



NAD PRZEPAŚCIĄ

CZŁOWIEK WOBEC GRANIC
I OSOBLIWOŚCI ŚWIATA

FUNDACJA "DZIEŃ DOBRY! KOLEKTYW KULTURY"

NAD PRZEPAŚCIĄ

NAD PRZEPAŚCIĄ

CZŁOWIEK WOBEC GRANIC I OSOBLIWOŚCI ŚWIATA

POD REDAKCJĄ NAUKOWĄ
BARTŁOMIEJA K. KRZYCHA

FUNDACJA „DZIEŃ DOBRY! KOLEKTYW KULTURY”
Siemianowice Śląskie 2018

RECENZENT

dr hab. Mariusz Wojewoda

© Copyright by Fundacja „dzień dobry! kolektyw kultury” 2018

ISBN: 978-83-952157-1-1 (druk)

ISBN: 978-83-952157-0-4 (e-book, PDF)

WYDANIE PIERWSZE

REDAKCJA NAUKOWA

Bartłomiej Krzych

PROJEKT OKŁADKI

Magdalena Wrzesińska

PROJEKT GRAFIKI NA OKŁADCE

Bartłomiej Krzych, Kamil M. Wieczorek

KOREKTA

Katarzyna Wiśniewska

SKŁAD

Kamil M. Wieczorek

WYDAWCA

Fundacja „dzień dobry! kolektyw kultury”

ul. Lampego 6/8

41-608 Świętochłowice

fundajaddkk@gmail.com

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE	7
Ryszard Paradowski	
TRANSCENDENCJA. DEFINICJA FILOZOFICZNA	13
Sergey N. Astapov	
HESYCHASM AS A PRACTICE OF TRANSCENDENCE	27
Mateusz Karwowski	
CO MOŻNA MÓWIĆ O BOGU POZA RELIGIJNYM KON- TEKSTEM?	41
Mariusz Tabaczek OP	
CZY NAUKI PRZYRODNICZE DOPUSZCZAJĄ DZIAŁANIE BOGA?	65
Michał Stachurski	
WSPÓLNOTA JAKO WARTOŚĆ I DIALOG – O WARTOŚCIACH O DOBRU I ZŁU W KONTEKŚCIE RELACJI LUDZKICH W WY- BRANYCH TEKSTACH JÓZEFA TISCHNERA	85
Mateusz Binek	
NIHILIZM I PRÓBY JEGO PRZEWYCIĘŻANIA W TWÓRCZOŚCI ERNSTA JÜNGERA	111
Patrycja Filarska	
POJĘCIE PODMIOTU I PRZEDMIOTU W UJĘCIU FILOZOFII ZORIENTOWANEJ NA PRZEDMIOT	129

Artur Mordka

ZAISTNIENIE DZIEŁA SZTUKI JAKO OSOBLIWOŚĆ 143

Mateusz Marczewski

GRANICE WYOBRAŻENIA..... 165

Sabina Kowalczyk

**INTERPRETACJA SNÓW W ŚWIELE DAWNYCH TRAKTATÓW
(S. POKLATECKI, F. BIRKOWSKI, S.S. SZEMIOT) 181**

WPROWADZENIE

*... jeśli przekroczysz pewną granicę
i nic się nie dzieje,
to granica traci znaczenie.*

Lauren Oliver

Od zarania dziejów refleksji filozoficznej mamy do czynienia z ciekawością człowieka, który nie tylko chce poznawać granice tego, co właśnie poznawczo – pod wieloma względami – jest dostępne, ale pragnie sięgać dalej – poza. Niejednokrotnie okazywało się, że wydumane spekulacje na temat świata, człowieka czy ciał niebieskich okazywały się dalekie od tego „jak się rzeczy mają”. Homo sapiens nigdy się jednak nie poddał i nadal szuka wszelkich możliwych sposobów intelektualnego i naukowego okiełznania nie tylko otaczającego go (wszech)świata, ale i siebie samego. Liczne problemy, mimo wytężonej pracy pokoleń badaczy, wciąż pozostają nierozwiązane i nie zanosi się, aby ten stan rzeczy uległ zmianie w najbliższym czasie, by wspomnieć tylko problem psychofizyczny czy pytanie o to, jakie jeszcze tajemnice skrywają czarne dziury.

Tę prawdopodobnie niekończącą się wędrówkę człowieka w obrazowy sposób opisuje aforyzm Friedricha Nietzschego z *Poza dobrem i złem*: „Zaś gdy długo spoglądasz w bezdeń, spogląda bezdeń także na ciebie”¹. Czy świat i sam człowiek, jako

¹ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, aforyzm 146, przeł. S. Wyrzykowski, nakład J. Mortkowicza [wydawca], Warszawa 1912, s. 108. Aforyzm ten przeniknął dość głęboko do kultury popularnej, zwłaszcza za sprawą jednej z najsłynniejszych i do dziś najlepiej ocenianych gier komputerowych, *Baldur's Gate*, w której za motto służą właśnie słowa niemieckiego filozofa: „Kiedy spoglądasz w otchłani, ona również patrzy w ciebie” (cyt. za polską wersją językową CD-Projekt). Można postawić pytanie, czy bezdeń (otchłani) nie jest w tym wypadku poetyckim ucieleśnieniem nieograniczonego horyzontu poznawczego,

jego element, nie są bezdenną otchłanią, w której – ciągle – trochę po omacku próbujemy się odnaleźć? Szukanie porządku i prawidłowości w każdym aspekcie tego, co jakkolwiek istnieje, niekoniecznie musi w pełni i absolutnie odpowiadać temu, jak i jakie to coś – cokolwiek jest.

Intuicję pokonywania granic czy też barier poznawczych trafnie oddał Nicolai Hartmann, pisząc: „Rzecz się ma zatem odwrotnie niż sądzili metafizycy: właśnie bezsensowny świat jest dla [...] istoty ludzkiej szczególnie sensowny: dary użyczenia sensu w świecie już wypełnionym sensem bez [udziału] człowieka byłyby czymś zbędnym”². Okazuje się, że przygoda zwana nauką, w którą człowiek wyruszył kilka tysięcy lat temu, jest jedną z najwspanialszych, ponieważ: z jednej strony – służy odkrywaniu sensu w świecie, który ostatecznie wydaje się bezsensowny; z drugiej zaś – prowadzi, buduje i nadaje znaczenie, wartość ludzkim aktywnościom, na czele z myśleniem. Michał Heller napisze, że człowiek jest wręcz skazany na racjonalność, ponieważ myślenie jest ludzkim przeznaczeniem³.

Czy będziemy mogli kiedykolwiek uznać, że wiemy już wszystko? Przywoływany już Nicolai Hartmann powiedziałby, że nie, ponieważ w świecie, we wszystkich jego ważniejszych aspektach, w problemach, które formułujemy, znajduje się domieszka metafizycznej irracjonalnej resztki. „Im baczniej jednak patrzymy na nierozwiązane zagadki, które pozostawia nam wiedza, a podejmuje filozofia, tym wyraźniej widzimy irracjonalną resztę metafizycznych problemów. Możemy się do nich przybliżać, lecz nigdy nie możemy ich całkowicie

wszakże uprawianie nauki (i filozofii) nie jest moralnie neutralne i – zwłaszcza w ostatnich dekadach – ma znaczny wpływ na życie całych społeczeństw.

² N. Hartmann, *Estetyka*, przeł. A. Mordka [cyt. na podstawie wersji roboczej tłumaczenia z dnia 27.11.2017]. Oryginalne źródło: N. Hartmann, *Ästhetik*, de Gruyter, Berlin 1953, s. 408. Dziękuję profesorowi Arturowi Mordce za udostępnienie swojej pracy.

³ M. Heller, *Moralność myślenia*, Kraków 2015, s. 5 i 28.

rozwiązać”⁴ – mówił na zakończenie wykładu wprowadzającego do filozofii, który wygłosił w Getyndze na rok przed śmiercią. Dla Hartmanna, jak pisze Artur Mordka, poznanie bytu „oznacza tym samym jego zracjonalizowanie, zaś poznawanie – nieskończony proces racjonalizacji”⁵. Granice poznania nie są stałe, ulegają ciągłym przesunięciom, obszar racjonalności nieustannie się powiększa, zaś sam proces nie jest jedynie pasmem spektakularnych sukcesów – wiąże się on bowiem z licznymi klęskami, które wynikają z ograniczeń poznawczych człowieka⁶. Hartmann – jak stwierdza dalej Mordka – pojmuje irracjonalność „jako niepoznawalność. Zarazem wskazując na niepoznawalną resztę problemową, używa wyrażenia metafizyczność. To, co metafizyczne, wyznacza zatem w istocie koniec drogi poznawczej”⁷. Tę irracjonalną resztę ujawniają problemy metafizyczne (np. wolność, świadomość – problem psychofizyczny), „które nieustannie nurtują umysł ludzki, stanowią jego fatum i nie dają się ani unieważnić, ani rozwiązać”⁸. Resztką tą ujawnia się również w problemach szczegółowych, praktycznie na każdym kroku, by wspomnieć tylko o współczesnej filozofii biologii (ewolucja, różnorodność gatunkowa, dziedziczenie), filozofii fizyki (początek i koniec wszechświata, unifikacja oddziaływań podstawowych, osobliwości) czy kognitywistyce (wolna wola, istnienie duszy, ludzka świadomość). Jest ona obecna wszędzie tam, gdzie pojawiają się aporie prowadzące do znaczącej różnicy zdań wśród naukowców i filozofów.

⁴ N. Hartmann, *Wprowadzenie do filozofii. Autoryzowany zapis wykładu wygłoszonego w semestrze letnim 1949 roku w Getyndze*, przeł. A.J. Noras, Warszawa 2000, s. 246.

⁵ A. Mordka, *Ontologiczne podstawy estetyki. Zarys koncepcji Nicolaia Hartmanna*, Rzeszów 2008, s. 99.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże, s. 100.

⁸ Tamże.

Nie wolno jednak popadać w sceptycyzm, przed którym przestrzegалby sam Hartmann, ponieważ problemy metafizyczne, według niego, mimo iż charakteryzują się trwałością, są nieodparte i nie poddają się próbom ich rozwiązań, to – choćby ze względu na postępy nauki – możemy lepiej je rozumieć, wyjaśniać kolejne ich aspekty, a więc ograniczać pole irracjonalności⁹. Hartmann postulował odrzucenie myślenia systemowego na rzecz myślenia systematycznego i problemowego¹⁰, które musi być „myśleniem metafizycznym, świadomym irracjonalnej reszty (*irrationale Restbestand*) zawierającej się w strukturze treści problemów, ale także – świadomym powolnego postępu badawczego w rozjaśnianiu poznawalnego «pogranicza» problemów metafizycznych, czyli poziomów, z których nie wszystkie są przecież rozwiązywalne”¹¹.

W taką perspektywę badawczą wpisują się studia prezentowane w niniejszej recenzowanej monografii naukowej. Jest ona owocem debat prowadzonych w czasie konferencji naukowej „Osobliwość i Transcendens. Granice bytu i poznania”¹², w której udział wzięli badacze z różnych ośrodków akademickich. Na tom składają się studia – w kolejności alfabetycznej – Sergeya N. Astapova (SFU, Rosja), Mateusza Binka (UR), Patrycji Filarskiej (Kumięgi) (UJ), Mateusza Karwowskiego (UW), Sabiny Kowalczyk (UWM), Mateusza Marczewskiego (SWPS), Artura Mordki (UR), Ryszarda Paradowskiego (UW), Michała

⁹ Por. H. Jakuszko, *Specyfika problemów metafizycznych w ujęciu Immanuela Kanta i Nicolaia Hartmanna*, [w:] *Studia nad filozofią Nicolaia Hartmanna z bibliografią polskich przekładów i opracowań po roku 1945*, red. L. Kopciuch, Lublin 2013, s. 23–36, zwłaszcza 31–33.

¹⁰ N. Hartmann, *Systematyczna autoprezentacja*, [w:] tenże, *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*, przeł. J. Garewicz, Toruń 1994, s. 73–134.

¹¹ H. Jakuszko, *Specyfika...*, dz. cyt., s. 35.

¹² Uniwersytet Rzeszowski, 11–12 maja 2018, strona domowa zawierające materiały prasowe: <http://www.amorfati-journal.com/konferencje/organizacja/osobliwosc-i-transcendens/>

Stachurskiego (UO) i o. Mariusza Tabaczkę OP (Instytut Tomistyczny). Prezentowane prace badawcze należy uznać za interdyscyplinarny namysł nad szeroko pojętą transcendencją i – również w rozległym sensie – osobliwością człowieka, świata, ich wzajemnych i zarazem wielopoziomowych relacji i interakcji (filozofia, nauka, religia, kultura, społeczeństwo).

Mając nadzieję, że prezentowany zbiór przyczyni się do owocnego i pogłębionego namysłu nad rzeczywistością, w ramach podsumowania niniejszego wstępu, a zarazem wprowadzenia do lektury studiów, pozwolę sobie raz jeszcze przytoczyć słowa Hartmanna: „problemy metafizyczne kryją się wszędzie na zapleczu poszczególnych działów filozofii. W każdym z nich wyłaniają się za pytaniami od razu uchwytnymi. Ograniczają w ten sposób cały obszar problematyki filozoficznej, okazują się ograniczającym wszystkie problemy horyzontem, w którym każdy kierunek ma inną zupełnie treść i inną wagę. Całokształt treści aporii zawartych w tym horyzoncie składa się na naturalną metafizykę problemów, których nie można uchylić”¹³.

Bartłomiej K. Krzych

¹³ N. Hartmann, *Systematyczna autoprezentacja*, dz. cyt., s. 127-128.

RYSZARD PARADOWSKI

Uniwersytet Warszawski

TRANSCENDENCJA

DEFINICJA FILOZOFICZNA

Transcendence. The philosophical definition

SŁOWA KLUCZOWE: transcendencja, teologia, absolut, filozofia starożytna, definicja

Pojęcia można definiować na sposób klasyczny, umieszczając je pomiędzy najbliższym rodzajem i specyficzną różnicą, lub nieklasyczny. Pojęcia graniczne, a takim właśnie jest „transcendencja”, nie mają najbliższego rodzaju, w obrębie którego można by poszukiwać specyficznej różnicy, pozostaje zatem sposób nieklasyczny. Problem ten dotyczy zresztą wszystkich kategorii filozoficznych¹. Tekst poniższy jest właśnie taką nieklasyczną definicją.

Transcendencji można szukać pośród tego, co istnieje i pośród tego, co nie istnieje, co staje się praktyką nawet częstszą. Taką transcendencją jest na przykład nicość, a także fakty kulturowe poddawane procedurze absolutyzacji, które istnieją wprawdzie jako fakty kulturowe, ale niekoniecznie jako transcendencja. Tym niemniej jako transcendentne traktuje je na przykład narracja teologiczna.

¹ Transcendencja zresztą wydaje się jeszcze dodatkowo wyjątkiem wśród wyjątków od definiowania klasycznego, które jest definiowaniem w obrębie hierarchii; „wyjątek”, a raczej alternatywny typ definiowania, to wzajemne definiowanie. „Transcendencja”, zasadniczo dająca się uchwycić w drugim typie definiowania, wymaga dodatkowego wysiłku definicyjnego jako coś „ponad” i „poza”.

Transcendencję można afirmować, można też zaprzeczać jej istnieniu. Z naukowego punktu widzenia o żadnej transcendencji mowy być nie może. Wszystko jest „immanentne”. Pogląd filozofii na tę kwestię jest odmienny². Postaram się ukazać transcendencję jako istniejącą, przy czym – istniejącą pośród tego, co istnieje. Nieczęsto ujmuje się transcendencję w takim kontekście. Ale co właściwie istnieje?

Pomijając kwestię istniejącego nic, względnie istniejącej nicości, można wspomnieć o żywiołach, o atomach, można wspomnieć ogólnie o *physis*. Ale tam próżno by szukać transcendencji. Anaksagoras wskazał na byt odmienny, wskazał na *nous*. Dopiero jednak Protagoras, z jego miarą wszechrzeczy, a potem Sokrates, z jego daimonionem, paradoksalną niewiedzą połączoną ze szczególną mądrością i pozornie banalnym «poznaj samego siebie» wyrazili intuicję, że *nous* nie jest po prostu odmiennym rodzajem *physis*, jak dusza zbudowana z atomów.

Tymczasem, jeszcze przed filozofią intuicją filozoficzną, w tym w kwestii tego, co i jak istnieje, wykazało się myślenie mityczne, pochopnie jeszcze tu i ówdzie przeciwstawiane filozofii³.

Z uwagi na charakter mojego eseju przytoczę tylko kilka przykładów filozoficznych intuicji mitu – ze świętej księgi Majów, z mitologii greckiej i z mitu biblijnego o stworzeniu człowieka. Interpretacja tego ostatniego pokaże, że mit ów został skonstruowany nie tylko z filozoficzną intuicją, ale i z dużą dozą filozoficznej świadomości (a nie, jak się potocznie sądzi, religijnego natchnienia). Zanim przejdę do właściwego filozoficznego

² Zapewne nie każdej: scjentyistycznie nastawione kierunki, jak monizm materialistyczny, obywają się bez transcendencji. Inna sprawa, czy negująca transcendencję filozofia jest jeszcze filozofią.

³ Mythos i logos traktowane są zasadniczo jako opozycja tego, co irracjonalne i tego, co racjonalne. Silniejsza jest opozycja mitu i religii, chociaż mit inkorporowany do religii przestaje być już pod jakimkolwiek względem jej przeciwieństwem.

wyvodu, dam jeszcze przykład z dawniejszej filozofii, a konkretnie – z Platona.

Co istnieje według Majów? Na początku, albo przed początkiem, istniało nic – niebo, ocean, pustka, bezruch i cisza. Z tej pustki, podobnie jak dwaj irańscy bogowie z błotnistej mazi i przeciwieństwa z apeironu według Anaksymandra, wynurzyli się dwaj bogowie, i w ten sposób, za ich sprawą, coś zaistniało: „Wówczas zjawilo się słowo”, mówi *Księga rady*; „zeszli się Tepeu i Gucumatz, ...i mówili ze sobą... Radzili, pytając się wzajem i rozważając, i zgodzili się, i połączyli swe słowa i myśli”⁴, po czym przystąpili do współtworzenia. Nie będę zanadto wybiegać do przodu i wskazywać, gdzie może tu być ukryta transcendencja, odnotuję tylko odpowiedź na pytanie, co, oprócz hipotetycznej transcendencji, istnieje na początku, rzutując na wszelkie późniejsze istnienie: na początku istnieją dwaj rozmówcy i rozmowa między nimi, istnieje słynne „słowo”, złożone tu, odmienne niż u Jana, gdzie „słowo” było w gestii jednego Boga⁵, ze słów każdego z nich.

Z mitologii greckiej, bogatej w archetypy, daje się wydobyć coś, co można by uznać nawet za etap pośredni między poprzedzającą akt stworzenia rozmową bogów majańskich a dualną strukturą mitu biblijnego: relacje boga z kobietami. Zeus, jak wiadomo, uwodząc kobiety, nie występował w swej boskiej nieokreśloności⁶, ale przyoblekał się to w postać łabędzia, to – w byka. Te wypadki, połączone ze sobą w jedną antynomiczną

⁴ *Popol vuh. Księga rady narodu Quiche*, w przekładzie Haliny Czarnockiej i Carlosa Marrodan Casasa, w opracowaniu i ze wstępem Elżbiety Siarkiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1980, s. 39.

⁵ Chociaż trzeba przyznać, że Jan się waha – zanim się okazało, że „Słowo było [jednak] u Boga”, było pierwaj „Na początku”, a jedyna alternatywa boskiej wyłączności na słowo – to kiedy jest ono u dwóch bogów, jak w *Popol vuh*. Zob. J 1, 1.

⁶ Teologia, podobnie jak mit, próbuje dookreślić Boga, jednak zupełnie bezskutecznie – Bóg, wolny od uwikłania w jakąkolwiek relację, której by miał podlegać, nie zyskuje żadnej określoności, więcej nawet – nie zyskuje istnienia.

całość, zdają się odzwierciedlać całość bytu, złożoną z gwałtu (porwanie Europy), i umowy (pieszczoty łąbiedzia i Ledy za obojawnym porozumieniem). Odpowiedź na filozoficzne pytanie o to, co istnieje, jest już w tym wypadku bardziej złożona. Podobnie jak tam dwaj bogowie, tak tu komunikują się ze sobą bóg i kobieta, ale, odmiennie niż u Majów, komunikują się, albo mogą się komunikować, na dwa sposoby. To wyczerpuje sposoby istnienia świata. A gdzie tu transcendencja? Tu też, podobnie jak w *Popol vuh*, ciągle jeszcze tylko w domyśle.

Nawet mit biblijny, wbrew pozorom, nie stawia w kwestii transcendencji kropki nad i. Pozory te, wywołane interpretacją religijną, związane są z częstym użyciem w micie biblijnym (podobnie zresztą jak w innych mitach), pojęcia boga. Bo to przecież bóg, według religii, albo według teologii, jest, o ile się orientuję, transcendentny. Ale czy na pewno to bóg, zarówno „w ogóle”⁷, jak i według *Księgi Rodzaju*, jest transcendentny?

Mit o stworzeniu, choć skonstruowany z namysłem filozoficznym, pozostaje mitem. Znaczy to, że, odmiennie niż filozofia, operuje nie pojęciami, lecz obrazem. Biblijny mit o stworzeniu składa się – i to pierwszy ślad owego namysłu – z dwóch mitów (nie z trzech, jak na przykład szczególnie reprezentatywny mit mezopotamski o stworzeniu człowieka z kości i krwi, który, swoją drogą, mógł stać się podstawą biblijnej historii o stworzeniu kobiety). Nie jest to przypadek, jeśli się weźmie pod uwagę, że każdy z tych mitów zawiera odmienne przesłanie – odmienną definicję człowieka, odmienną definicję Boga, odmiennie wzory kulturowe⁸. Pierwszy ukazuje człowieka jako niezróżnicowanych hierarchicznie kobietę i mężczyznę, którym niczego się

⁷ Chyba że uznamy, że symbolizuje transcendencję, ale wtedy trzeba będzie przyznać, że ją jednocześnie ukrywa.

⁸ Tę odmienną przesłania ignorują zupełnie (trudno powiedzieć, na ile świadomie) te interpretacje, które przyczyny dwóch mitów w opowieści o stworzeniu dopatrują się w przypadkowych nawarstwieniach wersji „Jahwisty” i wersji „Elohisty”.

specjalnie nie narzuca ani nie zabrania, podstemplowując zarazem tę niehierarchiczną relację pojęciem „obrazu bożego”. W micie drugim człowiek to mężczyzna, któremu przystawiono następnie kobietę „do pomocy”⁹, co niedwuznacznie sugeruje kryterium decydujące o zakresie jej udziału w człowieczeństwie. Mit ten obchodzi się bez pojęcia „obrazu bożego”, chociaż człowiek został tu stworzony wyraźnie na podobieństwo – ale zupełnie inne. Chodzi mianowicie o obraz Pana– Bóg z drugiego opowiadania jest Panem Bogiem, gdy tymczasem Bóg z opowiadania pierwszego obywateli się bez tego szczególnego określenia: Bóg z pierwszego opowiadania odnosi się do relacji równych sobie kobiety i mężczyzny, natomiast ten z drugiego – do dominacji mężczyzny nad kobietą. Użycie słów „obraz boży” w jednym i brak odwołania do tego pojęcia w drugim opowiadaniu może mieć jakiś związek z kwestią transcendencji. Na razie tylko związek, bo przecież ani relacja równości, ani relacja nierówności (obie związane z pojęciem Boga) nie są w żadnej mierze transcendentne. I być może w ogóle (oprócz pewnego śladu w „obrazie bożym”) nie powstała tu jeszcze żadna transcendencja. Co innego w incydencie pod drzewem wiadomości złego i dobrego.

Drzewo to posadził Bóg pośrodku ogrodu, żeby uzmysłowić człowiekowi, czytaj – mężczyźnie, zakaz naruszania, i to pod groźbą śmierci¹⁰, wyłącznej kompetencji Boga do definiowania dobra. Tymczasem kobieta, najwyraźniej pierwszy *Homo sapiens*, na skutek przedstawionej w *Księdze* pracy myślowej (ukazanej pod postacią dialogu z „wężem”), doszła do wniosku, że czyjakolwiek wyłączność na definiowanie dobra nie znajduje wystarczającego uzasadnienia, więc zerwała owoc i podzieliła się nim z mężczyzną, wskazując tym samym, że kompetencja do

⁹ Kobieta stworzona została po tym, jak stworzone pierwsi ku pomocy mężczyźnie zwierzęta nie okazały się wystarczające („nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny”, Rdz 2, 20).

¹⁰ „Gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz”, Rdz 2, 17).

definiowania dobra, dotychczas przysługująca wyłącznie jednemu, najsilniejszemu podmiotowi, może być podzielona, i to właściwie równo podzielona. Bóg z mitu początkowo bronił swej wyłączności, rzucając klątwy na krytyczny, refleksyjny rozum oraz próby obejścia hierarchii¹¹, w końcu jednak ustąpił, uznał swoją i człowieka równość w kwestii rozumienia dobra, siebie zaś już nie za władzę najwyższą i absolutną, ale za stronę przymierza. Mamy zatem do czynienia z dwoma „bogami”: odnoszącym się do władzy („gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz”), i odnoszącym się do przymierza¹². Oczywiście ani władza, ani przymierze, skądinąd wzory kulturowe, nie są transcendentne. W nie większym stopniu transcendentny jest Bóg, symbolizujący oba te wzory. Symbol jest jak najbardziej „immanentny”, jest kulturowy¹³. Transcendentne jest co innego. Ale że żaden termin na określenie tego czegoś nie pada, a aluzje, w rodzaju obrazu bożego, to tylko aluzje, poczekajmy na rozstrzygnięcie filozoficzne.

Wywód filozoficzny rozpocznę od przykładu z Platona.

U Platona, jak wiadomo, podobnie jak w Księdze Rodzaju, najważniejsze jest dobro. A najważniejszą kwestią z nim związaną jest jego źródło. Skąd wiadomo, że coś jest dobre? Z góry odrzucam jakiegokolwiek dywagacje na temat tego, co się

¹¹ „Ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą” Rdz 14-19.

¹² Zob. Rdz 3, 22. Chrześcijaństwo zaciera typologiczną różnicę (przeciwieństwo) między władzą a przymierzem, definiując to ostatnie jako jeszcze silniejsze oddanie się człowieka władzy (boskiej władzy Jezusa) i jako zwykłą obietnicę składaną przez Boga człowiekowi. Obietnicę, ale nie zobowiązanie. W ten sposób relacja przymierza nie różni się od relacji władzy (może być co najwyżej traktowana jak jej szczególny przypadek), nie zakłada bowiem równości stron.

¹³ Na temat kulturowego statusu pojęć religijnych i ateistycznej wymowy opowieści o stworzeniu człowieka w *Księdze Rodzaju* zob. np.: R. Paradowski, *Ateizm, metafizyka i typy kultury*, w: *Przegląd Filozoficzno-Literacki* 2/2010. Zob. też: R. Paradowski, W. Paradowska, *Habermas' communicative action and its metaphysical, Platonic and biblical consideration*, w: *Polish Political Science Yearbook* 2014.

komu podoba albo co zaspokaja czyje potrzeby, czyli skrajnie subiektywne koncepty w tej kwestii. Sam Platon jednoznacznej odpowiedzi na to fundamentalne pytanie o źródło nie udzielił, dając tym asumpt do spekulacji, również religijnych¹⁴. Odniosł się do niego jednak w tekście pozornie odnoszącym się do kwestii „zbożności” ujętej w formie dylematu. Zadał bowiem pytanie o to, czy bogowie lubią to, co zbożne (dobre, sprawiedliwe), czy przeciwnie, dobre jest to, co bogowie lubią?¹⁵ Czym jest zatem dobro w pierwszym przypadku, gdy bogowie muszą się z nim liczyć, arbitralnie go nie definiując, a jak się przedstawia kwestia jego definicji, gdy ktoś ją rozstrzyga zgodnie z własnym widzeniem? Eutyfron, przyparty do muru przez Sokratesa, rezygnuje z dalszej rozmowy; w gruncie rzeczy jednak nie o to chodzi, by ustalić jedyną prawdę w kwestii źródła dobra (jak to czyni z uporem godnym lepszej sprawy interpretacja religijna), i nie o to, że Eutyfronowi nie wystarczyło przenikliwości dla rozstrzygnięcia tej kwestii w kategoriach prawdy i fałszu, ale by stwierdzić, że dylemat jest nieusuwalny, a w każdym razie – nieusuwalny przez dotarcie do jakiegoś jednego źródła, którym miałby być na przykład najmądrzejszy ze wszystkich Sokrates. Amatorom religijnego poszukiwania jedynego źródła warto przypomnieć „boskie” słowa z Księgi Rodzaju: „oto człowiek stał się taki jak my: zna dobro i zło”. Bóg z opowieści o drzewie poznania dobra i zła nie jest już dłużej źródłem jedynym.

¹⁴ „Niebo idei”, gdzie dusze z nimi obcowały, zanim wcielając się w ciała, o nich zapomniały, by sobie potem o nich z trudem przypominać, to najwyraźniej metafora, i to nie tyle sfery transcendencji, co psychobiologii, jeśli uznać idee za „wrodzone”, albo kultury, jeśli się zważy, gdzie w gruncie rzeczy „dusza” obcuje z ideami.

¹⁵ „SOKRATES. Zaraz, kochanku, będziemy to lepiej wiedzieli. Pomyśl no nad czymś takim: czy bogowie lubią to, co zbożne, dlatego że ono jest zbożne, czy też ono jest dlatego zbożne, że je bogowie lubią?”. Platon, *Eutyfron*, w: *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, w przekładzie Władysława Witwickiego, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1982, s. 194.

Na marginesie tego mitologiczno-filozoficznego wywodu warto zrobić mały ekskurs politologiczny w stronę Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej i tego, co się w niej odnosi bezpośrednio do filozofii, do afirmacji dwóch źródeł prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, do tego, co się w niej mówi zarówno o „Bogu będącym źródłem”, jak i o tym, co dobro i inne wartości wyprowadzają ze źródła eufemistycznie określonego jako „inne”¹⁶.

Kiedy określiliśmy już te dwa źródła, chociaż jeszcze nie określone stricte filozoficznie, kiedy wiemy już, co istnieje, czy to w formie dylematu konstytucyjnego, czy Platońskiego, czy biblijnego, czy mitogreckiego, czy nawet bezalternatywnej mająńskiej rozmowy między bogami, wskazanie na transcendencję – na to, co jako jedyne nie podlega twardej konieczności *physis* – nie powinno już stanowić problemu.

Zanim jednak dojdę do sedna sprawy, przygotuję dla niego miejsce w postaci siatki pojęć, pośród których je umieszczę, przygotuję miejsce dla transcendencji jako istniejącej pośród innych rzeczy istniejących.

A więc co istnieje, przy czym, w przeciwieństwie do pochopnie absolutyzowanych i hipostazowanych bytów symbolicznych, wyobrażonych i hipotetycznych, istnieje na pewno? I, oczywiście, istnieje „na początku”? Dlaczego posiada status metafizyczny, bliski transcendencji?

Na pewno ja istnieje. Stwierdził to po raz pierwszy właśnie Sokrates, nazywając owo „ja” daimonionem, i umieszczając je ponad wszelką wiedzę nabytą, przypisując mu zarazem jakąś specyficzną mądrość. Po nim był święty Augustyn, który śmiało,

¹⁶ „My, Naród Polski, zarówno wierzący w Boga, będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i nie podzielający tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł...”. *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej*, 1992, *Preambuła*. Szerzej zob. R. Paradowski, *Konstytucja 1997 roku. Wartości podstawowe i zasady konstytucyjne*, w: *Przegląd Religioznawczy* 2004, nr 4.

ryzykując herezję, uzależniał Boga od „ja”, zwanego u niego „duszą nieśmiertelną”, a co najmniej – stawiał ją na równi z Bogiem jako drugą, obok niego, rzecz wartą poznania. I wreszcie, by wymienić tylko najważniejszych, stwierdził to Kartezjusz, wedle którego byt zależny jest od „ja” – co najmniej w takim stopniu, w jakim zależny jest od Boga, a nawet w jeszcze większym. Jeszcze przed nimi wszystkimi nazwała ironicznie swoje „ja” wężem („wąż mnie skusił”) biblijna Ewa. Ale niezależnie od Sokratesa, Augustyna czy Kartezjusza, niezależnie od filozoficznego autorytetu *Księgi Rodzaju*, stwierdzić to może każdy na drodze własnego metafizycznego doświadczenia. Metafizycznego, bo wskazującego na byt, z jego początkiem, fundamentem i punktem wyjścia. „Ja” jest czymś, od czego nie da się abstrahować bez porzucenia filozofii i przejścia na grunt wyłącznie naukowy¹⁷ albo religijny, gdzie możemy mieć do czynienia tylko z częścią bytu¹⁸.

Ale to nie wszystko, co wchodzi w zakres metafizycznego doświadczenia. Zważywszy na to, że „ja” istnieje tylko w odróżnieniu od czegoś, co nim nie jest, w efekcie tego odróżnienia, to coś, jako „nie-ja”, staje się niezbędnym składnikiem owego doświadczenia, doświadczenia odróżniania i oddzielania¹⁹. Dla porządku odnotuję, że wszystkie inne

¹⁷ Współczesna filozofia nauki zresztą nie pomija takiego problemu jak podmiotowe zapośredniczenie poznania, skąd już tylko krok do podmiotowego zapośredniczenia bytu.

¹⁸ Wyłącznie z częścią bytu ma do czynienia religia, ignoruje bowiem dylemat biblijny, sprowadzając rzeczywistość do hierarchii, i pomijając równorzędność bytów porządku niehierarchicznego. Ostatecznie go jednak uwzględnia, ale jako regułę nieuniwersalną. Por. „pierwsze przykazanie” chrześcijańskiego dekalogu, gdzie „miłowanie bliźniego jak siebie samego” występuje po bezwarunkowym „miłowaniu Pana” i do niego (ani jako podmiotu, ani jako przedmiotu „miłowania jak siebie samego”) się nie odnosi.

¹⁹ Teologia ma swoje „nie-ja”, pomija jednak jego pierwotną nieokreśloność (albo określoność, sprowadzającą się do niebycia „ja”), i od razu przypisuje mu status najwyższego szczebla hierarchii (co, jak wiemy z *Księgi Rodzaju*, jest tylko jedną z dwóch możliwości).

atrybuty „ja”, w przeciwieństwie do niebycia „nie-ja”, są wtórne, nabyte, i, z jednym wyjątkiem, o którym niżej, przypadkowe. Reasumując, tym co istnieje pierwotnie, istnieje na początku i istnieje na pewno, jest relacja „ja” – „nie-ja”. Doświadczenie początku wymusza metafizyczny wybór sposobu i trybu owego oddzielania i odróżniania: „ja” i „nie-ja” mogą uznać się nawzajem za podmioty traktujące się nawzajem jak równe strony oddzielania się i odróżniania; „ja” może, nie bacząc na groźby (w rodzaju tych towarzyszących zakazowi spożywania owoców z drzewa wiadomości złego i dobrego, albo w rodzaju gwałtu zadawanego przez Zeusa) uznać w „nie-ja” podmiot i domagać się odeń takiego samego traktowania, ale może też, uznając przewagę „nie-ja”, przystać na relację panowania i posłuszeństwa, względnie próbować narzucić „nie-ja” swoją dominację. „Ja” staje się wobec tego bytem *par excellence*: staje się podmiotem²⁰, jeśli w sobie i w „nie-ja” uznaje podmiot, względnie podmiotem lub przedmiotem panowania – jeśli dokonuje odmiennego, podmiotowo-przedmiotowego wyboru. Wybór metafizyczny, wybór między rozmową i rozstrzygnięciem arbitralnym, między owocem zastrzeżonym dla najsilniejszego i owocem podzielonym, między gwałtem a porozumieniem, między podmiotowym i przedmiotowym traktowaniem siebie i „nie-ja”, jest właśnie tą poszukiwaną transcendencją, bo tylko ten wybór jest wyborem wolnym, choćby pod groźbą lub za cenę śmierci, i tylko on stwarza ramę, konieczną formę i podstawę, w której i na której konstytuuje się następnie wszelka kulturowa postać bytu (włączając w to symbole i byty wyobrażone), ale także wszelka *physis*²¹.

²⁰ „Pierwszym poruszycielem” (Arystoteles)? Początkiem i przyczyną bytu (Augustyn)? Stroną dialogu i tym, kto rozstrzyga platoński dylemat, rzuca światło idei na rzeczy zmysłowe? Rozwiązuje konflikt łabędzia i byka? Rozmawia przed przystąpieniem do tworzenia (święta księga Majów)? Rozwiązuje biblijną sprzeczność między „obrazem bożym” i „hierarchią stworzenia”?

²¹ W tym i tylko w tym sensie przysługuje metafizycznemu wyborowi status transcendencji absolutnej, zarazem jednak, jako istniejącemu pośród innych

Kształt bytu zależy od dobra, a ściślej – od jednej z dwóch możliwych jego postaci – równej, względnie nierównej kompetencji, dopuszczania bądź niedopuszczania „nie-ja” do jego definiowania oraz obrony lub rezygnacji z własnego prawa do udziału w tym procesie. Tylko wybór metafizyczny jest arystotelesowskim „pierwszym poruszcycielem”²², tylko on bowiem, w sposób konieczny rozdwojony, wytwarza jedną z dwóch form uniwersalnych – podmiotowo-podmiotową względnie podmiotowo-przedmiotową postać bytu.

Transcendencja istnieje, to wybór metafizyczny – możliwy i konieczny, i oczywiście wolny.

A co z „obrazem bożym” i jego związkiem z transcendencją? Religia wybiera podporządkowanie kobiety mężczyźnie, *Popol vuh* – rozmowę, *Księga Rodzaju* – podmiotowo-podmiotową relację między mężczyzną i kobietą, a także przy

rzeczy istniejących (choć istniejącemu w swoistej, absolutnej przestrzeni wolności), nie przysługuje mu status przypisywany przez teologię Bogu, absolutnie transcendentnemu również w tym sensie, że może, jeśli chce, ale nie musi, operować w immanencji i w niej swoją absolutną wolność realizować. Tym się zresztą różni teologiczne rozumienie transcendencji od filozoficznego, a także tym, że istnienie takiej religijnej transcendencji, w przeciwieństwie do tej wydobytej tu filozoficznie, jest, poza obszarem doktrynalnym, a więc kulturowym, co najmniej wątpliwe.

²² Według potocznych interpretacji, i oczywiście według interpretacji teologicznych, zainspirowanych nota bene przez samego Arystotelesa, pierwszym poruszcycielem jest Bóg, ale czym lub kim jest Bóg? Rozmawiającymi ze sobą Tepeu i Gucumatem i samą rozmową między nimi? Gwałtem zadany Europie przez przebranego za byka Zeusa, a może miłosnym stosunkiem tegoż Zeusa, tym razem przebranego za łabędzia, z Ledą, a może traktującymi się jak równi kobieta i mężczyzna, w tym wzajemnie równym traktowaniu odpowiadającym obrazowi bożemu, czy władzą karania śmiercią za nieposłuszeństwo, czy przymierzem uznających wzajemnie swoją kompetencję do definiowania dobra stron? Byt wyższy, nous, nadaje tożsamość światu, porządkuje chaos, a jednocześnie tworzy świat z niczego: w chaotycznej, nieuporządkowanej w kosmos materii nie ma nic, z czego byt wyższy mógłby powstać, a jednak powstaje. Byt i przyczyna bytu, jak twierdził Augustyn, to „Bóg” – ale pojmowany jak wyżej, i pewnie jeszcze na kilka innych sposobów. Jednym z nich jest wybór metafizyczny – pierwszy poruszcyciel. I oczywiście ja – podmiot tego wyboru.

mierze jako podmiotowo-podmiotową strukturę bytu. Podobnie wybiera filozofia.

BIBLIOGRAFIA

1. *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej*, 1992, *Preambuła*.
2. Paradowski, R., *Ateizm, metafizyka i typy kultury*, w: *Przegląd Filozoficzno-Literacki* 2/2010.
3. Paradowski, R., *Konstytucja 1997 roku. Wartości podstawowe i zasady konstytucyjne*, w: *Przegląd Religioznawczy* 2004, nr 4.
4. Paradowski, R., Paradowska, W., *Habermas' communicative action and its metaphysical, Platonic and biblical consideration*, w: *Polish Political Science Yearbook* 2014.
5. *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*, Wydawnictwo Pallotinum Poznań Warszawa 1980.
6. Platon, *Eutyfron*, w: *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, w przekładzie Władysława Witwickiego, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1982.
7. *Popol vuh. Księga rady narodu Quiche*, w przekładzie Hali-ny Czarnockiej i Carlosa Marrodan Casasa, w opracowaniu i ze wstępem Elżbiety Siarkiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1980.

STRESZCZENIE: W artykule przedstawiono koncepcję dialektycznej metafizyki wyboru jako podstawę i kontekst pojęciowy dla filozoficznej definicji transcendencji, która jawi się w tym świetle jako wybór podmiotowo-podmiotowego względnie podmiotowo-przedmiotowego traktowania siebie i nie ja przez podmiot, stwarzający (wraz z nie-ja) świat tym swoim wyborem, poprzedzonym metafizycznym doświadczeniem odróżniania i oddzielania się od siebie nawzajem ja i nie-ja. Przesłanki dla podobnego rozumienia transcendencji odnajduje autor zarówno w niektórych obrazach mitologicznych, w tym w biblijnym micie

o stworzeniu świata i człowieka, jak i w platońskim dylemacie boga i dobra. Porównuje, przy wszystkich różnicach i zastrzeżeniach, koncept metafizycznego wyboru do Arystotelesowskiego „pierwszego poruszyciela”.

KEYWORD: transcendence, theology, absolut, ancient philosophy, definition

SUMMARY: The author states that the only transcendence is so called metaphysical choice (between the obedience to the higher level of hierarchy and the demand to be treated as equal) and proposes the system of the certain ideas and notions, called “dialectical metaphysics of choice” to support the concept, including some historical (mythological – Maya, Greek and Biblical, and philosophical – of Plato's dilemma) predecessors of such philosophy. He, in particular, attributes to metaphysical choice as transcendence the fonction of Aristotle's “initial (original) cause” and “first mover”.

RYSZARD PARADOWSKI (UW) – doktor habilitowany nauk politycznych, filozof, filozof kultury, rosjoznawca, profesor Uniwersytetu Warszawskiego, dawniej również Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu i Mikołaja Kopernika w Toruniu, organizator i kierownik naukowy licznych konferencji naukowych w Poznaniu, Toruniu i Warszawie, autor ok. 120 publikacji, m.in. książek *Eurazjatyckie imperium Rosji*, II wyd. Warszawa 2003, *Kościół i władza. Ideologiczne dylematy Iwana Iljina*, Poznań 2003, *Metafizyka i kultura. Repetycje Kartezjańskie*, Warszawa 2011. Współtwórca oryginalnej koncepcji dialektycznej metafizyki wyboru (zob. np. *Universal Pattern of Culture and the Dialectical Metaphysics of Choice*, w: *Dialogue and Universalism* 10/2009 (wsp. W. Paradowska).

SERGEY N. ASTAPOV
Southern Federal University
(Rostov-on-Don, Russian Federation)

HESYCHASM AS A PRACTICE OF TRANSCENDENCE

KEY WORDS: deification, Divine energy, Hesychasm, Orthodox mysticism, transcendence

HESYCHASM IN THE CONTEXT OF THE EASTERN CHRISTIAN SPIRITUALITY

Hesychasm is a mystical and ascetical current in the Orthodox monasticism, aimed at the conjunction of man and God – “theosis” (θέωσις – deification). According to archpriest John Meyendorf, one of the most authoritative researchers of Hesychasm, four meanings should be distinguished in the use of the term:

- the contemplative, ascetic form of monasticism;
- the practice of the Jesus Prayer and the special psycho-physical techniques related to it;
- the theory of Gregory Palamas on real communion with God, one of its purposes being the protection and justification of the practice of the Jesus Prayer;
- the religious and political movement in the Byzantine Empire of the 14th century¹.

Despite the fact that there is reason to believe these meanings do not contradict each other and demonstrate the

¹ Meyendorf, J.F. (1974). *On Byzantine Hesychasm and its role in cultural and historical development of the Eastern Europe in 14th century*. In *Institute of Russian literature (the Pushkin House). Works of the Department of Old Russian literature* (Vol. 29, p. 291-305). Leningrad, Russian Federation.

development of Hesychasm, a point of our peculiar interest is Hesychasm as a practice (the second meaning of the term) and the theological reflection of this practice (the fourth meaning).

The term “Hesychasm” in the first meaning is well known to European researchers of the 20th century through the works of the Jesuit scholar Irenaeus Hausherr. Hausherr divided the various currents of Eastern Christian spirituality into five areas:

1) primary spirituality (from the Apostolic period of Christianity to Ephraim the Syrian);

2) “intellectualistic” spirituality, represented by those authors who created the “methodology” of the Eastern asceticism: Clement of Alexandria, Origen, Evagrius of Pontus, Maximus the Confessor, the Sinai ascetics (Nil of Sinai, John of Sinai and others), Nicetas Stiffatus, Gregory Sinaite and his followers – Hesychasts;

3) the school of “supernatural senses” which taught (in contrast to the “intellectualistic” spirituality) to perceive the Divine phenomena in experiences (it is represented by the author of “Corpus Macarianum”, Diadochus, Simeon the New Theologian);

4) the school of Basil the Great and Theodore Studite, which emphasized practical virtues, especially obedience and brotherly love;

5) “Hesychast” spirituality with its typical representative – Gregory Sinaite, which accentuated prayer and the psycho-physical practice in ascetic life².

Although Hausherr’s classification cannot be deemed as exact, it demonstrates that Hesychasm is not an accidental and marginal phenomenon for the Eastern Christian spirituality.

The formation of Hesychasm refers to the early Christian

² Hausherr, I. (1935). *Les grands courants de la spiritualité orientale*. In *Orientalia Christiana Periodica* (Vol. 1, p. 114-138).

monasticism, when the practice of sacred silence – hesychasm (from the Greek word ἡσυχία – silence) spread on the Egyptian and Palestinian deserts. At that time the basic elements of the Hesychastic “work” formed. They became the main elements of the Orthodox asceticism and consisted of solitude, silence, permanent speechless prayer and “inner work”, as well as regarding eldership as a preceptorial institution of ascetic life. Evagrius Ponticus (4th century), the author of an ascetical feats theory describing the stages of spiritual life, can be considered the first ideologist of Hesychasm. However, the complete ascetic practice of Hesychasm was formed in the 6th century – the famous “Ladder of Paradise” of John of Sinai is a clear instance of the description of this practice.

From the 11th century, Hesychasm, remaining the same ascetic practice, finds a new form - the doctrine of contemplating the Divine light. The works of Simeon the New Theologian became an important source of this doctrine, which is based on the following three main ideas:

- God, coming to a man of prayer, appears as light in the heart of the pleading Hesychast;
- this light is the same light as seen by the Apostles when the Transfiguration of Jesus Christ took place at Mount Tabor, i.e. it is the Divine light;
- contemplation of the Divine light indicates perception of the Kingdom of God in earthly life; it is the grace of the Holy Spirit, which is perceived by mind and feeling.

It is incorrect to say Simeon the New Theologian was the creator of these ideas; he rather accentuated and poetically expressed them. However, this expression caused their spreading among the intellectual individuals of Byzantine. In addition, Simeon the New Theologian was perhaps the first to construct the following correlation: deification – Divine energies – the Divine light.

In the 14th century, Hesychasm as a mystical practice of contemplation of the Divine light was subjected to the rationalistic criticism from Barlaam of Calabria. According to Barlaam, light which Hesychasts contemplate is not any Divine light or energy, it is rather a hallucination that occurs with the monks due to their periods of sitting in awkward positions and the distortion of their respiration. Moreover, Barlaam considered the concept of non-created Divine energies as false, since it leads to the violation of the Trinity doctrine: threeness of the persons and oneness of the essence. Through this statement, Barlaam clearly distanced himself from the Eastern Christian patristic tradition, since it taught about the Divine energies and theosis. As a result, Archbishop of Thessalonica Gregory Palamas, who theologically completed the Hesychastic doctrine, engaged in a discussion with Barlaam.

THEOLOGICAL REFLECTION OF THE HESYCHASTIC PRACTICE OF TRANCENDENCE

According to Gregory Palamas, God is inaccessible for the intellectual cognition, therefore, the true knowledge is not achieved by reason and is given by God. A man as the image and likeness of God has the immediate experiences of Him, which are independent from the investigations of the world. Asceticism, especially hesychasm, is a practice of ascending to God. In his words, "These, who were cleaned by hesychasm, receive the invisible contemplations, but the essence of God remains inaccessible, though the ones who receive are initiated to His mysteries and reflect on the sighted beings. In that way they, having the impassive and asomatous mind, unite themselves with the Divine gift of His light, accessible to a mind; at the same time, they know the Divinity is above all contemplations and all contemplative initiations. Thus, they receive the supernatural grace, inaccessible to us, when they know the invisible not through the

invisible being (like those who theologize by deprivation of the properties), but through vision they know the being, which is above vision, and feel deprivation out the reasoning. The accepting and vision of Deity is other and beyond the cataphatic theology. Likewise the acceptance of negation, which occurs in the spiritual vision, is other and beyond apophatic theology, since the visible is extensive”³.

The main theological thesis of Hesychasm is “a person becomes God, but only energetically, remaining a human person in fact”. There are eight important consequences of this thesis.

1. The Divine energies are non-created, since they are attributes of the Divine essence.

2. The essence and energy of God concerning man can be considered as transcendent and immanent, unknowable and knowledgeable being.

3. From the ontological point of view, energy is the formation an actualization of an entity – the transition from the possible to the actual. Therefore, the features of the energetic being are dynamics, incompleteness, and the openness to otherness.

4. Theosis or the deification is understood as synergy (Greek *συνεργία* means “joint action”) – cooperation between an individual and God.

5. Deification can take place in the earthly life of a man. Therefore, deification leads to the transformation of his whole self: not only the soul, but also the body – this is transfiguration. Hesychasm is a holistic doctrine, which overcomes the dualism of soul and body and denies the stoic statement that “body is a prison of spirit”, which entered into early Christianity.

6. Instead of the mortification of the flesh – an idea of the early monasticism, Hesychasm teaches about the mortification of the passions. The passions are not features of the human nature

³ Palamas, G. (2006). *Triads for protection of sacred hermits* (p. 214). Moscow, Russian Federation: Kanon.

created of God, i.e. they are anti-Divine energies of the human nature, damaged by sins. The task of man is to free himself from these energies in order to prepare the place for the Divine energies by the way of religious and moral improvement and “mind work” – the practice developed by the Orthodox ascetics.

7. Hesychastic “mind work” involves some meditative techniques. The most important among them is hesychasm understood as sacred silence, and the “mind prayer” – permanent speechless and tacit repetition of the Jesus Prayer, which is called the prayer of the Heart.

8. Deification is a personal matter, but impossible outside the Church. With this idea, the foundation of the religious individualism was laid as not contrary to catholicity of the Church. The Orthodox asceticism requires the institution of spiritual mentors (preceptors) – elders, who are “experts” in the mystical experience of the religious tradition.

Theosis means such junction when God remains God and man remains man in their essences and persons, but a “unity of energy” is formed (synergism – unity in activity). By that, a human person is transformed and obtains Divine qualities, i.e. he is deified. It is possible to consider Hesychasm as a means to transcend one’s self, since its main task is finding the properties of the other (superior) being and overcoming “the old self” – one’s sinful nature, which determines finite existence. According to the contemporary Russian philosopher Sergey Khoruzhiy, the Divine being changes the ontological horizon for a person⁴.

This horizon can be called a paradigm for a person’s existence – the paradigm of being or the true being. This being is not an available and everyday type of existence. In relation to the available existence it is an other-being. However, in movement to this horizon, a person overcomes the available existence and

⁴ Khoruzhiy, S.S. (1988). *Feat as Organon*. In *Voprosy Filosofii* (Vol. 3, p. 35-118). Moscow, Russian Federation.

advances beyond its border. Therefore, it is possible to transform the structure of the person's existence in accordance with this paradigm of being. In other words, a person goes beyond the modus of human existence, that is, beyond "local existence", "here-being", beyond available empirical reality.

Is there an ontological exit in mystical experience and what being is the result of this exit? These are very deep questions which do not have indisputable answers as there is no single approach to the formulation of answers. However, it is impossible to say that mystical experience (the Hesychast or any other) is objectless. The purpose and direction of mystical activity itself form the object of this experience. This purpose was not devised by an individual and it is communicated by religious traditions, while the direction and the way of attaining the purpose are controlled by proficient mentors. It could be said that it is the Divine being which constitutes the object for Hesychasm, however this being does not become a modus of human existence, but instead the existence of a person changes in the movement towards the Divine being. Furthermore, the person's transformations can be measured and valued not only by the Hesychast himself, but also by the "external observers", i.e. by the religious community.

The religious community or tradition possesses the criteria for an estimation of mystical experience and the transformation of a person, as well as certain rules for organizing the experience. The rules can be explicated from ascetic literature, but this spiritual and practical knowledge is possessed by a "small community", i.e. the Hesychast tradition of spiritual mentors-elders. Thus, criteria of Hesychast experience exist, but they exist only within the Orthodox tradition.

According to the ascetical literature, as well as according to the unwritten rules of the elders, the main criterion for the transformation of a person is the victory over passions, which are a property of damaged human nature. That way, a person acquires

an unusual ability to be free from sins. According to the Christian doctrine, this acquirement is not a result of person efforts; it is the result of accepting God's grace. The paradox is that God's grace is poured onto all people, but not everyone is ready to accept it and keep it in himself – become a "vessel for grace". The acceptance occurs when a person starts moving in the direction to God as the horizon of true existence.

The transfiguration of a person means transformation of all personal properties: "soul and body". That is why Hesychasm is not a theoretical doctrine, but rather a complex of rules, transferred in the monastic tradition, i.e. it is a practice, a discipline of self-governance of consciousness, senses, breath and other somatic functions. This practice represents a system of ascetic and meditative exercises (in the mystical meaning – the ascension on the Ladder of Perfection), and its result for a monk-Hesychast is the mystical apparition of the Divine Light in his heart.

PHILOSOPHICAL REFLECTION OF THE HESYCHASTIC PRACTICE OF TRANCENDENCE

Two ideas relevant to Hesychasm deserve philosophical attention. The first idea can be represented by the statement: "Hesychast's transcendence is a process of transformation of a whole person – transfiguration, not transformation of some properties".

If Hesychastic practice leads to the Divine being, i.e. to the eternal and infinite being, and if we consider a person as a system of properties, then we must conclude that no unchanged element of a system exists, when its another element becomes infinite. However, does a human being turn to an infinite being?

In Hesychastic tradition, and in Orthodoxy in general, an entrance into the Divine being does not mean the acquisition of a complete or finished state which is identical to the Divine being. It does not mean the dissolution of a human entity in the Divine entity, but it means the participation human being in the

Divine and an energetic similarity. An energy being is a becoming being and a process of settling. It is not a set, stabilized being.

The introduction of the concept of “energy” into the discourse of the Orthodox theology was caused by the need for defining the difference between the essential existence and the accidental one. With some degree of conditionality, the energy existence can be called accidental being. This conditionality is determined by the notion that energy is the property of an arising entity as a phenomenon of action of the entity, its trend (or direction) outside. Theosis does not attach human qualities to Divine qualities, and the human entity to the Divine. Deification is the complete restoration of the image and likeness of God in man.

Hesychastic doctrine considers the human being not as essential, but as energetic. In other words, human life is the existence of an entity which has not become yet, it is a becoming entity, i.e. a temporary being, a sojourner. Therefore, the purpose of man is to achieve complete being, and since complete being is in God, it means becoming a deified person. According to Khoruzhiy’s words, the ontological plan of the Hesychast discourse of energy is a meta-anthropological strategy determining the horizon of the true existence in God⁵. It is not a strategy of activity in the social, natural or any other sphere.

Returning to the statement that no unchanged element of a system exists, when its another element becomes infinite, it should be noted that the Hesychast transcendence leads to a change in all qualities of the personality “sub specie aeternitatis”, i.e. the transformation into qualities, untied by time and space, free from the characteristics of “here” and “now”. Moreover, this applies to all properties of an individual – not only those properties which are directly related to mystical experiences (feelings, speech, behavior, etc.). The Orthodox tradition

⁵ Ibidem.

considers the totality of transformation a criterion of deification. If the individual acquired some new qualities, while others remained the same, then this is not transcendence to God, and maybe not transcendence at all. Maybe this is an illusion.

The second idea relevant to Hesychasm and deserving philosophical attention, is: "Hesychast's transcendence is a process of interaction of God and man – «synergism», since a person does not have the power for transfiguration, participation of the supernatural being has to be for it. In hesychasm, the practitioner treats himself as an energetic formation with a view to effecting a transformation. Notably, this energetic transformation cannot emanate from the human self alone, it must rely on an interaction with the Other. From the Christian perspective, this Other is the Triune God, and transformation, theosis, takes place in view of Divine grace"⁶.

According to the Orthodox doctrine, theosis, i.e. transcendence and meeting of man with God, is a process of mutual movement of a person and the super-personality of God. Each makes advances to the other. The activity of each subject is important, but the leading role is played by the strongest subject – God. Therefore, desire of a person to surpass himself is not important for this process; the intention to open to God's actions is important. It means, to a large extent, to lose what constitutes a person in the available existence: personal desires, thoughts, aspirations, etc.

From the point of view of "life in the world" or "an everyday individual", it means to become passive to the reality in which the person is immersed. This passivity has been repeatedly criticized by those who consider a man to be a social or socio-biological being. However, if an individual holds faith in eternal

⁶ Stöckl, K. (2007). *A new anthropology: Sergej S. Khoružij's search for an alternative to the Cartesian subject* in "Očerki sinergijnoj antropologii". In *Studies in East European Thought* (Vol. 59, p. 242).

existence and if he believes such existence can be available to him, he must accept the thesis that a finite being becomes infinite one only through participating in an infinite being. And since he does not have the status of infinite existence, infinity can be communicated to him only when he participates in an infinite being, which is other for him.

At the same time, the Hesychastic doctrine on transfiguration of man is also a teaching about the creative process. Creative work is the creation of something new, a challenge of being from nothingness (this is what the term “energy” manifests – Greek ἐνέργεια means “activity”). Russian religious philosophers state that, according to the Christian doctrine, a man-creator continues creative activity of God. However, in contrast to God who has not violated its completeness in the act of creation, a man exhausts himself in his work. The man lacks his own powers (energies) for great creation, and therefore he needs to search other powers. There is God – the source of truly creative energies. Connecting the human power with Divine power is called synergy. The Orthodox theologians note the importance of distinction between the truly creative energies (producing being) and the false ones (leading to the lowest level of being) in order to avoid obsession.

Thus, the mystical Hesychast experience gives an example of the experience of transcendence, the ways of its description and qualification within a certain religious tradition (in this case – in the Orthodoxy), as well as the possibilities for its interpretation in religious and philosophical paradigms. The Hesychastic transcendence to deified being is the existence of a man on the board between temporal earthly life and the eternal Divine being. This sort of human being can be an interesting subject matter for researches in philosophical anthropology.

REFERENCES

1. Hausherr, I. (1935). *Les grands courants de la spiritualité orientale*. In *Orientalia Christiana Periodica* (Vol. 1, p. 114-138).
2. Khoruzhiy, S.S. (1988). *Feat as Organon*. In *Voprosy Filosofii* (Vol. 3, p. 35-118). Moscow, Russian Federation. (In Russian).
3. Meyendorf, J.F. (1974). *On Byzantine Hesychasm and its role in cultural and historical development of the Eastern Europe in 14th century*. In *Institute of Russian literature (the Pushkin House). Works of the Department of Old Russian literature* (Vol. 29, p. 291-305). Leningrad, USSR. (In Russian).
4. Palamas, G. (2006). *Triads for protection of sacred hermits* (p. 214). Moscow, Russian Federation: Kanon. (In Russian).
5. Stöckl, K. (2007). *A new anthropology: Sergej S. Khorużij's search for an alternative to the Cartesian subject in "Očerki sinergijnoj antropologii"*. In *Studies in East European Thought* (Vol. 59, p. 242).

SUMMARY: The article is devoted to research of Hesychasm as a mystical transcendence. The Divine being, towards which Hesychasts (as the Orthodox tradition states) ascend, turns the ontological horizon for a person. Transfiguration of a person means transformation of all personal properties: "soul and body". This practice represents a system of ascetic and meditative exercises, and its result for Hesychasts is the mystical apparition of the Divine Light in their hearts. Two ideas relevant to Hesychasm deserve philosophical attention. The first of them: Hesychast's transcendence is a process of transforming the whole person; it does not mean the transformation of only some properties (no unchanged element of a system exists when its another element becomes infinite). The second one: the Hesychast's transcendence

is a process of the interaction of God and man – “synergism”, since a person does not have the power for transfiguration, rather the participation of the supernatural being is crucial (a finite being becomes infinite one only through participating in an infinite being).

SERGEY N. ASTAPOV – Doctor of Sciences (equal to Doctor habilitatus) in Philosophy, professor of the Institute of Philosophy and Socio-Political studies at the Southern Federal University (Rostov-on-Don, Russian Federation). Author of articles on philosophy of religion and religious studies, researcher of specific features of theorizing in Russian religious philosophy and Christian theological systems. Member of the academic board of the scientific journal “Amor Fati”.

CONTACT: snastapov@sfedu.ru

MATEUSZ KARWOWSKI

Uniwersytet Warszawski

CO MOŻNA MÓWIĆ O BOGU POZA RELIGIJNYM KONTEKSTEM?

*What can be said about God in abstraction
from religious context?*

SŁOWA KLUCZOWE: Phillips, Wittgenstein, filozofia religii, gry językowe, Bóg

WSTĘP

Celem niniejszego artykułu jest wprowadzenie do filozofii religii Dewiego Phillipsa, uprawiającego filozofię w duchu późnego Wittgensteina¹. Myśliciel nie stawiał żadnych filozoficznych tez, co w zasadzie uniemożliwia systematyczną prezentację jego poglądów. Konsekwencją takiego stylu filozofowania jest to, że w zasadzie każdy punkt startowy w próbie zrozumienia filozofii Phillipsa jest równie dobry. W tej pracy jako podstawowe założenie postanowiłem wybrać rozważania dotyczące natury języka autorstwa Jamesa Conanta, do których odwołuje się sam Phillips. Kolejne argumenty można traktować jako wypływające z owej wizji języka (choć z drugiej strony można uznać je za uzasadnienie tej wizji, a nie jej konsekwencję). Patrząc z tej perspektywy sędzę, że w wielu wypadkach krytyka stanowiska Phillipsa jest nietrafiona. Często odrzuca ona *implicite*, bez żadnego uzasadnienia, przyjętą przez niego koncepcję języka, której warto przyjrzeć się bliżej. Z drugiej strony zaprezentowane przez filozofa założenia dotyczące tego, jak funkcjonuje język

¹ D. Z. Phillips, *Religion and Friendly Fire*, London 2016, Routledge, s. 1-5.

powodują, że często użyte przez niego sformułowania wydają się stwierdzać więcej, niż jest to zamierzone. O tym, jak dokładnie rozumieć wspomniane sformułowania i jakie mają konsekwencje dla filozofii języka, powiem więcej w dalszej części artykułu.

Jak wskazuje tytuł tego tekstu, najbardziej interesujące będzie dla mnie zagadnienie związane z tym, co można mówić o Bogu poza kontekstem religijnym. Mówiąc *Bóg*, rozumiemy tutaj nie Boga filozofów, lecz Boga, w którego wierzą chrześcijanie, to jest Boga jako istoty nadprzyrodzonej, której istnienie jest tym, co nadaje sens życiu każdego chrześcijanina. Nie będę podawał w tym momencie definicji kontekstu religijnego, gdyż uważam, że nie mogłaby ona uniknąć błędnego koła². Zamiast tego będę mówił zamiennie o grach językowych i praktyce językowej. Te pojęcia również nie posiadają definicji, jednak są lepiej określone, gdyż wiążą się ściśle z filozofią późnego Wittgensteina. Zakładam, że czytelnik ma podstawową wiedzę dotyczącą owych pojęć³.

W swoim tekście przedstawię kilka zagadnień. W pierwszej części, jak zostało już wspomniane, zaprezentuję wizję języka, którą można traktować jako kluczowe założenie dla całej filozofii Phillipsa. W drugiej przedstawię natomiast krytykę poglądu, który głosi, że warunkiem koniecznym sensowności praktyki religijnej jest prawdziwość jakiegoś zdania lub sądu (nie będę w tej pracy odróżniał sądów od zdań). Wspomniana krytyka rodzi pytanie o to, w jakim sensie jest prawdą to, że Bóg istnieje i czy w ogóle można mówić o prawdzie jako korespondencji między zdaniem a rzeczywistością. W trzeciej części przyjrę się bliżej zagadnieniu prawdy w odniesieniu do praktyk; wreszcie w ostatniej przeanalizuję, w jaki sposób Phillips

² A. Baz, *The Crisis of Method in Contemporary Analytic Philosophy*, Oxford 2017, Oxford University Press.

³ Użyteczne omówienie tych pojęć można znaleźć np. w rozdziale: R. Rhees, *Games, Calculations, Discussions and Conversations*, w: *Wittgenstein and Possibility of Discourse*, Cambridge 1998, Cambridge University Press.

rozumie transcendencję Boga, a mianowicie jak według niego należy rozumieć zdanie, że Bóg nie jest tożsamy ze światem, w którym żyjemy.

WITTGENSTEIN O ZNACZENIU I UŻYCIU

James Conant podejmuje problem relacji między znaczeniem a użyciem w kontekście sporu interpretacyjnego dotyczącego zdań Moore'owskich, czyli wyrażających treści, które są przedmiotem naszej wiedzy i są absolutnie pewne. Oto przykłady takich zdań: „Wiem, że istnieję”, „Wiem, że mam dwie ręce”, „Wiem, że istnieje świat zewnętrzny” lub „Wiem, że nie śnię”. Nie ulega wątpliwości, że Wittgenstein uważał takie zdania, wypowiedzane jako kontrargument dla tez sceptyka, za w jakiś sposób wadliwe. Gdy późniejsze prace Paula Grice'a zdobyły uznanie, wielu filozofów doszło do wniosku, że wątpliwości związane z wspomnianymi słowami, wynikają ze względów pragmatycznych, a nie semantycznych. Wbrew temu Conant cytuje Wittgensteina, który twierdzi, że zdania wypowiedzane przez Moore'a miałyby sens, *gdyby rozumiał on przez nie coś całkiem określonego*⁴. Wittgenstein przeciwstawia się pogładowi, według którego sam fakt, że zdanie zostało gramatycznie poprawnie zbudowane, gwarantuje jego sensowność. Uważa bowiem, że taki pogląd jest przejawem *starego nieporozumienia dotyczącego pojęcia »mieć coś na myśli«*⁵. Jak dokładnie to rozumieć?

Ów stary problem pojawia się na gruncie filozofii analitycznej u jej samych początków w antypsychologistycznym nstawieniu Gottloba Fregego. Myśliciel stwierdza bowiem, że zawsze musimy mieć na uwadze rozróżnienie między tym, co psychologiczne a tym, co logiczne. Właśnie dlatego powinniśmy pytać o znaczenie słowa tylko w kontekście danego zdania.

⁴ L. Wittgenstein, *O Pewności*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2014, Aletheia, §387.

⁵ Ibidem, §393.

W przeciwnym wypadku będziemy go upatrywać przy odwołaniu do stanów umysłu, co prowadzi do zatarcia granicy między tym, co psychologiczne a tym, co logiczne. Wreszcie pytanie o znaczenie słowa poza kontekstem zdania prowadzi do zatarcia różnicy między przedmiotem a pojęciem⁶. Mając dwa zdania: *Wittgenstein był wielkim filozofem* i *Żaden z ciebie Wittgenstein* widzimy, że w obydwu występuje to samo słowo, *Wittgenstein*, jednak w pierwszym przypadku oznacza ono pewną osobę (przedmiot), a w drugim – pojęcie. Patrząc na samo słowo w oderwaniu od jakiegokolwiek kontekstu nie możemy określić, czy oznacza ono pojęcie, czy przedmiot⁷.

Wittgenstein w „Traktacie logiczno-filozoficznym” kontynuuje myśl Fregego, wprowadzając jednak istotne uzupełnienia. Przedstawia on powyższe uwagi, odwołując się do rozróżnienia między znakiem a symbolem. W powyższych przykładach słowo *Wittgenstein* jest znakiem, który symbolizuje za pierwszym razem osobę, a za drugim – pojęcie. Zatem, aby zrozumieć zdanie, musimy zinterpretować znak, by wiedzieć, co symbolizuje. Wynika stąd, że zawsze, kiedy ten sam znak występuje w dwóch różnych zdaniach, istnieje możliwość, że symbolizuje on różne znaczenia. Żadne psychologiczne poczucie lub emfaticzne stwierdzenie, że znak oznacza to, co oznaczał wcześniej, nie może tutaj stanowić kryterium tego, co ów znak symbolizuje w danym momencie. Jedyne rozwiązanie powyższej trudności akceptowany przez Wittgensteina wyraża się w stwierdzeniu: *Aby w znaku rozpoznać symbol, trzeba zważać na jego sensowne użycie*⁸.

⁶ G. Frege, *The Foundations of Arithmetic*, Evanston 1980, Northwestern University Press.

⁷ J. Conant, *Wittgenstein on Meaning and Use*, w: *Philosophical Investigations* 1998 vol. 21 nr 3, s. 232-235, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/1467-9205.00069> [dostęp: 07 czerwca 2018].

⁸ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, PWN, teza 3.326.

Autor „Dociekań filozoficznych” już na początku swojego dzieła zwraca uwagę na to, że wyrażenia językowe mogą pełnić znacznie więcej funkcji niż tylko czysto referencyjną⁹; możemy więc dostrzec próbę uogólnienia powyższego stanowiska. Widzimy zatem, że występujący problem dotyczy nie tyle sporu o to, jaki symbol musimy przyporządkować znakowi, co raczej rozstrzygnięcia, czy w ogóle powinniśmy przyporządkowywać mu jakikolwiek symbol. W tym kontekście często przywoływana jest uwaga §43, w której Wittgenstein orzeka:

Wielką klasę przypadków, w których stosuje się słowo „znaczenie” – choć nie wszystkie jego zastosowania – można objaśnić tak: znaczeniem słowa jest sposób jego użycia w języku¹⁰.

Jak zauważa Conant, austriacki filozof mówi tutaj, że w przypadku wielu wyrażen nie można pytać o ich znaczenie bez równoczesnego zadawania pytań: „Kto to powiedział?”, „Gdzie?”, „Do kogo mówił?” itp.¹¹; nie można jednak rozumieć filozofii języka Wittgensteina jako odmiany radykalnego kontekstualizmu. Język nie jest czymś kompletnym i w związku z tym nie ma możliwości sporządzenia listy pytań, które dostarczą potrzebnych kontekstowych informacji pozwalających zdeterminować znaczenie zdania¹². Wynika stąd, że próba określenia sensu zdania, który byłby mu przyporządkowany niezależnie od kontekstu i wyjaśniałby, dlaczego w danym kontekście zdanie ma

⁹ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN 2012.

¹⁰ Ibidem, §43.

¹¹ J. Conant, *Wittgenstein on Meaning and Use*, w: *Philosophical Investigations* 1998 vol. 21 nr 3, s. 239, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/1467-9205.00069> [dostęp: 07 czerwca 2018].

¹² L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN 2012, §18.

takie, a nie inne znaczenie, jest z góry skazana na porażkę¹³. Jeżeli chcemy zachować sensowność mówienia o konieczności uzupełnienia treści zdania przez informacje kontekstowe, musimy odwołać się do gry językowej i dopiero dzięki niej określić, jakie dokładnie informacje są potrzebne. Jasne jest jednak, że takie ustalenia powstałe na gruncie jednej gry językowej nie mogą w żaden systematyczny sposób przenosić się na inne.

Zbliżając się do końca tej części artykułu, chciałbym zwrócić uwagę na istotne trudności, które wiążą się z uprawianiem filozofii w powyższym paradygmacie. Po pierwsze, nie można w łatwy sposób stwierdzić, że zdanie samo z siebie jest sensowne lub bezsensowne. Wadliwość zdań Moore'owskich nie wynika z tego, że sama kombinacja słów prowadzi do bezsensu, ale raczej z tego, że są one źle użyte. Po drugie, nie ma możliwości ustalenia bezwzględnych kryteriów sensowności i bezsensowności zdań¹⁴. Wreszcie, powyższe trudności prowadzą do tego, że w przypadku wypowiedzi padających w niestandardowych grach językowych (na przykład w filozofii) trudno jest uzyskać jasność odnośnie do tego, co zostało powiedziane i jaki ma sens (jeśli w ogóle).

Phillips w swoich pracach zwraca uwagę na wskazane problemy i niejednokrotnie podkreśla, że na filozofach spoczywa moralny obowiązek, aby opisać praktyki i gry językowe w możliwie nieupraszczający sposób¹⁵. Jest on świadomy, że brak możliwości sformułowania jasnych kryteriów sensowności wyrażen prowadzi do tego, że jedyna droga do osiągnięcia porozumienia, na przykład w kwestii tego, czy pewna teza jest pozbawiona sensu, wiedzie przez dialog z osobą, która tę tezę stawia. Oczywiście rodzi to wiele trudności związanych z tym, że obie strony dialogu

¹³ Ibidem, §117.

¹⁴ J. Conant, *Wittgenstein on Meaning and Use*, w: *Philosophical Investigations* 1998 vol. 21 nr 3, s. 244-245, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/1/1467-9205.00069> [dostęp: 07 czerwca 2018].

¹⁵ D. Z. Phillips, *Religion and Friendly Fire*, London 2016, Routledge, s. 55.

muszą być w odpowiednim stopniu otwarte na argumenty i gotowe do porzucenia lub zmiany swojego stanowiska¹⁶. Przywołuję owe trudności po to, aby podkreślić, że stwierdzeń Phillipsa nie powinniśmy traktować jak filozoficznych tez, a jedynie jako głos w dyskusji dotyczący najistotniejszych spraw w życiu wielu ludzi.

ZDANIA I PRAKTYKI

Jedna z intuicji, która prowadzi do prób mówienia o Bogu poza religijnym kontekstem, wyraża się w tezie, że sens praktyki religijnej jest logicznie zależny od prawdziwości pewnego sądu. W przypadku praktyki religijnej takim sądem może być na przykład „Bóg istnieje”. Phillips uważa, że ta teza jest fałszywa, przy czym podkreśla, że konsekwencją tej krytyki nie jest akceptacja tezy, która głosi istnienie zdań, których prawdziwość można uzasadnić jedynie przez odwołanie się do samej praktyki. Twierdzi jedynie, że sensowność praktyki nie może opierać się na prawdziwości zdania, którego sens jest logicznie niezależny od samej praktyki¹⁷.

W swoim argumencie Phillips posługuje się następującym przykładem. Jeżeli rozpatrzymy praktykę rozróżniania kolorów, to zauważamy, że w większości przypadków charakteryzuje się ona zgodnością co do barw przedmiotów. Nie jest jednak prawdą, że sama praktyka może zagwarantować, że pewien konkretny przedmiot jest czerwony. To, czy jest czerwony, czy nie, nie zależy od omawianej praktyki. Z drugiej strony bezzasadne jest zastanawianie się nad tym, jakie zdanie, którego sens nie zależy od tejże praktyki, jest jej uzasadnieniem i podstawą jej sensowności. Żadne zdanie niemówiące o kolorach nie powie nam o praktyce rozróżniania kolorów niczego istotnego.

¹⁶ Ibidem, s. 12-14.

¹⁷ Ibidem, s. 59.

Podobnie jest w kwestii praktyki odróżniania gór od dolin. Sama praktyka nigdy nie zagwarantuje prawdziwości zdania typu *tym a tym miejscu znajdują się góry*. Jest faktem, że gdyby nie było gór i dolin, to taka praktyka nie mogłaby powstać. Niemniej nie ma sensu mówić, że zdanie *góry i doliny istnieją* nadaje tej praktyce sens lub jest zrozumiałe bez odwołania się do niej. Podobnie jak wyrażenie *góry i doliny istniały na długo przed pojawieniem się ludzi*, ma sens tylko na gruncie tejże praktyki. Konsekwencją tego podejścia jest brak podstaw, aby uważać, że rzeczywistość w jakiś sposób wymusza na nas odróżnienie gór od dolin. Oczywiście robimy to i trudno nam wyobrazić sobie, aby tego typu różnicy poziomu terenu nie zauważać. Gdybyśmy tego nie robili, to może nie byłibyśmy w stanie przetrwać. Nie jest to jednak argument za tym, że w świecie istniała swego rodzaju konieczność powstania takiej praktyki¹⁸. Mówienie o konieczności może być tutaj trochę mylące. Uważam, że Phillips chce po prostu stwierdzić, że nie ma podstaw, aby powiedzieć, że gdybyśmy natknęli się na inteligentne istoty, które nie odróżniają gór od dolin, to ich wizja rzeczywistości byłaby „mniej prawdziwa” niż nasza. Oczywiście moglibyśmy tak powiedzieć, ale to stwierdzenie byłoby prawdziwe tylko na gruncie naszej praktyki, która z założenia nie jest dzielona z owymi istotami, a więc nie byłaby dla nich żadnym argumentem.

Rozumiejąc podstawowe założenia dotyczące praktyki jako takiej, którą obrazują powyższe przykłady, możemy przyrzec się praktyce religijnej. Jak pisze Phillips, samo odniesienie się do praktyki nie powie nam czy na przykład pewne uzdrowienie było cudem. To raczej praktyka jest tym, na gruncie czego dopiero możemy ten problem rozważać. Powiedzenie, że dane uzdrowienie było cudem nie mówi nic o praktyce (choć ma sens tylko w tej praktyce) i nie jest prawdziwe na mocy praktyki

¹⁸ Ibidem, s. 59-62.

(choć tylko w ramach praktyki można mówić o kryteriach wystąpienia cudu). Podobnie dopiero na gruncie praktyki religijnej staje się zrozumiałe rozróżnienie tego, co grzechem jest i tego, co grzechem nie jest (bo nie jest to zwykły podział na złe i dobre czyny).

Różnego rodzaju praktyki religijne i niereligijne nie są zupełnie od siebie odizolowane. Czyny związane z moralnością dają podstawę do odróżnienia dobra od zła, która to podstawa ma związek z określeniem tego, co jest grzechem. Wróć do tego przykładu w następnej części, a teraz skupię się na historii Zmartwychwstania. Możemy o nim mówić na gruncie praktyki historycznej (Zmartwychwstanie jest wtedy faktem historycznym) i na gruncie praktyki religijnej. Zdanie *Jezus zmartwychwstał* może być wypowiedziane zarówno przez historyka, jak i przez człowieka wierzącego. Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że przeczy to powyższym rozważaniom. Prawdziwość Zmartwychwstania jako faktu historycznego wydaje się warunkiem koniecznym (choć niewystarczającym) praktyki religijnej, na podstawie której Zmartwychwstanie jest zdarzeniem radykalnie zmieniającym status człowieka i otwierającym drogę do Zbawienia.

Phillips jednak jasno stwierdza, że Zmartwychwstanie (rozumiane na gruncie praktyki religijnej) nie jest faktem historycznym¹⁹. Argumentuje za swoim twierdzeniem w niejasny sposób – kontrastując Zmartwychwstanie ze wskrzeszeniem Łazarza. Akceptuje, że wskrzeszenie Łazarza jest faktem historycznym na mocy tego, że możemy je opisać i zrozumieć w języku całkowicie niereligijnym. Łazarz umarł i chociaż jego ciało zaczęło się rozkładać, to powrócił z martwych za sprawą Chrystusa i żył dalej ze swoją rodziną, po czym zmarł ponownie. Uznanie, że taki przypadek miał miejsce, niewątpliwie byłoby nie do pogodzenia ze scjentyzmem, i chociaż musiałoby doprowadzić do

¹⁹ Ibidem, s. 63-65.

radikalnej zmiany światopoglądu wielu współczesnych ludzi, to nie musiałyby się wiązać z przyjęciem światopoglądu religijnego. Neutralny opis historii Łazarza wskazuje, że mieliśmy do czynienia ze zdarzeniem cudownym, ale nie ukazuje go jako cudu religijnego, który przekazuje nam jakąś prawdę o Bogu.

Uważam, że Phillips ma rację, jeżeli chce powiedzieć, że opisanie Zmartwychwstania w niereligijnym języku nie ma koniecznego przełożenia na praktykę religijną. Zgadzam się również z jego myślą, że Zmartwychwstanie nie jest faktem historycznym dla człowieka wierzącego w tym sensie, że jako fakt historyczny jest co najwyżej niezbyt dobrze uzasadnioną hipotezą. Co ważne, dla człowieka wierzącego Zmartwychwstanie jest faktem, który jest absolutnie pewny i niepowątpiewalny. Nie jest tak, że człowiek wierzący, patrząc na świat, dochodzi do wniosku, że Jezus zmartwychwstał, ale raczej widzi cały świat z perspektywy człowieka, który oparł swoje życie na wierze w Zmartwychwstanie. Taki człowiek oceni praktykę historyczną z perspektywy praktyki religijnej, a nie na odwrót. Niemniej jasne stwierdzenie, że historyczny fakt nie jest ani konieczny, ani wystarczający do uzasadnienia praktyki religijnej moim zdaniem wprowadza w błąd, a ponadto można uznać je za zbyt uproszczenie sprawy²⁰. Nieważne jednak, jak rozstrzygniemy tę konkretną trudność; jasnym jest, że nie można zrozumieć Zmartwychwstania jako faktu religijnego bez istotnego odwołania się do praktyki religijnej, a więc żadne niereligijne zdanie nie może być argumentem, który zmusza do uznania prawomocności praktyki religijnej.

Jeżeli zaakceptujemy fakt, że nie da się uprawomocnić praktyki religijnej bez istotnego odwołania się do niej samej, to

²⁰ Dokładniejsze opisanie tego, jak odrębne praktyki mogą na siebie oddziaływać można znaleźć w: P. Winch, *Understanding a Primitive Society*, w: *American Philosophical Quarterly* 1964, vol. 1, nr 4, s. 307–324, https://www.jstor.org/stable/20009143?seq=1#page_scan_tab_contents [dostęp: 07 czerwca 2018].

wciąż pozostaje nadzieja na to, że przynajmniej uda się wykazać istnienie jakiegoś bardziej ogólnego faktu pokazującego – na przykład – jej racjonalność. Jeżeli pokażemy bez powoływania się na elementy praktyki religijnej, że racjonalnie jest przyjmować, że Bóg istnieje, to wciąż możemy uznać to za pewien apologetyczny sukces. Rodzi to oczywiście wiele trudności. Wychodząc poza praktykę religijną musimy nadać dowodzonemu zdaniu jakiś istotnie niereligijny sens. Trudność ta jest zazwyczaj niedostrzegana, gdyż za wieloma współczesnymi stanowiskami filozoficznymi stoi koncepcja zakładająca kompozycjonalność języka lub jakąś pokrewną tezę, która gwarantuje, że każde zdanie ma określone znaczenie (lub określony zbiór znaczeń) na mocy swojej budowy. Stąd wynika, że zdanie *Bóg istnieje* zawsze ma sens, choć dopuszcza możliwość, że możemy nie być zupełnie pewni jego natury. W takim wypadku niezależnie od tego, czy zdefiniujemy Boga jako umysł bez ciała, czy jako ostateczną przyczynę wszechświata, dowód, że zdanie *Bóg istnieje* jest prawdziwe, jest tak samo dobry (o ile przesłanki nie odwołują się w sposób istotny do konkretnej definicji). Jeżeli jednak przyjmujemy wizję języka zarysowaną w pierwszej części niniejszego tekstu, to taka droga będzie zamknięta. Zdanie samo w sobie nie gwarantuje swojej sensowności. Nie możemy zakładać, że rozumiemy zdanie *Bóg istnieje* w nowej grze językowej bazując na tym, że rozumiemy je w innej. Z drugiej strony sam fakt, że nie potrafimy w prosty sposób wykazać, że dane zdanie rozumiemy, nie jest argumentem za tym, że nie ma ono dla nas sensu. Phillips sam stwierdza, że wielu ludzi wierzących może mieć trudność, by w sposób niesprzeczny opisać swoje wierzenia, jednak nie jest to argumentem przemawiającym za tym, że nie rozumiemy, w co się angażują. Podobnie kłopot z wyjaśnieniem, czym jest czas, nie znaczą, że nie będziemy potrafili włączyć telewizora we właściwym momencie, aby obejrzeć mecz. Phillips słusznie krytykuje powyższe próby zdefiniowania Boga poprzez odwołanie się do

ich szczegółowych sformułowań²¹. Sugeruje to, ale nie dowodzi, że próba nadania niereligijnego sensu temu zdaniu jest ślepą uliczką. Wskazanie różnic między zdaniem *Bóg istnieje* jako konkluzji argumentu kosmologicznego (którego akceptacja nie musi nic zmienić w życiu człowieka) a tym samym zdaniem będącym wyznaniem wiary (którego akceptacja jest początkiem radykalnej przemiany życia) sugeruje, ale nie dowodzi, że argumenty kosmologiczne zupełnie pomijają to, co istotne dla religii. Jedyna droga do rozstrzygnięcia tych kwestii wiedzie przez rzetelną dyskusję, w której każda ze stron dopuszcza możliwość, że nie ma racji. Wymaga to jednak zmiany wizji tego, czym zajmuje się filozofia. Jeżeli miałyby się bowiem zajmować na przykład kwestią istnienia Boga, to jest jasne, że człowiek wierzący przeczyłby samemu sobie, dopuszczając możliwość, że Bóg jednak nie istnieje. Z tego powodu filozofia, zdaniem Phillipsa, zajmuje się dociekaniem dotyczącymi pojęć, a zrozumienie pojęć (przezwyciężenie pojęciowego zamętu) wiedzie przez zrozumienie (nie wyjaśnienie) różnych form życia²². Droga ta będzie jednak zamknięta, jeżeli wszyscy filozofowie pozostaną w swoich hermetycznych środowiskach, dopuszczając do siebie tylko osoby, które bezrefleksyjnie akceptują określony zestaw dogmatów²³. To, czy możliwe jest takie uprawianie filozofii, jest kwestią, której tutaj nie poruszę, jednak nie sposób dobrze pojąć rozważań Phillipsa bez zrozumienia tego, jakie filozofia ma jego zdaniem aspiracje.

²¹ D. Z. Phillips, *Religion and Friendly Fire*, London 2016, Routledge, s. 29-42, 45-47.

²² Ibidem s. 52-56.

²³ Próbę obrony filozofii, która unika dogmatyzmu oraz relatywizmu można znaleźć w: O. Kuusela, *The Struggle against Dogmatism*, Harvard 2008, Harvard University Press.

PRAKTYKI I PRAWDA

Jednym z kluczowych zarzutów podnoszonych przeciwko filozofii religii uprawianej w duchu filozofii późnego Wittgensteina było oskarżenie o fideizm. Zarzut ten prezentuje się następująco: zdania wygłaszane na gruncie praktyki religijnej są zrozumiałe tylko na gruncie tejże praktyki. Ponadto zrozumienie tych zdań polega, przynajmniej częściowo, na ich poprawnym użyciu. Warunki poprawnego użycia są oczywiście ustalone na gruncie samej praktyki. To znaczy, że osoba, która twierdzi na przykład, że Bóg nie istnieje, albo nie rozumie tego zdania, albo angażuje się w inną praktykę (na przykład antyreligijną). Ponieważ obie praktyki są różne i nie da się ich uzasadnić na wspólnym gruncie (co wynika z poprzedniej części niniejszego tekstu), to każda krytyka wynika z niezrozumienia pojęć lub opiera się na ekwiwokacji, bo używa tak samo brzmiących terminów, które mają znaczenie nadane przez inną praktykę. Wynika stąd, że praktyki religijnej nie da się ani bronić, ani krytykować²⁴.

Powyższy zarzut opiera się na uproszczeniu rzeczywistości. Jak widzieliśmy, chociaż faktycznie każda praktyka w pewnym sensie tworzy kompletną całość w taki sposób, że nie da się jej uzasadniać ani krytykować z zewnątrz, to z drugiej strony nie musi ona być całkowicie odizolowana od innych. Należy mocno podkreślić, że dzieląc ludzkie życie (*formę życia* w terminologii Wittgensteina) na pojedyncze praktyki, dokonujemy pewnego uproszczenia. Tworzymy podział, aby móc powiedzieć pewne rzeczy, ale nie twierdzimy, że w uprzywilejowany sposób koresponduje on z rzeczywistością²⁵. W rzeczywistości wyróżnione praktyki wchodzi z sobą w złożone interakcje, których istnienia nie można zignorować. Jeżeli chcemy pokazać, że praktyka

²⁴ K. Nielsen, *Wittgensteinian Fideism*, w: *Wittgensteinian Fideism?*, K. Nielsen, D. Z. Phillips (red.), London 2005, SCM Press.

²⁵ Jest to konsekwencja tego, że filozofia nie stawia tez. D. Z. Phillips, *Religion and Friendly Fire*, London 2016, Routledge, s. 52-56.

religijna jest błędna, to najprościej byłoby udowodnić, że kluczowe dla niej zdania są fałszywe. Phillips uważa jednak, że konflikt między praktykami jest błędnie rozumiany, jeśli przedstawia się go jako spór o prawdę.

Spójrzmy ponownie na praktykę rozróżniania kolorów. Phillips, jak zostało wyżej powiedziane, twierdzi, że charakteryzuje się ona zgodnością w naszych ocenach dotyczących tego, jakie kolory mają konkretne obiekty oraz tym, że tej zgodności nie da się uchwycić przy pomocy definicji, która byłaby jasna dla osób nie rozumiejących tej praktyki. Podobnie jak nie można powiedzieć, że praktyka jest uzasadniona przez prawdziwość jakiegoś podstawowego sądu. Czy negacja sensowności uzasadniania praktyki spoza praktyki oznacza, że filozofia nie jest zainteresowana rzeczywistością? Nie. Opisując praktykę rozróżniania kolorów, opieramy się na ich rzeczywistości (nie rzeczywistości w ogóle). Tę koncepcję można krytykować na różne sposoby. Można twierdzić, że nie ma sensu rozróżniać kolorów, lub uznać, że kolory nie przysługują przedmiotom, lecz są jedynie wytworem umysłu. Jednak spierając się z takimi sceptycznymi poglądami nie powinniśmy pokazywać, że nasza praktyka opiera się na prawdziwości zdań bazowych, ale raczej przedstawić sens tej praktyki, to, czemu jest dla nas ważna i co pozwala nam osiągnąć.

Przejdźmy teraz do praktyki moralnej, na której gruncie może powstać spór dotyczący odpowiedzi na pytanie *czy Piotr oszukał swojego przyjaciela?* Spór ten nie będzie dotyczył znaczenia słów, ale tego, czy rzeczywiście doszło do wspomnianej sytuacji. Inaczej, można powiedzieć, że spór dotyczy prawdziwości zdania lub sądu oraz że ta prawdziwość zależy od korespondencji z rzeczywistością, chociaż znowu mamy tutaj na myśli rzeczywistość moralną, której sens staje się zrozumiały na gruncie praktyki moralnej. Jeżeli ustalimy już, że Piotr oszukał swojego przyjaciela, to sceptyk chcący podważyć praktykę moralną

nie będzie kwestionował naszego konkretnego ustalenia. Będzie raczej krytykował sensowność jakichkolwiek ustaleń odwołujących się do moralności. Z podanych wyżej względów, Phillips skłania się ku stanowisku, że dyskusja nie może opierać się na próbie pokazania, że istnieje jakieś uzasadnienie takiej praktyki (byłaby to jego zdaniem próba nieuprawnionej redukcji moralności do czegoś nie-moralnego).

Trudność z zaakceptowaniem stanowiska Phillipsa bierze się stąd, że korespondencja z faktami wygląda inaczej w przypadku praktyki moralnej niż praktyki rozróżniania kolorów, którą cechuje większa zgodność. Sytuacje, w których nie wiemy, co jest dobre, w ogóle nie przypominają momentów, w których nie jesteśmy pewni, jaki kolor ma konkretny przedmiot. Phillips zwraca jednak uwagę, że jeśli w danej praktyce występują nierozwiązywalne konflikty moralne, i wobec tego czasami pytania dotyczące moralności nie mogą doczekać się jednoznacznej odpowiedzi, to musimy to zaakceptować, a nie zakładać *a priori*, że taka sytuacja jest niemożliwa.

Powyższe dwa przykłady zostały wspomniane po to, aby pokazać, że w gruncie rzeczy zastanawiając się nad prawdą w praktyce religijnej postępujemy podobnie jak w przypadku innych praktyk. Wewnątrz praktyki religijnej ponownie pojawia się rozróżnienie na prawdę i fałsz, prawdziwą i obłudną wiarę, szczerłość i hipokryzję. Zastanawiając się, czy dane objawienie pochodzi od Boga, czy od diabła, nie zastanawiamy się nad słowami, lecz nad rzeczywistością religijną. Sceptyk nie krytykuje tych rozróżnień, ale mówi, że nie są one realne. W takim wypadku sprowadzałoby się to na przykład do twierdzenia, że praktykę religijną możemy całkowicie zrozumieć, odwołując się między innymi do psychologii, socjologii lub antropologii.

Jeżeli jednak praktyka religijna nie redukuje się do innej praktyki lub czegoś, co jest na jej gruncie całkowicie zrozumiałe, to musimy uznać, zdaniem Phillipsa, że rozróżnienia na jej

gruncie są realne (rzeczywistość religijna nie jest na przykład rzeczywistością psychologiczną czy antropologiczną). Oczywiście nadal mogę wątpić w sensowność tej praktyki, tak samo, jak mogę wątpić w sensowność praktyki moralnej. Mogę zadawać sobie pytania czy *cokolwiek jest dobre?* i czy *Bóg istnieje?* Odpowiedź na pierwsze pytanie wiąże się ze standardami, według których powinienem żyć, bo nie mogę zdroworozsądkowo uznać, że coś jest dobre i do tego nie dążyć lub tego nie pochwalać. Odpowiedź na drugie pytanie przekłada się na cały obraz rzeczywistości. Ustalenie, że Bóg istnieje, jest wyznaniem wiary, co nierozzerwalnie wiąże się ze zmianą postrzegania świata, prowadzi do spojrzenia na otoczenie, w którym żyjemy z perspektywy transcendentnej rzeczywistości (wróć jeszcze do tego określenia).

Co się zatem stanie, kiedy uznam, że podział na dobro i zło nie jest realny? Nie uchwycę istoty rzeczy, jeśli stwierdzę, że po prostu inaczej przyporządkowuje wartości logiczne pewnym zdaniom. Jeżeli nie uznaję realności takiego podziału, to praktyka moralna będzie dla mnie pozbawiona sensu, nie będę w stanie zrozumieć, o co w niej chodzi, nie będzie miała żadnego przełożenia na moje życie. Podobnie sytuacja ma się w przypadku stwierdzenia, że Bóg nie istnieje. Jeśli Bóg nie istnieje, to cała praktyka religijna wyda mi się zupełnie pozbawiona sensu. Patrząc na ludzi religijnych, nie będę w stanie zrozumieć ich sposobu życia.

Phillips stosuje następujące porównanie. Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że człowiek wierzący i człowiek niewierzący różnią się tak samo, jak dwaj naukowcy, którzy są zwolennikami dwóch wykluczających się, ale jeszcze nie sfalsyfikowanych teorii naukowych. Obaj akceptują konkurujące ze sobą teorie jako sensowne (spór dotyczy tego, która teoria lepiej koresponduje z faktami). Zdaniem Phillipsa wynika to stąd, że obaj różnią się na gruncie praktyki naukowej. W takim razie

różnica między nimi jest jednak bardziej podobna do różnicy między ludźmi wierzącymi, którzy na gruncie praktyki religijnej zastanawiają się, czy objawienia w Medjugorje pochodzą od Maryi, czy od diabła. Tymczasem Phillips uważa, że jeżeli porównujemy jednego z naukowców do człowieka wierzącego, to człowiek niewierzący powinien być porównany nie do zwolennika konkurencyjnej teorii, ale do kogoś, kto nie potrafi dostrzec żadnego sensu w nauce²⁶. Same praktyki z faktami nie korespondują, ale dostarczają kontekstu, w którym jest sens mówić o korespondencji. W takim wypadku kolizja dwóch różnych praktyk jest zbyt fundamentalna, aby opisywać ją w języku odwołującym się do prawdy i fałszu.

W konsekwencji Phillips uważa, że uznanie realności rzeczywistości religijnej jest w dużej mierze kwestią indywidualną, co nie znaczy, że jest sprawą czysto subiektywną. Chodzi o to, że uznanie rzeczywistości religijnej jest tożsame z nawróceniem, a nawrócenie jest zawsze indywidualnym przeżyciem każdego człowieka. Odkrycie rzeczywistości religijnej nie jest sprawą czysto intelektualną i nie redukuje się do wiedzy (jak chcieliby gnostycy).

Podsumowując, zarzut fideizmu nie jest całkowicie pozabawiony racji, co nie znaczy jednak, że zostały przedstawione wystarczająco silne podstawy, by go uzasadnić. Praktykę religijną, jak każdą inną, można krytykować z zewnątrz, jednak taka krytyka dotyczy sensu i znaczenia, a nie prawdy i fałszu. W naturalny sposób angażujemy się w różnego rodzaju praktyki i spięcia między nimi stają się spięciami w naszym życiu. Człowiek wierzący dowiadyuje się dzięki praktyce religijnej, że Bóg jest dobry, a poznając praktykę moralną zauważa, że w świecie istnieje niezawinione zło. Niezależność praktyk pozwala na to, by takie sprzeczności nie wchodziły ze sobą w jasne relacje. Wspomniane

²⁶ D. Z. Phillips, *Recovering Religious Concepts: Closing Epistemic Divides*, London 2000, Palgrave Macmillan, s. 51-52.

sytuacje rodzą napięcia, które trzeba zrozumieć, i tym właśnie zajmuje się filozofia. Fideizm upraszcza rzeczywistość, twierdząc, że praktyki są niezależne i żadnego konfliktu nie ma, natomiast antyfideizm upraszcza ją, postulując istnienie superpraktyki, która zawiera w sobie wszystkie inne, i to na jej podstawie problem musi mieć jednoznaczne rozwiązanie. Nie możemy jednak *a priori* zakładać, że którakolwiek z tych dwóch stron ma rację i wobec tego zarzut fideizmu przestaje być groźny, przynajmniej dopóki nie zostanie istotnie uzupełniony.

W JAKIM SENSIE BÓG JEST POZA ŚWIATEM?

Wspominałem wcześniej o różnicach między praktyką religijną i moralną, a w poprzedniej części potwierdziłem, że Phillips utożsamia nawrócenie z uznaniem istnienia transcendentnej rzeczywistości. Co dokładnie oznacza zaakceptowanie rzeczywistości, która wykracza poza nasz świat? Phillips uważa, że poszukiwanie Boga nie jest próbą odpowiedzi na pytanie o źródło naszej rzeczywistości, czy nawet czegoś, co ją nieustannie podtrzymuje. Poszukiwanie Boga jest poszukiwaniem sensu i znaczenia całej rzeczywistości (oczywiście można też szukać ich, zupełnie ignorując kwestie związane z Bogiem). Nie ma jednak podstaw, by szukać tego sensu w rzeczywistości innej niż nasza, jeżeli próbujemy modelować ją przy pomocy dostępnych nam pojęć. Każdy (sensowny) opis transcendentnej rzeczywistości będzie ostatecznie opisywał światpodobny do naszego, tymczasem Boża rzeczywistość jest zupełnie do niego niepodobna. Ostatecznie więc Phillips stwierdza, że tylko patrząc na ten świat możemy próbować zrozumieć świat, który poza niego wykracza. W tym celu filozof zmienia sposób patrzenia na zagadnienie transcencji i proponuje zacząć od refleksji nad stwierdzeniami: *zanim człowiek zacznie rozumieć rzeczywistość spoza tego świata, musi narodzić się na nowo. Człowiek wkracza w ten świat*

będąc zrodzonym przez kobietę, a do tamtego świata wkracza rodząc się z Boga²⁷.

Próbując wyeksplikować powyższe twierdzenia, Phillips kontrastuje religijne spojrzenie na świat z moralną perspektywą. Jego zdaniem człowiek postępujący w moralny sposób nie zważa na konsekwencje tego, co robi, tylko robi to, co słuszne. Rozumując w ten sposób, bez wątpienia mamy prawo oczekiwać nagrody za dobre czyny i kary za złe. Taka wizja przejawia się w pytaniach typu: *czemu niesprawiedliwemu się dobrze powodzi?*; *czemu niewierzący ma iść do piekła, chociaż pod względem moralnym był dobry?*. Człowiek, który je zadaje, jak pisze Wittgenstein, postrzega rzeczywistość spomiędzy rzeczy. Jeżeli chcemy zrozumieć wieczną i transcendentną perspektywę, to musimy zrozumieć, co znaczy umrzeć dla świata. W tym kontekście śmierć oznacza śmierć dla oczekiwań. Człowiek narodzony z Boga nie spodziewa się nagrody za okazane dobro ani kary za wyrządzone zło. Jego szczęście lub nieszczęście nie jest determinowane przez zmienny przebieg życia lub skutki jego działań, ale zależy całkowicie od trwałej relacji z Bogiem. Inaczej mówiąc, człowiek w głębokiej relacji z Bogiem może być szczęśliwy niezależnie od tego, co się dzieje. W tym kontekście Phillips porównuje tego typu pogląd z postawą Sokratesa, który w rozmowie z Kaliklesem bronił stanowiska, że szczęścia nie można utożsamiać ze swego rodzaju samopoczuciem²⁸. Zbrodniarz, który jest zadowolony z życia, jest najnieszczęśliwszym z ludzi.

Ostatecznie więc, zamiast mówić o transcendencji Boga, lepiej mówić o transcendencji jego atrybutów. Miłość Boża nie jest z tego świata, bo Bóg kocha świat z jego mieszkańcami za to, że są, a nie za to, jacy są. Podobnie mądrość Boża nie jest z tego

²⁷ Ibidem, s. 54-55.

²⁸ Ibidem, s. 56.

świata, bo nie pozwala osiągnąć celów, które są w tym świecie cenione, przez co jest postrzegana przez świat jako głupstwo²⁹.

Powyższe stanowisko może być traktowane jako pewna próba psychologizacji religii. Wiara w Boga zdaje się sprowadzać do pewnego rodzaju stosunku do świata. Phillips zdaje sobie sprawę z tego typu zarzutów. Uważa jednak, że za taką krytyką musi iść precyzyjna definicja owej psychologizacji, gdyż dopiero wtedy będziemy mogli zweryfikować, jak ma się do niej religijność. W przeciwnym wypadku nie mamy pewności, co dokładnie jest jej zarzucane³⁰.

PODSUMOWANIE

Celem artykułu było przedstawienie podstawowych założeń, które stoją za filozofią religii Phillipsa oraz ujęcie ich w związku z odpowiedzią na pytanie *co można powiedzieć o Bogu poza religijnym kontekstem*. Nie da się jednak jednoznacznie rozwiązać tej kwestii, gdyż samo pytanie stara się wykroczyć poza kontekst, który określa to, jak rozumie się Boga. Niemniej możemy jasno stwierdzić, że według Phillipsa istotne dla religii zdania nie mogą być rozumiane tak samo przez człowieka wierzącego i niewierzącego. Różnica między nimi jest tak fundamentalna, że ujmowanie jej w kategoriach prawdy i fałszu umniejsza rozdźwięk między dwoma odmiennymi sposobami życia. Dyskusja między tymi dwiema wizjami jest możliwa, ale nie powinna być traktowana analogicznie do sporów, które toczą się wewnątrz tych praktyk. Ostatecznie więc Phillips zdaje się zachęcać do zmiany tytułowego pytania na pytanie *co to znaczy wierzyć w Boga lub kim jest Bóg dla człowieka wierzącego* i w ten sposób zupełnie porzucić ambicje do mówienia o Bogu bez istotnego odwołania do religijnego kontekstu.

²⁹ Ibidem, s. 57-59.

³⁰ To zagadnienie jest tematem książki: D. Z. Phillips, *Religion and the Hermeneutics of Contemplation*, Cambridge: Cambridge University Press 2001.

BIBLIOGRAFIA

1. Baz A., *The Crisis of Method in Contemporary Analytic Philosophy*, Oxford 2017, Oxford University Press.
2. Conant J., *Wittgenstein on Meaning and Use*, w: *Philosophical Investigations* 1998, vol. 21 nr 3, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/1467-9205.00069> [dostęp: 07 czerwca 2018].
3. Frege G., *The Foundations of Arithmetic*, Evanston 1980, Northwestern University Press.
4. Kuusela O., *The Struggle against Dogmatism*, Harvard 2008, Harvard University Press.
5. Nielsen K., *Wittgensteinian Fideism*, K. Nielsen, D. Z. Phillips (red.) w: *Wittgensteinian Fideism?*, London 2005, SCM Press.
6. Phillips D. Z., *Belief, Change and Forms of Life*, London 1986, Humanities Press.
7. Phillips D. Z., *Recovering Religious Concepts: Closing Epistemic Divides*, London 2000, Palgrave Macmillan.
8. Phillips D. Z., *Religion and the Hermeneutics of Contemplation*, Cambridge 2001, Cambridge University Press.
9. Phillips D. Z., *Religion and Friendly Fire*, London 2016, Routledge.
10. Rhees R., *Games, Calculations, Discussions and Conversations*, w: *Wittgenstein and Possibility of Discourse*, Cambridge 1998, Cambridge University Press.
11. Winch, P., *Understanding a Primitive Society* w: *American Philosophical Quarterly* 1964, vol. 1, nr 4, https://www.jstor.org/stable/20009143?seq=1#page_scan_tab_contents [dostęp: 07 czerwca 2018].
12. Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, PWN.

13. Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2012, PWN.
14. Wittgenstein L., *O Pewności*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2014, Aletheia.

STRESZCZENIE: W filozofii religii rzadko porusza się tematy związane z filozofią języka. W związku z tym w przypadku dyskusji o Bogu bezrefleksyjnie zakłada się, że wszyscy wiedzą o co chodzi. Phillips uważa, że takie podejście jest błędne. Zdania nabierają znaczenia w naturalnych dla siebie kontekstach. W przypadku religii takim naturalnym kontekstem są szeroko rozumiane praktyki religijne. Jeżeli przenosimy te zdania na inny kontekst, np. kontekst filozoficzny, to nie możemy automatycznie zakładać, że owe religijne zdania zachowują swój pierwotny sens, a nawet że zachowują jego istotną część. Phillips przedstawia argumenty, które mają nas przekonać, że wiele argumentów w filozofii religii zupełnie nie osiąga zamierzonego celu. Nie dlatego, że są błędne tylko dlatego, że zdania, które są w nich używane zupełnie zatraciły swój pierwotny sens. W konsekwencji Phillips przedstawia unikalny sposób rozumienia sporu między np. teistami i ateistami. Spór ten nie dotyczy prawdy i fałszu poszczególnych zdań, a raczej ich sensu i znaczenia.

KEY WORDS: Phillips, Wittgenstein, philosophy of religion, language games, God

SUMMARY: In the philosophy of religion, topics related to the philosophy of language are rarely addressed. Therefore, in the case of discussion about God, it is implicitly assumed that everyone knows what relevant sentences mean. Phillips thinks that this approach is wrong. Sentences acquire their meanings in natural contexts. In the case of religious sentences, such a natural context amounts to widely understood religious practices. If we transfer

religious sentences from this to a different context, for instance a philosophical context, then we cannot automatically assume that these religious sentences retain their original meaning, or even that they retain their essential meaning parts. Phillips presents arguments to the conclusion that many reasonings in the philosophy of religion completely fail to achieve their intended goal. Not because they are fallacious, but because the sentences that are used in them have completely lost their original meaning. As a consequence, Phillips presents a unique way of understanding the dispute between, for example, theists and atheists. This dispute should not be understood in terms of the truth and falsity of particular sentences, but rather in terms of sense and meaning.

MATEUSZ KARWOWSKI (UW) – uczestnik filozoficznych studiów doktoranckich na Uniwersytecie Warszawskim. Zainteresowany szczególnie filozofią języka potocznego oraz filozofią późnego Wittgensteina.

KONTAKT: m.karwowski@student.uw.edu.pl

MARIUSZ TABACZEK OP

Instytut Tomistyczny

CZY NAUKI PRZYRODNICZE DOPUSZCZAJĄ DZIAŁANIE BOGA?¹

Does Science Allow for Divine Action?

SŁOWA KLUCZOWE: Arystoteles, modele działania Boga w świecie, przyczynowość, teologia i nauki przyrodnicze, Tomasz z Akwinu

ANALIZA PRZYZYNOWOŚCI W STAROŻYTNOŚCI

Jak zauważa Michael Dodds w swojej książce *Unlocking Divine Action*, aby móc mówić o Bogu działającym w świecie, „potrzebujemy języka przyczynowości”². I choć zagadnienie przyczynowości ma historycznie korzenie w refleksji filozoficznej, już pierwsze próby określenia przyczyn stałości i zmienności bytów w przyrodzie były związane z jej analizą empiryczną. Wiadać to na przykładzie Talesa, Anaksymenesa czy Heraklita, którzy niezmienną przyczynę różnorodności bytów upatrywali odpowiednio w wodzie, powietrzu i ogniu. Mimo że analiza przyczynowości wykroczyła poza ramy empirycznie weryfikowalnej fizycznej materii – Anaksymander widział pierwszą przyczynę w „bezkręgu” (ἄπειρον), Pitagoras w liczbie, Anaksagoras

¹ Niniejszy tekst jest zapisem referatu wygłoszonego w ramach konferencji „Osobliwość i Transcendens. Granice bytu i poznania”. Rozszerzona wersja artykułu, zaopatrzona w szczegółowy aparat krytyczny, ukazała się w czasopiśmie *Scientia et Fides* vol. 6, n. 2 (2018), <http://apcz.umk.pl/czasopisma/index.php/SetF/article/view/SetF.2018.016>

² Michael J. Dodds, *Unlocking Divine Action: Contemporary Science and Thomas Aquinas* (Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2012).

w celowym działaniu umysłu (νοῦς), Empedokles w sprawczej aktywności miłości (φιλότης) i wani (veĩkos), Platon w odwiecznych i transcendentnych formach (ideach) – ostateczne podsumowanie starożytnej koncepcji przyczynowości dokonane przez Arystotelesa, będąc koncepcją ściśle filozoficzną, nie utraciło odniesienia do analizy empirycznej. Wnikliwej analizie teorii przyczynowości poprzedzających go filozofów oraz jego własnemu namysłowi metafizycznemu towarzyszyła nie mniej wnikliwa empiryczna obserwacja przyrody – wszak nie bez przyczyny Arystoteles jest nazywany pierwszym biologiem.

Kompleksowa teoria przyczynowości zaproponowana przez Stagirytę obejmuje nie tylko cztery główne rodzaje przyczyn: materialną, formalną, sprawczą i celową, lecz także wnikliwą analizę przypadku i jego odniesienia do regularności występowania zjawisk w przyrodzie. Warto przy tym podkreślić, że hylemorficzne złożenie pierwszych dwóch spośród wspomnianych przyczyn nie jest bynajmniej tożsame ze strukturalnie lub dynamicznie rozumianym układem fizykalnie ujętych cząstek elementarnych w czasie i przestrzeni. W rozumieniu Arystotelesa i jego późniejszych komentatorów złożenie hylemorficzne jest złożeniem materii pierwszej rozumianej jako metafizyczna zasada potencjalności (zasada ciągłości w zmianie substancjalnej) oraz formy substancjalnej, pojmowanej jako metafizyczna zasada aktualności (zasada jedności i spójności bytów – coś, co sprawia, że dany byt jest tym, czym jest).

NOWOŻYTNY ZWROT W NAUKOWEJ I FILOZOFICZNEJ ANALIZIE PRZYZYNOWOŚCI

Tym, co kluczowe dla naszego tematu, jest radykalna zmiana w rozłożeniu akcentów między analizą fizykalną i empiryczną a refleksją metafizyczną na temat przyczynowości, która dokonała się w nowożytności. Podczas gdy we wcześniejszych etapach rozwoju myśli zachodniej analiza przyczynowości leżała

w zakresie kompetencji filozofii, a zwłaszcza metafizyki – rzecz jasna, z naturalnym odniesieniem do wiedzy empirycznej – z nadejściem ery racjonalizmu Kartezjusza oraz empiryzmu Johna Locke’a, George’a Berkeley’a oraz Davida Hume’a badanie przyczynowości stało się domeną nauk szczegółowych, z ich mechanistycznym ujęciem bytów oraz fizykalno-empirycznym rozumieniem oddziaływań przyczynowych składników, które te byty budują. Refleksja filozoficzna nad przyczynowością została im w pewien sposób podporządkowana.

Wymogiem nowej teorii przyczynowości stała się możliwość opisu związków przyczynowo-skutkowych językiem matematyki, co doprowadziło do odrzucenia przyczyny formalnej (zastąpionej kartezjańską koncepcją ciała rozumianego jako maszyna złożona z podstawowych cząstek materii) oraz celowej (uznanej za niepoznawalną, nienaukową i całkowicie zbędną). Na potwierdzenie tej tezy można przytoczyć pełne ironii słowa Francis’a Bacona stwierdzającego u progu nowożytności, że „poszukiwanie przyczyn celowych jest jałowe i podobnie jak dziewica poświęcona Bogu, nie rodzi żadnych owoców”³. Ten sam nowy paradygmat podejścia do rzeczywistości zredukował pojęcie materii pierwszej rozumianej jako zasada potencjalności do bezwładnej i biernej materii fizykalnej, którą trudno uznać za przyczynę czegokolwiek. Sprowadził w ten sposób pojęcie przyczynowości do jednej tylko przyczyny – przyczyny sprawczej – definiowanej jako oddziaływania fizykalne, które są weryfikowalne empirycznie i policzalne. Co więcej, utożsamiając mechaniczny obraz świata opisany zasadami klasycznej mechaniki Newtona

³ “[T]he inquisition of final causes is barren, and like a virgin consecrated to God produces nothing” (Francis Bacon, *The Works of Francis Bacon. 15 Vols.*, edited by James Spedding, Robert L. Ellis and Douglas D. Heath [New York: Hurd and Houghton, 1869], book 2, 2, p. 206; book 3, 5, p. 512, tłumaczenie własne).

z pełnym i niepodważalnym determinizmem zdarzeń w przyrodzie, nowożytni myśliciele odrzucili wszelką przypadkowość zdarzeń.

NOWOŻYTNE I PO-NOWOŻYTNE MODELE DZIAŁANIA BOGA W ŚWIECIE

Konsekwencją nowożytnej rewolucji w definiowaniu przyczynowości były istotne zmiany w teologii: 1) próba zdefiniowania i weryfikacji Bożego działania w świecie w odniesieniu do przyczynowości sprawczej rozumianej na sposób fizyczny, 2) zapomnienie czy też ignorancja klasycznego rozróżnienia na pierwszą i transcendentną przyczynowość Boga oraz jego immanentne działanie w świecie poprzez wtórą i instrumentalną przyczynowość stworzeń, a także 3) pominięcie faktu analogicznego charakteru naszego orzekania o Bogu. Owocem tych zmian było jednoznaczne orzekanie o przyczynowości Boga i stworzeń, sprowadzające ich działanie na jedną i tę samą płaszczyznę ontologiczną oraz poszukujące punktu styku między nimi (ang. *causal-joint*). Próbując zaradzić wyraźnej sprzeczności i współzawodnictwu, czy też wzajemnemu wykluczaniu się tak rozumianej przyczynowości Boga oraz przyczynowości stworzeń, filozofowie i teologowie nowożytni i po-nowożytni wykształcili przynajmniej cztery główne modele tłumaczące relację tych dwóch pojęć w kontekście odkryć nauk empirycznych, które niejednokrotnie wydawały się sugerować odrzucenie tezy o możliwości czy konieczności działania Boga we wszechświecie:

- 1) Na jednym końcu spektrum znajduje się – mający swoich poprzedników w średniowiecznej myśli arabskiej – okazjonalizm Nicolasa Malebranche’a. Stanowisko to zakłada, że wszelkie zależności przyczynowe pomiędzy bytami stworzonymi są jedynie „okazjami” dla działalności Boga, który

de facto nieustannie stwarza świat na nowo, wraz z licznymi zmianami, w sposób, który jawi się nam jako ciągły i zgodny ze ścisłymi wzorcami i zasadami. Radykalny determinizm Boskiej przyczynowości wyklucza całkowicie autonomię przyczynowości stworzeń. Jej percepcja w naszym ujęciu rzeczywistości jest swego rodzaju iluzją. Innymi słowy, świat odkrywany przy pomocy metodologii nauk empirycznych jest rzeczywiście deterministyczny, przy czym jest to determinizm Bożej interwencji, a nie autonomicznej przyczynowości stworzeń.

- 2) Nieco łagodniejsza jest pozycja wywodzących się z konserwatywnych kręgów protestantyzmu zwolenników Boskiego interwencjonizmu. Twierdzą oni, że Bóg jako Pan stworzenia ingeruje bezpośrednio w deterministyczny świat, zmieniając prawa natury zgodnie ze swoją wolą i tak często, jak tego zapragnie. Pozycja ta uznaje autonomię przyczynowości stworzeń, zakładając jednocześnie, że może być ona uchylona przez (kolidującą z nią) przyczynowość Boga działającego na tej samej płaszczyźnie ontologicznej.
- 3) Kolejną próbą uzgodnienia stanowiska teologicznego w kwestii Boskiej przyczynowości z wiedzą pochodzącą z nauk szczegółowych jest stanowisko liberalnej teologii protestanckiej, zakładające ciągłą interwencję Boga w świecie, jednak bez naruszenia praw przyrody. Umieszczając działanie Boga na wspólnej płaszczyźnie ontologicznej z przyczynowością stworzeń, twórca liberalnego protestantyzmu Friedrich Schleiermacher stwierdza, że „powinniśmy porzucić ideę absolutnej nadprzyrodzoności, ponieważ jej zewnętrzne przejawy nie mogą być nigdy przedmiotem

naszego poznania”⁴. W konsekwencji, jak twierdzi Rudolf Bultmann, Boskie działanie w świecie ogranicza się do sfery naszego osobistego, egzystencjalnego z nim spotkania, w związku z czym język mówiący o Bogu musi zostać „zdemitologizowany”.

- 4) „Jeszcze bardziej sprzyjająca naukowemu obrazowi świata wydaje się być, znajdująca się na przeciwległym końcu spektrum w zestawieniu z okazjonalizmem, propozycja deizmu. Zakłada ona, że jakkolwiek Bóg rzeczywiście stworzył świat, po dokonaniu tego dzieła wycofał się z niego, pozostawiając go wewnętrznym mechanistycznym prawom, które w sposób deterministyczny określają jego przyszłe stany. Pozycja ta uznaje pełną autonomię przyczynowości stworzeń, definiując jednocześnie przyczynowość Boga na tożsamej im płaszczyźnie ontologicznej. Pogląd ten uwiadacznia się w tezie o konieczności wycofania się Boga, aby zrobić przestrzeń dla działania bytów stworzonych.

WSPÓŁCZESNE MODELE PRZYZCYNOWOŚCI BOŻEJ INSPIROWANE OSIĄGNIĘCIAMI NAUK SZCZEGÓŁOWYCH

Kwestia możliwości działania Boga we wszechświecie opisywanym przez nauki empiryczne pozostaje nadal aktualna w kontekście współczesnego rozwoju przyrodoznawstwa, filozofii i teologii. Podczas gdy najnowsze osiągnięcia nauk szczegółowych utwierdzają wielu myślicieli w przekonaniu o braku możliwości Boskiej interwencji w świecie, dla innych stają się inspiracją do nowego głosu w tej debacie oraz punktem wyjścia w proponowanych nowych modelach relacji przyczynowej między Bogiem a stworzeniami.

⁴ Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edinburgh: T.&T. Clark, 1928), s. 183.

Dwa główne obszary czy też punkty odniesienia stanowią mechanika kwantowa i teoria chaosu w fizyce oraz zwrot ku holistycznemu ujęciu organizmów żywych we współczesnej biologii. Ograniczony charakter artykułu pozwala mi omówić w tym miejscu wyłącznie kwestię biologiczną. W kontekście wspomnianych zagadnień fizycznych wspomnę tylko o tym, że sugerowana przez standardową, kopenhaską interpretację mechaniki kwantowej akauzalność zjawisk na najniższym poziomie złożoności materii stoi u podstaw gmachu filozofii i teologii procesu Alfreda Northa Whiteheada, Charlesa Hartshorne’a, Johna Cobba i Davida Griffina, jak również u podstaw sugerowanej przez Roberta Russella nie-interwencjonistycznej obiektywnej przyczynowości Boga w stworzeniu (NIODA – *Non-Interventionist Objective Divine Action*), podczas gdy specyfika zjawisk określonych mianem chaosu deterministycznego inspirowe nowy model działania Boga w świecie oraz relacji Bóg-świat zaproponowany przez Johna Polkinghorne’a.

Tym, co wydaje się jeszcze bardziej interesujące z punktu widzenia klasycznej myśli filozoficznej i teologicznej jest współczesny zwrot ku holizmowi w biologii. W przeciwieństwie do mechaniki kwantowej, sugerującej akauzalność zjawisk kwantowych, a więc całkowitą redukcję czy też zanik przyczynowości na najniższym poziomie złożoności materii, współczesna biologia zdaje się sugerować, że potrzebne jest wykroczenie poza paradygmat przyczynowości ograniczonej do zależności sprawczych, czyli fizykalnych. Innymi słowy, potrzebne jest poszerzenie typologii zależności przyczynowo-skutkowych w próbie opisu stałości i zmienności organizmów żywych. Argument ten pojawia się w kontekście bardzo żywo dyskutowanej obecnie teorii emergencji, sugerującej uznanie nieredukowalności bytów, ich właściwości oraz procesów zachodzących na wyższych poziomach organizacji materii, do leżących u ich podstaw bardziej elementarnych

części składowych. W odróżnieniu od słabej, tj. epistemologicznej emergencji, która jest jedynie wynikiem naszego braku znajomości praw rządzących materią na wyższych poziomach złożoności – i przez to może stracić swój status wraz z rozwojem nauki oraz naszej wiedzy o świecie – silna, ontologiczna teoria emergencji zakłada istnienie nowego rodzaju przyczynowości biegnącej z góry na dół (*top-down or downward causality*), rozumianej jako nieredukowalny wpływ całości na części składowe pozostający w synergii z oddolną przyczynowością części na rzecz całości (*bottom-up-causality*). Namysł całej grupy filozofów analitycznych pokazuje, że uznanie przyczyny odgórnej za nowy rodzaj przyczynowości czysto fizycznej umożliwia jej redukcję (w myśl zasad redukcji Ernesta Nagela). W związku z tym wydaje się, że próba ocalenia przyczynowości odgórnej wymaga uznania jej za przyczynę nowego rodzaju.

W odniesieniu do teorii emergencji oraz związanej z nią przyczynowością odgórną, angielski biochemik Arthur Peacocke, filozof Philip Clayton oraz kilku innych teologów proponują nowy model działania Bożego w świecie. Peacocke sugeruje postrzeganie przyczynowości Boskiej działającej na całość wszechświata bez naruszenia przyczynowości stworzeń jako analogii przyczynowości odgórnej (*downward causation*) w teorii emergencji. Według niego „ontologiczny punkt styku” (*ontological interface*) ma miejsce między „Bogiem a całością świata” (*all-that-is*). Tym, co przenika przez tak rozumiany punkt styku (*causal-joint*), jest według niego strumień informacji, czyli oddziaływanie formujące określony wzór czy układ rzeczy we wszechświecie (*a pattern-forming influence*). W nawiązaniu do relacji umysł-ciało (*mind-body*) Peacocke sugeruje, że mamy do czynienia z przepływem informacji bez przepływu energii. W obronie transcendencji Boga – w kontekście radykalnego teizmu emergentnego Samuela Alexandra, w którym Bóg jest emergentną właściwością wszechświata – Peacocke przyjmuje

paradygmat panenteistyczny, zakładający, że świat jest „w” Bogu, który jednocześnie przekracza go w swojej transcendencji. Przyjęcie tego paradygmatu wymaga od Peacocke’a uznania, że Bóg, mając świat niejako „w” sobie, w swojej wolności decyduje się na samoograniczenie swojej wszechmocy, wszechwiedzy, niezmienności, niecierpięliwości i wieczności tak, aby możliwy był – opisany przez nauki przyrodnicze – indeterminizm zjawisk w przyrodzie oraz powstanie w stworzonym świecie świadomych istot obdarzonych wolną wolą⁵.

Model zaproponowany przez Peacocke’a spotkał się z krytyką Russella, który zauważa trudność w określeniu desygnatu używanego przezeń pojęcia „świata-jako-całości” (*world-as-a-whole*) w kontekście współczesnej kosmologii sugerującej, że wszechświat jako taki jest nieograniczony⁶. Stąd trudno wyobrazić sobie granicę wszechświata, na którą Bóg oddziaływałby niejako z zewnątrz. Poza tym, umieszczenie wszechświata wewnątrz bytu Boga sugeruje, że w pewnym sensie jest on tożsamy substancjalnie ze Stwórcą. Kwestia ta wskazuje na szerszy problem panenteizmu i tego, czy rzeczywiście jest on w stanie ocalić Boską transcendencję, nie popadając w panteizm.

To samo zagadnienie zdaje się sugerować, że model Peacocke’a – podobnie do innych nowożytnych i ponowożytnych modeli relacji Bóg-świat – umieszcza przyczynowość Boga oraz stworzeń na tej samej płaszczyźnie ontologicznej; Peacocke

⁵ Zob. Arthur Peacocke, “Emergent Realities with Causal Efficacy: Some Philosophical and Theological Applications,” in *Evolution and Emergence: Systems, Organisms, Persons*, ed. Nancey Murphy and William R. Stoeger (Oxford: Oxford University Press, 2007), s. 278-79; Arthur Peacocke, “Emergence, Mind, and Divine Action: The Hierarchy of the Sciences in Relation to the Human Mind-Brain-Body,” in *The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, ed. Philip Clayton and Paul Davies (Oxford, New York: Oxford University Press, 2006), s. 274-76; Peacocke, *Theology*, s. 161, 164.

⁶ Robert J. Russell, *Cosmology from Alpha to Omega: The Creative Mutual Interaction of Theology and Science* (Minneapolis: Fortress Press, 2008), 135-37.

poszukuje punktu styczności (*causal-joint*) między Bogiem a światem. Zaletą takiego podejścia może być umiejętność odwołania się do konkretnej teorii naukowej przy próbie określenia relacji między przyczynowością Stwórcy a przyczynowością stworzeń. Z drugiej strony tak rozumiane działanie Boga w świecie wydaje się konkurencją dla działania stworzeń, co widać najwyraźniej w sugerowanej konieczności reinterpretacji atrybutów Boga i akceptacji wymogu samoograniczenia się Boga w celu umożliwienia przyczynowości stworzeń. Co więcej, proponowany model może być zakwalifikowany do grona argumentów typu „Boga zapchajdziury” (*God of the gaps*), jako że dotyczy rzeczywistości i zdarzeń, które są wyzwaniem dla empirycznie zdefiniowanej metodologii nauk przyrodniczych (prawdziwość i charakter przyczynowości odgórnej jest wciąż przedmiotem ożywionej debaty w kręgach nauk ścisłych, filozofii nauki oraz filozofii umysłu). Rozwój nauk przyrodniczych może doprowadzić do dezaktualizacji i odrzucenia opartego na teorii emergencji modelu działania Boga w świecie.

SPOJRZENIE KLASYCZNEJ MYŚLI FILOZOFICZNEJ NA TEORIĘ EMERGENCJI ORAZ RENESANS TELEOLOGII W FILOZOFII BIOLOGII

Jednak na teorię emergencji można spojrzeć również w inny sposób. Dla filozofów i teologów wywodzących się z tradycji arystotelesowsko-tomistycznej teoria emergencji staje się argumentem na rzecz powrotu do złożonej koncepcji przyczynowości Arystotelesa i jego komentatorów, zreinterpretowanej w kontekście współczesnej nauki. Odnosząc się do debaty nad charakterem przyczynowości odgórnej (*downward causation*), współcześni tomiści sugerują, w zgodzie z kilkoma prominentnymi teoretykami emergentyzmu wywodzącymi się z tradycji analitycznej (Claus Emmeche z Simo Køppe i Fredericem Stjernfelt, Michael Silberstein, Alvaro Moreno z Jonem Umerezem),

zdefiniowanie tego nowego rodzaju przyczynowości w odniesieniu do arystotelesowskiej przyczyny formalnej rozumianej jako metafizyczna zasada aktualności danego bytu przygodnego. Sugestia ta otwiera drogę powrotu do hylemorfizmu, zwłaszcza w kontekście współczesnej mechaniki kwantowej z jej tezą mówiącą, że każda cząsteczka elementarna jest nie tyle fizycznym przedmiotem, co fluktuacją w potencjalności pola kwantowego (lokalną koherencją kwantowej próżni). Jakkolwiek nie można tu mówić o tożsamości ujęcia naukowego i filozoficznego, stwierdzenie to wydaje się stawiać nauki ścisłe niejako na styku z filozofią przyrody Arystotelesa i jego rozumieniem przyczyny materialnej jako metafizycznej zasady potencjalności, stąd teza o aktualności stanowiska hylemorficznego w naszej próbie zrozumienia natury poszczególnych bytów we wszechświecie.

Idąc dalej, uczniowie Tomasza z Akwinu zwracają uwagę na współczesną rehabilitację teleologii w biologii i filozofii biologii. W świetle głosów na rzecz celowościowych aspektów zmian ewolucyjnych ze strony twórców współczesnej syntetycznej teorii ewolucji (Theodosius Dobzhansky, Francisco J. Ayala, Ernst Mayr), podkreśla się dziś, że w teleologii chodzi nie tyle o fizyczną przyczynę działającą z przyszłości na teraźniejszość (co byłoby źródłem poważnych wątpliwości natury ontologicznej), co raczej o naturalną metafizyczną tendencję każdego bytu do realizacji i „wyrażenia” w pełni tego, czym jest w samej swojej istocie. W nawiązaniu do Arystotelesa podkreśla się także, że zasada celowa jako taka może być niezwiązana z aktywnością podmiotu myślącego, przez co można ją odnosić do wszystkich bytów w przyrodzie: „byłoby to niedorzecznością sądzić, że nie ma celowości, ponieważ nigdzie się nie widzi, by czynnik ruchu rozmyślał nad celem”⁷. Teleologia jest widoczna w zdolnościach adaptacyjnych i plastyczności fenotypicznej organizmów, która

⁷ Arystoteles, *Fizyka* [w:] *Dzieła Wszystkie*, Tom 2, przeł. Kazimierz Leśniak (Warszawa: PWN, 1990), II, 8 (199b 26-27).

jest obserwowalna w ich samoorganizacji, celowościowej aktywności i zdolnościach kompensacyjnych, takich jak aklimatyzacja czy odpowiedź immunologiczna. Współcześni arystotelicy i tomiści sugerują, aby teleologię potraktować jako jeden z aspektów tego, co w teorii emergencji określane jest mianem przyczynowości odgórnej.

KONCEPCJA PRZYZYNOWOŚCI BOGA W ŚWIECIE AUTORSTWA TOMASZA Z AKWINU

W tym kontekście – mając na uwadze odrodzenie złożonej koncepcji przyczynowości Arystotelesa w refleksji nad osiągnięciami nauk szczegółowych, a także odwołując się do klasycznego rozróżnienia pomiędzy Bogiem jako przyczyną pierwszą i główną oraz stworzeniami jako przyczynami wtórnymi i instrumentalnymi – współcześni przedstawiciele szkoły tomistycznej sugerują powrót do rozumienia przyczynowości Bożej w świecie przedstawionej przez Tomasza z Akwinu. W myśl zaproponowanego przezeń modelu możemy stwierdzić, że:

- 1) Bóg działa w świecie jako stwórca materii pierwszej, rozumianej jako metafizyczna zasada potencjalności: „A więc to, co jest przyczyną rzeczy o ile są bytami, musi być przyczyną rzeczy nie tylko o ile one są «takimi» dzięki formom przypadłościowym, nie tylko też o ile są «tymi» dzięki formom substancjalnym, lecz także co do tego wszystkiego, co w jakikolwiek sposób należy do ich bytu. I tak trzeba przyjąć, że i materia pierwsza jest stworzona przez powszechną przyczynę bytów”⁸.
- 2) Bóg działa w świecie jako ostateczne źródło wszelkiego rodzaju przyczyn formalnych – formujących (aktualizujących)

⁸ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, przeł. Pius Bełch OP, tomy 1-35 (Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, 1960), I, 44, 2, co.

materię pierwszą: „Każda forma jest uczestnictwem w podobieństwie do boskiego bytu, który jest czystym aktem. Bo każda rzecz, na tyle na ile jest w akcie, ma formę”⁹. “[Bóg] nie tylko jest przyczyną czynności przez to, że daje formę, która jest zaczynem czynności (...), lecz także zachowuje formy i siły rzeczy (...), działa najgłębiej we wszystkich bytach. Z tego to powodu Pismo Święte przypisuje działania natury Bogu jako działającemu w naturze”¹⁰.

- 3) Bóg działa w świecie jako pierwsze i nadrzędne źródło wszelkiej przyczynowości sprawczej: „wszystkie rzeczy działają mocą samego Boga, a co za tym idzie On sam jest przyczyną czynności wszystkich przyczyn sprawczych”¹¹.
- 4) Bóg działa w świecie jako pierwsza przyczyna celowa, co oznacza, że wszystkie przyczyny celowe bytów stworzonych znajdują swoje ostateczne źródło w Bogu: „to dobro, które jest celem całego wszechświata, musi istnieć na zewnątrz tegoż wszechświata”¹². „Boża dobroć jest dla każdej rzeczy pierwszym początkiem dobra jako wzór, przyczyna sprawcza i cel wszelkiej dobroci”¹³. „Każda rzecz, pożądając jakiegokolwiek dobra, czy to pożądaniem umysłowym, czy to zmysłowym, czy naturalnym, które nie idzie za poznaniem, pożąda tym samym i Boga jako celu; albowiem tyle tylko każda rzecz ma z dobra i pożądalności, ile ma udziału w podobieństwie Boga”¹⁴.

⁹ Tomasz z Akwinu, *In Octo Libros Physicorum Aristotelis Expositio* (Turin and Rome: Marietti, 1965), I, lect. 15 (§ 135).

¹⁰ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, 105, 5, co.

¹¹ *Tamże*.

¹² *Tamże*, I, 103, 2, co.

¹³ *Tamże*, I, 6, 4, co.

¹⁴ *Tamże*, I, 44, 4, ad 3.

- 5) Bóg działa w świecie przez zdarzenia określane mianem przypadkowych czy też indeterministycznych. W kwestii przypadku Tomasz zgadza się z Arystotelesem stwierdzającym, że przypadek i traf nie są przyczynami *per se*, lecz jedynie *per accidens* (przyczynami akcydentalnymi), co jest tożsame ze stwierdzeniem, że bez koniecznego uściślenia i odniesienia do (*per se*) przyczynowości materialnej, formalnej, sprawczej i celowej danej zmiany – będącej przedmiotem naszej analizy – przypadek i traf nie są przyczynami niczego¹⁵. Jednocześnie jako ontologicznie realne przyczyny akcydentalne, przypadek i traf pozostają w zakresie działania przyczynowości Boga: „Bóg zaś, który rządzi wszechświatem, chce, by niektóre z jego skutków powstawały z konieczności, a inne w sposób przygodny”¹⁶. „Niektóre zdarzenia w rzeczach zważają się przypadkowe i są takowe w odniesieniu do partykularnych przyczyn i dzieją się poza ich plecami. W odniesieniu jednak do Boskiej opatrności, zdaniem Augustyna «na świecie nic nie dzieje się przypadkowo»”¹⁷.

Działanie Boga poprzez przyczyny: materialną, formalną, sprawczą i celową, a także przez zdarzenia przypadkowe, jest działaniem przyczyny pierwszej i głównej przez przyczyny wtóre (będące źródłem zmian leżących w zakresie ich naturalnych dyspozycji) oraz instrumentalne (będące źródłem zmian leżących poza tym zakresem). Ujęcie to umieszcza działanie Boga w transcendentnym porządku przyczynowości, w odróżnieniu od – właściwego bytom stworzonym – porządku immanentnego przyczynowości.

¹⁵ Por. Arystoteles, *Fizyka*, II, 5, 197a, 12-15.

¹⁶ Tomasz z Akwinu, *Summa Contra Gentiles: Prawda Wiary Chrześcijańskiej*, tom 2 (Poznań: W drodze, 2007), zagadnienie 94.

¹⁷ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, 103, 7, ad 2.

Teologia Tomasza z Akwinu wprowadza jeszcze jeden istotny szczegół. Zauważa, że Bóg jest sprawcą nie tylko istoty bytów stworzonych (przez działanie wtórnych przyczyn: materialnej, formalnej, sprawczej i celowej wraz z *per accidens* przyczynowością zdarzeń przypadkowych), lecz także sprawcą istnienia (*esse*) bytów przygodnych (istnienie i istota są tożsame jedynie w Bogu – w bytach przygodnych są odrębnymi zasadami). W związku z tym, Bóg działa w świecie także poprzez nieustanne udzielanie istnienia bytom stworzonym, czy też poprzez umożliwianie bytom stworzonym partycypacji w Boskim istnieniu (*esse*): „[W]szystkie byty, z wyjątkiem Boga, nie są swoim istnieniem, lecz... mają istnienie udzielone. Z tego konieczny wniosek: wszystkie byty, które są różne zależnie od różnego udziału w istnieniu, a tym samym więcej lub mniej doskonałe, są spowodowane przez jeden pierwszy byt, który istnieje najdoskonalej”¹⁸. „Istnienie bowiem każdego stworzenia tak zależy od Boga, że nawet na moment nie może bytować samoistnie, i jak pisze Grzegorz: Gdyby działaniem Bożej mocy nie były zachowane w istnieniu, obróciłyby się w nicość”¹⁹. Warto przy tym podkreślić, że choć jedynym i ostatecznym źródłem istnienia jest Bóg, byty stworzone mogą być wtórnymi przyczynami zaistnienia lub podtrzymania w istnieniu innych bytów przygodnych oraz instrumentalnymi przyczynami istnienia jako takiego. Instrumentalny charakter ich przyczynowości wskazuje na to, że „dają” coś, co leży poza możliwościami wpływającymi z dyspozycji ich własnej natury. Dlatego też mówimy o nich, że w gruncie rzeczy są przyczynami zaistnienia (*causa fiendi*), lecz nie są przyczynami istnienia samego w sobie (*causa essendi*).

A zatem, w ujęciu uczniów szkoły tomistycznej, analiza osiągnięć współczesnych nauk sugerująca rozszerzenie typologii przyczyn naturalnych umożliwia powrót do klasycznej teorii

¹⁸ *Tamże*, I, 44, 1, co.

¹⁹ *Tamże*, I, 104, 1, co.

przyczynowości oraz refleksji nad naturą zdarzeń przypadkowych zaproponowanych przez Arystotelesa i jego komentatorów. Wszystko to staje się dla nich inspiracją do postrzegania działania Boga w świecie jako pierwszej przyczyny istnienia oraz pierwszej i głównej przyczyny istoty bytów, działającej przez wtórną i instrumentalną przyczynowość materialną, formalną, sprawczą i celową bytów stworzonych oraz przez indeterminizm zjawisk na różnych poziomach organizacji materii. W ujęciu tym byty przygodne mogą być również instrumentalnymi przyczynami zaistnienia i podtrzymywania w istnieniu innych bytów przygodnych.

Tak rozumiany model działania Boga w świecie nie pozostaje w konflikcie z teoriami naukowymi takimi jak teoria indeterminizmu zjawisk kwantowych, teoria chaosu, teoria emergencji czy teoria ewolucji. Jednocześnie, chroniąc transcendentny wymiar przyczynowości Bożej, teoria ta podkreśla immanentną obecność Boga w stworzeniu: „Bóg musi być we wszystkich rzeczach i to być dogłębnie (*intime*)”²⁰. „Tak więc Bóg jest we wszystkim swoją potęgą, gdyż wszystko podlega Jego władzy; jest we wszystkim swoją obecnością, gdyż wszystko gołe i otwarte jest dla Jego wzroku; jest wreszcie we wszystkim swoim jęstwem, istotą, gdyż ... jako przyczyna istnienia, musi być przy każdym swoim dziele”²¹. Innymi słowy, transcendentna przyczynowość Boga we wszechświecie jest nieskończenie głębsza niż przyczyny opisane w fizyce Newtona. Nie działa poprzez zmianę masy i energii, lecz jest prostą komunikacją doskonałości Boskiej, przez co Bóg niczego nie osiąga, gdyż jest sam w sobie pełnią doskonałości.

²⁰ *Tamże*, I, 8, 1, co.

²¹ *Tamże*, I, 8, 3, co.

CZY PROPOZYCJA SZKOŁY TOMISTYCZNEJ JEST TRYWIALNA?

Ktoś mógłby powiedzieć, że stanowisko dotyczące rozumienia przyczynowości Boga w świecie zaproponowane przez szkołę tomistyczną jest trywialne. Jego istotą jest bowiem proste stwierdzenie, że Bóg jako przyczyna pierwsza i główna działa w świecie poprzez przyczyny wtóre i instrumentalne. Ogólny charakter tego twierdzenia może rodzić pytanie dotyczące jego wartości informatywnej i rzeczowej. Czyż nie jest ono prawdziwe niezależnie od tego, jak rozumiemy i definiujemy przyczyny wtóre i instrumentalne? By podać przykład, czyż nie jest ono możliwe do utrzymania zarówno w modelu zakładającym, że za spalanie odpowiedzialny jest flogiston, jak i w modelu, w którym odpowiada za nie tlen? Z pewnością tak. Jego znaczenie nie jest jednak banalne.

Zasadniczą wartością modelu Akwinaty jest przede wszystkim uniknięcie błędu bezpośredniego uzależnienia modelu przyczynowości Boga w świecie od niewyjaśnionych dotychczas kauzalnych aspektów wybranej(ych) teorii naukowej(ych), a więc wolność od zarzutu proponowania argumentu typu „Boga zapchajdziury”, a także uniknięcie skrajności okazjonalizmu i deizmu. Jednocześnie odwołanie się do przyczyn wtórych i instrumentalnych szanujące ich autonomię oraz realny wpływ na stałość i zmienność bytów w przyrodzie rodzi naturalne pragnienie poznania ich charakteru (jest to praktyczna realizacja postulatów wiary szukającej zrozumienia). W tym miejscu stanowisko tomistyczne otwiera się nie tylko na osiągnięcia nauk szczegółowych, lecz także na filozoficzną analizę przyczynowości, która postrzega ją szerzej, również w kontekście przyczyn, które nie są weryfikowalne na drodze badań empirycznych. Innymi słowy, stanowisko tomistyczne dostrzega konieczność synergii i wzajemnego odniesienia nauk szczegółowych, filozofii poszczególnych dziedzin nauki oraz metafizyki i ontologii w próbie całościowego opisu zależności przyczynowo-

-skutkowych w przyrodzie. To podejście chroni przed fizykalizmem oraz materializmem (eliminatywnym bądź redukcjonistycznym).

W tym kontekście zwrot ku złożonej typologii przyczynowości w inspirowanym osiągnięciami współczesnej nauki ujęciu filozoficznym relacji przyczynowo-skutkowych wydaje się słusznie inspirować przedstawicieli szkoły tomistycznej w ich refleksji nad sposobami działania Boga w świecie stworzonym. Jeśli uznamy, że czymś innym jest powiedzieć, że Bóg działa w świecie przez przyczyny wtóre i instrumentalne, czymkolwiek by one nie były, a czymś innym postawić podobną tezę z podaniem konkretnych przyczyn wtórych i instrumentalnych określonego przypadku stałości bądź zmiany danego bytu przygodnego (opisanych w ich aspekcie empirycznym i filozoficznym), powinniśmy przyznać, że stanowisko zaproponowane przez współczesny tomizm nie jest bynajmniej trywialne. Wręcz przeciwnie, wydaje się, że chroni nas ono przed zbyt radykalnym rozdziałem nauki i wiary wyrażonym w twierdzeniu, że ponieważ nauki nie mogą udowodnić wewnątrz własnej metodologii istnienia bądź nieistnienia Boga, nie mogą one pozostawać w żadnej relacji czy też odniesieniu do teologii. To prawda, że na pierwszy rzut oka może się wydać, że to teologia – z definicji poszukująca szerszego ujęcia rzeczywistości – potrzebuje odniesienia do osiągnięć nauk szczegółowych. Należy jednak zauważyć, że zapośredniczona w filozofii relacja między nauką i wiarą działa w obie strony, wyrażając się także w nieustannym przypominaniu naukowcom o tym, że charakter i metodologia ich badań nie wyczerpują całej prawdy na temat rzeczywistości, której dotyczą.

PODSUMOWANIE

Reasumując, nauki szczegółowe wydają się wykluczać działanie Boga jedynie dla tych, którzy przyjmują metafizyczną pozycję radykalnego empiryzmu, pozytywizmu czy scjentyzmu –

odrzucając wszelką przyczynowość niepodlegającą zasadom empirycznej weryfikacji i opisu językiem matematyki. Zrozumienie złożoności współczesnej analizy przyczynowości na gruncie nauk szczegółowych oraz konieczności jej odniesienia do aspektów filozoficznych (metafizycznych i ontologicznych) związanych z charakterystyką stałości i zmienności bytów ożywionych i nieożywionych, otwiera drogę do nowych koncepcji działania Boga w świecie, czego przykładem są modele odnoszące się do teorii emergencji. Trudnością modelu zaproponowanego przez Peacocke'a wydaje się być umieszczanie przyczynowości Boga oraz przyczynowości stworzeń na jednej i tej samej płaszczyźnie ontologicznej, co prowadzi do jednoznacznego orzekania o Bogu i stworzeniach oraz może rodzić wrażenie konkurencji czy też przeciwstawienia aktywności Boga i aktywności stworzeń w świecie. Tomistyczne odwołanie się do typologii przyczyn Arystotelesa oraz rozróżnienie przyczyn pierwszych i głównych oraz wtórych i instrumentalnych stwarza dalsze możliwości w debacie nad przyczynowością Boga, pozwalając wypracować model wolny od trudności związanych z jednoznacznym orzekaniem o synergii działania Boga i bytów stworzonych we wszechświecie.

STRESZCZENIE: Współpraca nauk szczegółowych, filozofii i teologii w analizie relacji i zależności przyczynowych bytów we wszechświecie wydaje się słuszna i uprawniona. Okazuje się jednak, że w praktyce rodzi ona często pewne napięcia, pytania i trudności, prowadzące do alternatywnych, czy wręcz konkurencyjnych modeli przyczynowości oraz działania Boga w świecie. Celem pierwszej części niniejszego artykułu jest ukazanie tego, w jaki sposób nowożytna zmiana w rozumieniu przyczynowości wpłynęła na proponowane modele przyczynowości Boga w świecie. Przedmiotem analizy drugiej części artykułu jest współczesne ujęcie przyczynowości, zwłaszcza odniesienie do

teorii emergencji oraz związanego z nią modelu działania Boga i relacji Bóg–świat. Ostatnia, trzecia część przywołuje klasyczną tomistyczną koncepcję przyczynowości Boskiej w stworzeniu, argumentując na rzecz jej aktualności i adekwatności w kontekście wiedzy o świecie pochodzącej z nauk szczegółowych.

KEY WORDS: Aristotle, models of divine action, causality, theology and science, Thomas Aquinas

SUMMARY: The cooperation between natural science, philosophy, and theology in an analysis of the causal structure and co-dependency of entities in the universe seems to be both legitimate and expected. It turns out, however, that in practice it oftentimes raises some tensions, questions and difficulties, leading to the development of alternative and in a sense competitive models of causality and of God's action in the world. The aim of the first part of this article is to show how the modern turn in defining causality influenced models of divine action proposed at the time. The subject of the second part is the contemporary approach to causation, in particular in reference to the theory of emergence and related to it model of divine action and God-world relationship proposed by Arthur Peacocke. The last, third part of the article brings back the classical Thomistic model of divine action, arguing in favor of its actuality and relevance in the context of contemporary science.

MARIUSZ TABACZEK OP (Instytut Tomistyczny) – kapłan w Zakonie Dominikańskim, członek Instytutu Tomistycznego w Warszawie, dyrektor Studium Dominicanum, wykładowca w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym oo. Dominikanów w Krakowie (akredytacja: UPJPII w Krakowie).

Michał Stachurski
Uniwersytet Opolski

WSPÓLNOTA JAKO WARTOŚĆ I DIALOG O WARTOŚCIACH

O DOBRU I ZŁU W KONTEKŚCIE RELACJI LUDZKICH W WYBRANYCH TEKSTACH JÓZEFA TISCHNERA¹

*Community as a value and a dialogue about values.
On good and evil in the context of human relations
in selected Józef Tischner's writing*

SŁOWA KLUCZOWE: osoba, wspólnota, filozofia społeczna, filozofia dialogu, indywidualizm, kolektywizm, Tischner

1. WPROWADZENIE

Myśl o społecznej naturze człowieka towarzyszy filozofii od starożytności. Propagatorem tego stanowiska był Arystoteles, który ujął tę myśl w dziele „Polityka”. Od tego czasu pojawiały się różne głosy w debacie dotyczącej relacji między jednostką a społeczeństwem lub wspólnotą². Filozofia polityki i filozofia

¹ Józef Tischner (1931–2000) – prezbiter Archidiecezji Krakowskiej, profesor filozofii. Doktorat uzyskał w 1964 roku na podstawie pracy „Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla”, habilitacja uzyskana w 1974 roku na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie na podstawie „Fenomenologii świadomości egotycznej”. Współorganizował Instytut Nauk o Człowieku w Wiedniu, na stałe współpracował z „Tygodnikiem Powszechnym” i wydawnictwem „Znak”. Więcej w: W. Bonowicz, *Tischner*, Kraków 2001; Z. Kuderowicz (red.), *Filozofia XX wieku*, Warszawa 2002; T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 2, Kraków 2009; J. Galarowicz, *ks. Józef Tischner*, Kraków 2013.

² Dyskusje na temat tego, czy wspólnota jest częścią społeczeństwa, istnieje w filozofii przynajmniej od czasu nowożytności. Ciekawe rozdzielenie tych dwóch pojęć proponuje francuski filozof i teolog Jean Vanier. Więcej

społeczna badają problem, który można wyrazić pytaniem o to, czy faktycznie człowiek *ab origine* jest przeznaczony do życia w społeczeństwie oraz jak powinny wyglądać ich wzajemne relacje.

Tadeusz Ślipko w „Zarysie etyki szczegółowej” przedstawił trzy istniejące próby odpowiedzi na wyżej przedstawione zagadnienie – stanowisko indywidualistyczne (na przykład Jean-Jacques Rousseau), kolektywistyczne (jak Karol Marks) i personalistyczne (Jacques Maritain³). W tym miejscu należy wskazać, że w miarę upływu czasu „kryzys” filozoficzny pogłębił się i doprowadził do wyodrębnienia bardziej skrajnych głosów – libertynizmu (stawiającego akcent na autonomię, egalitaryzm oraz indywidualizm jednostki) i komunitaryzmu (głoszącego, że nie należy oddzielać jednostki od wspólnoty ze względu na aspekt społeczny). Pojawiały się głosy zarówno po jednej, jak i po drugiej stronie. W tym miejscu przywołać można stanowisko Adama Swifta, który twierdził, że przedstawiciele komunitaryzmu nie do końca właściwie zrozumieli intencje przedstawicieli liberalizmu i libertynizmu⁴.

Do wyżej wymienionej dyskusji dołączył także Józef Tischner, krakowski filozof dialogu oraz spotkania, a także zaliczany przez niektórych do grona personalistów, przedstawiając wizję wspólnoty w kontekście pytania o aksjologię, agatologię, a także filozofię Boga. Mój artykuł jest przekrojowym przedstawieniem tej wizji, wskazuje także na pewne nawiązania do już istniejących pomysłów, a także na pewne *novum* w akcentowaniu wymiaru wspólnoty w rodzinie, Kościele i państwie.

w: J. Vanier, *Wspólnota miejscem radości i przebaczenia*, przeł. M. Żurowska, Poznań 2011.

³ T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, Kraków 2005, s. 97.

⁴ A. Swift, *Wprowadzenie do filozofii politycznej*, przeł. A. Krzynówek, Kraków 2010, s. 138.

2. ANTROPOLOGIA FILOZOFICZNA JÓZEFA TISCHNERA

Chcąc dobrze zrozumieć pojęcie wspólnoty, należy dokonać krótkiej charakterystyki filozofii człowieka wykładanej przez Józefa Tischnera. Jego myśl jest nawiązaniem do przedstawianej przez krakowskiego profesora filozofii dramatu, którą także można nazwać tischnerowską filozofią spotkania⁵ powstałą na gruncie poglądów takich filozofów jak Martin Buber czy Emmanuel Lévinas.

Buber⁶ zasłynął z cyklu wykładów z 1938 roku oraz opartej na nich książki „Problem człowieka”⁷, w których podjął próbę odpowiedzi na czwarte pytanie antropologiczne Kanta, które brzmiało: „czym jest człowiek?”⁸. Propagował pogląd, według którego podstawowym faktem ludzkiej egzystencji jest spotkanie człowieka z drugim człowiekiem⁹ – dał on podstawy dla późniejszej filozofii dialogu.

Dyskusję z Buberem podjęli przedstawiciele trzech pokoleń: Franz Rosenzweig, Lévinas i właśnie Tischner. Wśród zarzutów stawianych przez Lévinasa zaakcentować można spór etyczny; Lévinas twierdził bowiem, że istota dialogu mieści się poza bytem i jest nakierowana na etykę. Jego myślą zainspirował się Tischner, wykładając filozofię dramatu w przestrzeni aksjologicznej. Pogląd Bubera, w którym relacja „Ja-Ty” mieści się w teraźniejszości, odnosi się do języka, a tym samym do metody

⁵ W kontekście omawianego nurtu warto zwrócić uwagę na polskie opracowanie dotyczące filozofii spotkania. Więcej w: A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, Kraków 2014.

⁶ O filozofii dialogu Martina Bubera więcej między innymi w: A. Borkowski, *Życie dialogiczne w ujęciu Martina Bubera*, „Logos i Ethos”, 2011, nr 1, s. 177 – 214; W. P. Glinkowski, *Kim są uczestnicy Buberowskiego dialogu?*, „Analiza i Egzystencja. Czasopismo Filozoficzne”, 2014, nr 26, s. 43 – 59.

⁷ M. Buber, *Problem człowieka*, przekł. R. Reszke, Warszawa 1993.

⁸ K. Dzikowska, *Trzy dyskusje z Martinem Buberem – Franz Rosenzweig, Emmanuel Lévinas, Józef Tischner*, [w:] „Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu”, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 64.

⁹ Ibidem, s. 65.

ontologii¹⁰. Lévinas był zwolennikiem etyki podmiotowej¹¹, czyli traktującej człowieka jako podmiot odpowiedzialny¹² za siebie i za innych¹³. To zastrzeżenie związane z połączeniem ontologii z dialogiem będzie widoczne również u Tischnera, płaszczyzną porozumienia między przedwojennym filozofem dialogu a krakowskim myślicielem będzie jednak słowo „pomiędzy”. Tischner wykorzysta to pojęcie w trakcie przedstawiania swojej koncepcji dobra i zła¹⁴.

Prezentując poglądy Tischnera na temat osoby i dialogu, czyli personalizmu dialogicznego, należy wpierv zdefiniować na podstawie jego filozofii pojęcie „osoby”. W jego oczach jest ona przede wszystkim podmiotem dramatu¹⁵ rozgrywającego się na scenie powstałej wskutek pytania, które staje się wydarzeniem. Pytanie oznacza zbudowanie przestrzeni, w której uczestnicy dramatu zaczynają „być-dla-siebie”¹⁶. Mówiąc o wydarzeniu, Tischner podkreśla, że spotkanie zaczyna dramat, którego zakończenie jest nieprzewidywalne. Pokazuje to na przykładach biblijnych i na konkretnych postaciach z literatury¹⁷. Podaje również trzy czynniki warunkujące spotkanie: otwarcie się na innego człowieka, otwarcie się na scenę dramatu oraz przepływający

¹⁰ Ibidem, s. 69.

¹¹ J. Rynkiewicz, *Uzasadnienie w etyce Emmanuela Lévinasa*, „Kultura i Wartości”, 2014, nr 3, s. 66.

¹² Mówiąc o filozofii XX wieku, można również wyodrębnić poglądy związane z odpowiedzialnością w ramach „filozofii odpowiedzialności”. Z nią właśnie związane jest myślenie Lévinasa na temat drugiej osoby. Więcej w: J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003, s. 286 – 294.

¹³ J. Rynkiewicz, *Uzasadnienie w etyce Emmanuela Lévinasa*, op. cit., s. 67.

¹⁴ K. Dzikowska, *Trzy dyskusje z Martinem Buberem – Franz Rosenzweig, Emmanuel Lévinas, Józef Tischner*, op. cit., s. 70.

¹⁵ J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, [w:] „Myślenie w żywiole piękna”, J. Tischner, Kraków 2013, s. 159.

¹⁶ T. Marcinów, *W drodze od „Ja-Ty” do „Ja-My” – geneza wspólnoty*, [w:] „Józef Tischner. Prawda, wolność, dialog”, red. D. Jacyk, M. Manikowski, Wrocław 2013, s. 114 – 115.

¹⁷ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 486.

czas¹⁸. W tym dramacie osoba jest „bytem-dla-siebie”, którego zadaniem jest przyjęcie swojego bytu¹⁹. Poprzez wybór osoba, realizując najpierw horyzont agatologiczny, a następnie aksjologiczny, może albo stracić siebie, albo siebie ocalić²⁰.

W filozofii dramatu równie ważne jest rozróżnienie między ludźmi a rzeczami. Ludzie mają twarze, rzeczy zaś – wygląd²¹. Pojęcie twarzy jest zasadnicze w kontekście spotkania. Jest ona bowiem krzyżem istnienia, z której można odczytać piękno, trud²², a nawet ból²³. W filozofii Lévinasa to twarz zaprasza do relacji²⁴. Tischner w tym kontekście dopowie, że „twarz jest śladem”,²⁵ a z niej wyjawia się prawda i wolność człowieka²⁶. Od objawienia rozpoczyna się dialog; początek dramatu to jednocześnie początek dialogu²⁷.

Dialog to relacja między pytającym a odpowiadającym²⁸. Pytanie zakłada dostrzeżenie drugiego człowieka, który z kolei uświadamia sobie konieczność odpowiedzi wynikającą z obecności swojego rozmówcy – jednej z cech dialogu²⁹. Z rozmowy wynika również wzajemność, która oznacza, że uczestnicy dramatu „poprzez siebie” zmieniają się. Zmiana ta następuje dzięki udzieleniu odpowiedzi i jej przyjęciu przez pytającego. Autor

¹⁸ Idem, *Filozofia dramatu*, Kraków 2006, s. 5.

¹⁹ Idem, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, op. cit., s. 159.

²⁰ Ibidem, s. 161.

²¹ Idem, *Filozofia dramatu*, s. 62.

²² Ibidem, s. 64.

²³ J. Tischner, *Bezdroża spotkań*, „Analecta Cracoviensia”, 1980, nr 7, s. 137.

²⁴ M. Kozak, *Idea dobra w dialogu między Lévinasem, a Tischnerem*, [w:] „Józef Tischner. Prawda, wolność, dialog”, op. cit, s. 136.

²⁵ Idem, *Filozofia dramatu*, s. 23.

²⁶ Idem, *Fenomenologia spotkania*, w: „Analecta Cracoviensia” 1978, nr 10, s. 74.

²⁷ Por. D. Kot, *Między dramatyką, a dialogiką*, w: „Logos i Ethos”, 2014, nr 1, s. 60.

²⁸ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 68.

²⁹ Ibidem, s. 74.

„Filozofii dramatu” stwierdzi, że *po rozmowie – nie jesteśmy już tacy sami*³⁰.

Dramat rozgrywa się w konkretnym czasie. Czas między postawieniem pytania a odpowiedzią również ma charakter dramatyczny, niesie ze sobą niepewność wraz z narastającym napięciem³¹. Dialog u Tischnera ma także charakter epistemologiczny i może być prowadzony na dwa sposoby: rzetelnie bądź nierzetelnie³², a wartością, która o tym przesądza, jest prawda³³, której poznanie jest celem dialogu. Bez drugiej osoby – pisze Tischner – nie poznam prawdy ani o sobie ani o drugim człowieku, ani także o świecie, który mnie otacza³⁴. Także w tym momencie pojawia się wymiar personalistyczny. Otwarcie na innego jest otwarciem dialogicznym i skierowanym na konkretne „ty”, „ona”, „my”, „wy”³⁵.

W kontekście dialogu i jego dramatyzmu należy jeszcze raz uwypuklić trzy zasadnicze elementy. Po pierwsze, trzeba zauważyć, że dramat rozgrywa się na płaszczyźnie dobra i zła³⁶. Oznacza to, że źródłem doświadczeń etycznych jest drugi człowiek³⁷. Wartość nie odsłania się tylko dzięki świadomości konkretnej jednostki, ale także w spotkaniu z drugim człowiekiem³⁸.

Drugą kwestią, która dotyczy filozofii uprawianej przez Tischnera, jest wolność. Krakowski filozof spotkania ujmował wolność jako kategorię dramatyczną³⁹ możliwą dzięki relacji

³⁰ Ibidem, s. 77.

³¹ Ibidem.

³² Idem, *Etyka solidarności*, Kraków 2000, s. 17.

³³ Ibidem, s. 20.

³⁴ Por. Ibidem, s. 18.

³⁵ T. Marcinów, *W drodze od „Ja-Ty” do „Ja-My” – geneza wspólnoty*, op. cit., s. 117.

³⁶ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, op. cit, s. 83.

³⁷ Idem, *Etyka wartości i nadziei*, [w:] „Wobec wartości”, red. D. v. Hildebrand, J. A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, Poznań 1984, s. 85.

³⁸ P. Bortkiewicz, *Koncepcja dialogu w twórczości Józefa Tischnera*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, 2002, t. 12 s. 234.

³⁹ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 298.

i dziejącą się „między nami”⁴⁰. Filozofia dramatu zakłada, że właściwym polem działania wolności jest osoba⁴¹. Wolność – idąc za rozumieniem Tischnera – to sposób istnienia dobra⁴², a Dobrem najwyższym jest Bóg⁴³, którego szczególną „rolę” na scenie dramatu należy tutaj zaakcentować. W kontekście jego obecności mówi się, że „pytanie o Boga jest również istotnym pytaniem osoby”⁴⁴. Tischner wskazuje, że w rzeczywistości istnieje tylko jeden dramat osoby – dramat człowieka z Bogiem⁴⁵. Filozofia dramatu pokazuje zatem, że Bóg także wymaga od człowieka wolnego wyboru⁴⁶.

Kończąc tę część, należy zadać pytanie, czy człowiek – według Tischnera – istnieje tylko w relacji do drugiego człowieka. Filozof zdaje sobie sprawę, że nie sposób oddzielić doświadczania świata od sposobu doświadczania ludzi⁴⁷. Wskazuje, że związek między człowiekiem a ziemią również jest dramatyczny⁴⁸, co oznacza zakreślenie różnic między relacją intencjonalną (czyli między człowiekiem a ziemią), a relacją dialogiczną (między osobą a drugą osobą)⁴⁹. Krakowski myśliciel podkreśla, że w dramacie każdy pełni swoją określoną rolę – zarówno człowiek, jak i ziemia – choć nie może łączyć ich relacja pasywna.. Należy zauważyć, że Tischner rozszerza w ten sposób relację „człowiek a świat” opisaną przez Martina Heideggera w formie krytyki wobec poglądów Edmunda Husserla. Współcześnie rozumiana relacja człowiek-świat wskazuje, że korzystanie

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ W. Baczyński, *Człowiek jako istota dramatyczna*, Wrocław 2004, s. 192.

⁴² J. Tischner, *Zarys filozofii człowieka dla duszpasterzy i artystów*, op. cit, s. 335.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Ibidem, s. 157.

⁴⁵ Ibidem,, s. 158.

⁴⁶ W. Baczyński, *Człowiek jako istota dramatyczna*, op. cit., s. 150.

⁴⁷ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, op. cit., s. 173.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ T. Marcinów, *W drodze od „Ja-Ty” do „Ja-My” – geneza wspólnoty*, op. cit., s. 117.

z wytworów cywilizacji nie jest już sposobem poznania prawdy (jak rozumieeli technikę Grecy), ale staje się środkiem do panowania nad światem (w myśl nowożytnego rozumienia *techné*)⁵⁰. Tischner – dokonując analizy tekstów Heideggera i Lévinasa – pisze, że kluczem do zrozumienia związku między człowiekiem a techniką jest dialogiczność (Heidegger⁵¹) oraz niezależność użycia i smakowania (Lévinas)⁵². Odwołuje się również do pojęcia wzajemności, która jest nie tylko cechą dialogu, ale także gospodarności, czyli zadania danego człowiekowi wobec ziemi. Opisuje cztery miejsca⁵³, które jednocześnie są owocem wzajemności, miejscem dramatu człowieka z człowiekiem i stanowią podstawowy ład. Tymi miejscami są: dom, warsztat pracy, świątynia i cmentarz.

3. RÓŻNE OBLICZA WSPÓLNOTY: MIEJSCA (DOM, ŚWIĄTYNIA, OJCZYZNA) I OSOBY (MAŁŻEŃSTWO, RODZINA, KOŚCIÓŁ, NARÓD)

W tej części artykułu przedstawiona zostanie odpowiedź na pytanie, jakie miejsce w filozofii dramatu zajmuje relacja: „Ja-My” oraz „My-Ty”. Tischnerowskie myślenie mieści się w kręgu poszukiwań odpowiedzi na pytanie o relację między człowiekiem a wspólnotą⁵⁴. Myśliciel rozumie wspólnotę jako grupę

⁵⁰ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, op. cit., s. 177 - 178.

⁵¹ W *Filozofii dramatu* Tischner, komentując Heideggera, pisze w następujący sposób: „Pierwotny świat człowieka to nie świat przedmiotów uznanych za realne (...) lecz świat tego, co-podręczne” w: Tamże, s. 177. Warto zauważyć na marginesie, że temat „człowiek, a technika” jest poruszany przez Heideggera i rozumiany jako troska oto, jaki świat i człowiek może być dzięki technice. Więcej w m.in: T. Matkowski, *Zagadnienie kultury w filozofii Martina Heideggera: grecka fysis a kultura współczesna*, „Prace Kulturoznawcze”, 2011, nr 12, s. 109 – 126.

⁵² J. Tischner, *Filozofia dramatu*, op. cit, s. 178.

⁵³ Ibidem, s. 180 - 197.

⁵⁴ P. Nierodka, *Józef Tischner w sporze o społeczną naturę człowieka*, „Studia Philosophiae Christianae”, 2012, nr 48, s. 79.

społeczną, która pozwala wyzwolić się człowiekowi⁵⁵. Mimo że pogląd ten częściowo został zapożyczony z filozofii Georga Hegla⁵⁶, to jednak (pamiętając o reprezentowanej przez Tischnera aksjologii), chodzi w tym kontekście o wyzwolenie „ku wartościom”, które jest możliwe dzięki aksjologicznemu otwarciu się na drugiego człowieka. Jednocześnie Tischner przeciwstawiał się podziałowi społeczeństwa według Karla Poppera⁵⁷ i przedstawił własną propozycję klasyfikacji: społeczeństwa dialogicznego, monologicznego i milczącego. Pierwszy z wymienionych modeli oparty jest na wspólnym dialogu między osobami; monologiczne społeczeństwo jest skupione wokół grupy ludzi, którzy, zadając pytania, otrzymają tę samą odpowiedź. Społeczeństwo milczące odnosi się natomiast do osób, wobec których nie ma już miejsca nawet na odpowiedź⁵⁸.

Dokonując analizy człowieka jako bytu społecznego, krakowski filozof sprzeciwiał się także wyrażeniu *homo sovieticus*⁵⁹. Tischner rozumiał ten splot wyrazów jako projekt człowieka, który miał być wcielony w ramach komunizmu i socjalizmu⁶⁰, i przedstawił niejako odpowiedź na ten „ideał” (korzystając również z zaplecza teologii, a zwłaszcza katolickiej nauki społecznej) – „nowego” człowieka realizującego ideał solidarności. Idea ta oparta jest na zasadzie określonej przez Chrystusa, a powtórzonej przez świętego Pawła: „Jeden drugiego brzemiona noście”

⁵⁵ S. Przybyło, *Wspólnota a wolność w myśli Józefa Tischnera*, „Studia Socialia Cracoviensia”, 2014, nr 1, s. 72 – 73.

⁵⁶ Ibidem, s. 73.

⁵⁷ Chodzi tutaj o podział na społeczeństwo otwarte i zamknięte. Pogląd ten został zawarty w: K. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1, przekł. H. Krahelska, Warszawa 1993, s. 194–199.

⁵⁸ J. Tischner, *Społeczeństwo dialogu*, „Tygodnik Powszechny” 1982, nr 44, s. 7.

⁵⁹ J. Gowin, *Religia i ludzkie biedy. Ks. Tischnera spory o Kościół*, Kraków 2003, s. 101.

⁶⁰ Ibidem.

(Ga 6, 2)⁶¹. Tischner rozumiał solidarność jako fundament wspólnoty realizującej dobro wspólne⁶² w całości życia – począwszy od krajobrazu aż po pracę i mowę⁶³. Należy zadać pytanie, czym zatem różniła się idea socjalizmu od tej zaproponowanej przez Józefa Tischnera. Odpowiedź znajdujemy w odmiennych rozumieniach etyki, która w wariacie marksistowskim pominęła aspekt sumienia fundamentalny dla etyki solidarności⁶⁴. Sumienie – według Tischnera – jest głosem obiektywizującym⁶⁵, które podlega zasadzie miłości niewykluczającej sprawiedliwości⁶⁶.

3.1 PRZESTRZEŃ DOMU I FUNKCJE MAŁŻEŃSTWA ORAZ RODZINY

W „Filozofii dramatu” krakowski profesor określa dom jako „gniazdo człowieka”⁶⁷. To przeświadczenie może wynikać zarówno z doświadczenia osobistego, jak również z filozoficznej myśli Heideggera⁶⁸. Gniazdo kojarzy się z bezpieczeństwem i z rodzicielstwem. W myśli Tischnera pojawia się przekonanie – na przekór Heideggerowi – że człowiek może być zakorzeniony, a wręcz zadomowiony⁶⁹ – stwierdzi, że *budować dom* to znaczy *zadomowić się*⁷⁰. W obrazie domu Tischner dostrzega wspólnotę kobiety i mężczyzny. Píše, że „kobieta w samotności nie posiada domu. Samotny mężczyzna również nie posiada domu. Mimo to, mężczyzna ofiarowuje kobiecie dom i kobieta ofiarowuje swój

⁶¹ J. Tischner, *Etyka solidarności*, op. cit., s. 8.

⁶² Idem, *Kościół i antypaństwowy syndrom Polaków*, „Tygodnik Powszechny”, 1991, nr 38, s. 7.

⁶³ Ibidem, s. 9.

⁶⁴ J. Galarowicz, *Paradoks egzystencji etycznej. Inspiracje: Ingarden – Wojtyła – Tischner*, Kraków 2009, s. 418.

⁶⁵ J. Gowin, D. Zańko, *Przekonać Pana Boga z ks. Józefem Tischnerem*, Kraków 2010, s. 98.

⁶⁶ Ibidem, s. 104.

⁶⁷ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 181.

⁶⁸ J. Galarowicz, *ks. Józef Tischner*, Kraków 2013, s. 16 – 17.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, op. cit., s. 181.

dom mężczyźnie. Na tym polega istota wzajemności”⁷¹. „Dom” w rozumieniu Tischnera jest nie tylko ścianami i dachem, ale zamyka się w nim przede wszystkim człowiek. Staje się zatem metaforą wzajemności między dwojgiem kochających się ludzi. Dom istnieje, dopóki mieszkają w nim ludzie⁷². „Tam, gdzie dzieje się spotkanie, rośnie pragnienie domu”⁷³.

Zadomowienie w ujęciu tischnerowskim jest odkryciem prawdy mówiącej, że „dany człowiekowi skrawek przestrzeni jest dla człowieka”⁷⁴. To miejsce i przeświadczenie o zakorzenieniu pozwala człowiekowi czerpać siły do życia. Aby osoby, które mieszkają w domu, korzystały z jego owoców, powinien być on zbudowany na dwóch trwałych wartościach – wierności i nadziei. Tischner zakłada bowiem, że dom umiera w momencie „śmierci” wierności w ludziach⁷⁵ określanej jako „kluczowa sprawa chrześcijaństwa”⁷⁶ oraz „prawda widzenia obecności człowieka obok człowieka”⁷⁷. Z wiernością łączy się nadzieja; Tischner, przywołując biblijne postaci Judasza i świętego Piotra stwierdza, że wierność jest bardziej aktem nadziei niż pamięci. To nadzieja nadaje sens i kształt ludzkiej wierności⁷⁸. Dom bez wierności w ujęciu Tischnera to cios zadany chrześcijaństwu. Filozof wyjaśnia, że „człowiek w całej Ewangelii i w całym Piśmie Świętym to jest ktoś zdolny do wierności. Wierność jest jego dumą, wierność jest jego twarzą, wierność jest jego najgłębszą nadzieją”⁷⁹. Podkreśla, że zarówno wierność, jak i nadzieja są powiązane

⁷¹ Ibidem.

⁷² J. Tischner, *Nadzieja czeka na słowo*, Kraków 2011, s. 282.

⁷³ J. Tischner, *Wiara ze słuchania. Kazania starosądeckie 1980 – 1992*, opr. Wojciech Bonowicz, Kraków 2009, s. 186.

⁷⁴ Idem, *Filozofia dramatu*, op. cit., s. 182.

⁷⁵ Idem, *Nadzieja czeka na słowo*, op. cit., s. 282.

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ Idem, *Świat ludzkich nadziei*, Kraków 2000, s. 87.

⁷⁸ Ibidem, s. 88.

⁷⁹ Idem, *Nadzieja czeka na słowo*, op. cit., s. 283.

z aktem wyboru, czyli wolnością⁸⁰, której źródłem jest Bóg⁸¹.

Drugą trwałą wartością związaną z domem jest wzajemność jako owoc relacji między kobietą i mężczyzną, dzięki której pojawia się możliwość ofiarowania siebie nawzajem. Wartość ta sprawia, że naturalnym owocem ich więzi – w myśleniu Tischnera – jest dziecko, które zwieńcza sens istnienia domu⁸².

Dom jest również przestrzenią dramatu, którego uczestnikami są mieszkańcy. Tischner dostrzega perspektywę „dramatu domu” z trzech stron: od strony sceny dramatu zagrożeniem może być piorun lub powódź, od strony człowieka – odmowa wzajemności, natomiast trzecią odsłoną dramatu domu jest płynący czas, który sprawia, że domy obumierają w sposób naturalny poprzez opuszczenie⁸³. Tischner zaznacza, że opustoszenie domu nie jest czymś końcowym. Ostatecznie zdomowienie, które później łączy się z opustoszeniem, otwiera horyzont transcendencji⁸⁴. Pozostawia ślad w człowieku, który Tischner nazywa prawdą⁸⁵ i na którym oparty musi być dom zbudowany na wyżej wspomnianych wartościach.

Rodzina jako pojęcie, a także grupa społeczna, w wielu publikacjach jest przedstawiana jako podstawowa komórka społeczna⁸⁶. Zaznacza się, że jest ona wspólnotą życia stanowiącą podporę emocjonalną i zapewnia bezpieczeństwo dla jej członków⁸⁷. Wymienia się także wiele zadań i funkcji⁸⁸, które stoją

⁸⁰ Ks. Józef Tischner wolność również łączy z określeniem zakorzenienia. Píše, że miejsce jest podstawowym elementem usensowienia wolności. Więcej w: A. Karoń-Ostrowska, *Oby tak wszyscy milczeli o Bogu*, Kraków 2015, s. 33.

⁸¹ J. Tischner, *Nadzieja czeka na słowo*, op. cit., s. 285.

⁸² Idem, *Filozofia dramatu*, op. cit., s. 181.

⁸³ Ibidem, s. 182.

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ Pogląd ten jest wyrażany w takich tekstach jak między innymi: S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Łódź 1981, s. 114; N. Goodman, *Wstęp do socjologii*, przekł. J. Polak, J. Ruszkowski, U. Zielińska, Poznań 2001, s. 183; F. Adamski, *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków 2002, s. 29.

⁸⁷ A. Kamiński, *Funkcje pedagogiki społecznej*, Warszawa 1972, s. 19.

w obliczu współczesnej rodziny. Wśród nich wskazuje się na dwa najważniejsze – socjalizację i wychowanie⁸⁹. Tischner w swoich tekstach również przedstawiał wizję małżeństwa i rodziny oraz ich funkcje, skupiając się na dwóch jego zdaniem najistotniejszych: wychowaniu i świadectwie. Istotną kwestią dla tego zagadnienia będzie określenie definicji małżeństwa i rodziny w ujęciu krakowskiego filozofa. Małżeństwo określa Tischner jako „owoc odpowiedzialności” zachodzący między kobietą a mężczyzną⁹⁰. Zaznacza, że małżeństwo nie może być grą ani zabawą⁹¹, podkreśla, że jest także formą powiernictwa. Każdy człowiek jest bowiem zdolny do powierzenia siebie drugiej osobie⁹². Małżeństwo opiera, podobnie jak przestrzeń domu, na wartości, którą nazywa wzajemnością. Píše, że „matka staje się matką dzięki ojcu, a ojciec staje się ojcem dzięki matce”⁹³.

Wyżej wspominałem już, że według Tischnera rodzina ma do spełnienia dwie najważniejsze funkcje: wychowanie i świadectwo. Wychowanie jest tematem szeroko opisanym przez krakowskiego filozofa. Proces ten nazywa „pracą z człowiekiem i nad człowiekiem”⁹⁴. Porównuje relacje wychowanka z wychowawcą do więzi ojcostwa⁹⁵. Ideę „bycia ojcem” i „bycia dzieckiem” łączy z nadzieją. Więź tę nazywa „powiernictwem nadziei”⁹⁶. Wychowanie łączy także z chrześcijańską wizją zawartą w Ewangelii; píše, że „celem wychowania chrześcijańskiego jest wyzwolenie w człowieku zdolności do głębokiego

⁸⁸ J. Niewęglowski, *Rodzina podstawowym środowiskiem wychowawczym. Perspektywa chrześcijańska*. „Seminare”, 2004, nr 20, s. 400.

⁸⁹ E. Jęzierska-Wiejak, *Rodzina jako międzypokoleniowa płaszczyzna transmisji wartości*, „Wychowanie w Rodzinie”, 2013, nr 2, s. 287.

⁹⁰ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, op. cit., s. 118.

⁹¹ Ibidem.

⁹² Idem, *Myślenie w żywiole piękna*, [w:] „Myślenie w żywiole piękna”, J. Tischner, Kraków 2013, s. 64.

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ Idem, *Etyka solidarności*, s. 87.

⁹⁵ Ibidem.

⁹⁶ Ibidem.

i wszechstronnego zrozumienia drugiego człowieka⁹⁷. Tischner mocno podkreśla, że doświadczenie drugiego człowieka oraz próba jego zrozumienia znacznie wyróżnia pedagogikę chrześcijańską na tle innych promowanych systemów⁹⁸. W procesie kształtowania ducha filozof przestrzega przed zdradą, która zrywa tę szczególną więź i grozi rozpaczą⁹⁹.

Można wyróżnić trzy zasady wychowania wskazane przez krakowskiego filozofa, a także pedagoga (Tischner wykładał między innymi w Wyższej Szkole Teatralnej w Krakowie): nadziei, wierności i dialogiczności. W tym kontekście należy także zaznaczyć zadanie, jakie w procesie wychowania pełnią zdaniem Tischnera rodzice. Wszelkim motorem napędzającym ich w wychowaniu jest miłość¹⁰⁰, istotny staje się także model personalistyczny. Rodzice, wychowując, powinni dostosować wzorce wychowawcze do konkretnego dziecka¹⁰¹. Wychowanie, aby było autentyczne, powinno także być – w myśli Tischnera – poparte świadectwem życia rodziców. To drugie zadanie, które stoi przed matką i ojcem. W „Etyce solidarności” myśliciel podkreśla, że „ten, kto walczy o sprawiedliwość na zewnątrz, powinien urzeczywistniać sprawiedliwość we własnej rodzinie (...) Kto walczy o wolność, nie może być tyranem we własnym domu”¹⁰².

3.2 SPECYFIKA WSPÓLNOTY RELIGIJNEJ

Tischner, dokonując analizy miejsc, w których człowiek przebywa, wymienia również świątynie. Zaznacza, że jest to miejsce podwójnego spotkania o charakterze agatologicznym:

⁹⁷ Idem, *Świat ludzkiej nadziei*, op. cit., s. 83.

⁹⁸ Ibidem.

⁹⁹ Idem, *Etyka solidarności*, op. cit., s. 88.

¹⁰⁰ J. Gowin, D. Zańko, *Przekonać Pana Boga z ks. Józefem Tischnerem*, op. cit., s. 144.

¹⁰¹ Ibidem, s. 143.

¹⁰² J. Tischner, *Etyka solidarności*, op. cit., s. 101.

człowieka z Bogiem oraz człowieka z drugim człowiekiem¹⁰³. Świątynia – w ujęciu Tischnera – jest miejscem, które wydobywa z człowieka dobro¹⁰⁴ oraz prowadzi do aktu uświęcenia, podczas którego doświadczyć można obecności Boga. Krakowski kapłan określi nawiedzenie kościoła jako akt uświęcania się¹⁰⁵, dostrzega jednak zasadniczą różnicę między świątyniami niechrześcijańskimi a chrześcijańskimi polegającą na tym, że świątynia chrześcijan jest nie tylko miejscem spotkania, ale także ofiary. To przestrzeń, w której Bóg ofiaruje się za ludzi¹⁰⁶. W jednym z kazań (w kontekście patronów, jakie nadaje się kościołom) napisze, że „nie ma świątyni tam, gdzie nie ma ofiary. I nie ma świątyni tam, gdzie nie ma ofiary dla Boga”¹⁰⁷.

Idea ofiary w opisie świątyni jest u Tischnera bardzo mocno podkreślona. Wiąże ją ze wspomnianym wcześniej aktem uświęcenia i wzajemności. Uświęcenie jest możliwe dzięki poświęceniu się, czyli ofiarowaniu siebie Komuś¹⁰⁸. Wzajemność rośnie natomiast na gruncie wiary człowieka w to, że to Bóg się pierwszy ofiarował dla i za niego. Tischner ujmuje to przekonanie w następujący sposób: „wzajemność nie byłaby jednak wzajemnością, gdyby była jednostronna. Odpowiedzią na ofiarę człowieka jest wiara, iż w świątyni Bóg jest także dla człowieka, że jest On dla człowieka wcześniej niż człowieka dla Boga. Na ołtarzu Bóg składa siebie w ofierze ludziom (...). Zatem tworzy się coś istotnego: wraz z synostwem człowieka rośnie ojcostwo Boga, a z ojcostwem Boga – synostwo człowieka”¹⁰⁹. Myśl tischnerowska o ofierze, jaka dokonuje się w świątyni jest wyrazem

¹⁰³ Idem, *Filozofia dramatu*, op. cit., s. 184.

¹⁰⁴ Ibidem.

¹⁰⁵ Ibidem. s. 185.

¹⁰⁶ Idem, *Wiara ze słuchania. Kazania starsosqdeckie 1980–1992*, op. cit., s. 17.

¹⁰⁷ Ibidem.

¹⁰⁸ Idem, *Filozofia dramatu*, op. cit., s. 185.

¹⁰⁹ Ibidem.

zrozumienia liturgii Eucharystii, jaką sprawuje się w Kościele katolickim¹¹⁰.

Należy również wskazać jeszcze jeden wątek, który jest ujmowany przez Tischnera w kontekście świątyni. Budowanie i przebywanie w niej myśliciel rozumie jako wypełnienie Bożego nakazu wyrażonego w słowach „Czyńcie sobie ziemię poddaną” (Rdz 1, 28)¹¹¹. Według krakowskiego filozofa to świątynia najlepiej ukazuje ludzkie zadowolenie i zakorzenienie. Píše, że „w świątyni ukazuje się ostateczna prawda o ziemi – scenie ludzkiego dramatu”¹¹².

Świątynia zatem, w ujęciu tischnerowskim, jest przestrzenią dla dialogu rozgrywającego się na płaszczyźnie Bóg-człowiek i człowiek-człowiek. Dzięki wzajemności i ofierze człowiek umacnia swoją wiarę, że to Bóg pierwszy przychodzi do niego. Spotkanie to prowadzi do uświęcenia, czyli ofiarowania siebie zarówno Bogu, jak i drugiemu człowiekowi. Skutkiem zaś jest dobro, które pomnaża się w konkretnych czynach¹¹³.

3.3 OJCZYŻNA JAKO WSPÓLNOTA WSPÓLNOT

Myśl o ojczyźnie, która została utrwalona w tekstach Tischnera, jest związana (niebezpośrednio) z poglądami Heideggera. Nie chodzi tutaj o jedno ze słynnych zdań wypowiedzianych w kontekście narodowego socjalizmu niemieckiego

¹¹⁰ Chodzi o dwa nurty w liturgii katolickiej: zstępujący i wstępujący. Więcej w: W. Przyczyna (red.), *Liturgia i przepowiadanie*, Kraków 2010, s. 254.

¹¹¹ J. Tischner, *Wiara ze słuchania. Kazania starosądeckie 1980–1992*, op. cit., s. 16.

¹¹² Idem, *Filozofia dramatu*, op. cit., s. 185.

¹¹³ Należy również zwrócić uwagę, że w tekstach krakowskiego filozofa pojawia się wątek dotyczący opisu wspólnoty religijnej w postaci katolicyzmu. Więcej w J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta Katechizm*, Kraków 1996: H. Seweryniak *Życie w Kościele Jezusa Chrystusa*, [w:] „Między potępieniem, a zbawieniem. Myślenie religijne ks. Józefa Tischnera”, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Kraków 2004, s. 185, W. Zuziak, *Wartości w życiu publicznym Polski i Europy*, [w:] „Człowiek wobec wartości”, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Kraków 2006, s. 133–148.

i argumentacji wobec „człowiek a technika”¹¹⁴, ale bardziej o rozumienie zadowolenia (zamieszkania) jako dwóch aktów: myślenia i działania¹¹⁵.

Na początku należy zaznaczyć, że poglądy Tischnera na temat ojczyzny wpisują się w nurt wychowania patriotycznego¹¹⁶ postulowanego przez współczesnych pedagogów. Filozof przedstawiał pozytywne aspekty umiłowania ojczyzny, a jednocześnie starał się wskazywać na zagrożenia, które mogą wynikać ze skrajnych postaw takich jak nacjonalizm czy szowinizm. Dlatego też wyraźnie rozróżniał pojęcia „narodu” i „ojczyzny”¹¹⁷.

„Naród” – według Tischnera – jest pojęciem trudnym do scharakteryzowania. Na przestrzeni czasu klasyfikowano go jako grupę, którą łączy pochodzenie lub sfera uczuć; traktowano go także jako twór cywilizacji technicznej¹¹⁸. Jednakże krakowski filozof zatrzyma się na porównaniu narodu do organizmu. Stwierdzi, że „wśród wielu rozmaitych propozycji będzie jednak snuł się jakiś wątek wspólny: naród jest czymś podobnym do organizmu. To ciekawe – myślenie o narodzie posługuje się chętnie symbolem i metaforą, pośród których dominuje metaforyka życia”¹¹⁹. Naród zatem w tym ujęciu to żywy twór, w którym dzieją się różne procesy – podlega on działaniu. Zostanie to mocniej zaakcentowane w następujący sposób: „naród jest jak żywy organizm (...). Istnieje wprawdzie, ale istnieje istnieniem swych członków. Naprawdę to nie on rodzi się i umiera, ale naprawdę

¹¹⁴ Chodzi o słowa zapisane w: M. Heidegger, *Tylko Bóg mógłby nas uratować*, przekł. M. Łukasiewicz, w: „Teksty”, 1977, nr 3, s. 152. „Wszystko, co ważne i wielkie brało się zawsze stąd, iż człowiek miał ojczyznę i był zakorzeniony w tradycji”.

¹¹⁵ K. Zabokrzycka, *Ethos jako miejsce w filozofii Martina Heideggera*, „Pisma Humanistyczne”, 2014, nr 12, s. 154.

¹¹⁶ M. Łobocki, *Teoria wychowania w zarysie*, Kraków 2003, s. 288 – 295.

¹¹⁷ S. Przybyło, *Wspólnota a wolność w myśli Józefa Tischnera*, op. cit., s. 76.

¹¹⁸ J. Tischner, *Rekolekcje paryskie*, Kraków 2013, s. 154 – 172.

¹¹⁹ Ibidem, s. 179.

rodzą się i umierają jego członkowie”¹²⁰.

W cytowanym fragmencie pojawia się wątek personalny. Naród to wspólnota, której fundamentem są jej członkowie. Bez osoby nie można byłoby zatem mówić o tej społeczności. Ten wątek zostanie później rozszerzony; naród – w myśli Tischnera – to nie tylko organizm. To rzeczywistość dialogiczna, rozmowa dziejąca się w czasie¹²¹. Relacja dialogiczna narodu zostanie określona w taki oto sposób: „bo naród to jest doświadczenie narodu. Doświadczamy siebie w narodzie i narodu w sobie – a definicje pojęciowe przychodzą potem”¹²²; zjawisko to opiera się na wzajemności opisanej przez Tischnera zarówno od strony negatywnej, jak i pozytywnej¹²³. Mówiąc o narodzie, filozof podkreśla także jego charakter, a opisując trzy jego doświadczenia (z perspektywy francuskiej, niemieckiej i polskiej), nazywa charakter narodowy próbą, dzięki której, poprzez jedność, krystalizuje się „nasz wspólny charakter”¹²⁴.

Definiując ojczyznę, autor „Rekolekcji paryskich” stosuje porównanie do kobiety w kajdanach¹²⁵ – personifikacją nawiązującą do sposobu, w jaki przedstawiano Polskę w latach zaborów¹²⁶. Tischner podkreśla, że „ojczyzna to jakby druga osoba – właśnie niewiasta”¹²⁷. Jest darem, który wychodzi ku człowiekowi¹²⁸. Filozof łączy również ojczyznę – podobnie jak naród – z osobą. Podkreśla to, mówiąc o wymiarze odpowiedzialności

¹²⁰ Ibidem, s. 189.

¹²¹ Ibidem, s. 172 – 186.

¹²² Ibidem, s. 174.

¹²³ Ibidem, s. 176.

¹²⁴ Tamże, s. 180.

¹²⁵ Należy zauważyć w analizie tekstów Tischnera o ojczyźnie, że w większości jego słowa i teksty powstają w czasach Polski socjalistycznej. Ich wydźwięk jest zatem związany z sytuacją geopolityczną Polski w latach 70. i 80. XX wieku.

¹²⁶ Motyw ten jest widoczny między innymi w obrazie Jana Matejki „Polonia” z 1863 roku.

¹²⁷ J. Tischner, *Rekolekcje paryskie*, op. cit., s. 150.

¹²⁸ Idem, *Etyka solidarności*, op. cit., s. 113.

konkretnej osoby wobec własnej ojczyzny¹²⁹. W tym miejscu należy także określić różnicę między narodem a ojczyzną w ujęciu Tischnera. Dokonuje się ona na granicy wartości. Tischner wskazuje, że „z narodu dopiero wyrasta ojczyzna. Kiedy z narodu wyrasta ojczyzna? Wtedy, kiedy staje się „zbiorowym obowiązkiem”, wspólnotą obowiązku”¹³⁰.

Dalej zaznacza, że „ojczyzna jest tym, co etyczne. Z ojczyzny płynie wezwanie do wolności.”¹³¹ Człowiek utożsamia się z ojczyzną poprzez wybór. Kwestia wolności jest ważna w kontekście przytoczonej personifikacji: wolność ojczyzny jest uzależniona od wolności ludzi, którzy ją stanowią¹³².

Ojczyzna jest także miejscem dramatu człowieka, elementem koniecznym do pełnego zaistnienia człowieczeństwa. Tischner twierdzi, że nie chodzi o to, aby mieszkać w ojczyźnie, ale żeby ją mieć i aby ojczyzna miała człowieka¹³³. Żeby „coś” mieć, należy „coś” robić. Warto jeszcze raz zaznaczyć, że naród powinien przekształcić się w ojczyznę poprzez etyczne działanie. Naród to wspólnota zjednoczona etnicznie, zaś u Tischnera – idąc za myślą Cypriana Kamila Norwida – ojczyzna jest wspólnotą zjednoczoną moralnie¹³⁴.

4. PODSUMOWANIE

Celem artykułu była próba znalezienia odpowiedzi na pytanie, czy osoba i wspólnota są sobie nawzajem potrzebne, a jeśli tak, to na jakich zasadach. Dzięki analizie tekstów księdza Józefa Tischnera wydaje się, że na pierwszy człon postawionego problemu należy odpowiedzieć w sposób pozytywny. Osoba, rodząc

¹²⁹ Ibidem.

¹³⁰ Idem, *Rekolekcje paryskie*, s. 119.

¹³¹ Ibidem, s. 120.

¹³² Ibidem, s. 186 – 199.

¹³³ Ibidem, s. 199.

¹³⁴ A. Karoń-Ostrowska, *Oby tak wszyscy milczeli o Bogu*, op. cit., s. 192.

się w danej rodzinie i w konkretnym miejscu, jest już włączona w pewną strukturę społeczną.

O ile odpowiedź na pierwszą część pytania nie stwarza większych problemów, to, jak widać po analizie tekstów, cały czas należy poszukiwać dookreślenia zasad, według jakich powinna rozwijać się relacja między konkretną osobą a wspólnotą. Zarówno egoistyczne zapatrzenie się osoby na wspólnotę, jak również „przywłaszczenie” sobie osoby przez konkretną wspólnotę jest niebezpieczne dla obydwu podmiotów. Rozwiązanie przedstawione przez personalistów, a w tym wypadku przez Tischnera, umożliwia utrzymanie dotychczasowej „drogi” filozoficznej. „Droga” ta wskazuje na osobę jako wartość samą w sobie, a jednocześnie ukazuje wspólnotę jako przestrzeń dla rozwoju osoby w procesie uzyskania pełni człowieczeństwa.

BIBLIOGRAFIA

1. Adamski F., *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków 2002.
2. Baczyński W., *Człowiek jako istota dramatyczna*, Wrocław 2004.
3. Bonowicz W., *Tischner*, Kraków 2001.
4. Borkowski A., *Życie dialogiczne w ujęciu Martina Bubera*, „Logos i Ethos”, 2011, nr 1, s. 177 – 214.
5. Bortkiewicz P., *Koncepcja dialogu w twórczości Józefa Tischnera*, w: „Poznańskie Studia Teologiczne”, 2002, t. 12, s. 229 – 241.
6. Buber M., *Problem człowieka*, przekł. R. Reszke, Warszawa 1993.
7. Dzikowska K., *Trzy dyskusje z Martinem Buberem – Franz Rosenzweig, Emmanuel Lévinas, Józef Tischner*, [w:] „Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu”, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 63 – 71.

8. Filek J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003.
9. Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku*, t. 2, Kraków 2009.
10. Galarowicz J., ks. Józef Tischner, Kraków 2013.
11. Galarowicz J., *Paradoks egzystencji etycznej. Inspiracje: Ingarden – Wojtyła – Tischner*, Kraków 2009.
12. Glinkowski, W. P., *Kim są uczestnicy Buberowskiego dialogu?*, „Analiza i Egzystencja. Czasopismo Filozoficzne”, 2014, nr 26, s. 43 – 59.
13. Goodman N., *Wstęp do socjologii*, przekł. J. Polak, J. Ruszkowski, U. Zielińska, Poznań 2001.
14. Gowin J., *Religia i ludzkie biedy. Ks. Tischnera spory o Kościół*, Kraków 2003.
15. Gowin J., Zańko D., *Przekonać Pana Boga z ks. Józefem Tischnerem*, Kraków 2010.
16. Heidegger M., *Tylko Bóg mógłby nas uratować*, przekł. M. Łukasiewicz, „Teksty”, 1977, nr 3, s. 141 – 161.
17. Jęzierska-Wiejak E., *Rodzina jako międzypokoleniowa płaszczyzna transmisji wartości*, „Wychowanie w Rodzinie”, 2013, nr 2, s. 285 – 299.
18. Kamiński A., *Funkcje pedagogiki społecznej*, Warszawa 1972.
19. Karoń-Ostrowska A., *Oby tak wszyscy milczeli o Bogu*, Kraków 2015.
20. Kot D., *Między dramatyką, a dialogiką*, w: „Logos i Ethos”, 2014, nr 1, s. 53 – 72.
21. Kozak M., *Idea dobra w dialogu między Lévinasem, a Tischnerem*, [w:] „Józef Tischner. Prawda, wolność, dialog”, red. D. Jacyk, M. Manikowski, Wrocław 2013, s. 135 – 154.
22. Kuderowicz Z (red.), *Filozofia XX wieku*, Warszawa 2002.
23. Kunowski S., *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Łódź 1981.

24. Łobocki M., *Teoria wychowania w zarysie*, Kraków 2003.
25. Marcinów T., *W drodze od „Ja-Ty” do „Ja-My” – geneza wspólnoty*, [w:] „Józef Tischner. Prawda, wolność, dialog”, red. D. Jacyk, M. Manikowski, Wrocław 2013, s. 113 – 133.
26. Matkowski T., *Zagadnienie kultury w filozofii Martina Heideggera: grecka fysis a kultura współczesna*, „Prace Kulturoznawcze”, 2011, nr 12, s. 109 – 126.
27. Nierodka P., *Józef Tischner w sporze o społeczną naturę człowieka*, „Studia Philosophiae Christianae”, 2012, nr 48, s. 75 – 95.
28. Niewęglowski J., *Rodzina podstawowym środowiskiem wychowawczym. Perspektywa chrześcijańska*, w: „Seminare”, 2004, nr 20, s. 399 – 410.
29. Popper K., *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1, przekł. H. Krahelska, Warszawa 1993.
30. Przybyło S., *Wspólnota a wolność w myśli Józefa Tischnera*, w: „Studia Socialia Cracoviensia”, 2014, nr 1, s. 71 – 83.
31. Przyczyna W (red.), *Liturgia i przepowiadanie*, Kraków 2010.
32. Rynkiewicz J., *Uzasadnienie w etyce Emmanuela Lévinasa*, „Kultura i Wartości”, 2014, nr 3, s. 63 – 80.
33. Seweryniak H., *Życ w Kościele Jezusa Chrystusa*, w: „Między potępieniem, a zbawieniem. Myślenie religijne ks. Józefa Tischnera”, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Kraków 2004, s. 179 – 192.
34. Swift A., *Wprowadzenie do filozofii politycznej*, przekł. A. Krzynówek, Kraków 2010.
35. Ślipko T., *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, Kraków 2005.
36. Tischner J., *Bezdroża spotkań*, w: „Analecta Cracoviensia”, 1980, nr 7, s. 137 – 172.
37. Tischner J., *Etyka solidarności*, Kraków 2000.

38. Tischner J., *Etyka wartości i nadziei*, [w:] „Wobec wartości”, red. D. v. Hildebrand, J. A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, Poznań 1984.
39. Tischner J., *Fenomenologia spotkania*, w: „Analecta Cracoviensia”, 1978, nr 10, s. 73 – 98.
40. Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2006.
41. Tischner J., *Kościół i antypaństwowy syndrom Polaków*, w: „Tygodnik Powszechny”, 1991, nr 38, s. 6-7.
42. Tischner J., *Myślenie w żywiole piękna*, [w:] „Myślenie w żywiole piękna”, J. Tischner, Kraków 2013.
43. Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 1982.
44. Tischner J., *Nadzieja czeka na słowo*, Kraków 2011.
45. Tischner J., *Rekolekcje paryskie*, Kraków 2013.
46. Tischner J., *Społeczeństwo dialogu*, w: „Tygodnik Powszechny”, 1982, nr 48, s. 1-7.
47. Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.
48. Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2000.
49. Tischner J., *Wiara ze słuchania. Kazania starosądeckie 1980–1992*, opr. Wojciech Bonowicz, Kraków 2009.
50. Tischner J., Żakowski J., *Tischner czyta Katechizm*, Kraków 1996.
51. Vanier J., *Wspólnota miejscem radości i przebaczenia*, przeł. M. Żurowska, Poznań 2011.
52. Węgrzecki A. *Wokół filozofii spotkania*, Kraków 2014.
53. Zabokrzycka K., *Ethos jako miejsce w filozofii Martina Heideggera*, w: „Pisma Humanistyczne”, 2014, nr 12, s. 137 – 158.
54. Zuziak W., *Wartości w życiu publicznym Polski i Europy*, [w:] „Człowiek wobec wartości”, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Kraków 2006, s. 133 – 148.

STRESZCZENIE: Spór na gruncie filozofii społecznej i politycznej o rozumienie wspólnoty głównie opiera się o trzy klasyczne stanowiska: indywidualizm, kolektywizm i wizja personalistyczna. Wydaje się, że określenie relacji między osobą a wspólnotą są zależne od tego, jakie jest źródło antropologii i etyki. W artykule przedstawia się wizję wspólnoty Józefa Tischnera. Przedstawił koncepcje relacji między osobą a wspólnotą w ujęciu filozofii dialogu i filozofii spotkania. Kategoria wartości i dialogu o wartościach jest jednym z kluczowych elementów tischnerowskiej filozofii. Stąd słusznym wydaje się ukazanie poglądów na temat wspólnoty w kontekście aksjologicznym. Pytania na scenie dramatu to pytania o dobro i zło, to pytania o człowieka i pytanie o Boga.

KEYWORDS: person, community, social philosophy, philosophy of dialogue, individualism, collectivism, Tischner

SUMMARY: The dispute on the basis of social and political philosophy for understanding the community is mainly based on three classic positions: individualism, collectivism and personalistic vision. It seems that determining the relationship between a person and a community depends on the source of anthropology and ethics. The article presents the vision of the community of Józef Tischner. He presented the concept of the relationship between a person and a community in terms of the philosophy of dialogue and philosophy of the meeting. The foundation is the concept of a person in the category of drama that takes place on the stage of life.

MICHAŁ STACHURSKI (UO) – urodzony w 1991 roku w Krakowie. W 2016 roku otrzymał tytuł licencjata filozofii, a rok później (2017 r.) ukończył studia uzupełniające magisterskie z filozofii na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Jednocześnie

w tym samym roku ukończył studia podyplomowe na Uniwersytecie Ekonomicznym we Wrocławiu z zakresu kadr i płac. W roku akademickim 2017/18 rozpoczął studia doktoranckie przy Instytucie Filozofii Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Opolskiego. Zainteresowania badawcze: filozofia polityczna, społeczna, personalizm. Od 2014 roku związany ze wspólnotą *L'Arche* we Wrocławiu najpierw jako asystent domowy, następnie jako wolontariusz.

KONTAKT: michal.stachurski@poczta.onet.pl

MATEUSZ BINEK
Uniwersytet Rzeszowski

NIHILIZM I PRÓBY JEGO PRZEWYCIĘŻANIA W TWÓRCZOŚCI ERNSTA JÜNGERA

Attempts to overcome nihilism in the works of Ernst Jünger

SŁOWA KLUCZOWE: nihilizm, transgresja, kultura europejska, Nietzsche, Jünger

WSTĘP

Chcąc mówić o problematyce nihilizmu w twórczości Ernsta Jüngera, należy na wstępie przywołać postać Fryderyka Nietzschego. Istnieją ku temu dwa dobre powody. Po pierwsze, w zasadzie cała literacko-filozoficzna spuścizna Jüngera wyrasta z podstawowego zagadnienia, jakim jest znaczenie nihilizmu i możliwości jego przewyższenia. Ramy tego przedsięwzięcia wyznaczył zaś właśnie Nietzsche, ujmując powyższe kwestie w sposób, który niejako zdeterminował myśl autora *Robotnika*. Antoine Bousquet zauważa, że przez cały okres swej aktywności twórczej niemiecki pisarz nie odstąpił od istoty Nietzscheańskiej nauki o woli mocy, czyniąc ją centralną kategorią formułowanych przez siebie ustaleń dotyczących charakteru dwudziestowiecznej kultury¹.

Po drugie, jak z kolei wskazuje Michał Herer, Jüngera i Nietzschego łączy, oprócz bezpośrednich nawiązań terminologicznych, także pewien metafizyczny etos określany mianem

¹ Vide: A. Bousquet, *Ernst Jünger and the problem of nihilism in the age of total war*, „Thesis Eleven”, 2015, nr 132, s. 18.

etosu filozofa-diagnostyka. Jak pisze Herer: „Mamy tu do czynienia z myślą, która swoje podstawowe pojęcia konstruuje jako pojęcia diagnostyczne, jako narzędzia służące do orientowania się w żywiole aktualności”². Za jednego z prekursorów takiego stylu filozofowania polski badacz uznaje autora *Zmierzchu bożyszcz* wraz z jego koncepcją „myśli niewczesnej”, której stosunek do czasu, w jakim jest formułowana opisać można jako „zasadnicze wychylenie w stronę tego, co dopiero nadchodzi, albo tego, co trzeba dopiero – mocą jakiegoś zdecydowanego aktu – ustanowić. Jeśli człowiek niewczesny ma poczucie nieprzystawalności do własnej epoki, to nie dlatego, że przybywa z innego czasu, lecz ze względu na fakt, że imperatyw działania bezpośrednio wiąże się z krytycznym stosunkiem do teraźniejszości”³.

Zarysujmy zatem postawioną przez Nietzschego diagnozę, która, jak wspomniano, stanie się punktem wyjścia dla rozważań Jüngera.

PROROCSTWO NIETZSCHEGO

Nietzsche ujmował nihilizm jako „stan normalny” zachodnioeuropejskiej kultury końca dziewiętnastego wieku. W owym czasie bowiem świadomość tego, że „brakuje odpowiedzi na {pytanie} »Dlaczego?«”⁴ coraz silniej dochodziła do głosu. Coraz wyraźniej widać było, że „naczelne wartości ulegają odwartościowaniu”⁵. Symptomy tego procesu Nietzsche dostrzegał zasadniczo we wszystkich obszarach działalności kulturowej. W religii mieliśmy do czynienia ze zmierzchem chrześcijaństwa związanym z jego przemoralizowaniem („Chrześcijaństwo ginące

² M. Herer, *Filozofia aktualności za Nietzschem i Marksem*. Warszawa 2012, s. 141.

³ Ibidem, s. 20.

⁴ F. Nietzsche, *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885-1889)*. przeł. G. Sowiński [w:] *Wokół nihilizmu*. Red. G. Sowiński. Kraków 2001, s. 82.

⁵ Ibidem.

od swej moralności”⁶), przez co sama moralność traci uzasadnienie zakorzenione w transcendencji. Nauki przyrodnicze opisywały świat językiem kauzalizmu i mechanicyzmu, tym samym rezygnując z teleologii. W polityce można było zaobserwować „brak wiary we własną rację”⁷, a działania podejmowane w jej ramach miały jedynie doraźny i naskórkowy charakter. W naukach historycznych dominował fatalizm i darwinizm, sytuacja była zatem analogiczna do tej panującej w przyrodoznawstwie. Nihilizm w sztuce objawiał się jako romantyzm i jego krytyka owocująca koncepcją sztuki czystej, czyli „obojętnej wobec treści”⁸.

Wszystko to prowadzi Nietzschego do konkluzji, w myśl której „cały europejski system dążeń ludzkich czuje się po części bezsensownym, po części już »niemoralnym«”⁹. Wszystkie te objawy mają wspólne źródło polegające na braku wyższej sankcji, pewnej metafizycznej racji, w oparciu o którą możliwe byłoby zbudowanie spójnego i całościowego obrazu świata. Taka wizja pozwalałaby na utrzymanie zasadności opisywania rzeczywistości w kategoriach celu i sensu, do czego przyzwyczaiła człowieka niemal cała wcześniejsza tradycja filozoficzna.

Specyfika sytuacji, w jakiej znalazła się kultura europejska, nie polega jednak na tym, że oto właśnie wyczerpał się dotychczasowy zasób wartości istotowo zrośnięty z religią chrześcijańską, a nowy zestaw świeckich idei czeka tylko na odkrycie i aplikację. Nietzsche sięga o wiele głębiej, bo do samego jądra struktury myślenia aksjologicznego właściwego filozofii, która, jego zdaniem, tożsama jest z platonizmem. Martin Heidegger ujmuje to następująco: „Byt jako taki jest w całości wywodzony pojęciowo z Ponadmysłowego, to zaś rozpoznane zostaje jako

⁶ Ibidem, s. 73.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem, s. 74.

⁹ Ibidem.

naprawdę będące, [niezależnie od tego, czy] owo Ponadmysłowe byłoby teraz Bogiem jako chrześcijańskim Bogiem Stwórcą i Zbawicielem, prawem moralnym, autorytetem rozumu, postępu, szczęściem większości. Wszędzie bezpośrednio dane Zmysłowe odnoszone jest do Upragnionego (...), do Idealnego jako miary. Wszelka metafizyka jest platonizmem”¹⁰.

Nihilizmu w ujęciu autora *Ecce homo* nie należy, zdaniem Heideggera, interpretować po prostu jako pojęcia, teorii czy poglądu, ani też jako „tego, co chciałaby nam wmówić jego z góry rozumiana nazwa: likwidacji wszystkiego w czystym Nic”¹¹. Jak kontynuuje autor *Bycia i czasu*: „Nihilizm jest wydarzeniem (...) przewartościowania dotychczasowych najwyższych wartości. Upadek tych wartości oznacza zawał (...) dotychczasowej prawdy o bycie jako takim w całości. Wydarzenie odwartościowania dotychczasowych najwyższych wartości nie jest jednak jakąś okolicznością dziejową – jedną pośród wielu innych, lecz podstawowym działaniem się wytyczanych i unoszonych przez metafizykę zachodnich dziejów”¹². Wydarzenie nihilizmu, a więc kryzys nie tylko religii, lecz całej kultury, ze względu na swój zakres sprawia, że jego pełne znaczenie nie od razu widoczne jest w powszechnej świadomości. Dlatego też Nietzsche stwierdza, że jego rozpoznanie ma w sobie coś z proroctwa. Jak sam deklaruje: „Opowiadam historię dwu najbliższych stuleci. Opisuję nadchodzącą przyszłość, która nie może już nadejść jako inna: nastanie nihilizmu. Historię tę można opowiadać już teraz: bo samej konieczności będzie to dzieło”¹³. Idąc za przestrogą Heideggera trzeba wyraźnie podkreślić, że nihilizm nie oznacza dla Nietzschego jakiejś formy uniwersalnej anihilacji całej rzeczywistości. Wydarzenie to stanowi raczej wielką szansę, gdyż

¹⁰ M. Heidegger. *Nietzsche*. T. 2, przekł. zbiorowy, Warszawa 1999, s. 264.

¹¹ Ibidem, s. 265.

¹² Ibidem, s. 265–264.

¹³ F. Nietzsche, op. cit., s. 103.

jest to „chwila najgłębszego namysłu człowieka nad sobą: czy człowiek pozbiera się po nim, czy zapanuje nad tym kryzysem – pozostaje to kwestią jego siły”¹⁴.

W świetle powyższych ustaleń można wykreślić pewne pole manewru lub też możliwe sposoby uporania się z nihilizmem, jakie może zastosować jednostka wrzucona w ten dramatyczny proces. Możliwe są zatem dwie postawy: aktywna i pasywna. Pierwsza z nich polega na akceptacji i zadowoleniu aktywnego nihilisty wynikającym z faktu, że dotychczasowa kultura niejako doszła już do granicy swego możliwego rozwoju. Stwarza to bowiem dla niego możliwość transgresji starych struktur poznawczo-aksjologicznych. Jest znakiem potęgi i siły ducha¹⁵, otwierającym pole do wkroczenia na arenę dziejów postaci nadczłowieka, który „w pełni świadomie ustanawia wartości jako ekspresję własnej woli mocy, nie musząc przy tym powoływać się na żadne transcendentne źródła ani sankcje”¹⁶. Druga postawa – nihilizm pasywny – to zaś „schyłek i regres mocy ducha”¹⁷. Pasywność ta znamionuje członków społeczeństwa mieszczańskiego, które cały swój wysiłek wkłada w wysunięcie na pierwszy plan wszystkiego, co „uspokaja i zagłusza”¹⁸ wezwanie do trudu przekraczania własnej kondycji. Warto zaznaczyć, że recepcja takiego rozumienia nihilizmu pasywnego jest szczególnie istotna dla wczesnych faz twórczości Jüngera. Według Pawła Pieniążka, autor *Robotnika* „łączy nihilizm z rozwijającym się pod znakiem (Nietzscheańskiego) »ostatniego człowieka«, ode-rwanym od »elementarnych sił życia« ładem liberalno-mieszczańskim, właściwym mu porządkiem wartości (demokracja, autonomia i wolność jednostki, prawa człowieka), z właściwym jednostce rozmiękczeniem psychiki, jej dążeniem

¹⁴ Ibidem, s. 99.

¹⁵ Vide: Ibidem, s. 82.

¹⁶ M. Herer, op. cit., s. 62.

¹⁷ F. Nietzsche, op. cit., s. 83.

¹⁸ Ibidem.

do szczęścia i bezpieczeństwa, pokoju, materialnego komfortu, z niezobowiązującym stosunkiem do istnienia, wyrażającym się w determinacji w wypieraniu gwałtowności życia, właściwego mu niebezpieczeństwa i ryzyka”¹⁹.

Przejdźmy zatem do analizy sposobu, w jaki z przepowiedzianym przez Nietzschego stanem rzeczy próbował poradzić sobie niemiecki pisarz.

FIGURY BOJOWNIKA I ROBOTNIKA JAKO PRÓBY PRZEZWYCIĘŻENIA NIHILIZMU

Pierwszą próbę przezwyciężenia nihilizmu możemy zauważyć już we wczesnych tekstach Jüngera, powstałych w okresie I wojny światowej i początkowych latach istnienia Republiki Weimarskiej. Trzeba jednak zaznaczyć, że próba ta, związana z formacyjnym dla całego pokolenia niemieckiej młodzieży doświadczeniem frontowym, bardziej niż z refleksji teoretycznej wyrastała z egzystencjalnego wymiaru uczestnictwa w tym konflikcie. Przywoływany wcześniej Bousquet zaznacza, że choć problem nihilizmu nie jest wyraźnie ujęty w żadnym z pism z tego okresu twórczości niemieckiego pisarza, to wpływ filozofii nietzscheańskiej jest w nich widoczny chociażby już w samym opiewaniu ludzkiego ducha walki i stawiania czoła niebezpieczeństwu w realiach zmechanizowanego pola bitwy²⁰. Ponadto, już na pierwszych stronach powieści *W stalowych burzach*, opartej na wojennych dziennikach młodego Jüngera, odnajdujemy antymieszczańską afektację, na mocy której pisarz poszukiwał czegoś więcej niż to, co miał mu do zaproponowania świat burżuazyjnej egzystencji. Jak czytamy: „Wyszliśmy z uczelni, szkół, warsztatów, by w trakcie kilku tygodni szkolenia stopić się

¹⁹ P. Pieniążek. *Nihilizm u Ernsta Jüngera („Robotnik”) i Fryderyka Nietzschego*. [w:] *Ernst Jünger (1895-1998): bojownik, robotnik, anarcha*. Red. W. Chołostiakow i J. Michalczenia. Olsztyn 2013, s. 134.

²⁰ Vide: A. Bousquet, op. cit., s. 23.

w jedno, wypełnione entuzjazmem ciało. Potomkowie epoki stabilności, tęskniliśmy za czymś niezwykłym, za wielkim niebezpieczeństwem. Wtedy to wojna porwała nas jak rausz. (...) Wojna wszak musiała nam to dać: wielkość, moc, odświętność. (...) byle tylko nie siedzieć w domu, byle mieć w tym swój udział!”²¹.

Młody Jünger szansy na wyjście z matni miejskiej nudy i konformizmu upatruje w realizacji ideału figury Bojownika – „dziedzica starożytnych cnót wojskowych, hołdującego arystokratycznemu etosowi, zakorzenionemu w tradycji”²². Taka postawa w dużej mierze przynosi zakładany skutek. Píše Jünger, wspominając jedną z bitew: „Niesamowita koncentracja sił w godzinie losu, gdy toczył się bój o odległą przyszłość, i erupcja, która tak niespodziewanie, tak gwałtownie, zaprowadziła mnie po raz pierwszy w głębiny obszarów nadosobowych. Różniło się to od wszystkiego, co dotychczas przeżyłem; było to wtajemniczenie, nie tylko otwierające płomieniste izby grozy, ale także przez nie wiodące”²³. Doświadczenie frontu pozwoliło autorowi nazwać walkę niemieckiego żołnierza piechoty „nadludzką”²⁴. Poprzez nią, jak twierdził, „synowie przerośli o głowę swój naród. Z gorzkim śmiechem czytali trywialne wypociny gazeciarskie, wytrawione słowa o bohaterach i bohaterskiej śmierci. Nie chcieli takiej podzięk, chcieli zrozumienia”²⁵. Wydawać by się mogło, że idea nadczłowieczeństwa ucieleśnia się w Bojowniku, który wykazuje się odwagą oraz heroizmem, gardząc jednocześnie społeczną aprobatą.

²¹ E. Jünger, *W stalowych burzach*, przeł. W. Kunicki. Warszawa 1999, s. 7.

²² B. Kozieł. *Anarcha w epoce chaosu*. „Stańczyk. Pismo konserwatystów i liberałów”, 1995, nr 3, s. 69.

²³ E. Jünger. *W stalowych burzach*. op. cit., s. 232.

²⁴ Vide: Idem, *Przedmowa. W stalowych burzach 1920 (Grudzień 1919)*. Przeł. W. Kunicki. [w:] Idem, *Publicystyka polityczna: 1919-1936*. Przeł. zbiorowy. Kraków 2007, s. 51.

²⁵ Ibidem.

Problem jednak w tym, że Jünger podczas wojny doświadczył również czegoś zgoła odmiennego aniżeli spełnienie młodzieńczych marzeń. W bitwach I wojny światowej prym bowiem zaczęła wieść nie waleczność żołnierzy, lecz techniczne środki służące bezosobowemu zadawaniu masowej śmierci. Celnie komentuje to Jacek Szaban, pisząc: „Niemcy wojnę przegrały. Nie dlatego, że miały gorszych żołnierzy, ale dlatego, że nie było ich stać na jej dalsze prowadzenie. Ci sami ludzie, którzy nie bez zrozumiałych względów widzieli się dotąd jako elita walczącego narodu, z dnia na dzień ujrzeni się jako mięso armatnie taśmowo wysyłane na front przez fabrykę, która musiała zamknąć podwoje pod naciskiem silniejszej konkurencji”²⁶. Bojownicy ginęli najczęściej w sposób zdepersonalizowany, jako nieistotne trybiki wojennej maszynierii. Żołnierz frontowy umierał „od zbłąkanej kuli, trafiony odłamkiem czy po otrzymaniu serii z karabinu maszynowego w momencie, gdy skłonny był wznieść się na wyżyny bohaterstwa”²⁷. Skierowana ku wzniosłej przeszłości²⁸ pruskiego militarysty figura Bojownika w obliczu nowej rzeczywistości musiała odejść tam, skąd przybyła.

Przywołana wcześniej metafora walczących na wojnie narodów jako gigantycznych fabryk ma szczególne znaczenie w kontekście drugiej próby przewyciężenia nihilizmu, jaką było opisanie nowej dominującej formy bytu, czyli Robotnika. Wojna była szczególnie dogodnym momentem na dostrzeżenie właściwych sił rządzących rzeczywistością, ponieważ, jak pisze Jünger na kartach *Awanturczego serca*, „Gdy świat chwieje się w posadach, powstają rysy, dzięki którym poznajemy tajniki

²⁶ J. Szaban. *Ernst Jünger. Robotnik w fabryce mitu*. [w:] *Ernst Jünger (1895-1998): bojownik, robotnik, anarcha*. Red. W. Chołostiakow i J. Michalczenia. op. cit., s. 391.

²⁷ W. Chołostiakow i J. Michalczenia. *Jünger - bojownik, robotnik, anarcha, czyli o wielości perspektyw*. [w:] *Ernst Jünger (1895-1998): bojownik, robotnik, anarcha*. red. Eidem. op. cit., s. 23.

²⁸ Vide: B. Kozieł. op. cit., s. 70.

architektury zazwyczaj nam niedostępne”²⁹. Uprzemysłowienie działań wojennych było efektem procesu Totalnej Mobilizacji, na skutek którego „obraz wojny jako zbrojnego działania zmienia się coraz bardziej w pełen rozmachu obraz gigantycznego procesu pracy”, jego najdalszą konsekwencją jest to, że „nie wykonuje się już żadnego ruchu – niechby to był ruch szwaczki przy maszynie do szycia – który nie byłby nieodłącznym elementem jakiegoś, co najmniej pośredniego, świadczenia wojennego”³⁰.

Ton życiu nadaje więc praca, która ma wszechogarniający charakter. Praca staje się totalna do tego stopnia, że w powojennej epoce, według Jüngera, „nie może istnieć nic, co nie będzie ujęte jako praca. Praca jest tempem dłoni, myśli, serca, życia za dnia i nocą, nauką, miłością, sztuką, wiarą, kultem, wojną; praca jest pędem atomu i siłą, która porusza gwiazdy i słońce”³¹. W tym miejscu wyraźna staje się perspektywa mitologiczna wykorzystana przez Jüngera. Skoro bowiem praca jest potęgą totalizującą, to opis podmiotu dziejowego, który jest z nią związany, nie może wyczerpywać się w kategoriach socjologicznych i ekonomicznych. Dlatego też niemiecki myśliciel uznaje Robotnika za formę bytu – *Gestalt*. Ów termin można tłumaczyć jako „postać”, lecz zdaniem Wojciecha Kunickiego taka translacja nie oddawałaby intencji autora *Awanturniczego serca*. Według niego ów Jüngerowski termin to „energia kształtująca i formująca, a zatem forma w podwójnym sensie: jako pozyskiwany kształt i jako matryca formująca”³². W tym też sensie, jak z kolei podkreśla Alain de Benoist, dla niemieckiego pisarza historia

²⁹ E. Jünger. *Awanturnicze serce: figury i capriccia*. Przeł. W. Kunicki. Warszawa 1999, s. 108.

³⁰ Idem. *Totalna Mobilizacja*. Przeł. K. Polechoński [w:] Idem, *Publicystyka polityczna: 1919-1936*, op.cit., s. 360–381.

³¹ Idem. *Robotnik: panowanie i forma bytu: maksima-minima*. Przeł. W. Kunicki. Warszawa 2010, s. 66.

³² W. Kunicki. *Posłowie*. [w:] E. Jünger. *Robotnik*. op. cit., s. 371.

świata w pierwszym rzędzie jest morfogeneza³³.

Kolejną sprawą, jaką należy tu poruszyć, jest kwestia nierozzerwalnie związanej z Robotnikiem techniki. Zwrócenie uwagi na tę sferę również zawdzięcza Jünger doświadczeniom wojennym. W nich bowiem uwidoczniło się „wtargnięcie sił elementarnych w mieszczańską przestrzeń”³⁴. Jak pisze Herer, „moc elementarna to moc odsyłająca do czterech podstawowych pierwiastków albo żywiołów, (...) ale udzielająca się człowiekowi za pośrednictwem najbardziej zaawansowanego aparatu technologicznego – w tym przypadku za pośrednictwem broni masowego rażenia, produkowanej planowo i na skalę przemysłową”³⁵. Forma bytu, która potrafi niejako spętać siłę żywiołów w celu nieustannego zwielokrotniania mocy, może poczuć, że rzeczywiście panuje nad światem. W tym sensie, technika jawi się jako „mobilizacja świata przez formę bytu robotnika”³⁶ oraz „opanowanie języka obowiązującego w przestrzeni pracy”³⁷.

Po tym skrótowym zarysowaniu głównych cech formy bytu Robotnika należy odpowiedzieć na pytanie o to, jak ten projekt ma się do problematyki nihilizmu. Jak się zdaje, celem Jüngera jest kolejna próba transgresji wyrażona poprzez antyindywidualistyczną interpretację Nietzscheańskiej woli mocy³⁸. O ile bowiem Nietzsche to „filozof sensu, którego miarą jest dlań kulturotwórcza zdolność jednostki do tworzenia wartości i nadania celu swemu istnieniu”³⁹, o tyle dla niemieckiego pisarza pytanie o normatywne podstawy jego projektu nie mają racji bytu. Jak

³³ Vide: A. de Benoist. *Soldier, Worker, Rebel, Anarch: An Introduction to Ernst Jünger*. Przeł. G. Johnson. „The Symptom”, 2017, nr 17, [online]. [dostęp: 07.05.2018] World Wide Web: <http://www.lacan.com/symptom17-soldier.html>

³⁴ E. Jünger. *Robotnik...*, op. cit., s. 48.

³⁵ M. Herer, op. cit., s. 89.

³⁶ E. Jünger, *Robotnik...*, op. cit., s. 147.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Vide: P. Pieniążek, op. cit., s. 142.

³⁹ Ibidem, s. 136.

wyjaśnia Pieniążek, „(...) quasi metafizyczny, ogarniający człowieka proces totalnej pracy i technicznego uprzedmiotowienia ma być bowiem samooczywisty i samousprawiedliwiający się, dokonujący się poza wszelkimi wartościowaniami jednostek i ludzkości, przekraczając i w coraz większym stopniu wywłaszczając wolę i zamiary objętych nim jednostek”⁴⁰. Według Jüngera „nie ma już potrzeby zaprzętać sobie głowy przewartościowaniem wartości – wystarczy widzieć to, co nowe, i w nim uczestniczyć”⁴¹. Robotnik zatem jest „zrodzoną na gruncie modernizmu utopijną wizją przyszłego świata, odpowiadającą na dylematy świata nowoczesnego – na elementarne pytanie o sens w świecie, który sens ten zniszczył”⁴².

PRÓBA PRZEWYCIĘŻENIA NIHILIZMU W PERSPEKTYWIE JEDNOSTKOWOŚCI

Robotnik to projekt możliwej przyszłości wysnuty na kanwie sygnałów wysyłanych przez „radikalnie przyspieszającą rzeczywistość”⁴³. Jednakże stan na rok 1938, a więc sześć lat po pierwszym wydaniu tej książki, nadal nie odpowiada w pełni wizji Jüngera. W wydanym wówczas esej *O bólu* czytamy, że „znajdujemy się w ostatniej i osobliwej fazie nihilizmu, która charakteryzuje się tym, że nowe struktury rozwinęły się już w dużym stopniu, jednakże odpowiadające im wartości są jeszcze niewidoczne”⁴⁴. Problem jednak w tym, że na poły przepowiadane, na poły postulowane uwznioślenie ludzkości pozostanie jedynie na kartach książek niemieckiego pisarza. II wojna światowa to kolejna okrutna rzeź, która niczego nie zmienia w kwestii nihilizmu. Współczesne struktury polityczne posiadające coraz

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ E. Jünger, *Robotnik...*, op. cit., s. 55.

⁴² P. Pieniążek, op. cit., s. 150.

⁴³ M. Herer, op. cit., s. 74.

⁴⁴ E. Jünger, *O bólu*. Przeł. J. Prokopiuk, „Literatura na świecie”, 1986, nr 9, s. 228.

potężniejsze środki inwigilacji i zagłady nadal charakteryzują się organizacją bez zasad i ruchem pozbawionym celu⁴⁵. Skłania to Jüngera do podjęcia kolejnej próby przewyciężenia nihilizmu – tym razem jednak o wiele wierniejszej duchowi Nietzschego.

W roku 1950 niemiecki pisarz publikuje esej *Przez linię*. W początkowych partiach tekstu powraca przepowiednia autora *Zaratustry* – w dalszym ciągu ludzie żyją w braku poczucia łączności z absolutem. „Nie ma już świętych. Nie ma także doskonałego dzieła sztuki. Nie ma też, choć nie brak odpowiednich planów, idei najwyższego ładu, książęcego objawienia człowieczeństwa”⁴⁶. Polityczni możnowładcy wykorzystują napięcie wynikające z tego stanu, by zaspokoić własną pychę i żądzę panowania. Píše Jünger: „Tyczy się to terroru zarówno wewnętrznego, jak i zewnętrznego. Pierwszemu zależy na tym, aby proklamować przewagę społeczeństwa nad jednostką. Przede wszystkim ta przemoc ma epatować w sensie moralnym: »Naród jest wszystkim, ty jesteś niczym!« a jednocześnie winna ujawniać umysłowi ciągłą obecność zagrożenia, ścisłą bliskość – czasową i przestrzenną – rabunku i likwidacji”⁴⁷.

Sprzeciw wobec władzy grozi pogrążeniem się w nicości – absolutnym końcem egzystencji. Wzbudzanie strachu przed nicością jest jednak tylko nihilistyczną pogłoską, środkiem dyscyplinującym. Jego skuteczność jest efektem tego, że „umysł nie jest w stanie zyskać wyobrażenia nicości” wobec czego „nie można nicości ani zobrazować, ani ująć pojęciowo”⁴⁸. Dlatego też mocno rozpowszechnione są przekonania wiążące nihilizm z chaosem, chorobą i złem. Zdaniem Jüngera głosiciele takich tez nie mają jednak racji, bowiem nihilizm „może harmonizować

⁴⁵ Vide: T. Quinn. *Heidegger and Jünger: Nihilism and the Fate of Europe*. „Gatherings: The Heidegger Circle Annual”, 2016, nr 6, s. 74.

⁴⁶ E. Jünger, *Przez linię*, przeł. W. Kunicki [w:] Idem. *Węzeł gordyjski. Eseistyka lat pięćdziesiątych*. Przekł. zbiorowy. Kraków 2013, s. 69.

⁴⁷ Ibidem. s. 68.

⁴⁸ Ibidem. s. 70.

z rozbudowanymi systemami ładu”⁴⁹ (przykładem są tu współczesne państwa z rozdętą biurokracją czy ład techniczny tym państwom podporządkowywany)⁵⁰. Tak samo sprawa ma się z kwestią nihilistycznej chorobliwości – funkcjonariusze aparatu represji, ale także gremia lekarzy, techników i menedżerów rozprawiające o jakimś fachowym problemie nie dają po sobie poznać żadnej słabości czy choroby⁵¹. Bolączką epoki dominacji nihilizmu nie jest też przynależne jej zło, lecz „stopnienie, a nawet całkowite zatarcie się różnic między dobrem a złem, niedostrzegalne nawet dla najostrzejszego wzroku”⁵².

Istnieją natomiast obszary, do których współczesna postać Lewiatana nie ma przystępu. Ich eksploracja zależy od decyzji jednostki, „jej wnętrze jest bowiem właściwym forum tego świata; a jej decyzja jest ważniejsza od rozstrzygnięć dyktatorów i możnowładców”⁵³. Przyjęcie takiej perspektywy oznacza powrót Jünger do szczególnego rysu filozofii Nietzschego, jakim jest radykalny indywidualizm.

Owe obszary Jünger nazywa „dzikością” stanowiącą „pragrun” egzystencji człowieka. Pierwszym z nich jest perspektywa śmierci. „Dziś i zawsze ludzie nie znający lęku przed śmiercią górują nad choćby największą doczesną potęgą”⁵⁴ – stwierdza pisarz. Dlatego autor *Marmurowych skał* docenia wartość nauk związanych z transcendencją⁵⁵ jako dostarczających perspektywy likwidacji śmiertelnego lęku. Obszar drugi to erotyka, gdzie miłość i przyjaźń dwojga ludzi tworzy przestrzenie niepodlegające państwowej kontroli. Kolejną aktywnością chroniącą wolność

⁴⁹ Ibidem. s. 71.

⁵⁰ „Nawet w przestrzeniach, gdzie nihilizm ujawnia swe najbardziej destruktywne rysy, jak w miejscach wielkiej fizycznej zagłady, panują asceza, higiena i ścisły porządek aż do samego końca” (Ibidem, s. 73–74).

⁵¹ Vide: Ibidem, s. 77.

⁵² Ibidem, s. 78.

⁵³ Ibidem, s. 68.

⁵⁴ Ibidem, s. 92.

⁵⁵ Ibidem.

jest „życie w kręgu sztuk” pozwalające na to, by uczynić „ze świadomego ducha zbawczy instrument”⁵⁶. Można powiedzieć, że wymienione obszary aktywności pozwalają jednostce niejako oswoić nicłość i tym samym przekroczyć tytułową linię, jaką wyznacza nihilizm rozumiany jako stan kultury. Wszystko to może zaprowadzić człowieka na obszar Heideggerowskich bezdroży. Owe bezdroża jednak nie są idyllą, lecz, jak można sądzić, przestrzenią wolności nie gwarantującej wcale powodzenia aktu transgresji, lecz jego konieczną jego przesłanką. Jak pisze Jünger, „znajdujemy się teraz w niezmiernym. Bezpieczeństwo się zmniejsza, przy większej nadziei na pozyskanie zdobyczy. »Bezdroża« są pięknym, sokratejskim słowem na opisanie tego stanu rzeczy. Sugeruje, że znajdujemy się poza bitymi drogami oraz w centrum bogactwa, niepodzielnego. A ponadto zakłada możliwość porażki”⁵⁷.

Ta ostatnia próba przezwyciężenia nihilizmu cechuje się swego rodzaju eskapizmem i rezygnacją z wielkich planów mistyki społeczno-politycznej. W ostatecznym rozrachunku bowiem wolny człowiek prowadzi dyskretną egzystencję w obrębie istniejących w obecnym porządku wyłomów i szczelin⁵⁸. Nie kieruje się ku przeszłości i przyszłości; jego hasłem jest: „Tu i teraz”⁵⁹.

ZAKOŃCZENIE

Kończąc niniejsze studium, można stwierdzić, że w twórczości Jüngera obserwujemy intelektualne losy Nietzscheańskich rozpoznai sytuacji europejskiej kultury. W książkach niemieckiego pisarza odnajdujemy kolejno: odrzucenie paradygmatu oświeceniowo-liberalnego; fascynację techniką jako narzędziem realizowania woli mocy; flirt z myśleniem mającym konotacje

⁵⁶ Ibidem, s. 93.

⁵⁷ Ibidem, s. 95.

⁵⁸ Vide: A. Bousquet, op. cit., s. 33.

⁵⁹ Vide: E. Jünger, *Eksploracja bezdroży*, przeł. K. Żarski [w:] Idem, *Węzeł gordyjski...*, op. cit., s. 145.

quasi-totalitarne oraz uświadomienie znaczenia jednostkowej autonomii i wolności. Wszystko to świadczy o trafności historiozoficznych hipotez Nietzschego, a także o znakomitej zdolności Jüngera do wychwytywania duchowych tendencji dwudziestego stulecia. Trzecia próba przewyższenia nihilizmu w twórczości niemieckiego pisarza, sięgająca końca lat trzydziestych i trwająca w zasadzie do jego śmierci w roku 1998, może służyć jako swego rodzaju drogowskaz i jednocześnie znak ostrzegawczy przed myśleniem ideologicznym, nadal żywym przecież w czasach nam współczesnych. W tym kontekście warto już na sam koniec przywołać słowa z *Marmurowych skał*: „Bywają epoki upadku, w których zaciera się forma stanowiąca najbardziej immanentny wzorzec życia. Wtrąceni w nie zataczamy się na prawo i lewo jak istoty pozbawione równowagi. Z tępych przyjemności wpadamy w tępy ból, a świadomość straty, ożywiająca nas ciągle, ponętniej rysuje przed nami przyszłość i przeszłość. Poruszamy się w minionych epokach lub odległych utopiach, podczas gdy teraźniejszość przemija”⁶⁰.

BIBLIOGRAFIA

TEKSTY ŹRÓDŁOWE:

1. Jünger E.: *Awanturnicze serce: figury i capriccia*. przeł. W. Kunicki. Warszawa 1999.
2. Jünger E.: *Eksploracja bezdroży*. [w:] Idem. *Węzeł gordyjski. Eseistyka lat pięćdziesiątych*, Przeł. W. Kunicki, N. Żarska, K. Żarski. Kraków 2013. s. 97–168.
3. Jünger E.: *Na marmurowych skałach*. przeł. W. Kunicki. Warszawa 1997.
4. Jünger E.: *O bólu*. Przeł. J. Prokopiuk. „Literatura na świecie”. 1986. nr 9. s. 177–231.

⁶⁰ Idem. *Na marmurowych skałach*. Przeł. W. Kunicki. Warszawa 1997, s. 27.

5. Jünger E.: *Przedmowa. W stalowych burzach 1920 (Grudzień 1919)*. przeł. W. Kunicki. [w:] Idem. *Publicystyka polityczna: 1919-1936*. Przekł. Zbiorowy. Kraków 2007, s. 49–52.
6. Jünger E.: *Przez linię*. przeł. W. Kunicki. [w:] Idem, *Węzeł gordyjski. Eseistyka lat pięćdziesiątych*. Przeł. W. Kunicki, N. Żarska, K. Żarski. Kraków 2013. s. 61–96.
7. Jünger E.: *Robotnik: panowanie i forma bytu: maksima-minima*. przeł. W. Kunicki. Warszawa 2010.
8. Jünger E.: *Totalna Mobilizacja*. przeł. K. Polechoński. [w:] Idem. *Publicystyka polityczna: 1919-1936*. Przekł. zbiorowy. Kraków 2007, s. 360–381.
9. Jünger E.: *W stalowych burzach*. przeł. W. Kunicki. Warszawa 1999.
10. Nietzsche F.: *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885-1889)*. przeł. G. Sowiński. [w:] *Wokół nihilizmu*. red. G. Sowiński. Kraków 2001. s. 73–110.

OPRACOWANIA:

1. Bousquet A.: *Ernst Jünger and the problem of nihilism in the age of total war*. „Thesis Eleven”. 2015. nr 132. s. 17–38.
2. Chołostiakow W., Michalczenia J.: *Jünger – bojownik, robotnik, anarcha, czyli o wielości perspektyw*. [w:] *Ernst Jünger (1895-1998): bojownik, robotnik, anarcha*. Red. Eidem. Olsztyn 2013. s. 11-32.
3. de Benoist A.: *Soldier, Worker, Rebel, Anarch: An Introduction to Ernst Jünger*. przeł. G. Johnson. „The Symptom”. 2017. nr 17. [online]. [dostęp: 07.05.2018] World Wide Web: <http://www.lacan.com/symptom17-soldier.html>
4. Heidegger M.: *Nietzsche. T. 2*. Przekł. zbiorowy. Warszawa 1999.
5. Herer M.: *Filozofia aktualności za Nietzschem i Marksem*. Warszawa 2012.

6. Kozieł B.: *Anarcha w epoce chaosu*. „Stańczyk. Pismo konserwatystów i liberałów”. 1995. nr 3. s. 69–73.
7. Kunicki W.: *Posłowie*: [w:] Ernst Jünger. *Robotnik: panowanie i forma bytu: maksima-minima*. przeł. W. Kunicki. Warszawa 2010. s. 370–391.
8. Pieniążek P.: *Nihilizm u Ernsta Jüngera („Robotnik”) i Fryderyka Nietzschego*. [w:] *Ernst Jünger (1895-1998): bojownik, robotnik, anarcha*. Red. W. Chołostiakow i J. Michalczenia. Olsztyn 2013. s. 129–151.
9. Quinn T.: *Heidegger and Jünger: Nihilism and the Fate of Europe*. „Gatherings: The Heidegger Circle Annual”. 2016. nr 6. s. 69–90.
10. Szaban J.: *Ernst Jünger. Robotnik w fabryce mitu*. [w:] *Ernst Jünger (1895-1998): bojownik, robotnik, anarcha*. Red. W. Chołostiakow i J. Michalczenia. Olsztyn 2013. s. 385–408.

STRESZCZENIE: W artykule zawarta została prezentacja problemu nihilizmu i jego przewyciężenia w twórczości Ernsta Jüngera (1895-1998). Problematyka nihilizmu była silnie obecna w całej twórczości niemieckiego pisarza i stanowiła jeden z ważnych motywów jego aktywności literacko-filozoficznej. Głównym źródłem inspiracji tego aspektu myśli Jüngera było ujęcie nihilizmu jako normalnego stanu kultury europejskiej wyrażone w filozofii Fryderyka Nietzschego. Autor artykułu opisuje trzy różne próby przewyciężenia nihilizmu podjęte przez Jüngera, związane z odmiennymi fazami twórczości pisarza. W owych próbach można zaobserwować trafność historiozoficznych przepowiedni Nietzschego oraz zdolność Jüngera do diagnozowania duchowych sił rządzących dwudziestowieczną kulturą europejską.

KEY WORDS: nihilism, transgression, European culture, Nietzsche, Jünger

SUMMARY: The article presents the problem of nihilism and its overcoming in the works of Ernst Jünger (1895-1998). The issue of nihilism was strongly present in the entire work of the German writer and also was one of the most important motifs of his literary and philosophical activity. The main aspect of these parts of Jünger's thought was the concept of nihilism as a normal state of European culture which was expressed in the philosophy of Friedrich Nietzsche. The author describes three different attempts to overcome nihilism taken by Jünger, related to different phases of the writer's work. In these attempts one can observe the accuracy of Nietzsche's historiosophical prophecies and Jünger's ability to diagnose the spiritual forces that govern twentieth-century European culture.

MATEUSZ BINEK (UR) – doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Rzeszowskiego. Przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą filozofii politycznej Augusta Cieszkowskiego. Zainteresowania badawcze: filozofia polityki, historia filozofii średniowiecznej i nowożytnej.

KONTAKT: binek.mateusz@gmail.com

PATRYCJA FILARSKA

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

POJĘCIE PODMIOTU I PRZEDMIOTU W UJĘCIU FILOZOFII ZORIENTOWANEJ NA PRZEDMIOT

*The concept of subject and object in
terms of object-oriented philosophy*

SŁOWA KLUCZOWE: filozofia obiektowa, realizm spekulatywny, korelacja, skończoność, wycofanie

REALIZM SPEKULATYWNY

Nurt spekulatywnego realizmu łączy ze sobą cztery różniące się od siebie stanowiska: filozofię obiektową Grahama Harmana, eliminacyjny nihilizm Raya Brassiera, cyber-witalność Iaina Hamiltona Granta i spekulatywny materializm Quentina Meillassoux¹. Cechą wspólną tych pojęć jest łączenie elementu realistycznego ze spekulatywnym. Przedstawiciele tego nurtu próbują odpowiedzieć na pytanie, czym jest przedmiot oraz ukazać jego spekulatywną rzeczywistość. W tym wypadku sposób myślenia o przedmiocie jest odmienny od tego, jaki panował w czasach, kiedy na piedestale znajdował się podmiot. Według realistów spekulatywnych przedmioty charakteryzuje wysoka złożoność i jak pisze Harman, (...) *nie przeczuwamy nawet, że ich wewnątrz stale wycofuje się przed naszym spojrzeniem i wzbrania dostępu do ich rzeczywistego bytu*². Realizm spekulatywny opiera

¹ G. Harman, *Towards Speculative Realism: Essays and Lectures*, Winchester 2010, s. 1. Por. także: G. Harman, *Bells and Whistles: More Speculative Realism*, Winchester 2013, s. 1.

² G. Harman, *Traktat...*, s. XIV.

się na twierdzeniu, że człowiek jest w stanie dotrzeć do bytu samego w sobie. W tym pojęciu realizm jest rozumiany poprzez odrzucenie centralnej nauki kantowskiej rewolucji kopernikowskiej, która zamienia filozofię w pośrednictwo ludzkiej skończoności i zabrania jej omawiania rzeczywistości samej w sobie³. Spekulatywny natomiast oznacza, że nie broni on zdroworozsądkowego realizmu prawdziwych przedmiotów istniejących poza umysłem, lecz ciemniejszą formę „dziwnego realizmu” (*weird realism*)⁴. Istotą realizmu spekulatywnego jest założenie, że byt wypowiedzany jest przez myśl, która nie boi się wejść w konflikt ze zdrowym rozsądkiem doświadczenia potocznego (stąd określenie *spekulatywny*)⁵. Ontologia realistów spekulatywnych doprowadza do idei „demokracji przedmiotów”. Teza ta głosi, że wszystkie przedmioty istnieją tak samo, ale nie jednakowo. Levi Bryant twierdzi, że nie powinniśmy myśleć tylko o przedmiotach, porzucając jednocześnie myślenie o ludziach. Takie sformułowanie opiera się na założeniu, że stanowią oni szczególną kategorię, inną niż obiekty, które rozumiane są jako bieguny przeciwstawne ludziom. Według filozofa istnieje tylko jeden typ bytu: są to przedmioty. W tym ujęciu ludzie nie są wykluczeni, lecz stanowią obiekty w ramach różnych innych typów obiektów, które istnieją lub zaludniają świat, każdy z własnymi specyficznymi właściwościami⁶. Przedmioty, zgodnie z założeniami ontologii zwróconej ku przedmiotom, charakteryzują się autonomicznością wobec innych przedmiotów, jak również wobec własności wywołujących w czasie i w przestrzeni⁷. Graham Harman stwierdza, że definicja przedmiotów nie powinna bazować jedynie na ich relacjach z innymi przedmiotami lub podmiotami. Sytuacyjność rzeczywistości przedmiotów oznacza, że te same przedmioty

³ Por. G. Harman, *Towards Speculative Realism*, op. cit., s. 2

⁴ Ibidem.

⁵ Por. G. Harman, *Traktat...*, s. XVII.

⁶ Por. L. R. Bryant, *The Democracy of Objects*, 2011, s. 20.

⁷ Por. G. Harman, *Traktat...*, s. XXIV.

w różnych sytuacjach mogą ujawniać różne niesprowadzalne do siebie własności⁸.

Termin „obiekt” używany jest do oznaczania czegokolwiek, co posiada pewnego rodzaju jednolitą rzeczywistość. Może odnosić się do wszelkiego rodzaju przedmiotów, które mogą być prawdziwe w sensie zewnętrznej egzystencji fizycznej⁹. Oznacza to, że chociaż „przedmiot” ma pewne podobieństwo do klasycznego terminu „substancja”, istnieją między nimi również istotne różnice. Arystoteles definiował substancję (gr. *ousia*) jako byt, którego nie można utożsamiać tylko z tym, co materialne. Platon za substancje uważał idee. Według Arystotelesa idee nie były substancjami, a połączeniem materii i formy, które stanowiły podstawową kategorię bytu. Substancja definiowana była jako coś, co istnieje samosbitnie (do swojego istnienia nie wymaga innych substancji) i stanowi najsilniejszą kategorię bytu¹⁰. Substancja przez wielu filozofów definiowana była jako coś najmniejszego, najprostszego, wiecznego, najbardziej naturalnego lub realnego w świecie. Filozofia zorientowana na obiekt porzuca te kryteria, odrzucając znaczenie takich cech jak względna wielkość, prostota, trwałość, naturalność i rzeczywistość¹¹.

FILOZOFIA ZORIENTOWANA NA PRZEDMIOT

Filozofia zorientowana na przedmiot, mimo że już wcześniej rozpatrywała relację podmiot–przedmiot, mało uwagi poświęcała samym przedmiotom¹². Nurt ten wyłonił się na konferencji w Goldsmith's College na Uniwersytecie Londyńskim

⁸ Ibidem.

⁹ Por. G. Harman, *Towards Speculative Realism...*, op. cit., s. 147.

¹⁰ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Platon i Arystoteles*, t. 2, Lublin 2008.

¹¹ Por. G. Harman, *Towards Speculative Realism...*, op. cit., s. 148.

¹² Por. G. Harman, *Traktat...*, s. XV. Por. także: G. Harman, *Object-oriented ontology: a new theory of everything*, London 2018.

w 2007 roku¹³. Jej uczestnicy – wspomniani już Brassier, Grant, Harman i Meillassoux, mimo że reprezentują pewne różnice w swoich poglądach, posiadają również cechy wspólne takie jak krytyka antropocentryzmu i korelacionizmu oraz zachowanie pojęcia skończoności, a także kategoria „wycofania” i filozofii, które „przejmują” obiekty. Odrzucenie antropocentryzmu wynika z jednego z jego założeń, które polega na uprzywilejowaniu ludzi jako „podmiotów” stojących wyżej w hierarchii w stosunku do bytów pozaludzkich rozumianych jako „przedmioty”. Takie atrybuty jak umysł, rozum, autonomia, przynależą do ludzi, podczas gdy „przedmioty” poddane są deterministycznym prawom, impulsom, bodźcom, instynktom. Przedmioty często zostają skutecznie zredukowane do zwykłych produktów ludzkiego poznania¹⁴. Filozofowie zorientowani obiektowo utrzymują, że obiekty istnieją niezależnie od ludzkiej percepcji i że nie-ludzkie relacje między obiektami zniekształcają powiązane obiekty w ten sam sposób, co ludzka świadomość. Tak więc wszystkie relacje między obiektami, ludzkimi i nieludzkimi, istnieją na równych fundamentach ontologicznych¹⁵.

Kolejną wspólną cechą poglądów filozofów z grupy OOO (*Object-Oriented Ontology*) jest krytyka korelacionizmu, który Meillassoux definiuje jako *ideę, zgodnie z którą mamy tylko dostęp do korelacji między myśleniem a byciem, i nigdy do żadnego z tych pojęć, niezależnie od drugiego*¹⁶. Ontologia zorientowana obiektowo stoi w sprzeczności z antyrealistyczną trajektorią korelacji, która ogranicza filozoficzne rozumienie do korelacji

¹³ Por. G. Harman, *Quentin Meillassoux. Philosophy in the making*, Edinburgh 2011, s. VII. Por. także: P. Gratton, *Speculative Realism: Problems and Prospects*, London 2014, s. 4.

¹⁴ Por. L. Bryant, *Onticology—A Manifesto for Object-Oriented Ontology, Part 1. Larval Subjects*. Retrieved 9 September 2011 [online], dostęp: 31.05.2018.

¹⁵ Por. G. Harman, *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*. Peru, Illinois: Open Court, 2005, p. 1.

¹⁶ Por. Q. Meillassoux, *After Finitude...*, op. cit., p. 5.

bytu z myślą przez odrzucenie jakiejkolwiek rzeczywistości zewnętrznej poza tą korelacją jako niedostępnej. Filozofia zorientowana na przedmiot zakłada, że można podważyć (*undermine*) obiekty, twierdząc, że są one efektem lub przejawem głębszej, leżącej u podłoża substancji lub siły¹⁷.

Filozofów łączy także przekonanie o zachowaniu skończoności. W przeciwieństwie do innych spekulatywnych realizmów, ontologia zorientowana obiektowo zachowuje tę wizję, zgodnie z którą relacja z przedmiotem nie może być przełożona na bezpośrednią i pełną znajomość przedmiotu. Ponieważ wszystkie relacje obiektów zniekształcają powiązane obiekty, każda relacja jest objaśniana jako akt tłumaczenia, z zastrzeżeniem, że żaden obiekt nie może doskonale przetłumaczyć innego obiektu na jego własną nomenklaturę. Ontologia zorientowana obiektowo nie ogranicza skończoności do ludzkości, ale rozszerza ją na wszystkie obiekty jako wrodzone ograniczenie relacyjności¹⁸. Ważną cechą jest również kategoria „wycofania”. Według tej ontologii obiekty utrzymują niezależność od innych obiektów, jak i cech, które ujawniają się w konkretnym czasie i przestrzeni. Oznacza to, że rzeczywistość przedmiotów jest zawsze obecna, ponieważ nie mogą one zostać wyczerpane w relacjach z ludźmi lub obiektami. Pojęcie „wycofania” wiąże się z zatrzymaniem przez przedmiot rzeczywistości przekraczającej jakąkolwiek relację¹⁹.

¹⁷ Por. G. Harman, *Undermining, Overmining, and Duomining: A Critique*, 2013, pp. 40-51.

¹⁸ Por. L. Bryant, *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne 2011, p. 134.

¹⁹ Por. G. Harman, *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Chicago 2002, pp. 2-3.

FILOZOFIE Z KRĘGU SPEKUKLATYWNEGO REALIZMU

Graham Harman przeciwstawia się idealizmowi transcendentalnemu. Cechą charakterystyczną jego filozofii jest radykalny antyhumanizm, a jednym z głównych zagadnień pomost między tym, co ludzkie i tym, co nieludzkie. Według niego filozofia powinna opisywać świat w sposób obiektywny. Ontologia Harmana wyróżnia się tym, że w jej ujęciu człowiek nie stanowi uprzywilejowanego bytu, a jego struktura ontologiczna nie różni się w znacznym stopniu od innych przedmiotów²⁰. Badacz stwierdza, że na świat składają się wyłącznie z przedmioty (tworzone przez inne mniejsze przedmioty). Rozumie on filozofię jako metafizykę, czyli spekulatywną, racjonalną refleksję, zwracającą się ku wszystkiemu, co istnieje²¹. Jego interpretacja fenomenologii sprawiła, że Harman uważa przedmioty za rdzeń wszelkiej filozofii. Harman odwołuje się do trzech podstawowych założeń: (1) filozofia powinna ujmować przedmioty, takimi, jakie są; (2) w wyjaśnieniu rzeczywistości mogą pomóc napięcia występujące pomiędzy przedmiotami, a ich własnościami; (3) model zwrócony ku przedmiotom stwarza wiele możliwości dla różnych dziedzin, w tym dla humanistyki²². Zasadniczym problemem fenomenologii jest to, że nie dopuszcza ona relacji między przedmiotami, a człowiek i świat zmuszeni są do brania udziału w każdej możliwej sytuacji²³. Według Harmana świat składa się z przedmiotów zmysłowych i rzeczywistych, które charakteryzują się skończonością, a każda relacja wprowadza zniekształcenia. Przedmioty rzeczywiste „wycofują się” z relacji, podczas gdy przedmioty zmysłowe wchodzą w kontakt z innymi

²⁰ Ibidem, s. 215-216.

²¹ Por. M. Rychter, *Poczwórny Harman* (posłowie tłumacza), w: *Traktat o przedmiotach...*, s. 225.

²² Por. G. Harman, *Towards Speculative...*, op. cit., s. 133.

²³ Ibidem, s. 150-155.

przedmiotami²⁴. Główny punkt zainteresowań filozofii Harmana stanowią przedmioty, które są tym, co zarówno wchodzi w relacje, jak i wycofuje się z nich. Obiekty przekraczają komponenty, z których się składają. Rzeczy istnieją w swego rodzaju próżni, z której tylko częściowo wchodzi w relację, co oznacza, że przedmioty wycofują się zarówno od siebie nawzajem, jak i od siebie samych²⁵. Ontologia zorientowana obiektowo podkreśla nie tylko niezależność przedmiotów od pozostałych, ale także od cech, które ujawniają się w konkretnym czasie i przestrzeni. Rzeczywistość przedmiotów jest zawsze obecna, co oznacza, że nie mogą zostać one wyczerpane przez ich relacje z ludźmi lub innymi obiektami²⁶. Wycofanie oznacza zatrzymanie przez przedmiot rzeczywistości przekraczającej jakąkolwiek relację. Istotnym pojęciem w ramach filozofii zwróconej ku przedmiotom jest przyczynowość. W jej ujęciu przedmioty mogą komunikować się ze sobą, tłumacząc sobie siebie nawzajem i posługując się metaforami. Harman proponuje koncepcję substancji, które ze względu na swoją nietrwałość nie są bytem wiecznym, są nieredukowalne i przekraczają wszelkie związki, do których mogą wejść²⁷. Przedmiot jako substancja jest niedostępny wobec ludzkiego poznania, jak i innych przedmiotów. Badacz twierdzi, że na interakcję pozorną pomiędzy przedmiotami pozwalają zmysłowe odpowiedniki substancji²⁸. Bryant twierdzi natomiast, że substancja jest szczególnym stanem osiągniętym przez różnicę

²⁴ O pojęciu wycofania por. A. Philippopoulos-Mihalopoulos, *Lively Agency: Law and Life in the Anthropocene*, w: *Animals, Biopolitics, Law: Lively Legalities*, ed. I. Braverman, New York 2016, s. 197-201. Por. także: T. Sparrow, *The end of Phenomenology. Metaphysics and the New Realism*, Edinburgh 2014, s. 8, 83.

²⁵ Por. A. Philippopoulos-Mihalopoulos, op. cit., s. 198.

²⁶ Por. G. Harman, *Tool-Being*, op. cit., p. 1.

²⁷ O koncepcji substancji por. L. Bryant, *The Speculative Turn...*, op. cit., s. 41,45, 271-271 i passim. Por. także: B. Latour, G. Harman, P. Erdélyi, *The prince and the wolf: Latour and Harman at the LSE*, Winchester 2011, s. 27-29, 60-63 i passim. Por. G. Harman, *Tool-Being...*, op. cit. p. 2.

²⁸ Por. G. Harman, *Traktat...*, s. 215-216.

(„a particular state attained by difference”)²⁹. Według badacza koncepcja substancji powstała w odpowiedzi na problem tożsamości przedmiotów, które z czasem ulegają zmianom, zwłaszcza na poziomie ich jakości. Substancja pozwala zatem na zachowanie trwałości obiektu, pomimo jego zmienności³⁰.

Zwolennicy realizmu, Brassier i Grant odrzucają „zwróconą ku przedmiotom” wersję Harmana oraz przejawiają niechęć do czynienia podstawą filozofii korelacji człowiek-świat. W wypadku Granta przyczyną jest jego podejście do przedmiotów, na który wywarła wpływ filozofia Friedricha von Schellinga i Gillesa Deleuze’a. Według obu filozofów ograniczone obiekty są przekraczane z obu stron przez siły i działania materii i Idei³¹. Wedle Granta byty jednostkowe powstają tylko wtedy, gdy głębsze, produktywne siły zostaną zablokowane przez określone przeszkody. Dynamizm w świecie rodzi się z bezkształtnej „produktywności”, a nie z poszczególnych przedmiotów. Koncepcja Granta jest nazywana materializmem transcendentalem³². Ramy filozoficzne dla transcendentalego materializmu dla badacza wywodzą się z pewnej interpretacji Žižka na temat odniesień Lacana do Kanta i post-Kantowskich idealistycznych filozofów niemieckich – Fichte, Schellinga i Hegla³³. Grant określa również swoją filozofię jako somatyzm i proponuje powrót do spekulatywnej fizyki, jaką odnajduje między innymi w filozofii przyrody Platona i Schellinga, jednak zreinterpretowanej w świetle filozofii procesu Alfreda Northa Whiteheada³⁴. Z kolei Brassier, który jest zwolennikiem scjentystycznego naturalizmu, sądzi, że

²⁹ Por. L. Bryant, *The Speculative Turn...*, op. cit., s. 271.

³⁰ Ibidem.

³¹ Por. I. H. Grant, *Philosophies of Nature After Schelling*, London 2006, s. 191-192.

³² Zob. więcej: A. Johnston, *Adventures in Transcendental Materialism. Dialogues with Contemporary Thinkers*, Edinburgh University Press, 2014, s. 3-6 i passim.

³³ Ibidem, s. 5.

³⁴ Por. I. H. Grant, op. cit., s. 8, 60.

przedmioty nie są autentycznymi postaciami w świecie, lecz pozostałościami „ludowej ontologii”, która postrzega świat wedle zdroworozsądkowych kategorii jako złożony z trwałych obiektów średniej wielkości³⁵. Jego zdaniem świat może zostać ostatecznie zmatematyzowany, a zatem do prawdy nie trzeba dochodzić okrężną drogą. Filozofowie utrzymują, że rzeczywistość i wiedza są zasadniczo współmierne. Brassier nazywa swoją koncepcję nihilizmem transcendentálnym³⁶. W swoich badaniach odwołuje się do filozofii Platona, Immanuela Kanta, Georga Hegla, Karola Marksa, Roberta Brandoma i Alaina Badiou³⁷. Jego zdaniem w epoce nowożytnej, za sprawą osiągnięć nowoczesnej nauki, rozpadła się tradycyjna wizja uporządkowanego, sensownego świata. Ukazała ona bowiem przypadkowość powstania świata i istnienia człowieka, jak również zanegowała jego wyjątkową pozycję w świecie, jako gatunku uprzywilejowanego.

Meillassoux w swojej książce „Po skończoności” dowodzi, że filozofia postkantowska jest zdominowana przez coś, co nazywa „korelacionizmem”, teorią, według której ludzie nie mogą istnieć bez świata, a świat – bez ludzi. Filozof twierdzi, że matematyka jest tym, co osiąga podstawowe cechy rzeczy, przedmioty drugorzędne przejawiają się natomiast w percepcji. Stara się pokazać, że agnostyczny sceptycyzm tych, którzy wątpią w rzeczywistość przyczyny i skutku, musi przekształcić się w radykalną pewność, że nie ma czegoś takiego jak konieczność przyczynowa³⁸. Prowadzi to do twierdzenia, że konieczne jest, aby prawa natury były uwarunkowane³⁹. Meillassoux był

³⁵ G. Harman, op. cit., s. 196, za: R. Brassier, *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*, London 2007.

³⁶ Zob. więcej: <https://deontologistics.files.wordpress.com/2010/05/essay-on-transcendental-realism.pdf>, dostęp: 18.12.2017

³⁷ http://website.aub.edu.lb/fas/philosophy/pages/aub_phil_people-brassier.aspx, dostęp: 18.12.2017.

³⁸ Por. Q. Meillassoux, *After Finitude...*, op. cit., s. 88-94.

³⁹ Ibidem, s. VI-VII, 83-85.

pierwszym, który zdiagnozował korelacionizm i podjął próbę jego przewyciężenia poprzez przeniesienie nacisku z tego, co dane na to, co możliwe, co Meillassoux nazywa zasadą faktyczności (*the Principle of Factiality*)⁴⁰. Zasada faktyczności może być sformułowana następująco: tylko faktyczność nie jest faktem, a mianowicie jedynie warunkowość tego, co jest, nie jest sama w sobie pewna. Istotne jest, aby pamiętać o następujących zasadach: zasada faktyczności nie jest twierdzeniem, że niezbędność jest konieczna - i tylko to powstrzymuje ją od tego, by była metafizyczna⁴¹. Według tej zasady rzeczy mogą być inne niż to, czym są. Meillassoux odrzuca zasadę korelacji z powodu wzmocnienia zasady faktyczności w swoim post-Kantowskim powrocie do Hume'a. Meillassoux prowadzi do odrzucenia konieczności nie tylko wszystkich fizycznych praw natury, ale wszystkich logicznych praw, z wyjątkiem zasady niesprzeczności (ponieważ wyeliminowanie jej podważyłoby zasadę faktyczności, zgodnie z którą rzeczy zawsze mogą być inne niż to, czym są). Meillassoux postuluje także odrzucenie zasady koniecznej przyczyny (*the Principle of Sufficient Reason*), zgodnie z którą wszystko musi mieć określony powód lub przyczynę⁴².

PODSUMOWANIE

Filozofię zorientowaną obiektywo charakteryzuje odrzucenie antropocentryzmu, krytyka wobec korelacionizmu, zachowanie skończoności przedmiotów oraz „wycofanie”. Badaczy skupionych wokół tego nurtu łączy odrzucenie korelacionizmu ze względu na jego antyrealistyczną orientację. Sprzeciwiają się również antropocentryzmowi, który podkreśla uprzywilejowaną

⁴⁰ Por. L. Bryant, *The Speculative Turn...*, op. cit., s. 271 oraz R. Dolphijn, I. van der Tuin, *Interview with Quentin Meillassoux*, w: *New Materialism: Interviews & Cartographies*, Open Humanities Press, 2012, s. 71-83 oraz Q. Meillassoux, *After Finitude...*, op. cit., s. 63, 80 i passim.

⁴¹ Ibidem, s. 80.

⁴² Ibidem, s. 90.

rolę człowieka w świecie, podczas gdy według filozofów skupionych wokół nurtu wszystkie relacje pomiędzy obiektami znajdują się na tym samym poziomie. Zachowanie skończoności oznacza, że skończoność jest rozciągnięta na wszystkie obiekty. Według filozofii zorientowanej obiektowo świat składa się z przedmiotów zmysłowych (wchodzących w kontakt z innymi przedmiotami) i rzeczywistych (które „wycofują się” z relacji), charakteryzujących się skończonością. Pojęcie „wycofania” oznacza zatrzymanie przez przedmiot rzeczywistości przekraczającej jakąkolwiek relację. Rzeczywistość przedmiotów jest zawsze obecna, ponieważ nie mogą one zostać wyczerpane w relacjach. Człowiek w ujęciu tej filozofii nie stanowi uprzywilejowanego bytu, a jego struktura ontologiczna nie różni się w znacznym stopniu od innych przedmiotów, a na świat składają się wyłącznie z przedmiotów. Ontologia tego nurtu doprowadza do idei „demokracji przedmiotów”, co oznacza, że istnieje tylko jeden typ bytów, a wszystkie przedmioty istnieją tak samo (lecz nie w jednakowo). Przedmioty charakteryzują się wysokim stopniem autonomii wobec innych przedmiotów, jak i wobec pewnych własności. Pojęcie przedmiotu jest bliskie z klasycznym terminem substancji, chociaż istnieją między nimi pewne różnice. Substancja nie jest typem wiecznym, jest niedostępna wobec ludzkiego poznania oraz wobec innych przedmiotów. Koncepcja substancji stanowi również rozwiązanie problemu tożsamości przedmiotów, które z czasem ulegają zmianie na poziomie ich jakości. Pozwala ona bowiem na zachowanie trwałości obiektu.

BIBLIOGRAFIA

1. Bryant L., *Correlationism – An Extract from The Meillassoux Dictionary*, Edinburgh University Press. Blog, 2014, [online], <https://bit.ly/2rvhKXN>, dostęp: 18.12.2017
2. Bryant L., *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne 2015.

3. Dolphijn R., I. van der Tuin, *Interview with Quentin Meillassoux*, w: *New Materialism: Interviews & Cartographies*, Open Humanities Press, 2012.
4. Grant I. H., *Philosophies of Nature After Schelling*, London 2006.
5. Gratton P., *Speculative Realism: Problems and Prospects*, London 2014.
6. Harman G., *Bells and Whistles: More Speculative Realism*, Winchester 2013.
7. Harman G., *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*. Peru, Illinois: Open Court, 2005..
8. Harman G., *Object-oriented ontology: a new theory of everything*, London 2018.
9. Harman G., *Quentin Meillassoux. Philosophy in the making*, Edinburgh 2011.
10. Harman G., *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Chicago 2002.
11. Harman G., *Towards Speculative Realism: Essays and Lectures*, Winchester 2010.
12. Harman G., *Traktat o przedmiotach*, przekł. i posł. M. Rychter, przedm. do pol. wyd. S. Wróbel, Warszawa 2013.
13. Harman G., *Undermining, Overmining, and Duomining: A Critique*, 2013.
14. Latour B., Harman G., Erdélyi P., *The prince and the wolf: Latour and Harman at the LSE*, Winchester 2011.
15. Latour B., *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, wstęp K. Arbiszewski, tłum. A. Derra, K. Arbiszewski, Universitas, Kraków 2010.
16. Meillasox Q., *After Finitude: An Essay on the Necessity on Contingency*, przeł. R. Brassier, London 2008.
17. Philippopoulos-Mihalopoulos A., *Lively Agency: Law and Life in the Anthropocene*, w: *Animals, Biopolitics, Law: Lively Legalities*, ed. I. Braverman, New York 2016.

18. Reale G., *Historia filozofii starożytnej. Platon i Arystoteles*, t. 2, Lublin 2008.
19. Sparrow T., *The end of Phenomenology. Metaphysics and the New Realism*, Edinburgh 2014.
20. Taminiaux J., *Poiesis and Praxis in Fundamental Ontology*, „Research in Phenomenology”, Vol. 17 (1987).

STRESZCZENIE: Przedmiotem artykułu jest wyjaśnienie rozumienia pojęć podmiotu i przedmiotu w ujęciu przedstawicieli filozofii zorientowanej na przedmiot oraz wyjaśnienie podstawowych pojęć związanych z tym nurtem takich jak realizm spekulatywny, korelacionizm, substancja, obiekt, relacja, wycofanie. Artykuł posiada charakter przeglądowy i opiera się na dostępnej literaturze krajowej i zagranicznej.

KEY WORDS: object oriented philosophy, speculative realism, correlationism, finitude, withdrawal

SUMMARY: The subject of the article is to explain the understanding of the subject and objects concepts in terms of the object oriented philosophy and the explanation of the basic concepts associated with this trend, such as speculative realism, correlationism, substance, object, relation, withdrawal. The article is based on available domestic and foreign literature.

PATRYCJA FILARSKA (UJ) – ukończyła studia na kierunku zarządzanie kulturą i mediami, doktorantka w Instytucie Kultury na Wydziale Zarządzania i Komunikacji Społecznej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Interesuje się zarządzaniem humanistycznym, organizacjami przyszłości oraz zagadnieniem relacji technologiczno-społecznych. Obecnie przygotowuje rozprawę doktorską, która w założeniu ma na celu zbadanie oraz opis sposobów

zarządzania relacjami pomiędzy ludźmi i zaawansowanymi technologiami na podstawie wyników badań uzyskanych w środowisku, w którym występuje infrastruktura badawczo-laboratoryjna, tworząca wraz z ludzkimi aktorami ANT (actor-network theory) w odwołaniu do faz dojrzałości organizacji.

KONTAKT: patrycja.kumiega@doctoral.uj.edu.pl

ARTUR MORDKA
Uniwersytet Rzeszowski

ZAISTNIENIE DZIEŁA SZTUKI JAKO OSOBLIWOŚĆ

The existence of a work of art as a singularity

SŁOWA KLUCZE: osobliwość, istnienie, sztuka, przyczyna, wartość, twórczość

I. OSOBLIWOŚĆ – PRÓBA OKREŚLENIA

Osobliwość jest kategorią wskazującą na taki stan rzeczy, w którym dowolny przedmiot różni się od innego w sposób nie zwykły, lecz uderzający. Zjawisko to ma zatem swoje źródło w różnicy, która prowadzi do uznania znaczącej odrębności danego przedmiotu i często jest fenomenalnie dana, wywołuje zdziwienie oraz stanowi pewną zagadkę domagającą się rozjaśnienia. Jeśli mówimy na przykład o osobliwym poczuciu humoru, to mamy na uwadze tę jego specyficzną jakość, która czyni go wyraźnie różnym od tego przewidywalnego i ugruntowanego w pewnym „zmyśle wspólnym”, który stanowi warunek powszechnego udzielania się¹.

¹ „Jeśli więc sama ta skłonność – pisze Kant – a tym samym jej odczucie (przy danym przedstawieniu), musi mieć zdolność powszechnego udzielania się, a zdolność powszechnego udzielania się uczucia zakłada wspólny zmysł, to ten ostatni można zasadnie przyjąć nawet bez odwoływania się do obserwacji psychologicznych, a tylko jako konieczny warunek możliwości powszechnego udzielania się naszego poznania”. I. Kant, *Dzieła zebrane*, tom IV, *Krytyka władzy sądzenia*, wydanie: Translatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii UMK, przekład M. Żelazny, redakcja naukowa: M. G. Chojnacka, K. Kaśkiewicz, M. Marciniak, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2014, s. 111.

Sprowadzenie osobliwości do samej różnicy jest jednak niewystarczające i domaga się uzupełnienia. Odnaleźć je można właśnie w braku wspólnej miary. Osobliwość przedmiotu zdaje się bowiem wynikać z tego, że nie możemy go ogarnąć miarą właściwą dla jego rodzaju – a dokładniej rzecz biorąc – uchwycić jedynie na obrzeżach tej miary. Osobliwe poczucie humoru (by trzymać się tego przykładu) pozostaje nadal poczuciem humoru, jednak rzadkim nie tyle w znaczeniu ilościowym, ile jakościowym (rodzajowym). Oddala się tym samym od pewnej prawidłowości, która towarzyszy innym fenomenom tego samego rodzaju, czyniąc je przewidywalnymi, potocznymi i zwykłymi.

Mając na uwadze ugruntowanie osobliwości w różnicy i braku wspólnej miary oraz podkreślając wynikającą z tego odrębność, można także mówić o transcendencji przedmiotu osobliwego. Jest ona *radikalna* czy też absolutna wtedy, gdy przedmiot taki nie tworzy z innymi formalnej, materialnej czy egzystencjalnej wspólnoty, względnie od niej wyraźnie odstaje. Przedmiotem w najwyższym stopniu osobliwym byłby zatem ten, który nie dzieliłby z innymi jakiegokolwiek własności ani też momentu formalnego i egzystencjalnego². Stosownie do tego, przedmiot najmniej osobliwym byłby przedmiot identyczny pod każdym względem z drugim. Trudno jednak wyróżnić przedmiot zupełnie osobliwy, skoro nawet Bóg dzieli ze światem przynajmniej ten sam realny sposób istnienia, choć o odmiennej intensywności. Podobnie kantowska *rzecz* sama w sobie dzieli ze zjawiskiem związek przyczynowo–skutkowy; jest wszak

² Wyróżnienie tych momentów jest zgodne z zasadniczą ideą metodologiczną Romana Ingardena, która sprowadza się do tego, że „Każdy przedmiot w ogóle może być rozważany z trzech różnych punktów widzenia, albo, inaczej mówiąc, pod trzema różnymi właściwymi mu względami: 1. co do swego istnienia i sposobu istnienia, 2. co do swej formy, 3. co do swego materialnego uposażenia”. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, tom 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1962, s. 75. Zresztą, duch tej filozofii i ontologii krytycznej Hartmanna jest bez wątpienia obecny w tych rozważaniach.

przyczyną wrażeń. Niemożliwym będzie również wskazanie na przypadek najmniej osobliwy, gdyż identyczność w każdym względzie dwóch przedmiotów czyni z nich jeden przedmiot.

Wyróżnienie radykalnej (absolutnej) osobliwości oraz osobliwości „zerowej”, jeśli można użyć takiego określenia, ma tę zaletę, że dopuszcza jej stopniowanie czy też skalę. Oczywiście nie da się jednoznacznie wyznaczyć granicy, która przesądza o byciu osobliwym, niemniej względnie łatwo ją wyczuć.

Zaznaczone wyżej odstępstwo przedmiotu osobliwego od wspólnej miary prowadzi do pytania o charakter tej miary i o to, co tworzy ową wspólnotę. Pytanie to można rozważać na kilku poziomach. Jednym z nich będzie ten najbardziej ogólny, gdzie wspólną miarę stanowią kategorie fundamentalne – właściwe dla każdego bytu i przedmiotu. Nie chodzi przy tym o ich liczbę, która jest zawsze w pewnych granicach ruchoma, lecz o ich powszechne obowiązywanie. Jeśli z tej perspektywy spojrzeć na problem osobliwości przedmiotu, można uznać, że nie ma przedmiotów radykalnie osobliwych, gdyż każdy jest określany przez zbiór fundamentalnych kategorii. Tak na przykład, jedność jest właściwa dla wszystkiego, co istnieje, odmienny może być natomiast charakter tej jedności, przy czym ponownie odmienności tej można szukać w obszarach bytowych i przedmiotowych różniących się sposobem istnienia, materią i formą. Jedność dzieła sztuki różni się zatem od jedności tworu fizycznego, a różnica ta jest w tym wypadku tak specyficzna, że można mówić o osobliwym charakterze tej jedności, gdyż zawiera ona znaczącą domieszkę subiektywności, zarówno tę pochodzącą z procesu twórczego, jak i z odbioru; sprawia ona, że dzieło sztuki niejako „rozchodzi się”. W skrajnej sytuacji można wątpić, czy stanowi jeszcze coś zwartego, czy przeciwnie – jest jedynie bezforemną masą. Stąd też wynikają zalecenia estetyczne, by dzieło sztuki było oglądane adekwatnie, by współprowadziło odbiorcę, a nie było wyłącznie przez niego prowadzone. Zalecenia te w istocie

mają na celu oddanie sprawiedliwości dziełu. Adekwatne zachowanie wobec dzieła znacząco redukuje domieszkę czystej subiektywności, a tym samym wzmacnia jego jedność.

Jednak to, co osobliwe z punktu widzenia jednego regionu bytowego, (w tym wypadku byłby to region tego, co realne), staje się czymś zupełnie zwykłym w obrębie własnej sfery (poziom „regionalny” rozważań o osobliwości). Tak też dla dzieła sztuki ta znacząca domieszka podmiotowości, pozytywnie rozumiana, jest wspólna dla całości świata artystycznego i nie stanowi niczego osobliwego; to jednak właśnie jej skala czyni niektóre dzieła osobliwymi. Idąc tym tropem, moglibyśmy nazwać osobliwymi te dziedziny artystyczne, w których domieszka ta zostaje zmaksymalizowana i dociera do granicy, w której dzieło staje się niemal czystą subiektywnością. W tym wypadku osobliwość ponownie ujawnia swą relacyjność, tyle że członami relacji są tu przedmioty należące do tego samego obszaru bytowego, w tym wypadku – artystycznego. Z uwagi na obecność tak spotęgowanej domieszki osobliwymi byłyby dzieła Marcela Duchampa³.

Wreszcie, można analizować osobliwość w obrębie danego nurtu czy kierunku. Uwidocznione spotęgowanie momentu wyobraźni właściwe dla surrealizmu czyniłoby dzieła tego stylu osobliwymi w porównaniu z obrazami akademików.

Rysują się zatem co najmniej trzy kierunki poszukiwań: pierwszy polega na uchwyceniu osobliwości między poszczególnymi dziedzinami, drugi obejmuje to, co osobliwe w obrębie

³ Należy do nich bez wątpienia słynna *Fontanna* z 1917, ale nie mniej osobliwym jest *50 mililitrów paryskiego powietrza* z 1919 roku. Ostatecznie nie mogą dziwić słowa Marcela Duchampa: „Stałem się nie-artystą, a nie anty-artystą.... Anty-artysta jest jak ateista – wierzy w sposób negatywny. Ja nie wierzę w sztukę. Dzisiaj ważna jest nauka. Istnieją rakiety do latania na Księżyc, więc naturalnie leci się na Księżyc. Nie siedzi się w domu i tylko o tym się marzy. Sztuka była marzeniem, które teraz jest niepotrzebne”. Cytat za: C. Tomkins, *Duchamp. Biografia*, przekład I. Chlewińska, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2001, s. 372.

danej dziedziny, na przykład w obrębie świata dzieł sztuki, trzeci natomiast szuka osobliwości pośród określonego rodzaju dzieł sztuki. Te trzy drogi wielokrotnie się uzupełniają, zaś ich odgraniczenie jest przede wszystkim zabiegiem metodologicznym, mającym systematyzować rozważania.

Wymieniając warunki bycia osobliwym: uderzającą różnicę, peryferyjność względem wspólnej miary-centrum, transcendencję jako odrębność, warto przywołać także kryterium podmiotowe, to jest specyfikę reakcji na osobliwy przedmiot. Jest nim przede wszystkim poczucie, czy raczej wyczucie, jego indywidualnego charakteru, który z jednej strony wywołuje zdziwienie swą odmiennością, z drugiej zaś skłania ku jej zrozumieniu. Osobliwość bowiem zaskakuje podmiot, ale zarazem – przynajmniej dla podmiotu teoretycznego – jest poznawczym zadaniem. Tym różni się od negatywnej irracjonalności, wobec której zastosowanie jakiejkolwiek miary poznawczej jest skazane na niepowodzenie. To kryterium podmiotowe jest społecznie ważne, jednak ontologicznie wtórne. *Społecznie*, dlatego że wynika z danego poczucia smaku właściwego dla określonych grup, a nawet całych epok. To, co przekracza takie zakorzenione w kulturze poczucie smaku, wydaje się właśnie czymś osobliwym, szybko jednak traci tę jakość, a nawet samo staje się wspólną miarą.

Mając na uwadze kryterium podmiotowe, trzeba jednak podkreślić, że często przysłania ono ontologiczną, ugruntowaną osobliwość przedmiotu i w wielu wypadkach nie może być miarodajne, ponieważ rzeczywista osobliwość winna raczej mieć swoje źródło w samej strukturze i sposobie istnienia przedmiotu. Gdy mamy na uwadze dziedzinę artystyczną, nie trzeba jej nawet daleko szukać. Wydaje się bowiem osobliwym już to, że dzieło sztuki w ogóle jest, że zostaje wprowadzone do istnienia i że w tym istnieniu utrzymuje się przez wieki. W dalszej części artykułu podam argumenty przemawiające za tym, by uznać samo zaistnienie dzieła sztuki za osobliwe, przy czym skupię się

jedynie na tym aspekcie problemu, w którym powołanie dzieła do istnienia jest związane, po pierwsze, z takimi kategoriami jak przyczyna, źródło i początek; po drugie, z determinacją procesu twórczego przez wartość estetyczną.

II. ZAISTNIENIE DZIEŁA SZTUKI JAKO OSOBLIWOŚĆ A KATEGORIE PRZYCZYNY, ŹRÓDŁA I POCZĄTKU

Wydaje się, że istnienie dzieła sztuki, a już na pewno prac artystycznych, już jest pewną potocznością. Natrafiamy na nie bowiem nie tylko w galeriach czy muzeach, lecz także w przestrzeni miejskiej i wiejskiej. Mając na uwadze tę wielkość, można dojść do wniosku, że osobliwym jest nie fakt, że dzieło sztuki istnieje, lecz odwrotnie – że mogłoby nie istnieć. Jego potoczność i powszedniość przysłania jednak specyfikę owego „jest”. Pierwszy problem dotyczy kategorii, która w najlepszy sposób orzeka o zaistnieniu dzieła sztuki. Nie jest bowiem jasne, czy ma się wówczas na uwadze przyczynę istnienia czy też jego źródło, początek albo rację. Odróżnienie tych pojęć może być nieco zbyt analityczne, tym bardziej, że ich znaczenia często się ze sobą krzyżują, jednak jego przeprowadzenie pozwoli lepiej zrozumieć – jak sądzę – osobliwość egzystencjalną dzieła sztuki tkwiącą już u jego niejako kategorialnych źródeł.

1. PRZYCZYNA

Związek procesu twórczego z dziełem sztuki jest określonego rodzaju stosunkiem. Wykorzystując wypracowane przez Immanuela Kanta w *Krytyce czystego rozumu* zestawienie kategorii, można przyjąć, że charakterystyczne dla stosunku jak takiego, a zatem i dla stosunku artystycznego, są dwie kategorie: „przyczynowości i zależności (przyczyna i skutek), wspólnoty (wzajemnego oddziaływania między tym, co działa, a tym, co

doznaje)”⁴. Uznając wstępnie, że dla zaistnienia dzieła konieczna jest pewna przyczyna, akceptuje się tym samym jej obowiązywanie również w regionie artystycznym. Jest to także zgodne ze zwykłym sposobem rozumienia twórczości, który widzi w procesie twórczym przyczynę zaistnienia dzieła. Podkreślona tu zwykłość takiego sformułowania sugeruje jego niekrytyczność i w znacznym stopniu tak właśnie jest. Niemniej uznanie, że kategoria przyczyny jest tu w swym prawie, opiera się także na argumentach natury filozoficznej.

Pierwszy z nich odwołuje się do twórczości jako procesu. Jeśli bowiem działania twórcze są określonymi procesami, zaś sam związek przyczynowy może rozgrywać się przede wszystkim między procesami lub zdarzeniami, to zasadne jest użycie kategorii przyczyny. Z tego punktu widzenia powstanie dzieła sztuki nie byłoby niczym osobliwym, gdyż dzieliłoby ono wraz innymi regionami bytowymi tę samą kategorię. Tak jak w świecie realnym pewien proces jest przyczyną określonych zdarzeń i stanów rzeczy, tak w świecie sztuki proces twórczy byłby przyczyną zaistnienia dzieła sztuki.

Niemniej obowiązywanie tej kategorii zostaje w znacznym stopniu osłabione przez fakt, że samo dzieło sztuki nie jest już procesem ani też zdarzeniem, lecz przedmiotem czysto intencjonalnym. Co więcej, można powiedzieć, że jest tego rodzaju przedmiotem, w którym nie rozgrywają się żadne procesy ani zdarzenia. Jego istnienie nie może być zatem skutkiem. Przyjmując rygorystyczny warunek, że związek przyczynowy może występować *jedynie* między zdarzeniami i procesami, zachowuje się wprowadzić rozumienie procesu jako przyczyny, jednak unieważnia sam skutek. Zjawisko to jest co najmniej osobliwe, jeśli nie nedorzeczne. Wyjątkowość zaistnienia dzieła sztuki polegałaby

⁴ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tom I, z oryginału niemieckiego przełożył oraz wstępem i przypisami opatrzył R. Ingarden, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 172.

wówczas na tym, że znajduje ono w procesie twórczym przyczynę *sensu stricto* swego zaistnienia, samo nie będąc procesem ani zdarzeniem, a zatem nie mogąc być skutkiem. Osobliwość taka może jednak nie mieć charakteru przedmiotowego i wynikać z błędnego zastosowania kategorii przyczyny i skutku do regionu, który nie jest realny i w którym obowiązują prawa różne od praw świata realnego w jego najniższej warstwie fizycznej. Trudno wszak domagać się, aby w dziele sztuki rozgrywały się faktycznie procesy i zdarzenia, a także, by samo dzieło jako całość było zdarzeniem na wzór zdarzenia świata realnego. Niemniej warto kontynuować tę drogą rozjaśniania zaistnienia dzieła sztuki choćby po to, by ukazać pozorność pewnych aporii.

Utrzymanie rozumienia procesu twórczego jako *przyczyny* zaistnienia dzieła wskazuje na jeszcze jedną osobliwość. Związek przyczynowo–skutkowy ma bowiem charakter wewnątrzświatowy⁵. U Immanuela Kanta obowiązuje on w sferze zjawisk, zaś wykroczenie poza ten obszar rodzi antynomię. Jego wewnątrzświatowy charakter podkreślał również Roman Ingarden, odnosząc się bezpośrednio do relacji między tym, co twórcze a tym, co stworzone, i odróżniając źródło od przyczyny⁶.

⁵ Nawet u Barucha Spinozy może być tak rozumiany. „Przez przyczynę samej siebie rozumiem to, czego treść zawiera w sobie istnienie, czyli to, czego natura pojęta być może tylko jako istniejąca”. B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona i na pięć części podzielona, w których mowa: I. O bóstwie, II. O naturze i pochodzeniu umysłu, III. O pochodzeniu i naturze wzruszeń; IV. O podległości umysłu, czyli o siłach wzruszeń; 5. O mocy rozumu, czyli o wolności ludzkiej*, [w:] tenże, *Traktaty*, przełożył I. Halpern-Myśliński, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000, s. 465.

⁶ Odróżnienie „przyczyny” od „źródła” istnienia jest w pewnych wypadkach niezbędne, jako że pojęcie przyczyny ma charakter wewnątrzświatowy, podczas gdy pojęcie źródła odnosi się także do relacji zewnątrzświatowej i wskazuje na egzystencjalny związek tego, co pierwotne z tym, co pochodne. „Wreszcie stosunek między bytowo pierwotnym Bogiem a stworzonym przez niego światem – np. w myśl neoplatonickich koncepcji – nie musi być pojmowany jako stosunek przyczynowy. Płyne to już stąd, że ani Bóg, ani stworzony przezeń świat nie jest zdarzeniem lub procesem wewnątrz–światowym, a zachodzący między nimi związek nie jest związkiem wewnątrz–światowym. W każdym

Tymczasem wydaje się, że związek między procesem twórczym a zaistnieniem dzieła sztuki jest związkiem zewnątrzświatowym lub przynajmniej może nim być wtedy, gdy działania twórcze pojmujemy jako *realne*, dzieło sztuki zaś (ich skutek) jako *irrealne* czy też czysto intencjonalne. Osobliwość zaistnienia dzieła sztuki polegałaby wówczas na tym, że stosunek przyczynowy przełamuje granice egzystencjalne i wiąże ze sobą człony o odmiennych sposobach istnienia. W tym sensie ma charakter zewnątrzświatowy.

Przyjęcie tego twierdzenia opiera się jednak na akceptacji różnicy egzystencjalnej między realnym działaniem artystycznym a jego irrealnym skutkiem; różnicy, która czyni fakt zaistnienia dzieła sztuki czymś osobliwym. Problematiczna staje się tutaj jednak sama ta różnica, a co najmniej jej stopień. Wprawdzie tworzenie ma formę procesu, ale nie znaczy to przecież, że jest to proces naturalny (fizyczny). Przeciwnie, nawet bez głębszych analiz można uznać, że ma on charakter intencjonalny, wszak występują w nim działania celowe, realizowany jest pewien zamiar, a konkretyzowana – pewna idea. Intencjonalny charakter tego procesu nie unieważnia bynajmniej faz realnych w nim zawartych. Wszak to, co nazywa się urabianiem materii fizycznej, musi z istoty swej zostać wpisane w prawo przyczynowe. Podkreślał to już Arystoteles, pisząc: „Przyczyną nazywa się, po pierwsze, (1) materia, z której coś powstaje, na przykład brąz jest przyczyną posągu, a srebro pucharu, oraz rodzaje srebra i brązu”⁷. Obowiązywanie tego aspektu w procesie twórczym jest

razie ani Bóg, ani świat nie był tak pojmowany przez tych, którzy w scholastyce zajmowali się tymi zagadnieniami. Jeśli mimo to mówiło się np. u Tomasza z Akwinu o Bogu jako „przyczynie” świata – to albo dlatego, że nie odróżniano dostatecznie związku przyczynowego od stosunku, jaki może zachodzić między bytem pierwotnym a bytem (odeń) pochodnym”. Roman Ingarden, *Spór o istnienie świata*..., s. 127.

⁷ Arystoteles, *Metafizyka*, przełożył, wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzył K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983, s. 104.

w znacznym stopniu ograniczone do technicznej strony. Obserwacja na przykład grafików przy prasie czy rzeźbiarza przy bryle marmuru nasuwa na myśl konkretne działania na materii fizycznej i odsłania realną stronę procesu twórczego. Obowiązuje w niej prawo materii, a zatem w procesie twórczym musi również obowiązywać związek przyczynowo–skutkowy, ale jedynie w charakterze jego elementu, nie zaś składnika określającego jego istotę. Sam proces twórczy jako *całość* miałby charakter intencjonalny, choć w części byłby realny, co przekreślałoby jego rozumienie jako całkowitej przyczyny naturalnej, takiej zatem, które wynika z prawidłowości przyrodniczej⁸.

Uznanie nawet tak osłabionego znaczenia związku przyczynowo–skutkowego dla procesu twórczego w dalszym ciągu utrzymuje osobliwość skutku. O ile bowiem można zgodzić się z tym, że w procesie twórczym mieszają się ze sobą przyczyny naturalne i intencjonalne, to już o wiele trudniej przystać na tezę, że w dziele sztuki jako ostatecznym skutku tych przyczyn mieszają się ze sobą dwa sposoby istnienia: realny i irrealny (czysto intencjonalny). Akceptując ich obecność w jednym i tym samym przedmiocie, należałoby stwierdzić, że samo zaistnienie, a następnie dalsze trwanie dzieła sztuki, jest czymś osobliwym.

Podsumowując tę część rozważań o osobliwości zaistnienia dzieła sztuki, możemy stwierdzić, że ich intencją było interpretacja tego fenomenu egzystencjalnego jako skutku przyczyny, którą był proces twórczy. Sam związek przyczynowy był przy tym pojmowany jako ten rodzaj stosunku, który: rozgrywa się

⁸ „Otóż wszelka sztuka łączy się z powstaniem i wynalazczym obmyśleniem tego, by powstała coś z rzeczy, które mogą być i nie być, i których źródło tkwi w wytwarzającym, a nie w wytworze; bo nie są wytworami sztuki te rzeczy, które z konieczności istnieją lub powstały w sposób zgodny z nakazami natury”. Tenże, *Etyka nikomachejska*, 1140 a 9, tłumaczyła D. Gromska, cytata za: W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, tom 1 *Estetyka starożytna*, Arkady, Warszawa 1988, s. 156.

między procesami lub zdarzeniami oraz ma charakter wewnętrzświatowy. Mając na uwadze tylko te dwa warunki, można uznać, że zaistnienie dzieła sztuki jest czymś osobliwym, gdyż ma ono swą przyczynę w procesie, samo jednak nie będąc zdarzeniem czy procesem. Ponadto przysługuje przedmiotowi, który należy już do innego świata, egzystencjalnie różnego od tego, do którego należy sam proces twórczy. Byłby to zatem silny rodzaj osobliwości, gdyż stosunek przyczynowy obowiązywałby, mimo że nie zostały spełnione dwa wyżej wymienione warunki jego zachodzenia.

Podstawowy zarzut, jaki można w tym momencie sformułować, dotyczy błędu przesunięcia kategorialnego. Znaczenie związane w tym ujęciu ze związkiem przyczynowo–skutkowym jest bowiem wyraźne fizykalne, zaś obszar jego obowiązywania obejmuje sferę zjawiskową (przedmiotów możliwego doświadczenia). Tymczasem stosunek między procesem twórczym a zaistnieniem dzieła sztuki ma charakter intencjonalny i obowiązuje w sferze duchowych sensów. Przesunięcie tego związku do obszaru twórczości artystycznej rodzi określone aporie, które sprawiają, że fakt zaistnienia dzieła sztuki wydaje się czymś osobliwym. Mogą to być zatem aporie pozorne, rodzące złudne osobliwości, które zostają zniesione przez odkrycie tego błędu. Być może użycie innej kategorii: *źródła* i *początku* pozwoli lepiej zrozumieć specyfikę stosunku egzystencjalnego między procesem twórczym a dziełem sztuki i odsłonić rzeczywistą osobliwość.

2. ŹRÓDŁO I POCZĄTEK

Rozumienie zaistnienia dzieła sztuki w kontekście jego źródła czy początku⁹ dynamizuje ten rodzaj egzystencjalnego

⁹ Tymi kategoriami posługuje się św. Tomasz. „Dzieła artystyczne mają swe źródło w pomyśle twórcy i nie są niczym innym jak układem, ładem,

stosunku, gdyż ukazuje dzieło raczej jako emanację tego, co podmiotowe niż jako skomplikowany *skutek* działań artystycznych. Przywołuje ponadto analogię do aktu twórczego Boga, wzmacnia również znaczenie podmiotu, gdyż z niego właśnie dzieło się wyłania i od niego pochodzi. Egzystencjalny moment pochodności wydaje się tu zatem kategorią najbardziej właściwą, zaś przynależący do niego moment pierwotności zostaje dynamicznie rozumiany jako coś, co dzięki swej wewnętrznej energii stwarza dzieło i je dopełnia. Te możliwe do zaakceptowania tezy czynią jednak osobliwym nie fakt zaistnienia dzieła, lecz same działania, które ku temu prowadzą. Osobliwość ta może być rozważana na kilku poziomach.

Pierwszym z nich będzie poziom niejako logiczny, bo „poruszający się” w samym przeciwieństwie kategorii „pierwotność – pochodność”. Jeśli bowiem dzieło sztuki jest pochodne, to podmiot je tworzący musi być w jakiś sposób pierwotny. Trudno się jednak zgodzić z tak mocnym sposobem jego istnienia. Wszak nie jest on egzystencjalnie konieczny ani także nie przysługuje mu absolutna samodzielność. Popada ponadto w liczne zależności, także te płynące z wyłaniającej się struktury dzieła sztuki, które radykalnie osłabiają jego pierwotność, czyniąc ją względną (ze względu na dzieło), a nawet całkowicie ją znoszą. Osobliwość tego rodzaju polegałaby wówczas na tym, że przekreślona zostaje logicznie rozumiała relacja „pierwotność–pochodność” na rzecz relacji „względna pierwotność–pochodność”, a nawet „pochodność–pochodność”. Oznacza to, że rozumienie dzieła sztuki jako pochodnego, a zatem mającego swe źródło w podmiocie twórczym, nie wymusza pojmowania tego podmiotu jako pierwotnego w ścisłym sensie tego słowa.

Drugi poziom wynika z aktywnego czy też energetycznego charakteru podmiotu twórczego jako źródła. Jego aktywność

kształtem”. Cytat za: W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*. Tom 2 *Estetyka średniowieczna*, Arkady, Warszawa 1988, s. 234.

wyduje się bowiem niczym nie wymuszona, zaś racja podjęcia działań, które powołują dzieło sztuki do istnienia, jest niejasna. Pozostawiając tymczasowo nierozstrzygnięte pytanie o pewien rodzaj aksjologicznej determinacji, która „wymusza” te działania, można przyjąć, że artystyczne źródło jest absolutnie wolne, a tym samym, że czerpie siły samo z siebie, nie zważając na konieczność przyrodniczą, ekonomiczną (zysk), ideologiczną czy nawet teoretyczną (prawda). Ontologiczna teza, która wyraża ten stan rzeczy, mówi z jednej strony o przewadze w świecie artystycznym możliwości nad koniecznością, z drugiej zaś – o osobliwej twórczej autodeterminacji, która sama określa siebie.

Poziom trzeci dotyczy już samego źródła, a szczególnie jego zawartości i struktury. Zasadnie można bowiem zapytać, czy źródło ogranicza się niejako do swej immanencji, w ramach której istnieją różnego rodzaju wyobrażenia, wizje, idee, ale także świadomy dobór materii artystycznej, antycypacja przeszłej formy dzieła, a nawet określenie przynajmniej w zarysach jego treści, czy też przeciwnie, czerpie swe siły z czegoś, co jest poza nim. Z pewnością ta sfera immanencji jest niezwykle bogata, jednakże na to bogactwo składa się także coś zewnętrznego, które ma swoje źródło w świecie realnym. Wszak przede wszystkim to, co w tym świecie zobaczone, a szerzej – artystycznie przeżyte i przemyślane – może zostać zobiektywizowane w dziele sztuki. Źródło zatem jest zakorzenione w świecie, ma niejako w nim swój początek, choć stopnia tego zakorzenienia nie da się jasno ustalić.

Te trzy rodzaje osobliwości nie są zbyt dobitne, a nawet można je uznać za pewne „normalne” własności procesu twórczego. Wszak to, że podmiot tworzący nie musi być pierwotny, nawet jeśli wytworzone przez niego dzieło jest pochodne, nie stanowi samo w sobie niczego osobliwego, staje się natomiast takim jedynie przez porównanie do relacji, jaka występuje między Bogiem (bytem pierwotnym) a światem przez niego

stworzonym (bytem pochodnym). Dopiero przyjmując za punkt odniesienia ten rodzaj relacji tworzenie przedmiotu pochodnego przez podmiot, który nie jest pierwotny, może wydawać się czymś osobliwym. Trzeci rodzaj osobliwości zanika, gdyż uznajemy, że artysta tworzy nie tylko z głębi swej duszy czy wyobraźni, lecz także czerpiąc ze świata zewnętrznego. Wówczas osobliwym jest jednak fakt, że proces twórczy rozumiany jako źródło sam staje się pochodny od czegoś względem siebie zewnętrznego, a zatem, że samo źródło nie jest bez reszty samodzielne, lecz niejako „wypływa” z czegoś (ma w czymś początek).

Najistotniejszy i trudny do podważenia wydaje się drugi rodzaj osobliwości, gdyż właściwie nie można wyjaśnić, dlaczego podmiot rozumiany jako przyczyna czy źródło powołuje dzieło do istnienia, dlaczego w ogóle podejmuje jakiegokolwiek działania. Z zaprezentowanych wyżej analiz wynika, że nie jest to przyczyna naturalna, niemożliwe jest zatem wyjaśnienie zaistnienia dzieła sztuki odwołujące się do konieczności przyrodniczej. Nie jest to również przyczyna arbitralna, jeśli można użyć takiego określenia, ugruntowana w przypadkowej decyzji podmiotu. Można wskazać na czynniki ekonomiczne czy ideologiczne, jednakże są one zawsze faktyczne, a tym samym przypadkowe i zanikają wraz z ustaniem aktualnej potrzeby pozaartystycznej. Wydaje się, że wszelkie próby wyjaśnienia zaistnienia dzieła przez odwołanie się do sfery pozaartystycznej (zarówno społecznej, jak i realnej) są skazane na niepowodzenie. Stoją ponadto w jawnej sprzeczności z tymi fenomenami artystycznymi, które wskazują na pewien przymus czy wręcz obowiązek¹⁰ powołania dzieła do istnienia. Ignorowanie tego przymusu, który nieraz określa całą artystyczną drogę twórcy, względnie próba jego wyjaśnienia potrzebami życia, rozmija się z odpowiedzią na pytanie

¹⁰ „Obowiązek jest wartością absolutną”. Vincent van Gogh, *Listy do brata*, tłumaczyli J. Guze, M. Chełkowski, przedmową opatrzyła J. Guze, Warszawa 1964, s. 286.

o warunki możliwości zaistnienia, choć oczywiście opis faktycznych, ale stale pozaartystycznych warunków, leży w gestii psychologii (motywy), socjologii (struktury społeczne) czy ideologii (propaganda).

Można przyjąć, że jedna z determinacji, być może podstawowa, która zmusza artystę do tworzenia, wypływa z wartości estetycznej¹¹. Leon Battista Alberti wielokrotnie pisał o potędze piękna, jego władzy nad artystą, a nawet nad barbarzyńcą. Sam również doświadczał tej potęgi. Obsesją urzeczywistnienia idealnego obrazu żył Francis Bacon, zaś stosy zniszczonych płócien odnalezione w jego pracowni świadczą o tym, że wartość ta nieustannie napędzała działania artystyczne, zaś jej osiągnięcie nie było łatwe. Oznaczałoby to, że piękno jako najbardziej ogólna wartość estetyczna tożsama z tym, co estetycznie cenne jako takie, ma faktycznie moc determinującą, że zatem – tak jak i inne wartości – określa sferę działań twórczych i wymusza zaistnienie dzieła sztuki. Nie jest to jednak niczym osobliwym, wszak prosta sfera ludzkiego zachowania podlega determinacji przez wartości etyczne, zaś sfera poznania determinacji – przez wartość prawdy. Osobliwym natomiast byłaby:

III. DETERMINACJA PRZEZ WARTOŚĆ ESTETYCZNĄ A ZAISTNIENIE DZIEŁA SZTUKI

Po pierwsze, determinacja ta może zostać odrzucona i to niezależnie od jej siły. Innymi słowy, powołanie dzieła sztuki do istnienia zakłada rozdzwinek między określającą siłą wartości

¹¹ Ten rodzaj aksjologicznego obcowania z wartością estetyczną podkreślał Ingarden. „Stąd, wydaje mi się, że w tym, co się wytwarza, co się chce uzewewnętrznić jakoś, ukształtować, spodziewamy się czy znajdujemy coś dla nas wartościowego i że istnieje szczególna potrzeba wielokrotnego obcowania z tym, co jako wartość nam się przejawiało, co nas w jakiś sposób poruszyło”. R. Ingarden, *Wykłady i dyskusje z estetyki*, wybór i opracowanie A. Szczepańska, wstęp W. Stróżewski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1981, s. 183.

estetycznej a wolnością samego artysty. Rozdźwięk ten jest tak znaczący, że niezależnie od siły determinacji wpływającej z wartości artystyczne działania mogą być niepodjęte. W przypadku wartości moralnych nie jest to możliwe, gdyż nawet zaniechanie działania obarczone zostaje negatywną wartością moralną. Akceptując takie rozstrzygnięcie, można zapytać, czy jest to jeszcze rzeczywista determinacja, skoro nie określa ona działania artystycznego i to nawet, gdy przyjmiemy jej absolutną moc? Odpowiedź mogłaby brzmieć następująco: wartość estetyczna tylko apeluje do podmiotu twórczego, by dzieło sztuki powołać do istnienia. Apel ten może być jedynie wysłuchany, co jednak nie przesądza o konkretyzacji treści w nim zawartych, a tym samym konkretyzacji wartości estetycznej¹². Charakterystyczne jest jednak to, że wysłuchanie tego apelu i podjęcie działań, a zatem akceptacja determinacji i odczuwanie jej niejako w procesie, ma taką siłę, że tworzy artystyczny etos i określa całe życie artysty. Jest to tym bardziej zadziwiające, że nie ma niczego wspólnego z próżnością artysty, powodzeniem lub niepowodzeniem jego dzieł i za tym idącym sukcesem finansowym, a nawet z losem samych dzieł, które mogą być w różny sposób odbierane¹³. Brak pierwotnej konieczności zostaje zastąpiony przez trudną do wyjaśnienia nieustanną konieczność samego tworzenia.

¹² Na tym polegałaby niemoc wartości estetycznych. Jednakże „właśnie ta niemoc podnosi człowieka w jego mocy, w ogóle podnosi jego znaczenie w świecie, jego specyficzną godność i twórczą rolę”. N. Hartmann, *Vom Wesen sittlicher Forderungen*, [w:] *Kleinere Schriften*, Band I, *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*, Walter de Gruyter & Co, Berlin 1955, s. 293.

¹³ „Obrazy odchodzą, pamiętam, które były lepsze, które gorsze. Nie martwi mnie, że są oglądane, czy, jak to się mówi, podziwiane. Nie ma to dla mnie znaczenia. Cieszę się, gdy komuś się podobają, ale nie mogę o tym powiedzieć, by się tym przejmował. Wierzę, że ludzie mogą się obawiać, kto kupi ich obrazy i gdzie je umieści, ale mnie to nie niepokoi. Być może jestem aspołeczny. Nic mnie to nie obchodzi. Zmartwiłbym się, gdyby ktoś kupił obraz, który lubię, po to tylko, by go spalić”. D. Sylvester, *Rozmowy z Francisem Baconem. Brutalność faktu*, przekład M. Wasilewski, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1997, s. 87.

Po drugie, osobliwym jest to, że determinująca moc wartości estetycznej może zostać w dowolnym momencie zawieszona, a następnie ponownie podjęta bez szkody, a nawet z pożytkiem dla istnienia dzieła sztuki, przede wszystkim jego jakości. Tym różni się od determinującej mocy wartości moralnej, której zawieszenie prowadzi zwykle do powstania negatywnego stanu rzeczy. Nie można bowiem zawiesić sprawiedliwości bez szkody dla sprawiedliwego czynu. Natomiast dla procesu twórczego powołanie dzieła do istnienia warunkowane wartością estetyczną z powodzeniem może być przerywane, a nawet w ogóle dalej niepodjęte¹⁴, co w ściśle określonych wypadkach sprzyja dziełu.

Po trzecie, zupełnie osobliwym jest ten stan rzeczy, w którym determinacja wpływająca z wartości estetycznej jest akceptowana bez znajomości treści tej wartości. Artysta jest wiedziony przez nią, jednakże w skrajnym przypadku nie jest w stanie rozpoznać jej istoty. Nie dysponuje w dokonującym się procesie twórczym władzą, która pozwala pozyskać z wartości pewien drogowskaz aksjologiczny. Buduje swe dzieło często przez sugestie powstałe w danej fazie tego budowania. Jest zdany na wielość drogowskazów, które wskazują na odmienne, a nierzadko przeciwne kierunki. To, że w ogóle dzieło sztuki zaistniało, jest czymś tak osobliwym, że nawet artysta jest zdziwiony tym faktem.

¹⁴ Stawia to pod znakiem zapytania wartość samego działania artystycznego. „Dla wszystkich klas wartości obowiązuje, że realizacja wartości sama jest wartościowa. Ale nie obowiązuje to dla wartości estetycznych: one nie są w ogóle realizowane, gdyż przedmioty, z którymi są związane jako ze swymi nosicielami, nie są realnymi przedmiotami, lecz takimi o wymieszanym sposobie istnienia: tylko plan przedni jest realny – on jednak jest w nich czymś najbardziej znikomym, wszystko zaś dalsze – całe wewnętrzne następstwo warstw – jest i pozostaje irrealne. Jednak wartość nie zależy od tego tła, lecz od samego jawienia”. N. Hartmann, *Ästhetik*, zweite unveränderte Auflage, Walter de Gruyter & Co, Berlin 1966, s. 347.

Po czwarte, przyjęcie determinującej mocy wartości estetycznej jako jednej z racji wyjaśniających zaistnienie dzieła stawia pod znakiem zapytania determinację wypływającą z wartości dobra jako naczelnej wartości etycznej oraz wartości prawdy jako podstawowej wartości poznawczej. Okazuje się, że warunkiem wytworzenia dzieła jest taka modyfikacja hierarchii wartości, w którym te dwie ostatnie są podrzędne wobec pierwszej, lub też są jedynie jej przesłankami. Taka instrumentalizacja wartości w żadnym razie nie rzuca cienia na działania artystyczne, gdyż samo dzieło nie jest żadną realizacją, lecz konkretyzacją, a zatem nie może chodzić tu o urzeczywistnienie wartości¹⁵, lecz jedynie o jej przedstawienie. W tym przedstawieniu „jak”, dominuje nad „co” i w tym sensie jakość przedstawienia treści, z którymi wiąże się wartości moralne, jest pierwotna wobec tych wartości.

Po piąte, osobliwe w tej modyfikacji jest to, że negatywna wartość moralna może być przesłanką pozytywnej wartości estetycznej. Powołanie dzieła do istnienia nie jest zatem ograniczane negatywnymi wartościami moralnymi. Można wprawdzie zastrzec, że nie każda tak rozumiana negatywność może znaleźć swój estetycznie wartościowy wyraz, jednakże ważność powyższego twierdzenia zostaje przezeń jedynie ograniczona, a nie przekreślona.

Po szóste, powołując do istnienia dzieło sztuki, które w swej treści obrazuje negatywne wartości moralne oraz stany rzeczy, artysta w swoisty sposób je nobilituje przez ich estetyczne rozjaśnienie. Blask piękna ogarnia bowiem to, co

¹⁵ „Estetyczne wartości są wartościami zjawiska jako zjawiska, przy czym cały stosunek jawienia się jest przedmiotowo związany z nosicielem wartości. Wartości estetyczne w ogóle się nie realizują”. Tenże, *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, Walter de Gruyter & Co, Berlin und Leipzig 1933, s. 381.

w życiu jest miłkie i nędzne¹⁶. Nie chodzi przy tym o łagodzenie negatywnego wymiaru rzeczywistości, lecz o jego szczególne podniesienie przez partycypację w wartości estetycznej.

I wreszcie, po siódme – uznanie determinującej mocy piękna w powoływaniu dzieła sztuki do istnienia wskazuje na fenomen, w którym dzieło sztuki nieraz dopiero po wiekach zostaje ponownie przywołane, tym razem do istnienia aktualnego, a zatem dzięki tej wartości aktualizuje się niezależnie od przebiegu czasowego. W tym sensie artysta, tworząc, przenosi dzieło sztuki niejako do wieczności.

Jeśli przyjąć tezę, że jedną z racji tworzenia jest determinacja przez wartość estetyczną, to z jednej strony wartość ta jest słaba i niemal nie zawiera powinności swej konkretyzacji, z drugiej ujawnia swą siłę, która określa całość artystycznego życia.

IV. UWAGI KOŃCOWE

Osobliwość zaistnienia dzieła sztuki to wzrasta, to słabnie, zależnie od tego, jak pojmuje się proces twórczy, który powołuje dzieło do istnienia i czyni go widzialnym. Swój absolutny szczyt osobliwość osiąga tam, gdzie nie da się podać racji ani też wskazać na określony rodzaj determinacji, która w sposób konieczny przesądzałaby o zaistnieniu dzieła. Sugerowana w ostatniej części determinacja aksjologiczna uwikłana jest w tak daleko idące założenia metafizyczne dotyczące sposobu istnienia wartości estetycznych oraz powinności ich konkretyzacji, że może zostać przyjęta wyłącznie pod warunkiem uznania tych założeń. Racja zaistnienia dzieła zostaje w ten sposób ograniczona pewną teorią metafizyczną, która znajduje przestrzeń dla autonomicznych wartości estetycznych.

¹⁶ „Obdarza on światłem życie ludzkie pełne kompromisów, wahań i trudności. W tym właśnie ujawnia się nadawanie sensu, które wychodzi od piękna, wzniosłości, od śliczności i uroku, których promienie wdzierają się w ciemność cierpienia i opresji, tam zatem, gdzie inne moce zatraciły swą siłę wyzwajającą”. Tenże, *Ästhetik...*, s. 410.

Inne rodzaje osobliwości wynikają już z narzucenia na proces twórczy określonych kategorii, przede wszystkim kategorii przyczyny i źródła. Każda z nich odsłania inne odmiany osobliwości. Tak też pojmowanie procesu twórczego jako przyczyny odsłania ten osobliwy stan rzeczy, w którym artystycznie rozumiany związek kauzalny przełamuje granice wewnątrzświatowe i łączy dwa regiony o odrębnych sposobach istnienia. Z kolei pojmowanie tego procesu jako źródła przełamuje granice wyznaczone przez przeciwieństwo „pierwotny–pochodny”, a nawet osłabia samą istotę źródła, wskazując na jego ugruntowanie w świecie zewnętrznym. Wszystko to sprawia, że sam fakt zaistnienia dzieła sztuki jest trudno wytłumaczalny, a tym samym stanowi filozoficzną zagadkę występującą w wyraźnym kontraście z potocznością i zwykłością procesu twórczego, który przecież – choć w różnych formach – pojawia się nawet w codziennym życiu. Również i ten kontrast jest czymś osobliwym, gdyż opartym na uderzającej różnicy między możliwością filozoficznego ujęcia procesu twórczego a potocznością jego występowania.

BIBLIOGRAFIA

1. Arystoteles, *Metafizyka*, przełożył, wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzył K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983.
2. Gogh van V., *Listy do brata*, tłumaczyli J. Guze, M. Chełkowski, przedmową opatrzyła J. Guze, Czytelnik, Warszawa 1964.
3. Hartmann N., *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, Walter de Gruyter & Co, Berlin und Leipzig 1933.

4. Hartmann N., *Vom Wesen sittlicher Forderungen*, [w:] *Kleinere Schriften*, Band I, *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*, Walter de Gruyter & Co Berlin 1955.
5. Hartmann N., *Ästhetik*, zweite unveränderte Auflage, Walter de Gruyter & Co, Berlin 1966.
6. Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, tom 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1962.
7. Ingarden R., *Wykłady i dyskusje z estetyki*, wybór i opracowanie A. Szczepańska, wstęp W. Stróżewski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1981.
8. Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tom I, z oryginału niemieckiego przełożył oraz wstępem i przypisami opatrzył R. Ingarden, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.
9. Kant I., *Dzieła zebrane*, tom IV, *Krytyka władzy sądzienia*, wydanie: Translatorium Filozofii Niemieckiej Instytutu Filozofii UMK, przekład M. Żelazny, redakcja naukowa: M. G. Chojnacka, K. Kaśkiewicz, M. Marciniak, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2014.
10. Spinoza B., *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona i na pięć części podzielona*, w których mowa: I. O bóstwie, II. O naturze i pochodzeniu umysłu, III. O pochodzeniu i naturze wzruszeń; IV. O podległości umysłu, czyli o siłach wzruszeń; 5. O mocy rozumu, czyli o wolności ludzkiej, [w:] tenże, *Traktaty*, przełożył I. Halpern-Myśliński, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2000.
11. Sylvester D., *Rozmowy z Francisem Baconem. Brutalność faktu*, przekład M. Wasilewski, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1997.
12. Tatarkiewicz W., *Historia estetyki*, Tom 1 *Estetyka starożytna*, Arkady, Warszawa 1988.

13. Tatarkiewicz W., *Historia estetyki*. Tom 2 *Estetyka średnio-wieczna*, Arkady, Warszawa 1988.
14. Tomkins C., *Duchamp. Biografia*, przekład I. Chlewińska, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2001.

STRESZCZENIE: W artykule tym zostaną podane argumenty przemawiające za tym, by traktować samo zaistnienie dzieła sztuki jako osobliwe. W jego pierwszej części wyjaśnię znaczenie pojęcia *osobliwości*, w części drugiej skupię się na kategoriach *przyczyny*, *źródła* i *początku*, które mogą pomóc w rozumieniu problemu twórczości i zaistnienia dzieła sztuki. W ostatniej części omówię osobliwość determinacji twórczości przez wartość estetyczną.

KEY WORDS: particularity, existence, art, cause, value, creativity

SUMMARY: In this article will be given the arguments to treat the existence of a work of art as particular. In the first part of article I will explain the meaning of *particularity* and in the second part I will focus on the the catagories *cause*, *origin* and *beginning*, which may help in understanding the problem of creativity and the existence of a work of art. In its last part I will discuss particularity of determination of creativity by an aesthetical value.

ARTUR MORDKA (UR) – doktor habilitowany, profesor Uniwersytetu Rzeszowskiego, kierownik Zakładu Filozofii Człowieka Instytutu Filozofii UR. Autor książek *Przedmiot i sposób istnienia. Zarys ontologii egzystencjalnej Romana Ingardena*, Rzeszów 2002, *Ontologiczne podstawy estetyki. Zarys koncepcji Nicolaia Hartmanna*, Rzeszów 2008 oraz artykułów i tłumaczeń poświęconych estetyce i ontologii.

MATEUSZ MARCZEWSKI

Uniwersytet Humanistycznospołeczny SWPS w Warszawie

GRANICE WYOBRAŻENIA

Frontiers of recognition

SŁOWA KLUCZOWE: antropologia, etnografia przedtekstowa, narracja, antropologia doświadczenia

I

Dlaczego powieść *Walden*, czyli *życie w lesie* autorstwa Henry’ego Davida Thoreau jest tak bardzo ceniona przez antropologów? Wydaje się, że upatrują w niej swoistego raju: wyidealizowanej formy, w której wszystko wskazuje na powodzenie przyszłego etnograficznego przedsięwzięcia. *Walden* rozgrywa się w przestrzeni znakomitej do tego rodzaju badań – jest nią dziewiętnastowieczna prowincjonalna Nowa Anglia, wyraźnie odróżniająca się od współczesnych, stechnicyzowanych realiów, a dzięki temu pozornie łatwa do uchwycenia. Istotny staje się także niezwykle lokalny informator osadzony wewnątrz tego naturalistycznego landszaftu, mieszkający w surowych warunkach, którego świadomość sięga o wiele dalej niż pobliskie miasteczko Concord. Słuchając Thoreau i jego żywej, pełnej intelektualnego wigoru wypowiedzi nie sposób zaprzeczyć, że może być on informatorem doskonałym: z taką samą lekkością, z jaką porusza zagadnienia ostrzenia siekiery oraz zbiorów ziarna i kartofli, dociera do punktów, w których pojawiają się pytania o istotę człowieczeństwa. Wydaje się, że to właśnie tutaj ogniskuje się pierwszy punkt antropologicznej siły objawionej w *Walden*: narrator jest bowiem informatorem idealnym. „Gdybyśmy byli

antropologami prowadzącymi badania terenowe w dziewiętnastowiecznej Nowej Anglii, niewykluczone, że wykorzystalibyśmy Thoreau jako utalentowanego tubylczego informatora – pisze Federick Turner. – Jest on kopalnią informacji (zwykle doprawionych ironią) na temat zwyczajów w Concord, zajęć tamtejszej ludności, gospodarki, polityki, obyczajów, ideologii, mody, języka i dialektów, psychologii, historii, stosunków miasto-wieś, wykorzystania ziemi i architektury (...)”¹. Turner uwzględnia szereg zalet Thoreau, przede wszystkim jednak zwraca uwagę na fakt koncentracji w jego postaci dwóch postaw: wspomnianego już informatora i antropologa; tym samym jego narracja wpisuje się w nurt pisarstwa autoantropologicznego – to, co otacza bowiem Thoreau, jest tak samo ważne jak to, czego doświadcza. O jego wartości dla namysłu antropologicznego decyduje również chronologiczne umocowanie tej tezy: powstanie *Walden* zbiegło się w czasie z narodzinami amerykańskiej antropologii², a samo wyobrażenie Thoreau o człowieku charakterystyczne jest dla ówczesnego stanu nauki: dla autora *Obywatelskiego nieposłuszeństwa* rzeczywistość społeczna była trwale zakorzeniona w rzeczywistości przedspołecznej, co sprawiło, że – oddając głos Turnerowi – „chciał mówić o tym, jak to, co można wypowiedzieć jest zakorzenione w niewypowiedzianym”³. To stanowisko, którego korzenie sięgają myśli Jana Jakuba Rousseau, najprościej ująć można, mówiąc, że w kulturze istnieje bazowy wzorzec społeczny, którego rozmyte kształty przenikają do dziś nasze społeczne formy. „Człowiek cywilizowany to bardziej doświadczony

¹ Federick Turner, *Refleksyjność jako ewolucja w książce Walden Thoreau*, [w:] Victor W. Turner, Edward M. Bruner, *Antropologia doświadczenia*, przeł. E. Klekot, A. Szurek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 89.

² Ibidem, s. 85.

³ Ibidem, s. 84.

i mądrzejszy dzikus” – podsumowuje ten pogląd Thoreau⁴. Tym samym wyraźna staje się formuła antropologii jako praktyki nakierowanej na jednostkę, a także uznanie terenu i życia człowieka za potencjalną formę pełni. Płynne funkcjonowanie pomiędzy dwoma porządkami równoległymi – światem natury i kultury – postuluje również Claude Lévi-Strauss w rozmowie z Georgesem Charbonnierem. Stwierdza bowiem, że

„(...) jest jeden, [porządek – M.M.] dzięki któremu wiążemy się ze światem zwierzęcym przez to wszystko, czym jesteśmy z samego faktu naszych narodzin i cech, jakie nam przekazali nasi rodzice i przodkowie, cech, odnoszących się do biologii, czasem do psychologii. Z drugiej strony cały ten sztuczny świat, świat, w którym żyjemy jako członkowie społeczeństwa”⁵.

Dla Thoreau jednak istnieje jedna, spójna forma rzeczywistości – ta, w której człowiek żyje.

We współczesnej antropologii świadomość istnienia dualizmu tego, co uniwersalne, z tym, co jednostkowe odnaleźć można w sformułowaniu Ernesta Gellnera, który stwierdza, że nie należy mieszać różnorodności form kultury z różnorodnością ludzkich natur⁶. Ten gest, dowodzący niemożności zawarcia całej rzeczywistości w formie uniwersalnej opowieści, najlepiej podsumowuje Nigel Rapport: „Formy kultury to wyraz rzeczywistości symbolicznej, a ludzka natura to rzeczywistość ontologiczna i naturalna. Natura człowieka nie daje się ukrócić tylko dlatego,

⁴ Henry David Thoreau, *Walden czyli życie w lesie*, przeł. H. Cieplińska, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2011, s. 60.

⁵ Georges Charbonnier, *Rozmowy z Claude Lévi-Straussem*, przeł. J. Trznadel, Czytelnik, Warszawa 1968, s. 140.

⁶ Ernst Gellner *The mightier pen? Edward Said and the double standards of inside-out colonialism*, „Times Literary Supplement” 1993 No. 4690, s. 3-4.

że ludzie poddają się tej, czy innej symbolicznej klasyfikacji tożsamości”⁷.

II

Pogląd mówiący o istnieniu bazowego wzorca przejawiającego się we wnętrzu jednostki znajduje swoje odzwierciedlenie w dynamice ewolucji myśli antropologicznej, której finałem jest koncepcja etnografii przedtekstowej skupiona nie tyle na tworzeniu tekstów etnograficznych, co raczej na żywym współuczestnictwie w opisywanym świecie. W jaki sposób jednak, pozostając na styku tego, co uniwersalne z tym, co indywidualne, opowiadać?

Przede wszystkim, aby stać się zdolnym do pełnego udziału w badanym świecie, należy spełnić kilka warunków niezbędnych do utworzenia pola takiego procesu. Niezbędne jest, po pierwsze, wejście w teren z mocą współuczestnictwa. Praktyka ta, doprowadzona do formy narzędzia przez Bronisława Malinowskiego, który postulował przeprowadzanie badań w formie jak najdłuższego bycia na sposób obserwowanej grupy i życia zgodnie z ich przyzwyczajeniami, wyznaczyła na lata sposób uprawiania etnografii; równocześnie jednak dała początek dylematowi temporalności współuczestnictwa. Jak zauważa Tomasz Rakowski, „oczywistym dla obu stron jest fakt, że etnograf powróci w końcu wraz z zawartością taśm czy pamięci w miejsce, z którego przybył, świadomość tego burzy jakąkolwiek nadzieję uczestnictwa”⁸. Antropologiczna rewolucja lat osiemdziesiątych XX wieku, która obnażyła uwikłanie badacza i samej antropologii w hegemoniczną strategię subiektywnego zaświadczenia, dała asumpt do szukania nowych dróg opisywania człowieka osadzonego w kulturze i zaowocowała daleko idącymi zmianami

⁷ Nigel Rapport, *Natura ludzka: założenie i nadzieja antropologii*, przeł. O. Kaczmarek, P. Stankiewicz, Teksty Drugie 2018, nr 1, s. 201-221.

⁸ Rakowski Tomasz, *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*, Słowo/ Obraz. Terytoria, Gdańsk 2009, s. 9.

w obrębie nauki: dekonstrukcją pozycji autora, kryzysem reprezentacji, a także obnażeniem etnocentrycznego i europejskiego sposobu czytania odmiennych kultur⁹. Co więcej, do głosu doszło wówczas przeświadczenie, że *terenem* jest również nasze życie „codzienne”. Rezygnacja z dualizmu wprowadzającego odległe „tam” i rodzime „tu”, a zatem z prób przenoszenia wiedzy zdobytej w *terenie* i opowiadania jej w miejscu swojego życia pozwoliła uniknąć skutków tych reprezentacji, które owocowały niepełnym (interpretacyjnym) modelem opowieści antropologicznej. W tym świetle nawet próby z dialogicznością, jakich dokonywali między innymi Paul Rabinow czy Vincent Crapanzano¹⁰ jeszcze w latach siedemdziesiątych, polegające na wspólnym negocjowaniu z informatorem jego wizji świata okazały się – zdaniem Clifforda Geertza – porażką. W tak tworzonych relacjach lepiej było bowiem widać twarz autora aniżeli jego rozmówcy¹¹.

Jak się zdaje, ta porażka miała jeszcze jeden aspekt. Przyjęcie za pole badania terenu obcego nie tylko w sensie geograficznym, ale również duchowym, skutkowało narracją błędząca po omacku, poszukującą jakiegoś systemowego klucza, czego rezultatem na poziomie tekstualizacji była relacja niepełna, zaś na poziomie nauki paradygmatycznej – systemy (dyfuzjonizm, strukturalizm) mające na celu utrzymaną w duchu durkheimowskim logikę tego-co-rzeczywiste.

⁹ Rewolucji, która odbyła się za sprawą publikacji *Writing Culture* autorstwa Jamesa Clifforda i George’a Marcusa (1986) oraz zwrotu interpretatywnego kojarzonego głównie z osobą Clifforda Geertza, autora tekstu *Opis gęsty. W poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury* [w:] Geertz C., *Interpretacja kultur: wybrane eseje*, przeł. M.M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.

¹⁰ Wynikiem dialogicznego konstruowania tekstu są min.: Vincent Crapanzano, *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, The University of Chicago Press, Chicago 1980 oraz Paul Rabinow, *Refleksje na temat badań terenowych w Maroku*, przeł. K. J. Dudek, S. Sikora, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 1997.

¹¹ Clifford Geertz, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, przeł. E. Dżurak i S. Sikora, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000 s. 132.

Porażka dialogiczności skutkuje u Vincenta Crapanzano poszukiwaniem innej drogi zrozumienia terenu. Powołując do życia *horyzont wyobrażony*¹², stawia tezę, w myśl której badacz ma przed sobą pulę determinantów niemożliwych do uwzględnienia w szerokim planie rozumienia danego terenu z racji zbyt wąskiego postrzegania przedmiotu badania. Mówiąc ściślej – wskazuje na uwarunkowania nie tyle relacji badacz-teren, co samego badacza, ogniskując swoje rozważania wokół zdolności poznawczych człowieka. Crapanzano twierdzi, że jako jednostki ograniczeni jesteśmy wyznaczonym przez samych siebie polem badania, którego granicą jest *horyzont wyobrażony*. Poza nim kryją się fenomeny, enumeratywnie przez Crapanzano wymienione, determinujące nasze postrzeganie rzeczywistości: ból, trauma, czas i pustka, to, co pomiędzy (pojęcie pustki); transgresja i erotyka, w końcu – pamięć. Działanie tych ukrytych czynników wpływających na informatora terenowego Crapanzano odkrył wiele lat wcześniej, badając społeczność *harkis*¹³ – potomków Algierczyków walczących w wojnie francusko- algierskiej po stronie kolonistów. To u nich odkrywa zespoły traum, których obecność nie została ani zdiagnozowana, ani poddawana leczeniu. Jak konkluduje, dzieci *harkis* pozostają w symbolicznym milczeniu swoich ojców, choć w przeciwieństwie do nich nie mają możliwości porzucenia traumy¹⁴. Oznacza to, że informator pozostaje źródłem niepełnym, pozbawionym wiedzy o tym, jak przeżywa życie – a więc przeżywa je nieświadomie. Powstałe w taki sposób dialogi z badaczem skutkują jedynie odległą od rzeczywistości formą *tekstów kultury* utrzymaną w duchu antropologii tekstualnej¹⁵.

¹² Vincent Crapanzano, *Imaginative horizons: an essay in literary-philosophical anthropology*, The University of Chicago Press, Chicago 2004.

¹³ Vincent Crapanzano, *The Harkis: the wound that never heals*, The University of Chicago Press, Chicago 2011, s. 13.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Rakowski Tomasz, *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*, Słowo/ Obraz. Terytoria, Gdańsk 2009, s. 26.

III

Odwracając jednak formułę *horyzontu wyobrażonego* i przykładając ją do potencjału nie informatora, lecz badacza, uzyskujemy zgoła inną wizję – ideę etnografa, którego celem jest poszukiwanie jak najszerszej perspektywy wglądu w rzeczywistość, czyli we: własną zdolność postrzegania. Kantowskie, transcendentne ujęcie badacza-antropologa objawia się tu w postaci jednostki dopuszczającej istnienie determinantów moderujących postrzeganie. „Interesuje mnie otwartość i zamknięcie – pisze Crapanzano – sposób, w jaki konstruujemy świadomie lub nieświadomie horyzonty, które determinują to, czego doświadczamy i jak interpretujemy to, czego doświadczamy (jeśli rzeczywiście możemy oddzielić doświadczenie od interpretacji)”¹⁶. Taki badacz poszukuje czynników determinujących jego własny *horyzont wyobrażeń*, nieustannie podważając własne przeświadczenia o tym, czego doświadczają w terenie, co w dłuższej perspektywie prowadzi do niepewności, tym samym uniemożliwiając tworzenie jakichkolwiek relacji terenowych. Wyczulenie na wielość nieświadomych aspektów determinujących poznanie czyni jednocześnie badacza – zgodnie z ukutą przez Clifforda Geertza formułą „zaświadczonego ja” – podmiot w pełni ukształtowany, transcendentny w takim sensie, że gotowy do przekroczenia własnych ograniczeń.

Definicja, którą Geertz objął „dzieci Bronisława Malinowskiego” – Paula Rabinowa, Vincenta Crapanzano oraz Kevin Dwyera – ustawia warunek będący podstawą pełnoprawnego bycia w terenie. Geertz mówi bowiem, że aby stać się tym, który zaświadcza (*I-witness*), trzeba najpierw stać się przekonującym

¹⁶ Crapanzano Vincent, *Imaginative horizons. An essay in literary-philosophical anthropology*, Chicago: The University of Chicago Press, 2003 s. 2.

„Ja” – „I”¹⁷. Tylko w ten sposób skonstruowany badacz jest gwarantem wartościowej narracji¹⁸. Z drugiej strony zdolność przekroczenia własnego uwarunkowania czyni jednak z „ja zaświadczonego” nie tyle pełnoprawnego badacza, co przede wszystkim zdolną do transcendentnej ewolucji jednostkę. Dokąd zmierza taki – czynnie uznający istnienie fenomenów – naukowiec? Po-brzmiewa w tej praktyce formuła goetheańskiego *Bildung*, przypominanego przez Marię Janion, którego podstawą była pielęgnacja osobowości człowieka na wzór oświeceniowy. O ile jednak u Janion *Bildung* jest formułą podtrzymania głębokiej świadomości kultury (w sensie ludzkim, wykraczającym daleko poza kulturę narodową¹⁹), której towarzyszy transcendentne w swojej wymowie wezwanie Goethego „umrzyj i stań się”, o tyle w czynnym badaniu rzeczywistości społecznej postulowana transcendencia przybiera zgoła inny wymiar. Jest raczej wspomnianą formułą przekraczania własnego wyobrażenia (przeświadczenia) o tym, w jaki sposób rzeczywistość jest ukształtowana i jakie siły działają na badacza.

Inne „dziecko Bronisława Malinowskiego” (pozostając przy określeniu Geertza) –Paul Rabinow w książce *Anthropos Today: Reflections on Modern Equipment*, przytaczając słowa Johna Deweya, postuluje nacisk na rozwój doświadczenia w czasie (*temporal development of experience*)²⁰. Wspomniana temporalność znajduje swoje odzwierciedlenie zarówno w procesie przeżywania wewnętrznego, jak i jego zewnętrznych skutkach. Biorąc pod uwagę pierwszy aspekt, można stwierdzić, że dobrze

¹⁷ Clifford Geertz, *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, przeł. E. Dżurak i S. Sikora, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 112.

¹⁸ Ibidem, s. 113.

¹⁹ Maria Janion *Wobec końca wieku* [w:] Maria Janion „Czy będziesz wiedział co przeżyłeś” Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2018.

²⁰ Paul Rabinow, *Anthropos today: reflections on modern equipment*, Princeton University Press, Princeton 2003, s. 39.

oddaje drogę przechodzenia przez ciąg wydarzeń aż do pojawienia się doświadczenia; Ryszard Nycz pisze, że „wiedzie ona od transgresywnego wykroczenia ku światu i/lub nim owładnięcie, przez stopniowy powrót siebie przemienionego nieznanymi przeżyciami czy wiedzą, której stał się nosicielem; po próby retrospektywnego, a czasem i retroaktywnego świadczenia – w pojęciach, języku, gestach, zachowaniach, rozumiały dla siebie i wspólnoty – o tym, co się wydarzyło”²¹. Diltheyowskie *erleben* (przeżycie) staje się kluczem, który otwiera drzwi do zdolności narracji²².

Co więcej, zrozumienie doświadczenia zawsze przychodzi za późno. Agata Bielik-Robson, poddając krytyce sformułowanie Kanta mówiące, że „czas nie jest niczym innym jak tylko formą zmysłu wewnętrznego, to jest oglądania nas samych i naszego wewnętrznego stanu”²³, przywołuje tezę przeciwną do autora *Krytyki czystego rozumu*, stwierdzając, że czynnik czasu uniemożliwia rozpoznanie tego, co jest naszym udziałem, wywołując efekt wspomnianej traumy, która „zawsze dzieje się »za wcześniej«, jej rozumienie natomiast zawsze przychodzi »za późno«”²⁴. Pisze:

²¹ Ryszard Nycz, *Poetyka doświadczenia*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa 2012, s. 237.

²² W ujęciu Wilhelma Diltheya istnieją trzy grupy relacji z tym, co rzeczywiste: ekspresja (Ausdruck), przeżycie (Erleben) i znaczenie (Bedeutung).

²³ Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, PIW, Warszawa 1957, s. 111; A33/B 50.

²⁴ Koncepcja ta „[...] wyrasta z wczesnych prób dekonstrukcji Ja fenomenologicznego, które pojawiają się na gruncie myśli heideggerowskiej z jednej strony i psychoanalizy Freuda z drugiej. Zarówno u Heideggera jak Freuda pojęcie traumy jako nagiego wtargnięcia wymiaru czasowości odgrywa kluczową rolę: jest ona momentem założycielskim a zarazem niszczącym dla podmiotowości, która usiłuje wybrnąć z tej pierwotnej ambiwalencji na zasadzie kompromisu, tworząc autonarrację od początku niepewną i naderwaną”. Agata Bielik-Robson, *Słowo i trauma: czas, narracja, tożsamość*, Teksty Drugie 2004, 5, s. 25.

„[...] czas jest tym, co przeciwstawia się roszczeniom Ja do jedności i tożsamości; jako to, co najbardziej zewnętrzne i obce, całkowicie przeciwstawione kantowskiemu a priori, wydaje psyche żywiołowi rozproszenia, podważając jej pragnienie ciągłości. O ile więc dobra „kantowska” opowieść ma swój początek i koniec, o tyle ta wciąż zrywająca się narracja, dla której czas bynajmniej nie jest sprzymierzeńcem, nie ma początku – ponieważ jej źródło pozostaje dla niej nieuchwytnie – i nie ma też końca, ponieważ przebiega w cyklu ciągłych nawrotów, usiłując zaledwie zbliżyć się do swego mrocznego źródła. W tej pierwszej koncepcji (kantowskiej-dop. MM) czas jest czynnikiem, który wspiera Ja w jego dążeniach do jasnego i wyraźnego samoustanowienia w narracyjnej całości – w tej drugiej natomiast czas to trauma; zderzenie z wymiarem temporalności to uraz, który pobudza pragnienie Ja, by traumie tej zaradzić, jednocześnie jednak odbiera ostateczną moc słowu, w którym Ja chciałoby się bezpiecznie ukonstytuować”²⁵.

Nieparadygmatyczna, otwarta dedukcja może owocować refleksją solipsystyczną, niezdolną do dalszego rozwijania, może również stać się przyczynkiem do potencjalnego wykroku, co potwierdza kazus Marcela Maussa, który, uzasadniając swoją decyzję pochylenia się nad zagadnieniem ciała w nauce²⁶, przytacza własne, jednostkowe doświadczenie. Gdy przebywał w nowojorskim szpitalu, przykuty do łóżka, przez długi czas obserwował opiekującą się nim pielęgniarkę. Jak sam stwierdza, miał dużo czasu, by przyglądać się temu, jak kobieta chodzi, co doprowadziło go do olśnienia. Zdał sobie wówczas sprawę, że zna ten rodzaj poruszania się z filmów amerykańskich, które

²⁵ Agata Bielik-Robson, *Słowo i trauma: czas, narracja, tożsamość*, Teksty Drugie 2004, 5, s. 23- 24.

²⁶ Marcel Mauss, *Pojęcie posługiwania się ciałem* [w:] Marcel Mauss, *Sociologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.

oglądał jeszcze we Francji²⁷. Ta pozornie błaha konkluzja, drobne spostrzeżenie, dało ważny dla nauki paradygmatyczny skutek: powstaniem fundamentalnego tekstu *Pojęcia sposobów posługiwania się ciałem*, który dał przyczynek do późniejszej dyscypliny – antropologii ciała.

IV

Tak skonstruowana wizja antropologa – otwartego, skłonnego przekraczać siebie w drodze do uchwycenia „terenu” – staje się podstawą antropologii o zabarwieniu fenomenologicznym. Ten, który bada, stwarza tekst, ale przede wszystkim stwarza siebie. Postulat etnografii przedtekstowej, skupionej nie tyle na tekstualizacji doświadczeń, co badaniu wszystkiego, co wydarza się w procesie dedukcji przed tekstem, jest również postulatem dynamicznego *Bildung*. Ten, który bada, formułuje się, dokonuje obrysu samego siebie, wyznaczając cienką linię podziału między tym, co „jest ja” od tego co, „jest nie-ja”. Badacz nieparadygmatyczny wskazuje to, czego nie rozumie. Przepisanie bowiem jest zawsze nieudolne, jeśli jego proces przebiega zgodnie z tym, co mówi Barthes: „na jego (autora) oczach świat realny tworzy też prawdziwą naturę, a ona przemawia, rodzi żywe języki, do których pisarz nie ma dostępu”²⁸. Jeśli jednak rolą tego, który pisze, jest ograniczanie pustki wokół przedmiotu, działa on słusznie choć jego praca nigdy nie będzie dziełem ukończonym, przynajmniej dla nauki paradygmatycznej. Myśl tę kontynuuje Gombrowicz:

„(...) skupiając całą uwagę naszą na tych trzech zapałkach, możemy odkryć w nich misterium kosmosu – wszak one są

²⁷ Ibidem, s. 393.

²⁸ Ronald Barthes, *Stopień zero pisania*, przeł. K. Kot, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009, s. 99.

jego cząstką, a wiadomo, w kropli wody odbija się wszechświat – wszak one są ni mniej, ni więcej, tylko Rzeczą w całym swoim majestacie – wszak w ich zachowaniu się wyrażają się prawa natury – wszak spoglądając na te zapalki z odpowiednim skupieniem dokonywujemy uroczystego aktu, konfrontujemy Świadomość z Materią”²⁹.

Thoreau, jakkolwiek wydaje się naiwny w swoim dwuletnim projekcie odosobnienia, potwierdza ten postulat. W wyidealizowanych warunkach *Walden* uprawia antropologię doświadczenia, wskazując jednocześnie pole badawcze, które jest na wyciągnięcie ręki każdego z nas. Mówi bowiem: po co organizuje się drogie wyprawy na Morza Południowe aniżeli badać własne morze, Atlantyk i Pacyfik własnej samotności³⁰? O wiele później Marc Augé stwierdzi, choć z nutą niepewnego pytania: „może dopiero jutro, a może już dziś, wbrew pozornej sprzeczności terminologicznej, znajdzie się miejsce na etnologię samotności³¹. Nie o samotność tu jednak, jak się wydaje, chodzi, a raczej o samego człowieka wyzwolonego z paradygmatów, którego badanie – wraz z namysłem nad uwarunkowaniami jego bytu – było i nadal jest kluczowym celem antropologii. „Ale największa korzyść z naszych ewentualnych odkryć nie przypadnie ani antropologii, ani językoznawstwu w ich obecnym rozumieniu: będą one pożyteczne dla nauki zarazem bardzo starej i całkiem nowej; dla antropologii ujmowanej w sposób najszerszy, jako wiedza o człowieku, łącząca różne metody i różne dyscypliny, a powołana do tego, aby osłonić kiedyś przed nami tajemnicze sprężyny,

²⁹ Witold Gombrowicz, *Dziennik 1957-1961*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997, s. 67.

³⁰ Henry David Thoreau, *Walden czyli życie w lesie*, przeł. H. Cieplińska, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2011, s. 329.

³¹ Marc Augé, *Nie-Miejsca, wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

które poruszają tego gościa obecnego tu, choć nikt nie zapraszał go na obrady – umysł ludzki”³².

Abu Hamid Al-Gazali w traktacie teologicznym *Nisza światła* mówi: „teraz, kiedy zrozumiałeś, że światło może się pojawić i spowodować pojawienie na różnych poziomach, wiedz, że nie ma większej ciemności niż zakrycie niebytu”³³. Duchowość Lévi- Straussa jest jednak duchowością wynikającą z rozgoryczenia niezdolnością do takiego przepisania, które będzie „zbadaniem najważniejszego sensu, sensu niewątpliwie ukrytego, lecz którego częściową lub zniekształconą transpozycją jest każdy inny sens”³⁴.

BIBLIOGRAFIA

1. Al-Gazali A. H.: *Nisza Światła*, tłum. J. Wronecka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990.
2. Augé M.: *Nie- Miejsca*, wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
3. Barthes R.: *Stopień zero pisanie*, tłum. K. Kot, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.
4. Bielik-Robson A.: *Słowo i trauma: czas, narracja, tożsamość*, Teksty Drugie 2004, nr 5.
5. Charbonnier G.: *Rozmowy z Claude Levi- Straussem*, tłum. J. Trznadel, Czytelnik, Warszawa 1968.
6. Crapanzano V.: *Imaginative horizons: an essay in literary-philosophical anthropology*, The University of Chicago Press, Chicago 2004.

³² C. Levi Strauss, *Językoznawstwo i antropologia*, [w:] *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, PIW, Warszawa 1970, s. 144.

³³ Abu Hamid Al-Gazali *Nisza Światła*, przeł. J. Wronecka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990, s. 20.

³⁴ Claude Lévi-Strauss, *Smutek Tropików*, przeł. A. Steinsberg, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1960, s. 55.

7. Crapanzano V.: *The Harkis: the wound that never heals*, The University of Chicago Press, Chicago 2011.
8. Geertz C.: *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, przeł. E. Dżurak i S. Sikora, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
9. Gellner E.: The mightier pen? Edward Said and the double standards of inside-out colonialism, „Times Literary Supplement” 1993 No. 4690.
10. Gombrowicz W.: *Dziennik 1957- 1961*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997.
11. Herbut J.: *Leksykon filozofii klasycznej*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1997.
12. Kant I.: *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, PIW, Warszawa 1957.
13. Levi-Strauss C.: *Językoznawstwo i antropologia*, [w:] *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, PIW, Warszawa 1970.
14. Lévi-Strauss C.: *Smutek Tropików*, tłum. A. Steinsberg, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1960.
15. Mauss M.: *Pojęcie posługiwania się ciałem* [w:] Marcel Mauss, *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.
16. Nycz R.: *Poetyka doświadczenia*, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa 2012.
17. Thoreau H. D.: *Walden czyli życie w lesie*, tłum. H. Cieplińska, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2011.
18. Turner F.: *Refleksyjność jako ewolucja w książce Walden Thoreau*, [w:] Victor W. Turner, Edward M. Bruner, *Antropologia doświadczenia*, przeł. E. Klekot, A. Szurek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.
19. Rapport N.: *Natura ludzka: założenie i nadzieja antropologii*, przeł. O. Kaczmarek, P. Stankiewicz, Teksty Drugie 2018, nr 1.

20. Rakowski T.: *Łowcy, zbieracze, praktycy niemocy. Etnografia człowieka zdegradowanego*, Słowo/ Obraz. Terytoria, Gdańsk 2009.

STRESZCZENIE: Celem niniejszego artykułu jest próba zarysowania istnienia w praktyce antropologicznej aspektu wiedzy nie-uświadomionej. Koncepcja ukrytych fenomenów determinujących działanie badacza opiera się na myśli Vincenta Crapanzano – amerykańskiego antropologa, który wprowadził do tamtejszej nauki pojęcie „horyzontu wyobrażonego”. Ów horyzont, rozumiany jako granica ludzkiej imaginacji, dotychczas nieobecny w myśli antropologicznej, w pracy Crapanzano staje się polem refleksji nad kwestią dedukcji i tekstualizacji nieempirycznych aspektów terenowego doświadczenia. Ta praktyka sprowadzająca się do formy „ja zaświadczaającego”, jest – zdaniem Crapanzano – warunkiem bezwzględny do tworzenia obiektywnej relacji.

KEY WORDS: anthropology, pretextual ethnography, narration, anthropology of experience

SUMMARY: The objective of the paper is to present the subject of unknown knowledge in the ethnographic field of work. The idea of hidden phenomenons is based on works of Vincent Crapanzano, an American anthropologist who introduced the issue of “imaginative horizons” to American anthropology. This is to be understood as a border of human imagination, so far absent in anthropological science. Crapanzano’s works emphasize literary textualization, especially nonempirical aspects of experience. This practise is finally constructed by personal status named “I, witness”, which is absolutely necessary for giving objective relation.

MATEUSZ MARCZEWSKI (SWPS) – urodzony w 1976, doktorant na Uniwersytecie Humanistyczno-społecznym SWPS, gdzie wykłada literaturę faktu i przygotowuje rozprawę doktorską pod opieką prof. dr. hab. Wojciecha J. Burszty o współczesnym piarstwie antropologicznym. Poeta, prozaik, reportażysta. Autor „Niewidzialnych”, publikacji z pogranicza literatury faktu opowiadającej o krachu kultury rdzennych mieszkańców Australii (Czarne 2008, włoskie tłumaczenie: „Gli Invisibili” Bianca et Volta Edizioni 2010), a także książki poetyckiej „Naprawiacz ptaków” (Stowarzyszenie Pisarzy Polskich 2000). W 2017 roku nakładem Wydawnictwa Czarne ukazała się jego nowa książka, „Koliste jeziora Białorusi”.

SABINA KOWALCZYK

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

INTERPRETACJA SNÓW W ŚWIETLE DAWNYCH TRAKTATÓW (S. POKLATECKI, F. BIRKOWSKI, S.S. SZEMIOT)

Interpretation of dreams in the context of ancient treatises

SŁOWA KLUCZOWE: traktat, Stanisław Samuel Szemiot, Fabian Birkowski, Stanisław Poklatecki, interpretacja snów

Sny i wizje fascynowały człowieka od zawsze. Jedną z często podejmowanych kwestii było pytanie o to, czy ludzki język jest w stanie opisać, a następnie zinterpretować senną rzeczywistość? W związku z wieloma intrygującymi kwestiami dotyczącymi problematyki onirycznej powstawały liczne teorie mające wyjaśnić fenomen snu (podstawę wszystkich stanowiły starożytność i tradycja wczesnochrześcijańska). Syntetycznie powracające w nich tezy można ująć następująco:

1. Sen jest przedsmakiem/bratem śmierci (na przykład w mitologii greckiej – związki Hypnosa z Tanatosem);
2. Sen umożliwia duszy wędrówkę po zaświatach (Platon, Jamblich);
3. Sen jest odbiciem psychiki i biologii człowieka (Hipokrates, epikurejczycy, Arystoteles, Heraklit z Efezu, Lukrecjusz, Platon, Plutarch);

4. Sen ma dwojaką naturę: boską – sny prawdziwe i diabelską – sny fałszywe (Biblia)¹.

Przekonania te znalazły swych kontynuatorów w kolejnych wiekach, od średniowiecza (na którego światopogląd duży wpływ wywarła wywiedziona z Biblii teoria o dwojakim charakterze snów) do współczesności. Ślady teorii wiążącej sny z psychiką dostrzec można zarówno we Freudowskiej analizie skojarzeń wywołanych sennym obrazem (składającym się z treści jawnej i utajonej), dzięki której „marzenie senne można tłumaczyć”², jak i w Jungowskiej koncepcji archetypów dostępnych świadomości w postaci symboli odzwierciedlających wnętrze człowieka. Teza o wyrażaniu nieświadomości przez sny i ludzką mowę obfitującą w symbole sformułowana przez Jacquesa-Marie-Émila Lacana (poprzednika Freuda i Junga) do dziś rozwijana jest przez psychoanalitików lacanowskich³.

W polskiej kulturze motyw lub metafory snu pojawiały się już w średniowieczu. Przykłady znaleźć można w sennikach, hagiografiach (*miraculach* i *vitae*, na przykład w *Vita prior* o życiu i męczeństwie świętego Wojciecha z około X–XI wieku), egzemplach kaznodziejskich, a także kronikach Galla Anonima (początek XII wieku), Wincentego Kadłubka (koniec XII wieku) czy *Kronice Wielkopolskiej* (koniec XIII wieku)⁴.

¹ Niniejsza synteza została opracowana na podstawie tekstów: I. Dąmbska, *Zagadnienie marzeń sennych w greckiej filozofii starożytnej*, [w:] *Charisteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 1960, s. 29–39; J. Zagożdżon, *Sen w literaturze średniowiecznej i renesansowej*, Opole 2002 (rozdz. 2.: *Antyczne teorie i systemy klasyfikacji*, s. 37–86; rozdz. 3.: *Sny w judaizmie i chrześcijaństwie*, s. 87–136).

² Z. Freud, *Marzenia senne*, [w:] tegoż, *Psychopatologia życia codziennego. Marzenia senne*, przeł. L. Jekels i H. Ivanka, Warszawa 1993, s. 350.

³ Zob. zobrazowanie myśli lacanowskiej dotyczącej ciała w: *Ono i ja. Trudny związek*, wywiad M. Stachury z J. Tkaczowem, „Sens. Psychologia dla ciebie”, maj 2018, nr 05/116, s. 36–39.

⁴ J. Zagożdżon, dz. cyt., s. 177–184.

W renesansie szczególny wpływ na pojmowanie snu miał z pewnością rozwój nauk hermetycznych. Część badaczy w XIX stuleciu twierdziła, że w XVI-wiecznym Krakowie funkcjonowała swego rodzaju szkoła magii. Anton Nyström dowodził, że tak jak chociażby w Salamance, kształcono się w Polsce w obszarze magii naturalnej i studiowano ezoteryczne pisma między innymi Pliniusza czy Hermesa Trismegistosa. Z jego tezami zgadzali się Wacław Aleksander Maciejowski i Michał Wiszniewski. Praktykowanie tego typu nauk poświadczają również *Akta rektorskie* uczelni, w których wspomina się o sądach nad ludźmi oskarżonymi o nekromancję; zawarty jest w nich także opis zdemaskowania studentów uprawiających magię⁵.

Zainteresowanie nadnaturalną sferą snów i możliwością ich odczytania zaznaczało się w fascynacjach wielkich umysłów epoki. Zdaniem Joanny Zagożdżon Filip Kallimach, tworząc wstęp do *Sennika* Leona Toskańczyka, napisał tym samym „pierwszą pracę filozoficzną na temat snów, jaka wyszła spod pióra humanisty w Polsce”⁶.

Marzenia sennie interpretowano za pomocą różnych senników, w tym najpopularniejszego, niewielkiego objętościowo, anonimowego zbioru *Somnia Danielis* (*Somnile Danielis*). Pierwsze jego edycje na terenie Polski pojawiły się w 1512 i 1533 roku, a w latach 50. XVI wieku został przetłumaczony na język polski. Zawierał alfabetycznie uporządkowany spis różnych motywów sennych; dostrzega się w nim wpływy tradycji

⁵ Informacje o szkole i badaczach podają za Romanem Bugajem, który szerzej opisał to zagadnienie (zob. tegoż, *Nauki tajemne w Polsce w dobie odrodzenia*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1976, s. 105–109).

⁶ J. Zagożdżon, dz. cyt., s. 215. Temat dawnych senników i motywu marzeń sennych w hagiografii poruszyła też T. Michałowska w artykule *Śnić w średniowiecznej Polsce*, [w:] *Wyobrażenia średniowiecza*, pod red. tejże, Warszawa 1996, s. 235–258.

późnogreckiej i wschodniej. Tekst ten był wydawany również w kolejnych wiekach⁷.

Ważną rolę odegrał w renesansie także antyczny sennik Artemidora z Daldis, czyli *Oneirocritica*. Pierwszy jego przekład z greckiego na łacinę, powstały we Florencji, datuje się na około 1518 rok. Dzieło kilkakrotnie wznawiano w XVI wieku, co świadczy o jego popularności⁸. Autor w pięciu księgach opisał różne rodzaje marzeń sennych, przypisując im odpowiednie znaczenie, często zależne od statusu społecznego śniącego czy miejsca zamieszkania, na przykład: „Okeanos i Tetyda, jak wspomniałem, wróżą pomyślność jedynie filozofom, wróżbitom, a także mieszkańcom nadmorskich wybrzeży. Pozostałym sen zapowiada wielki smutek”⁹.

To właśnie w wieku XVI, stuleciu umysłowego fermentu i fascynacji nieznanym, pojawił się w Polsce pierwszy traktat mający uporządkować wiedzę dotyczącą sennych marzeń i wizji – *Snów dobrych obrona a szkodliwych przestroga z potrzebnymi naukami rodzajowi ludzkiemu* (1594) Stanisława Poklateckiego. W XVII wieku nastąpił dalszy rozwój fascynacji zjawiskami nadnaturalnymi – ujawniał się chociażby w literaturze pięknej poprzez ukazywanie różnego rodzaju cudowności, która „w eposie barokowym [...] należy do podstawowych elementów organizujących świat epicki”¹⁰ (jako przykład posłużyć mogą czary w baśniowym romansie *Historyja ucieszna o królewnie*

⁷ Motyw snu w kronikach i hagiografiach omówiła szczegółowo J. Zagożdżon, dz. cyt., s. 163–187. Natomiast edycje *Somnile Danielis* i jego wpływ na kulturę średniowiecza opisała H. Kapeliś, *Senniki staropolskie*, [w:] *Studia z dawnej literatury czeskiej, słowackiej i polskiej*, pod red. K. Budzyka i J. Hrabáka przy współudziale W. Roszkowskiej-Sykałowej i A. Sieczkowskiego, Warszawa – Praha 1963, s. 295–306.

⁸ J. Zagożdżon, dz. cyt., s. 208.

⁹ Artemidor z Daldis, *Rozważania o snach, czyli onejrokrytyka*, przeł. I. Żółtowska, Warszawa 1995, s. 159

¹⁰ D. Kowalewska, *Magia i astrologia w literaturze polskiego oświecenia*, Toruń 2009, s. 66.

Banialuce Hieronima Morsztyna). Opracowywano również swoje wykłady dotyczące dziwów i tajemnic świata (kosmologia, astrologia w *Rozmowach Artaksesa i Ewandra* Stanisława Herakliusza Lubomirskiego), wprowadzano też postaci czarownic i magów (*Odczary na Simonidesowe czary* Jana Gawińskiego). W baroku powstają także kolejne teksty teoretyczne dotyczące snów: *Kazanie na Wigilię Trzech Królów* (lata 20. XVII wieku) Fabiana Birkowskiego i *Traktat o snach* (około połowy XVII wieku) Stanisława Samuela Szemiota. To właśnie one wraz ze *Snów dobrych obroną...* Poklateckiego zostaną szerzej omówione w niniejszym artykule.

Pod uwagę zostały wzięte te właśnie teksty ze względu na ich pionierski charakter; stanowiły one odbicie ówczesnych światopoglądów i świadomości. Interesujące jest zestawienie tych dzieł także ze względu na życiorysy ich autorów.

Poklatecki po odbyciu nowicjatu w Braniewie został członkiem poznańskiego Towarzystwa Jezusowego. Przez swoich zwierzchników był charakteryzowany jako osoba o średnich zdolnościach intelektualnych, ale cechująca się wysokimi umiejętnościami organizacyjnymi. Tajemnicą owiana jest ucieczka mężczyzny z klasztoru, która miała miejsce jesienią 1587 roku (jako jej prawdopodobną przyczynę wskazuje się konflikty z przełożonymi). Po wielu perypetiach uciekinier poprosił o pojednanie z zakonem. Odbył szereg kar i wystosował oficjalne przeprosiny do osób, które obraził, po czym w maju 1592 roku podpisał w Jarosławiu oficjalną dymisję. Resztę życia eks-jezuita prawdopodobnie spędził jako proboszcz związany z parafią w Niedźwiedziu. Swoją *Traktat o snach* spisał już po dezercji. Chociaż był wówczas skonfliktowany z Kościołem, zadbał o to, aby wymowa jego dzieła była zgodna z naukami chrześcijańskimi. Tekst Poklateckiego był spośród trzech wyżej wymienionych

najbardziej rozpoznawalny wśród czytelników; jeszcze w XIX wieku najczęściej go interpretowano i analizowano¹¹.

Birkowski to jeden z najsłynniejszych mówców baroku. Pochodzący z mieszczańskiej rodziny, w przeciwieństwie do Poklateckiego niezwykle odczytany i obyty, towarzyszył wyprawom wojennym Władysława IV jako kaznodzieja obozowy. W swych mowach wzorował się na Piotrze Skardze; sposób jego przemawiania był podobno niezwykle żywiołowy i egzaltowany – uwidaczniał się w nim właściwy barokowemu stylowi nadmiar wyliczeń, porównań, egzemplów i alegorii. Do dziś zbiór *Kazania na niedziele i święta doroczne* (od 1620 roku wielokrotnie wznawiany), a także kazania pogrzebowe i obozowe, są cenione przez badaczy z uwagi na ich wartość historyczną i językowo-literacką. W opracowaniach im poświęconych pomija się jednak teksty Birkowskiego mówiące o naukach tajemnych (onejroman-cji, astrologii czy szeroko pojętym czarnoksięstwie). Lukę tę zapełnił dopiero Jerzy Krocak¹².

¹¹ Informacje na temat autorów podane zostały na podstawie: E. Madeyska, *Wstęp* [w:] S. Poklatecki, *O snach i czarach*, oprac. J. Krocak, E. Madeyska, Wrocław 2011, s. 5–35; J. Krocak, *Wstęp*, [w:] F. Birkowski, *Kazania o naukach tajemnych*, oprac. J. Krocak, Wrocław 2012, s. 5–12; M. Korolko, *Stanisław Samuel Szemiot – poeta sarmackiej tradycji*, [w:] S. S. Szemiot, *Summariusz wierszów*, z rękopisu wydał i opracował M. Korolko, Warszawa 1981, s. 5–16. Dodatkowo o Poklateckim w: J. Zagożdżon, dz. cyt., s. 236–241, o Birkowskim w: A. Brückner, dz. cyt., s. 559–560 i o Szemiocie w: tamże, s. 659, J. Zagożdżon, dz. cyt., s. 242.

¹² Warto w tym miejscu podkreślić zasługi wrocławskiego badacza w odkrywaniu staropolskich osobliwości. Nie tylko przygotowuje on wydania rzadkich, cennych dzieł w ramach serii „Bibliotheca Curiosa”, ale także charakteryzuje sposób prezentacji magicznych zjawisk i postaci w literaturze dawnej, zob. np.: tegoż, *Barokowe znaki cudowne – uwagi o kontrreformacyjnej twórczości Jana Zrzeczyńskiego*, „Literatura Ludowa” 2000, 44, nr 3, s. 3–12; tegoż, *Astrologia i poezja. O „Wróżbie boju moskiewskiego” Andrzeja Dęboleckiego*, „Prace Literackie” 2002, nr 41, s. 53–63; tegoż, *Komety i kaznodzieje z wieku XVII*, „Literatura Ludowa” 2004, 48, nr 6, s. 3–13; tegoż, „Jeśli mnie wieźdźba prawdziwa uwodzi...”: *prognostyki i znaki cudowne w polskiej literaturze barokowej*, Wrocław 2006; *Wstęp*, [w:] *Staropolskie przepowiednie i mirabilia*, Wrocław 2007, s. 5–23; tegoż, *Rej i czarnoksięstwo*, [w:] *Mikołaj Rej w pięćsetlecie*

Co ciekawe, Birkowski jako gorliwy dominikanin wypowiadał się bardzo krytycznie o wszelkich przejawach magii, także alchemii, chociaż za czasów Zygmunta III była ona popierana przez króla i powszechnie praktykowana.

Zarówno Birkowski, jak i Poklatecki przy tworzeniu własnych tekstów korzystali w dużej części z myśli Benedicta Pereiry – urodzonego w 1535 roku znanego hiszpańskiego teologa i filozofa, reformatora szkolnictwa jezuickiego, komentatora Biblii, profesora Pisma Świętego w Collegium Romanum¹³. Swe przemyślenia na temat magii uczony zawarł w dziele *Adversus fallaces et superstitiosas artes. Id est: de magia, de observatione somniorum et de divinatione astrologica libri tres* (1591). Eks-jezuity i dominikanin korzystali z różnych części rozprawy: obydwaj z *De observatione somniorum*, Poklatecki dodatkowo z *De magia* (wszystkie intertekstualne odniesienia w jego tekście są więc autorstwa znanego teologa, nie twórcy *Snów dobrych obrony...*; przez wiele lat badacze byli przekonani o oryginalności też Poklateckiego, przez co ukazywany był on jako wielki erudyta¹⁴). Traktat eks-jezuity stanowi w dużej części tłumaczenie Pereiry, co jednak nie umniejsza wartości jego tekstu jako nośnika nowych idei w naszym kraju. Ewa Madeyska we wstępie do wydania z 2011 roku wskazuje też liczne interesujące wstawki odautorskie, które wpływają dodatnio na walory *Snów dobrych obrony...*

urodzin: *studia literaturoznawcze*, pod red. J. Sokolskiego, M. Cieńskiego, M. Kochan, Wrocław 2006, s. 186–200; tegoż, *Szymon Szymonowicz i Jan Gawiński a magicznie zadawana impotencja*, [w:] *Amor vincit omnia: erotyzm w literaturze staropolskiej*, pod red. R. Krzywego, Warszawa 2008, s. 49–63.

¹³ Informacje o wpływie Pereiry na Poklateckiego i Birkowskiego w: E. Madeyska, dz. cyt., s. 19–21; J. Krocak, dz. cyt., s. 11–12.

¹⁴ Jeszcze w 2002 roku Joanna Zagożdżon twierdziła, że *Snów dobrych obrony...* to oryginalne dzieło Polaka, wykazujące jego erudycję. Wzorowanie się Poklateckiego na Pereirze udowodniła Ewa Madeyska w 2011 roku. Por. J. Zagożdżon, dz. cyt., s. 241; E. Madeyska, dz. cyt., s. 5, 19–22.

Trzeci z autorów, Szemiot, pochodził ze znanego na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego rodu. Posiadamy stosunkowo mało wiadomości o jego życiu (nie jest znana nawet data jego narodzin). Uczył się w kolegium jezuickim w Wilnie, a następnie na Wydziale Filozoficznym Akademii Wileńskiej. W 1676 roku ożenił się z Zofią Kierdejówną, a potem osiedlił się w majątku żony w Przegalinach (Podlasie). Najprawdopodobniej jego życie koncentrowało się na pracach w gospodarstwie i twórczości literackiej. Prawie nie wyjeżdżał z domu, jednocześnie utrzymywał kontakty z wieloma magnatami i dobrze orientował się w ówczesnej polityce (sympatyzował z dworem Jana III Sobieskiego). Jego teksty nie były znane szerszej publiczności, przez długi czas pozostawały w rękopisach i prawdopodobnie były rozprowadzane wśród rodziny i znajomych w formie odpisów. Z jednej strony świadczy to o raczej znikomym wpływie autora na polską kulturę, z drugiej – dzięki temu jego *Traktat o snach* nie jest „skażony” wpływem żadnego mecenasa ani zależnościami towarzyskimi czy finansowymi – Szemiot dał w nim wyraz osobistej fascynacji wróżebnym charakterem snów.

Różnice w biografiach wpływały na zainteresowania autorów, krąg inspiracji i odwołań (zależny od stopnia erudycji autora, dostępu do źródeł, znajomości łaciny) oraz konstrukcję tekstów. *Traktat Poklateckiego* ma znamiona i ambicje naukowości, przez co w dużej części autor stara się zachować obiektywizm (nacechowany jednakże perspektywą chrześcijańską). *Kazaniu na Wigilię Trzech Królów* Birkowskiego, mimo nazwy gatunkowej w tytule, bliżej jest także do erudycyjnego, rzeczowego traktatu niż pełnej emocji i pouczeń mowy (co zmienia się we fragmentach ściśle dotyczących wszelkich sztuk magicznych). Natomiast Szemiot swój *Traktat o snach* spisał w bardzo nietypowej, bo wierszowanej formie. Jego konstrukcja po części przypomina dawne senniki, po części uczony wywód, po części zaś przybierające specyficzną moralizatorską formę komentarze

bezpośrednio skierowane do odbiorcy i przypominające w swej wymowie kazania. Nie brakuje tu też elementów humorystycznych, jak choćby opisu wpływu wzdęć na „powietrzne” sny. Należy przy tym podkreślić, że żaden z omawianych autorów nie zajmował się profesjonalnie naukami tajemnymi, dlatego ich teksty stanowiły w dużej części kompilację myśli starożytnych i odniesień biblijnych przetykanych osobistymi dygresjami.

Wymienione teksty rzadko były ze sobą zestawiane i nie były do tej pory bardziej szczegółowo rozpatrywane pod względem stanowiska ich autorów dotyczącego interpretacji snów¹⁵. Celem niniejszego artykułu jest choćby częściowe zapełnienie tej luki (każdy z tekstów z pewnością domaga się bardziej dogłębnych badań).

Interesuje mnie przede wszystkim podejście wymienionych autorów do wyrażenia niewyraźnego, podjętej przez nich kwestii trudności związanych z logicznym opisem jednostkowego snu; pocuciem, że odczytując senne obrazy wkraczamy już w granice innej (groźnej?) rzeczywistości. Analizując przedstawione w tych traktatach tezy, inspirowuję się w szczególności badaniami Joanny Zagożdżon, Jerzego Krocza i Romana Bugaja.

¹⁵ Nieliczne informacje na temat autorów można znaleźć we wstępach do wydań (zob. przyp. 11). Najczęściej dotyczą one Poklateckiego, głównie jako autora traktatu z 1595 roku zatytułowanego *Pogrom czarnoksiężskie błędy, latawców zdrady i alchimickie fałsze*, będącego zobrazowaniem nauk hermetycznych praktykowanych w Polsce — z bliższych naszym czasom opracowań zob.: A. Brückner, *Dzieje kultury polskiej. Polska u szczytu potęgi*, Warszawa 1958, t. 2, s. 231–232 (czarnoksiężstwo i sny); R. Bugaj, *Nauki tajemne w Polsce w dobie odrodzenia*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1976, s. 82–84 (alchemia), s. 143–147 (czarnoksiężstwo) czy J. Zagożdżon, dz. cyt., s. 236–241 (sny). W kwestii snów badacze rzadziej odwołują się do Szemiota. Bardziej szczegółowo opracował jego traktat M. Pliszka, zob. tegoż, *W onirycznym teatrze. Sen w poezji polskiego baroku*, Siedlce 2015 (rozdz. III: „Sen daje do myślenia”. *Barokowa hermeneutika oniryczna*, s. 125–159 –inspiracje, genologia, typologia snów, pokrótce uwagi o interpretacji). Na kazanie Birkowskiego dotyczące snów zwrócił uwagę tylko Krocza we wstępie do wydania z 2012 roku *Kazań o naukach tajemnych* z serii „Bibliotheca Curiosa” (zob. przyp. 11).

Traktaty¹⁶ Poklateckiego i Birkowskiego wykazują wiele cech wspólnych. Niewątpliwie obydwaj korzystają z dzieł Pereiry (o czym była mowa wcześniej). Obydwa teksty w dużej części powołują się na te same przykłady biblijne, autorytety myślicieli katolickich, w każdym dostrzec można także wpływy wymienionych już wcześniej teorii związanych z postrzeganiem snienia (jak podkreślanie wpływu intensywnych myśli człowieka przed zaśnięciem na kształt sennych obrazów – Lukrecjusz; dostrzeganie medycznych aspektów związanych z powtarzającymi się snami – Hipokrates). Z uwagi na chrześcijańską perspektywę Poklatecki i Birkowski poddają refleksji przede wszystkim diabelski i boski charakter snów (nie będę tych kwestii szczegółowo omawiać, gdyż istnieją na ich temat wystarczające opracowania – zob. przyp. 11 i 15).

Autorzy podobnie podchodzą do kwestii interpretacji sennych marzeń. Nakazują przede wszystkim ostrożność w formułowaniu jednoznacznych wniosków. Proroczy charakter snów wiąży z boską interwencją (przestroga, wskazówka, pociecha). Jednocześnie doceniają koszmary oraz wartość odczytania ich właściwego sensu z punktu widzenia leczenia. Złe sny są zobrazowaniem realnych problemów danego człowieka, dlatego ich właściwe odczytanie umożliwia udzielenie mu wsparcia psychicznego (to przekonanie od razu nasuwa skojarzenia z tezami Freuda). Jest to tym bardziej ciekawe, jeśli zważy się na fakt, że ich pogląd stanowi zupełne przeciwieństwo średniowiecznej teorii o złych, strasznych snach (*visum*) mających swe źródła w szatanie¹⁷. Oto, co każdy z nich pisze na ten temat:

¹⁶ Chociaż w tytule dzieła Birkowskiego pada słowo „kazanie”, Krocak udowadnia, że tekst przyjął tak naprawdę formę traktatu (zob. tegoż, *Wstęp*, [w:] F. Birkowski, dz. cyt., s. 5).

¹⁷ T. Michałowska, dz. cyt., s. 257.

Bo sny, które nam często strachy i lękania przynoszą – z pożytecznym uważeniem upatrować trzeba (Poklatecki)¹⁸.

[...] owe straszne sny, które nas trapią, możemy brać przed się, abyśmy mogli przyczyny (czyli choroby – dop. S. K.) nalazszy strzec się ich (Birkowski)¹⁹.

Poklatecki zdecydowanie bardziej niż Birkowski zgłębia problematykę możliwości interpretacyjnych. Sen kojarzy ze sferą podniebną – porównuje je do obłoków, przelatującego ptactwa, burz i trąb powietrznych. Tym samym wykazuje trudności w opisie każdego jednostkowego obrazu jawiącego się w umyśle śniącego. Zauważa, że „snów rozliczności pamięć i ludzki ostry dowcip władzą swą nie zatrzyma” (s. 58). Niezrozumiałość sennych obrazów tłumaczy też ingerencją Boga – ma ona na celu zapobieganie odczytaniu zakodowanej w śnie informacji przez osobę niepożądaną. Dzięki temu tylko nieliczni są w stanie zrozumieć właściwą treść snu. Poklatecki wypowiada się przeciwko sennikom, które uogólniają znaczenie sennych marzeń – takie czynności są: „nie [...] pozwolone [...] od Boga” (s. 81). Każdy sen powinien być rozpatrywany tylko raz jako jednostkowy przypadek.

Autor zaznacza bezcelowość podejmowania licznych prób odczytania tego samego snu, ale jeżeli już ktoś się na to decyduje, powinien jego zdaniem w interpretacji danego marzenia sennego kierować się wnikliwą analizą: słów wypowiedzianych przez sen, zachowania w czasie spoczynku, przeżyć i charakteru osoby śniącej, jej subiektywnego opisu tego, o czym śniła, a także zewnętrznych czynników mogących wpływać na umysł (na przykład pogody, miejsca przebywania). Jego wskazówki

¹⁸ S. Poklatecki, dz. cyt., s. 78. Wszystkie kolejne cytaty pochodzą z tego wydania. W nawiasie podaję numer strony.

¹⁹ F. Birkowski, dz. cyt., s. 101. Wszystkie kolejne cytaty pochodzą z tego wydania. W nawiasie podaję numer strony.

dotyczące interpretacji sennych marzeń ludzko przypominają te sformułowane przez Artemidora, który pisał:

Jest rzeczą pożyteczną – wręcz konieczną – dla lepszego porozumienia między śniącym i tłumaczem snów, by wróżbita zdał sobie sprawę, jakim człowiekiem jest rozmówca, czym się zajmuje, z jakiej rodziny pochodzi, jakim dysponuje majątkiem, czy cieszy się dobrym zdrowiem oraz ile ma lat. Należy jak najstaranniej odtworzyć sen, ponieważ najmniejszy dodatek lub pominięcie może całkiem zmienić interpretację²⁰.

Mimo podania licznych wskazówek dotyczących interpretacji, Poklatecki zastrzega jednocześnie: „[...] snów niektórych płonnością pogardzać mamy i – jako baśni zmyślane – wiary od nas nie są godne” (s. 58)

Birkowski, podobnie jak jego poprzednik, dopuszcza do świadomości istnienie snów proroczych (zsyłanych z woli Bożej), udowadnia ich prawdziwość poprzez przywoływanie snów biblijnych (między innymi Józefa, Mardocheusza, Abrahama, Faraona i Nabuchodonozora). Podchodzi do nich jednak o wiele bardziej sceptycznie niż Poklatecki, czego wyrazem jest następujące stwierdzenie: „Wiadomość przyszlých rzeczy Bóg samemu sobie zostawił – chcieć to wiedzieć przez sny, niezbożność jest” (s. 102). Jako zdecydowany przeciwnik onejromancji i wszelkich praktyk czarnoksięskich, wciąż wysuwa wątpliwości dotyczące ludzkich zdolności percepcyjnych ograniczających właściwe zrozumienie snu.

Zauważa też problemy związane z właściwym odczytaniem marzenia sennego – głównym ich źródłem jest zawłość treści ukazujących się obrazów. Stanowi ona, zdaniem autora

²⁰ Artemidor z Daldis, dz. cyt., s. 25.

kazania, dowód na boską ich naturę. Marzenie senne zsyłane przez Stwórcę jest, tak jak on sam, nieodgadnione i niełatwe do jednoznacznego opisania ludzkim językiem. Niezmiernie trudno więc znaleźć kogoś, kto byłby na tyle godny i mądry, by tłumaczyć tak niepewną materię.

Dominikanina niepokoi zakorzeniona w naturze ludzkiej nadmierna chęć człowieka do poznania przyszłości za pomocą snów, która może prowadzić do szatana: „[...] godzi-li się człowiekowi chrześcijańskiemu badanie czynić o snach abo wierzyć snom?”; „Każdego snu się chwytać i w każdym szperać, głupiego człowieka dzieło jest”; „Głupi i ci, którzy praktyki ze snów wszelakich wymyślają” (s. 101).

Inaczej podchodzi do proroczego charakteru snów Szemiota; tę ich cechę czyni punktem wyjścia swoich rozważań. Z przekonaniem głosi: „[...] różne zawsze tajemnice/ W snach zostają, na które mieć pilną żrzenicę”²¹. W swoim traktacie powołuje się na Józefa i Daniela – słynnych biblijnych interpretatorów działających z Bożego natchnienia. Szczególnie ważny jest dla niego drugi z nich: „ducha prorockiego/ Nie godzi się zapomnieć Danijelowego” (s. 208). Przywołanie tego i innych autorytetów (na przykład „Sen nigdy nieomylny – doktorów są słowa” – s. 209) ma zapewne chronić autora przed zarzutami związanymi z głoszonymi przez niego na kartach dzieła poglądami często niezgodnymi z nauką Kościoła.

Szemiota interesuje bowiem głównie kwestia wpływu snów na realną rzeczywistość i możliwość wróżenia z nich (onejromancja). Autor wiąże marzenia senne ze sferą kosmosu: „Co wszystko czyni słońce z świetnymi gwiazdami/ I miesiąc z ognistymi nieba planetami” (s. 207)²². Szczególnie wyraźnie jest to

²¹ S. S. Szemiota, dz. cyt. s. 209. Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania. W nawiasie podaję numer strony.

²² Onejromancja często była wiązana z dość popularną w baroku astrologią. Wpływ wierzeń w interwencję kosmosu w ludzkie życie w wieku XVII opisuje

widoczne na początku tekstu, który swą konstrukcją przypomina senniki lunarne ukazujące wpływ poszczególnych kwadr księżyca na stopień proroczego potencjału snów. Każdemu dniowi miesiaca przyporządkowane były w nich odpowiednie wskazówki postępowania. W Polsce pierwszym takim sennikiem było *Speculum astrologicum* zawarte w *Kodeksie Gertrudy*²³. Modlitewnik powstał w XI wieku, kiedy to „elitarne środowiska w Polsce [...] nie bez wiedzy i aprobaty duchowieństwa – interesowały się snami i uprawiały sztukę wróżenia z nich”²⁴.

Szemiot nie skupia się na interpretacji poszczególnych sennych obrazów – na przykład tańczących małp, żeglugi morskiej, kucharza krzątającego się po kuchni (jak czyni to w swoim senniku chociażby przywołany wcześniej Artemidor). Ważniejsze jest dla niego przybliżenie odbiorcy symboliki związanej z czasem, który upływa od pojawienia się danego snu. Autor podaje dokładną liczbę dni, miesięcy czy lat, po których (od momentu przyśnienia się danego obrazu) marzenie spełni się na jawie. Wszystko to, co realizuje się w umyśle śniącego, traktuje więc dosłownie (to, co się śni, zrealizuje się w życiu) i przypisuje wielu snom charakter prorocy.

Zgodnie z jego traktatem sny pojawiające się we wskazane przez niego dwadzieścia nocy każdego miesiąca spełniają się w niedalekiej przyszłości. Wykaz konkretnych dni nie jest jednak zgodny z fazami księżyca (Szemiot albo nie znał zasad kierujących sennikami lunarnymi, albo je ignorował). Marcin Pliszka kojarzy losowość podawania dni „prorocznych” przez Szemiota z biegiem koła Fortuny²⁵. Rzeczywiście, przypadkowe jest uznawanie snów danego dnia za „prawdziwe”, czyli takie, które mogą się ziścić. Natomiast wskazywanie czasu (liczby dni, godzin,

G. Raubo (zob. tegoż, „*Ludzie się na górne zapatrują obroty*”. *Astronomiczne konteksty literatury polskiego baroku*, Poznań 2011).

²³ J. Zagożdżon, dz. cyt., s. 227.

²⁴ T. Michałowska, dz. cyt., s. 238.

²⁵ M. Pliszka, dz. cyt., s. 136.

miesiący), po jakim dany sen zostanie „urzeczywistniony”, wydaje się mieć znaczenie symboliczne. Powtarzają się tu liczby: 3, 4, 7, 10, 12, 24 – wszystkie w tradycji chrześcijańskiej oznaczają pełnię i doskonałość²⁶. Łączenie pierwiastków magicznych z symboliką panującej wiary może wskazywać na swoistą zapobiegliwość Szemiota; być może nie chciał być on posądzany o fascynację naukami hermetycznymi.

Autor uzależnia marzenia senne od cyklu dobowego. Największą „moc spełniającą” przypisuje snom pojawiającym się nad ranem (co jest zgodne z tradycją średniowieczną i starożytną²⁷). Mogą się one przekształcić w jawę najszybciej ze wszystkich:

Od wschodu słońca na dzień sen będzie takowy,
Że się w siedmiu godzinach stawi bez odmowy
Z prawdą swą okazaną (s. 211).

Podobnie jak Poklatecki w ewentualnej interpretacji sennych obrazów radzi kierować się analizą informacji na temat śniącego, a także okoliczności, w których spał oraz jego aktualną sytuacją życiową: „Inszy wykład królowi, a inszy książeciu/ Inszy pospolitości, a inszy panięciu [...], także inszy stanowi wykład [stanowi – dop. S. K.] męskiemu,/ Inszy małżonce (s. 209). Do tego dochodzi kwestia posiłków spożywanych przed udaniem się na spoczynek – zgodnie z traktatem zjedzenie na przykład potraw słonych będzie skutkowało snami o chęci zaspokojenia pragnienia.

U każdego z trzech opisanych autorów dostrzec można ostrożność, z jaką głoszą swoje teorie. Niewątpliwie Szemiot

²⁶ Zob. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekład i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, wybór ilustracji i komentarz T. Łozińska, Warszawa 1990, s. 43-44; 46; 50-52 (hasła: *Trójka*, *Czwórka*, *Siódemka*, *Dziesiątka*, *Dwunastka*).

²⁷ J. Zagożdżon, dz. cyt., s. 52.

najswobodniej opisał sposób wykładni snów, co z pewnością miało związek z tym, że nie był on ściśle powiązany ze środowiskiem duchownym i nie zamierzał opublikować swojego dzieła drukiem, w mniejszym stopniu obawiał się więc represji²⁸. Mimo to i on odwoływał się do biblijnego podziału snów, a przy tym przestrzegał czytelnika:

Ale jednak nie wszystkim snom wiara dawana
Ma być, bo prędko będzie od nich oszukana [...].
Ujrzysz, co jest od Boga – temu dawaj wiarę,
Ale co jest od diabła, uciekaj nad miarę (s. 210).

Każdy z autorów dostrzegał w próbie odczytania snów groźbę narażenia się Stwórcy – dlatego jedynymi osobami mogącymi trudnić się ich interpretacją są (w świetle każdego z tekstów) osoby natchnione Duchem Świętym, medycy i uczeni. Ważne wizje często zsyłane były w Biblii prostaczkom, jednak tylko nieliczne umysły rozumiały zapisaną w snach tajemnicę opartą na pradawnej symbolice i nierzadko realizującą się w zagmatwanych obrazach oraz niejasnych przesłankach²⁹; tajemnicę, która, parafrazując Poklateckiego – „może zaprowadzić nas do

²⁸ Literatura polskiego baroku opierała się głównie na słowie pisanym. Wiązano to z różnymi czynnikami: upadkiem miast, a tym samym zanikiem życia kulturalnego, obawami przed prześladowaniami na tle religijnym lub politycznym, ówczesnymi skłonnościami autorów do autocenzury oraz pisania tylko dla siebie i najbliższych (tzw. „prywatyzacja” literatury). Więcej na ten temat: L. Marinelli, *O rękopiśmiennym i anonimowym charakterze poezji polskiego baroku: cenzura jako hipoteza konieczna*, [w:] *Staropolska kultura rękopisu: praca zbiorowa*, pod red. H. Dziechcińskiej, Warszawa 1990, s. 43-66.

²⁹ J. Sokolski zauważa, że analiza snów wiąże się z odwiecznym ludzkim pragnieniem odnowienia systemu pradawnej symboliki, często zniekształconej przez następujące po sobie nowe religie i kultury. Powołując się na Paula Ricoeura stwierdził, że wszystko to miałyby prowadzić człowieka do doświadczenia „powtórnej naiwności” (zob. tegoż, *Barokowa księga natury*, Wrocław 1992, s. 32).

poznania początków”³⁰. Choć minęło kilkaset lat od spisania jego traktatu, sen wciąż, mimo postępu medycyny i technologii, pozostaje jednym z bardziej nieodgadnionych zjawisk.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA:

1. Artemidor z Daldis, *Rozważania o snach, czyli onejrokrytyka*, tłum. I. Żółtowska, Warszawa 1995.
2. Birkowski F., *Kazanie na Wigilię Trzech Królów*, [w:] tegoż, *Kazania o naukach tajemnych*, oprac. J. Krocak, Wrocław 2012.
3. Poklatecki S., *Snów dobrych obrona a szkodliwych przestroga z potrzebnymi naukami rodzajowi ludzkiemu*, [w:] tegoż, *O snach i czarach*, oprac. J. Krocak, E. Madeyska, Wrocław 2011.
4. Szemiot S. S., *Traktat o snach*, [w:] tegoż, *Summariusz wierszów*, z rękopisu wydał i opracował M. Korolko, Warszawa 1981.

OPRACOWANIA:

1. Brückner A., *Dzieje kultury polskiej. Polska u szczytu potęgi*, Warszawa 1958, t. 2.
2. Bugaj R., *Nauki tajemne w Polsce w dobie odrodzenia*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1976.
3. Dąmbska I., *Zagadnienie marzeń sennych w greckiej filozofii starożytnej*, [w:] *Charakteria. Rozprawy filozoficzne złożone w darze Władysławowi Tatarkiewiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 1960.

³⁰ Właśc.: „[...] sny iż są skutkami przyrodzonymi i mają początki swe przyrodzone, lecz skutki prowadzą nas do poznania wiadomości początków” (zob. S. Poklatecki, dz. cyt., s. 79).

4. Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekład i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, wybór ilustracji i komentarz T. Łozińska, Warszawa 1990 (hasła: *Trójka, Czwórka, Siódemka, Dziesiątka, Dwunastka*).
5. Freud Z., *Marzenia senne*, [w:] tegoż, *Psychopatologia życia codziennego. Marzenia senne*, tłum. L. Jekels i H. Ivanka, Warszawa 1993.
6. Kapełuś H., *Senniki staropolskie*, [w:] *Studia z dawnej literatury czeskiej, słowackiej i polskiej*, pod red. K. Budzyka i J. Hrabáka przy współudziale W. Roszkowskiej-Sykałowej i A. Sieczkowskiego, Warszawa – Praha 1963.
7. Kowalewska D., *Magia i astrologia w literaturze polskiego oświecenia*, Toruń 2009.
8. Marinelli L., *O rękopiśmiennym i anonimowym charakterze poezji polskiego baroku: cenzura jako hipoteza konieczna*, [w:] *Staropolska kultura rękopisu: praca zbiorowa*, pod red. H. Dziechcińskiej, Warszawa 1990.
9. Michałowska T., *Śnić w średniowiecznej Polsce*, [w:] *Wyobrażenia średniowiecza*, pod red. T. Michałowskiej, Warszawa 1996.
10. Ono i ja. *Trudny związek*, wywiad M. Stachury z J. Tkaczowem, „Sens. Psychologia dla ciebie”, maj 2018, nr 05/116, s. 36-39.
11. Pliszka M., *W onirycznym teatrze. Sen w poezji polskiego baroku*, Siedlce 2015.
12. Raubo G., „Ludzie się na górne zapatrują obroty”. *Astrologiczne konteksty literatury polskiego baroku*, Poznań 2011.
13. Sokolski J., *Barokowa księga natury*, Wrocław 1992.
14. Zagożdżon J., *Sen w literaturze średniowiecznej i renesansowej*, Opole 2002.

STRESZCZENIE: Celem niniejszego artykułu jest zbadanie ukazanego w staropolskich traktatach stosunku do marzeń sennych. Analizie poddane zostały następujące teksty: *Snów dobrych obrona a szkodliwych przestroga z potrzebnymi naukami rodzajowi ludzkiemu* (1594), Stanisława Poklateckiego *Kazanie na Wigilię Trzech Królów* (lata 20. XVII w.) Fabiana Birkowskiego oraz *Traktat o snach* (ok. połowy XVII w.) Stanisława Samuela Szemiot. Jako pierwsze w Polsce systematyzowały one wiedzę dotyczącą sfery onirycznej i nauk hermetycznych, jednocześnie były obrazowaniem ówczesnego światopoglądu. W traktatach autorzy podejmowali kwestie związane z pytaniami: czym są sny, jaka jest ich natura (boska, diabelska, biologiczna), gdzie można znaleźć ich źródło? Niniejszy artykuł bada przede wszystkim zagadnienie interpretacji marzeń sennych prezentowanych w wymienionych tekstach, a także zwraca uwagę na kwestię ograniczeń percepcyjnych człowieka związanych z problemem wyrażenia tego, co niewyraźne. Autorka niniejszego artykułu, zainspirowana badaniami Joanny Zagożdżon, Jerzego Krocza i Romana Bugaja, podejmuje również zagadnienie snów proroczych, oneiromancji i dróg odczytania symboliki onirycznej.

KEY WORDS: tractate, Stanisław Samuel Szemiot, Fabian Birkowski, Stanisław Poklatecki, interpretation of dreams

SUMMARY: The aim of the article is exploring attitude for dreams' picture in Old-Polish tractates. Studied texts are: *Snów dobrych obrona a szkodliwych przestroga z potrzebnymi naukami rodzajowi ludzkiemu* (1594) by Stanisław Poklatecki, *Kazanie na Wigilię Trzech Królów* (the 20's of the 17th century) by Fabian Birkowski oraz *Traktat o snach* (the middle of the 17th century) by Stanisław Samuel Szemiot. They systematized knowledge of oneiric realm and esoteric studies as one of the first in Poland as well as they were depiction of contemporary world view.

In tractates authors tried to find answers the following questions: What are dreams? What is their nature (divine, diabolical, biological)? Where is their source? The following article is concentrated on interpretation of dreams which were described in old tractates. It also draws attention to problem of human's perception limits and expression of incommunicable phenomenons. The author of this article, afflated works of Joanna Zagożdżon, Jerzy Krocak and Roman Bugaj, analyses also issue of prophetic dreams, oneiromancy and ways to understanding oneiric imagery.

SABINA KOWALCZYK (UWM) – absolwentka filologii polskiej i edytorstwa na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie. Obecnie doktorantka w Instytucie Polonistyki i Logopedii tejże Uczelni. Przez kilka lat działała w Kole Naukowym Twórczości Literackiej „Ars scripta” oraz Kole Literaturoznawców. Dwukrotnie otrzymała wyróżnienie w konkursie dziekana na najlepszą pracę licencjacką i magisterską. Jej zainteresowania badawcze skupiają się na osobliwościach i zjawiskach magicznych opisywanych w literaturze epok dawnych. W pracy doktorskiej analizuje wizerunki wiedźm w tekstach XVI- i XVII-wiecznych.

Numer ORCID: [0000-0002-9641-3429](https://orcid.org/0000-0002-9641-3429).

BIBLIOTEKA AMOR FATI

– powstaje przy czasopiśmie o tej samej nazwie. Recenzowane czasopismo „Amor Fati” to papierowy i elektroniczny kwartalnik (*de facto*) filozoficzny (*de iure* interdyscyplinarny).

Czasopismo posiada własny ISSN: 2449-8807 (druk), 2449-7819 (online), a także wpisane jest do rejestru Dzienników i Czasopism Sądu Okręgowego w Katowicach pod poz. Pr. 2726.

Od zarania dziejów refleksji filozoficznej mamy do czynienia z ciekawością człowieka, który nie tylko chce poznawać granice tego, co właśnie poznawczo – pod wieloma względami – jest dostępne, ale pragnie sięgać dalej – poza. Niejednokrotnie okazywało się, że wydumane spekulacje na temat świata, człowieka czy ciał niebieskich okazywały się dalekie od tego „jak się rzeczy mają”. *Homo sapiens* nigdy się jednak nie poddał i nadal szuka wszelkich możliwych sposobów intelektualnego i naukowego okiełznania nie tylko otaczającego go (wszech)świata, ale i siebie samego. Liczne problemy, mimo wytężonej pracy pokoleń badaczy, wciąż pozostają nierozwiązane i nie zanosi się, aby ten stan rzeczy uległ zmianie w najbliższym czasie, by wspomnieć tylko problem psychofizyczny czy pytanie o to, jakie jeszcze tajemnice skrywają czarne dziury.

Mając nadzieję, że prezentowany zbiór przyczyni się do owocnego i pogłębionego namysłu nad rzeczywistością, w ramach (...) wprowadzenia do lektury studiów, pozwolę sobie (...) przytoczyć słowa Hartmanna: „problemy metafizyczne kryją się wszędzie na zapleczu poszczególnych działów filozofii. W każdym z nich wyłaniają się za pytaniami od razu uchwytnymi. Ograniczają w ten sposób cały obszar problematyki filozoficznej, okazują się ograniczającym wszystkie problemy horyzontem, w którym każdy kierunek ma inną zupełnie treść i inną wagę. Całokształt treści aporii zawartych w tym horyzoncie składa się na naturalną metafizykę problemów, których nie można uchylić”.

- Bartłomiej K. Krzych (ze wstępu)

ISBN 978-83-952157-0-4



9 788395 215704 >

Fundacja dd!kk

CZASOPISMO
**AMOR
FATI**

www.amorfati-journal.com