którego ostateczne wypełnienie usytuowane jest „poza” granicami życia „cielesno-zmysłowego”. Nieco dalej idzie propozycja Wodzińskiego. Odwołując się do analogicznych fragmentów z *Apologii*, pisze on, że strach przed śmiercią nie ima się Sokratesa, gdyż „bycie sprawiedliwym potrafi skutecznie zneutralizować zło śmierci. Potrafi również zagłuszyć strach przed śmiercią”⁴⁷. Droga do nieśmiertelności wiedzie zatem, jak można sądzić, przez sprawiedliwe postępowanie, którego kresem ciągle pozostaje śmierć. Natomiast cnotliwe życie miałoby być warunkiem „nagrody” zyskanej właśnie po śmierci. Sokrates kilkakrotnie artykułuje swą wiarę w to, że „jakoś tam jest tym, co pomarli, i jak to dawno mówią, znacznie lepiej jest dobrym niż złym”⁴⁸. Nie zmienia to jednak faktu, że nawet wiara w pośmiertne przeniesienie do „bogów innych, mądrych i dobrych”, do „ludzi umarłych, lepszych niż tutaj”, do „władców bardzo dobrych”⁴⁹ nie jest argumentem usprawiedliwiającym zasadność odebrania sobie życia. Dlaczego? Odpowiedzią na to pytanie, jak również rozwiązaniem tego paradoksu, dotyczącego przymusu życia i jednoczesnego pragnienia śmierci, może być właśnie zrozumienie specyfiki etosu filozoficznego życia. Ów etos również odwołuje się do wartości cnotliwego postępowania, ale stawia je w zupełnie innym świetle niż

jednak przyznać, że w tym kontekście Sokrates przywołuje postać Filolaosa oraz mówi o pewnej „nauce tajemnej”. Zob. *ibidem*, 61 D, 62 B. Co jednak ciekawe, literalnemu rozumieniu omawianego paradoksu sam Sokrates się konsekwentnie podporządkował, gdyż z faktycznego (fizycznego) więzienia jednak nie uciekł.

⁴⁴ Zob. Platon: *Fedon...* Tłum. R. Legutko. Komentarz, s. 61.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Zob. W. Jaeger: *Paideia...*, s. 955.

⁴⁷ C. Wodziński: *Logo nieśmiertelności...*, s. 219. Por. *ibidem*, s. 252.

⁴⁸ Platon: *Fedon...*, 63 C. Tłum. W. Witwicki.

⁴⁹ Zob. *ibidem*, 63 C.

propozycje Legutki czy Wodzińskiego. Ostatnie z wymienionych zdają się kierować postrzeganiem działań moralnych jako gwaranta „lepszego” bytowania po śmierci. Ciągłe funkcjonują więc w chronologicznym następstwie życia, śmierci i ewentualnej nieśmiertelności. Natomiast prezentowany w niniejszym tekście model filozoficznego egzystowania całkowicie zmienia tę temporalną perspektywę i spaja życie oraz śmierć na płaszczyźnie piękna i dobra sprawiedliwego działania. Sokrates nie pochwała śmierci, nie zachęca do umierania, lecz prezentuje pewną życiową postawę, dzięki której lęk przed śmiercią staje się obojętny. Nie dzieje się to bynajmniej za sprawą banalizacji samego faktu śmierci ani nie wynika z przekonania na podobieństwo epikurejskiego, że wraz z jej nadejściem następuje zupełne unicestwienie — wraz z nadejściem śmierci nas już nie ma, a zatem nie ma się czego obawiać. „Pokonanie” śmierci też nie jest najlepszym określeniem na to, co przynosi filozoficzne życie. Sokrates nie walczy wszak ze śmiercią, nie demonizuje jej jako biegunowej przeciwności egzystowania. Zabieg, którego dokonuje, polega raczej na włączeniu „śmierci” w fundamentalną płaszczyznę życia filozoficznego. Filozof nie musi popełniać samobójstwa, bo ono i tak niczego by w jego życiu nie zmieniło. Żyjąc na sposób filozoficzny, dbając o dobro i piękno duszy, dokonuje swego „unieśmiertelnienia” już w trakcie egzystencji cielesno-zmysłowej⁵⁰. Ale zmiana znaczenia owego „unieśmiertelnienia” polega tu na tym, że prawość postępowania nie występuje już w schemacie nagrody lub kary, który mogłaby sugerować interpretacja Legutki. Cnotliwość filozoficznego życia jest „wartością” samą w sobie, która nie potrzebuje już i nie oczekuje eschatologicznego dopełnienia. Wartość moralnego działania sprawia, że jego uczestnik już „tu” i „teraz” sięga płaszczyzny tego, co wiecznotrwale, gdy urzeczywistnia ideał pięknego i dobrego postępowania.

Drugą płaszczyzną doświadczenia filozoficznej nieśmiertelności jest porządek poznawczy oparty na pojmowaniu duszy, która — według trafnej chyba opinii Szlezáka — w *Fedonie* rozumiana jest również jako zasada życia i zsubstancjalizowana zdolność myślenia⁵¹. To dzięki niej filozof wkracza w obszar nieśmiertelności wówczas, gdy potrafi — jak proponuje Hadot — wzniesić się na poziom obiektywności myśli, „na poziom uniwersalnego i normatywnego punktu widzenia myśli w celu podporządkowania się nakazom Logosu i normie Dobra”⁵². Owa aktywność poznawcza polega tu na uwolnieniu

⁵⁰ Zob. *ibidem*, 76 D—77 A, 80 B, 81 A.

⁵¹ Zob. T. A. S z l e z á k: *O nowej interpretacji platońskich [sic!] dialogów...*, s. 103.

⁵² P. H a d o t: *Filozofia jako ćwiczenie duchowe...*, s. 43.

i oczyszczeniu rozumu⁵³ (myśli) od ciała, którego słabość ma swe źródło w niedokładności poznania zmysłowego. Gdy Platon mówi o przewadze rozumowego poznania, akcentuje jednocześnie jego specyficzne desygnaty — sprawiedliwość „samą”, piękno, dobro i rzeczy „same w sobie”, które stanowią asumpt do kreślenia Platońskiej „teorii idei”⁵⁴. Poznanie tych bytów możliwe jest wyłącznie za pośrednictwem rozumu wyzwolonego spod złudnego wpływu ciała i zmysłów. Nawet jeśli przyjąć interpretację Legutki, że we fragmencie 65 A—66 A nie ma wyraźnej wskazówki mówiącej, że „chodzi tutaj o jakąś inną niecielesną rzeczywistość, z którą dusza obcuje przez poznanie rozumowe”⁵⁵, to i tak uznać należy, że czyste rozumowe poznanie anektuje Platon jako przestrzeń, w której dusza transcenduje sferę materialności, przekraczając immanentną dla niej zmienność, zniszczalność i przypadkowość. Porządek poznawczy dopełnia zatem istotę filozoficznego „unieśmiertelnienia”. Wystarczy „rozwiązać wspólnotę z ciałem”, zwrócić się ku poznaniu „rzeczy samych”, a już w trakcie aktywności poznawczej wymiar cielesno-materialny przestanie człowiekowi zagrażać swym nieodzownym widmem całkowitego unicestwienia.

Wobec tego należałoby zapytać: czy specyfika tego poznawczo-moralnego porządku jest wystarczającym gwarantem zasadności mówienia o nowym rozumieniu „nieśmiertelności” w ramach filozoficznego sposobu życia? Legutko zauważa, że Platoński *Fedon* stanowi próbę odpowiedzi na pytanie o możliwość zespolenia filozoficznych, matematycznych i religijnych intuicji objawiających wieczność oraz dróg do niej prowadzących. Badacz ten jednak zdecydowanie twierdzi, że „ani w »Fedonie«, ani w żadnym innym dialogu nie proponuje on [Platon — M.S.] wprost takiej jednoznacznej syntezy świata rzeczy wiecznych”⁵⁶. Co więcej, sądzi on również, że taka synteza prowadziłaby do dziwnego przekonania, że religia, filozofia, matematyka i śmierć wskazują tę samą rzeczywistość, w której dodatkowo dokona się ostateczna sprawiedliwość. Legutko jest zdania, że pogląd o istnieniu w filozofii Platona takiego właśnie „świata” wynika z mylnej, ontolo-

⁵³ Różnice pomiędzy przekładem Witwickiego i Legutki ujawniają się w momencie próby translacji greckiego terminu *fronesis*. We fragmencie 65 A Legutko oddaje go słowami „mądrość” (*sofia*), przyznając, że wśród badaczy nie ma całkowitej zgodności. Zob. Platon: *Fedon...* Tłum. R. Legutko. Komentarz, s. 69. Por. zastrzeżenia co do rozumienia *fronesis* w tym miejscu *Fedona*: K. Albert: *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki...*, s. 66.

⁵⁴ Zob. Platon: *Fedon...*, 65 D. Tłum. W. Witwicki.

⁵⁵ Platon: *Fedon...* Tłum. R. Legutko. Komentarz, s. 69.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 12.

gicznie dualistycznej recepcji jego myśli. Taka synteza mogła być jedynie czymś domniemanym, pewną możliwością teoretyczną, ale nie stanowiła przedmiotu uzasadnienia i analizy. Przeszkodą byłyby tutaj kwestie metodologiczne, a sam dialog miałby wskazywać raczej granice ludzkiego poznania niż możliwość ich przekroczenia⁵⁷. To stanowisko interpretacyjne należy mieć na uwadze, gdyż w znaczący sposób wpływa ono nie tylko na rozumienie problemu nieśmiertelności duszy w *Fedonie*, ale również na określenie statusu „rzeczy samych” w ramach obecnej w tym dialogu „teorii idei”⁵⁸. Jej zwolennicy wskazują, że ontyczna przestrzeń „rzeczy samych” charakteryzuje się stałością, niezmiennością i trwałością przekraczającą zmienno-zjawiskowy wymiar istnienia rzeczy materialno-zmysłowych. Analogicznie zatem zdolność jej poznania sytuowałaby ludzką duszę w strukturze tego, co wiecznotrwałe. Jak zauważa Ricoeur, w *Fedonie* dokonuje się próba powiązania trwania duszy z pozaczasowością Form, chociaż ta „nieśmiertelność” nie jest jeszcze „wiecznością”. To raczej siła istnienia, bardziej trwała niż wiele ciał i wiele żywotów⁵⁹. Można zatem zgodzić się z Legutką, że u Platona nie znajdujemy takiej „syntezy” intuicji dotyczących wiecznej rzeczywistości, ale trzeba jednocześnie uznać, że zasadniczy trzon dowodów na nieśmiertelność duszy opiera się na przekonaniu o specyficznym — diametralnie różnym od zmysłowego — sposobie istnienia tego, co piękne, dobre, sprawiedli-

⁵⁷ Zob. Platon: *Fedon...* Tłum. R. Legutko. Komentarz, s. 12—15. Warto zwrócić uwagę na prezentowany przez Legutkę tok argumentacji. Otóż zaznacza on, że to Sokrates dzięki filozofii odkrył „wieczny wymiar istnienia”, poszukując definicji takich pojęć, jak „cnota”, „opanowanie”, „męstwo” czy „zbożność”. W przekonaniu Legutki te definicje odkrywały prawdę, która „dotyczyła spraw wiecznych, niepodatnych na ludzkie kaprysy, na egoistyczne interesy czy zmienne polityczne koniunktury. Sokrates rozstawał się więc ze światem i z przyjaciółmi bez lęku i bez żalu, bo dzięki długiemu obcowaniu z filozofią oswoił się z wiecznością” (ibidem, s. 8). Widać więc wyraźnie, że Legutko dopuszcza u Sokratesa obecność świadomości jakiejś formy „wiecznego istnienia”, ale jednocześnie odmawia Platonowi próby opisanie tej rzeczywistości (zob. ibidem, s. 10—12). Twierdzi bowiem, że pogląd taki nie przystoi filozofii „par excellence, a taką wszak była filozofia Platona” (ibidem, s. 11). Następnie dodaje, że „wizja takiego świata wydaje się raczej tworem artystycznej wyobraźni niż dziełem myślącego rygorystycznie filozofa” (ibidem, s. 12).

⁵⁸ Dembiński, analizując *Fedona*, zauważa, że to, co „samo w sobie”, „idee”, „rzeczy same” pełnią w tym dialogu funkcję „miary określoności”. W przekonaniu tego autora oprócz tożsamości i jedności „rzeczom samym” przysługuje również cecha niezłożoności, niezmienności i prostoty. „Platon uznaje zatem, że rozpadowi podlegają tylko rzeczy złożone, czyli jedynie to, co proste i niezłożone, uznać można za wiecznotrwałe”. B. Dembiński: *Teoria idei...*, s. 39. Por. J. Gajda: *Platońska droga do idei...*, s. 88.

⁵⁹ Zob. P. Ricoeur: *Symbolika zła...*, s. 273—284.

we, zbożne „samo w sobie”, „co jak pieczęcią oznaczamy zwrotem: *jest czymś*”⁶⁰. Wspomniana przez Legutkę synteza owych intuicji dotyczących wiecznej rzeczywistości mogłaby być potrzebna, ale właśnie w przypadku tradycyjnego rozumienia nieśmiertelności — jako pewnego chronologicznego „następstwa” śmierci. Natomiast w odniesieniu do etosu filozoficznego sposobu życia decydująca jest sama poznawcza możliwość doświadczenia tego, co prawdziwie piękne, dobre i sprawiedliwe. A co do tych bytów, to nie ma wątpliwości, że istnieją inaczej niż rzeczy zmysłowe⁶¹. Zatem poznanie tych bytów już „wystarcza”, by życie filozofa weszło w zupełnie inną przestrzeń, której nie zagraża już nieuchronność cielesnego unicestwienia. W ten właśnie sposób spełnia się filozoficzna „nieśmiertelność”. Zobaczmy zatem, jaką rolę odgrywają w *Fedonie* owe prawdziwe przedmioty poznania. Argument na rzecz nieśmiertelności duszy, określanej „argumentem z anamnezy”, zostaje niejako usytuowany na fundamencie twierdzenia o istnieniu „rzeczywistych bytów”, których status ontyczny przekracza zmienność i nietrwałość rzeczy materialnych. Co godne odnotowania, Platoński Sokrates nie szuka już kolejnego uzasadnienia, tym razem dla tej właśnie tezy. Znamiennie brzmią więc słowa Simiasza wypowiedziane w kontekście omawiania „dowodu z anamnezy”: „bo dla mnie przynajmniej nie ma nic bardziej oczywistego nad to, że wszystkie tego rodzaju rzeczy istnieją najbardziej, jak tylko można: to piękno i dobro, i te wszystkie inne rzeczy, o których w tej chwili wspomniałeś”⁶². Trzeba również stwierdzić, że podobne „ugruntowanie” zyskuje trzeci w kolejności argument, mający świadczyć na rzecz pośmiertnej niezniszczalności duszy. Poświęcony jest on omówieniu jej natury (statusu). Natomiast „wsparciem” dla niego może być przekonanie o ontycznym podobieństwie duszy do tego, co tylko rozumem poznać można, co bezpostaciowe, niezłożone, niezienne, zawsze takie samo, co zyskuje określenie „rzeczywistości samej”⁶³. Z nią właśnie dusza jest spokrewniona. „A ilekroć rozpatruje coś sama w sobie, natenczas leci tam, w dziedzinę tego, co czyste i wiecznotrwałe, i nieśmiertelne, i zawsze jednakie; ona tego krewna, zawsze się do tego zbliża, ilekroć sama z sobą zostanie, o ile jej to

⁶⁰ Platon: *Fedon...*, 75 C—D, 76 D—E. Tłum. W. Witwicki.

⁶¹ Mówiąc o odmiennym sposobie istnienia „rzeczy samych” (form), odwołuję się do ustaleń Gregory’ego Vlastosa, który wskazał ich funkcję epistemologiczną (*are the objects of knowledge par excellence*) i estetyczną (*philosopher as a Formlover*). Zob. G. Vlastos: *Metaphysical Paradox*. In: *I d e m: Platonic Studies*. Princeton 1981, s. 43—57.

⁶² Platon: *Fedon...*, 77 A. Tłum. W. Witwicki.

⁶³ Zob. *ibidem*, 78 B—79 A.

wolno⁶⁴. Opisywany w metaforze drugiego żeglowania „zwrot ku *logoi*” potwierdza zdolność ludzkiej duszy do ujęcia tego, co „samo w sobie”⁶⁵. Platónski Sokrates nie wątpi więc w wieczność i nieśmiertelność „rzeczy samych”, a to z nimi przecież przede wszystkim obcuje miłośnik mądrości „już” w trakcie swego życia. I w ten właśnie sposób wkracza w filozoficzną „nieśmiertelność”. Nieśmiertelna byłaby więc — z racji swych przedmiotów — sfera logosu, rozumowej relacji filozofa ze światem „rzeczy samych”, która stawałaby się również paradygmatem działań moralnych. Nawet jeśli problem nieśmiertelności duszy w *Fedonie* opiera się na wierze i przypuszczeniu, to jest to wiara ugruntowana na przekonaniu o istnieniu wiecznych przedmiotów prawdziwego poznania i duszy jako „siedziby myśli”⁶⁶. Sferę „bytów samych” charakteryzuje więc trwałość, której obce są kategorie powstawania i giniecia, rodzenia się i śmierci. Podobnie też traci sens tradycyjnie rozumiana „nieśmiertelność”, bo niby czego miałyby ona być następstwem? „Byty same” po prostu są, trwają, powodując, że w przestrzeń wyłączności życia i trwania wkracza filozof, gdy zwraca się do nich na drodze rozumowego poznania. Fragmentem stanowiącym przykład ewidentnej apologii życia miłośnika mądrości jest ten, w którym jego dusza przedstawiona zostaje jako „rozumująca i niezachwiana, i zawsze to, co prawdziwe i boskie, i niezależne od mniemań ludzkich oglądająca, i tym się odżywiająca, będzie wierzyła, że tak żyć powinna, jak długo żyć będzie, a kiedy skończy, pójdzie do tego, co jej krewne, i uwolni się ode złego, które jest udziałem człowieka”⁶⁷. Dlatego też człowiek oddany filozofii, w obliczu śmierci pozostaje — jak tłumaczy to Witwicki — dobrej myśli⁶⁸. Już sam fakt dobrego — bo filozoficznego — przeżycia każdego dnia daje poczucie spokoju i spełnienia pewnego ideału ludzkiej doskonałości. Owszem, dopuszcza u Platona (choćby mityczną i przypuszczalną) eschatologiczną perspektywę dopełnienia ludzkiego życia w postaci sądu w Hadesie⁶⁹. Niemniej jednak nie ten obraz stanowi najsilniejszy argument na rzecz słuszności wyboru cnotliwego postępowania. Ono nieodłącznie związane jest z modelem życia filozoficz-

⁶⁴ Ibidem, 79 D. Platónski Sokrates jeszcze kilkakrotnie wyraża tę myśl. Por. ibidem, 80 A—B, D. „Nieprawdaż, dusza o tych znamionach w dziedzinę podobną do niej odchodzi: bezpostaciowa, boska, nieśmiertelna i rozumna”. Ibidem, 81 A.

⁶⁵ Zob. ibidem, 100 B—103 C.

⁶⁶ Zob. H.-G. Gadamer: *Początek filozofii...*, s. 67, 71. Por. W.K.C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy...*, s. 327. Por. T.A. Szlezák: *O nowej interpretacji platońskich [sic!] dialogów...*, s. 103.

⁶⁷ Platon: *Fedon...*, 84 B. Tłum. W. Witwicki.

⁶⁸ Zob. ibidem, 95 C.

⁶⁹ Zob. ibidem, 107 C—108 C, por. 113 D—114 B.

nego, czyli sprawiedliwego działania wspartego poznaniem wiecznotrwałych „bytów samych”.

Reasumując, cnotliwość moralnego działania, jak również autonomia rozumowego poznania powodują, że w życiu miłośnika mądrości zaciera się granice „dziś” i „jutra”. „Jutro nieśmiertelności” staje się dostępne już „dziś” właśnie za sprawą tych dwóch porządków filozoficznej aktywności. Można powiedzieć, że kto jest miłośnikiem mądrości, ten już nie oczekuje żadnego „jutra”, żadnej mającej dopiero nadejść „nieśmiertelności”, gdyż antycypuje je już w swej codzienności właśnie przez odpowiedni sposób życia. Nawet jeśli przyjąć, że przekonanie o nieśmiertelności duszy było tylko wiarą, przypuszczeniem Sokratesa — tym „pięknym ryzykiem”⁷⁰ — to życie na sposób filozoficzny, czyli praktykowanie cnót i droga logosu, staje się gwarantem jego najdoskonalszego przeżycia w tym jedynym „dniu”, który nie ma „jutra”. Podobnie też — nawet jeśli jednostkowej nieśmiertelności miałyby nie być, to dla miłośnika mądrości nic by się w zasadzie nie zmieniło. Filozoficzne życie stwarzałyby wszak namiastkę właśnie takiej paradoksalnej „nieśmiertelnej śmiertelności”, sięgając granic poznania tego, co wieczne. Jeśli bowiem poznanie istoty „bytów samych” ma być gwarantem wieczności życia filozofa, to można jej dostąpić już w trakcie „życia” cielesno-zmysłowego. Dlatego też lepiej byłoby mówić o trwaniu filozoficznej wieczności, która niweluje konotacje jakiegos chronologicznego następstwa obecnego wówczas, gdy mowa jest o „nieśmiertelności”. Filozof po prostu żyje, trwa, bytuje w strukturze wieczności rozumowego poznania i sprawiedliwego postępowania.

⁷⁰ Zob. ibidem, 114 D.

Marcin Subczak

“A Day without Tomorrow” as a Feature of Philosophical Way of Life in Plato’s *Fedon*

Keywords: Plato, *Fedon*, philosophical way of life, redefinition of eternity and immortality, value of just actions, cognition of “things themselves”, affirmation of life

S u m m a r y

The present article focuses on the ethos of philosophical way of life occurring in Plato’s *Fedon*, the essence of which is depicted in the phrase “a day without tomorrow.” This expression suggests that character of a philosopher’s existence which

allows for a significant redefinition of life, death and immortality. Their traditional understanding could imply certain chronological consequence which, in a philosopher's life, becomes obliterated. A philosopher — due to the specificity of his work — “already” exists in the dimension of eternity of “things themselves”, no longer waiting for any final fulfillment in immortality that ends one's life. The borders between life and death are being crossed. The beauty and good of just actions, based on the experience of stability of “things themselves”, moves the enthusiast for wisdom to the sphere where existence, undisturbed by the spectrum of deadly end dominates.

Marcin Subczak

„Der Tag ohne Zukunft“ als ein Merkmal der philosophischen Lebensweise in Platons *Phaidon*

Schlüsselwörter: Platon, *Phaidon*, philosophische Lebensweise, Neudefinition von Ewigkeit und Unsterblichkeit, Bedeutung des gerechten Verhaltens, Erkenntnis von „Dingen an sich“, Lebensbejahung

Z u s a m m e n f a s s u n g

Im vorliegenden Artikel hebt der Verfasser das in Platons *Phaidon* erscheinende Ethos der philosophischen Lebensweise hervor, dessen Sinn in der Bezeichnung „Tag ohne Zukunft“ zum Ausdruck kommt. Diese Wendung spiegelt zwar solch eine Existenz des Philosophen wider, in der das Leben, der Tod und die Unsterblichkeit erheblich neudefiniert werden. Die gängige Auffassung der Begriffe könnte eine gewisse chronologische Folge vermuten lassen, die jedoch gerade im Leben eines Philosophen abgeschafft wird. Durch seine spezifische Aktivität existiert der Philosoph „schon“ in der Ewigkeit der „Dinge an sich“ und erwartet schon keine Selbstverwirklichung in der das Leben besiegelten Unsterblichkeit. Die Grenze zwischen Leben und Tod wird überschritten. Die Schönheit und die Güte des auf Erfahrung von der Beständigkeit der „Dinge an sich“ beruhenden gerechten Handelns versetzt den Weisheitsliebhaber in den Bereich der durch eine Todesgefahr nicht beeinträchtigten Existenz.

Katarzyna Szmaglińska

Aktualność Sigmunda Freuda: aporie teorii *queer* i ich przewycięzenie

Słowa kluczowe: psychoanaliza, Freud, teoria *queer*

Psychoanalizę tradycyjnie traktowano jednostronnie — albo jako teorię empiryczną, albo jako hermeneutykę. Współcześni interpretatorzy (między innymi Andrzej Leder, Alfred Tauber), traktując łącznie teorię i praktykę psychoanalityczną, przypisują myśli Sigmunda Freuda charakter filozoficznej teorii (Tauber traktuje ją nawet jako filozofię moralności)¹. Głównym powodem możliwości odczytywania koncepcji Freuda jako nienaturalistycznej jest przyjęcie przezeń Kantowskiego założenia transcendentalizmu². Traktując psy-

¹ Zob. A. Leder: *Nauka Freuda w epoce „Sein und Zeit”*. Warszawa 2007; A.I. Tauber: *Freud, the Reluctant Philosopher*. Princeton 2010.

² Nawiązując do Kanta, Freud zauważa, iż to, co psychiczne, podobnie jak to, co fizyczne, nie musi w rzeczywistości być takie, jakie się człowiekowi przedstawia. W *Psychologii nieświadomości* pisze, że „hipoteza nieświadomej aktywności psychicznej jawi się nam jako [...] ciąg dalszy korekty wniesionej przez Kanta do naszego ujęcia percepcji zewnętrznej. Jak Kant nas ostrzegał, by nie pomijać subiektywnego uwarunkowania naszej percepcji i nie uznawać tego, co postrzegane, za tożsame z niepoznawalnym postrzeganym, tak psychoanaliza napomina nas, byśmy nie lokowali percepcji świadomej na miejscu nieświadomego procesu psychicznego, który jest jej przedmiotem. Jak to, co fizyczne, również to, co psychiczne, wcale nie musi tak naprawdę przedstawiać się w takiej formie, w jakiej nam się to jawi”. S. Freud: *Nieświadomość*. W: I d e m: *Psychologia nieświadomości*. Tłum. R. Reszke. Warszawa 2007, s. 97; S. Freud: *Nieświadomość*. W: Z. Rosińska: *Freud*. Warszawa 2002, s. 198.

choanalizę jako pewien model antropologiczny³, rozświetlając założenia ontologiczne i epistemologiczne myśli ojca psychoanalizy, można wykazać, że stanowisko freudyizmu jest zbieżne⁴ z teorią *queer*⁵ w kwestii niestabilności tożsamości podmiotu („pęknięcie w podmiocie”)⁶. Daje to podstawę do zderzenia tych dwu koncepcji. Teoria

³ Rekonstruując psychoanalityczny model antropologiczny, podając pewną filozoficzną interpretację psychoanalizy, nie biorę pod uwagę ewidencji empirycznych dotyczących skuteczności psychoterapii.

⁴ Freudyzm uchodzi za koncepcję, która, jako jedna z wielu innych, doprowadziła pośrednio do rozwoju feminizmu i teorii *queer*. Potwierdzają to odniesienia teoretyków *queer* do myśli wiedeńskiego psychiatry. W ruchu feministycznym początkowo krytykowano Freuda tylko za przypisywany mu mizoginizm i usprawiedliwianie patriarchy, z czasem jednak zaczęto wykorzystywać psychoanalizę jako narzędzie analizy społecznej, zapożyczano język Freuda (między innymi teorię kompleksu Edypa), by opisywać represję kobiet, gdyż po pewnych uzupełnieniach teoria ta nadawała się do tego, by w sposób ponadkulturowy i ahistoryczny pokazać przyczyny seksizmu. (Zob. J. B a t o r: *Feminizm, postmodernizm, psychoanaliza. Filozoficzne dylematy feministek „drugiej fali”*. Gdańsk 2001, s. 104). Feministki bardzo długo nie dostrzegały filozoficznego wymiaru psychoanalizy, tkwiącego w założeniu kategorii nieświadomego, której implikacją jest brak silnej i ostatecznie osiągniętej tożsamości. Ruch feministyczny zaczynał jako ruch społeczny, ale dość szybko musiał się zmierzyć z problemami filozoficznymi, dotyczącymi ontologicznych podstaw tożsamości płciowej. Kwestię tę rozwiną między innymi feministki postmodernistyczne, na przykład Judith Butler, której teksty zostaną uznane za kluczowe dla teorii *queer*. Feministki czytają Freuda przez pryzmat tekstów Jacques’a Lacana, dekonstrukcjonizmu Jacques’a Derridy i poststrukturalizmu Michela Foucaulta. Zob. J. M i z i e l i Ń s k a: *(De)konstrukcje kobiecości*. Gdańsk 2004, s. 227—251. Perspektywa *queer* ma co najmniej cztery zasadnicze źródła: myśl feministyczną, zwłaszcza nurty feminizmu kulturowego (zwanego feminizmem radykalnym), koncepcje filozoficzne francuskiego poststrukturalizmu, idee zawarte w pracach Michela Foucaulta oraz studia LGBT (*Lesbian, Gay, Bisexual, Transsexual/Transgender*). Zob. J. K o c h a n o w s k i: *Queer Studies — wprowadzenie*. http://www.kph.org.pl/publikacje/queerstudies_podrecznik.pdf [dostęp: 7. 09. 2014].

⁵ Wyrażenie „teoria *queer*” (*queer theory*) wprowadziła w 1990 roku amerykańska feministka Teresa de Laurentis. Oczywiście, *queer theory* nie jest teorią w ścisłym tego słowa znaczeniu, można nawet stwierdzić, iż jest antyteorią. Zob. T. J a r y m o w i c z: *Queer theory — bardzo krótki wstęp*. <http://www.nts.uni.wroc.pl/teksty/jarymowicz.html> [dostęp: 27.01.2012]. Pod pojęciem „teoria *queer*” rozumiem rozważania, w których korzysta się z instrumentarium teoretycznego i pojęciowego poststrukturalizmu oraz kwestionuje się oczywistość płci i seksualności, wskazując ich konstruktywny i heteronormatywny charakter. Polityka *queer* wypracowana w odniesieniu do wiedzy z *queer studies* to dążenie do dekonstrukcji oraz destabilizacji kategorii płci i seksualności, a w dalszej kolejności — do destrukcji opartego na tych kategoriach systemu podziałów społecznych, doprowadzających do licznych wykluczeń oraz przemocy stosowanej wobec mniejszości. Zob. J. K o c h a n o w s k i: *Queer Studies...*

⁶ Broniąc się przed zarzutem zderzenia dwóch tak różnych źródłowo, odległych czasowo koncepcji, chciałabym zaznaczyć, iż zarówno freudyzm, jak i teorię *queer* (zrekonstruowaną głównie na przykładzie koncepcji Butler) będę traktować w sposób

queer krytykowana bywa zazwyczaj za brak jednoznacznych rozstrzygnięć etycznych, dotyczących możliwości wyjaśnienia ograniczeń w celebracji różnych odmian seksualności człowieka. Swego czasu psychoanalizie stawiano podobne zarzuty⁷. W artykule chciałabym dowieść, że w modelu psychoanalitycznym można wskazać pewne ograniczenia moralne różnych form seksualnego „wyrażania siebie”. Freud prezentuje cele rozwoju, których nie ma w teorii *queer*. Specyficzne narzędzia terapii Freudowskiej dają możliwość etycznego odczytania przesłania psychoanalizy, pozwalają jednostce zrozumieć konieczność samoograniczania się⁸. W pierwszej kolejności pokażę aporie wynikające z założenia niestabilności tożsamości podmiotu (na przykładzie Judith Butler teorii *queer*), by później przedstawić propozycję takiej interpretacji psychoanalizy Freudowskiej, która pozwoli owych aporii uniknąć (pomimo przyjęcia tej samej tezy wyjściowej odnośnie do niestabilności tożsamości podmiotu).

Niestabilność tożsamości Judith Butler w teorii *queer* Aporie

Za podstawowy tekst dotyczący teorii *queer*⁹ zwykle się uważać publikację zatytułowaną *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsa-*

uproszczony, jako pewne modele antropologiczne, biorąc pod uwagę jedynie zbieżność założeń odnośnie do tożsamości podmiotu, pomijając różnice między rozważanymi tu teoriami. W przypadku psychoanalizy Freudowskiej będę więc abstrahować od tych tez Freuda, które wyrosły pod wpływem przebrzmiałych uwarunkowań epoki, w których powstały, w przypadku teorii *queer* — od jej historycznych uwarunkowań (jej prekursorów, chodzi przede wszystkim o myśl Michela Foucaulta oraz poglądy francuskich i amerykańskich feministek, między innymi Lucy Irigaray, Monique Wittig czy Gayle S. Rubin).

⁷ Wystarczy przypomnieć krytykę psychoanalizy przedstawioną przez Leszka Kołakowskiego. Zob. L. Kołakowski: *Psychoanalityczna teoria kultury*. W: I d e m: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. Londyn 1984, s. 46—67.

⁸ Samoograniczania się człowieka w swej seksualności — takiego, jakie jest mniej więcej zgodne z rozstrzygnięciami współczesnej psychiatrii i seksuologii, wyrażonymi w formule normy partnerskiej.

⁹ Jak podaje Joanna Mizielińska, polska badaczka teorii *queer*, pierwotnie słowo *queer* w Ameryce do końca lat osiemdziesiątych XX wieku pełniło funkcję swoistego kodu, którym posługiwano się, by pejoratywnie określić homoseksualistę. Pod koniec lat osiemdziesiątych osoby homoseksualne, by same się określić, zaczęły posługiwać

mości autorstwa Judith Butler¹⁰. Butler podważa założenie o istnieniu stabilnego „ja”, założenie o ustalonej jednostkowej integralności, i koncentruje się na mechanizmach konstruowania tożsamości¹¹. *Queer* nie daje pierwszeństwa żadnej konkretnej tożsamości, jest krytyką wszelkich tożsamości normatywnych. Butler oparła swą koncepcję na teorii Michela Foucaulta oraz francuskich i amerykańskich feministek (takich jak Lucy Irigaray, Monique Wittig i Gayle S. Rubin)¹². W aspekcie metateoretycznym Judith Butler kwestionuje sam podział na *sex* i *gender*¹³ — w swej koncepcji podkreśla, że płeć biologiczną można potraktować jako kategorię konstruowaną społecznie, gdyż badacze w dyskursie na temat cielesności, pytając o płeć, nie mają na myśli fizjologicznego podłoża cielesności, ale to, jaki sens w samoidentyfikacji nadaje człowiek owemu podłożu¹⁴.

się tym słowem, dzięki czemu określenie to przestawało ich piętnować i zawstydzać. Zob. J. Mizielińska: *Płeć, ciało, seksualność. Od feminizmu do teorii queer*. Kraków 2006, s. 116. Kategoria *queer* stanowi tak zwane *umbrella term* — „określenie semantycznie otwarte na wszelką inność — parasol, pod którym mogą schronić się wszyscy, którzy tego chcą i którzy nie zgadzają się na dominujący w naszej kulturze system etykietowania, kontroli i oceny zachowań seksualnych”. Ibidem. *Queer* nie sposób precyzyjnie zdefiniować, nie desygnuje ono jakiegoś określonego przedmiotu, oznacza to, co nie jest w zgodzie ze statystyczną (z kulturową) normalnością. Od lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku *queer* stosuje się na oznaczenie członków społeczności LGBT. Na uczelniach zagranicznych pojawiały się już tak zwane *queer studies*, związane najczęściej z *gender studies*. Niektórzy queerowcy występują jednak przeciw *queer studies*, widząc w tym nurcie „tragicznie” utopijne przedsięwzięcie. Zob. J. Butler: *Żądanie Antygony. Rodzina między życiem a śmiercią*. Przeł. M. Borowski, M. Sugiera. Kraków 2010, s. 94.

¹⁰ Zob. J. Butler: *Uwikłani w płeć. Feminizm i polityka tożsamości*. Przeł. K. Krasuska. Warszawa 2008, s. 11.

¹¹ Zob. ibidem, s. 45.

¹² Zob. T. Jarymowicz: *Queer theory...* Dla feminizmu teoria Butler jest raczej kłopotliwa, to znaczy odrzucając wszelkie tożsamości, Butler poddała drugoczącej krytyce również kategorię kobiety, o którą tak zaciebie walczyła feministki.

¹³ Paweł Dybel zauważa, że rozróżnienie to wprowadził po raz pierwszy w swej pracy amerykański psychoanalityk Robert J. Stoller. Stoller użył terminu *gender* przy okazji badań nad kształtowaniem się tożsamości płciowej w okresie postnatalnym. Do psychologii wprowadziła go w 1979 roku Rhoda Unger. W socjologii w 1972 roku pojawił się w pracy *Sex, Gender and Society* Ann Oakley. Zob.: A. Tirkow: *Tożsamość polskich kobiet*. Warszawa 2007, s. 29; P. Dybel: *Zagadka „drugiej płci”. Spory wokół różnicy seksualnej w psychoanalizie i w feminizmie*. Kraków 2006, s. 8.

¹⁴ Zob. J. Bator: *Płci heretyckie, ciała niebywałe. W kierunku nowego paradygmatu. W: Ucieleśnienia II: Płeć między ciałem a tekstem*. Red. J. Bator, A. Wierzchowiec. Warszawa 2008, s. 33. Można zauważyć, że w takim dyskursie płeć kulturowa stała się na tyle heurystycznie użyteczną kategorią w antropologii, że zaczęto mówić już nie o dwóch, lecz o większej liczbie płci kulturowych. Swe narracje tworzą ciała transgenderowe, transseksualne, interseksualne, aseksualne czy na

Zdaniem Butler, rozróżnienie na płeć biologiczną (*sex*) i płeć kulturową (*gender*)¹⁵, oznaczającą płeć kształtowaną społecznie i kulturowo¹⁶, przyczyniło się do rozbitcia podmiotu. Podział na *sex* i *gender*¹⁷ miał stanowić antytezę przypisywanego Freudowi przekonania, że „biologia to przeznaczenie”¹⁸, nie zawsze jednak w ten sposób jest on interpretowany. Na przykład: za płeć kulturową zazwyczaj uznaje się kulturowe znaczenia, jakie przyjmuje ciało o określonej płci biologicznej¹⁹ — taka definicja już pozytywnie rozstrzyga kwestię tego, czy płeć kulturowa naśladuje biologiczną (można też uznawać korelację między płcią biologiczną i kulturową), odrzucając tezę, że płeć ta może być konstruktem społecznym od natury niezależnym. Butler podkreśla, iż samo założenie istnienia binarności płci biologicznej nie implikuje tezy, że kulturowe płcie są również dwie, a tak potocznie się myśli²⁰. Przekonanie o binarności płci kulturowej opiera się na założeniu, że kulturowa płeć odzwierciedla, naśladuje biologiczną;

przykład weganseksualne. Zob. ibidem, s. 47. Podczas badań Annie Potts z Nowozelandzkiego Centrum Badań nad Ludźmi i Zwierzętami na Canterbury University ukuła termin „weganseksualny”, by określić osoby, które wybór partnera seksualnego uzależniają od tego, czy jest, czy nie jest weganem — na korzyść tych oczywiście, którzy nie spożywają produktów pochodzenia zwierzęcego. Interseksualność to dwupłciowość, obojnactwo (osoba rodzi się bez wyraźnie wykształconych cech jednej płci), transseksualność objawia się niezgodą osób na swą płeć biologiczną. Termin „transgenderowy” w odróżnieniu od terminu „transseksualny” obejmuje nie tylko osoby, których płeć biologiczna niezgodna jest z płcią psychiczną, lecz także osoby, u których identyfikacja ze swą płcią biologiczną i kulturową, czyli tradycyjnie przypisanymi rolami społecznymi kobiety i mężczyzny, osiąga różne natężenie. Osoby transgenderowe nie pragną operacyjnej zmiany płci. W szerszym ujęciu transgenderizm można rozumieć jako praktykę przekraczania norm związanych z płcią.

¹⁵ Zob. J. Butler: *Uwikłani w płeć...*, s. 50.

¹⁶ W Polsce, z powodów wieloznaczności „płci”, oprócz tych wspomnianych utrwały się też pojęcia: „płeć” i „rola płciowa” czy „płeć biologiczna” i „płeć kulturowa”. Zob. D. P a n k o w s k a: *Wychowanie a role płciowe*. Gdańsk 2005, s. 17.

¹⁷ Relację pomiędzy płcią biologiczną i płcią kulturową można opisać jako wynikanie, wtedy właściwie stoi się nadal na stanowisku deterministycznym, redukcjonistycznym, można też uznać, że płeć kulturowa jest konstruowana społecznie, kulturowo, jak sama nazwa wskazuje. Wypadnie w takim przypadku zadać zasadne pytanie, na podstawie jakich norm społecznych jest konstruowana. Istnienie takich norm może prowadzić znów do uznania determinizmu, z tym że kulturowego.

¹⁸ Zaprzeczenie tezie, że biologia to przeznaczenie, stanowi jedną z głównych przesłanek feminizmu.

¹⁹ Zob. J. Butler: *Uwikłani w płeć...*, s. 45.

²⁰ Zob. ibidem. Oczywiście, możliwe są też inne ujęcia rzeczywistości, niekoniecznie w kategoriach binarności płci. Na przykład Luce Irigaray stoi na stanowisku, że istnieje tylko jedna płeć — męska, Monique Wittig z kolei, uznając, że to, co męskie, jest synonimem tego, co uniwersalne, nieoznakowane cielesnie, uważa, że kategoria płci zawsze odsyła tylko do tego, co kobiece (cielesne). Zob. ibidem, s. 70.

przy założeniu, że płeć kulturowa jest konstruowana i nie wynika z płci biologicznej, można, a nawet trzeba twierdzenie o dychotomii płci kulturowej podważyć²¹.

Kategoria „płeć” staje się w takim kontekście niejednoznaczna (definiuje dwa różne aspekty), wręcz płynna. Pomocne w tym kontekście może się okazać rozróżnienie na doświadczane ciało i organizm badany przez nauki medyczne, czy szerzej — przyrodnicze: organizm może być męski, żeński, ale dane ciało może być doświadczane (biorąc pod uwagę określenia przysługujące płci kulturowej) na różne sposoby²².

Butler uważa, że rozłączność kategorii płci kulturowej służy opisowi praktyk heteroseksualnego pragnienia: zarówno w przypadku męskości, jak i kobiecości dana kategoria scala, jej zdaniem, płeć biologiczną, kulturową i pragnienie (sposób wyrażania się danego psychicznego „ja”, płci kulturowej), nadaje im spójność, czyniąc tę część ludzkiej rzeczywistości zrozumiałą oraz uporządkowaną²³: „W przedfeministycznych kontekstach kulturowa płeć, naiwnie mylona z biologiczną, funkcjonuje jako zasada scalająca ucieleśnione *ja* oraz utrzymująca tę jedność nad *biologiczną płcią przeciwną* i wobec niej [...]. Instytucja obowiązkowej i znaturalizowanej heteroseksualności wymaga, by kulturowa płeć opierała się na relacji binarności i w taki sposób ją reguluje”²⁴.

Pojęcia, jak wiadomo, porządkują rzeczywistość, problem pojawia się wówczas, gdy językowe kategorie zaczynają tę rzeczywistość two-

²¹ „Jeśli teoria głosi, że kulturowa płeć jest radykalnie niezależna od biologicznej, wówczas kulturowa płeć staje się artefaktem, nikomu na stałe nieprzypisanym. Oznacza to, że męzczyzna oraz męski może równie łatwo odsyłać do ciała żeńskiego, jak i męskiego, a kobieta i kobiecy może oznaczać i ciało męskie, i żeńskie”. Ibidem, s. 51.

²² Badacze teorii *queer* podkreślają, że błędem jest utożsamianie *queer* z androgynią. Skoro jednak męski organizm może odkryć w sobie coś z kobiecości, a kobiecy — coś z męskości, binarność owych kategorii objawiająca się w jednej istocie ludzkiej wyraźnie odnosi do pojęcia androgynii. Zob. T. J a r y m o w i c z: *Queer theory...*

²³ „Tak skonstruowana spójność maskuje nieciągłości kulturowej płci, wyłaniające się raptownie w kontekstach heteroseksualnych, biseksualnych, gejowskich i lesbijskich, w których kulturowa płeć niekoniecznie wynika z biologicznej, a pragnienie, bądź generalnie seksualność, nie wydaje się bezpośrednio wypływać z kulturowej płci [...]. Kiedy zamieszanie i rozwarstwienie w sferze ciał doprowadzają do rozerwania regulatywnej fikcji heteroseksualnej spójności, [...] model oparty na *wyraźności* przestaje być wystarczający. W tym momencie wychodzi na jaw normatywność i fikcyjność owego regulatywnego ideału — udaje on, że dąży do tego, by opisać sferę seksualności, lecz w istocie stanowi prawo regulujące jej rozwój”. Zob. J. Butler: *Uwikłani w płeć...*, s. 246.

²⁴ Zob. ibidem, s. 76—77.

rzyć. A tak się dzieje, zdaniem Butler, wtedy, kiedy zaczyna się pojęcia substancjalizować, zakładając, że są one odbiciem rzeczywistości²⁵. Odrzucając metafizykę substancji, Butler kwestionuje również wszystkie kategorie psychologiczne („ja”, osobę, jednostkę), podaje w wątpliwość substancjalną tożsamość²⁶. Płeć kulturowa rozumiana jest w tej optyce jako relacja, cały ciąg relacji, a nie jako cecha jednostki²⁷. Taki pogląd przeciwstawia się ujęciom, cechującym się tym, że badacze odwołują się do kategorii osoby, której kulturowa płęć jest atrybutem. W feministycznym ujęciu to, czym jest osoba, jej płęć, zależy od czynników ją determinujących²⁸. Kulturowa płęć nie odsyła do substancjalnego bytu, lecz jest zbiegiem relacji, czymś względnym²⁹.

Regulatywne praktyki konstytuujące płęć kulturową rządzą, zdaniem Butler, również tożsamością³⁰. W rozważaniach nad płęcią kulturową i tożsamością, wbrew narzucającej się mimochodem myśli, zamysł nad tożsamością nie musi poprzedzać rozważań nad tożsamością kulturową płci, dlatego że osoby mogą stać się zrozumiałe dopiero ze względu na kulturową płęć opartą na przyjętych standardach zrozumiałości, którymi są: spójność oraz ciągłość³¹. Spójność i ciągłość osoby w czasie Butler traktuje nie jako logiczne czy analityczne cechy osoby, lecz jako „społecznie ustalone i utrzymywane normy zrozumiałości”³². Tożsamość jawi się więc jako pewien ideał normatywny.

Pojęcie osoby zaczyna być, zdaniem Butler, podejrzane, ulega destabilizacji, gdy pojawia się ucieleśniona istota, która nie spełnia społecznych norm kształtujących płęć kulturową³³. Krytyka metafizy-

²⁵ Taka wiara w język to wiara w „prawdę kategorii gramatycznych”. Gramatyka (struktura podmiotu i orzeczenia) stanowi dla niektórych badaczy przyczynę pewności Kartezjusza co do tego, że „ja” jest podmiotem, że myśli, podczas gdy można też założyć, że człowiek może być myślany, myśli mogą do niego przychodzić. Zob. *ibidem*, s. 74.

²⁶ Zob. *ibidem*.

²⁷ Zob. *ibidem*, s. 56.

²⁸ Zob. *ibidem*, s. 58.

²⁹ „Kulturowa płęć jest złożonością, która jako całość zawsze nam umyka — nigdy nie jest w pełni tym, czym jest w danym momencie. Wobec tego otwarta koalicja jest afirmacją tożsamości na przemian wprowadzanych i odrzucanych w zależności od obranych celów, jest nieskończoną układanką, pozwalającą na wielorakie zbieżności i rozbieżności bez konieczności zdążania ku normatywnemu telosowi — domknięciu definicji”. *Ibidem*, s. 67.

³⁰ Zob. *ibidem*, s. 69.

³¹ Zob. *ibidem*, s. 68.

³² *Ibidem*, s. 69.

³³ Butler powołuje się na analizy Michela Foucaulta: „We wprowadzeniu do wspomnień hermafrodyty Herkulinie Barbin Foucault podsuwa myśl, że genealogiczna

ki substancji wynika więc z praktyk seksualnych, które są niewyjaśnialne w tym modelu.

Jak zatem rozumieć płęć kulturową? Jak jest ona konstruowana? Odpowiedzi na drugie pytanie Butler udziela, sięgając do Johna L. Austine'a teorii performatywnych aktów mowy, wprowadzając pojęcie „performatywność”, które odsyła do „odgrywanego i przygodnego konstruowania znaczenia”³⁴: „Substancjalny efekt kulturowej płęć zostaje performatywnie wytworzony i staje się obowiązkowy przez regulatywne praktyki jej spójności”³⁵. I dalej: „Jeśli utworzenie tożsamości uznać za zrealizowany fantazmat czy też ucieleśnienie, [...] spójność jest oczywiście upragniona, oczekiwana i idealizowana, a idealizacja ta wynika z faktu, że znaczenia powstają na ciele. Innymi słowy, to działania, gesty, pragnienie stwarzają efekt wewnętrznego rdzenia

krytyka owych urzeczowionych kategorii jest nieodwołalną konsekwencją praktyk seksualnych, które pozostają niewyjaśnione w ramach medyczno-prawniczego dyskursu znaturalizowanej heteroseksualności. Herkulana nie jest tożsamością, lecz seksualną niemożliwością tożsamości. Prawdziwym źródłem skandalu nie jest tu współwystępowanie w i na jej/jego ciele żeńskich i męskich cech anatomicznych. Na swoje granice natrafiają tu konwencje językowe, które wytwarzają zrozumiałe, określone ze względu na kulturową płęć *ja*, gdyż w jej/jego przypadku dochodzi właśnie do zbiegu i dezorganizacji reguł rządzących biologiczną płęcią/kulturową płęcią/pragnieniem. Herkulina posługuje się elementami binarnego systemu i na nowo je składa, lecz te nowe układy rozbijają i pomnażają te elementy w taki sposób, że wychodzą one poza binarność jako taką. [...] Sposób, w jaki Foucault zawłaszczając przypadek Herkuliny, jest podejrzany, lecz jego analizy kryją w sobie godne uwagi przekonanie, że seksualna heterogeniczność [...] implikuje krytykę metafizyki substancji, ponieważ na niej zasadzają się tożsamościowe kategorie płęć. Foucault wyobraża sobie, że doświadczenia Herkuliny przypominają świat rozkoszy [...], uśmiechy, chwile radości, rozkoszy i pragnienia ukazane są tutaj jako atrybuty pozabawione trwałej substancji, z którą jakoby miałyby być powiązane. Te niczemu na stałe nieprzypisane atrybuty sugerują, że istnieje możliwość doświadczeń związanych z płęcią, których nie sposób objąć za pomocą gramatycznych struktur rzeczownikowych (*res extensa*) i przymiotnikowych (atrybutów, istotnych oraz akcydentalnych), gramatyki odwołującej się do substancji i wprowadzających hierarchie [podkr. — K.S.]”. Ibidem, s. 78–79.

³⁴ Ibidem, s. 251. Ponieważ ideały mężczyzny i kobiety są jedynie ideałami, i to bez oryginału, gdyż nikt nie jest w stanie ucieleśnić norm w sposób doskonały. Zdaniem Butler, takim aktem performatywnym przy narodzinach dziecka jest okrzyk: „To dziewczynka”. Okrzyk ten, według Butler, nie opisuje stanu faktycznego, lecz stanowi zapoczątkowanie konstrukcji podmiotu rodzaju żeńskiego przez dyskurs. Konstrukcja ta może zostać uznana za zakończoną, kiedy „dziewczynka” usłyszy inne performatywne wypowiedzenie: „Ogłaszam was mężem i żoną”. T. J a r y m o w i c z: *Queer theory...*

³⁵ J. Butler: *Uwikłani w płęć...*, s. 80.

bądź substancji. [...] Owe akty, gesty, realizacje są, mówiąc ogólnie, w tym sensie performatywne, że istota bądź tożsamość, którą rzekomo wytwarzają, jest fabrykacją, wytworzoną i podtrzymawaną dzięki cielesnym znakom oraz innym środkom dyskursywnym [...] twierdzenie, że określone ze względu na kulturową płęć ciało ma charakter performatywny, oznacza, że pozbawione jest ono jakiegokolwiek ontologicznego statusu poza owymi najróżniejszymi aktami, które o jego realności właśnie stanowią [podkr. — K.S.]”³⁶.

W kontekście performatywności płci jasna wydaje się odpowiedź na pytanie pierwsze: płęć kulturowa może być tylko działaniem³⁷: „Kulturowa płęć jest zawsze czynnością, lecz nie czynnością podmiotu, który miałby poprzedzać swój czyn”³⁸. W jakim sensie kulturowa płęć jest aktem? Butler pisze: „Podobnie jak inne rytualne inscenizacje społeczne, tak też działania związane z płęcią trzeba wciąż powtarzać. Powtórzenie stanowi ponowną realizację (*reenactment*) całego społecznie przyjętego zbioru znaczeń, a także jest okazją do jego ponownego doświadczenia. Jest to zwyczajny i zrytualizowany sposób sankcjonowania tych znaczeń. Wprawdzie to ciała konkretnych jednostek inscenizują owe znaczenia poprzez stylizację wedle wzorców kulturowej płci, lecz całe to *działanie* ma charakter publiczny. Działania te mają wymiar czasowy i zbiorowy, a ich publiczny charakter nie pozostaje bez konsekwencji; strategicznym celem owej powtarzanej inscenizacji jest utrzymanie kulturowej płci w ryzach binarnego porządku. Celu tego nie należy przypisywać pojedynczemu podmiotowi, ale raczej postrzegać go jako sposób, by podmiot ustawić i wzmocnić”³⁹.

Płęć kulturowa nie jest więc ani prawdziwa, ani fałszywa. Butler podważa istnienie jakiejś wewnętrznej prawdy płci, gdyż kategorie wnętrza i zewnątrz ulegają subwersji (obaleniu), tak jak *podmiot*: „Skoro seksualność jest kulturowo konstruowana w obrębie istniejących stosunków władzy, postulat normatywnej seksualności, która miałaby znajdować się *przed, poza* czy też *ponad* władzą, jest kulturowo niemożliwy, jest marzeniem bez przełożenia na politykę, marzeniem tylko opóźniającym realizację konkretnego aktualnego za-

³⁶ Ibidem, s. 246.

³⁷ Butler powołuje się oczywiście w tym miejscu na *Genealogię moralności* Friedricha Nietzschego. Ibidem, s. 80.

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem, s. 252.

dania — szukania odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób seksualność i tożsamość mogą być subwersywne w obrębie władzy⁴⁰.

Butler chodzi o to, by znaleźć taką identyfikację w obrębie binarnego porządku władzy, która odsłoni swą fantazmatyczną strukturę. Owa identyfikacja to *drag*, która podważa rozróżnienie płci, jak też pojęcie prawdziwej tożsamości⁴¹. To parodia obnażająca mechanizm całej tej konstrukcji, to parodia idei naturalności i pierwotności. Parodia odnosi się do samego pojęcia pierwowzoru, fantazmatycznego ideału, którego nikt nie potrafi ucieleśnić⁴².

Nasuwa się jeszcze zasadne pytanie, czym w takim razie jest płeć biologiczna: czy określa ona anatomie, układ chromosomów, działanie hormonów; czy ma ona swą historię. Powołując się na badania nad historią seksualności (na analizy Carroll Smith-Rosenberg, Thomasa Laquera czy Michela Foucaulta), teoretycy i aktywiści *queer* podkreślają fakt historyczności kategorii „hetero-” i „homoseksualność”⁴³. Według wymienionych badaczy seksualności, orientacja seksualna, jeszcze przed XIX wiekiem, nie stanowiła wyznacznika ludzkiej tożsamości, jak obecnie⁴⁴. Ciało⁴⁵ może być więc konstruowane ze względu na kulturową płeć na zasadzie „serii wykluczeń i zaprzeczeń”⁴⁶. Płeć biologiczna ma zatem zmienny charakter, jest, pisze Bulter, konstruktem społecznym, podobnie jak płeć kulturowa: „ciało nie jest *bytem*, lecz zmienną granicą, powierzchnią, której przenikalność

⁴⁰ Ibidem, s. 90.

⁴¹ „Drag, imitując konkretną kulturową płeć, nieuchronnie w ogóle obnaża jej naśladowczą strukturę — a także jej przygodność”. Parodia ta nie opiera się, zdaniem Butler, na założeniu, że istnieje jakiś pierwowzór, który parodystyczne tożsamości naśladują: „pierwotna tożsamość, stanowiąca podstawę dla konstruowania tożsamości kulturowej płci, jest naśladownictwem autentycznego pierwowzoru pozbawionym [...] mamy tu do czynienia z wytwarzaniem, które w rezultacie, to znaczy w rezultacie własnego działania, na imitację pozuje”. Ibidem, s. 248—249. „Również powtarzanie heteroseksualnych konstrukcji w kontekście seksualności gejowskiej/lesbijskiej [chodzi między innymi o *butch* i *femme* — K.S.], podobnie jak w kontekście heteroseksualności, może być tym momentem, który pozwala odebrać naturalność kategoriom kulturowej płci i wprawić je w ruch”. Ibidem, s. 91.

⁴² Być może, zgodnie z terminologią Fredrica Jamesona „*pastisz*” byłby terminem lepiej oddającym idee Butler niż „parodia”. Zob. ibidem, s. 91.

⁴³ Zob. ibidem, s. 52. Jak podkreśla Mizielńska, „tego typu prace ukazały też problematyczność kategorii *gej czy lesbijka*”. Zob. J. Mizielńska: *Płeć, ciało...*, s. 114—115.

⁴⁴ Zob. J. Butler: *Uwikłani w płeć...*, s. 52.

⁴⁵ Należy w tym miejscu pamiętać o rozróżnieniu na ciało i organizm, który badają nauki biologiczne i medyczne. Ciało jest natomiast doświadczane przez człowieka.

⁴⁶ Ibidem, s. 245.

jest regulowana politycznie, znaczeniową praktyką w kulturowym polu zakreślonym przez hierarchię kulturowych płci i obowiązkową heteroseksualność⁴⁷.

Butler ciała nie ujmuje jako gotowej powierzchni oczekującej na znaczenia, ale jako „szereg granic, indywidualnych i społecznych, znaczonych i utrzymywanych za sprawą polityki [...], performatywnie realizowane znaczenie”⁴⁸. I dalej pisze: „Kulturowa płeć nie powinna być dla nas jedynie kulturową inskrypcją sensu na danej nam już wcześniej biologicznej płci [...], lecz powinna także odsyłać do samego aparatu służącego wytwarzaniu i ustalaniu biologicznych płci”⁴⁹.

Kulturowa płeć nie ma się więc do kultury tak, jak biologiczna do natury, lecz jest ponadto określeniem zbioru kulturowych (językowych) środków, które wpływają na wytwarzanie „natury podzielonej na płcie biologiczne” i ustalanie, że należy ona do sfery przeddyskursywnej⁵⁰. Umieszczenie płci biologicznej w porządku przeddyskursywnym jest efektem tego, zdaniem Butler, że skonstruowano aparat kulturowy, nazywany płcią kulturową, wytwarzający takie *pozory* na mocy panujących stosunków władzy⁵¹. Butler podkreśla, że spory na temat konstruowania płci wpadają w pułapkę klasycznego filozoficznego ujęcia przeciwstawiającego założenie wolności woli determinizmowi — w takim ujęciu ciało traktowane jest jako bierne medium, w które wpisują się znaczenia kulturowe⁵². Pomimo zakładanego w tym stanowisku determinizmu kulturowego można wysnuć wniosek, że płeć kulturową da się skonstruować inaczej⁵³. Ale Butler nie o to chodzi, by konstruować ją inaczej⁵⁴, ale żeby pokazać, że „płeć” nie tyle opisuje ludzką rzeczywistość, ile ją wytwarza: „za wyrażeniami kulturowej płci nie kryje się tożsamość kulturowej płci, tożsamość

⁴⁷ Ibidem, s. 250.

⁴⁸ Ibidem, s. 94.

⁴⁹ Ibidem, s. 52.

⁵⁰ Zob. ibidem.

⁵¹ Zob. ibidem, s. 53.

⁵² Zob. ibidem, s. 55.

⁵³ „Niekiedy twierdzenie, że kulturowa płeć jest konstruktem, sugeruje, że jej znaczenia wpisywane w anatomicznie zróżnicowane ciała charakteryzują się pewnym determinizmem, przy czym ciała jedynie biernie czekają, by zadziałało nieubłagane prawo. Jeśli spojrzeć na daną kulturę »konstruującą« kulturową płeć w kategoriach takiego właśnie prawa bądź zbioru praw, okazuje się, że kulturowa płeć podlega w podobnym stopniu determinacji i jest równie ustalona, jak w przypadku tezy głoszącej, że »biologia to przeznaczenie«. Różnica polega na tym, że tutaj o przeznaczeniu nie decyduje biologia, lecz kultura”. Ibidem, s. 54.

⁵⁴ W takiej optyce myślenia wskazanie ideału normatywnego seksualności jest niemożliwe.

ta jest performatywnie konstruowana przez same wyrażenia, które są rzekomo jej skutkiem⁵⁵.

Reasumując: teoria *queer*, wychodząc naprzeciw wszystkim dotąd wykluczonym i marginalizowanym społecznie, podkreśla „fałsz zakładanej jako naturalna każdej tożsamości płci kulturowej i opierającej się na niej heteronormatywności naszej kultury”⁵⁶, głosi, że tożsamość seksualna jest produktem społecznym, a społeczna konstrukcja tożsamości opiera się w praktyce na wykluczaniu, tworzeniu hierarchii i norm. Normy społeczne wyrażają jedynie, zdaniem teoretyków *queer*, szeroko pojęty interes grupy (większości)⁵⁷. Władza produkuje więc tożsamość po to, by ją później kontrolować i ograniczać⁵⁸. Ze względu na to, że każdy dominujący dyskurs implikuje konieczność istnienia marginesu, trudno wyjaśnić, w takim kontekście, dlaczego na przykład większa, heteroseksualna część społeczności mogłaby usprawiedliwić jako słuszne represjonowanie mniejszości homoseksualnej (skoro heteroseksualność zakłada z konieczności istnienie homoseksualności).

Ze względu na niestabilność i wykluczający charakter wspomnianej kategorii tożsamości teoretycy *queer* postanowili z niej zrezygnować, widząc w niej główną podstawę opresji grup mniejszościowych. Teoretycy *queer* koncentrują się na analizach kodu homo/hetero i badaniu tego, komu on służy. Jak można się domyślać, trudno przełożyć taką teorię na praktykę — aktywiści, stając w obronie prawa do głosu wykluczonych społecznie, żądają więc przede wszystkim wolności w publicznym wyrażaniu siebie.

Judith Butler⁵⁹ w *Giving an Account of Oneself* podkreśla, że uniwersalne normy mogą rodzić przemoc, że zakaz zawsze produkuje widmo przestępstwa, którego zabrania⁶⁰. Co więcej, normy niejako przygotowują, jej zdaniem, podłoże pod kategorię podmiotu — mówią, kto jest, a kto nie jest podmiotem. Ktoś zyskuje w trakcie takiej kon-

⁵⁵ Ibidem, s. 81.

⁵⁶ J. Mizielińska: *Płeć, ciało...*, s. 212.

⁵⁷ Zob. ibidem.

⁵⁸ Teoria ta wyraźnie nawiązuje do teorii władzy i jej nośnika — dyskursu Michela Foucaulta. Ponieważ wszystko jest, zdaniem Foucaulta, skutkiem dyskursu, można uznać, iż kategoria płci jest historyczna (w sensie biologicznym i anatomicznym). To z kolei stawia pod znakiem zapytania podział na *sex* i *gender*, podział który utrzymywał się w feminizmie od lat sześćdziesiątych XX wieku. Płeć w sensie biologicznym można traktować, w tym kontekście, jako *gender* od samego początku. Tezy te przejmie i rozwinię w swej myśli Butler. Zob. ibidem.

⁵⁹ Autorka sztandarowego dla teorii *queer* tekstu: *Uwikłani w płeć. Feminizm i polityka tożsamości*.

⁶⁰ Zob. J. Butler: *Giving an Account...*, s. 7–9.

strukcji społecznych tożsamości status podmiotu, komuś z kolei status ten zostaje odebrany — staje się on „pomiotem” (*Abject*)⁶¹. Kategoria podmiotu, która nazywa spójną racjonalną strukturę myślową jest, zdaniem Butler, pewnym idealnym założeniem, niedoścignionym wzorcem⁶². Można zauważyć, że teoria Butler podkreśla wewnętrzną niestabilność tożsamości płciowych i daje szansę na ich „subwersywną resygnifikację”, pokazuje, że nienormatywne tożsamości płciowe nie są „absolutnym innym w matrycy heteroseksualnej, lecz są produkowane przez tę matrycę, by utrzymywać granicę pomiędzy tym, co normatywne i nienormatywne”⁶³. Innymi słowy, tożsamość ta jest tworzona przez wewnętrzne wykluczenie⁶⁴.

Pierwsza aporia teorii *queer* wynika z tego, że można zapytać: skoro zakłada się w ramach teorii *queer* niestabilność tożsamości, to co w takim razie człowiek ma w ogóle wyrażać?. Czy jest jakieś względnie stabilne (prawdziwe?) „ja”, a jeśli nie — to czy wszystko, co człowiek wyraża, staje się przypadkowe, chaotyczne i fikcyjne, niepotrzebne? Pojawia się zasadne pytanie: czy, a jeśli tak, to gdzie jest granica owej ekspresji, czy jest jakaś granica wolności w „wyrażaniu siebie”?. Czy w rezultacie można uznać, że skoro ideały są niedoścignione, to należy pozwolić wszystkim na wszystko?

Badacze teorii *queer* podkreślają, że koncepcja ta bywa często niezrozumiana lub jest po prostu odczytywana w sposób wypaczony⁶⁵. Po pierwsze, najczęściej myśli się, że teoretycy *queer* dopuszczają wolność wyboru tożsamości, na jaką się ma w danej chwili ochotę — gdyby to było możliwe, tożsamość płciowa konkretnego indywiduum byłaby fikcją. Teza Butler o performatywności nie głosi, że każdy mężczyzna może być kobietą i *vice versa* lub że każdy heteroseksualista może stać się homoseksualistą i na odwrót, lecz jedynie to, iż nikt nie jest w stanie dokładnie powtórzyć ideału mężczyzny lub kobiety, że każdy znajdzie u siebie coś „niekobiecego” lub „niemęskiego”⁶⁶. Oczywiście, w ramach teorii *queer* nie pada pytanie, czy coś może pomóc rozstrzygnąć prawdę i fikcję o tożsamości⁶⁷. Teoretycy *queer*

⁶¹ Zob. T. J a r y m o w i c z: *Queer theory...*

⁶² Zob. J. Butler: *Uwikłani w płć...*, s. 69.

⁶³ Zob. T. J a r y m o w i c z: *Queer theory...*

⁶⁴ W taki oto sposób słowo „perwersja” nabiera nowego znaczenia. Zob. *ibidem*.

⁶⁵ Zob. *ibidem*.

⁶⁶ Zob. *ibidem*.

⁶⁷ Teza, że tożsamości są konstruowane, nie przeczy temu, że dla konkretnego indywiduum jego tożsamość, skonstruowana nieświadomie, jest jakąś prawdą o nim samym, o jego życiu, indywidualnej historii, o wpływie bliskich mu osób. Kolejne nieporozumienie polegać ma, zdaniem badaczy, na zrównywaniu modelu tożsamości

przypominają więc przede wszystkim, że wszelkie tożsamości są konstruowane i że przy ich konstrukcji trzeba być bardzo ostrożnym, ponieważ można kogoś świadomie lub nieświadomie wykluczyć⁶⁸. Stanowisko Butler postrzegane jest jako rozwinięcie koncepcji postmodernistycznych. W takim kontekście jawi się ono feministkom jako zagrażające ruchowi, taktują je one wręcz jako „próbę odebrania kobietom możliwości działania”⁶⁹, co jest kolejną aporią teorii *queer*. „Zdaniem niektórych — jak pisze Mizielińska — feminizm afirmujący postmodernizm jest jak ponownie uwiedziona kobieta, która idzie do łóżka ze swym własnym wrogiem”⁷⁰. W ramach feminizmu postuluje się więc odrzucenie myślenia postmodernistycznego jako formy „fałszywej świadomości narzuconej kobietom przez mężczyzn”⁷¹. Warto podkreślić, że teoria *queer* uznaje fakt, że polityka homoseksualistów i feministek musi być oparta na tożsamości, musi bowiem kogoś reprezentować, i wzywać do większej dalekowzroczności i ostrożności w konstruowaniu tożsamości, w których imieniu polityka *queer* występuje. Zdaniem feministycznych krytyczek *queer*, brak jednak w tej teorii konstruktywnych postulatów, konkretnych propozycji społecznej transformacji⁷². Odrzucając istnienie podmiotu, *queer* uniemożliwia tym samym, ich zdaniem, jakąkolwiek emancypację kogokolwiek. Feministki są przerażone tym, że kwestionując kategorie płci biolo-

queer z *drag queen* lub z takimi „androgynicznymi gwiazdami” jak David Bowie, Kathryn Dawn Lang lub Marlin Mason. Podkreśla się, iż zarówno *drag queens*, jak i wspomniane osoby publiczne mieszczą się w nurcie *queer*, jednak nie mogą być uznane za koronne jego przykłady, ponieważ teoria *queer* wystrzega się wszelkich przykładów. W przypadku tych osób chodzi o świadomą stylizację ciała, świadomą parodię standardowych ról płciowych, co nie musi się przekładać na faktyczną androgynię psychiczną osób, które decydują się na takie kontestowanie norm. Parodia pokazuje jedynie umowność tych kategorii, jest narzędziem polityki *queer*, a nie jej celem. Można jednak zapytać: skoro *queer* obejmuje wszystko, co nie jest normą, skoro brak normy nie może stać się normą, to czy mamy tu do czynienia z pustą zabawą słowami, czy też jest coś, co ta teoria wniosła i może wnieść do publicznego życia?. Zob. ibidem.

⁶⁸ Ma to ogromne znaczenie dla teorii i polityki lesbijskiej, gejowskiej czy feministycznej, gdyż ruchy te konstruują uniwersalne kategorie oparte na wykluczającej i dyskryminacyjnej teorii i polityce tożsamości. Innymi słowy, wpadają w pułapkę wykluczania, czyli w ich działaniach można dostrzec coś, przeciwko czemu występują. Feminizm popełnił taki błąd, „wykluczając ze swoich szeregów lesbijki, a ruch gejowski w Stanach Zjednoczonych mężczyźni i kobiety innych ras niż biała oraz mężczyźni, którzy nie odpowiadali wizerunkowi męskiego geja”. Kategorię „wszystkich kobiet” krytykowały już na początku drugiej fali feminizmu czarnoskóre kobiety oraz lesbijki. Zob. ibidem; J. Mizielińska: *(De)konstrukcje...*, s. 65—67, 230.

⁶⁹ Ibidem, s. 227.

⁷⁰ Ibidem, s. 229.

⁷¹ Ibidem.

⁷² Zob. ibidem, s. 235.

gicznej i kulturowej, doprowadza się do tego, że zanikają różnice między kobietą a mężczyzną, a sam feminizm wydaje się zbyteczny⁷³. Zdaniem feministek, nadmierna troska o różnice, szacunek dla inności doprowadzą w końcu do tego, że nie będzie można powiedzieć nic o nikim, że nie będzie można walczyć o nic ani przeciwko niczemu⁷⁴. Joanna Mizielińska podkreśla fakt niezrozumienia teorii Butler przez feministki⁷⁵. Zdaniem Butler, śmierć podmiotu nie oznacza śmierci polityki, nie postuluje ona, by kategorię podmiotowości odrzucić, ale by zanegować jej dotychczasowe rozumienie. W dyskursie postmodernistycznym, jej zdaniem, nie neguje więc możliwości działania, ale pyta o jego warunki⁷⁶. Zdaniem Mizielińskiej: „Wskazuje ona [Butler — K.S.], że pewne formy zróżnicowania, odróżnienia od innych, są warunkiem formowania *ja*. Istnieją jednak takie formy, które są wyjątkowo degradujące i skazujące innych na nieistnienie. Chodzi raczej o przekroczenie najbardziej niesprawiedliwych norm, a dopuszczenie jedynie tych mniej rygorystycznych. Według Butler, akceptacja inności i różnorodności [...] nie jest jedynie bierną afirmacją różnic. Ale zmierza w kierunku takiego ich uhonorowania, by z inności uczynić pojęcie przyszłościowe, by wyprowadzić inność ze sfery niezrozumiałości kulturowej, ułatwiając życie wielu Innym”⁷⁷.

Jakie normy można dopuścić, by nie przekreślić tezy o braku stabilnej tożsamości? Spróbuję zastanowić się nad przydatnością modelu psychoanalitycznego w rozstrzygnięciu wskazanych aporii, które wynikają z założeń teorii *queer*. Przeprowadzone analizy pozwalają, jak sądzę, na stwierdzenie, że w modelu Freudowskim można odnaleźć wskazówki umożliwiające nakreślenie wspomnianych granic tolerancji seksualnego wyrażania siebie. W modelu tym uda się również odpowiedzieć na pytanie o to, co człowiek może wyrażać.

⁷³ Zob. *ibidem*.

⁷⁴ Zob. *ibidem*, s. 237. Co ujawnia ideologiczny charakter feminizmu. Można też zapytać, czy przypadkiem feminizm z założenia nie walczy właśnie o to, by różnice między kobietami a mężczyznami zniknęły, by nie trzeba było już walczyć o prawa płci. Można bowiem zauważyć, że ciągle skupianie się na podobieństwie doświadczeń kobiecych, lęk przed zerwaniem z kategorią „wszystkie kobiety” oznaczają podtrzymywanie swego statusu opresjonowanej ofiary. Podobnie myśli J. Mizielińska. Zob. *ibidem*, s. 244.

⁷⁵ Zob. *ibidem*, s. 242—243.

⁷⁶ Zob. *ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

Co człowiek może wyrażać? Propozycja etyki w ramach założeń psychoanalizy

Podstawową kategorią w psychoanalizie jest „nieświadome życie psychiczne”. Freud rozumie nieświadome przez analogię do Kantowskiej niepoznawalnej rzeczy samej w sobie, wymykającej się logice rządzącej zjawiskami, na podstawie których jest domniemywana⁷⁸. Ważne jest to, że Freud uznaje, iż psychizm (świadome i nieświadome) daje się badać w kategoriach logicznych (dlatego uważa się, że Freud zracjonalizował szaleństwo). Zgodnie z tą interpretacją, w ujęciu Freudowskim pęknięcie w człowieku nie przebiega więc między rozumną duszą a biologicznym ciałem, między tym, co językowe, a tym, co przedjęzykowe. Pęknięcie przebiega w obrębie samego języka — nieświadome stanowi to, co najniższe, i to, co najwyższe w człowieku, gdyż nieświadome odnosi się do pragnień, popędów, ale i do procesów, na mocy których dochodzi do interioryzacji nakazów kulturowych. Warto podkreślić, że popęd, wbrew obiegowym interpretacjom, można interpretować jako fenomen psychiczny, doświadczenie reprezentujące to, co somatyczne (do tego, co somatyczne, nie mamy dostępu⁷⁹). Freudowski model psychiki można rozumieć więc jako trójkąt wzajemnie oddziałujących sfer, z których żadna nie jest na trwałe pod czy nad inną⁸⁰. W tym sensie można mówić o wpływie nieświadomego na świadome, ale i tego, co świadome, na nieświadome. „To” zawiera to, co człowiek dziedziczy, co jest konstytucjonalnie stałe, to, co wywodzi się z organizacji cielesnej, i to, co zgodnie z wymogami kultury zostało wyparte do nieświadomości. Ciało ma więc swą historię, którą pisze nie tyle biologia, ile kultura. Ludzie, w takim ujęciu, nie mają więc stałej (jednej, realizującej się zawsze tak samo) natury, jeśli rozumieć ją jako ogół cech, które determinują do ściśle określonego działania — człowiek sam swą naturę tworzy/zmienia (zarówno w filo-, jak i w ontogenezie). W modelu Freudowskim uwzględniającym rozwój „tego” w kierunku „ja”, „nad-ja” i przewy-

⁷⁸ Zob. S. Freud: *Nieświadomość*. W: I d e m: *Psychologia nieświadomości...*, s. 97.

⁷⁹ W wykładni tej można przyjąć, iż Freud zajmuje się nie biologicznym organizmem, który badają nauki przyrodnicze, lecz cielesnością — ciałem zapośredniczonym przez psychikę.

⁸⁰ Takie odczytanie zgodne jest z dialektyczną wykładnią psychoanalizy — na przykład Jona Millsa. Zob. J. Mills: *The I and the It*. In: *Rereading Freud*. Ed. J. Mills. New York 2004.

ciężenia „nie-ja”⁸¹ nie sposób więc mówić o stabilnej, ostatecznie osiągniętej tożsamości. W modelu tym nie można już pojmować tożsamości jako związanej tylko z samowiedzą człowieka o własnych, trwających w czasie treściach świadomych⁸². Uwzględniając różnice odmiennych stopni świadomości, kwestię zafałszowania świadomości, trzeba uznać, że w psychoanalizie problem tożsamości można ująć relacyjnie (jeden człon relacji to samowiedza człowieka, drugi — to, czym człowiek jest w swej istocie⁸³, niezależnie od tego, czy ma o tym wiedzę, czy nie). Wiedza o sobie samym nie jest dana wprost, ale niejako zadana, możliwa do osiągnięcia dzięki psychoanalitycznej praktyce (dzięki rozświetleniu nieświadomego). Chorobę/nerwicę Freud definiuje jako niewiedzę/nieświadomość procesów psychicznych, które powinny być jawne⁸⁴. Celem terapii ma być, jego zdaniem, dokonanie psychosyntezy — tak, by neurotyczne, pozbawione autonomii „ja”, zyskało dostęp do wszystkiego, co zostało „odszczerpione”, by było zdolne do „używania życia i do pracy”⁸⁵, „do użytkowania swoich sił najlepszych i najwyższych”⁸⁶ — tak, by stać się taką jednostką, „jaką mogłoby być w najlepszym razie, w najprzychylniejszych warunkach”⁸⁷. Rekonstruując cel i technikę terapii psychoanalitycznej, rozświetla się pomijany często normatywny wymiar psychoanalizy. We Freudowskim modelu rozwoju aparatu psychicznego są pojęcia wartościujące w sensie etycznym⁸⁸.

Można zadać zasadne pytanie: kim człowiek mógłby być w najlepszym razie, w najprzychylniejszych warunkach?. Podstawowym nakazem, imperatywem moralnym wypływającym z teorii i praktyki psychoanalizy jest obowiązek poznania siebie samego, a także wyni-

⁸¹ By nie substancjalizować instancji psychicznych, by podkreślić dynamiczny charakter życia psychicznego, unikam wprowadzonych przez tłumaczy dzieł Freuda oznaczeń *id*, *ego*, *superego* na rzecz „tego”, „ja” i „nad-ja” (w oryginale Freud posługuje się terminami *das Es*, *das Ich*, *das Über-Ich*). Zob. S. Freud: *Das Ich und das Es*. *Metapsychologische Schriften*. Frankfurt 2010.

⁸² Jak w modelu Kartezjańskim.

⁸³ Przez „istotę” rozumiem to, bez czego rzecz/zjawisko nie jest już sobą.

⁸⁴ Zob. S. Freud: *Wstęp do psychoanalizy*. Tłum. S. Kempnerówna, W. Zaniewicki. Warszawa 2009, s. 202.

⁸⁵ Ibidem, s. 324.

⁸⁶ Ibidem, s. 204.

⁸⁷ Ibidem, s. 308.

⁸⁸ Co nie przeczy temu, że Freud postulował, by w trakcie terapii lekarz żadnego z pacjentów nie potępiał ani nie oceniał. Brak ocen w trakcie terapii ma sprzyjać samodzielności pacjenta — temu, by jego *nad-ja* stało się nieosobnicze — co jest, zdaniem Freuda, warunkiem pełnego rozwoju i wyleczenia. Zob. S. Freud: *Kwestia analizy laików (rozmowy z bezstronnym)*. W: Idem: *Technika terapii*. Tłum. R. Reszke. Warszawa 2007, s. 279.

kająca z niego konieczność dokonywania psychosyntezy (co wyraża znana Freudowska formuła: tam, gdzie jest „to”, „ja” być powinno)⁸⁹. Nie chodzi jednak o to, by „to” kontrolować, represjonować lub też by je zrekonstruować, gdyż, jak słusznie podkreśla Butler, nieświadome pochodzi z czasów przed powstaniem podmiotu⁹⁰. Nieświadome jest w psychoanalizie założone jako granica sensu, granica tego, co może być jednoznacznie rozpoznane, chociaż podmiot nieświadomego można próbować rozświetlić przez jego reprezentacje⁹¹. Efektem tego poznania jest więc na pewno wiedza o działaniu w danym człowieku struktur nieświadomych, o mechanizmach obronnych „ja” zafalszowujących świadomość, ogólniej: wiedza, że człowiek jest najczęściej nieświadomy⁹². Na tym właśnie polegać może dokonany przez Freuda przewrót kopernikański w psychologii, który sprowadza się do tego, że człowieka pojmuje się jako wypadkową oczekiwań innych spotkanych w życiu, ważnych dla jednostki osób (tożsamość jednostki jest relacją, ciągiem relacji, a nie cechą jednostki, podobnie jak w teorii *queer*). Wiedza ta powinna jednostkę wewnątrznie przemienić (nie jest to wiedza ogólna, lecz wiedza o własnych procesach nieświadomych, których działanie można poczuć⁹³). W tym sensie można by

⁸⁹ Zob. ibidem, s. 260.

⁹⁰ Zob. J. Butler: *Giving an Account...*, s. 7–9, 73.

⁹¹ Paweł Dybel oraz Marek Drwięga podkreślają nieadekwatność tłumaczenia *das Unbewusste* jako „nieświadomość”. Na oznaczenie nieświadomej psychiki Freud wybrał termin *das Unbewusste* (zob. S. Freud: *Das Ich und das Es...*, s. 117). *Das Unbewusste* nie jest opozycją do *das Bewusst-sein* („świadomość”), które znaczy dosłownie byt świadomy. *Das Unbewusste* znaczy „nieświadome”, a nie „jakiś byt nieświadomy”. W słowie tym, jak podkreśla Dybel, zawarta jest „pewna dynamika i istotowa nieokreśloność (niepochwytność) tego, do czego się odnosi, co jego tłumaczenia jako nieświadomość całkowicie zacierają”. Drwięga proponuje tłumaczenie „to, co nieświadome”, Dybel uważa wyrażenie „to, co” za substancjalizujące, więc je odrzuca. Zgadzać się z tą sugestią badaczy, będę w artykule używała terminu „nieświadome”. Zob.: P. Dybel: *Okruchy psychoanalizy. Teoria Freuda między hermeneutyką i poststrukturalizmem*. Kraków 2009, s. 30; M. Drwięga: *Człowiek utajonych pasji. Szkice o psychoanalizie*. Kraków 2006, s. 23–28.

⁹² Freud pisze: „terapia psychoanalityczna ugruntowana jest na szczerości — i to właśnie na tym polega w znacznej mierze jej oddziaływanie pedagogiczne i wartość etyczna [podkr. — K.S.]. Porzucanie tego fundamentu byłoby pociągnięciem niebezpiecznym. Kto dokonał internalizacji techniki analitycznej, ten nie będzie mamił lekarza zbędnymi kłamstwami i iluzjami, nawet jeśli w najlepszej wierze poczuje taką skłonność, sam o niej poinformuje terapeutę”. S. Freud: *Konstrukcje w analizie*. W: Idem: *Technika terapii...*, s. 181.

⁹³ W sugestyjny sposób pisze o tym neopsychoanalityczka Karen Horney: „Terapia psychoanalityczna nie jest czymś nowym, swoich zwolenników miała na przestrzeni całej historii ludzkości. Przykładowo, w filozofii Sokratesa czy filozofii hinduistycznej jest to droga reorientacji poprzez samowiedzę. Ele-

omawiany proces przemiany wewnętrznej w trakcie analizy nazywać ćwiczeniem moralnym — praktyką etyki. Nie bez powodu badacze, pisząc o psychoanalizie, często przywołują w tym kontekście teorię Emmanuela Lévinasa, który rozpatruje fenomen spotkania dwóch osób jako przyczynę rodzącego się w trakcie dialogu poczucia odpowiedzialności⁹⁴. Parafrazując myśl Lévinasa, że „Inny konstytuuje moje ja”, można powiedzieć, że Inny konstytuuje moje nieświadome, czyli to, co dostaję od innych, nazywa się później nieświadomym⁹⁵. Nieświadome to to, czego nie mogę przyjąć jako własnego, gdyż jest mi to obce, enigmatyczne i nieznanne⁹⁶. W trakcie terapii pacjent ujawnia siebie, próbuje wyjaśnić drugiej osobie (analitykowi), dlaczego jest taki, a nie inny; próbuje odgadnąć, czego chcą od niego inni (nieświadome), czego chce analityk, który dzięki przeniesieniu uosabia nieświadome. Na tym właśnie polegać może waga owego ćwiczenia moralnego: ktoś dokonuje „przemocy na sobie”, ocenia się, dokonuje psychosyntezy, uspołeczniania się. Na poziomie heurystycznego modelu aparatu psychicznego można to wyjaśnić jako dokonanie przez „ja” psychosyntezy, rozświetlenie nieświadomego „tego”, „ja” i „nad-ja” — co staje się źródłem wyższej samoświadomości „ja”, a w konsekwencji — możliwością samosterowności, możliwością formułowania aktów woli wyższego typu. Trafnie ujmuje to twórca logoterapii Viktor E. Frankl: tam, gdzie było „to”, tam powinno stać się „ja”, ale „to” może stać się „ja” jedynie przez Ty⁹⁷.

mentem nowym i specyficznym jest metoda osiągania tej samowiedzy, którą zawdzięczamy geniuszowi Freuda. Psychoanalityk pomaga pacjentowi uświadomić sobie działające w nim siły — zarówno te blokujące go, jak i konstruktywne; pomaga mu zwalczyć te pierwsze i zmobilizować drugie” (K. Horney: *Nerwica a rozwój człowieka. Trudna droga do samorealizacji*. Przeł. Z. Doroszowa. Poznań 2006, s. 457). I dalej: „Uświadomienie [...] nie oznacza posiadania informacji [...], ale wiedzę [...]. Taka wiedza o ja musi spełniać dwa wymogi. Nic pacjentowi nie pomoże ogólna wiedza o tym, że jest w nim wiele fałszywej dumy albo że jest zbyt wrażliwy na krytykę i niepowodzenia [...]. Tym, co naprawdę się liczy, jest uświadomienie sobie konkretnych sposobów, w jakie czynniki te w nim funkcjonują, i jak konkretnie przejawiają się w jego własnym życiu, przeszłym i teraźniejszym. [...] co więcej, jego [pacjenta — K.S.] wiedza o sobie nie może pozostać wiedzą intelektualną, choć w ten właśnie sposób może się zacząć jej pierwszy etap, ale musi przekształcić się w doświadczenie emocjonalne”. Ibidem, s. 458—459.

⁹⁴ Zob.: A. Leder: *Nauka Freuda...*, s. 227—242; J. Butler: *Giving an Account...*, s. 53.

⁹⁵ Zob. J. Butler: *Giving an Account...*

⁹⁶ Zob. ibidem, s. 54.

⁹⁷ Zob. V.E. Frankl: *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*. Tłum. A. Wolnicka. Warszawa 2010, s. 23.

Człowiek, zdaniem Freuda, ma do dyspozycji narzędzie, dzięki któremu może interpretować, rozszyfrowywać zafałszowane motywy zachowań. Zofia Rosińska nazywa je „narzędziem hermeneutycznym”, intuicją, „mistyczną partycypacją” czy wręcz — empatią⁹⁸. Empatia zazwyczaj bywa rozumiana jako wczuwanie się w stany psychiczne drugiego człowieka, odtwarzanie cudzych intencji. We współczesnej filozofii psychiatrii empatię rozumie się też jako zdolność rozumienia i podzielenia zasad współżycia społecznego⁹⁹. W trakcie sesji terapeutycznej nieświadome analityka „pracuje” z nieświadomym pacjenta — jest to z pewnością swego rodzaju intersubiektywne (przedteoretyczne) poznanie. W trakcie psychoanalizy pacjent próbuje włączyć do swej tożsamości nieświadome pragnienie, uznaje, że rozumienie jest ograniczone, uzależnione od kontekstu społeczno-kulturowych przekonań, które dyskutuje się w trakcie terapii¹⁰⁰. Celem owego rozumienia jest więc nie tylko odtwarzanie cudzych intencji, lecz także „(dialogiczne) zaangażowanie w możliwości nowego rozumienia i tworzenia odmiennych znaczeń”¹⁰¹. Znajomość zasad współżycia społecznego stanowi warunek rozumienia innych i siebie. Terapia może więc przywrócić kontakt ze światem osobom nierozumiejącym zasad społecznych i decydującym się działać na szkodę innych¹⁰². Dzięki terapii, która dostarcza pewnego języka, kluczy interpretacyjnych, pacjent może odkryć w sobie empatię. (Samo)wiedza dokonuje reorganizacji wewnętrznej dzięki temu, że zapewnia dystans, perspektywę trzecioosobową, bezstronność; czyni tym samym jednostkę w pełni odpowiedzialną¹⁰³. Podobnie jak w teorii idealnego obserwatora, zgodnie z którą słuszne jest to, co idealnie rozsądny, bezstronny i przychylny ludziom sędzia uznałby za najlepsze, lub inaczej, co wybrałaby osoba racjonalna, to znaczy wykorzystująca w optymalny sposób wszystkie informacje¹⁰⁴. W myśli Freuda podkreśla się dodatkowo zgodność racjonalnego wyboru z nieświadomym pragnieniem. Za takim odczytaniem przesłania psychoanalizy opowiada się również psychoanalityk

⁹⁸ Zob. Z. Rosińska: *Freud*. Warszawa 2002, s. 134.

⁹⁹ Na przykład Alfred Schütz. Zob. A. Kapusta: *Szaleństwo i metoda. Granice rozumienia w filozofii i psychiatrii*. Lublin 2010, s. 257—258.

¹⁰⁰ Zob. ibidem.

¹⁰¹ Ibidem, s. 257.

¹⁰² Oczywiście, wówczas, gdy przyczyna stanu pacjenta ma charakter psychologiczny, a nie somatyczny.

¹⁰³ Do podobnych wniosków dochodzi, o czym była już mowa, w swej interpretacji myśli Freuda Tauber.

¹⁰⁴ Chodzi na przykład o teorię Richarda Brandta. Zob. J. Rachels: *Subiektywizm*. W: *Przewodnik po etyce*. Red. P. Singer. Warszawa 2002, s. 480—488.

i praktyk Lilly Ottenheimer. Jej zdaniem, psychoanaliza, jako teoria, próbuje pokazać, jak biologiczny człowiek staje się istotą moralną, jak dziecko staje się moralnym dorosłym, jak zyskuje tożsamość¹⁰⁵. Uznaje ona, że celem terapii jest wolność wyboru¹⁰⁶. Autorka ta zaznacza również, że ludzie często boją się poddać terapii, co wypływa z lęku przed utratą wszelkich wartości, lęk taki jest jednak — jej zdaniem — zupełnie bezzasadny. Jeśli bowiem miałyby być tak, że ktoś po terapii stałby się zły, znaczyłoby to tylko tyle, że analityk zmienił neurotyka w psychopatę, czyli zamienił jedno zaburzenie psychiczne na inne, że zatem pacjenta nie wyleczył¹⁰⁷. Oczywiście, taka sytuacja może się to zdarzyć, ale przypadek taki nie może być potraktowany jako argument przeciwko terapii psychoanalitycznej, podobnie jak błąd w sztuce lekarskiej nie może podważać medycyny somatycznej.

Nawet jeśli nie uznaje się jednej moralności, to można wykazać, że jedna może być lepsza od drugiej, lub nawet — że jest fałszywą moralnością, jeśli nie spełnia swej funkcji. A skoro moralność ma z definicji przyczyniać się do kształtowania w ludziach umiejętności uwzględniania cudzych interesów i przełamywania egoizmu (redukowania konfliktów między ludźmi, godzenia sprzecznych interesów jednostki), to taka „moralność”, która nie spełnia tego celu, jest fałszywa.

Model Freudowski daje odpowiedź na pytanie, kim być (jak żyć), wskazuje też drogę, jaką trzeba przejść, by otrzymać odpowiedź na to pytanie. Istotą człowieczeństwa jest wewnętrzna integracja świadomego i nieświadomego, dzięki której osiąga się poszerzone samopoznanie, nabiera się dystansu i zyskuje się otwarcie na innych ludzi. Dzięki terapii nabywa się umiejętności interpretacji zjawisk życia psychicznego, widzenia ich w szerszym kontekście, co pomaga rozwinąć empatię. Co więcej, zdobywa się narzędzie, dzięki któremu można zrozumieć człowieka. Freud pisze: „stosunek analityczny ugruntowany jest na umiłowaniu prawdy, czyli na uznaniu rzeczywistości, i [...] wyklucza on wszelkie pozory, wszelką obłudę”¹⁰⁸.

Psychoterapeutyczna reorganizacja wewnętrzna chroni, zdaniem Freuda, człowieka przed złem potocznie rozumianym¹⁰⁹. Freud, pisząc

¹⁰⁵ Zob. L. Ottenheimer: *Some Considerations on Moral Values and Psychoanalysis*. In: *Moral Values and the Superego Concept in Psychoanalysis*. Ed. S.C. Post. New York 1972, s. 240—243.

¹⁰⁶ Zob. *ibidem*, s. 243.

¹⁰⁷ Zob. *ibidem*.

¹⁰⁸ J. Mizielińska: *Płeć, ciało...*, s. 346.

¹⁰⁹ Zob. S. Freud: *Wstęp do psychoanalizy...*, s. 308.

o relacji intelektu wobec popędów, podkreśla, że „głos intelektu brzmi cicho, ale nie ustaje, zanim nie zyska posłuchu, który zdobywa w końcu po otrzymaniu niezliczenie wielu odpraw. Jest to jedna z niewielu spraw, co do których można sobie pozwolić na optymizm, jeśli chodzi o przyszłość ludzkości, ale ów optymizm nie oznacza bynajmniej niewiele, można z nim bowiem wiązać inne nadzieje. Prymat intelektu to sprawa niewątpliwie bardziej odległa, prawdopodobnie nie dzieli nas od tego nieskończenie daleki dystans. Ponieważ zaś można przypuszczać, że intelekt wytyczy sobie te same cele, których urzeczywistnienia oczekuje Pan od swego Boga — rzecz jasna w ludzkich umiarkowanych rozmiarach, na tyle, na ile pozwala na to rzeczywistość zewnętrzna, Ananke — a zatem będzie dążył do zrealizowania postulatu miłości wśród ludzi i ograniczenia cierpienia [podkr. — K.S.]”¹¹⁰.

Właśnie ten moment przesądza o istnieniu nieprzekraczalnych granic w wyrażaniu siebie. Skoro dzięki terapii w człowieku rodzi się empatia, uczy się on uwzględniać interesy innych osób, kochać nienarcystycznie; niesie to konsekwencje ograniczeń w wyborze na przykład partnerów czy praktyk seksualnych. Miłość nienarcystyczna prowadzi z konieczności do uznania, myślenia o przyjemności partnera seksualnego — nie tylko własnej¹¹¹. Rozwiązanie Freudowskie zgodne jest, w takiej interpretacji, z rozstrzygnięciami na temat granicy między dewiacją a patologią w seksuologii i psychiatrii współczesnej (w niektórych momentach jest nawet bardziej restrykcyjnej)¹¹².

¹¹⁰ S. Freud: *Przyszłość pewnego złudzenia*. W: I d e m: *Pisma społeczne*. Tłum. A. Ochocki, M. Poręba, R. Reszke. Warszawa 1998, s. 159.

¹¹¹ Dlatego wyklucza ona pedofilię, zoofilię czy nekrofilie, a nawet inne formy dewiacji seksualnych, takie jak: fetyszizm, narcyzm, automonoseksualizm czy heterochromofilia. Zob. Z. Słomko: *Ginekologia. Podręcznik dla lekarzy i studentów*. Warszawa 1997, s. 419.

¹¹² Współcześnie przyjmuje się następujące normy seksualne, które wypracował Siegfried Schnabl: optymalną (to takie zachowania seksualne, które są „pożądane z punktu widzenia określonego systemu wartości jednostki i społeczeństwa”, które mogą stać się przedmiotem wychowania, w praktyce oznacza to heteroseksualne stosunki dopochwowe); akceptowalną (chodzi o takie zachowania seksualne, które nie są co prawda optymalne, ale nie ograniczają rozwoju osobowego oraz nie utrudniają jednostce nawiązywania głębokich więzi międzyludzkich, na przykład masturbacja, stałe związki homoseksualne); tolerowaną (zachowania, które mogą przyczynić się do harmonijnego życia seksualnego w układzie partnerskim, chodzi na przykład o homoseksualizm, umiarkowany sadomasochizm, rozwiązłość, seks grupowy). Norma partnerska obejmuje pięć warunków koniecznych, które muszą być spełnione, by zachowanie seksualne uznać za tolerowane: dojrzałość partnerów, obustronną akceptację, warunek odczucia rozkoszy, nieszkodzenie zdrowiu, nienaruszanie norm

Podsumowanie

W teorii Freuda nie uznaje się prawomocności działania na podstawie jednostkowego odczucia, gdyż ślepe i bezwolne, nieświadome impulsy kierujące działaniem nie mogą być uznane za wybór podmiotu w pełnym tego słowa znaczeniu. W psychoanalizie przyjmuje się, że człowiek ma za zadanie stać się jednością psychofizyczną. Rozwój ten staje się możliwy dzięki pogłębianiu samowiedzy podmiotu, dzięki niekończącemu się procesowi uświadamiania nieświadomego — jest to podstawowy warunek możliwości konstytucji podmiotowości moralnej. Zło, w takiej optyce myślenia, można potraktować jako brak wiedzy o motywujących podmiot procesach psychicznych. Zatem przesłanie psychoanalizy można by sprowadzić do starożytnego zalecenia: „poznaj samego siebie”, a w dalszej kolejności uznać również jej treściowe pokrewieństwo ze stanowiskiem intelektualizmu etycznego, zgodnie z którym dobro nie jest możliwe do osiągnięcia bez wiedzy, w tym także samowiedzy. Postawa bezrefleksyjnej akceptacji własnych wyborów na zasadzie afirmacji własnego chwilowego pragnienia („bo ja tak chcę, bo tak czuję”), dominująca, jak można sądzić, w kulturze masowej, zyskuje swą teoretyczną legitymizację w postmodernizmie, programowo głoszącym równoważność różnych narracji. Psychoanaliza może więc posłużyć teoretykom *queer* jako zbiór założeń antropologicznych wyznaczających antykartezjańską koncepcję człowieka, prowadzącą do konsekwencji relatywistycznych, ale nie jest to punkt dojścia, lecz wyjścia koncepcji zakładającej bezstronnego racjonalnego obserwatora, którym kierują i uczucia, i rozum. Integracja wewnętrzna oparta na tych dwóch czynnikach motywacyjnych jest tym, co człowiek powinien wyrażać (pierwsza aporia teorii *queer*), i tym, co, umożliwiając empatię szeroko rozumianą, stanowi fundament samoograniczeń w ekspresji różnych form seksualności (druga aporia teorii *queer*). Na potwierdzenie tej drogi interpretacyjnej, która być może dopowiada to, czego nie dopowiedział Freud, a co wynika z założeń psychoanalizy, można przytoczyć cytat z nowego cyklu wykładów ze wstępu do psychoanalizy Freuda z 1933 roku, fragment, w którym ojciec psychoanalizy wyraża swe niezadowolenie

współzycia społecznego. Dokonuje się więc następującego rozróżnienia między dewiacją (parafilia) a patologią seksualną: dewiacją są odstępstwa, zboczenie z „drogi akceptowanej społecznie”, ale z uwzględnieniem warunków kryterium partnerskiego, o patologii mówimy wówczas, gdy osoba myśli tylko o zaspokojeniu własnych potrzeb, własnej rozkoszy, gdy nie uwzględnia kryterium partnerskiego. Zob. *ibidem*, s. 418.

z niewyczerpania tematu w dotychczasowych badaniach „ja”: „Rzecz jasna nie uważamy, że wyodrębniwszy »nad-ja« powiedzieliśmy ostatecznie słowo w kwestii psychologii »ja« — to zaledwie początki, choć w tym przypadku początki przedstawiają się trudno”¹¹³.

¹¹³ S. Freud: *Rozszczepienie osobowości psychicznej*. W: Idem: *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*. Tłum. R. Reszke. Warszawa 2009, s. 53.

Katarzyna Szmaglińska

The Relevance of Sigmund Freud: Aporias of Queer Theory and Their Overcoming

Keywords: psychoanalysis, queer theory, ethical sexual norms, relevance of Freud, aporias of queer theory

S u m m a r y

Contemporary interpretations of psychoanalysis (among others A. Leder's, A. Tauber's) treat Freud's thought as a philosophical one (anthropological model). Freud's adoption of Kant's transcendental assumption allows for such — unnaturalistic interpretation of psychoanalysis. Reconstructing the ontological and epistemological assumptions of the Viennese psychiatrist it may be proven that: first, psychoanalysis is congruent with queer theory in terms of significance of sexuality in the process of subject creation (“a crack in the subject”); second, at the starting point of both theories the instability of identity, including sexual identity, may be stated. It provides the ground for the comparison of these two conceptions. The queer theory is usually criticized for not presenting any unambiguous ethical conclusions with regard to limitations of human sexuality. In the present work, the author would like to illustrate that in a psychoanalytical model the aims of development, which queer theory is lacking, may be indicated and, as a result, also certain moral restrictions on various forms of sexual “self-expression” may be observed. The specific tools of Freud's therapy allow for ethical interpretation of the message that psychoanalysis offers and that may be reduced to the individual's understanding of the necessity for self-restriction of his/her sexuality — the self restriction which is more or less consistent with the solutions of contemporary psychiatry and sexology expressed in a partnership norm formula.

Katarzyna Szmaglińska

Sigmund Freuds Gültigkeit: Aporien der Queer-Theorien und deren Überwindung

Schlüsselwörter: Psychoanalyse, Queer-Theorie, ethische Sexualnormen, Gültigkeit Freuds, Aporien der Queer-Theorie

Zusammenfassung

Gegenwärtige Interpretationen von der Psychoanalyse (u.a.: von A. Leder, A. Tauber) betrachten Freuds Theorie als eine philosophische Theorie (anthropologisches Modell). Solche nicht naturalistische Deutung ist nur deshalb möglich, weil Freud die von Kant formulierten Voraussetzungen des Transzendentalismus angenommen hat. Wenn man ontologische und epistemologische Gedanken des Wiener Psychiaters rekonstruiert, kann man folgendes aufweisen: erstens — Psychoanalyse stimmt mit der Queer-Theorie hinsichtlich der Bedeutung von der Sexualität im Prozess der Subjektgestaltung („Riss im Subjekt“) überein, zweitens: im Ausgangspunkt der beiden Theorien wurde eine Identitätsinstabilität (darunter auch geschlechtliche) festgestellt. Das ist die Grundlage dafür, die beiden Konzepte miteinander zu vergleichen. Die Queer-Theorie wird oft deswegen kritisiert, dass sie zu keinen eindeutigen ethischen Entscheidungen in Bezug auf Beschränkung der menschlichen Sexualität führt. In ihrer Arbeit möchte die Verfasserin beweisen, dass es möglich ist, in einem psychoanalytischen Modell solche Entwicklungsziele aufzuzeigen, die in der Queer-Theorie fehlen, also gewisse sittliche Beschränkungen für verschiedene Formen der sexuellen „Selbstmanifestation“. Spezifische Werkzeuge der Freuds Therapie ermöglichen, die ethische Botschaft der Psychoanalyse zu deuten, die auf folgendes zurückzuführen ist: der Mensch muss sich über die Notwendigkeit klar werden, seine Sexualität beschränken zu müssen, damit sie mindestens den als eine partnerschaftliche Norm geltenden Entscheidungen der zeitgenössischen Psychiatrie und Sexuologie entspricht.

Agnieszka Turoń-Kowalska

Sic et non...
czyli problem „bałwochwalstwa polityki”
w myśli Leszka Kołakowskiego

Słowa kluczowe: Kołakowski, „bałwochwalstwo polityki”, kryzys kultury europejskiej, „kapłan i błazen”, oświecenie

Leszek Kołakowski poszukuje odpowiedzi na pytanie o współczesny stan cywilizacji europejskiej, w szczególności o możliwość zapobieżenia temu, by stała się ona tworem nihilistycznych koncepcji ujmowania rzeczywistości. Konsekwencją tego rodzaju teorii stają się idee totalnych rozwiązań w zakresie społeczeństwa i państwa. Jak zauważa polski filozof, „Jakoż Nietzsche nie stał się ortodoksją *explicite* naszego wieku. Ortodoksja *explicite* polega nadal na łataniu. Próbujemy nowoczesność naszą utwierdzić, ale zarazem uchronić się od jej wyników za pomocą różnych intelektualnych narzędzi i samych siebie przekonać, że sens może być odtworzony albo odkryty na nowo niezależnie od religijnego dziedzictwa ludzkości i na przekór spustoszeniom powodowanym przez nowoczesność”¹. Aby zdiagnozować współczesną kulturę i niebezpieczeństwa na nią czyhające, wskazuje filozof potrzebę rozleglejszej analizy perspektywy historycznej, która sprowadza nas do obowiązkowej rewizji dziedzictwa duchowego oświecenia. Epoka, która przyniosła zwrot w sposobie myślenia o człowieku

¹ L. Kołakowski: *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. W: I d e m: *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Warszawa 1990, s. 206.

oraz pozostawiła w centrum zainteresowania jego zagadnienie, zmierzając ma obecnie do humanistycznego stadium samobójczego, którego przejawem ma być specyficzne „bałwochwalstwo” w polityce.

Kluczowym osiągnięciem filozofii nowożytnej miało być odnalezienie pewności w chaosie świata, wśród wielości koncepcji, które ów świat opisywały. Za ojca nowożytnego myślenia uchodzi francuski filozof René Descartes, który poszukiwał właśnie pewności. „Odrzucając tedy to wszystko, co ma chociażby cień wątpliwości, jak gdyby było zupełnie fałszywe, pójdę dalej, póki nie poznam czegoś pewnego, choćby i ta pewność na niczym innym polegać nie miała, jak tylko na tym, że nie ma nic pewnego”² — uzasadnia poszukiwania Kartezjusz, poszukując stałej i niewzruszonej podstawy wiedzy. Pewność wiedzy miała pozwolić ogarnąć myślą całą rzeczywistość, ideę Boga, wszechświat, ducha i materię, a jednocześnie wykluczyć ryzyko błędu. Nie byłoby to w żaden sposób oryginalne myślenie, gdyż filozofia, jak sam francuski myśliciel zauważa, od początku poszukiwała za Archimedesem punktu oparcia, który nie będzie wymagał dalszego dowodzenia. Zmienienną staje się odpowiedź Kartezjusza, która jednocześnie stanowi fundamentalną podstawę tego, co nazywamy nowożytnością. Tym, co jest „pierwsze” w poznaniu ludzkim, tym, co jest pewne w „niepewności” otaczającej rzeczywistości; tym czymś (kimś — dokładniej) jest Ja. „Cóż więc będzie prawdą? Może to jedno, że nie ma nic pewnego. [...] Tak, więc rozważywszy wszystko dostatecznie i pilnie, należy koniecznie uznać za prawdziwe następujące twierdzenie: ja jestem, ja istnieję, ile razy coś wypowiem, lub ile razy coś pomyślę. [...] Oto odkryłem! Myślenie, istnieje; ono jedno ode mnie odłączone być nie może. Ja jestem, istnieję, oto rzecz pewna! [...] Uznaję przez to za prawdę to tylko, co już koniecznie musi być prawdą. Jestem tedy, ściśle mówiąc, tylko istotą myślącą (*res cogitans*)”³. Formuła *Ego cogito, ergo sum, sive existo* stała się jednym z fundamentalnych znaków nowożytnej filozofii oraz podstawą kultury i cywilizacji europejskiej czasów nowożytnych.

Odkrycie Kartezjusza zapoczątkowało pewien nowy czas dla historii idei, gdyż jego sformułowanie, które odkrywało pewność podmiotu poznającego, podmiotu wątplącego, miało sprawić, że transcendentne kategorie, nadające dotychczas absolutną pewność istnieniu świata, zniknęły. Francuski filozof próbował co prawda udowodnić, że „uznaje

² R. Descartes: *Rozmyślenia nad zasadami filozofii dowodzące istnienia Boga i różnicy pomiędzy duszą i ciałem*. W: Idem: *Rozprawa o metodzie. Rozmyślenia nad zasadami filozofii*. Tłum. I.K. Dworzaczek. Warszawa 2008, s. 146.

³ Ibidem, s. 147, 148.

za niemożliwe, abym istniał takim, jakim istnieję, to jest z umysłem, posiadającym ideę Boga, gdyby sam Bóg w rzeczywistości nie istniał⁴. Mimo że Bóg miał stanowić pomost epistemologiczny, Kartezjańska filozofia podważyła dotychczasowe fundamenty chrześcijańskiej kultury europejskiej. Pojawiła się nowa kategoria boskości — Ja. W tym kontekście Kołakowski określa, że w dziejach Europy nastąpił moment kluczowy, zwany *horror metaphysicus*⁵. Koncepcja *ego*, rozumiana jako świat sam w sobie, neguje istnienie wszechmocnego, absolutnego podmiotu wykraczającego poza *ego*. Tylko *ego* ma moc wątplenia i decydowania o tym, co jest wątpliwe. Tylko umysły, świadomość filozofów decydują o problemach. „A oto na czym ów horror polega: jeśli nic prawdziwie poza Absolutem nie istnieje, Absolut jest niczym; jeśli nic prawdziwie nie istnieje poza mną, ja sam jestem niczym⁶ — konkluduje Kołakowski. W tym kontekście odpowiada, dlaczego Kartezjańskie *novum* staje się jednocześnie czymś radosnym i przerażającym⁷. Cokolwiek wydarzyło się w filozofii po Kartezjańskim *Cogito*, nie było w stanie powrócić do tego stanu przedkulturalnego nowożytności, odmieniło ono dzieje intelektualne Europy. „Wszelako Kartezjusz odkrył wewnętrzny świat nie po to, aby przemienić go w boskie podłoże bytu; miał on być etapem końcowym. Odślaniał się ów jedyny świat samoprzejrzysty, a zatem równie samotożsamy co Absolut, ale inaczej niż Absolut dostępny wprost, a nie w wyniku abstrakcyjnego rozumowania. Kartezjańskie *ego* istotnie jest w tym sensie absolutem, że będąc zawsze jedynym i wyjątkowym, nieprzeniknieniem i wsobnie moim, może zawsze powiedzieć, jak biblijny Stwórca, »jestem, który jestem«⁸ — określa Kołakowski kategorię nowożytnego Ja, nadając jej atrybut czystej aktualności. Ja jest wszystkim, czym może być, niczym więcej, niczym mniej.

To, co dotychczas stanowiło wyznacznik pewności, niezmienności, absolutności i co jednocześnie warunkowało istnienie podmiotu, teraz nie mogło wskutek kartezjańskiego zwątpienia pełnić takiej funkcji.

⁴ Ibidem, s. 176.

⁵ Zob. L. Kołakowski: *Horror metaphysicus*. W: Idem: *Jeśli Boga nie ma... Horror metaphysicus*. Tłum. M. Panufnik. Poznań 1999.

⁶ Ibidem, s. 210.

⁷ „Jeżeli przymiotnik »absurdalny« może być w nieabsurdalny sposób użyty poza terenem gramatyki, i jeśli jego etymologia — *surdus*. głuchy — przechowuje się w jego życiu, to powiedzenie takie, można podejrzewać, jest tautologiczne: bezbożny świat jest światem bez Boga. Lecz jest to jedna z tych pseudotautologii, które ludzie odkrywają w nagłym, radosnym albo przerażającym poczuciu objawienia: należą do nich takie odkrycia, jak »Bóg jest Bogiem« albo *Cogito ergo sum*”. Zob. L. Kołakowski: *Jeśli Boga nie ma...* W: Idem: *Jeśli Boga nie ma...*, s. 175.

⁸ L. Kołakowski: *Horror...*, s. 247.

Wraz z nowożytnością przeświadczenie o absolutnym rozróżnieniu na to, co złe i dobre, zostaje podważone. Wszechświat opuszczony przez absolutnego Boga staje się światem absurdalnym. Reguła moralna zachowuje ważność przy założeniu prawomocnego Absolutu, który staje się jej gwarantem. Konsekwencją takiego myślenia okazuje się negacja prawdy absolutnej, transcendentnej wobec człowieka. Można określić to za Kołakowskim, który powołuje się na Fiodora Dostojewskiego, regułą następującą: jeśli nie ma Boga, wszystko wolno⁹. Sceptycyzm nowożytnego humanizmu wraz z zanikiem wiary w wartości absolutne stworzył podwaliny społeczeństwa tolerancyjnego i pluralistycznego. Kołakowski, powołując się na potrzebę rewizji dziedzictwa oświecenia, twierdzi, że idee pluralizmu i tolerancji stały się na tyle relatywne, że stanowią ich przeciwieństwo. Rewolucja nowożytna (zarówno mentalna, jak i społeczna) miała zagwarantować jednostce pewien rodzaj bezpieczeństwa, spokoju, rudymen tarnej wolności od rozmaitych doktryn religijnych i od ich uprzywilejowanych przedstawicieli, którzy urzeczywistniali wartości absolutne, pomijając wolność jednostki w podejmowaniu decyzji. Polski intelektualista uwidacznia karykaturalną formę tego dziedzictwa, zwracając uwagę na prostą formułę obecną dzisiaj w świecie: „Ja mam swoje wartości, Ty masz swoje”. Brak absolutnego kryterium rozróżnienia między dobrem i złem, upadek pewnej absolutnej podstawy, do której odnoszono treści działań jednostek w epoce przedkaterzyńskiej, powodują, że do epoki postkaterzyńskiej wkra dł się niebezpieczny relatywizm. W tym właściwym współczesności indyferentyzmie¹⁰ przejawiać może się obojętność na dramaty totalitarnych form rządzenia. Konkluduje zatem Kołakowski w dość obrazowy sposób: „A kiedy rozciągamy naszą wspaniałomyślną zgodę na różnorodność kulturalną, tak by obejmowała ona wszystkie reguły dobra i zła, i powiadamy na przykład,

⁹ L. Kołakowski: *Jeśli Boga nie ma...*, s. 68.

¹⁰ „Zauważamy jednakowoż, że często żąda się tolerancji w sensie obojętności, braku jakiegokolwiek stanowiska czy opinii, a nieraz nawet aprobaty dla wszystkiego, co zdarza się nam w ludziach i poglądach widzieć. To zaś całkiem co innego znaczy. Żądanie tolerancji w tym znaczeniu jest częścią naszej kultury hedonistycznej, w której nic naprawdę nie ma dla nas znaczenia; jest to filozofia życia bez żadnej odpowiedzialności i żadnych przekonań. Wzmacniają te tendencje różne mody filozoficzne, które uczą nas, że prawdy w sensie właściwym nie ma; gdy więc się upieram przy swoich przekonaniach, choćby bez żadnej agresywności, to już tym samym przeciwko tolerancji grzeszę. [...] Jest to też wieczny dylemat tolerancji: czy wolno i należy tolerować ruchy polityczne lub religijne, które są wrogami tolerancji i chcą zniszczyć wszystkie urządzenia, co tolerancję chronią, ruchy totalitarne lub dążące do narzucenia własnej despotycznej władzy?”. Zob. L. Kołakowski: *O tolerancji*. W: I d e m: *Mini wykłady o maxi sprawach* [sic!] Kraków 2004, s. 38–40.

że idea praw ludzkich jest pojęciem europejskim, które w społeczeństwach o innych tradycjach jest niezdatne do użytku czy też niezrozumiałe, czy tyle mamy na myśli, że Amerykanie nie bardzo lubią, by ich torturowano i pakowano do obozów koncentracyjnych, ale Wietnamczycy, Persowie i Albańczycy są z tego całkiem zadowoleni? Skoro tak, to cóż miałyby być złego w ustawach rasowych w południowej Afryce i dlaczegóż nie mielibyśmy zadowolić się powiedzeniem, że Afrykanerzy po prostu »mają swoje własne wartości«, my zaś nie mamy sposobu udowodnić, że nasze są lepsze? Albo, po prostu prostacko mówiąc, czy mamy uznać, że różnica między jaroszem a ludożercą jest tylko sprawą smaku?»¹¹.

Kołakowski przypisuje kulturze europejskiej pewnego rodzaju niekonsekwencje, które nie mają charakteru — jak mogłoby się wydawać — poznawczego, tylko powodowane są motywami politycznymi. Znajdujemy się już na poziomie *praxis*, co oznacza, że rzeczywiste działanie i faktyczny stan rzeczy są konsekwencją wcześniej przyjętych postulatów teoretycznych. W czasach postnowożytnych każda teoria musiała się odnosić, jak wcześniej zaznaczył filozof, do *Cogito*, zarówno zwolennicy tego podejścia, jak i jego przeciwnicy. Z nieobecności reguł o charakterze transcendentnym w życiu intelektualnym i moralnym, a dokładniej: z braku możliwości ich udowodnienia, można wnioskować, że wszystkie kultury są równe, co oznacza, że każda wartość jest uprawomocniona. Oznacza to, że każda jednostka jest autonomiczna, rozumna i z przyrodzenia wolna; jednocześnie żyje w pewnej kulturze i inne kultury nie muszą budzić jej zainteresowania. Konsekwencją *Cogito* jest uzasadnienie, że nie ma absolutnych, ponadhistorycznych uwarunkowań, które pozwoliłyby w sposób prawomocny ocenić jednostkę inną kulturę. „Ktokolwiek powiada w Europie, że wszystkie kultury są równe, normalnie nie miałby ochoty, żeby mu odcinano rękę, kiedy oszukuje przy podatkach, albo by zaplikowano biczowanie publiczne — czy ukamienowanie w wypadku kobiety — jeśli uprawia miłość z osobą, która nie jest jego legalną żoną (lub mężem). Powiedzieć w takim wypadku »takie jest prawo koraniczne, trzeba respektować inne tradycje«, to powiedzieć w gruncie rzeczy »u nas to by było okropne, ale dla tych dzikusów to w sam raz«; tak więc wyrażamy nie tyle respekt, ile pogardę dla innych tradycji, a zdanie »wszystkie kultury są równe« najmniej się nadaje do tego, by tę postawę opisać»¹² — stwierdza Kołakowski.

¹¹ L. Kołakowski: *Batwochwalstwo polityki*. W: Idem: *Moje słuszne poglądy na wszystko*. Kraków 1999, s. 253.

¹² L. Kołakowski: *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenie uniwersalizmu kulturalnego*. W: Idem: *Cywilizacja na ławie...*, s. 20.

Jeśli znajdujemy się we własnej tradycji i usiłujemy w niej pozostać, jednocześnie jednak zachowujemy tolerancję wobec innych kultur i respektujemy ich wartości, to popadamy w antynomię sceptyczną. Barbarzyństwem określamy wszelkiego rodzaju zachowania fanatyczne, kiedy nie potrafimy sami siebie kwestionować, wątpić w słuszność naszej tradycji i obstajemy przy swoich ideach, nie przyjmując racji innych. W konsekwencji barbarzyństwem jest dla nas każda kultura, która chroni wyłączność swej tradycji w sposób fanatyczny (mimo to, że my jako przedstawiciele swojej kultury zachowujemy się podobnie). „Nie można być sceptykiem w takim stopniu, by nie zauważyć różnicy między sceptycyzmem i fanatyzmem; znaczyłoby to bowiem być sceptykiem tak bardzo, że się już nie jest sceptykiem. Paradoks sceptycyzmu znany był, oczywiście, w starożytności; istniała także propozycja jego radykalnego przewyciężenia: konsekwentny sceptyk powinien mianowicie milczeć, w szczególności nie ma on prawa głosić sceptycyzmu, nie zdradzając go jednocześnie”¹³ — konkluduje polski filozof. Jest on świadom trudności w rozwiązaniu problemu, wokół którego toczą się intelektualne dzieje Europy — albo przyjęcie moralnej „sztywności”, która opiera się na uniwersalizmie kulturowym i wartościach absolutnych, co do których podmioty pozostają uwarunkowane w swym działaniu, albo przyjęcie oświeceniowej płynności w tym zakresie, która sprawia, że podmioty same stają się kryterium wyznaczanych wartości przy jednoczesnej akceptacji autonomii każdego człowieka, szeroko rozumianej tolerancji.

„Wieczna i nigdy w ogólnej formie rozwiązać się niedająca antynomia porządku pluralistycznego polega, jak wiemy, na tym oto: jak ów porządek może się bronić przeciwko wrogom, nie uciekając się do środków, które niszcza jego naturę? [...] Tak to w momencie niebezpieczeństwa każdy porządek demokratyczny może stanąć w obliczu okrutnego dylematu: dać się zdusić lub uciekać się do przemocy sprzecznych z jego konstytucją”¹⁴, wpierw pyta, a potem stwierdza Kołakowski. Porządek społeczno-polityczny, który gwarantuje prawa osobowe i swobody polityczne, w szczególności szeroko pojętą wolność, działa wbrew swym istotowym zasadom, gdy zakazuje idei i ruchów totalitarnych lub zezwala na nie. Zarówno tolerancja, jak i nietolerancja wobec wrogów tolerancji są niezgodne z zasadą pluralizmu i z właściwie pojmowaną zasadą tolerancji. Trudno bronić się demokratycznymi sposobami, gdy chodzi o obronę samej demokracji prze-

¹³ Ibidem, s. 21.

¹⁴ L. Kołakowski: *Samozatrucie otwartego społeczeństwa*. W: *I d e m*: *Cywilizacja na ławie...*, s. 174—175.

ciwko destabilizacji porządku przez totalitaryzm. Tolerancja nie powinna być tym samym, co obojętność — a takie wynaturzenie tolerancji obserwujemy zazwyczaj we współczesnym świecie. Nawet porządek pluralistyczny ma zakorzenienie w określonym porządku wartości i nie powinno się go utożsamiać z neutralnością. Jest on urzeczywistnieniem pewnej filozofii społecznej, wobec której może, wręcz powinien zachować lojalność. To wskazany system filozoficzny stanowi podstawę istnienia idei tolerancji i pluralizmu, w związku z tym można uruchomić mechanizmy obronne, które mają zapobiec zagrożeniom powstałym od wewnątrz. Zasada pluralizmu zostaje zachowana, jeśli zarówno zwolennicy, jak i wrogowie konstytucyjnych wartości są traktowani z taką samą obojętnością. „Różnica w traktowaniu jest możliwa bez gwałcenia zasady tolerancji i praw obywatelskich. Pluralizm, który z własnych swoich norm wyprowadzałby bez troskę o swoje istnienie i czynił z niej cnotę, sam by się skazał na śmierć. [...] Sprawa społeczeństwa otwartego nie jest stracona, póki nie przeobraża ono swojej otwartości we własną chorobę i bezsilę”¹⁵ — podsumowuje myśliciel, ukazując samonegację idei pluralizmu i tolerancji.

Kołakowski uświadamia współczesnej cywilizacji, że każda decyzja — nawet ta, która ma ugruntowanie w założeniu idei pluralizmu i tolerancji — niesie z sobą koszty moralne. Rozszerzenie tolerancji na fanatyzm prowadzi do akceptacji nietolerancji; rozszerzenie jej na powstrzymanie się od reakcji na „zło” sprawia, że akceptujemy barbarzyństwo *ergo* stajemy się również współbarbarzyńcami. W tym kontekście zwraca on uwagę na konsekwencję wynikającą z przełomu kartezyjańskiego: Ja jest w centrum zainteresowania oraz Ja podejmuje decyzje pod wpływem własnych motywacji (nie musi się ono odnosić do wartości absolutnych, bo tych już nie ma). Można zatem zrozumieć teraz treść definicji „bałwochwalstwa polityki” i jego oświeceniowe pochodzenie. Polityczne działanie warunkuje moralne uzasadnienie tegoż działania. „Zazwyczaj jesteśmy po prostu niekonsekwentni z powodów nie tyle poznawczych, co politycznych: wolimy wyznawać swoją pobłażliwość relatywistyczną w wypadkach, które z politycznych powodów chcemy traktować grzecznie, a zachowywać moralną niezłomność i »absolutne wartości« dla wypadków innych, być więc na przykład moralistami w sprawach odnoszących się do Afryki Południowej, ale realpolitikami i uprzejmymi relatywistami wtedy, gdy mamy do czynienia z systemami komunistycznymi (»oni mają swoje własne wartości«) lub też na odwrót; znaczy to, że p r z e -

¹⁵ Ibidem, s. 176.

kuwamy swoje polityczne zaangażowania w zasady moralne, a to właśnie tyle, co bałwochwalstwo polityki: fabrykowanie bogów *ad hoc* dla użytku w politycznej grze [podkr. — A.T.K.]¹⁶ — pisze autor *Cywilizacji na ławie oskarżonych*.

Problem „bałwochwalstwa polityki” wynika w sposób bezpośredni z intelektualnego dziedzictwa oświecenia, mimo że odwołuje się on do sytuacji we współczesnym świecie. Kolejnym przejawem samoniszczycielskiego ruchu oświeceniowego, który wpływa na ów problem, jest chwiejny status osobowości. Kartezjusz zwrócił uwagę na centralne miejsce w świecie Ja, istotę rozumną, podmiot poznający, ale i tworzący rzeczywistość. Konsekwencją *Cogito* stały się rozważania filozofów społecznych, dla których koncepcja Kartezjańskiego Ja przełożyła się na podstawy ich teorii społeczeństwa i państwa. Jak zauważa Wojciech Kaute, „Hobbes przejmując od Kartezjusza koncepcję *ego*, rozumianego jako świat sam w sobie; Całość. [...] Utrzymanie istnienia jest możliwe pod warunkiem, że byt zostanie ujęty tylko jako możliwy przedmiot »a-percepcji« Ja. Ja niejako świat zjada. Człowiek z natury jest egoistą. »Nie-bycie« egoistą jest równoznaczne z »nie-bytem«. Ja zjada świat. I nie może być inaczej”¹⁷. Wraz z teorią stanu natury filozofii nowożytnej wyjaśnia się kwestia samej natury jednostki, której istnienia i atrybutów nie determinuje już istota transcendentna. Dla Thomasa Hobbesa była to natura egoistyczna, dla ojca doktryny liberalnej Johna Locke’a — natura nieegoistyczna. Nie w tym jednak rzecz. W samą naturę człowieka wpisana jest fundamentalna dla niego wolność, tym bardziej zrozumiała w kontekście przewrotu, jaki dokonał się w myśleniu pokartezjańskim. Jest ona nieograniczona w ujęciu Hobbesa, co prowadzi do *bellum omnium contra omnes* i potrzeby zawarcia umowy społecznej. Bardziej uwidoczniona zostaje ona w koncepcji Locke’a, który stan natury wiąże z brakiem egoizmu i rozumnością człowieka. Istota ludzka ze swego przyrodzenia ma wolność, której nikt nie może jej odebrać, tym sposobem nie może się jej zrzec na korzyść innego podmiotu, choćby w postaci *Lewiatana* Hobbesa. „Punktem wyjścia filozofii politycznej Locke’a jest twierdzenie, że ludzie są z natury sobie równi, biorąc pod uwagę punkt widzenia władzy i rządu. Ponieważ jesteśmy w sposób naturalny równi sobie, nikt nie może podlegać czyjejs władzy politycznej, chyba że odbywa się to za jego zgodą (*Drugi traktat*, § 95). Przesłanka równości jest

¹⁶ L. Kołakowski: *Bałwochwalstwo...*, s. 254.

¹⁷ W. Kaute: *W poszukiwaniu dobrego życia. U filozoficznych podstaw głównych orientacji politycznego myślenia*. Katowice 2011, s. 55, 59.

zatem kluczem do teorii umowy społecznej i wszystkiego, co z niej wynika¹⁸ — pisze Jeremy Waldron.

Autonomicznej jednostce przypisuje się przyrodzoną wolność oraz równość w podejmowaniu decyzji (nie zaś równość zdolności, jakie ma człowiek). Nie zapominajmy, że teraz Ja jest Całością. Dlatego też w doktrynie liberalnej podstawowym zagadnieniem staje się indywidualizm. Wbrew Arystotelesowskiej naturze człowieka jako *zoon politikon*, nie jest on zdeterminowany do życia w państwie, tylko sam podejmuje taką decyzję w wyniku rozumnych rozważań, chcąc przezwyciężyć stan natury, który może nieść z sobą pewne sytuacje zagrożające jego istnieniu. Opuszczając ów stan, jednostki zrzeszają się, tworząc twór społeczny, następnie zaś decydują o przekazaniu jakiegoś podmiotowi władzy, lecz nie może on ograniczać wolności osobistych jednostek. „Społeczeństwo polityczne jest ludzkim wynalazkiem. Raz powstawszy, ten sztuczny wynalazek rządzi się jednak określonym prawem naturalnym: działa »zgodnie z własną naturą«, jeśli działa dla »zachowania społeczności«. [...] Społeczeństwo nie może obdarzyć żadnego ze swoich członków przywilejami, które mogłyby doprowadzić do zniszczenia tegoż społeczeństwa¹⁹. Pojawia się zatem w nowożytności rozdział na to, co naturalne, i to, co społeczne. Analiza kondycji ludzkiej znajduje się na poziomie stanu natury, początkowo bez jakiegokolwiek porządku społecznego. Człowiek jako istota rozumna podejmuje swobodną decyzję, zgadzając się na warunki umowy społecznej, aby stać się elementem społeczeństwa i współtworzyć władzę polityczną. Kontraktualizm oznacza zatem naturalną obligatoryjność urzeczywistnienia uspołecznienia, nie zakłada bowiem możliwości pozostania w stanie natury²⁰.

W tym kontekście Kołakowski podkreśla, że „Druga dziedzina, w której zauważyć można samoniszczycielski ruch Oświecenia to niepewny i pojęciowo chwiejny status osobowości. Powiedzenie o społecznej naturze ludzi powtarzane było przez dwadzieścia trzy stulecia. Sens jego jednakowoż jest co najmniej podwójny: może znaczyć coś

¹⁸ *Mysłiciele polityczni. Od Sokratesa do współczesności*. Red. D. Boucher, P. Kelly. Tłum. A. Dąbrowska, T. Sieczkowski. Kraków 2008, s. 249.

¹⁹ R.A. Goldwin: *John Locke*. Tłum. M. Wiśniewski. W: *Historia filozofii politycznej*. Red. L. Strauss, J. Cropsey. Warszawa 2010, s. 502.

²⁰ „W świetle przedstawionego stanu rzeczy nie da się jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, dyskutowane w literaturze, czy Locke był indywidualistą czy kolektywistą. Był on i jednym, i drugim; a zarazem ani jednym, ani drugim. W doktrynie liberalnej na pytanie, kto to jest człowiek, skąd wiadomo, że jego świat to świat »dobrej woli, wzajemnej pomocy i zachowania«, odpowiedzi się nie udziela”. W. K a u t e: *W poszukiwaniu dobrego życia...*, s. 91.

trywialnie prawdziwego lub coś, co nie jest wybitnie sporne filozoficznie, ale, gdyby było powszechnie uznane, szkodliwe i może nawet zgubne dla naszej cywilizacji”²¹. Nieodzownie człowiek jako istota, która od urodzenia znajduje się zawsze w określonej zbiorowości, jest zdeterminowana przez społeczną przynależność. Potrzebuje również drugiego człowieka do podstawowej czynności — wyrażenia swych doświadczeń w akcie komunikacji. Nie moglibyśmy — w myśl, że nie jesteśmy samoistną wyspą — przetrwać bez owego „dzielenia się” z drugim człowiekiem owym doświadczeniem. Taki sposób ujmowania człowieka powoduje, że nie możemy interpretować ludzkiej egzystencji poza jej uczestnictwem w życiu zbiorowym. „Wiara w nieredukowalny i niepowtarzalny rdzeń osobowości nie jest z pewnością naukowo dowodliwą prawdą (jeśli pominąć jej opis w kategoriach genetyki, o co jednak tutaj nie chodzi), ale pojęcie godności osobistej i praw ludzkich jest bez tej wiary arbitralnym wymysłem, zawieszonym w próżni nienadającym się do obrony, łatwym do zlekceważenia”²² — podkreśla Kołakowski niebezpieczeństwo takiego myślenia o człowieczeństwie kolektywnym, jakby nie było innego poza nim.

Jeżeli za prawdziwe przyjmujemy założenie, że osobowość ludzka jest dziełem społecznym, to możemy jednocześnie zauważyć erozję osobistej odpowiedzialności, tak bardzo widocznej we współczesnej cywilizacji. Kołakowski wskazuje, że w dzisiejszym świecie znana jest formuła „każdy tak postępuje”, co zwalnia z odpowiedzialności indywidualnej na rzecz zbiorowej. „Jeżeli »ja« nie jestem »ja«, jeśli słowo »ja« jest zaimkiem, któremu nie odpowiada żadna rzeczywistość, przynajmniej żadna rzeczywistość moralnie ukonstytuowana, jeśli więc jestem całkowicie definiowalny w obiektywnych kategoriach stosunków społecznych, to w rzeczy samej nie ma powodu, dlaczego »ja«, nie zaś abstrakcyjne »społeczeństwo«, miałbym być za cokolwiek odpowiedzialny”²³ — pisze autor *Batwochwalstwa polityki*. We współczesnym świecie coraz silniej zaznacza się tendencja do przenoszenia odpowiedzialności za czyny jednostek na anonimowe społeczeństwo. Jeżeli nie przypisujemy jednostkom przyrodzonej, absolutnej wartości i interpretujemy jej status przez pryzmat bezosobowego ciała kolektywnego, to łatwo zdołamy przyporządkować życie jednostek dyktaturze państwa. To założenie sprowadza jednostkę tylko do roli, jaką wypełnia w społeczeństwie, roli, która wyznacza jej wartość. Utrata samodzielnego, samoistnego, nieredukowalnego statusu ontologiczne-

²¹ L. Kołakowski: *Batwochwalstwo...*, s. 255.

²² *Ibidem*, s. 256.

²³ *Ibidem*.

go osobowości sprawia, że w siłę rosną ideologie totalitarne. Jak uważa zatem Kołakowski, „każdemu człowiekowi z oddzielną, na podstawie ogólnej natury ludzkiej, przysługują pewne prawa fundamentalne [...]. Jeżeli w imię »konkretnego człowieka« odrzuca się obecność tego, co ogólnoludzkie, odrzuca się tym samym jedyną podstawę zasady praw człowieka: zasada ta bowiem może być prawomocna tylko przy założeniu, że istnieją uprawnienia, które każdy, jako człowiek po prostu, może rewindykować, czyli przy założeniu równego uczestnictwa każdego w naturze ludzkiej, innymi słowy, tylko na podstawie teorii »człowieka abstrakcyjnego«”²⁴.

Przy założeniu bezosobowego i anonimowego społeczeństwa, w którym „każdy” oznacza „nikt”, jednostka może być identyfikowana na podstawie szczegółowych kategorii, nie zaś swojego człowieczeństwa. Definiowanie człowieka „konkretnego” oznacza, że zasadę ogólną praw ludzkich można unieważnić i zastąpić określonym wyznacznikiem. Bez odpowiedzialności podmiotu znika odpowiedzialność w ogóle, a wraz z nią człowiek traci poczucie bezpieczeństwa w otaczającej go rzeczywistości, tym samym również cywilizacja staje się zagrożona. Okazuje się, że oświeceniowe dziedzictwo, które miało gwarantować prawa człowieka i zapewnić mu pewną niewzruszoną podstawę jego człowieczeństwa, sprawia, że idea odpowiedzialności osobistej zanika, a odpowiedzialność zbiorowa sprowadza się do tego, że „nikt” nie ponosi konsekwencji za swoje czyny w sposób oczywisty. „Wiara w prawo naturalne została wszelako bardzo osłabiona, a razem z nią wiara w zło i dobro jako realne jakości świata ludzkiego, nie zaś tylko paragrafy umowy społecznej. Wiemy naturalnie, że z punktu widzenia ściśle empirycznego lub behawiorystycznego zło i dobro są częścią mitologicznych opowieści, nie zaś wiedzy, wolno jednak zawsze pytać, dlaczego mianowicie mamy być zobowiązani do uznawania reguł empiryzmu za niewzruszone, miast zapytywać, co mianowicie trzeba z góry założyć, żeby je uznać. [...] czy to filozofia przekonała nas, że dobro i zło są już resztkami anachronicznych zabobonów, już to wyrażeniami, których wolno używać z racji praktycznych”²⁵ — zapytuje Kołakowski w odniesieniu do odpowiedzialności *tout court* oraz odpowiedzialności doświadczanej.

Rozróżnienie osobowych i kolektywnych aspektów ludzkiej natury jest konsekwencją oświeceniowego zwrotu w myśleniu i ujmowaniu

²⁴ L. Kołakowski: *Kant i zagrożenie cywilizacji*. W: *Idem: Cywilizacja na ławie...*, s. 79.

²⁵ L. Kołakowski: *Odpowiedzialność*. W: *Idem: Moje słuszne poglądy...*, s. 208—209.

rzeczywistości, a w niej — nowego, określonego miejsca człowieka. W tym kontekście owo rozróżnienie w nowoczesności przejawia się w nawzajem ograniczających się zasadach politycznych: prawie do uczestnictwa we władzy oraz prawach przyrodzonych człowieka. Kołakowski zwraca uwagę na problem, gdy zasada demokratyczna większości wpływa na podejmowanie decyzji o ograniczeniu praw człowieka. Korzystamy z uprawnienia do uczestnictwa we władzy i jak pokazuje historia, jednostki mogą podejmować decyzje, które ustanowią system totalitarny. Kartezjańskie *Cogito* nabrało pełnej poznawczej autonomii, wyzwoliło się spod ontologicznych determinantów bytów transcendentnych, form doskonałych i absolutnych, otrzymało przyrodzoną wolność świadcząca o jego człowieczeństwie, co przełożyło się w filozofii politycznej na możliwość pełnego uczestnictwa we władzy. Mimo dziedzictwa racjonalności, która została wpisana w naturę człowieka, może on podejmować decyzje w sposób niezależny, nawet wbrew rozumowi. Jak zauważa zatem polski intelektualista, „Najbardziej powierzchowny rzut oka na historię Europy może przekonać nas, że życie w niedemokratycznych warunkach nie musi być pasmem zgrozy, że jednostki — zarówno bogaci, jak i biedni — mogą żyć znośnie, a sztuki mogą kwitnąć, że autokracja może być, jeśli nie nieograniczenie wspaniałomyślna, to przynajmniej nie okrutna. [...] [Ale — A.T.K.] Łagodne tyranie, oświecone autokracje o czułym sercu, nie dają się już znaleźć; być może stały się niemożliwe w naszej kulturalnej przestrzeni. [...] Prawa osoby nakładają granice zasadom demokratycznym, miast być ich naturalną konsekwencją. Otóż prawa osoby nadają się do obrony tylko przy założeniu, że istnieje dziedzina realności osobowych, którą określać trzeba w kategoriach moralnych, nie biologicznych”²⁶.

Konsekwencją dziedzictwa oświeceniowego jest powstanie nowej kategorii intelektualnej — racjonalności. Nie można utożsamiać racjonalności z racjonalizmem. Ten ostatni jest teorią epistemologiczną w filozofii, która zakłada możliwość dotarcia do prawdy za pomocą samego *ratio*, a dzięki temu określa w sposób normatywny, co ma wartość poznawczą. Racjonalność i irracjonalność pojawiają się wraz z przypisaniem jednostce przede wszystkim racjonalnych możliwości poznawczych, skutkiem czego zachowaniu ludzkiemu przypisujemy mechanizmy jego rozumnej natury. Racjonalność stanowi zatem cechę ludzkiego zachowania. W tym sensie jest ona odniesiona do skuteczności, chodzi o relację między celami i środkami, dostępnymi ludzkiej wiedzy. „Cele albo hierarchie wartości, jakie działaniami na-

²⁶ L. Kołakowski: *Batwochwalstwo...*, s. 258—259.

szymi kierują, nie dają się kwalifikować wedle kryteriów racjonalności; nasze opinie o racjonalności ludzkiego zachowania nie zawierają tedy osądów moralnych. Z tego samego powodu nie możemy też opisywać irracjonalności w kategoriach samoniszczycielskich albo szkodliwych dla sprawcy skutków naszych działań, zważywszy, że samoniszczenie może być zamierzone [...]. Wolno więc powiedzieć, że chociaż ten sam korzeń, *ratio*, zawarty w obu parach słów [racjonalizm i racjonalność — A.T.K.], to jednak *ratio*, jaką mamy na uwadze [racjonalność — A.T.K.] [...], jest bliskie pierwszemu znaczeniu słowa »rachowanie« — inaczej niż *ratio* założona w różnych doktrynach racjonalizmu²⁷ — konstatuje Kołakowski. Skutkiem staje się ocena ludzkiego działania. Nie ma ona wartości w odniesieniu do kategorii moralnych, ale zależy od kalkulacji wyniku działania w zależności od posiadanej wiedzy — jeśli podmiot może obliczyć wynik działania i to czyni, jest to zatem przejaw racjonalności.

Problem racjonalności w polityce musi zostać rozważony w kontekście zmian, jakie nastąpiły w oświeceniu. Jeżeli kontraktualistyczne stanowisko nowożytności ma być gwarantem ludzkiej wolności osobistej, to pojawiające się wraz z nią zagadnienie racjonalności (w ujęciu machiavellowskim bądź hobbesowskim) powoduje, że wolność może zostać zanegowana w imię skuteczności osiągnięcia określonego celu przez jednostki. Co więcej, każdy z podmiotów politycznych jest nosicielem określonego systemu wartości (nie ma przecież w świecie kartezjańskim jednego i jedyne, spójnego i ogólnoludzkiego) i powoduje, że jego działania, zmierzające do ich urzeczywistnienia, są racjonalne. Wydaje się, że Kołakowski powraca do fundamentalnego pytania świata przednowożytnego o uprawianie polityki jako cnoty. W świecie pokartezjańskim nie możemy oceniać owego „urzeczywistnienia”, a rozróżnienie dobra i zła przecież nie istnieje, gdyż „Ja jest Całością”. W nowoczesności dochodzimy do sytuacji, gdy reżimy totalitarne określa racjonalność, systemy demokratyczne zaś ujawniają irracjonalność. Jest to dość zasadnicza konsekwencja rozbieżności między osobową a kolektywną naturą człowieka. Irracjonalnie możemy bronić praw osobowych człowieka bądź racjonalnie — nadrzędności społeczeństwa wobec tego, co indywidualne.

„Kontekst dyskusyjny zmienia się radykalnie, rzecz jasna, kiedy *ratio*, na którą się powołujemy, określona jest jako kategoria transcendentálna na sposób platoński, kantowski, heglowski lub husserlowski. Jak w większości filozoficznych kwestii, wracamy ostatecznie

²⁷ L. Kołakowski: *Irracjonalność w polityce*. W: *Idem: Moje słuszne poglądy...*, s. 269—270.

do konfliktu między podejściem empirystycznym i transcendentalistycznym, przy czym jedno i drugie podtrzymuje samo siebie i ważności swojej nie potrafi uzasadnić bez błędnego koła”²⁸ — zauważa Kołakowski. Koncepcja empirystyczna zakłada, że miernikiem natury ludzkiej będzie racjonalność, która nieodzownie wiąże się ze skutecznością. Wyklucza ona prawomocne rozróżnienie między dobrem i złem oraz przyrodzone prawo naturalne. Koncepcja transcendentalistyczna z kolei zakłada, że rozumna natura staje się miernikiem tego, co „ludzkie” i „niehumanitarne” w naszym postępowaniu w odniesieniu do modelowej natury, która istnieje niezależnie od doświadczenia. Kartezjańskie *Cogito* zrodziło zatem dwa przeciwstawne rodzaje racjonalności. Reguły empiryzmu przybliżają nas do prawdy w sensie utylitarnym i pragmatycznym. Taka racjonalność w polityce wiedzie do nihilizmu moralnego. Reguły transcendentalizmu sprowadzają nas do prawdy w sensie istnienia rozumowej teorii tego, co dobre i złe. To pozwala jednak usprawiedliwić konieczność wprowadzenia systemów niedemokratycznych w imię dobra wyższego²⁹.

„Bałwochwalstwo polityki” obecne we współczesnej cywilizacji jest zagadnieniem, które polityczne działanie podmiotów przeistacza w zasady moralne. Negacja niewzruszonego, absolutnego rozróżnienia między dobrem i złem sprawiła, że człowiekowi wolno wszystko, nawet podejmować działanie wymierzone przeciwko innemu człowiekowi. Odróżnienie osobowych od kolektywnych stron ludzkiej natury prowadzi do sytuacji, kiedy nadrzędność tego, co społeczne, może zanegować to, co indywidualne. Konsekwencje zasady tolerancji i pluralizmu mogą urzeczywistnić zasadę indyferencji wobec ludzkich dramatów. Zagadnienie racjonalności może prowadzić do ukonstytuowania się porządków, które owej nowożytnej wolności człowieka będą zagrażały. Ostatnim elementem, „w którym dziedzictwo Oświecenia

²⁸ Ibidem, s. 283.

²⁹ Kołakowski uwidacznia swoje stanowisko wobec dwóch racjonalności, obecnych we współczesnym świecie, których nie można zredukować do wspólnej podstawy i które zawsze pozostają w konflikcie. „(Bertrand Russell zauważył — nie potrafię niestety przytoczyć źródła — że po okropnościach hitlerizmu trudno jest zadowolić się powiedzeniem *de gustibus...*). [...] Sympatyzuję raczej z podejściem kantowskim, które zakłada, że wszyscy ludzie, każdy z oddzielną, skoro są wolni i mają udział w transcendentalnym królestwie racjonalności, mają te same prawa i związani są tymi samymi obowiązkami. Stąd przechodzimy wprost do kantowskiej idei osoby ludzkiej, która jest wartością niewymienną, w sobie ugruntowaną i najwyższą. Założenie to może nie wystarczać dla rozwiązania jakiegokolwiek poszczególnego sprawy politycznej, ale jest dosyć dobre, by kwestię odróżnienia między wolnością i niewolnictwem uczynić przedmiotem racjonalnego namysłu, nie zaś smaku albo kaprysu”. Ibidem, s. 285.

stało się, jak sądzić należy, destrukcyjną siłą w naszej cywilizacji, jest erozja świadomości historycznej. [...] Mam na uwadze słabnącą świadomość, że nasze życie duchowe włącza osady przeszłości historycznej jako składnik realny i aktywny i że przeszłość postrzegać trzeba jako trwałe ramy, do których działanie nasze i myślenie są odniesione³⁰ — pisze polski filozof.

Wiadomo, że nie chodzi Kołakowskiemu o zakres badań historycznych we współczesnej nauce, bo te są aż nazbyt rozwinięte. Doświadczenie XX wieku pokazuje, że w świecie pokartezjańskim rozwój historycyzmu przerodził się w instrumentarium ideologiczne, które urzeczywistniło się w formie systemu totalitarnego. Nie ma on również na myśli samego procesu edukacji historycznej, którym obarczone jest w większym bądź mniejszym stopniu młode pokolenie. Dziedzictwo oświeceniowe lekceważy historyczność w określaniu ludzkiego istnienia. Nie przypisuje się jej żadnej wartości dla rozwoju nauki i techniki, które stały się zagadnieniem kluczowym współczesnej cywilizacji. Z analizy procesów historycznych podmiot nie otrzymuje pożytecznych zasad postępowania, gdyż żadna sytuacja nie jest identyczna i przystająca do warunków teraźniejszości — nie można mieć pewności co do jej zastosowania. Nie należy jednak wyciągać wniosków, że z nasza historyczność nie niesie z sobą żadnej nauki. Owa nauka byłaby tylko wtedy użyteczna, gdyby dostarczała określonych, szczegółowych, nawet technicznych reguł, które można by zastosować w sposób mechaniczny do określonych sytuacji. „Wiedza historyczna byłaby użyteczna tylko wtedy, gdyby dostarczała nam technicznych wskazówek, które moglibyśmy następnie stosować w rządzeniu, ubieganiu się o władzę, wojowaniu, podobnie jak radzimy się podręcznika, gdy trzeba naprawić zepsuty odkurzacz; skoro studia historyczne są w tym sensie nieużyteczne, są bezwartościowe *tout court*. Ten manipulacyjny i techniczny stosunek do przeszłości jest naturalnym wynikiem ogólnego, racjonalistycznego poglądu na życie i może się okazać rujnujący dla naszej cywilizacji. Uczymy się historii [...], by wiedzieć, kim jesteśmy³¹ — podkreśla filozof kultury.

Niszczycielskim dla poszanowania historii jest racjonalistyczny zwrot, który negował jej wartość, gdyż to poszanowanie włączało w nie również tradycję. Tradycja zaś nawiązywała do tego, co stare i utrwalone przez porządek przedkartezjański. *Cogito* zakwestionowało wszelki dotychczasowy podział o charakterze absolutnym, zakwestionowało również kryterium oczywistości i ostateczności zawar-

³⁰ L. Kołakowski: *Batwochwalstwo...*, s. 262.

³¹ *Ibidem*, s. 264.

te w tradycyjnym mechanizmie, stając się aktem krytycznym. Jednocześnie ustanowiło nową ostateczność — samowiedzę własnej czynności myślowej. Nie pozwoliła ona na przyjęcie historii jako siły imperatywnej, wiążącej jednostki świadomością wspólnych przeżyć, doświadczenia, predestynacji i odpowiedzialności, które odnoszą się do ich zbiorowej tożsamości. Historia zawsze, oprócz samego faktu zaistnienia określonego wydarzenia, jest ukierunkowana na cel, do którego urzeczywistnienia zmierza zbiorowość, zawiera w sobie również historię mitologiczną. Przez pryzmat tego niekwestionowanego i irracjonalnego celu jednostki interpretują fakty; i na taki sposób postrzegania historii, jak również przyjęcie jej dorobku w postaci tradycji, przez którą odnajdujemy swoje miejsce w świecie, nie wyrażali zgody myśliciele oświeceniowi. Jak podkreśla zatem dalej Kołakowski, w kontekście erozji historycznej we współczesnym świecie, „Wiem o tym, że wszystko to może brzmieć jak stara reakcyjna gadanina. Jest też stara. Nie była nowa, gdy Sorel wyszydzał marzycieli utopistów, którzy, historycznych realności nieświadomi, budowali w imaginacji doskonale swoje światy. Nie była nowa, kiedy Dostojewski wykpiwał apostołów postępu, którzy nienawidzą historii, bo nienawidzą samego życia. Nie była nawet nowa, kiedy Burke twierdził [...], że wszystkie prawomocne umowy społeczne włączają pokolenia minione. Nie myślę jednak, by ktokolwiek, kto martwi się duchową kruchością ludzi młodych, mógł przeczyć temu, że erozja historycznie określonego poczucia przynależności pustoszy ich życie i grozi ich zdolności do przetrwania możliwych prób przyszłych”³².

Przeszłość może być rozumiana dwojako. W sposób pragmatystyczny, kiedy przeszłość jest interpretowana z perspektywy terażniejszości, czyli terażniejszość stwarza sens tego, co było. Zakładamy przy tym pewną konstrukcję, której obydwie formy czasowe stanowią spójną całość. Albo w sposób kartezjański, kiedy przeszłość nadaje sens terażniejszości, ale przeszłość ma charakter sztuczny (*fabula mundi*³³). Dziedzictwem oświecenia jest zatem sztuczna historyczność. Nie ma ona znaczenia, nie chodzi o to, by cokolwiek zrozumieć, lecz by samoświadome Ja stworzyło genezę obecnego stanu, przy czym może odwoływać się do czegoś realnego lub zmyślnego. Nadanie autonomicznego statusu *ratio* miało pozbawić wyjaśnienie świata pojęć z zakresu metafizyki. To stało się powodem redukcji humanistyki do przyrodznawstwa, próbą kompletnej przekładalności twier-

³² Ibidem, s. 265.

³³ Zob. L. Kołakowski: *Fabula mundi i nos Kleopatry*. W: I d e m: *Cywilizacja na ławie...*, s. 58—68.

dzeń nauk humanistycznych na język fizykalny. Kołakowski wskazuje, że w naukach humanistycznych powinniśmy budować pojęcie innej zrozumiałości. „Raz jeszcze, historia w zwyczajnym sensie słowa, jest, jeśli nie niemożliwa, to praktycznie zbyt techniczna. Jeszcze jedno wyzwolenie z fetyszu faktu. [...] Gdyby istniała wiarygodna metoda historycznego wyjaśnienia kultury, moglibyśmy używać jej jako narzędzia prognozy. Móc wyjaśnić to, co się stało, to móc przewidzieć to, co się nie stało jeszcze, inaczej słowo »wyjaśnić« nie ma tego sensu, jaki mu się zwyczajnie przypisuje”³⁴ — pisze filozof. W związku ze zmianami, jakie nastąpiły w epoce rozumu, fakt jest arbitralną konstrukcją i każda selekcja podmiotu poznającego jest równie prawomocna (nie ma już przecież obiektywnego kryterium).

Historia staje się bezużyteczna w zwyczajnym sensie, wyzwala nas, według polskiego intelektualisty, z „fetyszu faktu”. Ale oświeceniowa zasada możliwości wyjaśnienia wszystkiego, w tym szczególnie myśli filozoficznej, jest niebezpieczna wówczas, gdy nie zakłada pewnej „specyfiki” tego, co zwiemy humanistyką. Polega ona na tym, że „każdy z nas, historyków filozofii ma swoją małą prywatną historię świętą, mianowicie pewną ideę historii ciągłej, której kierunek, sens i rytm dają się zarysować. Inaczej historyk filozofii w nowożytnym znaczeniu, w odróżnieniu od rejestratora, nie mógłby istnieć”³⁵. Nawet jeśli empiryczna rzeczywistość jest zbiorem nieciągłych faktów, to „specyfika” humanistyki polega właśnie na tym, że podmiot potrafi zbudować uporządkowaną konstrukcję. Wykorzystuje jednak swą „historię świętą” — to nadaje empirii sensowność w sposób irracjonalny, to jest w świecie postkartezjańskim *fabule mundi*. Odbierają historii w zwyczajnym sensie jej wartości, dlatego należy pamiętać, że nie możemy pozbawić humanistyki statusu tego, co metafizyczne, w tym kontekście mitologiczne. Tradycja historyczna, w której żyją podmioty, jest wątpliwa z racjonalnego i naukowego punktu widzenia, ale wystarczająca, aby nadać im poczucie ciągłości oraz pewien rodzaj tożsamości, która gwarantuje istnieniu fundamentalny sens. „Historia bez ciągłości i bez kierunku byłaby nieużyteczna, kultura nasza jednak nie mogłaby trwać, gdyby jej użyteczności nie nadawała, gdyby sama siebie nie identyfikowała przez własną swoją przeszłość, gdyby nie przyswajała sobie przeszłości jako przeszłości wyposażonej w sens i nieprzerwaną tożsamość, na podobieństwo subiektywnej przeszłości ludzkiej osoby. Mamy zatem powody, by konstruować własne »*fabulae*

³⁴ Ibidem, s. 60—61.

³⁵ Ibidem, s. 67.

mundi»³⁶, podsumowuje Kołakowski. Akcentuje jedynie potrzebę świadomości owego rozróżnienia faktu od *fabula mundi*.

Sprowadza on jednak problem upadku świadomości historycznej, także w bardziej szczegółowym sensie, do politycznego działania. Jeśli zakładamy, że przeszłość jest nic nieznacząca, bo nie dostarcza nam odpowiedniej wiedzy, aby rozwiązać bieżące problemy społeczne i polityczne, to tracimy ową niezbędną dla naszego istnienia ciągłość kulturalną. Ponadto człowiek nabiera przekonania o możliwości rozwiązania wszystkich ludzkich problemów środkami politycznymi. Autonomiczna, indywidualna istota rozumna nie musi poszukiwać wskazówek w przeszłości, budować na niej swej tożsamości, bo przecież (i tutaj powracamy do znanego już nam twierdzenia) Ja staje się Całością. Podmiot nie musi odwoływać się do zbiorowej historii, bo nadaje sobie status samowystarczalności — tym sposobem podmiot polityczny staje się prawie wszechmocny. Po doświadczeniach totalitaryzmu w Europie, która miała być w szczytowej formie intelektualnej, brzmi to nadal niepokojąco. „Wiedza historyczna nie może zapobiec tym niespodziankom, nie daje nam klucza do przewidywania tego, co nieprzewidywalne, ale może przynajmniej chronić nas przed nadziejami szaleńczymi i rozjaśnić granice naszego wysiłku, granice określone przez fizyczne i kulturalne niezmienniki, przez trwałe strony natury ludzkiej i wielkiej Natury, a także ciężar tradycji. [...] Ci nieliczni politycy ostatnich dziesięcioleci, którzy bardziej byli spoufalerzeni z historyczną przeszłością — jak de Gaulle i Churchill — nie byli przez to chronieni przed błędami; jeśli jednak wpływ ich był głębszy i dłużej trwały, to zapewne dzięki ich upartej świadomości, iż żyją w ciągłym historycznym strumieniu i podlegali jego ograniczeniom”³⁷ — przestrzega Kołakowski przedstawicieli politycznego zaplecza cywilizacji europejskiej, jednocześnie sięgając w pamięci do jej niedalekiej, dramatycznej historii³⁸.

³⁶ Ibidem.

³⁷ L. Kołakowski: *Batwochwalstwo...*, s. 267.

³⁸ „Jednym z najniebezpieczniejszych następstw postawy racjonalistycznej [...] jest skrajna pogarda dla historii, a wskutek tego lekceważenie olbrzymiej części problemów filozoficznych na zasadzie arbitralnego wyroku, że są one niezrozumiałe; jedyną racją tego dekretu jest fakt, że problemów tych nie rozumieją ani nie starają się rozumieć racjoniści, dając tym raz jeszcze dowód praktyczny, że zrozumiałość traktują oni w rzeczywistości, podobnie jak my, subiektywnie, jako poczucie zrozumiałości. [...] W wyniku, program racjonalistyczny powoduje pogłębienie irracjonalności filozofii, nie interesując się bowiem w ogóle kwestią wprowadzania, choćby częściowego, rygorów racjonalistycznych do problematyki metafizycznej, czyni ją ostatecznie bezbronną i programowo akceptuje wszelką w niej dowolność i wszelki absurd. Stąd irracjonalizm w najbardziej drastycznych formach kwitnie nie wbrew

Kołakowski wskazuje, że problem współczesności tożsamy jest z problemem od zawsze obecnym w świecie. To problem istnienia danych ostatecznych — problem „objawienia”. W czasach przedkarterjańskich kwestia teodycei sprowadzała się do usprawiedliwienia zła częściowego odniesieniem go do absolutnej całości w wymiarze transcendentnym. W kulturze europejskiej był to porządek chrześcijański, który wyjaśniał, że nasze istnienie nie jest zbiorem faktów wyczerpujących się w ziemskim bytowaniu, lecz zawiera się w nim perspektywa końcowa zwieńczająca ludzką egzystencję. Przednowożytna koncepcja rzeczywistości sprawiała, że fakty miały pełnić tylko funkcję przygotowującą do osiągnięcia wiecznej szczęśliwości. Wymagały zawsze transcendentnej interpretacji, która nadawała sens faktom dzięki odniesieniu do czegoś, co znajduje się poza podmiotem. „Teodyceę służą najczęściej do takich właśnie sytuacji: przekonanie, że za sprawą Boga lub historii nic w życiu ludzkim nie idzie na marne, jest to potężną zachętą dla przyrodzonej naszej bezwładności, takim uświęceniem naszego konserwatyzmu i lenistwa, iż w praktyce życie staje się notorycznie puklerzem, który po prostu osłania tę inercję przed wyrzutami sumienia irracjonalną krytyką. [...] Teodycea jest metodą przeobrażania faktów w wartości, to znaczy metodą, dzięki której fakt nie tylko jest tym, czym się jawi empirycznej wyobraźni, ale ponadto składnikiem teleologicznie związanego ładu, który wszystkim swoim cząstkom nadaje sens szczególny”³⁹ — podkreśla autor *Balwochwalstwa polityki*. Istnienie immanentne porządku świata, w tym ludzkie istnienie, oparte jest na wierze, że historia nie może być pozbawiona Boga — gwaranta wartości, które nie są zależne od naszych wyobrażeń.

Oświecenie pozbawiło teodyceę należnego jej miejsca w dotychczasowej kulturze europejskiej. Nadało jednostce zasadnicze atrybuty autonomii w zakresie poznawczym, co sprawiło, że gwarantem jakiegokolwiek porządku stały się właśnie wyobrażenia podmiotu. Było to zerwanie z dziedzictwem teologicznym, z wiarą, że historia nie może być pozbawiona Boga, czy też z sensownością istnienia ludzkiego w odniesieniu do tego, co jest poza nim. Kołakowski jednak stwierdza, że współczesność nadal opiera się na dziedzictwie teologicznym, tyle że w zmodernizowanej wersji „objawieniem” staje się racjonalność historii. Problem teodycei nadal sprowadza się do odnalezienia

krytyce racjonalistów, ale z jej poparciem”. L. Kołakowski: *Nieracjonalności racjonalizmu*. W: I d e m: *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*. Londyn 2002, s. 226—227.

³⁹ L. Kołakowski: *Kapłan i błazen. (Rozważania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myślenia)*. W: I d e m: *Pochwała niekonsekwencji...*, s. 268—269.

takiego umysłowego mechanizmu świata, w którym nasze doświadczenie odkrywa pewien sens i pewną wartość w odniesieniu do rozumnej historii. Jak zauważa filozof, „Jest to problem tajemnicy, który w filozofii współczesnej należy tak samo, jak poprzednie, do teologicznego dziedzictwa. W zmodernizowanej wersji problem tajemnicy to problem granic racjonalizmu, a więc ogółu kwestii dotyczących głównie dyskursywności już to pewnych elementarnych składników poznania, już to pewnych nierozkładalnych fragmentów rzeczywistości samej. [...] Ta obsesja monizmu, ta uporczywa chęć uporządkowania świata wedle jakiejś zasady jednolitej, to poszukiwanie jednego zaklęcia, które sprawi, iż rzeczywistość stanie się przejrzysta i czytelna, ta pogoń za kamieniem filozoficznym, okazuje się trwalsza niż wszystkie perypetie naszego umysłowego rozwoju”⁴⁰. Współczesna filozofia również stara się zbudować syntezę dziejów świata, tylko że racjonalistyczną, naukową wersję porządkującą rzeczywistość. Podaje coraz ogólniejsze zasady, wobec których bieżące fakty i poszczególne przypadki stają się sensowne. Filozofia ogólnie jest wysiłkiem nieustannego kwestionowania oczywistości, ale zazwyczaj kwestionując „teodyceę” innych, ustanawia własną. To stało się z dziedzictwem oświecenia, które dezawuowało „objawienie” starego, teologicznego dziedzictwa, jednocześnie ustanawiając racjonalny, niekwestionowalny system wyjaśniający całościowo świat. Dlatego „bałwochwalstwo polityki” określone zostało jako działanie podmiotów politycznych, które tworzą sobie bogów *ad hoc*. Zrozumiałym staje się, dlaczego Kołakowski obarcza odpowiedzialnością dziedzictwo oświecenia za obecny rodzaj działań politycznych oraz za nihilizm dopadający naszą cywilizację. Podejmując się jego rewizji, wskazuje, że kluczowe punkty koncepcji humanistycznej doszły do stadium samonegacji i aby zapobiec kolejnym, możliwym klęskom kultury europejskiej, musimy być świadomi tego współczesnego problemu.

Tym samym dochodzimy do konkluzji, która w wielu refleksjach Kołakowskiego jest widoczna i zarazem stanowi jego próbę rozstrzygnięcia problemu współczesności w filozofii społecznej, politycznej i filozofii kultury. „Staraliśmy się sformułować naturę tego konfliktu jako starcia dwóch tendencji najogólniejszych i pierwotnych, którym filozofia usiłuje nadać kształt dyskursywny; sytuacja, w której jednostka ludzka zdana jest na siebie wyłącznie, sytuacja »niedefiniowalności« indywiduum, jego niesprowadzalności absolutnej do czegokolwiek innego, sytuacja ta rodzi lęk wyrażający się w szukaniu oparcia w rzeczywistości absolutnej i tym samym w unicestwieniu

⁴⁰ Ibidem, s. 279, 281.

siebie jako jednostki [...]; z drugiej strony — afirmacja istnienia jednostkowego jako faktu niesprowadzalnego [...], odmowa przyjęcia jakiegokolwiek rzeczywistości absolutnej, odmowa uznania bezruchu za właściwą naturę tego, co jest ruchome, odrzucenie perspektywy ostateczności⁴¹ — konstatuje polski filozof kultury. Jedyny pewnik jest taki, że osobliwość natury ludzkiej tkwi w skłonności do poszukiwania ostateczności, wyjaśnienia całkowitego świata, do posiadania wiedzy o najwyższej zasadzie rządzącej mechanizmem rzeczywistości. Kołakowski nazywa wszystkie doktryny poszukujące odpowiedzi doktrynami wyjaśniającymi „głód” samookreślenia. Można je sprowadzić do podziału na dwojakiego rodzaju doktryny: pierwsza, w której podmiot poszukuje absolutu i lęka się swej natury; druga zaś, w której neguje on absolut i obawia się utraty tego, co w nim osobliwe. Filozof podkreśla, że odwieczny jest konflikt między konserwatywnym a radykalnym sposobem myślenia. Jak zauważa, „Antagonizm między filozofią utrwalającą absolut i filozofią kwestionującą absoluty uznane wydaje się antagonizmem nieuleczalnym, jak nieuleczalne jest istnienie konserwatywności i radykalizmu we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia. Jest to antagonizm kapłanów i błaznów, a w każdej niemal epoce historycznej filozofia kapłanów i filozofia błaznów są dwiema najogólniejszymi formami kultury umysłowej. Kapłan jest strażnikiem absolutu i tym, który utrzymuje kult dla ostateczności i oczywistości uznanych i zawartych w tradycji. Błazen jest tym, który wprawdzie obraca się w dobrym towarzystwie, ale nie należy do niego i mówi mu impertynencje; tym który podaje w wątpliwość wszystko to, co uchodzi za oczywiste⁴². „Kapłaństwo” jest przewagą mitologii nad myślą krytyczną „błazeństwa”; jest przewagą kultu przeszłości nad nieustannym, postawą tego, co możliwe; jest przewagą przetrwania przeszłości w teraźniejszości nad postawą negatywnej czujności; jest przewagą oczywistości i ostateczności nad demaskowaniem i podawaniem w wątpliwość. Tyle że „kapłaństwem” może stać się „błazeństwo”, gdy próbuje ono swe myśli zamienić w niewzruszony system.

Kołakowski opowiada się zawsze za postawą błazna. Jego bycie na zewnątrz pozwoli mu mieć świadomość owego nieustającego konfliktu dwóch sposobów myślenia. „Nic łatwiejszego, jak oznajmić, iż jesteśmy »między« tymi opcjami lub że pogodziliśmy je w syntetycznym obrazie, ale też nic trudniejszego, gdy przychodzi do szczegółowych wyborów. Mamy raczej pokusę umieścić się na dwóch niedających się

⁴¹ Ibidem, s. 285.

⁴² Ibidem, s. 290.

pogodzić ekstremach jednocześnie”⁴³ — pisze Kołakowski. Uwidocznili on trzy obszary intelektualnych rozważań, spuścizny dziedzictwa oświeceniowego, których karykaturalna forma niesie z sobą niebezpieczeństwo dla cywilizacji w ogóle, w szczególności zaś ma przełożenie na kwestie działań społecznych i politycznych. Rewolucja, która nastąpiła w nowożytności, o charakterze filozoficznym, przeobraziła się w pewnego rodzaju monstrum na płaszczyźnie praktycznego, ludzkiego działania. Utrzymanie lub podważenie wartości absolutnych prowadzi w polityce do fanatyzmu bądź do nihilistycznego zobojętnienia. Zgoda lub negacja na samoistną i nieredukowalną wartość życia osobowego prowadzi do przyjęcia zasad liberalizmu lub kolektywizmu, które mogą w najmniejszym stopniu ograniczać wolność jednostki, w najwyższym stopniu pozbawić ją wolności. Nadawać doświadczeniu historycznemu fundamentalne znaczenie źródła sensu życia jednostki albo kwestionowanie prawomocności tego doświadczenia — to poddawanie się mitologicznemu kultowi historii lub nadawanie historii charakteru bezużyteczności i zrywanie z nieużytecznymi podstawami życia zbiorowego. „W decyzjach i postawach politycznych ludzie mogą odwoływać się do prawa boskiego, do prawa naturalnego i teorii umowy społecznej albo do poczucia historycznej ciągłości, której są nosicielami, nawet jeśli przeciw niej się buntują. Wydaje się, jakbyśmy mieli utracić wszystkie trzy punkty odniesienia; albo przeto sprowadzamy politykę do technicznych reguł sukcesu, albo próbujemy roztopić własne istnienie w bezmyślnej i fanatycznej dewocji takiej czy innej, albo wreszcie uciekamy od życia w narkotyki i inne samoogłuszające środki. Być może damy się wyleczyć, lecz nie bezboleśnie”⁴⁴ — konstatuje Kołakowski w odniesieniu do konsekwencji dorobku oświeceniowego, czyli realnie występującego zjawiska „bałwochwalstwa polityki”.

Świadomość istnienia owego zasadniczego dualizmu w życiu jednostki jest niezbędna, aby nie doprowadzić do ustanowienia „kapłaństwa” w żadnym wymiarze życia jednostki, szczególnie gdy ma ono przełożenie na ludzkie działanie — jej polityczność. Kołakowski przedstawia współczesność jako rezultat „błazeństwa” nowożytności, który przeobrażony został w swe przeciwieństwo; wywiedzione w sposób konsekwentny ze swych założeń, stało się „kapłaństwem”. Można zatem sformułować tezę, że Kołakowski, chcąc znaleźć remedium na bolączki współczesnej cywilizacji, szczególnie motywacji aktywności politycznej, nawołuje, aby znowu stać się błaznem i dokonać rewizji

⁴³ L. Kołakowski: *Bałwochwalstwo...*, s. 268.

⁴⁴ *Ibidem*.

dziedzictwa, którego obecna kultura jest konsekwencją. Jednym słowem, ochrona przed „bałwochwalstwem polityki” polegać ma na nieustannej niekonsekwencji. Niekonsekwencja stanowi formę postawy ludzkiej, która zachowuje permanentnie świadomość możliwości popełnienia błędu. Wszelkie nasze działanie jest zawsze przejawem przyjętego przez nas systemu wartości, tym sposobem postawa, którą prezentuje jednostka, wynika, ze sposobu myślenia i z zasad działania praktycznego. Niekonsekwencja opiera się na założeniu, że system wartości to nie system logicznie dwuwartościowy. Nie możemy zatem zakładać konsekwencji w raz dokonanym rozstrzygnięciu między wartościami, które się nawzajem wykluczają. Musimy bowiem mieć świadomość sytuacji nieuleczalnej antynomii świata wartości, czyli ma to być niekonsekwencja — reguła naszego myślenia, nie zaś niekonsekwencja samego działania praktycznego — reguła tylko praktykowana. „Niekonsekwencja konsekwentna nie jest konsekwentną niekonsekwencją [...]; niekonsekwencja niekonsekwentna natomiast jest właśnie konsekwentną niekonsekwencją. O tyle więc proponujemy zachować zasadę konsekwencji jako wartość: mianowicie praktykując zasadę niekonsekwencji w sposób niekonsekwentny. O tyle również doprowadzamy naszą pochwałę niekonsekwencji do postaci doskonałej — protestując przeciw temu, by niekonsekwencję w postaci doskonałej praktykować⁴⁵ — konkluduje Kołakowski. Tylko taki rodzaj niekonsekwencji, która mając świadomość antynomii, postuluje konsekwentną obronę człowieka w sytuacjach elementarnych, nawet kosztem bycia niekonsekwentnym, może uchronić nas przed kolejną negacją idei człowieczeństwa. Lekarstwem na „bałwochwalstwo polityki” jest bycie „błaznem”; lekarstwem jest po prostu „niekonsekwencja niekonsekwentna”.

⁴⁵ L. Kołakowski: *Pochwała niekonsekwencji*. W: *Idem: Pochwała niekonsekwencji...*, s. 262.

Agnieszka Turoń-Kowalska

Sic et non... or the Problem of "Idolatry of Politics"
in Leszek Kołakowski's Philosophical Thought

Keywords: Kołakowski, "idolatry of politics", crisis of European culture, "clergyman and a jester", Enlightenment

S u m m a r y

The term "idolatry of politics" occurs in Leszek Kołakowski's deliberations when individuals turn their political engagement into moral rules, that is, they create their gods *ad hoc* for their individual aims in politics. The thinker sees the reasons for the crisis of European culture and civilization in the intellectual legacy of the Enlightenment, and with it, the need for the beginning of the "idolatry of politics". The first reason is the abandonment of the "absolute values" in the post-modern times, which has led to relativism in culture. The second issue is the distinction between the collective and personal problems of human nature and, consequently, the problem of responsibility for one's actions. The third area which exerts destructive influence on civilization is the erosion of historical consciousness. In Kołakowski's works, a cure for the "idolatry of politics" may be found in his conception of "philosophy of a jester" and "inconsistent inconsistency".

Agnieszka Turoń-Kowalska

Sic et non...
oder das Problem der „Politikvergötterung“ nach Leszek Kołakowski

Schlüsselwörter: Kołakowski, „Politikvergötterung“, Krise der europäischen Kultur, „Priester u. Clown“, Aufklärung

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Terminus „Politikvergötterung“ erscheint bei Leszek Kołakowski, wenn die einzelnen Personen ihren politischen Einsatz in moralische Prinzipien verwandeln, d.h. bestimmte Götter *ad hoc* schaffen, um ihre partikulären Ziele in der Politik zu erreichen. Der Philosoph sieht die Ursachen für die Krise der Kultur und der europäischen Zivilisation und für die Entstehung der „Politikvergötterung“ im intellektuellen Erbe der Aufklärungszeit. Seinen Standpunkt begründet er folgendermaßen. Einerseits hat postmoderne Epoche auf „absolute Werte“ verzichtet, was einen Relativismus in der Kultur zur Folge hatte. Andererseits wird zum großen Problem, kollektive Fragen von persönlichen Elementen der menschlichen Natur zu unterscheiden und demzufolge die Verantwortlichkeit für eigene Taten zu klären. Dritter Faktor der nach Kołakowski auf die Zivilisation einen destruktiven Einfluss ausübt, ist die Zerstörung des historischen Bewusstseins. In der Philosophie von Leszek Kołakowski findet man aber eine Arznei gegen die „Politikvergötterung“, nämlich seine Idee von der „Philosophie eines Clowns“ und seine „inkonsequente Inkonsequenz“.

Noty o Autorach

Kurt Walter Zeidler (ur. 1953), prof. dr hab., profesor w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wiedeńskiego. Autor następujących rozpraw: *Logik des Erkenntnisprozesses. Deduktion-Induktion-Abduktion*. Wien 1979; *Vernunft und Erfahrung. Untersuchungen zum Erkenntnisproblem in Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Wien 1986; *Grundriß der transzendentalen Logik*. Cuxhaven 1992 (2. Aufl. — 1997); *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik*. Bonn 1995; *Prolegomena zur Wissenschaftstheorie*. Würzburg 2000 (Aufl. 2. — 2006).

Andrzej J. Noras, prof. zw. dr hab., prodekan ds. nauki Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego, kierownik Zakładu Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego.

Tomasz Kubalica, dr, adiunkt w Zakładzie Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego.

Agnieszka Woszczyk, dr, adiunkt w Zakładzie Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego.

Dawid Biedrzyński, mgr, doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego.

Piotr Łaciak, prof. dr hab., profesor nadzwyczajny w Zakładzie Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego.

Dariusz Olesiński, dr, starszy wykładowca w Zakładzie Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego.

Rafał Oleś, mgr, doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego.

Jolanta Sawicka, mgr, doktorantka w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.

Agnieszka Wesołowska, dr, adiunkt w Zakładzie Antropologii Filozoficznej i Filozofii Cywilizacji Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego.

Piotr Machura, dr, adiunkt w Zakładzie Etyki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego.

Monika Fajler, dr, asystent w Zakładzie Filozofii w Katedrze Filozofii i Nauk Humanistycznych na Wydziale Nauk o Zdrowiu Śląskiego Uniwersytetu Medycznego w Katowicach.

Aleksander Kopka, mgr, doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Marcin Subczak, mgr, asystent w Instytucie Filozofii Wydziału Socjologiczno-Historycznego Uniwersytetu Rzeszowskiego.

Katarzyna Szmaglińska, dr, pracownik naukowo-dydaktyczny w Zakładzie Filozofii w Katedrze Filozofii i Nauk Humanistycznych na Wydziale Nauk o Zdrowiu Śląskiego Uniwersytetu Medycznego w Katowicach.

Agnieszka Turoń-Kowalska, mgr, asystent w Zakładzie Teorii Polityki i Myśli Politycznej Instytutu Nauk Politycznych i Dziennikarstwa Uniwersytetu Śląskiego.

Redaktor
Małgorzata Poglódek
Krzysztof Wojcieszuk

Projektant okładki
Grzegorz Nowak

Redaktor techniczny
Barbara Arenhövel

Korektor
Lidia Szumigala

Lamanie
Edward Wilk

Copyright © 2015
by Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISSN 1231-0913
(wersja papierowa)
ISSN 2353-9445
(wersja elektroniczna)

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Nakład: 100 + 50 egz. Ark. druk. 21,25.
Ark. wyd. 24,5. Papier offset. kl. III, 90 g
Cena 26 zł (+ VAT)

Druk i oprawa: „TOTEM.COM.PL Sp. z o.o.” Sp.K.
ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław

Więcej o książce



CENA 26 ZŁ | ISSN 0208-6336
(+ VAT) | ISSN 1231-0913