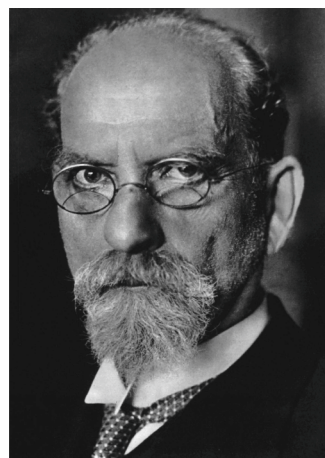




Świadomość i subiektywność

Zagadnienia filozofii podmiotu



Świadomość i subiektywność
Zagadnienia filozofii podmiotu

Seria

Człowiek i Jego Idee

Świadomość i subiektywność

Zagadnienia filozofii podmiotu

Redakcja naukowa:
Mariusz Moryń

Bogucki Wydawnictwo Naukowe
Poznań 2025

Redakcja serii:

prof. dr hab. Roman Kubicki
dr hab. Mariusz Moryń, prof. UAM
dr Marcin Byczyński

Redakcja naukowa tomu:

dr hab. Mariusz Moryń, prof. UAM

Recenzenci:

prof. dr hab. Ewa Piotrowska
dr hab. Maurycy Zajęcki, prof. SWPS

Copyright by © Authors, Poznań 2025



Publikacja jest udostępniana na licencji Creative Commons
Uznanie Autorstwa 4.0 Międzynarodowa (CC BY 4.0)

ISBN 978-83-7986-574-1

ISSN 3072-2322

<https://doi.org/10.14746/978-83-7986-574-1>

Wydawca:

Bogucki Wydawnictwo Naukowe
ul. Górna Wilda 90, 61-576 Poznań
biuro@bogucki.com.pl

Współwydawca:

Wydawnictwo Naukowe Wydziału Filozoficznego
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
ul. Szamarzewskiego 89C, 60-568 Poznań
filozof@amu.edu.pl

Druk i oprawa: Perfekt

Spis treści

<i>Mariusz Moryń</i> Podmiot czy subiektywność? Rozważania wstępne	7
<i>Anna Ziółkowska-Juś</i> Krytyka idei podmiotu racjonalnego z perspektywy koncepcji poznania integralnego	13
<i>Mariusz Moryń</i> Ja transcendentalne a świadomość nieszczęśliwa. Przeciw dekonstrukcji podmiotu	25
<i>Piotr Karpiński</i> „Podmiot” jako fenomen? O tym, co przychodzi po podmiocie w fenomenologii donacji J.-L. Mariona	39
<i>Mirosław Loba</i> Pojedynczość jako nowa figura podmiotowości?	53
<i>Piotr Dehnel</i> „Ludzkie ciało jest najlepszym obrazem ludzkiej duszy”. Cavell i Wittgenstein o innych umysłach	65
<i>Łukasz Kołoczek</i> Mojość – solidaryzacja – dramatyzacja	79
<i>Krzysztof Kiedrowski</i> Podmiot filozofujący a podmiot generyczny w filozofii Alaina Badiou	89
<i>Filip Biernacki</i> Wypracowanie nowego modelu genezy podmiotowości. Jak Hume, Spinoza i refleksja nad sztuką pomogli Deleuze’owi	103
<i>Weronika Patrzyńska</i> Sztuka jako przeznaczenie działalności podmiotu w filozofii Gilles’a Deleuze’a	119
<i>Witold P. Glinkowski</i> Człowiek – portret zwielokrotniony. Komentarz do antropologicznej dystynkcji A.J. Heschela	135

<i>Jan Wadowski</i> Człowiek między zniewoleniem a wyzwoleniem. O błędzeniu w żywiołach znaczeń	143
<i>Mateusz Rura</i> Znaczenie miłości w filozofii podmiotu Emila Ciorana	159
<i>Marek Kaliga</i> Metafizyka pierwszoosobowa Plotyna: analiza ćwiczeń duchowych jako doświadczenia filozoficznego	167
<i>Barbara Kotowa</i> Subiektywność podmiotu z perspektywy kulturoznawczej	177
<i>Krzysztof Przybyszewski</i> Relacyjność podmiotu cyfrowego w kontekście subiektywności politycznej . . .	187
<i>Danuta Anna Michałowska</i> Sztuczna inteligencja w edukacji i jej implikacje dla podmiotowości uczącej się osoby	205
<i>Małgorzata Krakowiak</i> Ubywanie czy rozrost „ja”? O senilnym (auto)portrecie Józefa Czapskiego	221
<i>Monika Wiszniowska</i> Subiektywne docieranie do jądra wojny. <i>Wojna. Antologia reportażu wojennego</i> Wojciecha Jagielskiego	231
<i>Beata Gontarz</i> Świadomość twórcy. Adam Bunsch o swojej sztuce i o tworzeniu (w zapiskach z czasu wojny)	243
<i>Aleksandra Dębska-Kossakowska</i> Absurdy neoawangardy w subiektywnym ujęciu Gustawa Herlinga-Grudzińskiego i Konstantego A. Jeleńskiego jako krytyków sztuki	257
<i>Inga Błażejewska</i> Podmiot wobec świata życia codziennego. Fenomenologiczna lektura dziennika <i>Pejzaż z postaciami</i> (2019) Alexa Susanny	267
<i>Witold Kubicki</i> Mury i barbarzyńcy. Figura Innego w dyskursie mitycznym neosarmatyzmu . . .	283
<i>Anna Adamska</i> Paradoks podmiotowej samowiedzy w kontekście epistemicznej niesprawiedliwości hermeneutycznej	297
Noty o Autorach	309

Mariusz Moryń

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Filozoficzny, Zakład Antropologii Filozoficznej i Estetyki
ID <https://orcid.org/0000-0003-0056-065X>

Podmiot czy subiektywność? Rozważania wstępne

Nie ma w specjalistycznym piśmiennictwie utrwalonej konwencji terminologicznej odróżniającej podmiot od subiektywności. Mimo to warto poszukać pewnych odmienności (naturalnie pomijając względy czysto językowe i stronę semantyczną). Pod pojęciem „subiektywności” rozumiałbym jednostkowość i unikatowość bytu świadomego – uwydatniałaby ona pewien wymiar podmiotu: jego „mojość”, niepowtarzalny oraz nieprzechodni aspekt. Przy takim podejściu dałoby się zauważyć, że klasyczne, zwłaszcza zakorzenione w nowożytnej tradycji, rozważania na temat Jaźni i podmiotu często abstrahowały od jego subiektywności, koncentrując się na budowie i uniwersalności; na jego funkcji wytwarzania aktów przeżyciowych i formach „leżenia u podstaw”.

Nie znaczy to jednak, że zagadnienie subiektywności można uznać za bagatelizowane. Rozpatrywane jest ono w relacji do postaw epistemicznych – lub bardziej wąsko – do sądów, ewentualnie wiedzy: obejmuje wówczas dyskusję na temat subiektywnego, względnie obiektywnego charakteru poznania, a w jego obrębie m.in. doświadczenia introspekcyjnego albo faktów wewnętrznych, np. sensowności lub wewnętrznej sprzeczności zawartej w samej formule faktu lub wiedzy o czysto jednostkowej ważności itd. Niżej, zarówno w rozważaniach wstępnych, jak i w przedstawionym tomie, uwagę kierujemy na relacje subiektywności do podmiotu, dlatego ten kontekst wolno będzie nam pominąć. Tak samo jak nie wchodzimy bliżej w jeszcze inną charakterystykę „subiektywności”: to jest specyfikę niektórych, np. arbitralnych, opinii, przekonań czy wierzeń. Wspomnijmy tu również jedynie sygnałnie o problematyce uzasadnienia twierdzeń oceniających lub – w bardziej radykalnej odmianie – np. wartości estetycznych. To tylko wskazanie na jedno z kilku usytuowań teoretycznych, w których subiektywność bywa łączona z: „właściwy”, „przekonujący” dla konkretnej osoby. Pytanie przewodnie dotyczy swoistości właśnie owej – swobodnie mówiąc – osoby: kogoś.

Tematyka podmiotu natomiast, w odróżnieniu od subiektywności, w dziejach filozofii usytuowała się w pozycji uprzywilejowanej oraz centralnej. Bez obawy o nadmierne uproszczenia oraz łatwe generalizacje niech wolno będzie przyjąć, że

rozwój dotychczasowej refleksji nad podmiotem doprowadził do wykształcenia w myśli współczesnej dwóch głównych paradygmatów: mentalistycznego oraz niementalistycznego. Pierwszy rozumie i wykląda Ja jako warunek świadomości, np. jej konieczną formę lub źródło, bez których byłaby ona chaotycznym strumieniem przeżyć lub anonimowym, pozbawionym właściciela stanem umysłu¹. Zazwyczaj przyjmowano tu pierwotny, tj. elementarny charakter Jaźni. Stanowi ona w tym ujęciu istotność najprostszą (treściowo określoną lub pustą formę, pozbawioną historii i zawartości) oraz stale obecną (przynajmniej dopóty, dopóki istnieje świadomość). W tym drugim, tj. niementalistycznym podejściu, za podmiot uznaje się natomiast byt wyróżniony i podstawowy o pozakogitatywnej naturze. Spektrum tego, co dało się opisać jako podstawa i racja ontologiczna było obszerne: od ciała, poprzez jestestwo, różnicę, głos, aż po Innego. Każde z tych tylko przykładowo wymienionych pojęć wyznaczyło rozległe segmenty studiów i badań.

Podmiot tworzył więc trwałą tożsamość, wznawianą mocą subiektywnej aktywności, konieczności lub choćby tylko stałości utrzymującej się idei (jak u Leibniza). Albo też w myśl stanowisk pomieszczonych w tym drugim nurcie był tylko chwilowym stanem, którego wartość nie dla wszystkich wydawała się oczywista. Kwestionuje się tu zasadę ciągłego utrzymywania świadomości siebie samego, przymus samozrozumienia oraz nieustanne formułowanie i podtrzymywanie dyskursu na własny temat. Mentalistyczna wykładnia oferowała – lub też ostrożniej rzecz ujmując: ułatwiała – skonstruowanie, bazujących na niepodważalności, modeli samopoznania. Non-mentalizm natomiast zwykle podważa – trzeba przyznać niejednokrotnie w interesujący i wyszukany sposób – epistemologiczną wartość pewności, poszukuje raczej swobody interpretacyjnej i otwartości. Hasłem przewodnim dla eksploracji różnych odmian pozaświadomościowej prywatności stała się idea emancypacji: uwolnienia choćby tylko od oddziaływania pewnej tradycji („metafizyki”) lub władzy. Sam podmiot staje się tu rezultatem różnego rodzaju praktyk (troski o siebie, pisanie siebie itp.) zwykle przeciwstawianych samopoznaniu.

Ten sposób myślenia okazał się inspirujący nie tylko dla samej filozofii – mógł on ujawnić swoje walory w humanistyce, zwłaszcza w literaturze i malarstwie. W niniejszej monografii podjęte zostaną więc także wątki subiektywności w sztuce.

Tocząca się dyskusja pomiędzy opozycyjnymi programami, siła krytyki, zwłaszcza współczesnej, wymierzonej w nowożytną ideę Jaźni nie tyle odsunęła w przeszłość, ile ożywiła pytanie o specyfikę podmiotu, o rację i zarzewie jednostkowej unikatowości i swoistości.

Można by przyjąć, że ostatecznie zagadnienie podmiotu to rozległa i kluczowa problematyka źródła tożsamości człowieka, wyznaczników jego poznania oraz bytu: bycia sobą. Wskazana opozycja dwóch głównych stanowisk obejmuje skrajne ramy dyskusji nad nią: czy podmiot mianowicie stanowi jedynie centrum świadomości

¹ Choć oczywiście kwestia doświadczenia bezpodmiotowego oraz formuła nieposesywnego przebiegu przeżyć i świadomości ma swą bardzo bogatą, zwłaszcza analityczną, literaturę przedmiotu.

czy też należy go upatrywać w innych istotnych obszarach i sferach bytowych. To pierwsze stanowisko rzecz jasna dominowało w dziejach refleksji filozoficznej – stojący za nim niebłahy dorobek wielu pokoleń tworzy główny punkt wyjścia dla naszej współczesnej teoretycznej samowiedzy. Należałoby uznać go za perspektywę wyróżnioną i uprzywilejowaną. Mimo nowej i najnowszej krytyki, a zatem na przekór tym poglądom, które uznają mentalistyczną wykładnię podmiotu za zawężoną i nie dość gruntowną, a samo kognitatywne Ego za wtórne wobec bardziej pierwotnych, produktywnych sił i oddziaływań.

Genezę sporu pomiędzy obydwoma paradygmatami wyznaczyły koncepcje Husserla oraz Heideggera. W kręgu ich oddziaływania, nie zawsze bezpośredniego, znalazły się grupy i nurty późniejszych teorii – nie porzuciły one zasadniczo głównej idei tego dziedzictwa, mimo niekiedy podejmowanych i szczegółowo rozbudowanych prób oraz wyraźnych deklaracji.

W myśl szeroko znanych przekonań Husserla dzieje filozofii są zdeterminowane przez opozycję i wzajemny konflikt dwóch motywów: naturalistycznego obiektywizmu oraz transcendentalizmu, orientacji naiwnej oraz rdzennie subiektywistycznej. Ostateczne, teoretycznie uformowane samozrozumienie, czyniące zadość wymogom nauki, możliwe jest jedynie w postaci metodycznej refleksji oraz transcendentalnego, nieempirycznego Ja stopniowo wyłaniającego swoje zasoby. Czysty podmiot bowiem to jedyny byt, który daje się uchwycić w pełnej niepodważalnej naoczności i pojąć dzięki nieskończonemu progresowi wiedzy.

Na przeciwnym biegunie sytuuje się hermeneutyka Heideggera. Zawiera ona jedną z najbardziej gruntownych oraz rozbudowanych prób rewizji podmiotowej wykładni idei bycia sobą. Stanowisko to nie kwestionuje formuły pełni rozwinięcia siebie, wyłonienia esencjalnego i egzystencjalnego ludzkiego potencjału opartego na samozrozumieniu. Natomiast odrzuca tradycyjną koncepcję sprowadzającą sferę tego, co najbardziej własne do wymiaru podmiotowego, a rozumienie do zasady pewności. Jestestwo ma za zadanie wydobyć na jaw zasób tego, czym jest samo w sobie, własną istotową tożsamość, a więc powinno trwać w życiu odniesionym do swojego najgłębszego źródła. Jak wiadomo, Heidegger kwestionuje pewną ich wykładnię: taką legitymizację bycia ludzkiego, która to, co najbardziej osobiste, sprowadza do postaci podmiotu i Jaźni, a więc taką, która oparcie się na samym sobie czerpie z samoobserwacji i zniekształca do zasady introspekcji. Ten sposób myślenia ma swoje korzenie w panowaniu techniki i wzorcach efektywności, uosabia zatem metafizyczne tendencje dziejów, zwłaszcza naszej epoki. Podstawę i źródło bytu (wszelkiego bytu, a więc człowieka i świata wokół) metafizycznie zorientowany dyskurs upatruje w sferze wewnętrznej, w świadomości – jako że to obszar stale obecny, niejako pod ręką, a zatem gwarantujący niezakłócony dostęp. Pryncypium samostawania się przekształciło się w poszukiwanie rękojmi, która zaoferuje gwarancję dla poznania i działania. Byt tego, co własne, został zredukowany do dziedziny psychologicznej, bowiem zabezpiecza ona niepowątpiewalność opartą na opanowaniu.

Tak oto bycie sobą, rozwinięcie własnej istoty i tożsamości tradycja filozoficzna wypaczyła do postaci prymatu Jaźni. Szczególną rolę odegrała tu – według

Heideggera – myśl Nietzschego. Nie stanowi ona zasadniczego novum, nie jest oryginalnym przełomem w dziejach refleksji filozoficznej, lecz kontynuacją idei zainicjowanej już przez Platona, a pogłębionej przez między innymi Kartezjusza. Obie łączą się w próbie ugruntowania ontologii, a mianowicie rozumieniu bytu jako bytu dzięki wyjściu od jego podstawy: źródła rozstrzygającego, które daje miarę tego, co rzeczywiste. Motyw ten został wszakże zinterpretowany i skonkretyzowany subiektywistycznie, a mianowicie w idei, zgodnie z którą byt jest osadzony w oczywistości podmiotu świadomości. Dla Heideggera refleksja nad człowiekiem, nad subiektywnością swymi korzeniami wyrasta z próby dotarcia do świata poprzez jego zasadę. Także pytanie o siebie Heidegger wywodzi z zagadnienia zabezpieczenia niepodważalności, zagwarantowania pewności bycia jestestwa: jak zdobyć i utrwalić pewność swego bycia w rzeczywistości. Człowiek nie przedstawia Kantowskiego celu samego w sobie, lecz wartość instrumentalną, jest raczej środkiem do celu. Jego geneza wskazuje na dążenie do zobiektywizowanej gwarancji.

Kończy się ona monstrualnością, stanowiącą najlepszą ekspresję wolą mocy, a doskonałym jej symbolem jest Nietzscheański ideał nadczłowieka. Polega ona na niepowstrzymanym przymusie maksymalizacji bycia sobą: na wzmagającej się konieczności, która leży u podstaw.

Mimo rozbieżności dzielących doktryny Husserla i Heideggera wspólne im pozostało przekonanie o konieczności podjęcia gruntowego oraz wychodzącego od podstaw namysłu nad problematyką podmiotu i subiektywności. Uwagę zwraca tu nie sam ów, wyizolowany z teoretycznego kontekstu, postulat, z którym, zapewne, trudno się nie zgodzić, lecz przeróżne, bogate sposoby jego późniejszej realizacji. Współcześnie został on wprowadzony w życie na szeroką skalę i różnorodnie – co prawda, na przekór oczekiwaniom autorów oraz w kierunkach odmiennych od przez nich zarysowanych.

I tak oto powstały różne wzorce budowania siebie poza Ja, najczęściej poza systemem językowym i tradycją; bycia sobą albo niestałego i ciągle odnawialnego, albo jako trwałego rezultatu określonych zabiegów, np. anulujących dawną tożsamość, dekonstruujących ją itd. Bycia sobą w pełnej autoekspozycji lub w ukryciu.

Te filozoficzne motywy współbrzmiały z powszechnymi tendencjami społecznymi: z wszechobecną kulturą ego poszukującą samorealizacji i osobistego rozwoju, ze wszystkich sił wystrzegającą się pustki egzystencjalnej i deficytów siebie. Tematyka ta, jak wiadomo, chętnie eksploatowana jest w socjologiczno-filozoficznych studiach omawiających najnowsze przejawy fobii przed nihilizmem, życiem opróżnionym z ducha i sensu, a także pozbawionym obowiązków wobec siebie samego: od kultu ciała (usportowionego, fotograficznie utrwalonego, poprawionego i upiękzonego itd.) aż po poradniki psychologiczne.

Myśląc o czasach najnowszych trudno odmówić słuszności systemowi ustaleń Foucaulta. Z jednej strony, podmiot stał się regułą budowania episteme zainteresowanej klasycznym motywem zgłębiania bytu leżącego lub dynamizującego się u podstaw, a z drugiej – egzystencjalnej, principium to opisuje i oddaje powszechne

nastawienie jednostki zdominowanej przez techniki Jaźni oraz usprawniającej się w przeobrażaniu samej siebie.

Zagadnienia tytułowe dla niniejszego tomu obejmują więc dogodną soczewkę ogniskującą najistotniejsze dyskusje filozoficzne oraz obszary kontrowersji. Na ich przykładzie, analizując różne sposoby podejścia do kwestii podmiotu i subiektywności, można stwierdzić, że chronologicznie najbliższa nam filozofia w swoich głównych odnogach nie doprowadziła do „rozstania z filozofią pierwszych zasad”. Nie dąży ona do umiejętnego, pozbawionego sceptycyzmu i rezygnacji, a przy tym pogodnego, minimalizmu epistemicznego, nie chce doskonalić się w budowaniu satysfakcji z umiarkowanej wiedzy i niewygórowanych aspiracji teoretycznych, o które wnosili choćby tylko Marquardt czy też Blumenberg. A raczej, wręcz przeciwnie – mimo przeróżnych obaw przed dziedzictwem metafizyki chętnie stawia pytanie o podstawę rzeczywistości: o lokalizację i wykładnię rzeczywistego podmiotu.

Monografia poniższa zbiera analizy, na które składają się zarówno rozważania filozoficzne, jak i artykuły dotyczące literatury oraz sztuki. Przyjmujemy, że w ten sposób ujęte zostaną szczególnie ważne formy refleksji nad tematyką tytułową. Strona filozoficzna koncentruje się zwłaszcza na myśli współczesnej – podejmowane są tu bowiem kwestie szczególnie żywo dziś dyskutowane: od dekonstrukcji Jaźni, aż po wpływ sztucznej inteligencji na kształtowanie podmiotowości w edukacji; od idei Ja pozbawionego suwerenności, poszukującego dopełnienia (np. w dialogu, w różnicy), aż po jego pełną transcendentalną integralność. Nie zabraknie również koncepcji sprofilowanej analitycznie, a dotyczącej interpretacji monizmu psychofizycznego, oraz, z drugiej strony, generalizującej kulturowej perspektywy. Twórczość artystyczna natomiast otwiera obszar ekspresji subiektywności w jej najbardziej swobodnych manifestacjach. Zostanie ona omówiona od strony autora jako wyraz idiomów jego prywatności. Obejmują one rozległe spektrum, od choćby osobistej specyfiki zapisów wspomnień oraz relacji w różnych ich formach, między innymi dziennika oraz reportażu wojennego, aż po fenomenologię literackiego opisu codzienności odczytywanej jako postać samoświadomości. Poniżej Czytelnik odnajdzie teorie dzieła estetycznego jako wyróżnionego obszaru subiektywnych dokonań oraz charakterystykę powrotu w dzisiejszych czasach wzorca jednostkowego uosobianego w micie Sarmaty. To wybrane, jedynie nieliczne przykłady przeprowadzonych tu studiów. Wierzę, że lektura całości odpowiednio uzupełni ten obraz.

Anna Ziółkowska-Juś

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Filozoficzny,
Pracownia Antropologii Filozoficznej i Estetyki

 <https://orcid.org/0000-0001-9757-9095>

Krytyka idei podmiotu racjonalnego z perspektywy koncepcji poznania integralnego

Wstęp

Koncepcja poznania integralnego została zainspirowana między innymi pragmatyzmem Johna Deweya, Richarda Shustermana, Marka Johnsona, a także fenomenologią Maurice'a Merleau-Ponty'ego oraz hermeneutyką Martina Heideggera, Paula Ricoeura, Hansa-Georga Gadamera¹. Niniejsze rozważania ograniczę do perspektywy pragmatycznej. W odróżnieniu od racjonalnego i scjentyistycznego modelu wiedzy poznanie integralne wymaga uwzględnienia nie tylko rozumu, ale również uczuć, zmysłów, wyobraźni, intuicji oraz znaczeń niekonceptualnych. Komponenty te nie są w poznaniu integralnym jedynie dodane i akcydentalne, ale pełnią w nim fundamentalne funkcje. Jako takie domagają się uwagi i konstruktywnego przekształcenia. Nierozdzielność i współdziaływanie tych czynników, a także ich transformowanie przyczynia się do integralności ludzkiego doświadczenia. Natomiast integralność doświadczenia łączy się z integralnością podmiotu. Sądzę, że warunkami poznania integralnego, które odróżniają je od poznania nieintegralnego, są integralność doświadczenia i podmiotu. Uważam, że ideały podmiotowości i tożsamości człowieka kształtują nasz sposób poznawania. Pytań „kim jestem?” i „jak poznaję?” nie można od siebie oddzielić. Związek pomiędzy sposobem poznania oraz

¹ Koncepcję poznania integralnego zaproponowałam i rozwijałam w książce *Doświadczenie estetyczne jako podstawa poznania integralnego w perspektywie estetyki pragmatycznej*, Wyd. UAM, Poznań 2022, a także w artykułach, m.in.: *Rola doświadczenia estetycznego w poznaniu integralnym. Ku Deweyowskim inspiracjom*, „Estetyka i Krytyka” 2016, nr 3, t. 42; *Uczucia estetyczne i poznanie integralne. W perspektywie estetyki pragmatycznej Johna Deweya*, „Ruch Filozoficzny” 2021, nr 2, t. 77. Koncepcję tę eksploruję również w książce *Poznanie integralne. Pomiedzy nauką i sztuką*, Wyd. PTPN, Poznań 2025.

tożsamością podmiotu poznania jest jednak zwrotny. Również wszelka zmiana sposobu poznania wpływa na nasze poczucie tożsamości².

W artykule pokrótce przedstawiono główne założenia koncepcji poznania integralnego, przeprowadzono z jej perspektywy krytykę „zawężenia” podmiotu poznania w racjonalnym modelu wiedzy oraz naszkicowano alternatywny model „rozszerzonego” podmiotu poznania integralnego.

Założenia poznania integralnego

Poznanie integralne stanowi alternatywę dla dominującego w zachodniej kulturze racjonalnego wzorca poznania. Może ono realizować się w nauce, sztuce, filozofii oraz codziennym życiu. Może mieć zarówno charakter instytucjonalny jak i pozainstytucjonalny. Jest postulowane, ale daje się odnaleźć jego przykłady w działalności poznawczej wielu twórców, naukowców i filozofów od starożytności do współczesności³.

Idea poznania integralnego ma charakter filozoficzny. Nie jest opisem procesu poznania, ale raczej pewnym zaproponowanym modelem poznania. Rezonuje ona z koncepcjami „poznania ucieleśnionego”⁴. Jednak w odróżnieniu od nich posiada aspekty praktyczne, transformacyjne i aksjologiczne. W dużej mierze pozostaje zgodna z założeniami Deweyowskiego i Shustermanowskiego pragmatyzmu.

Poznanie integralne jest w zamierzeniu próbą przekroczenia zakorzenionych w zachodniej tradycji myślowej dualizmów, między innymi umysłu i ciała, rozumu i uczuć, podmiotu i przedmiotu, faktów i wartości, nauki i sztuki, sfery poznawczej i estetycznej, teorii i praktyki, środków i celów, tworzenia i odkrywania. Dualizmy te zaznaczają się w różnych sferach kulturowych, a szczególnie w sferze poznawczej. Uważam, że przyczyniają się one do dezintegracji ludzkiego doświadczenia, tożsamości, a w konsekwencji kultury.

W swojej ogólnej niechęci do wszelkich dualizmów Dewey podkreślał, że: „nie zna nic bardziej skażonego przez tradycję separowania i izolacji, niż ta konkretna kwestia, jaką jest ciało–umysł”⁵. Pragmatysta sprzeciwiał się oddzielaniu zjawisk fizycznych od psychicznych oraz wrażeń zmysłowych od idei. Jego zdaniem myślenie nie jest niezależne od sfery cielesnej. Wiąże się ono z działaniem, doświadczeniem i zachowaniami adaptacyjnymi. W tej perspektywie umysł i wiedza wyewoluowały z naturalnej interakcji między organizmem i środowiskiem. W pragmatycznej perspektywie poznanie nie jest niezależne od ludzkiego potocznego doświadczenia, ale

² Zob. M. Czarnocka, *Podmiot poznania a nauka*, Wyd. Naukowe UMK, Toruń 2012, s. 12.

³ W książce *Doświadczenie estetyczne jako podstawa poznania integralnego...*, dz. cyt. s. 214–233 wskazuję na przykłady poznania integralnego w filozofii i w nauce.

⁴ Koncepcja poznania ucieleśnionego jest rozwijana na gruncie filozofii poznania, psychologii poznawczej, kognitywistyki i nauki. Jej rozwój umożliwiły prace fenomenologów, m.in. Edmunda Husserla, Maurice’a Merleau-Ponty’ego, a także Martina Heideggera.

⁵ Cyt. za R. Shusterman, *Świadomość ciała. Dociekania z zakresu somaestetyki*, tłum. W. Małeczki, S. Stankiewicz, Universitas, Kraków 2010, s. 244.

się z niego wywodzi i stanowi odpowiedź na pojawiające się w nim problemy i trudności. Dewey wskazuje na jedność procesów intelektualnych i działań praktycznych, zarazem podkreślając, że istotą zachowań adaptacyjnych i działań człowieka jest element twórczy. Myślenie abstrakcyjne jest przez filozofia bardzo cenione. Jest ono sprzężone z wolnością i twórczością, jednak pod warunkiem, że nie ulega skostnieniu poprzez sztuczne odseparowanie od ciała, życia i środowiska⁶. W *Experience and Nature* czytamy: „Jednak ciało–umysł po prostu oznacza to, co faktycznie zachodzi, kiedy żyjące ciało jest włączone w sytuację dyskursu, komunikacji i partycypacji. W tej utworzonej łącznikowej frazie ciało – umysł, »ciało« oznacza ciągłą i zachowaną, zauważalną i kumulatywną funkcję czynników stanowiących *continuum* z resztą natury ożywionej i nieożywionej; natomiast »umysł« oznacza cechy i konsekwencje, które są zróżnicowane i wskazujące na własności, które wyłaniają się, kiedy »ciało« jest zaangażowane w szerszej, bardziej złożonej i współzależnej sytuacji”⁷. Koncepcja poznania integralnego wyrosła między innymi z krytyki racjonalnego modelu wiedzy, opartego na założeniu, że można wyabstrahować czysty rozum z ciała, uczuć, zmysłów, środowiska i uczynić go gwarantem wiedzy pewnej, jasnej i wyraźnej. W perspektywie filozofii pragmatycznej takie założenie okazuje się błędne, a nawet destrukcyjne.

Poznanie integralne opiera się na doświadczeniu estetycznym w sensie, jaki tej kategorii nadawał Dewey. Pragmatysta sprzeciwiał się zakorzenionym w historii estetyki teoriom swoistości przeżyć estetycznych, łączonych z bezinteresownością, kontemplatywnością, dystansem od sfery pozaestetycznej. Ujmował doświadczenie estetyczne jako doświadczenie integralne, w które zaangażowane są zmysły, uczucia, intuicja, wyobraźnia, świadomość i rozum w ich niepodzielności. Doświadczenie estetyczne stanowi, zdaniem Deweya, szansę na przezwycięzenie dezintegrujących tendencji narosłych przez wieki w obrębie zachodniej kultury. Jest ono najbardziej wysublimowaną formą wzajemnego oddziaływania żywego organizmu i środowiska. Nie musi być związane z tradycyjnie rozumianą sztuką, ale może uobecniać się w różnych sytuacjach⁸. Może być podstawą wszelkich aktywności, również takich, które stawiają sobie pozaestetyczne cele, w tym i aktywności poznawczej. Filozof zauważył: „Bywają pasjonujące dociekania i spekulacje myślowe, które naukowiec lub filozof wspomina jako »doświadczenia« w podkreślającym znaczeniu tego słowa. Treść ich jest ostatecznie intelektualna, ale w czasie ich trwania miały one również charakter emocjonalny – były celowe i wolicjonalne”⁹. Ważnymi cechami Deweyowskiego doświadczenia estetycznego są ciągłość, kumulatywność, brak izolowanych od siebie nawzajem i od podmiotu danych oraz nierozdzielność podmiotu i przedmiotu. Ma ono charakter intencjonalny, jest ukierunkowane na znaczenia, które mogą

⁶ Zob. J. Dewey, *Jak myślimy?*, tłum. Z. Bastgenówna, PWN, Warszawa 1988.

⁷ J. Dewey, *Experience and Nature*, w: *The Later Works: 1925–1953*, t. 1, Carbondale, London–Amsterdam 1969–1990, s. 285.

⁸ J. Dewey, *Sztuka jako doświadczenie*, tłum. A. Potocki, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1995, s. 7–8.

⁹ Tamże, s. 47.

mieć również charakter niekonceptualny, jakościowy. Nie każde doświadczenie jest integralne, ale tylko takie, któremu towarzyszy specyficzna wrażliwość na jakości zmysłowe, zaangażowanie całego człowieka, zrównoważenie sfer emocjonalnej, zmysłowej i intelektualnej, nierozdzielność środków i celów. Tak ujęte doświadczenie estetyczne niesie ze sobą duży potencjał transformacyjny. Nie jest ono jednak czymś danym i powszechnym. Wymaga bowiem pewnych przekształceń w sferze zmysłowej i uczuciowej. Jeśli poznanie jest oparte na tego typu doświadczeniu wówczas ma ono charakter integralny. Nie każde poznanie jest integralne. Większość naszych doświadczeń, w tym i poznawczych, jest zdeintegrowana. Poznaniem nieintegralnym może być na przykład działalność naukowca, który bada swój przedmiot w oparciu o przyjęte z góry procedury, schematy, metody, a jednocześnie separuje się od swojego ciała, własnych doznań, uczuć, podszeptów wyobraźni i intuicji¹⁰. Trzeba również podkreślić, że integralność poznania ulega stopniowaniu. Można zatem poznawać bardziej lub mniej integralnie. Obecność doświadczenia estetycznego w poznaniu łączy je ze sztuką, chociaż nie prowadzi do zatarcia różnic między tym dwoma dziedzinami. Mają one bowiem inne cele i wymagają innych kompetencji. Problematiczne jest jednak opieranie ich na różnych wizjach podmiotowości i nieprzystających do siebie modelach doświadczenia. Zdaniem Deweya, tylko poznanie, która ma aspekty estetyczne, może być pełne¹¹.

W perspektywie pragmatyzmu Deweya źródłem wszelkich znaczeń (również konceptualnych) jest sfera *aisthesis*. Stąd też pewnym nieporozumieniem jest przeciwstawianie sobie czucia i myślenia, z czego bierze się między innymi przeciwstawienie sztuki i nauki. Takie przeciwstawienie umocniło się szczególnie w nowożytności za sprawą Kartezjusza. Przyczyniły się do niego również romantyczna wizja artysty i pozytywistyczny model wiedzy. Jednak, jak zauważa Dewey, nie jest tak, że artysta czując nie myśli, a naukowiec myśląc nie czuje. Wręcz przeciwnie: „wykonanie prawdziwego dzieła sztuki zapewne stawia wobec inteligencji większe wymagania aniżeli tak zwane myślenie, jakie na ogół uprawiają ci, którzy chępią się mianem intelektualistów”¹². Natomiast: „U uczonych, ludzi parających się myśleniem, a więc u tych, których tradycyjnie przeciwstawia się artystom, świadome działanie umysłu i woli nie ma ani w przybliżeniu tego zakresu, jaki im się na ogół przypisuje. Oni też dążą do celu, który rysuje im się niejasno i nieprecyzyjnie, posuwają się po omacku, wabieni przez tożsamość atmosfery emanującej wokół ich obserwacji i refleksji”¹³.

Poznanie integralne wywodzi się z życiowego doświadczenia, samo jest doświadczeniem i weryfikuje się przez doświadczenie. Zgodnie z pragmatyzmem poznanie jest immanentne życiu. Jednak funkcje poznania integralnego nie ograniczają się do pragmatycznych celów. Często stanowi odpowiedź na problemy i wyzwania, które pojawiają się w życiowym doświadczeniu. Jest jednak również motywowane pasją

¹⁰ O rozróżnieniu poznania integralnego od niepełnego pisałam więcej w mojej książce *Doświadczenie estetyczne jako podstawa poznania integralnego...* dz. cyt., s. 121–127.

¹¹ J. Dewey, *Sztuka jako doświadczenie*, dz. cyt., s. 49.

¹² Tamże, s. 58.

¹³ Tamże, s. 91.

poznawczą i zaciekawieniem światem. Nie ma ono zatem charakteru wyłącznie instrumentalnego (co wynika z mariażu estetyczności z pragmatyzmem i stanowi istotną niekonsekwencję w obrębie podejścia pragmatycznego), ale jest również wartościowe samo w sobie. Jako takie stanowi ono dla osoby poznającej źródło satysfakcji¹⁴.

Poznanie integralne jest nie tylko transformujące, ale również samo domaga się przekształceń w obszarze stosunku świadomości do sfery cielesnej, uczuciowej i zmysłowej. W kształtowaniu poznania integralnego istotną rolę odgrywają edukacja, doskonalenie codziennego doświadczenia, praca z ciałem i emocjami oraz kontakty osoby poznającej ze sztuką.

„Zawężenie” podmiotu w racjonalnym modelu poznania

Tradycja epistemologiczna Zachodu została zdominowana przez ideę podmiotu racjonalnego. Pomimo heteronomicznego ujęcia rozumu, prawdy i poznania, już w greckim myśleniu zaznaczyły się tendencja redukcjonowania tożsamości „ja” osoby poznającej do sfery rozumnej, a także dążenie do uniezależniania sfery rozumnej od cielesnej. Starożytni racjoniści (Parmenides, Platon, Arystoteles i inni) przypisywali poznaniu charakter obiektywny, odkrywczy i metafizyczny, a rozumowi naturę substancjalną¹⁵. Wylaniający się z ich rozważań podmiot jest przede wszystkim konstytuowany przez rozum i wiedzę. Jako taki jest zdolny do wglądu w strukturę świata oraz sprawowania kontroli nad swoimi uczuciami, nierozumnymi popędami i ciałem¹⁶.

Punktem wyjścia nowożytnej epistemologii i fundamentem naukowego poznania aż po współczesność stała się Kartezjańska wizja podmiotu poznania. Kartezjusz kontynuował i zradykalizował wątki, które zrodziły się we wcześniejszej racjonalistycznej tradycji. Umocnił ciągnący na dalszym rozwoju filozofii i nauki dualizm substancji myślącej (*res cogitans*) i substancji rozciągłej (*res extensa*), a także związane z nimi dualizmy duszy i ciała oraz podmiotu i przedmiotu. Głównymi cechami kartezjańskiego podmiotu poznania są nieprzenikalność, wewnętrzność i niezmienność. Świadomość zostaje tu zawężona do władzy poznawczej. Nie ma ona natomiast charakteru etycznego ani tym bardziej estetycznego. Ponadto zachowuje autonomię wobec ciała i sfery zewnętrznej. Pierwszym i być może najważniejszym etapem dystansowania się myślącego ja od rzeczywistości pozapodmiotowej stało się odseparowanie go od ciała¹⁷. Podmiotem poznającym dla Kartezjusza jest czysty rozum, będący pewnego rodzaju abstraktem oderwanym od pozostałych właściwości człowieka oraz odmiennych od poznawczych obszarów ludzkiej i pozaludzkiej egzystencji. Chociaż wchłania on w siebie różne treści ze świata zewnętrznego, to

¹⁴ Pisałam na ten temat więcej w książce *Doświadczenie estetyczne jako podstawa poznania integralnego...*, dz. cyt., s. 127–138.

¹⁵ Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek i in., PWN, Warszawa 2001, s. 231–232.

¹⁶ Zob. tamże, s. 219–239.

¹⁷ R. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, tłum. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1988, s. 38–39.

jednak nie zmienia się pod wpływem ich oddziaływań. Jako taki pozostaje zamknięty w sobie, niewzruszony, niejako odizolowany od ciała, relacji z innymi ludźmi i świata zewnętrznego. Jak zauważa Charles Taylor, Kartezjusz zainicjował nowożytne myślenie o rozumie w sposób proceduralny, które oznacza, że: „Racjonalność nie polega już na widzeniu rzeczywistości, lecz jest wewnętrzną własnością myślącego podmiotu”¹⁸. W ujęciu Kartezjańskim świadomość ma charakter autonomiczny, refleksyjny i poznawczy. Kartezjusz odmówił natomiast uczestnictwa w poznaniu uczuciom, afektom, zmysłom, intuicji, ciału i innym aspektom człowieka. Stał raczej na stanowisku, że czynniki te, chociaż przynależą w jakiś trudny do zrozumienia sposób do człowieka, nie gwarantują wiedzy pewnej, jasnej i wyraźnej. Trzeba je zatem w procesie poznania jakoś odfiltrować.

Kartezjański model poznania wybrzmiewał w dalszym ciągu w teoriach poznania między innymi Johna Locke’a, Immanuela Kanta aż po idealizm transcendentalny Edmunda Husserla. Filozofowie ci skupiali się na podmiocie poznania, uznając go za punkt wyjścia i źródło uprawomocnienia wiedzy. Podobnie jak Kartezjusz dążyli do pewności, jasności i oczywistości wiedzy; podawali w wątpliwość wszystkie jawiące się w umyśle jako mętne idee; jak również zmiierzali w kierunku odseparowania podmiotu poznania od całej „pozapoznawczej reszty”. Dążenie do wiedzy pewnej, ugruntowanej w „ja”, było jednak okupione postępującym zawężaniem zakresu zarówno podmiotu, jak i przedmiotu poznania. Empiryści odrzucali wprawdzie kartezjańskie założenie o istniejących w ludzkiej duszy niezależnie od doświadczenia zmysłowego ideach wrodzonych. Jednak ich koncepcje także wpisują się w racjonalny model poznania. Bódźce zmysłowe sytuujące się na obrzeżach podmiotu poznania dostarczają bowiem tylko materiału, z nich wiedza zostaje dopiero wytworzona. „Miejscem” syntezy danych zmysłowych staje się podmiot. Dla Locke’a podmiot poznania przyjmuje postać „punktowej świadomości”¹⁹, a jedyne kryteria jego tożsamości stanowią oderwana od sfery zewnętrznej i ciała świadomość oraz związana z nią pamięć i zdolność asocjacji.

Natomiast David Hume W *Traktacie o naturze ludzkiej* uznał tożsamość „ja” za zbiór jakości nie dających się przypisać stojącej za nimi substancji. Dla Hume’a sama idea substancji stanowi konstrukt, złożony ze zbioru poszczególnych, powiązanych ze sobą jakości²⁰. W przeciwieństwie do Kartezjusza rozciągnął on wątplenie również na sam podmiot poznający, pozbawiając go tym samym możliwości ugruntowania wiedzy, która jeszcze Kartezjuszowi jawiła się jako oczywista, pewna i wyraźna. Obierając podobną do kartezjańskiej optykę teoriopoznawczą, Hume doprowadził do podkopania jej „fundamentów”, czyli substancjalnego „ja” oraz idei wrodzonych, takich jak substancja, Bóg oraz związek przyczynowo-skutkowy. Tym samym „wiedza”, uznawana we wcześniejszej tradycji filozoficznej jako konieczna, okazała się niepewna i co najwyżej probabilistyczna.

¹⁸ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 292–294.

¹⁹ Tamże, s. 297.

²⁰ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 100.

Chociaż Kant sam przyznawał, że wiele zawdzięcza Hume'owi, który zbudził go z „dogmatycznej drzemki”, to jednak nie zaakceptował Hume'owskiej dezawuacji podmiotu poznania. Kant uznał podmiot za warunek wszelkiego poznania i „miejsce” syntezy danych zmysłowych²¹. Stwierdzając, że umysł konstytuuje przedmiot wiedzy według apriorycznych zasad, „uaktywnił” podmiot poznania. Kantowski podmiot poznania ma jednak charakter transcendentálny, bezosobowy, abstrakcyjny i odcieleśniony. Sam konstytuuje wiedzę według własnych prawideł. Dla Kanta niezmiernie istotne było odseparowanie sfery poznawczej od sfer moralnej i estetycznej²².

Filozofem, u którego szczególne dostrzegalne są kartezjańskie proweniencje, był twórca fenomenologii Edmund Husserl. Autorowi *Medytacji kartezjańskich* przyświecał cel ugruntowania i uprawomocnienia poznania w doświadczeniu źródłowym, które gwarantować miała opracowana przez niego metoda fenomenologiczna. W jej rezultacie miało się odsłonić transcendentálne „ja”²³. Filozof chciał poprzez metodę fenomenologiczną wypreparować owo „czyste ja” z wszelkich związków światowych i je całkowicie odpersonalizować, co dopiero mogło uprawomocnić wiedzę²⁴.

W rozwijającym się w XIX i XX wieku pozytywizmie i scjentyzmie przesunięto zainteresowania z podmiotu poznania na rezultaty wiedzy. Dla tego ujęcia kartezjański podmiot wydał się zbyt nieuchwytny, by móc stanowić przedmiot wart zainteresowania. Dla Kartezjusza podmiot stanowił punkt wyjścia i podstawę poznania. Natomiast dla pozytywistów myślące „ja” stanowiło wręcz zakłócając faktualnej wiedzy²⁵. Niemniej jednak Kartezjańskie i pozytywistyczne stanowiska mają ze sobą wiele wspólnego. Oba cechują się dążeniem do wydzielenia rzetelnej, „czystszej” wiedzy z kontekstów egzystencjalnych, etycznych i estetycznych. Sfera cielesna, uczuciowa, afektywna zostały w obu ujęciach uznane za nic niewnoszące dla sfery poznawczej. U Kartezjusza podmiot poznający został zredukowany do czystego rozumu, a u pozytywistów niemalże całkowicie znielowany. Dla pozytywistów szczególnie inspirujące było stanowisko Hume'a. Myślę, że można potraktować pozytywistyczną dezawuację „ja” jako konsekwencję jego nowożytnego zawężania i redukcjonowania.

Współczesne nauki o poznaniu (*cognitive science*) oraz wyrastające z nich koncepcje sztucznej inteligencji dokonują rehabilitacji kartezjańskiej formuły podmiotowości, przy jednoczesnym zachowaniu optyki scjentyzmu i założeń pozytywizmu. Uznają one podmiot za niezbywalny w zdobywaniu wiedzy, ale zarazem dążą do jego naukowego opisu w kategoriach neurofizjologii bądź koncepcji obliczeniowych²⁶. Ujęcia te łączy z kartezjanizmem redukcja podmiotowości do umysłu, rozumu bądź

²¹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1982.

²² Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 2004, s. 3.

²³ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1974, s. 223.

²⁴ Tamże, s. 78.

²⁵ Zob. M. Czarnocka, *Podmiot poznania a nauka*, dz. cyt., s. 40.

²⁶ Tamże, s. 262.

myślącej świadomości z wyłączeniem wszelkich aspektów człowieka uznanych w tradycji racjonalistycznej za nieistotne albo zakłócające w procesie poznania, takich jak uczucia, zmysły, czynniki irracjonalne, egzystencjalne.

„Rozszerzenie” podmiotu w poznaniu integralnym

Z perspektywy koncepcji poznania integralnego idea podmiotu racjonalnego jawi się jako jednostronna i redukcjonistyczna. Zgodnie z założeniami przyświecającymi poznaniu integralnemu, podmiot poznania naukowego nie jest wyposażony w jakąś specyficzną, różniącą go od podmiotów innych typów władzę poznawczą, która umożliwiałaby mu poznanie doskonalsze od potocznego. Zarówno poznanie naukowe, jak i podmiot poznania naukowego nie różnią się jakościowo od poznania pozanaukowego i podmiotu poznania nienaukowego. Podmiot poznania integralnego ma takie same cechy jak podmiot sztuki czy podmiot poznania zdroworozsądkowego oraz jest tak samo zakorzeniony w świecie, ciele, relacjach z innymi ludźmi, otoczeniu kulturowym, społecznym, przyrodniczym oraz własnym doświadczeniu, na które składają się liczne uwarunkowania. Podmiot poznania integralnego nie jest gotowy i uprzedni wobec działania, ale właśnie rodzi się w działaniu, w interakcji z otoczeniem. Dewey pisze o człowieku jako organizmie, aby podkreślić jego przynależność do świata przyrody, co jednak nie oznacza biologicznego redukcjonizmu. Według nawiązującego między innymi do Deweya Marka Johnsona: „To, co zwiemy »umysłem« wyłania się z serii interakcji pomiędzy organizmem a środowiskiem. Umysł nie jest metafizycznym podmiotem, ani też stałą strukturą. Nie może istnieć niezależnie od cielesnych procesów, aktywności i zaangażowania w relacje ze środowiskiem i innymi ludźmi. Umysł jest realnością tylko jako proces wyłaniający się z działania, nadawania znaczeń i komunikacji wśród stworzeń zdolnych do wykonywania pewnych rodzajów złożonych funkcji i komunikacyjnych interakcji”²⁷. Umysł jednak nie jest tożsamy ze świadomością. Zdaniem Deweya: „Umysł oznacza całościowy system znaczeń zakorzenionych w organicznym życiu, świadomość oznacza percepcję, posiadanie aktualnych znaczeń. (...) Umysł jest kontekstualny i względnie stały, świadomość jest ogniskowa i przechodnia. Umysł jest ustrukturalizowany, jest swego rodzaju podstawą, gruntem. Świadomość jest procesem, serią przeżyć »tu i teraz«. Umysł jest stałą luminacją, świadomość sporadyczną serią błysków o różnej intensywności”²⁸.

Podmiot poznania integralnego jest ucieleśniony oraz osadzony w kontekście kulturowym, społecznym, moralnym, estetycznym i przyrodniczym²⁹. Świadomość podmiotu integralnego nie ogranicza się do refleksji, ale ma również charakter nierefleksyjny. Podmiot integralny jest szczególnie wyczulony na znaczenia

²⁷ M. Johnson, *Embodied Mind, Meaning, and Reason. How our Bodies Give Rise to Understanding*, Chicago Press, Chicago London 2017, s. 18–19.

²⁸ J. Dewey, *Experience and Nature*, dz. cyt., s. 303.

²⁹ Tamże, s. 285.

przedrefleksyjne (jakość słów, pojęć, gestów, metafor) stanowiące podstawę i istotne dopełnienie znaczeń uchwytywanych za pomocą pojęć. Proces rozumienia i poznawania nie ma w poznaniu integralnym charakteru wyłącznie językowego, ale dokonuje się już na poziomie doświadczenia zmysłowego i emocjonalnego. Wyjście poza dualizm umysł – ciało prowadzi do wyjścia poza inne dualizmy, takie jak rozum–uczucia, organizm–środowisko, podmiot–przedmiot itd. Mamy tu do czynienia z rozszerzoną koncepcją podmiotu poznającego w przeciwieństwie do zawężonego „ja” podmiotu kartezjańskiego.

Niezbywalnym wymiarem podmiotu poznania integralnego są zakorzenione w ciele emocje, wyobrażenia, intuicja, myślenie jakościowe. Komponenty te nie są przeciwstawione myśleniu refleksyjnemu, ale to ostatnie warunkują i istotnie dopełniają. Podmiot poznania integralnego tym między innymi odróżnia się od podmiotu Kartezjańskiego, że nie tylko nie stara się odciąć od sfery emocjonalnej, ale nad nią pracuje, poszerza jej świadomość i konstruktywnie ją przekształca. Doskonalenia sfery poznawczej upatrywałabym nie w izolowaniu się od uczuć ani też w ich bezkrytycznej afirmacji, ale w pracy nad nimi i ich konstruktywnym przekształcaniu.

Wieloraka zależność i uwarunkowania podmiotu poznania integralnego, a także jego niesubstancjalność nie prowadzą jednak do jego „rozplynięcia”, irracjonalności ani do całkowitego zaniku. Pomiędzy doznaniem a działaniem pojawia się bowiem „przestrzeń”, w której wyraża się wolność, świadomość i refleksyjność. Dzięki tej „przestrzeni” podmiot może ukierunkować swoją odpowiedź na zaistniałe bodźce i sytuacje, a tym samym konstytuować swoją tożsamość i brać odpowiedzialność za swoje działania. W filozofii pragmatycznej akcentowane są społeczno-przyrodnicze uwarunkowania podmiotu poznania. Jednak Dewey odrzuca zarówno determinizm, jak i Kantowską tezę o możliwości całkowitego uniezależnienia się woli od społecznych i przyrodniczych uwarunkowań. Uważa, że człowiek nie jest ani zdany całkowicie na łaskę swoich impulsów, ani też nie jest wypadkową oddziaływań społecznych. Ludzka indywidualność przejawia się zwłaszcza w sytuacjach trudnych, problemowych, konfliktowych, powodujących napięcie, wymagających rekonstrukcji aktywności. Sytuacje takie wywołują wzmożoną refleksyjność³⁰.

Twórcza odpowiedź na zaistniałą sytuację jest przejawem podmiotowości, sprawczości, indywidualności oraz „miejscem” konstytuowania dyspozycji składających się na ludzką tożsamość. W przeciwieństwie do podmiotu Kartezjańskiego podmiot poznania integralnego jest osadzony nierozdzielnie w środowisku i wystawiony na wpływy otoczenia. Poznanie nie jest dlań wyrazem sprawowanej kontroli nad rzeczywistością, ale raczej jej twórczym przekształcaniem w odpowiedzi na pojawiające się trudności. Oddziaływanie środowiska i człowieka powoduje zarówno modyfikację podmiotu, jak i jego otoczenia. Nie ma tutaj sztywnego podziału na subiektywność i obiektywność ani też na wewnątrz i zewnątrz. Dzięki przestrzeni wolności sytuującej się pomiędzy doznaniem i działaniem możliwa staje się reorganizacja aktywności, jej nowe ukierunkowanie, wyjście poza dotychczasowe schematy

³⁰ J. Dewey, *Jak myślimy?*, dz. cyt., s. 35.

działania, modyfikacja nawyków. Istotną kwestią jest tutaj myślenie refleksyjne: „które jest jedyną drogą, która pozwala nam uniknąć impulsywności lub rutyny w działaniu”³¹.

Podmiot poznania integralnego, w przeciwieństwie do podmiotu racjonalnego, nie tylko nie odcina się od sfery cielesnej, zmysłowej, uczuciowej i wyobraźniowej, ale uznając tę sferę za podstawową i szczególnie ważną dla przebiegu i jakości poznania, pracuje nad nią i ją konstruktywnie przekształca. Społeczne i biologiczne ograniczenia podmiotu obalają wprawdzie tezę o całkowitej samokonstytucji jego tożsamości. Z drugiej strony, to właśnie ograniczenia, z jakimi podmiot się zmagają, mogą stanowić dlań motywujące wyzwania do twórczego rozwiązywania problemów i wykształcania w sobie nowych, pozytywnych dyspozycji. Podczas gdy podmiot kartezjański odcinał się od sfery społecznej, biologicznej, moralnej, estetycznej itd. oraz redukował swoje „ja” do czystego rozumu, poszerzony pomiot poznania integralnego nie tylko uwzględnia te sfery w procesie poznawczym, ale również troszczy się o nie. Troska ta nie ogranicza się do refleksji, ale przyjmuje także postać somatycznej praktyki. Według Shustermana: „zamiast odrzucać ciało ze względu na zwodniczość zmysłów, powinniśmy raczej poprawiać funkcjonalne działanie zmysłów, usprawniając somatyczną świadomość i użytkowanie naszych ciał, co może przyczynić się do doskonalenia cnoty z racji większej wrażliwości postrzegania i zwiększonej mocy działania”³².

Zakończenie

Poznanie integralne jest oparte na specyficznej – odmiennej od zakorzenionej w epistemologicznej tradycji – koncepcji podmiotu. Podmiot poznania integralnego nie zostaje „zawężony” do rozumu, ale „rozszerzony” o sferę cielesną, zmysłową, uczuciową. Czynniki estetyczne i subiektywne stają się jego nieodłącznym wymiarem. Jest to podmiot aktywny, sprawczy, ale też pasywny, doznający. „Rozszerzona” o czynniki zmysłowe, cielesne i uczuciowe formuła podmiotowości nie prowadzi do jej ekspansywności, ale raczej do poluzowania granic między „ja” – „nie-ja”, podmiotem – przedmiotem, racjonalnością – nieracjonalnością, umysłem – ciałem, wewnętrżnością – zewnętrżnością, subiektywnością – obiektywnością. Krytyka podmiotu racjonalnego z perspektywy koncepcji poznania integralnego nie jest krytyką rozumu, racjonalności i refleksji. Odnosi się ona przede wszystkim do: 1) zawężania podmiotu poznania do rozumu; 2) izolowania sfery poznawczej od ciała, zmysłów, intuicji, uczuć, wyobraźni; 3) substancjalnego ujęcia podmiotu i oddzielania go od sfery przedmiotowej; 4) oddzielania podmiotu poznania od całościowego doświadczenia oraz środowiska; 5) nieprzenikalności, immanentyzmu i niezmienności podmiotu poznania oraz nieuwzględniania sfery doznaniowości; 6)

³¹ Tamże, s. 14–15.

³² R. Shusterman, *Myślenie ciała. Eseje z zakresu somaestetyki*, tłum. P. Poniatowska, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2016, s. 55–56.

separowania sfery poznawczej od sfer estetycznej, etycznej i egzystencjalnej; 7) konstrukcji idei „czystego podmiotu” i opartej na nim „czystej wiedzy”; 8) przekonania, że doskonalenie sfery poznawczej polega na redukcji podmiotu, a nie jego twórczym przekształceniu.

Bibliografia

- Czarnocka M., *Podmiot poznania a nauka*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012.
- Dewey J., *Experience and Nature*, w: *The Later Works: 1925–1953*, t. 1, Carbondale, London–Amsterdam 1969–1990.
- Dewey J., *Jak myślimy?*, tłum. Zofia Bastgenówna, PWN, Warszawa 1988.
- Dewey J., *Sztuka jako doświadczenie*, tłum. A. Potocki, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wyd. PAN, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1995.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie*, tłum. Wanda Wojciechowska, PWN, Warszawa 1988.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. D. Gierulanka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1974.
- Johnson M., *Embodied Mind, Meaning and Reason. How our Bodies Give Rise to Understanding*, Chicago Press, Chicago–London 2017.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1982.
- Kant I., *Krytyka władzy sądenia*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 2004.
- Shusterman R., *Myślenie ciała. Eseje z zakresu somaestetyki*, tłum. P. Poniatowska, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2016.
- Shusterman R., *Świadomość ciała. Dociekania z zakresu somaestetyki*, tłum. W. Małecki, S. Stankiewicz, Universitas, Kraków 2010.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek i in., PWN, Warszawa 2001.
- Ziółkowska-Juś A., *Doświadczenie estetyczne jako podstawa poznania integralnego w perspektywie estetyki pragmatycznej*, Wyd. UAM, Poznań 2022.
- Ziółkowska-Juś A., *Poznanie integralne. Pomiędzy nauką i sztuką*, Wyd. PTPN, Poznań 2025.
- Ziółkowska-Juś A., *Rola doświadczenia estetycznego w poznaniu integralnym. Ku Deweyowskim inspiracjom*, „Estetyka i Krytyka” 2016, nr 3, t. 42, s. 219–244.
- Ziółkowska-Juś A., *Uczucia estetyczne i poznanie integralne. W perspektywie estetyki pragmatycznej Johna Deweya*, „Ruch Filozoficzny” 2021, nr 2, t. 77, s. 109–129.

Krytyka idei podmiotu racjonalnego z perspektywy koncepcji poznania integralnego

Streszczenie: Koncepcja poznania integralnego została zainspirowana między innymi poglądami Johna Deweya, Richarda Shustermana i Marka Johnsona. Poznanie integralne stanowi alternatywę dla racjonalnego modelu poznania. Jest ono oparte na integralnym doświadczeniu i integralnym podmiocie. W odróżnieniu od racjonalnego i scjentystycznego wzorca wiedzy, wymaga ono uwzględnienia nie tylko rozumu, ale również uczuć, zmysłów,

wyobraźni i intuicji. Czynniki estetyczne i subiektywne stają się jego nieodłącznym wymiarem. W artykule zostały przedstawione najważniejsze założenia koncepcji poznania integralnego, przeprowadzona z jej perspektywy krytyka podmiotu w racjonalnym modelu wiedzy oraz naszkicowana koncepcja podmiotu poznania integralnego.

Słowa kluczowe: poznanie integralne, podmiot integralny, doświadczenie integralne, podmiot racjonalny

The Critique of the Idea of a Rational Subject from the Perspective of the Concept of Integral Knowledge

Abstract: The concept of integral knowledge was inspired by the views of John Dewey, Richard Shusterman, Mark Johnson and others. Integral Knowledge is an alternative to the rational model of knowledge. It is based on integral experience and integral subject. In contrast to the rational and scientific model of knowledge, it requires taking into account not only reason, but also feelings, senses, imagination and intuition. Aesthetic and subjective factors become its inherent dimension. The article presents the main assumptions of integral knowledge, the critique of the rational subject and the idea of the integral subject.

Keywords: integral knowledge, integral experience, integral subject, rational subject

Mariusz Moryń

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Filozoficzny,
Zakład Antropologii Filozoficznej i Estetyki

📄 <https://orcid.org/0000-0003-0056-065X>

Ja transcendentalne a świadomość nieszczęśliwa. Przeciw dekonstrukcji podmiotu

Podjmując tytułowe zagadnienie, postawię dwie tezy. Po pierwsze, zaoponuję przeciwko współczesnym koncepcjom podmiotu kwestionującym jego pierwotność i charakteryzującym go jako wtórny wytwór obcych mu dynamizmów lub dyskursów. W miejsce Ja proponują one różne odmiany niepodmiotowej subiektywności. To obszerne spektrum, w którym mieści się myśl Heideggera, Derridy, Foucaulta, Deleuza i wielu innych. Stojąc na stanowisku fenomenologii, zarzucę im brak rozległego oglądu i przeciwstawię nieskrępowaną wyobraźnię transcendentalną wariacyjnie imaginującą zbiór możliwych odmian i przekształceń absolutnego Ja. I ujmującą jego istotę – nie idzie tu więc o zwykle eksperymentowanie w fantazji. Rozprawiać o subiektywności należy z perspektywy poredukcyjnej, uwzględniając konstytucję ego. Nie rekonstruuje jednak systemu Husserla – postaram się natomiast go uzupełnić (uściślając dookreślę m.in. relację pomiędzy bezwarunkowością czystego podmiotu a jego eidosem i prawami apriori) oraz zastosować. Wykażę mianowicie, że transcendentalnie scharakteryzowana istota nie tworzy autonomicznego („platońskiego”) bytu, lecz możliwość wywiedzioną ze sprawczości (z czystego „ja mogę”).

Po wtóre, zidentyfikuję najważniejsze mankamenty Derridiańskiej oraz Heideggerowskiej krytyki idei podmiotu. Ważne dla mnie jest nie tylko wyłonienie uchybień w tych poglądach, ale także omówienie ich egzystencjalnych konsekwencji: wiodą do życia w sprzeczności, to zaś albo do świadomości nieszczęśliwej, albo cynicznej. Nie należy ich mylić i zbyt blisko siebie sytuować. To pierwsze, Heideggerowskie, obejmuje trud, lichotę i feralność subiektywności, która sobie przeczy i chce wytrwać w tej postawie. Pokażę, dlaczego ontologia fundamentalna oparta jest na pewnej auto-negacji. Drugie, cynizm Derridiański cechuje się uciechą ze swych słabości i celowo sprowokowanych porażek. To niewiara w wartość oraz sens własnych przedsięwzięć i fascynacja tym, że można je mimo to podejmować: działać pogodnie i skutecznie w świecie skompromitowanym¹. Derridiańskiemu pojmowaniu Jażni właściwe są

¹ Sloterdijk, do którego tutaj będę nawiązywał, jak wiadomo, podaje przykłady doskonałych

niedostatki, które stawiają pod znakiem zapytania nie tylko wiarygodność jego krytyki transcendentalizmu, ale także celowość praktyk dekonstrukcyjnych.

Punktem wyjścia dla rozważań poczynię pewien wymiar subiektywności, czyli samoświadomość. Pod tym ostatnim określeniem pojmuje się najczęściej niezbędną podstawę lub swoistość przeżyć (zarówno aktów, jak i doznań, stanów psychicznych itp.). Podmiot nie tylko widzi, słyszy, boi się, lecz zarazem uprzytomnia to sobie, a zatem zdaje sobie sprawę z tego, że widzi, słyszy lub się boi. Swobodnie mówiąc, aby doświadczać musi „wiedzieć”, że doświadcza – inaczej bowiem doświadczenie byłoby bezpodmiotowe, nie należałoby do nikogo. Powyższe zagadnienie niesie ze sobą obszerną historię refleksji, przykuwało ono uwagę wielu filozofów. Celem wprowadzenia w jego treść odwołam się jedynie do skrótowych spostrzeżeń poczynionych przez – zazwyczaj niedostrzeganego w tym kontekście – Locke’a. Stwierdza on, że wykluczone jest, aby ktoś mógł postrzegać rzeczywistość, równocześnie nie zauważając i nie dostrzegając tych postrzeżeń. Aktowi percepcji towarzyszy wewnętrzne jego rozpoznanie: świadomość, że percypuje – to ona wyznacza subiektywność postrzeżenia, jego moją, przynależność podmiotową.

Samoświadomość nie może być dokonaniem pojedynczym, tzn. wyizolowanym uprzytomnieniem przeżycia, lecz musi ujmować to konkretne przeżycie oraz wszystkie kolejne. A dokonuje tego, utrzymując się jako jedność świadomości, jedność subiektywności. W przeciwnym bowiem wypadku za każdym razem powstawałaby ona na nowo wraz z uświadomieniem każdego na nowo pojawiającego się aktu – wówczas byłaby wielość wynurzających się odrębnych, samoświadomych podmiotów. To zagadnienie kluczowe – rozpoznanie jego właściwej rangi przyniosło dopiero podejście Kanta i jego koncepcja pierwotnie-syntetycznej jedności apercpcji. Integruje ona całość życia psychicznego, łączy je w jedność tego, co subiektywne – wszystkie faktyczne i możliwe akty zostają ujęte w tej samej świadomości konstytuującej moje własne. „Tzn. tylko dlatego, że mogę objąć jedną świadomością ich różnorodność, nazywam je wszystkie moimi przedstawieniami, inaczej bowiem miałbym jaźń tak różnobarwną i różnitą, jak wiele przedstawień posiadam, których jestem świadomy”². Jako że nie stanowi postaci empirycznej samoobserwacji, Kant uznał ją za syntezę aprioryczną, wpisując w charakterystyczne dla swojego systemu założenia i rozstrzygnięcia. Problematykę tę, związek transcendentalnej apercpcji z intelektem, jej formalny charakter, możemy pominąć.

I tu powstaje szereg pytań i trudności, a pośród nich cztery główne. Pierwsze odnosi się do refleksyjnej lub prerefleksyjnej natury samoświadomości, drugie – najczęściej z tym pierwszym związane, dotyczy jej reifikującego charakteru. Czy wewnętrzne ujęcie przeżycia stanowi jego obiektywizację i przedmiotowe wyodrębnienie (wówczas wyłaniałby się on jako pierwszoplanowo uwydatniony oraz usamodzielniony byt lub fenomen). Trzecie to kwestia, czy samoświadomość dla

dziennikarzy za nic mających wolność słowa i prasy, świętych bankierów wyszydających kapitał.

² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 156.

swego ukonstytuowania wymaga aktów psychicznych i wiąże się tylko z nimi (samoświadomość jest świadomością konkretnego przeżycia), czy też możliwa jest bez niech (wówczas podmiot mógłby ujmować siebie bezpośrednio). I wreszcie ostatni z podnoszonych problemów dotyczył pytania, czy apercpcja ma charakter uświadomienia prostego czy jest formą wiedzy (np. syntezy pojęciowej i racjonalnej, tak jak utrzymywała klasyczna filozofia niemiecka)³.

Zatrzymam się choćby tylko przy dwóch z nich.

Teza, że samoświadomość nie przybiera wyłącznie postaci refleksji, wydaje mi się stanowiskiem najlepiej uargumentowanym. Zgodnie z nim wewnętrzne rozpoznanie, np. doświadczenia lub przedstawięń itd., w odróżnieniu od refleksji zachodzi samorzutnie i mimowolnie. Nie pojawia się jako celowo ustanowione dokonanie introspekcji oraz samoobserwacji. Tkwi natomiast w każdym akcie, a pośród nich także w refleksji. W tym duchu Jean Paul Sartre opisywał samoświadomość jako prerefleksyjną i bezpośrednią świadomość, która niczego nie stwierdza, nie stanowi osobnego, dodatkowego aktu lub przeżycia, a zatem według jego terminologii nawiązującej do konwencji pojęciowej Husserla, jest „niepozycjonalna”⁴. Refleksja to zjawisko celowe i pozycjonalne, które pojawia się, ale nie musi, ujmuje ono przeżycie, na które się kieruje, jako swój obiekt, sytuuje więc w postaci biegunowej opozycji podmiot–przedmiot. Dla Sartre’a samoświadomość, prerefleksyjne *cogito* nie tworzy *sensu stricto* poznania (samopoznania dotyczącego określonego zjawiska wewnętrznego) – wykracza więc poza wewnętrzny dualizm. Immanentne uprzytomnienie przeżyć nie jest dodatkowym niejako metaaktem, lecz czystym istnieniem świadomości, której niezreflikowany byt polega na uświadomieniu.

Uwagi Sartre’a nie pozwalają jednak rozstrzygnąć zupełnie podstawowej kwestii: w jaki sposób subiektywność przeżycia, uchylając się formie epistemicznej, stanowi równocześnie jego rozpoznanie.

Jeśli jednak – na przekór podejściu francuskiego filozofa – wewnętrzne ujęcie przeżycia stanowi jego obiektywizację, to czy wówczas samoświadomość nie przeciwstawia się przeżyciu przekształconemu w byt przedmiotowy i czy pewna nieuchronna różnica i obcość nie separuje ich od siebie. Wątpliwość ta ożywiała koncepcję Fichtego, ale – jak wiadomo – najgłębiej inspirowała ona analizy Hegła, a współcześnie rozbudowaną jej wersję przedstawił Derrida.

Uwagi powyższe nie mają na celu poszukiwania rodowodu historyczno-filozoficznego, lecz rekonstrukcję pewnego modelu: opis powszechnej tendencji, która wyznaczała nie tylko nurty refleksji nowożytnej, ale stanowi sedno projektu

³ Niżej zrezygnuję z posługiwania się terminem „apercpcja”, ponieważ to Leibniziańskie pojęcie, przejęte między innymi przez transcendentalizm klasycznej filozofii niemieckiej, w koncepcji Husserla uzyskuje znaczenie swoiste, odmienne od pierwotnego. W fenomenologii nie wiąże się ono z samoświadomością, czyli świadomością wewnętrzną – dla uniknięcia nieścisłości będę go unikał.

⁴ Por. J.P. Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyziński, P. Małochleb, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 10 i n.

Jacques'a Derridy. Otóż sprowadza się ona do uznania samoświadomości za immanentną konieczność, prawo determinujące podmiot i narzucające mu pierwotną samozwrotność⁵. Postaram się dowieść błędności całej tej koncepcji – dokonam tego, wykorzystując fenomenologię transcendentálną, nie tyle odtwarzając jej zawartość, ile raczej rozwijając i uzupełniając pewne jej wątki. Jako że kwestionowany przeze mnie pogląd znalazł swój szczególnie wyrafinowany wyraz w dekonstrukcji, dlatego podejmę właśnie z nią polemikę⁶. Nie planuję jednak wyłącznie zdekonstruować dekonstrukcji – chciałbym dzięki pogłębieniu samego transcendentalizmu zidentyfikować, a następnie zaproponować rozwikłanie pewnych zagadek, od których nie była wolna także i sama fenomenologiczna teoria czystego Ja.

Wyżej uznałem, że Derrida bezwiednie rozbudowuje dawne teorie samoświadomości, dziedziczy też ich ograniczenia. Sprowadzają się one do tezy, że podmiot jest podporządkowany niezależnemu odeń mechanizmowi zniewalającemu go do pozostawania w koniecznym *vis-à-vis* siebie samego. Zgodnie z ideą dekonstrukcji, Husserlowskie absolutne Ego jest samoświadome, czyli obecne wobec siebie samego na skutek działania uprzedniego automatyzmu: „formy obecności” z góry narzucającej subiektywności fatalną nieuchronność bliskości najwyższej⁷. Forma owa to czysta idealność, która musi się stale utrzymywać, a więc nawracać, i to w nieskończoność – stanowi tedy replikację gwarantującą, że Jaźń nie będzie jednorazowo, precedensowo siebie świadoma⁸.

Jak wiadomo, według rozbudowanych dekonstrukcyjnych analiz forma obecności ostatecznie jest językiem – to wyidealizowane tchnienie głosu, ale także ślad i różnica. A zatem skupia ona w sobie sporą rozległość zasobów metafizycznych – w obszarze tym Derrida skompresował długie sekwencje utożsamień, pojęć najistotniejszych dla jego teorii (to bogate spektrum można by dodatkowo uzupełnić o życie, czas, zwłokę itd.). Szczegółowa rekonstrukcja, ciekawych skądinąd, uzasadnień za tym stojących nie jest niezbędna dla podejmowanej przeze mnie tematyki – pomnę więc ją.

Powyższemu towarzyszy drugie ustalenie, będące konsekwencją pierwszego – w moim wywodzie będzie pełniło ono drugorzędną rolę (podważając pierwsze, zakwestionuję drugie). W jego myśl nie istnieje uprzywilejowana samoobecność subiektywności, jej pierwotne przejawianie się samej sobie nie zachodzi, jest bowiem

⁵ Przy wszystkich różnicach dzielących odmienne systemy filozoficzne pozostają one zgodne co do jednego: subiektywność jest określona przez zasadę wewnętrznej jawności, której musi się podporządkować. By posłużyć się klasyczną formą Kanta: „Przedstawienie »Myśle« musi móc towarzyszyć wszystkim mym przedstawieniom”. Sartre ideę tę oddał bardziej literacko i sugestywnie: „Cogito potrzebuje świadka”. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., s. 155.

⁶ Błądzi ona, ale trzeba przyznać, że w sposób nadzwyczaj wyszukany oraz subtelny. Wykazuje między innymi, że Derrida interpretując Husserla, rozumie go nie tylko nietrafnie, ale i – mbrew swoim zamierzeniem i deklaracjom – standardowo, tzn. kontynuuje on, wyżej przeze mnie omówione, tradycyjne koncepcje samoświadomości.

⁷ Podmiot jest właśnie tą bliskością, jak się później okaże według Derridy, ostatecznie nieudaną.

⁸ Por. J. Derrida, *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 11.

uwarunkowane: podtrzymywane i wytwarzane przez możliwość powtórzenia. Ja musi być wznawiane – nie przez siebie jednak⁹. Zaś to, co reprodukowane, nie może być oryginałem: wskrzeszenie zakłada wcześniejsze istnienie. Każdy przejaw samoświadomości, czyli uświadomienie quasi-obecności subiektywności, zastępuje ją samą, pełni rolę reprezentacji jej pełni, według Derridy stanowi znak, „coś za coś” jest powołaniem i ustanowieniem metafory. A gdyby podmiot był doskonale samoświadomy, to obyłby się bez komunikacji i języka w jego wnętrzu.

I tak oto Jaźń natyka się nie na siebie, lecz na swój substytut i zastępstwo. W samym środku subiektywności pojawił się zamiennik subiektywności w jej miejsce podsunęty. Żaba podstawia nogę, gdy kują konia.

Wszystkie te działania zachodzą w czasie, który – w myśl stanowiska dekonstrukcji – dodatkowo podważa fundamentalność oraz jedność podmiotu. Aby „teraz” się wyłoniło, trzeba założyć wcześniejszą oraz bardziej uprzednią nieobecność innego „teraz” (nadchodzącego oraz minionego), musi więc nieść w sobie jego ślad. Teraźniejszość nie pojawia się bowiem znikąd, lecz nadchodzi z uprzedniej przyszłości, mija, nie tworząc przeszłości – jak utrzymywałby Husserl – ale biegnąc w kierunku przeszłości już istniejącej¹⁰. Obecność jest więc ustanowiona lub – by powiedzieć językiem klasycznej, kwestionowanej przez Derridę, metafizyki – uwarunkowana przez nieobecność.

Dla mojego wywodu najważniejsze jest następujące twierdzenie: Ja pozostaje więc w źródłowej relacji nie do samego siebie, lecz do formy obecności – Derrida opisuje ją jako byt nieimmanentny i choć oponuje przeciwko prostemu uznaniu ją za fenomen „zewnątrzny”, to jednak według jego stanowiska stanowi on rodzaj ciała obcego: alergenu, który dzieli oraz dezintegruje podmiot. A w rezultacie obraca on wniwecz możliwość transcendentalizmu: ten bowiem musiałby być oparty na integralnej, jednolitej, czystej świadomości oraz na koherentnej, przede wszystkim pierwotnej, sferze egologicznej.

Pragnąłbym uzupełnić i nieco zradycalizować kwestie przedstawione przez Derridę, ale nie jego rozwiązania. Gdyby je pogłębić, rozszerzając idee Derridy, to mogłyby one zainspirować pytania fundamentalne dla fenomenologii, które rzadko stawiali sami rzecznicy stanowiska Husserla, a jeśli już, to sprawiały im niebagatelne kłopoty. Wychodząc już poza koncepcję dekonstrukcji, sformułuję kilka wątpliwości. Czy absolutny podmiot może mieć jakieś podstawy poza sobą? Rzecz jasna, przekreślałoby to jego absolutność oraz transcendentalność. Czy jednak sam Husserl nie musiał *implicite* przyjąć, że transcendentalne Ja jest wtórne wobec np. praw eidetycznych je określających? Czy konkretne akty konstytucji nie są wyprzedzane przez bardziej fundamentalną istotę konstytucji? A także czy nie mają one swojego gruntu, swojej racji w wcześniejszej różnicy, np. pomiędzy ukonstytuowane i nieukonstytuowane, konstytuujący i ukonstytuowany? Czy idealna możliwość, np. czystego

⁹ Por. tamże, s. 88.

¹⁰ Ujęta w praimpresji teraźniejszość nie może istnieć samodzielnie i pojedynczo – tworzy ona jedność, kontinuum, z nie-teraz, np. retencjonalnie danym minionym odcinkiem.

podmiotu, nie warunkuje samego podmiotu (sam Husserl chętnie podkreślał w swoich rozważaniach, że możliwość zawsze wyprzedza istnienie)¹¹. Lista apriorycznych konieczności, które – jakby się wydawało – determinują absolutną subiektywność byłaby obszerna. Obiekcje te wydają się przekreślać sens redukcji fenomenologicznych oraz samej transcendentalnej Jaźni. I tą drogą podążało wielu zwolenników Husserla, a on sam nie wyjaśnił, na czym polega pierwotność, czyli nieuwarunkowanie czystej Jaźni – ja wykażę natomiast, że rozwikłanie trudności możliwe jest nie poprzez odrzucenie procedur redukcyjnych, ale odwrotnie: tylko i wyłącznie na ich podstawie. Odpowiednio przeprowadzone działania odsłaniające absolutny podmiot nie zwiększyły chaosu teoretycznego i problemów – one je uchyliły.

Zacznijmy od idei nieuchronnego przymusu rządzącego podmiotem, który nie ma wyjścia: musi pozostawać samozwrotny i samoświadomy – nie jest w stanie uchylić się od dynamiki, na którą nie ma wpływu. W tym kontekście Derrida pisze o „przemocy transcendentalnej” i choć w jego ujęciu samoświadomość nie jest pełna, bowiem subiektywność nie natrafia na źródłowe przejawy siebie, to jednak Ja podlega determinującej presji i przemożności formy obecności¹².

Koncepcji tej – rzecz jasna – niepodobna zawęzić tylko do dekonstrukcyjnej jej wersji – jest ona charakterystyczna dla wielu nurtów filozofii francuskiej. W podobnym duchu wywodził choćby tylko Sartre, a zwłaszcza Levinas. Ten ostatni – nie wahając się przed sugestywnym przejawskawieniem – identyfikuje ideę subiektywności i wewnętrznej oczywistości z napaścią.

Nie sądzę, aby ten pogląd dało się zaakceptować. Jednostka znajduje się pod wpływem przymusu, gdy podejmuje działania oraz rozstrzygnięcia dla siebie szkodliwe, których w innych okolicznościach by nie pragnęła. W odniesieniu do człowieka trudno wystawić sobie taką ewentualność: nawet *in abstracto*, w charakterze eksperymentu teoretycznego.

Nie dostrzegam sensu w Jaźni, która – gdyby miała swobodny wybór – to nie chciałaby być sobie przytomna, a więc zamierzałaby trwać, ale bez stałej o tym wiedzy, bez trwałego autorozpoznania, czyli w samozatracie i podmiotowej śmierci.

Wszelkie zniewolenie wiąże się z krzywdą – transcendentalny ucisk musiałby być nieszczęściem. Załóżmy, że byt samoświadomej subiektywności niesie feralność: ot, choćby dotkliwą monotonię oraz nudę Ego konfrontowanego z samym sobą. Jednakże usunięcie samowiednej tożsamości (zamiana na inną: niesamowiedną) nie byłoby oswobodzeniem lub udoskonaleniem Ja: bowiem unicestwiono by rozpoznający siebie podmiot owej zmiany. Nie miałby jej kto skonstatować, a to nie pozwala mówić o zmianie (zmianie na lepsze).

Powróćmy do głównego, fenomenologicznego wątku. Pragnę dowieść na przykładzie Derridzie, że Ja jest samoświadome nie dlatego, że musi, ale dlatego, że ma to

¹¹ Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1982, s. 104; E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga I, tłum. D. Gierulanka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1975, s. 266.

¹² Por. J. Derrida, *Pismo filozofii*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo Inter Esse, Kraków 1992, s. 173 i n.

sens: jest to uzasadnione, prawdziwe. To pierwsze dokonanie rozumu i oczywistości – transcendentalne, czyste Ego jest na wskroś samym rozumem: w nim istnieje i stanowi jego subiektywizację.

W samoświadomości absolutny podmiot konstytuuje siebie samego, czyli stwierdza własne istnienie¹³.

Derrida przyjął (przypisał Husserlowi przekonanie), że ta samoreplikująca się dynamika jest czynnikiem obcym – założenia tego jednak nie dowiódł. Nie wiadomo, skąd we wnętrzu transcendentalnego podmiotu i w środku czystej świadomości wziął się ów porządek i dlaczego, rządząc Jaźnią, jest spoza niej samej. Fenomenologia transcendentalna prezentuje inne podejście, takie które – w mojej ocenie – lepiej radzi sobie z tą problematyką.

Przede wszystkim przed absolutnym Ja nie może istnieć żaden wyprzedzający je pra-wzorzec. Czyste Ego ma swoją eidetykę, ale trzeba ją scharakteryzować i objaśnić transcendentalnie: a mianowicie jako dokonanie absolutnego Ja. Wówczas traci ono swoją neoplatońską pierwotność i ontologiczną autonomię. Otóż istota transcendentalnego podmiotu jest pochodna i wtórna wobec jego faktycznego bytu – stanowi ona twór jego sprawczości: to, co ma przed sobą do zrealizowania, a właściwie do pełnego unaocznienia. Jest więc to „rozwiniecie wewnętrznych określeń” absolutnej subiektywności¹⁴.

To punkt kluczowy dla uchwycenia znaczenia oraz rangi redukcji fenomenologicznych. Na czym polega owo ostateczne objaśnienie? Eidos stanowi rozszerzenie faktycznego istnienia transcendentalnego Ja poprzez ujawnienie treści w nim immanentnie tkwiących, ale zwiniętych i nieukształtowanych. Nie tworzą one obcej, zastanej struktury przedmiotowej – to sama subiektywność, to, co jej własne, jej potencjał. Jest to równocześnie rozum drzemiący i oczekujący na przebudzenie. Oto przykład. Aktywność samoświadomości zawiera równoczesne z nią ujęcie i rozpoznanie pewnego fundamentalnego „mogę”: „wolno mi”, „mam prawo”, „potrafię” i „znajduję w sobie” – czyli istoty podmiotu. Jaźń może przenieść swoją uwagę na siebie, np. dokonać refleksji, zobiektywizować siebie. A zatem może rozwinąć i poznać swoje zasoby. Owo „mogę”, „bez żadnych wątpliwości wiem, że mogę” to transcendentalnie scharakteryzowana sfera eidetyczna towarzysząca samoświadomej subiektywności. Nie stanowi ona żadnego ezoterycznego obszaru, dogmatyki z zewnątrz wprowadzonej do fenomenologii.

Podsumowując: eidetyczne prawa lub możliwości absolutnego podmiotu nie mogą go warunkować albo uzasadniać, bowiem są sposobami, w jaki odnosi się lub raczej odniesie się on do siebie samego: uświadomi sobie siebie.

Co ważne: samoświadomość stwierdza subiektywny charakter przeżyć, ale nie poznaje specyfiki podmiotu. Ma ona charakter ujęcia niereifikującego, nie daje zatem przedmiotowo uformowanej wiedzy o nim. Sytuacja ta rodzi cały szereg kłopotów

¹³ Zagadnienie to wydaje się zagadkowe w koncepcji Husserla. Niżej zaproponuję jego objaśnienie.

¹⁴ Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 148.

teoretycznych, przed którymi stanął między innymi Kant, dla którego – jak wiadomo – pierwotnie syntetyczna, transcendentalna apercepcja zawiera myślącą jedność siebie, tj. sfenomenalizowanego podmiotu, ale nie przedstawia podmiotu samego w sobie (brakuje jej powiem niezbędnej naoczności): stanowi więc „samą tylko formę świadomości”¹⁵. Kant uznał, że wyłącznie na podstawie samoświadomości nie sposób rozstrzygnąć, czy transcendentalne Ja cechuje substancjalna natura, a więc czy jest istnością najprostszą i absolutnie niezłożoną – doprowadziło go to do idei ostatecznego noumenalnego Ja.

Trudność to niebagatelna – Husserl rozwiązuje ją radykalnie inaczej niż autor *Krytyki czystego rozumu*. Samoświadomość rzeczywiście nie obejmuje pełni bytu transcendentalnego Ja, uznaje ona jedynie jego istnienie. Akt ten jest apodyktyczny, ale ograniczony do wąskiego wycinka źródłowego uchwycenia: Ja nie zna dokładnie swojej specyfiki – Ego uświadamia sobie obszary siebie, ale w postaci otwartego, rozległego pola nieokreśloności. Innymi słowy: *ego sum* jest dane w ogólności intencjonalnego horyzontu i razem z nim. Absolutna subiektywność obejmuje nie tylko faktyczny byt: żywe trwanie, ale także pewien nieskończony horyzontalny prospekt przed nim się rysujący: naoczną dal¹⁶. Chętnie charakteryzowany był on przez Husserla za pomocą Kantowskiej formuły idei regulatywnej. W nim bytuje Ja, to jego uniwersalne *a priori*: ogólne otoczenie, to czym może i powinno się stać. Husserl uznaje, że ma ono naturę horyzontu: analogicznie do nieadekwatnej prezentacji rzeczy, która pozostawia aktualnie nieujawnione strony, zarysowane w postaci domniemania, tak samo jest z absolutnym podmiotem, który w formie świadomego tła i *milleau* ma swoje otoczenie – pole działania.

Sama idea związku bytu ludzkiego, subiektywności z sensem oraz prawdą wydaje się nie budzić kontrowersji. Rzecz jasna, problem tkwi w sposobie pojmowania tych pojęć. Czy ostateczne samozrozumienie musi zostać urzeczywistnione dzięki pełnej autonomii nieuwarunkowanego podmiotu? Czy musi ona uzyskać formę pewności? Najpoważniejsze wątpliwości w tym względzie żywił Martin Heidegger. Dla niego źródłowa subiektywność pojawia się w sposób nieplanowany i losowy: jako ostrożne uczestnictwo w nieskrytości bycia. Bycie sobą to ontologiczne otwarcie, pozbawione pewności i autonomii. Właściwa podmiotowość – rozpoznana już przez Protagorasa – wyraża się w ustanowieniu bytu ludzkiego jako „miary” rzeczywistości – to znaczy nie uprzywilejowanej dominacji, ale „umiaru” w istnieniu pośród ontologicznej macierzy. Heidegger przeciwstawiał mu wielokształtną metafizyczną wykładnię subiektywności. Podmiotu upatruje ona jedynie tam, gdzie będzie rękojmia stałego dostępu, jego nieomyślności oraz skuteczności. Zgodnie z tym poglądem może ona efektywnie w sobie odnaleźć podstawę własnego bytu: jest w stanie na sobie polegać, uchwytując oraz rozwijając własną istotę. Podmiot podlegał różnym przeobrażeniom: znalazły one szczególnie wyróżnioną postać w Kartezjańskim *cogito*,

¹⁵ Bliżej na ten temat: W. Heflik, *Apercepcja i podmiot. Wokół Kantowskiej teorii świadomości*, „Studia z Historii Filozofii” 2018, 4(9), s. 135–164.

¹⁶ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, dz. cyt., s. 212 i n.

a ostateczną formę w Nietzscheańskiej subiektywności jako woli mocy zlokalizowanej poza świadomością. Ego wyznaczone jest przez niepowstrzymaną i bezwzględną tendencję („moc” według Heideggerowskiej interpretacji filozofii Nietzschego) ekspansji od swej faktycznej kondycji ku pełni siebie (ku spotęgowaniu swej siły, czyli istoty): ku ostatecznemu ujawnianiu całej zawartości esencji¹⁷.

Tak oto stawanie się fałszywie metafizycznie powiązane z gwarancją stałości, tzn. wzorcem, który wydaje się wykluczać zmienność. Subiektywność to miejsce tego połączenia. Dynamika jej istoty – w myśl koncepcji Nietzschego – została zafiksowana i „zabezpieczona” w samym jej rdzeniu i stworzyła podmiot, który nieprzerwanie i za wszelką cenę pragnie ziszczyć własny potencjał. A próbuje dokonać tego według ideału technicznej efektywności. Stanowisko Husserla sytuowałoby się w obrębie refleksji niezwykle tradycyjnej, bynajmniej nie przełomowej, wręcz nieświadomie kontynuującej linię teoretyczną Nietzschego, dziedziczącej obciążenia metafizyki, i to w jej nihilistycznej odmianie. Nihilistycznej, bowiem twierdzącej, że nie ma niczego poza absolutnym podmiotem, a ten interesuje się wyłącznie sobą; nie istnieje świat poza czystą świadomością. Oczywiście sam Heidegger w tym kontekście nie wymieniał fenomenologii transcendentalnej i do niej się nie odnosił, niemniej jego refleksje można by nieco rozszerzyć.

Heideggerowskiej koncepcji subiektywności zarzucę, że zaleca ona ideę świadomości nieszczęśliwej. Niżej będę aplikacyjnie posługiwał się kategorią Hegla, nie troszcząc się o wierność wobec jego myśli. Generalnie wolno stwierdzić, że świadomość nieszczęśliwa polega na rozdźwięku pomiędzy dwoma jej postaciami: tej, która myśli o sobie, oraz tej, która działa. Dla autora *Fenomenologii ducha* – jak wiadomo – wyrazem świadomości nieszczęśliwej jest sceptycyzm, ponieważ głoszona koncepcja mija się z zasadą, według której żyje sceptyk¹⁸.

Na przekór Heideggerowi sądzę, że podmiot ma swoją tożsamość nie dlatego, że stanowi byt pozbawiony stałej obecności prawdy i uzasadnienia w oczywistości, ale odwrotnie: z góry jest prawdą – absolutną pewnością, stale samoświadomą i tylko dzięki temu może przed sobą mieć horyzont pełnej jawności, czyli nieskończony *telos* rozumu.

Opisywana przez Heideggera subiektywność (jestestwo) neguje samą siebie, gdy utrzymuje, że nie tkwi niezmiennie w racjonalnej niepodważalności, lecz stanowi jedynie bycie, które pozostaje w gotowości na nieprzewidywalną prawdę.

To świadomość nieszczęśliwa, trwająca w podziale, poza bezpośredniością i prostotą. Wyczekująca i powikłana, w znużeniu ignoruje siebie. Nic dziwi tedy jej

¹⁷ Podmiot nie tylko jest podstawą wszelkiego bytu (w tym własnego bytu; siebie samego) i źródłem samozrozumienia, ale panuje on nad podstawą i źródłem: ustanowił siebie jako trwałe źródło. To „czysta autoprzewodność dla samej siebie: rozkaz osiągnięcia własnej istoty”. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, tłum. A. Gwiazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 291.

¹⁸ Por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Świącicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002, s. 140 i n.

przekonanie, że pytania o człowieka postawić się dają, gdy w pełni odczuje marność i powagę ich braku...

Aczkolwiek oddać należy sprawiedliwość tej hermeneutyce: stawia ona przed zwolennikiem fenomenologii transcendentalnej kluczowe pytanie, a mianowicie o rację wykładni podmiotu jako bytu ugruntowanego w niepodważalności, a nie w okazjonalnym nieskryciu. Dlaczego sens jaźni (jej podstawę i cel) wyznacza immanentna oczywistość, a nie losowa transcendencja *aletheia*. Dlaczego to rozum miałby być źródłem zasadności oraz teorii? Obiekcje te uchyla i usuwa jednak sama uniwersalność logosu i sensu: każde wielkie pytanie „dlaczego?”, o powód sensu, racjonalności odsyła wszak do nich samych, do podmiotu.

Dodajmy tylko, że rozum przenika całość dokonań podmiotu, a więc w tym między innymi akty wolitywne i uczuciowe. Ich racjonalność polega na ich suwerennej subiektywności i pełnej mojsości¹⁹.

Poglądom Derridy wytknąłbym, że stanowią one wersję współczesnego cynizmu. To ostatnie pojęcie rozumiem w duchu Sloterdijka, choć nie do końca zgodnie z literą jego pism²⁰. Idzie zatem o równoczesne podważanie pewnych koncepcji, krytyczną ich rewizję oraz pełne satysfakcji ich respektowanie w praktykach teoretycznych lub na co dzień. Cynik żyje zgodnie z zasadami, które obalił, cechuje go zwłaszcza radość klęski: perfekcyjna umiejętność celebrowania uroku spraw przegranych, nieklamana fascynacja przedsięwzięciami płonnyymi. Cynik XXI wieku kupuje elektryczny samochód świadom groźnych dla planety konsekwencji tego właśnie działania.

Stanowisko Derridy wyraża się w takim właśnie kunszcie: oddaje złęgo ducha naszego czasu. Sprowadza się on do zbudowania niestereotypowego modelu lektury pism Husserla, o którym z góry się zakłada, że nie da się on utrzymać. Zabiegi dekonstrukcyjne powołują oryginalne, ale chwiejne struktury i potęgują ich niestabilność. I tu właśnie powstaje zasadnicze pytanie o sens tego rodzaju postępowania. Po co tak czytać, aby otrzymać chybotliwe neoteksty, a następnie wspomagać ich stopniowy upadek, słabnięcie? Używam sformułowania „czytać”, by nie odwoływać się do zakwestionowanej przez Derridę kategorii „interpretacji”. Dlatego opowiadam się za swoim – metafizycznym i tradycyjnym – sposobem recepcji rozpraw fenomenologii transcendentalnej.

¹⁹ Nie idzie tu o to, aby uczucia pojawiały się po głębokim namyśle, lecz aby miały miejsce u samoświadomej jednostki, która jest sobą: pojmuje sama siebie. Człowiek słusznie oczekuje miłości prawdziwej, a nie pozornej, nie byle jakiej i nie fragmentarycznej. Podobnie z nienawiścią: musi być zasadna, oparta na racji ostatecznej – nie każda taka będzie, lecz ta wyłącznie, która nie jest napadem lub furią przynoszącymi ujmę. Miłość lub nienawiść powinny wyrażać życie transcendentalne: Jaźń absolutną; nas samych. Mają być przez podmiot zaakceptowane, dla niego właściwe, a więc moje (w tym sensie racjonalne), takie które oddają mnie samego, a nie rodzą się wbrew mnie. A staną się takie wówczas jedynie, gdy podmiot będzie rozumiał sam siebie, tzn. trwał w odniesieniu do nieskończonego odległego rozumu oraz dalekiej pełni własnej istoty.

²⁰ Por. P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, tłum. P. Dehnel, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008, w różnych miejscach.

Derrida, gdy we wnętrzu Husserlowskiego absolutnego podmiotu odnajduje przekreślający jego jedność mechanizm powtórzenia, czyli niepohamowanej, pozaświadczeniowej autoreplikacji, nie odbiega daleko od tez Heideggera. Od jego interpretacji przypisującej współczesności (uosabianej w pismach Nietzschego) koncepcję Jaźni jako niepowstrzymanej, trwale ustanowionej dynamiki, a więc mocy, tzn. nierozwiniętej własnej istoty, która będzie powtarzać się – dążyć do samej siebie i wzmacniać, zwielokrotniać. Zasadniczy błąd obu tych stanowisk polega na niezrozumieniu, że dynamika nawrotu Ja absolutnego to nie zewnętrzna wobec niego aktywność, lecz sam podmiot absolutny, w przepływie siebie i świadomości siebie. Mówiąc w skrócie: Derridiańskie powtórzenie nie niweczy jedności transcendentalnej subiektywności i nie pochodzi spoza niej, lecz jest nią samą.

Czysty podmiot nie istnieje ani przed samoświadomością, ani po niej, jest bowiem nią samą: istnością, subiektywnością pozbawioną substancjalnego charakteru, trwale ustanawiającą siebie samą (swe istnienie). To niezapośredniczona jedność aktywności i jej rezultatu: siebie, ale siebie jeszcze nierozwiniętego, *in spe*.

Skąd czerpie ona siłę do trwania? Z siebie, jest bowiem tą siłą, a powraca ona – jak stwierdziłby Fichte – *ad infinitum* do samej siebie; z samoródtwa własnej nieskończoności. Tak można by wytłumaczyć autokonstytucję Ja. Wydaje się ona enigmatycznym pojęciem w fenomenologii, które jednakże w świetle powyższego nie przywodzi już na myśl praktyk barona Münchausena.

Husserl idzie śladami Fichteańskiego czynnościowego pojmowania Jaźni, z tą wszakże różnicą, że czynność rozumie jako niezobiektywizowany przepływ (jego reifikacja prowadziłaby do *regresus ad infinitum*, a ponadto nie może być zobiektywizowany, ponieważ jest właśnie pierwotną subiektywnością)²¹. Tu już nie można pytać, w jaki sposób samoświadomość (autokonstytucja) podmiotu, uchylając się wyrazistej, przedmiotowo uformowanej introspekcji, stanowi równocześnie jego rozpoznanie i wewnętrzne dostrzeżenie.

Sam Heidegger w swym studium na temat subiektywności natomiast nie docenia i nie zauważa wkładu Fichtego. Zaburzyłoby to bowiem całkowicie jego punkt widzenia. Wówczas okazałoby się, że Nietzscheańskie pojmowanie podmiotu jako woli mocy nie stanowi spełnienia, tzn. końcowego wytworu metafizyki, lecz co najwyżej tylko wznowienie wcześniejszej jej formy i to w dodatku uproszczone oraz niedopracowane.

20-wieczne genealogie podmiotu – mimo szeregu różnic dzielących poszczególne rozwiązania – były zgodne co do pewnej diagnozy: wykazały mianowicie, że nie stanowi on zjawiska pierwotnego, ale wtórny i pochodny wytwór ponadjednostkowych sił; manipulacji represyjnych, niszczycielskich lub dysocjujących i dzielącego od środka. Uzasadnienia były odmienne, ale za każdym razem interesujące i teoretycznie

²¹ Można by oddać stanowisko fenomenologii, przywołując pierwszą zasadę naczelną teorii wiedzy, zgodnie z którą Ja bezwarunkowo i absolutnie ustanawia siebie, ma w sobie swoje jedyne źródło, jako że „w odniesieniu do Ja, ustanawianie siebie i bycie są całkowicie równoważne”. J.G. Fichte, *Teoria Wiedzy*, t. I, tłum. M.J. Siemek, *Aneks*, tłum. J. Garewicz, PWN, Kraków 1996, s. 91.

rozbudowane – nie będę ich wyodrębniał; ważny jest dla mnie jedynie pewien model, zadowolę się więc kilkoma wyłącznie egzemplarycznymi wzmiankami. Podmiot w tym kontekście okazał się albo ideałem technicznym i metafizycznym gwarantującym zbyt łatwe sukcesy poznawcze, albo też przeciwnie: zjawiskiem niemetafizycznym, ale światem pustym, bo bez tajemnicy (cóż po życiu subiektywnym i bez wahań, jeśli będzie ono wyjałowione?). Albo też Ja prezentowano jako produkt przeróżnych systemów reglamentacji i zniewolenia lub przeciwnie: ich źródło (źródło ujarzżenia np. ciała, które należałoby wyzwolić od opresji ducha). W każdym razie zgodnie z tymi wszystkimi podejściami Jaźń, subiektywność, podmiot to fałszywa i trochę archaiczna, zawężona oraz dyskursywnie obciążona droga do bycia sobą i samozrozumienia.

W dorobku refleksji współczesnej wyeksponowano kontrpropozycje prywatności alternatywnych i niepodmiotowych, ot choćby bycia w nieskrytości, tymczasowych subiektywności, ciała bez organów, dekonstrukcji Jaźni przygotowującej do heterologii Innego, apologii nicości odsuwającej od podmiotu. Spektrum tych rozwiązań jest rozległe, a same te projekty charakteryzowały się radykalizmem oraz pewną nonszalancją. Nie to ostatnie stanowiło ich wadę, lecz przeciwnie: cechowała je ograniczoność oglądu i brak śmiałej otwartości. I tu mieści się teza, której bronię. Zabrakło im swobody wizji, czyli wyobraźni transcendentalnej i absolutnej subiektywności – krótko rzecz ujmując: zbywało im eidetycznego ujęcia Jaźni. Ja absolutne stanowi źródło szczególnej inwencji i wynalazczości. Istotą subiektywności jest świadomość, a jej wolno dużo. Jest w stanie przenieść siebie, tzn. Ja, w czystą, poredukcyjną, transcendentalną wyobraźnię i w niej metodycznie wyłaniać wariantowe opcje swojej tożsamości i nieoczekiwane zgoła możliwości życia świadomego.

Procedury te stanowią wariacje imaginacyjne, prezentujące źródłowo eidos podmiotu, tzn. ogólność zakresu dopuszczalnych przekształceń. Nie baczy się tu na empiryczne ograniczenia np. realnych możliwości działania. Tym różni się od przywołanych koncepcji m.in. hermetycznych i dekonstrukcyjnych. Jedynym limitem dla tych praktyk jest Ja w jego identyczności – trzeba je zachować, przebiegając w czystej fantazji modi potencjalnych uzmiemnień.

Kim *in ideo* mógłbym się stać? Jakby to było być Nagelowskim nietoperzem? Jakby to było zmienić się w zdeterytorializowane ciało bez organów? A jakby to było stać się jestestwem na ścieżkach i prześwitach *aletheia*...? Zdekonstruowanym podmiotem oddzielonym od siebie samego? Na te dwie ostatnie kwestie udzieliłem wyżej odpowiedzi: byłoby sprzecznie, w niezgodzie z sobą; nieszczęśliwie lub cynicznie.

Przed Jaźnią wachlarz, rząd wyobrażonych aliasów oraz mutacji, w tym także niesłychanych i ekstrawaganckich. To właśnie jej unaoczniiony eidos – transcendentalna subiektywność w jej istocie; istocie scharakteryzowanej jako rozszerzenie (rozwińnięcie) indywidualnego Ego. Wszak to ja muszę być nienaruszonym owym „kimś dowolnie inaczej określonym”²².

²² Por. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 124.

Bibliografia

- Derrida J., *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.
- Derrida J., *Pismo filozofii*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo Inter Esse, Kraków 1992.
- Fichte J.G., *Teoria Wiedzy*, t. I, tłum. M.J. Siemek, aneks tłum. J. Garewicz, PWN, Kraków 1996.
- Heflik W., *Apercepcja i podmiot. Wokół Kantowskiej teorii świadomości*, „Studia z Historii Filozofii” 2018, 4(9), s. 135–164.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Świącicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002.
- Heidegger M., *Nietzsche*, t. 2, tłum. A. Gwiazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga pierwsza, tłum. D. Gierulanka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1975.
- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1982.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
- Sartre J.P., *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyński, P. Małochleb, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007.
- Sloterdijk P., *Krytyka cynicznego rozumu*, tłum. P. Dehnel, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008.

Ja transcendentalne a świadomość nieszczęśliwa. Przeciw dekonstrukcji podmiotu

Streszczenie: W artykule stawiam dwie tezy. Po pierwsze, proponuję interpretację niejasnej, choć fundamentalnej dla fenomenologii Husserla, kwestii pierwotności eidetyki absolutnego podmiotu. Formułuję problem, czy i w jakim sensie istota transcendentalnego Ja oraz apriori konstytucji wyprzedzają i umożliwiają ich faktyczność, a tym samym niweczą projekt konsekwentnego transcendentalizmu. Pokazuję, że eidos absolutnej subiektywności wyprowadzony jest z jej niezbywalnej aktywności: „ja mogę”, „jestem w stanie”. Tworzy ona horyzont pewności. Po wtóre, podejmuję polemikę z antypodmiotowymi poglądami Heideggera oraz Derridy, wykazując ich mankamenty teoretyczne oraz opisując egzystencjalne konsekwencje, tzn. świadomość nieszczęśliwą oraz współczesną odmianę cynizmu. Wykorzystując ustalenia Sloterdijka, koncentruję się zwłaszcza na dekonstrukcji, w której interesuje mnie nie tyle celowe pozostawanie w wewnętrznej sprzeczności, ile bardziej fenomen niczym nieskrępowanej radości, z jaką podejmuje się działania, w których wartość i znaczenie się nie wierzy. Cynizm XXI wieku charakteryzuje się upodobaniem oraz pasją, z jakimi żyje się w świecie zdyskredytowanym: za postać nielimitowanego zadowolenia z przedsięwzięć chybionych uznają Derridiańskie praktyki budowania alternatywnych lektur oraz destabilizacji tradycyjnych pojęć i motywów filozoficznych.

Słowa kluczowe: czyste Ja, eidos, samoświadomość, świadomość nieszczęśliwa, cynizm, fenomenologia, transcendentalizm

Transcendental Ego and Unhappy Consciousness. Against the Deconstruction of the Subject

Abstract: In this article, I present two theses. First, I propose an interpretation of the unclear, yet fundamental issue for Husserl's phenomenology regarding the primacy of the eidetics of the absolute subject. I formulate the problem of whether and in what sense the essence of the transcendental ego and the a priori constitution precede and enable their factuality, thereby undermining the project of consistent transcendentalism. I show that the eidos of absolute subjectivity is derived from its inalienable activity: "I can", "I am able". This creates a horizon of certainty. Secondly, I engage in polemics with the anti-subject views of Heidegger and Derrida, highlighting their theoretical shortcomings and describing the existential consequences, namely, the unhappy consciousness and the contemporary form of cynicism. Utilizing Sloterdijk's findings, I particularly focus on the deconstruction in which I am interested not so much in the purposeful remaining in internal contradiction, but rather in the phenomenon of unrestrained joy with which one undertakes actions in which value and meaning are not believed. Twenty-first-century cynicism is characterized by the fondness and passion with which one lives in a discredited world: for the form of unlimited satisfaction from failed endeavors, I recognize Derridian practices of constructing alternative readings and destabilizing traditional philosophical concepts.

Keywords: pure I, eidos, self-awareness, unhappy consciousness, cynicism, phenomenology, transcendentalism

Piotr Karpiński

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Filozoficzny

 <https://orcid.org/0000-0002-1692-3876>

„Podmiot” jako fenomen? O tym, co przychodzi po podmiocie w fenomenologii donacji J.-L. Mariona

Niniejszy artykuł mógłby właściwie powstać jako egzegeza swojego własnego tytułu, w którym każde niemal słowo domaga się wyjaśnienia i uzasadnienia. Niektóre z tych rzeczy są techniczne i przyjdą łatwo – np. wytłumaczenie, dlaczego słowo „podmiot” pisane jest raz w cudzysłowie, a raz bez, i że prawdopodobnie chodzi o dwie zupełnie różne, kryjące się za tym zapisem rzeczywistości¹. Z innymi tak łatwo nie będzie, zwłaszcza z próbą opisaną rzeczywistości podmiotowej jako fenomenu – kryje się w niej bowiem zarówno intuicyjna wskazówka co do kierunku przemian, jakich doznała idea podmiotowości w myśli Jean-Luca Mariona, jak i pewne niebezpieczeństwo konfuzji co do jej adekwatnego rozumienia. W klasycznym ujęciu fenomenologicznym bowiem te dwie rzeczywistości występują naprzeciw siebie, fenomen jest wręcz zależny od podmiotu, który egzekwuje swoją wyższość i pierwotność poprzez akty konstytucyjne. Gdyby nie świadomość podmiotu, fenomen nie miałby „gdzie” się przejawiać. Czy użycie terminu „fenomen” w odniesieniu do podmiotu oznacza, że chcemy ująć ten ostatni na sposób obiektywny, przedmiotowy – co byłoby nonsensem, gdyż prowadziłoby do unicestwienia podmiotu – czy też, że chodzi raczej o pewną metaforę, wskazującą na transcendentalną destytucję podmiotu, jego pasywność i ukonstytuowanie *resp.* danie przez coś innego? Obierając drugi człon zarysowanej alternatywy, otwieramy rozległe pole badawcze, które jest tyleż krytyką dotychczasowych koncepcji podmiotu, co próbą nowego ujęcia tegoż, a co z takim dynamizmem i zapalem ukazał J.-L. Marion w swoim dziele, zwłaszcza w księdze V swojego fenomenologicznego opus *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*².

¹ Pisownia bez cudzysłowu oznacza podmiot w wersji klasycznej, najczęściej Ja transcendentalne; w każdym razie jakiegokolwiek przed-Marionowskie ujęcie podmiotu. W cudzysłowie zapisujemy zaś Marionowskie określenie „podmiotu”, które jednak podmiotem nie jest, lecz tym, co przychodzi po podmiocie, postpodmiotem.

² J.-L. Marion, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tłum. W. Starzyński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007.

Naszą prezentację Marionowskiej koncepcji „podmiotu” rozpoczniemy od jego krytyki dotychczasowych ujęć, która sprowadza się do wykazania aporii zarówno Ja transcendentalnego, jak i Ja empirycznego. Następnie pokażemy nową wersję podmiotowości, która jest skutkiem przyjętej przez Mariona fenomenologii donacji – „podmiot” będzie jawił się zrazu jako atrybutariusz, by następnie w spotkaniu z fenomenami przesycionymi przyjąć postać „oddanego” (*l’adonné*). Choć już odąd używanie słowa „podmiot” właściwie nie ma sensu. Należałoby mówić o czymś „po podmiocie”, co wyłania się z samej donacji fenomenu, zwłaszcza przesyconego. Oprócz omówienia licznych figur, za pomocą których Marion opisuje ten „post-podmiot” (zagadnięty, zaniepokojony, oddany, wezwany, zaniepokojony, ojciec, syn, itp.) zapytamy także o skutki tak pojętej „krytyki” podmiotowości dla samej fenomenologii. Nasze rozważania warto poprzedzić jednak ogólnym usytuowaniem problematyki podmiotowości w ramach fenomenologii.

Podmiot w fenomenologii – fenomenologia wobec podmiotu

Próbując wydobyć i przybliżyć Marionowskie ujęcie podmiotowości, należy mieć na uwadze, w jak zaawansowanym punkcie historii tej idei się znajdujemy. A że jest to historia długa i skomplikowana, pokazały już prace V. Descombesa³, A. de Libera⁴, Ch. Taylora⁵, czy M. Heideggera⁶. Zrywają one na ogół z potocznym przeświadczeniem o kartezjańskim początku idei podmiotowości – raczej sięga ona późnego antyku (Platon, św. Augustyn), biegnie przez myśl średniowieczną (m.in. św. Tomasz), a samo formułowanie się tego, co nazywamy podmiotem, jest efektem wielu skomplikowanych przesunięć ideowych, by eksplodować w kartezjańskim utożsamieniu podmiotu z Ja myślącym i dalej się rozwijać. Nie miejsce tu na szkicowe choćby zarysowanie historii podmiotu – w jej ramach chcemy jedynie zauważyć, że pojmowanie podmiotu w ramach ruchu fenomenologicznego jest równie bogate i niejednorodne, a sam J.-L. Marion sytuuje się raczej w jej „górnym biegu”, gdzie podstawowe zasady fenomenologiczne uległy tak dalekiemu przekształceniu, że wyłoniło się z nich zupełnie nowe ujęcie podmiotu. Koncepcja podmiotu Mariona nie jest też przedsięwzięciem autonomicznym, jakimś celem samym w sobie, do którego autor by dążył. Nawet jeśli wspomniana księga V jest ostatnią w *Będąc danym*, to z pewnością nie jest to kulminacja dzieła. Raczej zebranie i wyciągnięcie wszystkich konsekwencji z wcześniej opisanych zasad fenomenologii donacji, wśród których koncepcja podmiotowości zajmuje miejsce poczesne. „Podmiot” jawi się bardziej jako rezultat fenomenologii donacji, niż jej przyczyna⁷.

³ V. Descombes, *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d’agir de soi-même*, Gallimard, Paris 2004.

⁴ A. de Libera, *Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet*, Vrin, Paris 2007.

⁵ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

⁶ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1–2, tłum. A. Gniazdowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998–1999.

⁷ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 303.

Fenomenologia francuska radykalnie sprzeciwiła się klasycznej koncepcji podmiotu jako konstytuującego, zarówno siebie samego, jak i świat zewnętrzny. Przede wszystkim podmiot nie konstytuuje samego siebie, gdyż nie istnieje sam z siebie i przez siebie – podmiot jest raczej obdarowany, zagadnięty, pobudzony, a nawet zraniony. Słowem, zależy od czegoś innego i nie jest źródłową instancją, jak to twierdził Husserl. W podmiocie, który w ujęciach klasycznych był spontaniczny, samorzutny i aktywny, odkrywamy raczej pewną pasywność, która nie jest prostym przeciwieństwem aktywności, lecz zostaje określona jako arcy-pasywność⁸. To właśnie takie rozumienie podmiotowości wystąpiło załóżkowo już u św. Augustyna⁹, do czego wracają filozofowie współcześni, jak M. Henry, J.-L. Chrétien czy J.-L. Marion. Autorzy ci nie pojmują podmiotu jako czystej świadomości, lecz jako arcy-pasywność donacji.

Jak doszło do tego zwrotu? M. Henry i J.-L. Marion poddali rewizji fundamentalne zasady fenomenologii Husserla¹⁰. Ich zdaniem zasada „z powrotem do rzeczy samych”¹¹ jest niewystarczająca, gdyż bezpośredniość rzeczy nie jest dana bez redukcji. Natomiast Husserl i Heidegger, stosując redukcję, zatrzymali się niejako w połowie drogi. Husserl redukował fenomeny do przedmiotów, zaś Heidegger do bycia bytu. Tymczasem zdaniem Mariona redukcja powinna iść dalej, aż do odkrycia najbardziej ekstremalnej postaci fenomenalności, obejmującej wszystko, a więc zarówno fenomeny zjawiskowe, jak i niezjawiskowe. Tą instancją jest donacja. Nawet nie to, co dane, lecz sam proces dawania. Dlatego też dla Mariona naczelną zasadą fenomenologii brzmi: „ile redukcji, tyle donacji”¹². Donacja jest uprzednia wobec wszystkiego, zarówno sfery przedmiotowej, jak i podmiotowej. To ona jest prawdziwą źródłowością. Fenomen zaś ujęty w ramach donacji, a nie konstytucji, staje się fenomenem nieuwarunkowanym, wolnym, niezależnym, przychodzi i jawi się sam z siebie, prezentuje się taki, jakim jest, jest po prostu dany.

W trakcie odchodzenia od konstytuującego charakteru podmiotu pojawiają się we współczesnej fenomenologii francuskiej takie jego ujęcia, jak cielesność, samodzianie, intencjonalność nieprzedmiotowa, obdarowany, zagadnięty czy *ego amans*. Fenomenologiczna problematyka podmiotowości nie zasklepia się w tradycyjnych kartezyjsko-kantowskich ujęciach epistemologicznych, lecz otwiera podmiot także

⁸ Podmiot w fenomenologii Mariona przekracza klasyczną alternatywę „aktywny–pasywny” jako charakterystyczną dla nastawienia naturalnego. Szerzej na ten temat: J.-L. Marion, *La rigueur des choses. Entretien avec Dan Arbib*, Flammarion, Paris 2012, s. 141–142.

⁹ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, dz. cyt., s. 264.

¹⁰ M. Henry, *Cztery zasady fenomenologii*, w: M. Henry, *O fenomenologii*, tłum. M. Drwięga, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 112–144. J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 11–16.

¹¹ Formuła ta pojawia się u Husserla dwukrotnie: w § 19 *Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* (księga I; tłum. D. Gierulanka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1975) oraz w pracy *Filozofia jako nauka ścisła* (tłum. W. Galewicz, Aletheia, Warszawa 1992, s. 30) – za każdym razem w kontekście krytyki empiryzmu.

¹² J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 16.

na sferę fenomenalności estetycznej, etycznej, a nawet religijnej¹³. Ujęcie Mariona wpisuje się w ten zwrot w fenomenologii francuskiej – fenomen jest pierwszy i wolny, nie zależy od podmiotu; to raczej „podmiot” otrzymuje siebie wraz z fenomenem. A skoro „podmiot” zależy od tego, co otrzymane, to sam zyskuje status fenomenu. Podmiot klasyczny jako Ja transcendentalne zostaje zawieszony, a w jego miejsce wchodzi obdarowany (*l'adonné*), który nie jest warunkiem fenomenu, lecz przychodzi niejako „po fenomenie”. Dla Mariona Ja pełni funkcję źródłową, ale tylko jako „jestem dotknięty” (*je suis affecté*), a nie jako kartezjańskie „ja myślę”. Dopiero taki „podmiot” może pełnić funkcję źródłową, gdyż pozwala, by fenomen zjawiał się sam z siebie, taki, jaki jest, na własnych warunkach, według siebie, jako coś „do otrzymania”. Spełnia się przy tym zasadniczy postulat fenomenologii Mariona, sformułowany zresztą już w słynnym §7 *Bycia i czasu* Heideggera, by uwolnić fenomen od konstytuującego prestiżu podmiotu i by mówił sam z siebie, poczynając od siebie, na własnych zasadach, jako „coś do otrzymania”¹⁴. W tym świetle jasne staje się dla nas, że dotychczasowe koncepcje podmiotu są dla Mariona nie do utrzymania.

Krytyka Ja transcendentalnego

O Ja transcendentalnym możemy mówić zarówno w odniesieniu do *ego cogito* Kartezjusza, jak i podmiotu opisanego w *Krytyce czystego rozumu* Kanta. Obydwa ujęcia Marion uważa za metafizyczne i wysuwa w ich kierunku dwa zarzuty. Po pierwsze Ja transcendentalne nie jest w stanie oddać własnych, indywidualnych cech, a więc nie ma charakteru indywidualnego, nie jest zdolne do żadnej własnej tożsamości. Jak to widać u Kanta, podmiot transcendentalny jest zasadą jedności, wielopoziomą syntezą tego, co poznane, ale jest to jedność pusta, pozbawiona jakiegokolwiek właściwości. Ja zyskuje charakter transcendentalny, ale za cenę braku jakości i uraty własnej tożsamości. O podmiocie takim nie można powiedzieć nic, nie powinien więc on mówić o sobie Ja, a skoro mówi Ja, to jednak nie wypełnia tej funkcji, gdyż nie jest zdolny do jakiegokolwiek indywidualności. „Ja myślę”, obiektywizując fenomen, usuwa jego sobość (*le soi*), jednocześnie usuwając także własną sobość. Widząc ten dylemat, Marion pyta: „jeśli ‘ja myślę’ jako transcendentalne nie pozwala, więcej, uniemożliwia indywidualność ‘ja’, czy należy zrzec się rozumienia podmiotowości aż po jej nieredukowalną indywidualność, czy też zrezygnować z indywidualności ‘ja’ na podstawie transcendentalnej figury ‘ja myślę?’”¹⁵. Francuski fenomenolog wybiera drugą opcję, czyli rozumienie podmiotu nie jako myślącego (*resp.* myślącego się), ale

¹³ Szerzej na ten temat pisałem w tekście *Fenomenologiczna krytyka podmiotu*, w: A. Kobyliński, A. Waleszczyński (red.), *Etyka obowiązku i wartości. Księga jubileuszowa z okazji 40-lecia pracy naukowej i dydaktycznej ks. prof. Ryszarda Monia*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2023, s. 219–244.

¹⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 52.

¹⁵ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 304.

zgodnie z bardziej pierwotnym od „ja myślę” określeniem, by dojść do ostatecznej indywidualności jakiejś sobości (*le soi*).

Po drugie, podmiot transcendentálny nie może uwolnić się od solipsyzmu. Wynika to z faktu, że jakiegokolwiek przedstawienie jest przedstawieniem siebie, jakiegokolwiek myślenie jest zarazem myśleniem siebie. Można nawet powiedzieć, że istota i istnienie są czymś tożsamym, co dawałoby podmiotowi złudzenie bycia *causa sui*. Marion nie podejmuje formalnej dyskusji z solipsyzmem, ale wskazuje na jego skutki dla rozumienia podmiotu, z których najważniejszy jest ten, że podmiot w rozumieniu transcendentálnym nie może zdać sprawy z własnej skończoności. Jeszcze Kant ograniczał podmiot poprzez ściśle powiązanie poznania ze zmysłowością, ale już Husserl, mimo brania transcendencji w nawias, „nie przestaje pozwalać odrywać swego Ja transcendentálnego w stronę uniwersalnej nieograniczoności i jedyności, ponieważ zawsze utrzymuje prymat aktywności nad pasywnością i intencjonalnego domniemania nad naocznościowym wypełnieniem”¹⁶. Krótko mówiąc, od Kartezjusza poprzez Kanta i Husserla trwa nadmierne uprzywilejowywanie podmiotu, które doprowadza do zignorowania jego zasadniczego rysu – własnej skończoności. W związku z tym ponownie pojawia się dylemat: albo dopuścić nieskończoność podmiotu, by utrzymać jego cechy transcendentálne, albo potraktować podmiot inaczej, niż „ja myślę”, by oddać jego skończoność i tym samym utworować drogę do atrybutariusza, obdarowanego. Nie trzeba dodawać, że Marion pójdzie drugą drogą. Co ważne, jego celem jest nie tylko uniesprzecznienie podmiotu, ale taka jego koncepcja, która otworzy drogą dla miłości. Miłość tymczasem daje się sama, w sposób nieuwarunkowany, jest więc najbardziej wolnym fenomenem, którego żaden podmiot nie może wytworzyć. Ja transcendentálne nie tylko jest nośnikiem różnych aporii – zwłaszcza braku indywidualności i solipsyzmu – ale też nie nadaje się na *ego amans*. Ja transcendentálne okazuje się więc jakościowo puste, jest czystą formą i zasadą jedności danych, nie ma żadnej tożsamości, a jako myślenie biegnie nieuchronnie w stronę czegoś nieskończonego. Warto się zastanowić, czy nie pozbawić go własności transcendentálnych i ująć jako Ja empiryczne.

Krytyka Ja empirycznego

W filozofii podmiotu odróżnia się Ja czyste, czyli transcendentálne (zarówno w formie *cogito* refleksyjnego, jak i przedrefleksyjnego) i Ja empiryczne. Czysty podmiot pojawia się wówczas, gdy wychycimy jedynie czystą świadomość w każdorazowym akcie *cogito*. W przeciwnym wypadku mamy do czynienia z Ja empirycznym, które włączone jest w zależności świata empirycznego. Jest to po prostu jednostka posiadająca własności zarówno fizyczne (cielesne), jak i psychiczne. Ja transcendentálne jest wyłącznie podmiotem, *subiectum*, podłożem wszelkiego myślenia, o którym, jak to widzieliśmy wyżej, można powiedzieć tylko, że jest. Ja empiryczne

¹⁶ Tamże, s. 305.

natomiast jest obiektem, czymś zastanym, rzeczywistym, psychologicznym, co można pozytywnie badać¹⁷.

Jednakże ujmowanie podmiotu jako Ja empirycznego prowadzi zdaniem Marion do nowych aporii. Po pierwsze, empiryczność Ja pochodzi z faktu, że pierwszy akt „ja myślę” jest syntezą tego, co różne, pojawia się wraz z naocznością, z intuicją, a nawet po niej. Akt myślenia nie tylko towarzyszy naoczności, ale wręcz od niej zależy. Myśl ta obecna była u Kanta, a sformalizował ją Husserl, który twierdził także, że źródłowość nie należy do Ja transcendentalnego w intencjonalności czy konstytucji, lecz do zawsze nowej impresji czasowej¹⁸. Tylko impresja źródłowa żywego czasu jest pierwsza, a nie apercpcja jedności syntetycznej¹⁹. Mamy zatem do czynienia z pewnym przesunięciem tego, co pierwsze i źródłowe – z „ja myślę” do „jestem pobudzony”. To intuicja czasu pobudza naszą świadomość i w ten sposób otwiera ją na następne impresje. Pierwotna zaś impresja czasu przychodzi jedynie i tylko dlatego, że się daje. Może ona zaistnieć w fenomenalności tylko, kiedy jej donacja będzie przyjęta jako jedyne źródłowe wydarzenie. Zmienia się zatem koncepcja i rola podmiotu. Nie jest on już Ja syntetyzującym i myślącym, ale wpierw kimś, kto otrzymuje, jest pobudzony, zaafektowany, obdarowany. Ta receptywność jest jedynym *a priori*, które odpowiada donacji czasowości. Pierwsza aporia Ja empirycznego pokazuje zatem przesunięcie podmiotu z mianownika (*le nominatif*) do celownika (*le datif*) – jest on kimś biernym, kto przychodzi „po podmiocie”²⁰.

Druga zaś aporia wiąże się z podwojeniem podmiotu na Ja transcendentalne i Ja empiryczne. Oznacza ono w tym wypadku, że to, co się daje, czyli Ja empiryczne, nie ma żadnej właściwości źródłowej, transcendentalnej, zaś Ja transcendentalne, które taką właściwość teoretycznie ma, nie może nigdy się dać. Wszystko to ukazuje deficyt donacji, przekreślając ją jako fundamentalną zasadę fenomenologii, ale też, co dla nas ważniejsze, sam podmiot wymyka się donacji. Nie jest on tym, co dane, lecz warunkiem możliwości poznania, a więc kwestionuje donację i czyni ją czymś drugorzędnym. Tak zidentyfikowana aporia podmiotu łączy się ściśle z wymienionymi wyżej. Brak indywiduacji i właściwości podmiotu oraz jego solipsyzm także bowiem wskazują na deficyty donacji. Prowadzi to Mariona do wniosku, że nakreślone cztery aporie podmiotu łączą się w jednej aporii fenomenologicznej: „Dyskwalifikujące ‘podmiot’ formalne aporie pokrywają się dokładnie z jego fenomenologicznymi niedoborami względem donacji i będącego danym”²¹.

¹⁷ J. Trzópek, *Na tropach podmiotu. Między filozoficznym a empirycznym ujęciem podmiotowości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 33.

¹⁸ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1989, s. 44.

¹⁹ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 306.

²⁰ Tamże, s. 307.

²¹ Tamże, s. 308.

Atrybutariusz, czyli krok wstecz poza podmiotowość podmiotu

Na czym polega ów fenomenologiczny niedobór podmiotu? Na tym, że jego sposób jawienia się jest zdeterminowany przez obiektywność, a mówiąc nieco w uproszczeniu, podmiot jest traktowany na sposób przedmiotu. Ja myślące skupia się na przedmiocie, który się prezentuje, a myśląc, ów przedmiot myśli sam siebie. Kiedy więc podmiot chce skupić się na sobie, wówczas ma do dyspozycji fenomenalność przedmiotową, najbardziej zresztą ubogą. Podmiot zatem nie może pojawić się inaczej, jak tylko w horyzoncie przedmiotowym. Ja staje się przedmiotem, nawet jeśli nie cały czas, to na pewno w momencie „zjawiania się”, pomyślenia o sobie. Fenomenalność przedmiotowa jest absolutnie niezdolna do tego, by podmiot mógł się naprawdę zjawić.

Ten niedostatek podmiotu u Kanta i Husserla pierwszy dostrzegł Heidegger, według którego sposób bycia Ja jest radykalnie różny od przedmiotu, i wyróżnił trzy sposoby bycia bytu: przedmioty, narzędzia i byt ludzki, podmiotowy. By ten ostatni odróżnić od przedmiotu, nazywa go *Dasein*²². Heidegger porzuca rozumienie podmiotu jako *ego cogito*, gdyż to ono stanowiło największą pułapkę dla Husserla. Jego zdaniem myśleć po kartezjańsku to nie ciągle ustanawiać prymat Ja, jak to robili Hegel, Schelling, Husserl, nie wywracać go jak Nietzsche, ale całkowicie go zniszczyć, aby ujawniło się nie samo Ja, lecz sposób bycia Ja, różny od bytów wewnątrzświatowych. Zniszczenie zaś *ego* nie polega na zniesieniu ontycznym, lecz na uwolnieniu jego statusu ontologicznego, co otwiera drogę do *Dasein*. Czy udało się Heideggerowi ten projekt zrealizować? Czy rzeczywiście w jego filozofii doszło do przekroczenia podmiotu w ujęciu Kartezjusza, Kanta i Husserla? *Dasein* jest podmiotem bez jakiegokolwiek przedmiotowości. Nie przeciwstawia się ono już przedmiotowi, jego celem nie jest uprzedmiotowienie czegokolwiek, w tym samego siebie, jest byciem, które egzystuje swoim własnym byciem i któremu chodzi o swoje bycie. Intencjonalność *Dasein* również nie ma na celu namierzenia przedmiotu, lecz otwarcie świata. Nie konstytuuje ona przedmiotów, lecz daje jedynie poznać, kiedy byt-w-świecie pobudza tego, kto przyjmuje co najwyżej rolę widza. Jednakże *Dasein* w jego byciu chodzi o własne bycie. Chodzi mu także o bycie innych bytów, ale tylko kiedy ma to związek z własnym byciem. Marion stwierdza, że *Dasein* Heideggera nie jest w stanie dojść do bycia własnego i bycia innych bytów bez wejścia do gry we własnej osobie. Może ono dojść do bycia, jedynie ryzykując własną ekspozycję bez reszty, tak jak się wystawia śmierci. To *Sein-zum-Tode* nadaje *Dasein* indywidualność i podmiotowość, której brakowało Ja myślącemu. Ale mimo to nie można go uznać za podmiot całkiem wolny od aporii, a już nie jako ten, który czyniłby zadość donacji. Sposób bycia *Dasein* determinują bowiem trzy fenomeny: trwoga, wezwanie sumienia i bycie ku śmierci, które czynią z niego ekstazę otwartą na nicość. *Dasein* odkrywa się zatem jako tożsamość wydrążona z sobości i popada na nowo w solipsyzm, tym razem już nie ontyczny, ani ontiko-epistemiczny, lecz solipsyzm ontologiczny. Wraz z *Dasein* powraca

²² M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 19. W polskim przekładzie „jestestwo”.

metafizyczny podmiot transcendentálny. Heideggerowi nie udało się zatem przekroczyć aporii podmiotu. Nie jest to możliwe, jak długo będzie się rozpoczynać od *ego*, podmiotu czy *Dasein*, zakładanego jako zasada. Potrzebne jest radykalne odwrócenie, w którym terminy mianownikowe (kto?; podmiot silny) zastąpi się terminami celownikowi (komu?) i zobaczymy podmiot jako atrybutariusza, któremu przydarza się fenomen, który ukazuje się, dając się. Otrzymując to, co się daje, atrybutariusz otrzymuje w tym także samego siebie. Tylko atrybutariusz obdarowany indywidualizuje się przez faktyczność, zrywa z solipsyzmem przez inność tego, co jest dane, przekracza spontaniczność „ja myślę” przez receptywność „jestem pobudzony”, a otrzymując w tym, co dane, siebie samego, uwalnia się zarówno od subsystemy przedmiotu, jak i od subiektywności podmiotu. W ten sposób wyłoni się „podmiot” wolny od podmiotowości. Sama zaś podmiotowość zostanie przekroczona.

L'adonné: „podmiot” obdarowany, wezwany, oddany

Fenomenologia w ujęciu autorów francuskich nie jest nauką o fenomenach, jak się często uważa, ale nauką o samym zjawianiu się, o przychodzeniu w kondycję fenomenu²³. Fenomen zaś nie tyle się zjawia, co się daje – donacja jest jeszcze głębszą postacią redukcji, gdyż pozwala uchwycić także fenomeny niezjawiskowe, takie jak fenomen etyczny czy religijny. Fenomen, który się daje, nie czyni tego przez pojęcia, miary, taki czy inny porządek, nie należy go uprzedmiotawiać, lecz pozwolić mu dawać siebie samego. Takiego fenomenu nie są w stanie uchwycić *ego cogito*, Ja transcendentalne czy *Dasein*. Zdolny zaś do tego jest tylko podmiot odczuwający, pobudzalny, przyjmujący to, co się w taki czy inny sposób manifestuje. Jak pisze Marion: „Atrybutariusz, jedyny stawiający się w sytuacji czucia i odczuwania, doświadcza samej cielesności fenomenu w stanie manifestacji”²⁴. Z tego tekstu wynika, że atrybutariusz nie tylko przyjmuje to, co się daje, ale też pozwala temu, co się daje, pokazać się, zmanifestować jako dane. Podmiot taki nawet nie próbuje zrozumieć manifestacji, gdyż „fenomenalności nie daje się pojąć, ją się otrzymuje”²⁵. Mamy zatem do czynienia z transformacją donacji w manifestację za sprawą atrybutariusza.

Ta receptywność atrybutariusza pozwala mówić o dwóch jego cechach. Z jednej strony działa on jak filtr albo pryzmat, umożliwiając wyłonienie się pierwszej widzialności, której nie wytwarza, lecz się jej poddaje. Nie da się tu jednoznacznie określić go jako pasywnego lub aktywnego. Cała jego działalność jest odpowiedzią na wezwanie tego, co przychodzi – jest więc aktywno-pasywny. Odpowiedź ta umożliwia wejście temu, co się daje w świat, nadaje mu formę, czyni go widzialnym. Z drugiej strony atrybutariusz „bierze się” z tego, czemu nadaje formę przez swój

²³ Por. M. Henry, *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski, Wydawnictwo Homini, Kraków 2012, s. 60.

²⁴ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 316.

²⁵ Tamże, s. 317.

pryzmat, nie poprzedza on fenomenu, lecz z niego wynika. Można powiedzieć, że odpowiada on tym, co widać, co się manifestuje, ponieważ odpowiada na to, co się daje, a czego być może nie widać. Narodziny takiego podmiotu są skutkiem redukcji do donacji. Jak powie Marion w wywiadzie-rzecz: „Kiedy redukcja idzie dalej, niż przedmiotowość czy bytowość, aż do tego, co dane, trzeba, by i sama podmiotowość zmieniła swój status, aby otrzymywała samą siebie z tego, co otrzymuje. Proponuję nazywać ją obdarowanym (*l'adonné*)”²⁶.

Tak więc w fenomenologii francuskiej to nie *Dasein* jest sukcesorem podmiotu klasycznego, lecz *l'adonné*, który odpowiada na wezwanie fenomenu. Czym jednak jest to wezwanie? Nie oznacza ono nic innego, jak odwrócenie intencjonalności. Apel charakteryzuje szczególnie grupę fenomenów, które Marion nazwie przesyconymi lub paradoksami, a w których występuje nadwyżka naoczności (intuicji) nad znaczeniem (pojęciem). Jak pisze: „widzialność jawienia się wyłania się odtąd pod prąd względem intencji – zgodnie z paradoksem, kontrjawieniem, widzialnością przeciwną wobec ujmowania. I faktycznie każdy typ fenomenu przesyconego (albo paradoksu) odwraca intencjonalność, a zatem czyni możliwym czy nawet nieuchronnym wezwanie”²⁷. *L'adonné* zostaje zatem ustanowiony fenomenologicznie przez wezwanie, co dokonuje się według czterech rysów jego własnej manifestacji: powołania (*convocation*), zaskoczenia (*surprise*), interlokucji czyli zagadnięcia (*interlocution*) oraz faktyczności (*facticité*).

(1) Pierwsze jest powołanie. Zagadnięty doświadcza silnego wezwania płynącego skądinąd. Musi on zrezygnować z pokusy samostanowienia i samosprawiania. Silne Ja zamienia się w „mnie” (z mianownika w celownik). Przystają obowiązywać kategorie metafizyczne, gdyż to nie byt lub substancja są warunkiem relacji, lecz to relacja poprzedza indywidualność. Stąd paradoks: *l'adonné* identyfikuje siebie przez powołanie, ale nie jest ani autorem, ani źródłem swojej identyfikacji, która mu się nieustannie wymyka. Otrzymuje on siebie z tego, o czym nie myśli „jasno i wyraźnie”, nie jest „ja myślę”, lecz pomimo braku w nim „ja (siebie) myślę”. (2) Skutkiem powołania jest „zakłopotanie wezwaniem”, niespodzianka. Uznaje on się za owdlanie i zdominowanego przez jej przemożny wpływ. Wezwanie przejmuje *l'adonné*, sprawia jego zastygnięcie, stawia go na straży, w dyspozycyjności wobec czegoś, co ma nadejść. Zagadnięty przestaje dominować, nie ma właściwie żadnej sprawczości, to on jest zdominowany przez nieznaną apel, a więc przestaje pojmować na sposób uprzedmiotowiający, konstytuować, jest zaprzeczeniem intencjonalności. (3) Interlokucja to nie dialog równorzędnych stron, lecz sytuacja nierówności. Do wezwanego zostało skierowane „słowo”, a więc czuje się on zakłopotany, zaskoczony, a nawet zaatakowany. W tej sytuacji nie może on już rozumieć siebie mianownikowo (jak u Husserla) ani w formie biernika (jak u Lévinasa) czy dopełniacza (jak u Heideggera), lecz tylko w celowniku, gdyż otrzymuje się on w wezwaniu, które do

²⁶ Tenże, *Rigoeur des choses*, dz. cyt., s. 142.

²⁷ Tenże, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 321.

niego zostało skierowane²⁸. To wezwanie zaś otwiera go na inność nieznaną i nieokreśloną, wyrywającą go z solipsyzmu. (4) Wreszcie zagadnięty znosi ów apel jako fakt zawsze dany, a więc przeżywa w nim swoją faktyczność, czyli indywidualność. Jak pisze Marion: „wezwanie daje mi mnie i jako mnie, krótko mówiąc, indywidualizuje mnie, ponieważ oddziela mnie od wszelkiej własności i jej posiadania, dając mi ją i pozwalając przewidywać jej otrzymanie przeze mnie i jako mnie”²⁹. Wezwania nie da się odwołać. Podobną myśl rozwija J.-L. Chrétien, według którego otrzymujemy siebie ze słowa, które nas poprzedza³⁰. W terminologii zaś Mariona powiemy, że *l'adonné* to przesycenie samej podmiotowości.

Powyższy opis podmiotu jako *l'adonné*, powiedzielibyśmy postpodmiotu, tego, co po podmiocie, jest zdaniem Mariona zbyt formalny. Trzeba poszukać jeszcze punktu, w którym to, co wzywa, czyli jest dane, zbiega się z wezwaniem i poprzez niego się manifestuje. Tym punktem spójnienia jest odpowiedź na wezwanie. Chrétien napisał o tym tekst *L'appel et la réponse* („Wezwanie i odpowiedź”). Marion jednakże nie chce mówić o odpowiedzi (*réponse*) i w to miejsce używa zaczerpniętego z liturgii pojęcia „respons” (*répons*), a więc odnoszącego się do rodzaju pieśni, wielokrotnych powtórzeń, dialogu między kantorem a chórem. Jak pisze: „Taką odpowiedź, która otwiera widzialność i oddaje słowo wezwaniu, które fenomenalizuje, zamiast dania mu riposty i pozbawienia go rangi, nazwiemy responsem”³¹. Z tego wynika, że respons to nie zwykła odpowiedź (riposta!, replika!), ale raczej świadectwo, że słowo wezwania znalazło posłuch, zostało przyjęte, może w nim osiąść i zacząć się fenomenalizować.

Nie znaczy to jednak, że fenomenologicznie rzecz biorąc, wezwanie poprzedza respons, gdyż wezwanie ujawnia się dopiero w nim. By to unaocznic, Marion analizuje obraz Caravaggia *Powołanie św. Mateusza*. Nawiasem mówiąc, obraz ten streszcza całą trudność fenomenologii – pokazać coś, co jest niewidzialne. Na obrazie widzimy Mateusza celnika przy stole wraz z czterema mężczyznami, którzy liczą pieniądze. Z boku zaś obecny jest Jezus wraz z mężczyzną, być może św. Piotrem. Linia światła biegnąca po przekątnej od okna staje się linią skrzyżowania spojrzeń i gestów Jezusa i Mateusza. Jezus wyciąga rękę wskazując w stronę Mateusza, który jako jedyny unosi głowę znad stołu, odwraca się od pieniędzy i powtarza podobny gest, wskazując ręką na siebie. Jak dotąd widzimy tylko gesty, nie widzimy żadnego wezwania. Wystarczy jednak dobrze popatrzeć (Marionowska anamorfoza), by zauważyć, że gest Jezusa nie jest skierowany do wszystkich, lecz do jednej tylko postaci. Mateusz widzi w geście Jezusa swoje własne powołanie. Co więcej, owo powołanie celnika (wezwanie, apel) uwidocznia się nie w geście Jezusa, ale w powtórzonym geście Mateusza: „Wtedy – oto moment decydujący – wzięty w skrzyżowaniu spojrzeń Mateusz, szkicuje swoją lewą ręką gest wskazujący samego siebie w odpowiedzi na wezwanie, które nie może

²⁸ Przypadki nie są tylko formami gramatycznymi rzeczownika, ale mają ściśle zastosowanie fenomenologiczne. Pozwalają one na pokazanie odwrócenia statusu podmiotu w świetle fenomenologii donacji radykalnej.

²⁹ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 324.

³⁰ J.-L. Chrétien, *L'appel et la réponse*, Paris 1992, s. 99.

³¹ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 347.

zostać ani wypowiedziane, ani usłyszane. I zapytuje, a zarazem ogłasza: Czy chodzi o mnie?”³². Oto, zdaniem Marion, powołanie (wezwanie) nie zostało uwidocznione poprzez widzialny sygnał, lecz bierze ono swoją fenomenalność z samej odpowiedzi. Caravaggio wypełnił tym samym najwyższe zadanie malarstwa i sztuki, jakim jest pokazać niewidzialne. Na jego obrazie widać, że wezwanie daje się fenomenologicznie, tylko manifestując się w odpowiedzi. Respons chronologicznie przychodzi po wezwaniu, ale pokazuje je pierwsze.

Podsumowanie i dyskusja

W myśli Marion z całą pewnością mamy do czynienia z destytucją podmiotu metafizycznego. Fenomenologia donacji wpisuje się o wiele bardziej w Heideggerowski postulat, by umożliwić samemu fenomenowi mówienie, czyli *de facto* samemu nastawić się na przyjmowanie *resp.*, słuchanie go, niż w Husserlowski program intencjonalnej i transcendentnej świadomości oraz konstytucji sensów przedmiotowych. Ja przestaje być centrum, które przesuwają się na dający się fenomen. Ten ostatni, oprócz dawania różnych danych, daje „podmiotowi” także jego samego. Sama idea podmiotowości pobudza się w tym projekcie, poczynając od fenomenologicznej zaczepki, zaniepokojenia, zagadnięcia, które jest efektem wtargnięcia fenomenu w przestrzeń świadomości. Tej ostatniej nie da się już opisywać jako Ja transcendentnego, a tym, co przychodzi „po podmiocie”, jest *l’adonné*, który odpowiadając na wezwanie, nadaje mu sens i odkrywa siebie jako przezeń ukonstytuowanego. Teza Marion jest na tyle silna i tak wyrazista wobec dotychczasowych ujęć, że domaga się w ramach dyskusji zadania przynajmniej dwóch pytań.

Pierwsze pytanie dotyczy konstytucji, czy lepiej, genezy tej nowej formy „podmiotowości”. Czy „podmiot” jako wezwany/oddany jest ukształtowany w sposób aktywny czy pasywny? I w efekcie jaki ma charakter? Na pierwszy rzut oka widzimy u Marion pasywną konstytucję „podmiotu”. *L’adonné* nie ma żadnych kompetencji konstytuujących, pełni jedynie funkcję przyzmatu lub ekranu, na którym pojawiają się zarówno wezwanie, jak i respons. Płynące z donacji paradoksów wezwanie jest wprawdzie anonimowe, ale jest ono jedyną aktywną instancją, która dając, daje „podmiotowi” także jego samego. *L’adonné*, oprócz wielu innych danych, otrzymuje w donacji także siebie samego. I wydaje się, że na płaszczyźnie fenomenologicznej sprawa jest jasna – „podmiot” niczego nie tworzy, lecz sam pozostaje ukonstytuowany przez przychodzący dar. Nie tylko biernie siebie przyjmuje, ale jego forma gramatyczna przesuwają się z mianownika (Ja; silna podmiotowość) już nawet nie na biernik, lecz na celownik: otrzymuję siebie z wezwania, które mnie daje mnie samemu, zanim cokolwiek innego da mnie. Problem jednak komplikuje się, jeśli dostrzeżemy, że na strukturę fenomenologiczną nałożona zostaje u Marion także pewna struktura moralna albo przynajmniej wolitywna. O ile *l’adonné* otrzymuje się z wezwania, to jednak ma je przekształcić w respons, w odpowiedź, i w ten sposób

³² Tamże, s. 342.

pozwolić na jego fenomenalizację. Innymi słowy, nie nastąpi zjawienie się fenomenu, jeśli *l'adonné* nie da odpowiedzi. Być może tu widzimy pewne „zakrzywienie czasoprzestrzeni” koncepcji Mariona i „podmiot” jedynie sprytnie ukrył swoje aktywne i konstytuujące prerogatywy, niż został ich definitywnie pozbawiony? Są oczywiście fenomeny, które nie zależą od woli „podmiotu”, jednak Marion podkreśla, że jak chodzi o fenomeny przesycone, a te u niego odgrywają najważniejszą rolę, to w całości zależą od „podmiotu”. Widzimy zatem, że status „podmiotu” wyrażony w kategoriach aktywny/pasywny nie jest u Mariona do końca jasny. Nie jest to z całą pewnością podmiot metafizyczny, ale pewna aktywność oddanego w samokonstytuowaniu się jako podmiotowości też jest widoczna.

Drugie pytanie dotyczy odrzucenia podmiotu metafizycznego – mianowicie, na jakiej zasadzie Marion tego dokonuje. Widzieliśmy wprawdzie wewnętrzne sprzeczności zarówno Ja transcendentalnego, jak i Ja empirycznego. Jednakże z odrzucaniem *resp.* przewyciężaniem każdego pojęcia metafizycznego należy uważać, by nie było ono zbyt arbitralne i by koniec końców nie zamieniło się w swoje przeciwieństwo. Przykładu dostarcza Heidegger ze swoim hasłem końca względnie przewyciężenia metafizyki³³. Wiele wysiłku włożył on w pokazanie, by tego przedsięwzięcia nie rozumieć negatywnie, a nawet profetycznie³⁴. Każde ogłaszanie końca metafizyki jest zabiegiem po prostu metafizycznym i staje się swoim zaprzeczeniem. Czy nie grozi podobne niebezpieczeństwo Marionowi, kiedy ogłasza kres podmiotu metafizycznego? Na to pytanie jednak należy odpowiedzieć zdecydowanie negatywnie. Byłoby tak, gdyby koncepcja oddanego warunkowała w jakiś sposób jego projekt fenomenologiczny. Tymczasem fenomenologia donacji Mariona nie jest prostym hasłem odrzucenia „podmiotu silnego” – zabieg taki miałby więcej z ideologii, niż z filozofii. Bierze się ona z dogłębnego przemyślenia samych pryncypiów fenomenologii, zwłaszcza z odkrycia redukcji do donacji. Pojawienie się więc najpierw atrybutariusza, a następnie oddanego (*l'adonné*), będącego właściwie czymś „po podmiocie”, nie jest zewnętrzną „wrzutką”, lecz wynikiem dyskusji w łonie całej tradycji fenomenologicznej. Fenomenologia być może nawet zaczyna jawić się jako „filozofia pierwsza”.

Pomimo powyższych wątpliwości, koncepcja „podmiotu” Mariona jawi się jako niezwykle oryginalna i interesująca. Pozwala ona przede wszystkim poszerzyć granice fenomenalności, przez co fenomenologia może lepiej zdawać sprawę już nie tylko z przedmiotów czy bycia, ale także z wszelkich fenomenów niezjawiskowych, charakteryzujących się nadmiarem naoczności, wydarzeniowością, zaskoczeniem, olśnieniem, niespodzianką i paradoëksalnością – a te, jak miłość, etyka, czy religia, są przecież w życiu człowieka najważniejsze.

³³ Por. M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, tłum. K. Michalski, „Teksty: Teoria Literatury, Krytyka, Interpretacja” 1976, nr 4–5, s. 9–26.

³⁴ „Zbyt łatwo rozumiemy koniec czegoś tylko w negatywnym sensie, jako zaprzeczenie, brak dalszego ciągu, a nawet upadek czy niemoc. W przeciwieństwie do tego »koniec filozofii« oznacza tu dokończenie metafizyki w sensie dopełnienia jej do końca” (tamże, s. 10). „Koniec filozofii to pewne miejsce, gdzie całość dziejów filozofii skupia się w jednej, najbardziej skrajnej możliwości” (tamże, s. 11).

Bibliografia

- Chrétien J.-L., *L'appel et la réponse*, Les Éditions De Minuit, Paris 1992.
- Descombes V., *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Gallimard, Paris 2004.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Heidegger M., *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, tłum. K. Michalski, „Teksty: Teoria Literatury, Krytyka, Interpretacja” 1976, nr 4–5, s. 9–26.
- Heidegger M., *Nietzsche*, t. 1–2, tłum. A. Gniazdowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998–1999.
- Henry M., *Cztery zasady fenomenologii*, w: tenże, *O fenomenologii*, tłum. M. Drwięga, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 112–144.
- Henry M., *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski, Wydawnictwo Homini, Kraków 2012.
- Husserl E., *Filozofia jako nauka ścisła*, tłum. W. Galewicz, Aletheia, Warszawa 1992.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga I, tłum. D. Gierulanka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1975.
- Husserl E., *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1989.
- Karpiński P., *Fenomenologiczna krytyka podmiotu*, w: A. Kobylński, A. Waleszczyński (red.), *Etyka obowiązku i wartości. Księga jubileuszowa z okazji 40-lecia pracy naukowej i dydaktycznej ks. prof. Ryszarda Monia*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2023, s. 219–244.
- Libera A. de, *Archéologie du sujet*, I, *Naissance du sujet*, Vrin, Paris 2007.
- Marion J.-L., *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tłum. W. Starzyński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007.
- Marion J.-L., *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*, Flammarion, Paris 2012.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Trzópek J., *Na tropach podmiotu. Między filozoficznym a empirycznym ujęciem podmiotowości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.

„Podmiot” jako fenomen? O tym, co przychodzi po podmiocie w fenomenologii donacji J.-L. Mariona

Streszczenie: Przedmiotem tekstu jest wydobycie, werbalizacja i przedyskutowanie Marionowskiej koncepcji podmiotu, zawartej głównie w dziele *Będąc danym*. Nie jest to przedsięwzięcie bezpośrednio zamierzone przez autora – raczej pojawia się ono jako skutek dogłębnych przekształceń w ramach fenomenologii, a będących efektem odkrycia jej fundamentalnej zasady: „ile redukcji, tyle donacji”. W fenomenologii donacji aktywny jest fenomen, który ma charakter bardziej wydarzenia niż przedmiotu. Daje się on podmiotowi, a wraz z wieloma danymi obdarowuje go także nim samym. Podmiot przestaje być rozumiany jako konstytuujące Ja transcendentalne, a sam zaczyna się jawić jako ukonstytuowany, a przynajmniej otrzymany w wyniku donacji, przez co sam zaczyna przypominać

fenomen. Fenomenologia donacji Mariona to radykalna krytyka silnej podmiotowości, wyrażonej głównie w koncepcji *ego cogito* lub Ja transcendentalnego, oraz opisanie nowej rzeczywistości, która przychodzi „po podmiocie”, a która przyjmuje postać atrybutariusza i obdarowanego (*l'adonné*).

Słowa kluczowe: donacja, Ja transcendentalne, Marion, obdarowany, podmiot, świadomość

The “Subject” as Phenomenon? On What Comes After the Subject in Jean-Luc Marion’s Phenomenology of Givenness

Abstract: The aim of this paper is to extract, articulate, and critically examine Jean-Luc Marion’s concept of the subject, as presented primarily in his seminal work *Being Given*. This endeavor is not explicitly undertaken by the author himself; rather, it emerges as a consequence of the profound transformations within phenomenology brought about by the discovery of its fundamental principle: “So Much Reduction, So Much Givenness.” In the phenomenology of givenness, the phenomenon is active – it manifests more as an event than as an object. It gives itself to the subject and, together with a multitude of data, grants the subject to itself. The subject ceases to be understood as a constituting transcendental ego and begins instead to appear as constituted – or at least as received – through givenness, thereby taking on the features of a phenomenon. Marion’s phenomenology of givenness thus constitutes a radical critique of strong subjectivity, especially as expressed in the concept of the *ego cogito* or transcendental I, and outlines a new reality that emerges “after the subject,” assuming the form of the receiver and the gifted (*l'adonné*).

Keywords: consciousness, givenness, Marion, subject, the gifted, transcendental I

Mirosław Loba

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Języków i Literatur Romańskich

📄 <https://orcid.org/0000-0003-2457-9160>

Pojedynczość jako nowa figura podmiotowości?

Wojna się skończyła. Przeciwnicy podmiotu robią dla niego miejsce pod warunkiem, że, czerpiąc z lekcji ludzkiego doświadczenia, jest on podzielony, rozdrobniony, często nieprzejrzysty dla samego siebie, a nawet bezsilny. Zwolennicy podmiotu zgadzają się, pod warunkiem, że jego idea nie zostanie uznana za iluzoryczną. Wszyscy oni dochodzą do wniosku, że podmiot został błędnie pomyślany jako obdarzony dwoma atrybutami, do których nie był uprawniony: *przejrzystością* i *suwerennością*. Ale także, że zreformowany podmiot może i musi zachować swoje architektoniczne miejsce w naszej ogólnej koncepcji świata i naszego własnego kosmologicznego statusu. To wielka iluzja filozofii moralnej, politycznej czy kognitywnej¹.

Tym stwierdzeniem umieszczonym na okładce swej książki *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même* Vincent Descombes otwierał nowy rozdział dyskusji o podmiocie. Francuski filozof, który wybrał niezbyt popularną we Francji tradycję filozofii analitycznej, nie spodziewał się pewnie, że kwestia podmiotowości bardzo szybko powróci i że wojna o podmiot wybuchnie na nowo. Nie wchodząc w szczegóły konfliktu, o którym wspomina Descombes, chciałbym ograniczyć się tutaj do pokazania jednej z jego pochodnych, a mianowicie kwestii pojedynczości podmiotu, która pojawiła się w klimacie strukturalistycznego kryzysu i wyczerpania zwrotu lingwistycznego, gdy odstąpiono od pytań o język i zwrócono się ku temu, co zmysłowe i cielesne, społeczne i historyczne oraz ku doświadczeniu materialności, a przede wszystkim ku kwestii tożsamości.

Kiedy na początku bieżącego stulecia kończyłem pracę o podmiocie po 1968 roku we francuskiej teorii literatury, podkreślałem, że krytyka podmiotu i ponadstuletnie wysiłki zmierzające do jego usunięcia nie doprowadziły do jego zaniku, mimo że spektakularny proces, któremu został poddany, miał daleko idące konsekwencje dla całej teoretycznej i filozoficznej tradycji XX wieku². Gdy tylko ogłoszono jego śmierć, błyskawicznie powrócił jako podzielony i pęknięty, słaby,

¹ Mniej sugestywna wersja tego opisu znajduje się w: V. Descombes, *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Gallimard, Paris 2004, s. 8. O ile nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia są autorstwa piszącego.

² Zob. M. Loba, *Sujet et théorie littéraire en France après 1968*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2003.

zdecentrowany i zraniony. Paradoksalnie, został wskrzeszony przez Michela Foucaulta i Rolanda Barthesa, tych właśnie, którzy swoimi pismami z lat 1960. w efektowny sposób stwierdzali jego zgon³. Jego powrót zaś potwierdzili m.in. Julia Kristeva i Paul Ricoeur. Jednak postać, jaką przybrał w współczesnym dyskursie literacko-filozoficznym i psychoanalitycznym, odbiega od jego tradycyjnego ujęcia. Jego szczególną formą jest pojedynczość⁴ – *singularité, singularity* – która pojawia się w pracach psychoanalityków, filozofów i literaturoznawców. Pojęcie to umieściłbym w kategorii pojęć nieostrych, granicznych, bo jeśli możemy mówić o „ja”⁵, to czy może istnieć nauka o tym, co jednostkowe i pojedyncze? Jednak walor tego terminu dostrzegałbym przede wszystkim w jego możliwości odślaniania rozbłysków, szczelin i pęknięć w pojęciach uważanych powszechnie za gładkie, przezroczyste i mimo wielu wątpliwości definiowalne, jakimi są na przykład podmiot i jednostka. Pojedynczość miałaby być pewną drogą wyjścia poza klasyczną opozycję ja–podmiot. W tym eseju, ze względu na ograniczenia wydawnicze, chciałbym tylko rozpoznać i zarysować pochodzenie tego pojęcia, wskazać jego obecność we współczesnym dyskursie humanistycznym, odwołując się przede wszystkim do pewnych wątków myśli filozofów Michela Foucaulta, Paula Ricoeura, psychoanalityczki i literaturoznawczyni Julii Kristevej oraz włoskiego psychoanalityka Massimo Recalcatiego.

By zrozumieć proces wyłaniania się pojedynczości we współczesnym dyskursie humanistycznym, przypomnijmy w kilku słowach krytykę podmiotu i drogę jego restytucji, jaka miała miejsce po 1968 roku w myśli francuskiej. Ówcześni językoznawcy pokazywali, jak binarne struktury kierują mową, czyli jak użytkownicy języka bezwiednie podlegają prawom i mechanizmom języka. Zainspirowani ich pracami strukturaliści – etnologzy i literaturoznawcy – w bardzo spektakularny sposób demonstrowali prymat niewidzialnych struktur nad jednostkowym doświadczeniem. Historycy z kolei ujawniali bezbronność ludzkiego podmiotu wobec anonimowych historycznych struktur władzy, wiedzy i języka. Michel Foucault pytał: „Czym jest ten anonimowy system bez podmiotu, czym jest to, co myśli? ‘Podmiot’ eksplodował (patrz literatura współczesna). Odkryliśmy ‘to jest’ – *es gibt*”⁶. I podniósł kończył opublikowane w 1966 roku *Słowa i rzeczy*, stwierdzając zanikanie człowieka, można także rzec podmiotu, w anonimowym żywiole języka:

³ Zob. R. Barthes, Śmierć autora, tłum. M.P. Markowski, w: *Teksty Drugie*, 1999, 1–2.

⁴ Francuskie słowo *singularité*, które występuje w bardzo podobnych postaciach w języku angielskim i włoskim, zawierające w sobie jednocześnie wiele znaczeń, m.in. pojedynczość, osobliwość, wyjątkowość, jedyność, odrębność, nie ma tak pojemnego odpowiednika w języku polskim. Po wielu wahaniach tłumaczę *singularité* jako pojedynczość.

⁵ Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, PWN, Warszawa 2012. Warto zauważyć w kontekście dalszych rozważań, że w oryginalny tytuł *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* akcent położony jest na *self*, słowo, którego tłumaczenie pozostaje zawsze interpretacją.

⁶ M. Foucault, *Entretien*, „La Quinzaine littéraire”, 15.05.1966.

Człowiek jest w trakcie procesu ginięcia, gdy istota języka świeci jaśniej na naszym horyzoncie [...] można się założyć, że człowiek zniknie, jak oblicze z piasku na brzegu morza⁷.

W tym samym czasie, w chwili apogeum strukturalizmu, psychoanalitycy pokazywali, jak poprzez mowę i symptomy pacjenta przemawiają struktury, „sam system języka – a nie podmiot”⁸. Psychoanaliza Jacques’a Lacana, karmiona Saussure’owskim i Jakobsonowskim językoznawstwem, ujawniła nieusuwalną alienację podmiotu, będącą efektem jego podziału na „ego” i „ja”. Dla Lacana „ego” było związane z wymiarem wyobrażeniowym i zawsze podążało za chimerami, iluzjami oraz fałszywymi identyfikacjami, podczas gdy za gramatycznym „ja”, ucieleśniającym wymiar symboliczny, krył się podmiot nieświadomego. Zgodnie z Lacanowską krytyką modelu znaku stworzonego przez de Saussure’a, a w praktyce jego dekompozycją, która polegała na radykalnym oddzieleniu znaczonego od znaczącego, podmiot był jedynie efektem relacji między znaczącymi. Lacan odmawiał postrzegania podmiotu jako substancji; widział go jako poddanego (*serf*) języka, podlegającego jego prawom oraz nieświadomemu. Podążając psychoanalityczną ścieżką, Jacques Derrida w swojej dekonstrukcji zachodniej metafizyki również kładł nacisk na zawsze niedokończone, niekompletne i odroczone bycie podmiotu. Filozof błyskotliwie pokazał jego nieprzejrzystość ukrytą pod zasłoną języka. Ponadto pod oddalającą go od siebie mową, a w szczególności pod zasłaniającym go pismem i metaforą, podmiot stawał się śladem, widmową formą⁹.

Wydaje się jednak, że dzisiaj, z dystansu, można z przymrużeniem oka’ traktować niektóre retoryczne uniesienia w filozofii uprawianej w okolicach maja ’68. Podmiot nie umarł, jego krytyka miała na celu nie tyle jego zniesienie, ile uczynienie go uległym lub zależnym wobec struktur języka, władzy i nieświadomego. W 1969 roku, bezpośrednio po wykładzie Michela Foucaulta w Collège de France, zatytułowanym: *Qu’est-ce que l’auteur?* („Co to jest autor?”), Jacques Lacan stwierdził, że:

Strukturalizm czy nie, wydaje mi się, że nigdzie nie chodzi o negację podmiotu. Chodzi o zależność podmiotu od czegoś naprawdę elementarnego, co próbowaliśmy wyodrębnić pod pojęciem znaczącego. A pojęcie podmiotu, dalekie od sprowadzenia

⁷ M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 347. Nieco wcześniej na kartach tej samej książki Foucault pisał: „Tę postać [człowieka] demiurgia wiedzy stworzyła własnymi rękami niedawno, niecałe dwa wieki temu, ale postarzała się ona tak szybko, że łatwo o przekonanie, iż czekała w cieniu przez tysiąclecia na moment iluminacji, dzięki któremu zostanie dostrzeżona”, s. 278.

⁸ M. Foucault, *Entretien...*, dz. cyt.

⁹ Zob. M. Goldschmit, *Jacques Derrida, une introduction*, Pocket/La Découverte, Paris 2003, s. 111.

z powrotem osoby, jest rozumiane jako to, co wręcz przeciwnie, pozwala nam wyjść poza nią, pozwala nawet porzucić jednostkę¹⁰.

Słowa te stały się wyraźnym sygnałem do odrotu od dyskursu o śmierci podmiotu i wezwaniem do jego nowej problematyzacji. W rewizji, która nastąpiła, chodziło być może przede wszystkim o zerwanie ze strukturalizmem, z lingwistycznym zwrotem i o przemyślenie na nowo kwestii podmiotowości. Istotne w tym procesie było krzyżowanie się i rozmijanie filozofii i psychoanalizy. Filozoficzny podmiot rozumiany tradycyjnie jako (samo)świadomość pojawiał się w opozycji do jednostki¹¹. Niemniej psychoanaliza podważyła zarówno autonomię podmiotu, jak i indywiduum i tym samym wyszła poza tradycyjną dialektykę tych dwóch pojęć: podmiot dla Lacana pozostawał efektem relacji pomiędzy znaczącymi i był niesiony niedefiniowalnym pragnieniem, zaś jednostkowe wyobrażeniowe „ja” gubiło się w swoich odbiciach i obrazach. Można odnieść wrażenie, że na gruncie myśli francuskiej narodziła się potrzeba przejścia od konceptu podmiotu do osoby oraz konieczność zdystansowania się do „ja” „wyniesionego do pierwszej zasady poznawczej i bytowej¹²”. Jako pewną opozycję do krytykującej lub afirmującej „ego” tradycji francuskiej można potraktować, tytułem dygresji, zaproponowane przez angielskiego psychoanalityka Donalda Winnicotta rozróżnienie pomiędzy *true self* i *false self*, które – zdradzając ducha języka angielskiego – tłumaczymy jako prawdziwe i fałszywe „ja”.

W restytucji podmiotu, która rozpoczęła się po 1968 roku, ważne było też nowe rozumienie zapośredniczenia podmiotu w symbolach, gdyż nie chodziło wyłącznie o symboliczną reprezentację poprzez znaki i litery, poprzez mowę i pismo, ale również o jej materialno-cielesny aspekt, jej partykularny, konkretny wymiar. Pisząc *Historię seksualności* oraz prowadząc wykłady w Collège de France, Michel Foucault podjął kwestię ustanawiania subiektywności oraz – analizując dawne osobiste świadectwa – skupił się na sposobie stawiania się podmiotem, badając relację, jaką jednostka utrzymuje ze sobą. Szczególnie ważnym elementem tego procesu była subiektywacja, rozumiana jako praca nad sobą, jako praktyka siebie obejmująca duchowo-cielesne ćwiczenia. W starożytnych tekstach, które studiował, filozof odkrył kulturę troski o siebie, czyli sposób samoustanowienia się poprzez praktykę pisania, poprzez pisanie siebie. W formach dziennika (*hupomnemata*) i korespondencji – specyficznych technikach siebie (jaźni), ćwiczeniach duchowych – ujrzał środek do opanowania pewnej sztuki życia, dzięki której jednostki pracując nad sobą osiągają możliwość stworzenia własnej formy egzystencji niepoddającej się

¹⁰ J. Lacan, *Réponse à Michel Foucault suite à la conférence »Qu'est-ce qu'un auteur?«* (1969), w: M. Foucault, *Dits et écrits, 1954–1988*, Paris, Gallimard (Quarto), t. I, s. 848.

¹¹ M.P. Markowski, *Indywiduum i podmiot*, w: *Polska, rozkosz, uniwersytet. Opowieść edukacyjna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 36–41.

¹² M. Drwięga, *Podmiot i tożsamość w filozofii Paula Ricæura*, „Miscellanea Anthropologica et Sociologica” 2016, 17(2), s. 16.

subiektywizacji narzuconej przez instytucje i władzę¹³. Ta specyficzna postać siebie (*soi*¹⁴) nie jest przez Foucaulta rozumiana ani jako jednostka, ani podmiot, jest przedstawiana jako pojedynczość, sobość. Doświadczenie pisania ujawnia i wyzwala inny wymiar siebie, będący pochodną indywidualnego, intymnego zmagania się ze słowami oraz formami podmiotowości narzucanej przez społeczne struktury mowy i pisania. Foucault, podobnie jak całe jego pokolenie, nie zapomina o nieprzejrzystości pisma, z czym zmagali się zarówno psychoanalitycy (Lacan, Kristeva), jak i filozofowie (Derrida, Ricoeur). Nawet jeśli autor *Historii seksualności* z rezerwą podchodzi do psychoanalizy, doskonale wie, jak bardzo utrudnione jest wyznaczenie, ze względu na niemożliwość pełnego wypowiedzenia w mowie i piśmie prawdy pragnącego podmiotu zderzającego się z normatywnym porządkiem dyskursu. Toteż hermeneutyka Foucaulta skupia się na badaniu technik dyskursywnych i sposobów, za pomocą których jednostka troszczy się o siebie, troszczy się o to, co w niej nieredukowalne, o to, co kryje się za zawsze tworzącym i jednocześnie alienującym pisaniem. Foucault zdaje sobie sprawę, że sobość (*soi*) może być również swoistego rodzaju alienującym efektem językowym. To ryzyko pokazuje, że uruchomiona przez niego hermeneutyka nie jest filozofią świadomości. Nieprzejrzystość pisma i nieprzejrzystość pragnienia, które je napędzają, odsłaniają jednostkowy wymiar siebie, jego specyficzny styl, wymykający się subiektywizującym mechanizmom historycznej podmiotowości oraz dyskursywnym praktykom samoświadomej jaźni. Przykładem tego może być też sposób pisania samego Foucaulta: poetycki język, którym filozof często posługuje się, nie jest tylko ozdobą i politurą, jest próbą poluzowania naukowego dyskursu i formą wyrażenia siebie, ekspresji, jak ujął to Richard Rorty, „prywatnej” jaźni¹⁵, która jest także ustanowieniem się pojedynczości¹⁶.

Kontynuując odtwarzanie genealogii współczesnej pojedynczości, nie można pominąć śladów jej obecności w myśli filozofa Paula Ricoeura i psychoanalityczki Julii Kristevej, którzy w odpowiedzi na strukturalistyczny i poststrukturalistyczny kryzys podmiotowości zaproponowali własne rozwiązania,

¹³ R. Burns podkreśla, że myślenie Foucaulta o pojedynczości ujawnia się też w pracach poświęconych zjawiskom historycznym, gdzie „pojedynczość nie jest synonimem partykularności: nie jest identyczna z przypadkiem, ale raczej zasadą jego wewnętrznej różnicy. Pojedyncze przypadki nie są uporządkowane w serie, ani nie nachodzą na serie, uzyskując wzorcowy status: są raczej miejscem niestabilności, spotkań między mocami i oporami, napięciami, możliwymi sojuszami i strategicznymi negocjacjami między racjonalnościami i praktykami” (R. Burns, *Foucault et la phronesis: les cas à l'épreuve de la singularité*, „Asterion” 2022, 26, <https://doi.org/10.4000/asterion.8182>).

¹⁴ Za M. Drwięgą tłumacząc *soi* jako sobość, bycie sobą. Zob. M. Drwięga, *Podmiot...*, dz. cyt., s. 18.

¹⁵ R. Rorty, *Moralna tożsamość a prywatna autonomia. Przypadek Foucaulta*, tłum. M. Kwiek, „Etyka” 1993, nr 26, s. 29–36.

¹⁶ M. Pouradier w ostatniej części swego artykułu odnosi się do stylu pisania Foucaulta, do jego stylu filozoficznego w relacji do stylu egzystencji (*Le style dans la pensée de Michel Foucault. D'une désubjectivation du style à la généalogie stylistique du sujet*, „Cahiers de philosophie de l'université de Caen” 2021, 58, s. 117–136).

uwzględniające zapośredniczenie podmiotu w pisaniu i narracji. Wychodząc od Freudowskiej formuły: „Tam, gdzie było to, musi nadejść ja” i łącząc filozofię oraz psychoanalizę, skupiają się na analizie subiektywności, na „ja”, które przez zapośredniczenie się w mowie, zwraca się do Innego, by wyrwać się z władzy bogini Ananke, uwolnić się z przymusu powtórzenia. Oznacza to, że tam, gdzie w strukturze psychicznej istnieją popędy, powinno pojawić się „ja” – podmiot – który, nie zapominając o stanowiącym pewną jego część energetycznym podłożu, byłby w stanie żyć twórczo z nieświadomym¹⁷. Kristeva i Ricoeur, każdy na swój sposób, pokazują¹⁸, jak poprzez opowieść zraniony i poprzez mowę zamieszkałą przez negatywność i heterogeniczność podmiot przekształca się i tworzy siebie, nieredukowalną pojedynczość. Filozof i psychoanalityczka dokonali poprzez odsłonięcie tożsamości narracyjnej rekonfiguracji zdecentrowanego i zranionego podmiotu, co stanowiło w latach 80. i 90. ubiegłego wieku reakcją na płynność tożsamości ponowoczesnej jednostki, kładąc nacisk na etyczny wymiar „ja”, które zawsze konstituuje się poprzez – poetyckie lub narracyjne – słowo dane drugiemu. W tym ujęciu „ja”, będące odpowiedzią na pytanie „kto?”, tworzy się jako odpowiedź dana drugiemu, jako coś, co wykracza poza relację między „ja” a drugim, innym, transcenduje ją. Tak o Hannah Arendt pisała Julia Kristeva:

Nadmiar „kto” zastępuje w jej teorii enigmatyczną „esencję”. Co więcej, ten nadmiar nie jest ani czystą myślą, ani czystym językiem ujawniającym Bycie. Jej „Kto” powstaje w okolicznościach życia, które są okolicznościami aktywności z innymi, ale te nie determinują go absolutnie. „Kto” jako nadmiar ustanawia się przez ciągłe odrywanie się od życia biologicznego, od metabolizmu z naturą, od reifikacji „dzieł” i „innych towarów”. Choć może pojawiać się jako „źródło”, „kto” jest przede wszystkim konstituowane w nieskończoność i po fakcie: „kto” jest rozszyfrowane, jak znak Heraklita, w tym, co liczni świadkowie opowiadają, gdy *quid* już nie istnieje¹⁹.

Kristeva powiąże owo *quid* z tradycją teologiczną, a w szczególności ze świętym Augustynem i Dunsem Szkotem, by dostrzec w nim pojedynczość i *haecceitas*. Namietność Arendt i Kristevej do nieredukowalnej, unikalnej pojedynczości, ujawniającej się np. w akcie tworzenia, ma być odpowiedzią na wszelki totalitaryzm polityczny i kulturowy, petryfikujący tożsamość jednostki. Autorka *Czarnego słońca* widzi w pojedynczości wartość, która ponad podmiotem i jednostką pozwala uchwycić inność i obcość każdego ludzkiego bytu²⁰. To przekonanie potwierdzają

¹⁷ P. Ricoeur, *Wyzwanie semiologiczne podmiotu*, tłum. E. Bieńkowska, w: P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór, opracowanie i wprowadzenie S. Cichowicza, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1985, s. 249.

¹⁸ Zob. J. Kristeva, *La narration en psychanalyse, une transsubstantiation*, w: J. Kristeva, *La haine et le pardon. Pouvoirs et limites de la psychanalyse III*, texte établi, présenté et annoté par Pierre-Louis Fort, Fayard, Paris 2005, s. 283–314; P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.

¹⁹ J. Kristeva, *Le génie féminin. La vie, la folie, les mots. Hannah Arendt*, t. 1, Fayard, Paris 1999, s. 279–280.

²⁰ W tym kontekście wymowne są jej uwagi na temat Simone de Beauvoir i jej kondycji kobiet, która powinna stać się szansą obrony pojedynczości kobiecej, o której jej zdaniem zapomina

w szczególności prace powstałe na przełomie XX i XXI wieku, takie jak m. in. *Czas odczuwalny*. Proust i doświadczenie literackie, *Obcy samym sobie*, cykl *Geniusz kobiecy* poświęcony Hannah Arendt, Melanie Klein i Colette.

Z kolei Ricoeur, tworząc w *Sobie samym jako innym* figurę zranionego *cogito* i oplakując utratę jakiegokolwiek fundamentalnej pozycji podmiotu, zadaje sobie pytanie: „Kim jestem, tak niestały, byś mimo to, ty liczył na mnie?”²¹. To będące dla samego siebie zagadką „ja”, pozostające w dialogu z Innym (którego nie jest zakładnikiem i który nie jest tylko zewnętrznym), składa się – według Ricoeura – z *ipse* (obietnicy) oraz *idem* (charakteru), stanowiących o jego tożsamości rodzącej się z potrzeby przekształcenia własnego doświadczenia czasu w opowieść mającą połączyć zmienność ze stałością. Tak ustanowiona tożsamość nigdy nie jest zamknięciem, bo stale pozostaje w relacji do Innego. Niemniej Ricoeur pytając o autora, o sprawcę, zadając pytanie „kto?”, wybiera figurę siebie (*soi*): ta refleksywna forma uwalnia go od problemów związanych z nowoczesnym i ponowoczesnym umocowaniem „ja” i podmiotu. To oblicze siebie stanowi, jak to ujęła Grażyna Lubowicka, alternatywę dla koncepcji podmiotowości jako podstawy przedstawienia²². Opowiadanie, ciągle tworzenie opowieści o sobie, jawi się jako droga do wyrażenia, wyniesienia do języka wiedzy o własnej pojedynczości, do własnego, intymnego, samotnego przeżywania czasu i do poświadczenia siebie (*attestation de soi*) w obliczu Innego jako własnego unikatowego bytu.

Mimo różnic, zaskakujące podobieństwa z myślą Ricoeura można odnaleźć w sposobie, w jaki opisuje tworzenie się pojedynczości włoski psychoanalityk, Massimo Recalcati, jeden z najbardziej twórczych obecnie kontynuatorów myśli Lacana. W jego ujęciu pojedynczość nie polega na osiągnięciu autonomii jednostki, nie wiąże się również z narcystyczną afirmacją własnego „ja”, lecz wynika ze sposobu, w jaki podmiot zostaje naznaczony przez swój pierwotny brak, przez spotkanie z prawem i Innym oraz mową, w której następuje rozdzielanie znaczonego i znaczącego, oraz symboliczną kastracją. Przyjęcie swojego braku, swojej niewiedzy, swojej obcości, nawet w odniesieniu do samego siebie, staje się etycznym aktem, a nawet, jak pisze Nicolò Terminio, „świadectwem wzięcia „odpowiedzialności za szczególny charakter własnego, popędowego Realnego”²³, decydującym o charakterze i kształcie pojedynczości. Akceptacja swojego braku jest drogą do tego, co Recalcati nazywa poświadczeniem pojedynczości podmiotu. Bowiem pojedynczość, jak uważa psychoanalityk, nie jest

również pewien feminizm zamykający „wszystkie kobiety, jak wszystkich proletariuszy lub trzeci świat w postawie żądania równie nieugiętej co rozpaczliwej” (J. Kristeva, *Beauvoir présente*, w: *La haine et le pardon. Pouvoirs et limites de la psychanalyse III*, texte établi, présenté et annoté par Pierre-Louis Fort, Fayard, Paris 2005, s. 207).

²¹ P. Ricoeur, *O sobie...*, dz. cyt. s. 27

8.

²² G. Lubowicka, *Sumienie jako poświadczenie. Idea podmiotowości w filozofii Paula Ricoeura*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 200, s. 228.

²³ N. Terminio, *L'eredità creativa. Preghiera e testimonionza tra cristianesimo e psicoanalisi*, pref. di Massimo Recalcati, il melangolo, Genova 2022, s. 57.

naturalną właściwością jednostki, ale etycznym osiągnięciem, powstającym w reakcji na pragnienie, realne i rozkosz (*jouissance*). Jest ona konstruowana w relacji z Innym²⁴ i z mową zakorzenioną w prewerbalnym *lalangue*, unikatowym „języku”, w jakim dziecko utrzymuje relację z matką. Należy podkreślić, że dochodzenie do pojedynczości odbywa się poprzez mowę i praktykę literacką oraz poprzez to, co wydarza się w trakcie sesji psychoanalitycznej. Pojedynczość nie jest nigdy dana odgórnie, jest procesem odsłaniania tego, co nieprzekładalne i nieredukowalne w imieniu Innego, a co mogło zastać zasłonięte przez fałszywe i alienujące identyfikacje.

Bycie pojedynczym nie oznacza schronienia się w dyskursach Innego (ojca, społeczeństwa, rynku, ideologii), ale zamieszkanie we własnym pragnieniu, nawet jeśli jest ono przerażające. Według Recalcatego pojedynczość jest otwartością na kontyngencję, na przypadkowość. Przypadkowe spotkania (przypadki życiowe) określają pojedynczość podmiotu, odsłaniają jego podmiotowość. Aby ona mogła zaistnieć, konieczne staje się również poluzowanie identyfikacji fallicznej, by wyjść w mowie, w pisaniu i w życiu poza dialektykę uniwersalnego i partykularnego i odnaleźć swoją pojedynczość²⁵. Wyraźnie to widać w jego komentarzach do tekstu Jeana-Paula Sartre'a *L'universel singulier* („Pojedyncze uniwersalne”), wygłoszonego na konferencji poświęconej Kierkegaardowi w 1964 roku:

Każdy proces subiektywizacji zawsze wiąże się z uniwersalizacją tego, co pojedyncze i ujednostkowieniem tego, co uniwersalne. To właśnie w tym złożonym kontekście należy umieścić esej o Kierkegaardzie i rozważyć jego znaczenie w itinerarium Sartre'a. Dwupoziomowa „głębina” podmiotu zostaje w nim wyartykułowana poprzez wciąż heglowskie kategorie „uniwersalnego” i „pojedynczego”. Z jednej strony – jest to pierwszy krok, który Sartre robi wraz z Kierkegaardem przeciwko Heglowi – podmiot w swojej pojedynczości nie może zostać wchłonięty w uniwersalizujące ramy pojęcia. Wręcz przeciwnie, ujęty w ramy „absolutnego celu” nie może nie stać się „martwym człowiekiem”. Przemyśleć Kierkegaarda na nowo oznacza zatem przede wszystkim przemyśleć heterogeniczność między płaszczyzną jednostkowej egzystencji a płaszczyzną jej uniwersalnej formalizacji, niemożliwą do przewyciężenia nierówność między całością tego, co uniwersalne, a niepowiązaniem i absolutnym charakterem tego, co pojedyncze²⁶.

Jeśli Recalcati wraca do Sartre'a, czyni to, by skonfrontować jego myśl z poglądami Lacana, pokazać ich bliskość, ale również by pokreślić nieredukowalność

²⁴ „Doświadczenie poczucia bycia uznanym jest doświadczeniem spotkania z naszą najbardziej własną pojedynczością, która może zrealizować się tylko poprzez obecność Innego” (M. Recalcatti, *Il desiderio dell'Altro*, w: *Ritratti del desiderio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012, wydanie elektroniczne).

²⁵ Na gruncie polskim kwestię tę podnosi M.P. Markowski. Zob. *Singularité universelle*, w: *Polska...*, dz. cyt., s. 60–64.

²⁶ M. Recalcatti, *Il ritorno a Jean-Paul Sartre. Esistenza, infanzia e desiderio*, Einaudi, Torino 2021, podrozdział *La singularizzazione dell' universale* w drugim rozdziale wydania elektronicznego

podmiotowości, która, jak poświadcza psychoanaliza, ma swe źródło w nieprzejrzystości dzieciństwa, które nadaje ludzkiemu podmiotowi szczególny, pojedynczy rys²⁷.

Celem psychoanalizy, jak powtarza często Recalcati, nie jest „wzmocnienie jednostki”, ale umożliwienie podmiotowi pogodzenia się z faktem bycia podzielonym, a tym samym z wyjątkowością jego własnej relacji z mową, ze znaczącymi, z pragnieniem oraz z *jouissance*. Terapia nie oznacza normalizacji, ale nadanie sensu unikalnemu sposobowi pragnienia i cierpienia, które są jego udziałem. Zadaniem analityka nie jest „uzdrowienie” pacjenta, lecz wsparcie go w znalezieniu jego subiektywnego stylu, własnego unikalnego sposobu bycia w świecie²⁸, wsparcie w zinterpretowaniu prawdy jego symptomu, który jak litery zapisuje się unikatowo na jego ciele, tworząc grunt do nadania mu przez podmiot nieprzewidywalnego kształtu stylistycznego i formalnego jego egzystencji.

Pojęcie pojedynczości, którego etyczny charakter starałem się uwypuklić w tym szybkim przeglądzie, nabrało szczególnego znaczenia w całej współczesnej psychoanalizie oraz w filozofii, która nie odrzuca nieświadomego. Stało się nawet figurą oporu wobec obecnych w dzisiejszej kulturze tendencji, które dążą często w imię szlachetnych celów do zredukowania istoty ludzkiej do konkretnego doświadczenia historycznego i społecznego, do płci, rasy lub tożsamości narodowej, w celu wzmocnienia ideałów nowego konformizmu normy²⁹. Dla psychoanalityków (Kristeva, Recalcati) pojedynczość stała się pojęciem, które stoi w opozycji do standaryzacji i normalizacji narzuconej jednostce przez współczesne społeczeństwo spektaklu oraz dążącej do eksponowania siebie polityki tożsamości – „człowiek, o którym mówi psychoanaliza jest pojedynczością, która wymyka się z zasady uniwersalnym protokołom, porównaniom statystycznym i konformistycznemu przystosowaniu do normy, obecne jest w nim nie dająca się wyleczyć cząstka”³⁰. Teoria psychoanalityczna jest oparta na przekonaniu, że każdy byt ludzki jest wyjątkowy i niepowtarzalny, że jest nosicielem indywidualnego, ekscentrycznego pragnienia, jednostkowego doświadczenia i historii, które wchodzi w ożywczy konflikt z uniwersalnymi wzorcami, „z uniwersalną Racją, która chciałaby unicestwić każde

²⁷ „Moim celem jest skorygowanie stereotypowej wersji sartrowskiego podmiotu jako czystej transcendencji wolności poprzez pokazanie, że najgłębszy ruch jego myśli implikuje koncepcję podmiotowości jako wznowienia, retroaktywnego założenia, subiektywizacji tego, co Sartre nazywa ‘nieprzezwyciężalnym’ i ‘nieprzyswajalnym’ charakterem dzieciństwa. Podmiot nie jest Suwerenem, nie jest Substancją, nie jest Ego, ponieważ, po prostu, żaden podmiot nie może istnieć bez dzieciństwa. Tak więc jego pierwotne powołanie nie wynika z intencjonalności, nie jest, paradoksalnie, wolnym wyborem podmiotu, ale zawsze pochodzi, jak powiedziałby Lacan, z dyskursu Innego. Podmiot może zyskać swoją wyjątkowość jedynie poprzez nieustanne przekształcanie niezatartych śladów tego dyskursu” (we wstępie wydania elektronicznego, tamże).

²⁸ M. Recalcati, *Elogio dell' inconscio. Come fare amicizia con il proprio peggio*, nowe wydanie poprawione, Castelveccchi, Roma 2024, s.102.

²⁹ Tamże, s. 110.

³⁰ Tamże, s. 110.

zmarszczenie pojedynczości – zawsze ekscentrycznej w stosunku do każdego idealnego modelu – życia”³¹.

Bibliografia

- Barthes R., Śmierć autora, tłum. M.P. Markowski, w: *Teksty Drugie*, 1999, s. 1–2.
- Burns R., *Foucault et la phronesis: les cas à l'épreuve de la singularité*, „Astériorion” 2022, 26, <https://doi.org/10.4000/asterion.8182>.
- Descombes V., *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Gallimard, Paris 2004.
- Drwięga M., *Podmiot i tożsamość w filozofii Paula Ricœur*, „Miscellanea Anthropologica et Sociologica” 2016, 17(2), s. 13–25.
- Foucault M., *Entretien*, „La Quinzaine littéraire”, 15.05.1966.
- Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tłum. T. Komendant, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006.
- Goldschmit M., *Jacques Derrida, une introduction*, Pocket/La Découverte, Paris 2003.
- Kristeva J., *Le génie féminin. La vie, la folie, les mots. Hannah Arendt*, t. 1, Fayard, Paris 1999.
- Kristeva J., *La haine et le pardon. Pouvoirs et limites de la psychanalyse III*, texte établi, présenté et annoté par Pierre-Louis Fort, Fayard, Paris 2005.
- Lacan J., *Réponse à Michel Foucault suite à la conférence »Qu'est-ce qu'un auteur?« (1969)*, w: M. Foucault, *Dits et écrits, 1954–1988*, t. 1, Gallimard (Quarto), Paris 2001.
- Loba M., *Sujet et théorie littéraire en France après 1968*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2003.
- Lubowicka G., *Sumienie jako poświadczenie. Idea podmiotowości w filozofii Paula Ricœur*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2000.
- Markowski M.P., *Indywidualizm i podmiot*, w: *Polska, rozkosz, uniwersytet. Opowieść edukacyjna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2021.
- Pouradier M., *Le style dans la pensée de Michel Foucault. D'une désubjectivation du style à la généalogie stylistique du sujet*, „Cahiers de philosophie de l'université de Caen” 2021, 58, s. 117–136.
- Recalcati M., *Elogio dell'inconscio. Come fare amicizia con il proprio peggio*, Castelvecchi, Roma 2024.
- Recalcati M., *Le nuove melanconie. Destini del desiderio nel tempo ipermoderno*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019.
- Recalcati M., *Il ritorno a Jean-Paul Sartre. Esistenza, infanzia e desiderio*, Einaudi, Torino 2021.
- Recalcati M., *Ritratti del desiderio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012.
- Ricœur P., *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- Ricœur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, wybór, opracowanie i wprowadzenie S. Cichowicza, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1985.

³¹ M. Recalcati, *Le nuove melanconie. Destini del desiderio nel tempo ipermoderno*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019, w rozdziale V wydania elektronicznego.

- Rorty R., *Moralna tożsamość a prywatna autonomia. Przypadek Foucaulta*, tłum. M. Kwiek, „Etyka” 1993, nr 26, s. 29–36.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, PWN, Warszawa 2012.
- Terminio N., *L’eredità creativa. Preghiera e testimonionza tra cristianesimo e psicoanalisi*, pref. di M. Recalcati, il melangolo, Genova 2022.

Jednostkowość nowa figura podmiotowości?

Streszczenie: Pojedynczość jako nowa figura podmiotowości, przekraczająca tradycyjną opozycję podmiot/jednostka stanowi ważny temat współczesnej refleksji literaturoznawczej, filozoficznej i psychoanalitycznej. W artykule została podjęta próba syntetycznego zarysowania źródeł tego pojęcia i pokazania śladów jego obecności w pracach filozofów, literaturoznawców i psychoanalityków (Foucault, Ricoeur, Kristeva, Recalcati). W ich pismach pojedynczość staje się pojęciem, które stoi w opozycji do standaryzacji i normalizacji narzuconej jednostce przez współczesne społeczeństwo spektaklu oraz dążącej do eksponowania siebie polityki tożsamości.

Słowa kluczowe: pojedynczość, ja, podmiot, sobość, psychoanaliza

Singularity as a New Figure of Subjectivity?

Abstract: Singularity as a new figure of subjectivity, transcending the traditional opposition between subject and individual, is an important topic in contemporary literary, philosophical and psychoanalytical reflection. This article attempts to provide a synthetic outline of the sources of this concept and to show traces of its presence in the works of philosophers, literary scholars and psychoanalysts (Foucault, Ricoeur, Kristeva, Recalcati). In their writings, singularity becomes a concept that stands in opposition to the standardisation and normalisation imposed on the individual by contemporary spectacle society and identity politics, which strives to expose itself.

Keywords: singularity, I, subject self, psychoanalysis

Piotr Dehnel

Pomorska Szkoła Wyższa w Starogardzie Gdańskim

📄 <https://orcid.org/0000-0002-6958-6148>

„Ludzkie ciało jest najlepszym obrazem ludzkiej duszy”. Cavell i Wittgenstein o innych umysłach

Tytułem wstępu

Problem, który zamierzam rozważyć, dotyczy tak zwanej asymetrii pierwszej i trzeciej osoby. Przyjmuje się, że wypowiedzi w pierwszej osobie liczby pojedynczej czasu teraźniejszego (np., „jestem przekonany, że *p*”, „zamierzam to a to”, „chcę tego a tego” itd.) oparte są na *wiedzy bezpośredniej* albo na bezpośrednim doświadczeniu i nie wymagają wnioskowań ani żadnych dowodów. Ich pewność nie podlega wątpieniu, są samooczywiste. Wypowiedzi trzecioosobowe natomiast („ona jest przekonana, że *p*”, „ją boli głowa”, „ona chce iść do kina” itd.) odwołują się do dowodów zewnętrznych: przede wszystkim relacji i zachowań, ale także gestów, wyrazów twarzy, na podstawie których wnioskujemy o stanach wewnętrznych inny ludzi. A zatem wypowiedzi trzecioosobowe bazują na wiedzy inferencyjnej.

W literaturze przedmiotu można spotkać, ogólnie rzecz biorąc, trzy stanowiska w kwestii asymetrii:

(1) Pierwsze utrzymuje zasadniczą tezę o asymetrii i reprezentowane jest przez takich filozofów, jak P. Boghossian, D. Davidson czy R. Moran.

(2) Drugie przeczy istnieniu rozważanej asymetrii i przyjmuje tezę, że wiedzę o innych umysłach uzyskujemy na drodze bezpośredniej percepcji, że wiedza wyrażona w trzeciej osobie nie jest zasadniczo różna od samowiedzy. Złość, radość czy ból drugiej osoby postrzegamy bezpośrednio, bez konieczności dokonywania jakichkolwiek wnioskowań. Pogląd taki głoszą zarówno filozofowie analityczni¹, jak i przedstawiciele fenomenologii².

¹ Dretske F., *Seeing and Knowing*, Routledge & Kegan Paul, London 1969; tenże, *Perception and Other Minds*, „Noûs” 1973, 7, s. 34–44; McDowell J., *Criteria, Defeasibility, and Knowledge*, „Proceedings of the British Academy” 1982, 68, s. 455–479. Reprinted in MacDowell 1998, s. 369–394.

² R. Ingarden, *O poznawaniu cudzych stanów psychicznych*, w: *U podstaw teorii poznania*, PWN, Warszawa 1939 [1971], s. 407–428; M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzycki,

(3) Trzecie stanowisko głosi, że wiedza pierwszoosobowa bynajmniej nie jest bezpośrednia, ale równie inferencyjna jak wiedza trzecioosobowa. Zwolennicy tego poglądu odwołują się do empirycznych badań psychologicznych³, które mają przemawiać za tym, że wiedza pierwszoosobowa również oparta jest na pewnych świadectwach, do których zalicza się zachowanie, w tym zachowanie językowe, mowę wewnętrzną, marzenia, przelotne myśli i uczucia.

Cavella sceptycyzm wobec innych umysłów

Stanley Cavell i Ludwig Wittgenstein mieszczą się w tym drugim modelu – nazwę go percepcyjnym modelem wiedzy o innych umysłach – jakkolwiek ich interpretacje są bardziej złożone, o czym, mam nadzieję, przekonany się za chwilę.

Wszyscy myśliciele reprezentujący percepcyjny model wiedzy o innych umysłach, o których pisaliśmy wyżej, zgodziliby się z pewnością ze stwierdzeniem Wittgensteina z drugiej części *Dociekań filozoficznych*, że: „Ludzkie ciało jest najlepszym obrazem ludzkiej duszy”⁴. Słowa te przywołuje Stanley Cavell, ale proponuje ich sceptycznie subwersywną interpretację. Sięgnięcie do jego prac, głównie do *The Claim of Reason*, wydaje się ważne, ponieważ przedstawione tam rozumienie sceptycyzmu w odniesieniu do innych umysłów stanowi pewne wezwanie nie tylko dla zwolenników modelu percepcyjnego.

Zdaniem Cavella sceptycyzm odnośnie do świata zewnętrznego i sceptycyzm odnośnie do innych umysłów różnią się w pewnym istotnym względzie. Ten pierwszy jest rodzajem „lunatykowania” – by nawiązać to wyrażenia Cavella⁵ – z którego wybudza nas praktyka życia codziennego; ten drugi pozostaje poza zasięgiem podobnych

PWN, Warszawa 1986; M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2001.

Stanowisko zbliżone do fenomenologii zajmuje Gallagher (por. S. Gallagher, *How the Body Shapes the Mind*, Oxford University Press, Oxford–New York, 2005; tenże, *Direct perception in the intersubjective context*, „Consciousness and Cognition” 2008, 17, s. 535–543; tenże, *The Mind of Others*, w: D. Dahlstrom, A. Elpidorou, W. Hopp (red.), *Philosophy of Mind and Phenomenology. Conceptual and Empirical Approaches*, Routledge, New York–London 2016, s. 117–138), który rozwija w obszarze kognitywistyki koncepcję umysłu ucieleśnionego (*embodied mind*).

³ A. Gopnik, *How We Know Our Minds: The Illusion of First-Person Knowledge of Intentionality*, „Behavioral and Brain Sciences” 1993, 16(1), s. 29–113; T. Wilson, E. Dunn, *Self-Knowledge: Its Limits, Value, and Potential for Improvement*, „Annual Review of Psychology” 2004, 55(1), s. 493–518, <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.55.090902.141954>; Q. Cassam, *Self-knowledge for Humans*, Oxford University Press, Oxford 2014; tenże, *What asymmetry? Knowledge of Self, Knowledge of Others, and the Inferentialist Challenge*, „Synthese” 2015, <https://doi.org/10.1007/s11229-015-0772-7>; A. Wikforss, *Knowledge, Belief and, the Asymmetry Thesis*, w: A. Avramides, M. Parrott (red.), *Knowing Other Minds*, Oxford University Press, Oxford 2019, s. 41–63.

⁴ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000, s. 250.

⁵ Por. S. Cavell, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press, New York, Oxford 1979, s. 447.

argumentów. Co więcej, sceptycyzm w stosunku do innych umysłów ma swe źródło właśnie w świecie życia codziennego, w naszych potocznych „grach językowych” na temat stanów mentalnych innych ludzi. „Żyję w swoim sceptycyzmie” – powiada Cavell⁶ i rozwija argumentację w nawiązaniu do *Dociekań filozoficznych* Wittgensteina i jego rozumienia kryteriów, do których odwoływał się on przy wielu okazjach. Na przykład wtedy, kiedy pytał, jakie są kryteria tego, że ktoś myśli, ma nadzieję, jest o czymś przekonany, albo że postępuje według reguły. Jeśli te pojęcia wymagają specjalnych kryteriów użycia, to każde pojęcie, którego używamy, będzie wymagać takich kryteriów. Dla Wittgensteina cała nasza wiedza, wszystko, co twierdzimy albo negujemy, nie podlega przede wszystkim temu, co rozumiemy jako „dowód” albo warunki prawdziwości, ale rządzi się pewnymi kryteriami.

Dyskurs Wittgensteina w każdym niemal punkcie kontrolowany jest przez pytanie o niebezpieczeństwo sceptycyzmu. Zazwyczaj mówi się, że przedstawił on sceptycyzm jako pogląd fałszywy albo niedorzeczny. Jednakże według Cavella Wittgenstein odwołuje się kryteriów nie po to, by obalić sceptycyzm, ale na odwrót, pokazuje, że w obliczu sceptycyzmu „kryteria się skończyły”⁷. W tym sensie, że esencjalną cechą naszych potocznych „gier językowych” jest to, że nie jesteśmy w stanie wskazać na okoliczności, w których wątplenie jest niemożliwe. To, że inny wymyka się mojemu pojmowaniu, nie jest „niedorzeczną grą filozofów”⁸, ale doświadczeniem naszego sposobu życia. Wittgensteinowskie kryteria nie są w stanie i nie zamierzają pokazać niedorzeczności sceptycyzmu. Nie dostarczają pomocy w walce o jego odrzucenie. Przegrywają z nim. Co więcej, ich wyczerpanie się albo ograniczenie odsłania prawdę sceptycyzmu w odniesieniu do innych umysłów. Albo inaczej: odwołanie się Wittgensteina do pojęcia kryteriów nie ma filozoficznej ambicji obalenia sceptyka przez pokazanie, że możemy wiedzieć coś z pewnością.

W utartej interpretacji sceptycyzm w kwestii cudzych umysłów ma swe źródło w idei mojej separacji wobec innych rozumianej jako rodzaj metafizycznego oddzielenia albo odcięcia od wszystkiego, co znajduje się poza moim ja. Z perspektywy tego oddzielenia obraz cudzego umysłu byłby dla mnie ukryty w ciele innego i niedostępny wprost. Jednakże zdaniem Cavella nie na tej zmitologizowanej niedostępności innej *psyche* wspiera się pogląd sceptyczny. Musimy postarać się zrozumieć naszą separację w sposób, który nie sugeruje, że jesteśmy oddzieleni jakąś metafizyczną i logiczną barierą uniemożliwiającą wiedzę o drugim człowieku. A zatem widzę twoją duszę na wskroś, a mimo to nie wiem o tobie wszystkiego. Chodziłoby tu o to, jak podkreśla McGinn⁹, że mimo bezpośredniości relacji z innym, moje postrzeganie innego, jest

⁶ Tamże, s. 437.

⁷ S. Cavell, *Must We Mean What We Say?*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, s. 412.

⁸ L. Wittgenstein, *The Big Typescript*, Wiener Ausgabe, t. 11, oprac. M. Nedo, Springer Verlag, Wien, New York 2000, s. 309.

⁹ Por. M. McGinn, *Wittgenstein, Scepticism and Naturalism. Essay on the Later Philosophy*. Anthem Press, London – New York 2022, s. 32–33. Autorka ta zasadniczo nie zgadza się z interpretacją Cavella. Jej zdaniem uwagi Wittgensteina przeczą poglądowi Cavella, że sceptycyzm odnośnie do innych umysłów ma swe źródło w naszych „grach językowych” i w tym sensie nie

zawsze *moją* interpretacją. Fakt, że drugi człowiek, którego spotykam i wobec którego zajmuję jakieś stanowisko, nie jest robotem, androidem, replikantem, maszyną, mogę przyznać jedynie na podstawie „empatycznej projekcji”, której trafność nigdy nie może być kwestią pewności. „Empatyczna projekcja” rodzi nie tylko wątplenie, ale wskrzesza egocentryzm – znowu ja, znowu moje przeżycia, moje doświadczenia stają się podstawą wiedzy o innych umysłach. Powraca zmitologizowany obraz naszej odrębności, fizycznej i logicznej bariery zapośredniczającej relacje z innym. Wydaje się, że nie potrafimy nadać właściwego – to znaczy niezmitologizowanego – wyrazu sceptycyzmowi wobec innych umysłów, że jest coś prawdziwego w idei mojego metafizycznego odosobnienia:

Prawdą jest to, że *jesteśmy* oddzielni, ale niekoniecznie *oddzieleni* (przez coś); że jesteśmy, każdy z nas, ciałami, to znaczy ucieleśnieni; każdy jest tym, a nie tamtym, każdy jest tutaj, a nie tam, każdy test teraz, a nie wtedy. Jeśli coś nas oddziela, wkracza między nas, to może to być tylko szczególnie aspekt albo nastawienie naszego umysłu, szczególnie sposób, w którym łączymy się albo jesteśmy łączeni ze sobą nawzajem (za sprawą narodzin, prawa, siłą, w miłości) – nasze pozycje, nasze postawy, we wzajemnym odniesieniu¹⁰.

Cavell w sposób oryginalny przerzuca pomosty między poznaniem innych umysłów a rozważaniami Wittgensteina nad „dostrzeganiem aspektu” z drugiej części *Dociekań*, która nie jest już dziś traktowana jako druga część¹¹. Chodzi o to, że Wittgenstein „widzenie czegoś jako czegoś” nazywa „interpretacją”¹². Odwołując się do tego pojęcia, sugeruje, że wiedza o cudzym umyśle wymaga interpretacji fizjonomii drugiego człowieka, a to nie jest sprawą samej tylko wiedzy. „Muszę przeczytać tę fizjonomię i ujrzeć istotę wedle mojego odczytania i potraktować zgodnie z moim widzeniem. »Ciało człowieka jest najlepszym obrazem ludzkiej duszy« – nie przede wszystkim dlatego, mam ochotę dodać, że przedstawia duszę, lecz dlatego, że ją wyraża. Ciało jest polem ekspresji duszy”¹³. *Facereading* zastępuje *mindreading*.

może być zakwestionowany jako metafizyczne nadużycie. Wittgenstein wyraźnie podkreślał „logiczną” różnicę między wątpleniem filozoficznego sceptyka a wątpleniem obecnym w naszych codziennych „grach językowych”. Pisał na przykład: „Przekonanie, że ktoś inny odczuwa ból, wątplenie w to, czy je odczuwa, są tak wieloma naturalnymi sposobami zachowania wobec innych ludzi; a nasz język jest jedynie środkiem pomocniczym oraz rozbudowaniem tego zachowania. Uważam, że nasza gra językowa jest rozbudowaniem prymitywnego zachowania. (Ponieważ nasza gra językowa jest zachowaniem)” (L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, red. G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright, H. Nyman, *Werksausgabe*, t. 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, t. I, § 151). McGinn podkreśliła również, że należy odróżnić ogólną niepewność pojęć psychologicznych i gier językowych z ich użyciem od rzeczywistego wątplenia w konkretnych przypadkach (por. M. McGinn, dz. cyt., s. 37–47).

¹⁰ S. Cavell, *The Claim of Reason*, dz. cyt., s. 369.

¹¹ Por. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, The German text, with an English translation by G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker and J. Schulte, Wiley-Blackwell, Oxford 2009, s. XXI–XXIII.

¹² S. Cavell, *The Claim of Reason*, dz. cyt., s. 354.

¹³ Tamże, s. 356.

Wedle Cavella nasze spotkanie z drugim człowiekiem przebiega niejako przez trzy fazy: najpierw interpretuję jego fizjonomię, potem ta interpretacja kształtuje moje postrzeganie drugiej osoby i w końcu traktuję ją zgodnie z tym postrzeganiem. Dusza innego może być widoczna w zachowaniu, gestach, wyrazie twarzy, ruchach ciała, spojrzeniu tak, że mój stosunek do cudzych umysłów jest równie bezpośredni, jak do przedmiotów, które widzę. W tym sensie postrzeganie jest interpretacją, co nie oznacza, że nie jest bezpośrednie, tak jak bezpośrednie jest widzenie figury kaczki albo zająca w rysunku Jastrowa. Jeśli tak, to percepcyjne poznanie cudzych dusz otwiera szeroko możliwość tego, co Wittgenstein nazywał „ślepotą na aspekty” – niezdolnością adekwatnej interpretacji albo oceny fizjonomii innego. Ślepy na aspekty w odniesieniu do drugiego człowieka nie postrzegałby jego ciała jako „pola ekspresji jego duszy”, ale nie dlatego, że ono udanie skrywa swe tajemnice, stanowi zbyt szczelną zasłonę tego, co „wewnątrz”. Cavell odwraca Wittgensteinowską relację między obrazem ciała i obrazem duszy: dusza innego człowieka jest dla mnie nieuchwytna nie dlatego, że ukrywa się za zasłoną ciała, ale – odwrotnie – dlatego, że ono ją z istoty ujawnia: „Mitologia Wittgensteina przesuwając jednak lokalizację problemu, która zasłania to widzenie. Zasłoną mojego widzenia innego nie jego ciało, ale moja niezdolność lub niechęć do interpretacji albo oceny tego ciała w sposób trafny, do ustanowienia właściwych związków. Cierpię na rodzaj ślepoty, ale unikam problemu przez projekcję ciemności na innego”¹⁴. Co mi przeszkadza, co mi zasłania innego, co czyni „ślepy na aspekty”? Inny to ktoś taki jak kaczko-zając. To, co w rysunku Jastrowa uniemożliwia mi dostrzeżenie zająca, to obraz kaczki i vice versa. Widzenie jednego przesłania widzenie drugiego, „To, co zasłania jeden aspekt, jest innym aspektem, czymś z tego samego poziomu. Tak więc możemy powiedzieć: to, co zasłania umysł to nie jest ciało, lecz sam umysł – jego jego albo mój jego i na odwrót”¹⁵. Nasze spotkanie z innym twarzą w twarz obarczone jest zatem esencjalną słabością, albowiem nigdy nie możemy być pewni tego, co widzimy. Nie udaje się przezwyciężyć perspektywy ego: „»wpierw« zawsze jest nam »dane« tylko własne Ja”¹⁶. Moje postrzeganie ciała drugiej osoby jako obrazu jej duszy ma swoje korzenie we *mnie* i *moich* reakcjach i nie daje to gwarancji, że jest adekwatne. „Moje” przesłania „jego” i „jego” przesłania „moje”.

„Empatycznej projekcji” nigdy nie możemy być pewni. Prawda sceptycyzmu tkwi w tej niepewności. Odkrywamy ją, zdaniem Cavella, kiedy zmuszeni jesteśmy przyznać, że moje sądy o innych obarczone są niepewnością, albowiem jakkolwiek niezachwiana byłaby moja wiara w człowieczeństwo innych, to jest to tylko, *moja* subiektywna wiara, *moje* subiektywne widzenie, a *moje* sądy o nich są tylko *moimi* sądami. Nie ma więc, jak pisze Cavell, żadnej codziennie-życiowej *alternatywy* dla sceptycyzmu odnośnie do psychiki innych: „Nie ma nic w mojej wiedzy o innych umysłach, co zadowalałoby mnie z uwagi na wszystkie (praktyczne) cele... Moja

¹⁴ Tamże, s. 368.

¹⁵ Tamże, s. 369.

¹⁶ M. Scheler, dz. cyt., s. 364.

wiedza o innych nie jest fatum mojej naturalnej kondycji jako podmiotu epistemicznego, ale mojego sposobu, w jaki realizuję bycie tym podmiotem; tego, że nie mogę zamknąć oczu na moje wątplenie w innych i na ich wątplenie i negację w stosunku do mnie, że moje relacje z innymi są ograniczone, że nie mogę im ślepo ufać¹⁷.

Dla Cavella¹⁸ ucieleśnieniem sceptyka wobec innych jest Szekspirowski Othello. Targany wątpliwościami co do wierności Desdemony staje się bohaterem epistemologicznym albo – co wychodzi na jedno – bohaterem tragicznym. W przypadku poznania cudzych dusz epistemologia łączy się z tragedią, Kartezjusz z Szekspirem. Sceptycyzm i tragedię łączy ostateczna konkluzja naszej odrębności, że ja to ja, a ty to ty. Dlatego Cavell sugeruje, że relacja ja–inny może być o wiele sensowniej uchwycona w kategoriach uznania albo odrzucenia niż w kategorii wiedzy albo niewiedzy. „Wiem, że cię boli” nie jest wyrazem mojej pewności, ale wyrazem *współczucia*, ponieważ „twoje cierpienie wysuwa wobec mnie pewne *roszczenie*. Nie wystarczy, że wiem (jestem pewien), że cierpisz – muszę coś zrobić lub coś ujawnić (cokolwiek). Jednym słowem muszę to *uznać*, w przeciwnym razie nie wiem ‘co to znaczy, że boli (ciebie lub jego)’¹⁹. W konsekwencji moja niewiedza nie jest ignorancją, lecz unikaniem (*avoidance*) albo odmową (*denial*): unikaniem miłości (Lear), unikaniem prawdy (Othello) unikaniem twojego cierpienia²⁰.

Wittgenstein i gramatyka innego

Interpretacja Cavella jest bez wątpienia inspirująca, choć w niektórych punktach, zwłaszcza w odniesieniu do Wittgensteina, może budzić pewne wątpliwości, o których pisali McGinn i Mulhall²¹. Cavell zdaje się podążać tropem *Dociekań filozoficznych*, ale robi krok dalej, który wydaje się bardzo ciekawy. Jak widzieliśmy, połączył on cały problem z rozważaniami nad pojęciem widzenia z XI fragmentu drugiej części *Dociekań*, co zresztą wydają się sugerować niektóre wypowiedzi samego Wittgensteina, jak na przykład ta: „Można o kimś rzec, że jest *ślepy* na wyraz pewnej twarzy. Ale czy tym samym brak czegoś jego wzrokowi? Oczywiście nie jest to po prostu kwestia fizjologii. Fizjologia jest tu symbolem logiki²². Pamiętajmy jednak o kilku sprawach. Po pierwsze, w ujęciu Wittgensteina widzenie i opis tego, co widzimy, są ze sobą głęboko splecione. Pisząc o tym czasami używał wyrażen takich, jak „czysto optyczny” („rein optischen”) aspekt widzenia i aspekt „pojęciowy” („begrifflichen”)²³. Rozważania Wittgensteina mają charakter gramatyczny, podob-

¹⁷ S. Cavell, *The Claim of Reason*, dz. cyt., s. 432.

¹⁸ Por. S. Cavell, *Disowning Knowledge in Six Plays of Shakespeare*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, s. 126–138.

¹⁹ S. Cavell, *Must We Mean...*, dz. cyt., s. 263.

²⁰ Por. S. Cavell, *The Claim of Reason*, dz. cyt., s. 389.

²¹ Por. McGinn 2022: 32–47; S. Mulhall, *On Being in the World. Wittgenstein and Heidegger on Seeing the Aspects*, Routledge, New York 1990, s. 79–81.

²² L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000, s. 293.

²³ Por. L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie...*, dz. cyt., t. I, § 970, §1017, t. II, § 509–510.

nie jak gramatyczny jest sposób rozwiązania całego problemu z XI fragmentu, który dotyczył – i to jest druga sprawa godna podkreślenia – teorii organizacji wrażeń zmysłowych zawartej w książce Wolfganga Köhlera *Gestalt Psychology* (1929).

Chodziłoby o to, że „widzenie jako”, na przykład widzenie twarzy jako zasmuczonej – bądź wyrażającej inne emocje – nie jest „czysto optyczne”, ponieważ wymaga uprzedniej znajomości pojęć związanych z różnymi formami ekspresji mimicznej: twarzy smutnej, wesołej, zamyślanej, niezdecydowanej. Z drugiej strony widzenie czyjeś twarzy jako smutnej, wesołej, przestraszonej itd. nie jest interpretacją danych zmysłowych. Wittgenstein odrzucał pogląd mówiący, że najpierw spostrzegamy pojedyncze dane percepcyjne w postaci ruchów mięśni twarzy czy kierunku spojżenia, a dopiero później interpretujemy te dane w określony sposób – jako wyraz smutku, radości, lęku czy niezdecydowania. Według Wittgensteina cudze stany psychiczne postrzegamy bezpośrednio, a właściwie należałoby powiedzieć: opisujemy jako postrzegane bezpośrednio. „»Widzimy emocję« – W przeciwieństwie do czego? – Nie jest tak, że widzimy grymasy twarzy i *wnioskujemy* (niczym lekarz, który stawia diagnozę) o radości, smutku, nudzie. Opisujemy twarz człowieka bezpośrednio jako smutną, promieniującą szczęściem, znudzoną, nawet jeśli nie jesteśmy w stanie podać innego opisu jego rysów twarzy. – Smutek jest uosobiony w twarzy, chciałoby się rzec. Należy to do pojęcia emocji”²⁴. Czy oznaczałoby to, że autora tych słów należałoby przypisać do percepcyjnego modelu wiedzy o innych umysłach, jak to zrobiłem na początku w celach przejrzystości prezentacji? Bynajmniej. Potraktowanie postrzegania cudzych stanów psychicznych jako rodzaj widzenia aspektu albo *widzenia jako* ma sens gramatyczny. Chodzi o to, że do opisu naszej wiedzy o innych umysłach używamy pojęć o zbliżonym statusie, jak do opisu „dostrzegania aspektu” albo „widzenia jako”. Są to pojęcia podobne do pojęć „widzenia” oraz „myślenia” („interpretacji”). Powiedzmy tak: pojęć usytuowanych między pojęciami „widzenia” i „myślenia” („interpretacji”). W tym kontekście zjawisko na przykład „twarzy smutnej” byłoby spokrewnione ze zjawiskami widzenia i myślenia, tak jak postrzeganie aspektu figury czy rysunku.

Czy oznacza to, że nasza wiedza o innych umysłach jest jakoby syntezą wiedzy „czysto optycznej” i „pojęciowej”. Otóż raczej nie, ponieważ nie ma zjawisk pośrednich między widzeniem a myśleniem. Oczywiście prawdą jest, że Wittgenstein, tak jak odrzucał wszelkie formy mentalizmu, odrzucał także wszystkie koncepcje dotyczące wiedzy o innych umysłach, które zakładały, że pierwotnie i bezpośrednio dane jest mi tylko własne ja, natomiast inne umysły dostępne są dla mnie wyłącznie pośrednio przez wnioskowanie z analogii, za pośrednictwem wczucia (empatii) albo obserwacji zachowania.

Wittgenstein nie chce zatem wyjaśniać, w jaki sposób poznajemy umysły innych, ale tak opisać użycie wyrażen odnoszących się do cudzych stanów mentalnych, by nie było potrzeby stawiania filozoficznych pytań o inne umysły. To jest jego najważniejszy cel. Nie proponuje więc żadnego trzeciego stanowiska, obok mentalizmu

²⁴ L. Wittgenstein, *Kartki*, tłum. S. Lisiecka, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, § 225.

i behawioryzmu, ani ich dialektycznego *Aufhebung* w stylu Hegła, lecz jego celem jest jasność, co oznacza, „że problemy filozoficzne winny *zupełnie* zniknąć”²⁵. „Problemy rozwiązuje się (aufgelöst) w dosłownym sensie tego słowa – tak jak kawałek cukru rozpuszcza się w wodzie”²⁶ („Die Probleme werden im eigentlichen Sinne aufgelöst – wie ein Stück Zucker im Wasser”).

Kwestia innych umysłów u Wittgensteina wykracza daleko poza rozważania o widzeniu z XI fragmentu drugiej części *Dociekań*. Jest wpleciony w całą skomplikowaną siatkę uwag z filozofii psychologii traktujących przede wszystkim o problemie różnicy w użyciu pojęć psychologicznych w pierwszej i trzeciej osobie. Wittgenstein bardzo wyraźnie podkreślał tę różnicę, wskazując na jej gramatyczny (logiczny) charakter, to znaczy na odmienną rolę wyrażen w 1 i 3 osobie liczby pojedynczej w naszych „grach językowych” z użyciem pojęć psychologicznych. Sądził, że z różnicy zdań „ja mam bóle” i „on ma bóle” możemy czasami opacznie wyprowadzić wnioski, że odzwierciedlają one pewną różnicę epistemologiczną, że za tymi zdaniami kryje się bardziej fundamentalna różnica dwóch rodzajów doświadczenia albo wiedzy – wiedzy opartej na doświadczeniu wewnętrznym, czyli introspekcji oraz wiedzy opartej na doświadczeniu zewnętrznym, na przykład obserwacji czyjegoś zachowania. Jednakże taka epistemologiczna interpretacja jest błędem i polega na niedostrzeganiu jedności znaczenia mimo różnicy w użyciu. Z notatek Moore’a wiemy, że Wittgenstein poświęcił wiele czasu temu problemowi. Między innymi w wykładzie z 17 lutego 1933 roku, w którym postawił dwa pytania. Pierwsze brzmiało: „Kiedy mówimy: on czuje ból zęba, to czy słuszne jest powiedzenie, że ten ból zęba jest jedynie jego zachowaniem? A kiedy mówię o swoim bólu zęba, to mówię o czymś innym?”²⁷. Wittgenstein na pytanie odpowiada pytaniem: „Czy jeśli żałujesz kogoś, kogo boli ząb, to żałujesz go za trzymanie się za policzek?”²⁸. Przy okazji zwraca uwagę, że to, co weryfikuje albo co jest kryterium dla „boli mnie ząb”, jest całkiem odmienne od kryterium dla „jego boli ząb”. Jak już wielokrotnie podkreślaliśmy, dla autora *Traktatu* powiedzenie, że o swoim bólu wiem w sposób bezpośredni, natomiast o jego bólu w sposób pośredni jest bezsensowne, ponieważ bezsensowne jest samo pytanie „skąd wiesz, że boli cię ząb?”. Odrzuca on epistemologiczną interpretację asymetrii. W przypadku wypowiedzi pierwszoosobowych nie ma niczego, co weryfikuje albo co jest kryterium bólu. Wyrażenia „jego boli ząb” i „mnie boli ząb” znajdują się, wedle Wittgensteina, na różnych poziomach logicznych. Zdanie „nie wiem, czy boli mnie ząb” jest bez sensu, jest niepoprawne gramatycznie, ale zdanie „nie wiem, czy jego boli ząb” jest jak najbardziej poprawne. Tak więc odpowiedź Wittgensteina na pierwsze pytanie postawione na wykładzie jest negatywna.

²⁵ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt., § 133.

²⁶ L. Wittgenstein, *The Big Typescript*, dz. cyt., s. 421.

²⁷ L. Wittgenstein, *Wittgenstein: Lectures Cambridge 1930–1933. From the Notes of G.E. Moore*, ed. by D. Stern, B. Rogers, G. Citron, Cambridge University Press, Cambridge 2019, s. 266.

²⁸ Tamże, s. 267.

Drugie pytanie podobne jest do pierwszego, choć nie jest z nim tożsame: „Czy ból zęba drugiej osoby jest bólem w tym samym sensie, co mój?”²⁹. Odpowiedź Wittgensteina na to pytania jest z kolei pozytywna. Chodzi o to, że wyrażenie „ból zęba” używane jest w tym samym znaczeniu w wypowiedziach typu: „boli mnie ząb”, co w wypowiedziach „jego boli ząb”. Mimo asymetrii gramatycznej (*resp.* logicznej) wypowiedzi w pierwszej i trzeciej osobie istnieje jedność znaczenia, tak jak różnica w kolorach, np. czerwonym i zielonym, zakłada jedność znaczenia w tym sensie, że oba uznajemy za kolory. Zdaniem Wittgensteina behawiorysta nie dostrzega tej jedności znaczenia, dlatego błędnie interpretuje wspomnianą asymetrię pierwszej i trzeciej osoby. W kolejnych wykładach Wittgenstein będzie wyraźnie podkreślał, że „gra językowa”, w której centrum jestem *ja*, jest odmienna od gry, w której centrum jesteś *ty*. Skoro jednak ta odmienność nie polega na tym, że w zdaniach „boli mnie ząb” i „jego boli ząb” używamy słowa „ból” w dwóch różnych znaczeniach, to na czym ona polega? Wittgenstein poruszał tu jakby dwie sprawy. Po pierwsze uznał, że „gra językowa” z *ty*, odnosi się do ciała fizycznego, ewentualnie do głosu, podczas gdy w przypadku pierwszego, czyli „gry językowej” z *ja* nie. Wittgensteinowi chodzi o to, że w takich zdaniach, jak „boli mnie ząb” albo „widzę czerwoną plamę”, podmiot pełni inną rolę czy też jest obecny w inny sposób niż w zdaniach „jego boli ząb” albo „on widzi czerwoną plamę”, a jeszcze inną w zdaniach „mam czerwony samochód” albo „mój sąsiad ma czerwony samochód”.

Wątek ten, związany z gramatyką słowa „ja” i nieporozumieniami, jakie może łatwo wywołać, rozwijany jest pod koniec *Niebieskiego zeszytu*. Wittgenstein podaje dwa różne sposoby użycia słowa „ja” (*resp.* mój, moje), które nazywa „użyciem jako przedmiotu” oraz „użyciem jako podmiotu”³⁰. Przykładami pierwszego użycia są zdania: „Ja mam złamaną rękę”, „ja mam guza na czole”, „moje włosy potargał wiatr” itp. Z kolei przykładami użycia „ja” jako podmiotu są: „*Ja* widzę to a to”, „*Ja* mam ból zęba”, „*Ja* myślę, że będzie padało” itp. Różnica między tymi dwoma rodzajami użycia może polegać na tym, że w pierwszym przypadku mamy do czynienia z rozpoznaniem pewnej konkretnej osoby i istnieje tu zawsze możliwość pomyłki, ponieważ identyfikując osobę w czasowo-przestrzennym kontinuum, zawsze mogą popełnić błąd. Kiedy natomiast mówię, że boli mnie ząb, to nie pojawia się problem rozpoznania osoby ani możliwość błędnej identyfikacji. Zdanie: „Nie jestem pewien, czy boli mnie ząb” nie może być uznane za błąd czy pomyłkę, ponieważ jest bez sensu, nie jest w ogóle ruchem w „grze językowej”. Stwierdzenie „boli mnie” [*I have pain*] nie jest wypowiedzią o jakiejś konkretnej osobie, ma tu funkcję ekspresyjną, a nie opisową, podobnie jak nie jest nią jęk, choć słowo „ja” odnosi się z pewnością do człowieka, który je wypowiada: „Słowo ‘ja’ nie znaczy tego samego, co ‘L.W.’, nawet jeśli to ja jestem L.W., ani też nie znaczy tego samego, co wyrażenie ‘osoba, która teraz mówi’.

²⁹ Tamże.

³⁰ Por. L. Wittgenstein, *Niebieski i brązowy zeszyt*, tłum. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1998, s. 113. To odróżnienie znika w jego późnych pismach. Nie jest obecne także w *Dociekaniach filozoficznych*.

To jednak nie oznacza, że ‘L.W.’ i ‘ja’ znaczą dwie różne rzeczy. Znaczą to jedynie, że słowa te są dwoma różnymi narzędziami w naszym języku³¹. Różnica między „ja mam bóle” i „on ma bóle” nie jest analogiczna do różnicy między „L.W. ma bóle” a „Smith ma bóle”, ale odpowiada raczej różnicy między jęczeniem a mówieniem, że ktoś jęczy. Słowo „ja” w zdaniu „ja mam bóle” ma po prostu odróżniać mnie od innych ludzi, ponieważ to właśnie dzięki znakowi „ja” odróżniam stwierdzenie, że mnie boli, od stwierdzenia, że innych boli. A zatem w przypadkach, w których słowo ‘ja’ użyte jest jako podmiot, nie używamy go dlatego, że rozpoznajemy konkretną osobę w czasowo-przestrzennym kontinuum po jej cechach cielesnych. Stwarza to jednak złudzenie używania „ja” w odniesieniu do czegoś bezcielesnego, ale posiadającego swą siedzibę w naszym ciele, czegoś, co wydaje się prawdziwym *ego*, o którym jest Kartezjańskie „*Cogito ergo sum*”. „Jednakże mówiąc, że *ego* jest czymś mentalnym, zachowujemy się tak, jak wówczas, gdy widząc, iż liczebnika ‘3’ nie używa się jako znaku jakiegoś przedmiotu fizycznego, mówimy, że liczba 3 jest natury mentalnej lub niematerialnej”³². Nasze przekonanie, że to, co odczuwa ból, myśli, widzi, jest natury mentalnej, opiera się na przekonaniu, że słowo „ja” w zdaniu „ja mam bóle”, nie odnosi się do żadnego konkretnego ciała, ponieważ zamiast „ja” nie możemy wstawić żadnego opisu tego ciała.

Kiedy zaniedbamy te zasadnicze różnice gramatyczne w użyciu słowa „ja” (*resp.* mój, moje), ale także słów „ty” (*resp.* jego, jej), a zwłaszcza kiedy nadamy „ja” sens epistemiczny, a zaniedbamy wgląd w szczególną rolę, jaką w naszych potocznych „grach językowych” odgrywa zaimek osobowy ja – służący przede wszystkim do tego, by odróżnić się od innych – to zawsze będzie istniała filozoficzna pokusa mówienia o czymś, co jest niewyraźalne w języku, a tym samym niekomunikowalne innym, o czym tylko *ja* mogę wiedzieć, co tylko *ja* mogę odczuwać, do czego tylko *ja* mogę mieć dostęp. To przekonanie wzmacnia dodatkowo fakt, że żaden opis nie może być tak bezpośredni jak same doznania bądź uczucia. Wydaje się zatem, jakby istniało coś, co umyka opisowi, a my ciągle ponawiamy próby dotarcia do bezpośredniości przeżycia.

To jest moment, w którym gramatyczną (logiczną) asymetrię wypowiedzi w pierwszej i trzeciej osobie poczynamy traktować jako odzwierciedlenie natury rzeczy samej, że oto nasz język odzwierciedla metafizyczną strukturę rzeczywistości. Wittgenstein był jednak przekonany, że właściwy opis tej asymetrii powinien uzdrowić nas z chęci stawiania filozoficznych (metafizycznych) pytań, jak te dotyczące wiedzy o innych umysłach³³. Tak naprawdę rola „ja”, „ty”, „on, ona ono” jest w naszym języku prosta. W *The Big Typescript* pisał: „Solipsyzm można by odrzucić z uwagi na fakt, że w gramatyce słowo »ja« nie odgrywa żadnej centralnej roli, ale jest słowem jak każde inne”³⁴. W późniejszym okresie Wittgenstein będzie podkre-

³¹ Tamże, s. 114.

³² Tamże, s. 122.

³³ Ten aspekt szczególnie eksponuje w swej interpretacji Avramides (por. A. Avramides, *Other Mind*, Routledge, London–New York 2001, s. 186, 192–193).

³⁴ L. Wittgenstein, *The Big Typescript*, dz. cyt., s. 508.

ślał, że znaczenie tych słów najlepiej uchwycimy, kiedy będziemy starać się opisać sposoby, w jakich uczymy się ich znaczenia, innymi słowy, w jakich uczymy się ich poprawnie używać. A uczymy się ich na tle nieskończenie wielu działań i słów, które wypowiedane są w ich trakcie. Jeśli opiszemy sposoby, w jakie asymetria pierwszej i trzeciej osoby funkcjonuje w naszych potocznych „grach językowych”, to dowiemy się, że funkcjonuje bardzo dobrze i nie mamy z nią żadnych problemów, a zwłaszcza, że w życiu codziennym nie mamy żadnych specjalnych problemów z przypisywaniem innym określonych stanów mentalnych. Oczywiście często się mylimy, ale często też robimy to trafnie. Nasze pomyłki koryguje życie samo. W każdym razie nie ma tu niczego tajemniczego czy metafizycznego. W *Niebieskim zeszycie* napisał: „Czy jednak te pytania nie są dziwaczne (pytania o inne umysły – P.D.) Czy *nie* mogą wierzyć, że ktoś inny odczuwa ból? Czyż nie jest całkiem łatwo w to wierzyć? Czy wystarczy odpowiedzieć, że rzeczy są takie, jakie przedstawiają się zdrowemu rozsądkowi? Jasne jest, że w życiu codziennym nie odczuwamy tych trudności”³⁵. A kiedy je odczuwamy? Najogólniej mówiąc, kiedy patrzymy na nie w pewien określony sposób, wedle którego w naszym życiu mamy do czynienia z dwoma światami: psychicznym i fizycznym. Ten pierwszy wyobrażamy sobie często jako „coś lotnego albo raczej eterycznego”³⁶. Ale jest to, zdaniem Wittgensteina, wybieg, do którego uciekamy się, gdy jesteśmy zakłopotani gramatyką pewnych słów i wiemy o nich tylko tyle, że nie używa ich się jako nazw przedmiotów i procesów materialnych.

Pod koniec drugiej części *Dociekań* Wittgenstein postawił pytanie: „Czy co do autentyczności wyrażanych uczuć może istnieć sąd »eksperta«?”³⁷. Niewątpliwie istnieją ludzie, którzy drogą życiowego doświadczenia, jak to się mówi, zyskali pewną zdolność mniej lub bardziej trafnego osądu innych, ale jest to, zdaniem Wittgensteina, kwestia wyczucia: „Autentyczności wyrazu nie można udowodnić; trzeba ją wyczuć”³⁸. Tego wyczucia nie można się nauczyć z książek, tak jak uczymy się jakiegoś rachunku albo obcego języka. Nie ma tu bowiem żadnych reguł, niczego ogólnego. Dowody, które mogą nas przekonać o stanie ducha kogoś innego, na przykład, że nie udaje, mają charakter „imponderabiliów”. Są to niuanse spojrzenia, tonu, gestu, aluzji. Mogę odróżnić spojrzenie prawdziwej miłości i odróżnić je od udawanego, ale mogę być całkiem niezdolny do opisanie tej różnicy. Jest tu miejsce na Cavellowski sceptycyzm, jakkolwiek takiego słowa Wittgenstein w tym kontekście by nie użył. W *Niebieskim zeszycie* sugerował, jak widzieliśmy przed chwilą, że w życiu codziennym nie mamy trudności ze stanami psychicznymi innych ludzi. Na ogół trafnie je rozpoznajemy. Niepokoje rodzą się *sub specie philosophitatis*, kiedy stawiamy niewłaściwe pytania, które możemy jednak uchylić przez powrót na szorstki grunt codzienności. Niewątpliwie jest tak w przypadku prostych „gier językowych”, na przykład odnoszących się do bólu, ale zdarzają się sytuacje dalekie od jasności

³⁵ L. Wittgenstein, *Niebieski i brązowy zeszyt*, dz. cyt., s. 84.

³⁶ Tamże, s. 85.

³⁷ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, dz. cyt., s. 318.

³⁸ Tamże, s. 319.

i pewności. To właśnie chciał pokazać Cavell, to znaczy, że nasze bardziej skomplikowane codzienne „gry językowe” nie są wolne od niepewności w sprawie innych umysłów, że nie zawsze dana jest nam zgodność sposobu życia. Myślę, że Wittgenstein w późnym okresie swej twórczości nie sprzeciwiłby się takiemu pogładowi.

Bibliografia

- Avramides A., *Other Mind*, Routledge, London–New York 2001.
- Cassam Q., *Self-knowledge for Humans*, Oxford University Press, Oxford 2014.
- Cassam Q., *What asymmetry? Knowledge of Self, Knowledge of Others, and the Inferentialist Challenge*, „Synthese” 2015, <https://doi.org/10.1007/s11229-015-0772-7>.
- Cavell S., *Disowning Knowledge in Six Plays of Shakespeare*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- Cavell S., *Must We Mean What We Say?*, Cambridge University Press, Cambridge 1969.
- Cavell S., *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press, New York, Oxford 1979.
- Dretske F., *Perception and Other Minds*, „Noûs” 1973, 7, s. 34–44.
- Dretske F., *Seeing and Knowing*, Routledge & Kegan Paul, London 1969.
- Gallagher S., *How the Body Shapes the Mind*, Oxford University Press, Oxford, New York 2005.
- Gallagher S., *Direct perception in the intersubjective context*, „Consciousness and Cognition” 2008, 17, s. 535–543.
- Gallagher S., *The Mind of Others*, w: D. Dahlsatrom, A. Elpidorou, W. Hopp (red.), *Philosophy of Mind and Phenomenology. Conceptual and Empirical Approaches*, Routledge, New York–London 2016, s. 117–138.
- Gopnik A., *How We Know Our Minds: The Illusion of First-Person Knowledge of Intentionality*, „Behavioral and Brain Sciences” 1993, 16(1), s. 29–113.
- Ingarden R., *O poznawaniu cudzych stanów psychicznych*, w: *U podstaw teorii poznania*, PWN, Warszawa 1939 [1971], s. 407–428.
- Köhler W., *Gestalt Psychology*, H. Liveright, New York 1929.
- McDowell J., *Criteria, Defeasibility, and Knowledge*, „Proceedings of the British Academy” 1982, 68, s. 455–479. Reprinted in MacDowell 1998, s. 369–394.
- McGinn M., *Wittgenstein, Scepticism and Naturalism. Essay on the Later Philosophy*. Anthem Press, London – New York 2022.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Aletheia, Warszawa 2001.
- Mulhall S., *On Being in the World. Wittgenstein and Heidegger on Seeing the Aspects*, Routledge, New York 1990.
- Scheler M., *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzycki, PWN, Warszawa 1986.
- Wikforss A., *Knowledge, Belief and, the Asymmetry Thesis*, w: A. Avramides, M. Parrott (red.), *Knowing Other Minds*, Oxford University Press, Oxford 2019, s. 41–63.
- Wilson T., Dunn E., *Self-Knowledge: Its Limits, Value, and Potential for Improvement*, „Annual Review of Psychology” 2004, 55(1), s. 493–518, <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.55.090902.141954>.

Wittgenstein L., *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, t. I/II, red. G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright, H. Nyman, *Werksausgabe*, t. 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984.

Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2000.

Wittgenstein L., *Kartki*, tłum. S. Lisiecka, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

Wittgenstein L., *Niebieski i brązowy zeszyt*, tłum. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1998.

Wittgenstein L., *Philosophical Investigations*, The German text, with an English translation by G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker and J. Schulte, Wiley-Blackwell, Oxford 2009.

Wittgenstein L., *Wittgenstein: Lectures Cambridge 1930–1933. From the Notes of G.E. Moore*, ed. by D. Stern, B. Rogers, G. Citron, Cambridge University Press, Cambridge 2019.

„Ludzkie ciało jest najlepszym obrazem ludzkiej duszy”.

Cavell i Wittgenstein o innych umysłach

Streszczenie: W artykule podejmuję problem innych umysłów w interpretacji Stanleya Cavelli i Ludwiga Wittgensteina. Obaj reprezentowali pogląd, że cudze stany mentalne są nam dostępne bezpośrednio. Według Cavella mimo tej bezpośredniości nasza wiedza o innych umysłach obciążona jest nieusuwalnym sceptycyzmem, ponieważ nie może być niczym innym jak tylko „empatyczną projekcją”. Wittgenstein natomiast nie chce wyjaśniać, w jaki sposób poznajemy cudze stany mentalne, ale tak opisać użycie wyrażen odnoszących się do tych stanów, by nie było potrzeby stawiania filozoficznych pytań o inne umysły.

Słowa kluczowe: umysł, wiedza, sceptycyzm, gramatyka, pierwsza i trzecia osoba

“The human body is the best picture of the human soul.” Cavell and Wittgenstein on Other Minds

Abstract: In this article, I discuss the concept of ‘other minds’, as interpreted by Stanley Cavell and Ludwig Wittgenstein. Both philosophers held the view that other people’s mental states are directly accessible to us. However, according to Cavell, despite this directness, our knowledge of other minds is burdened with irremovable scepticism because it can only ever be an ‘empathic projection’. In contrast, Wittgenstein does not seek to explain how we know about other people’s mental states; rather, he aims to describe the use of expressions that refer to these states in such a way that there is no need to ask philosophical questions about other minds.

Keywords: mind, knowledge, skepticism, grammar, first and third person

Łukasz Kołoczek

Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

Instytut Socjologii, Kognitywistyki i Filozofii

 <https://orcid.org/0000-0003-2125-8871>

Mojość – solidaryzacja – dramatyzacja

Mojość – ekspozycja problemu

Chciałbym rozpocząć od przywołania cytatu autorki, która nie należy do tradycji, w ramach której sytuuje się mój esej. Donna Haraway w słynnym *Manifestie cyborgów* pyta: „Dlaczego właściwie nasze ciała mają kończyć się na skórze, a w najlepszym razie mają zawierać tylko inne byty otoczone skórą?”¹. Kontekstem jest tu oczywiście zmiana technologiczna i wpływ tej zmiany na sytuację kobiet. Mimo że tekst ten opublikowany został 40 lat temu – co dla rozwoju technologii jest niewyobrażalnie długim czasem – to jednak sygnalizuje on szereg problemów, które dziś, w epoce narodzin AI, znacznie ostrzej stają przed nami. Nie zagłębiając się w te kwestie, zależy mi jednak na podkreśleniu aktualności jednego problemu, który także w tym pytaniu się ujawnia. Pytania, co jest nasze/moje, gdzie leżą granice tego, co nasze/moje, czy te granice są raz na zawsze ustanowione (należą do natury podmiotu), czy też są zmienne, a może nawet podlegają społecznym, kulturowym negocjacjom – te pytania stanowią wciąż zasadniczą kwestię myślenia o podmiotowości. Ciekawe jest też to, choć również tym zagadnieniem nie będę się tu zajmował, że bardzo różne tradycje filozoficzne – tu przecież mówimy o feminizmie i poststrukturalizmie – krążą wokół kategorii tego, co moje (niekoniecznie tematyzując samo to pojęcie).

Kategoria tego, co moje – a w zasadzie mojości tego, co moje – jest ściśle powiązana z kategorią podmiotu, choć zarazem przybiera nieco inne formy w zależności od tego, jak ów podmiot się pojmuje. To jest oczywiście do pewnego stopnia gramatyka (Haraway, mówiąc o skórze jako granicy, ma prawdopodobnie na myśli swoją granicę, czyli to, co z jej perspektywy może nazwać „moim”, a co ja musiałbym nazwać „jej”, choć ciągle chodzi tu o mojość). Niemniej jednak w grę wchodzi tu także odmienne projekty podmiotowości, które sprawiają, że nie zawsze „moje” pomyślane w ramach jednej koncepcji jest tożsame z „moje” pomyślanym w ramach innej:

¹ D. Haraway, *Manifest cyborgów: nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych*, tłum. S. Królak, E. Majewska, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 1(3), s. 49–87, s. 83.

transcendentalne „ja” fenomenologii Husserla niesie ze sobą odmienne znaczenia niż „ja” z *Istniejącego i istnienia* Lévinasa. A cóż dopiero z takimi filozofiami, dla których rodzaj gramatyczny podmiotu odsyła do komponentów ontologicznych: u Heideggera nie ma w ogóle „ja”, natomiast wątkiem przewodnim jest owa mojość, która może w pewnych okolicznościach (a nawet „zrazu i zwykle”) nie odsyła do żadnego określonego podmiotu, lecz do kategorii „nikt”². Sprawa staje się jeszcze bardziej skomplikowana w (post)strukturalistycznych trybach uprawiania refleksji, jako że to, co w innych ujęciach jest na pewno moje – tożsamość, płęć, pragnienie – tu ujawnia się jako efekt gry ponadjednostkowych struktur³.

Sprawa staje się dodatkowo skomplikowana, gdy zważy się, że podmiot filozofujący może zajmować inną pozycję w stosunku do podmiotu, o którym filozofuje. Husserl konsekwentnie porusza się w perspektywie egologicznej, co oznacza, że „ja” filozofujące jest tożsame z „ja” pomyślanym. Pod tym względem Lévinas zajmuje dokładnie taką samą pozycję w *Całości i nieskończoności*, deklarując, że nie ma żadnej zewnętrznej perspektywy, z której można byłoby ująć relację Toż-samego z Innym, zobaczyć ich synoptycznie, że innymi słowy o zewnętrzności może myśleć jedynie Toż-samy. Odmianą perspektywę zajmuje Hegel – wspominam o nim, ponieważ jego rozwiązanie jest paradygmatyczne, powtarzane z istotnymi modyfikacjami przez tradycję hermeneutyczną: Diltheya i Gadamera, a także przez Tischnera – podmiot filozofujący zajmuje metapozycję względem opisywanego podmiotu, który sam doświadcza zmiany. Ta metapozycja nosi nazwę ducha, a podmiot pomyślany ostatecznie osiąga pozycję podmiotu myślącego. Ale kategoria mojości – czy też tego, co własne, u Hegla nazywana po prostu prawdą – odgrywa tu szczególną rolę: to, co własne podmiotu na jednym etapie rozwoju tegoż, staje się nie-własne na kolejnym. Zaryzykowałbym tezę, pozostawiając ją bez uzasadnienia, że również (post)strukturalizm jest odmianą tego umiejscowienia podmiotu myślącego wobec podmiotu pomyślanego, jako że myśli się tu z perspektywy struktury, układu, dyskursu (choć oczywiście brak tu utożsamienia obu pozycji).

Wydaje mi się – i jest to założenie mojego szkicu – że w filozofii XX wieku kategoria mojości przynajmniej bierze udział, a być może nawet odgrywa kluczową rolę w transformacji myślenia o podmiocie z paradygmatu statycznego (podmiot może nawet się zmienia, ale zmiany nie naruszają tego, co zasadniczo, istotnie jest jego własnością) w myślenie dynamiczne, gdzie prymarnie jest to, że podmiot dopiero

² „Być może owym »kto« powszedniego Dasein właśnie nie zawsze jestem ja sam” (M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 164). „Každy jest inny i nikt sobą samym. Się, przy pomocy którego odpowiadamy na pytanie o »kto« powszedniego Dasein, to Nikt, któremu wszelkie Dasein w byciu-pośród-siebie-nawzajem zawsze jest już oddane” (tamże, s. 182).

³ Można wspomnieć o tekście Derridy, który zauważa, że kategoria *eigen* – własnego czy autentycznego bycia – związana jest także z bliskością tego bycia dla bytu odniesionego do swojego bycia, a to otwiera całą problematykę obecności. Pokrewieństwo tych idei złożone byłoby w łacińskim przyimku *prope*, *proprius*. Zob. J. Derrida, *Kres człowieka*, tłum. P. Pieniążek, w: tenże, *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002, s. 151–182, 178.

się staje. Kategoria mojości jest odpowiedzialna za zdynamizowanie podmiotu, a w zależności od konkretnego rozwiązania albo w całości powoduje przesunięcie ciężaru podmiotowości na stawanie się (np. egzystencjalizm), albo podporządkowuje stawanie się jakoś esencjalnie pomyślanemu podmiotowi (np. Tischner). Teza ta jest zaledwie hipotezą otwierającą pole mojego eseju i nie przeprowadzę tu jej dowodu, choć wydaje mi się to niezwykle ciekawym materiałem na monografię: zbadać przemiany kategorii mojości w filozofii XX wieku (a może nawet w „długim XX wieku”, sięgając do Hegla, Kierkegaarda i Nietzschego). W tym miejscu jednak, powodowany tym założeniem, poprzestanę na naszkicowaniu jednego wątku całej tej historii, mianowicie zmagania Tischnera z kategorią tego, co moje.

Solidaryzacja

Tischner w doktoracie próbuje obronić tezę, że „ja” transcendentale, tak jak je rozumie Husserl w *Medytacjach kartezjańskich*, zawiera w sobie nieredukowalny biegun substancjalny. Robi to w konfrontacji z tekstem Sartre’a, w którym francuski filozof dowodzi, że „ja” w ogóle nie jest podmiotem, lecz co najwyżej przedmiotem refleksyjnego aktu świadomości⁴. Opracowuje przy okazji tzw. redukcję jaźniową, która pozwala z faktu, że coś jest moje, wnioskować o „ja” jako nośniku mojości. Wszystko, co moje, zawiera „jaźniowy moment własności”, który „wskazuje intrawertywnie na »ja« jako na to, kogo moje jest”⁵. Redukcja jaźniowa próbuje uchwycić substancjalne jądro „ja”, które u Husserla raczej pomyślane jest jako pole, w którym płynie strumień świadomości. Sartre pozwala się porwać metaforze strumienia: strumień płynie, nie ma powodu, aby pytać o „podmiot” strumienia, o jego *hipekeimenon*. Tischner tymczasem stawia opór egzystencjalnej interpretacji świadomości: przestrzenność świadomości musi mieć swoje centrum, punkt promieniowania, dzięki któremu wszystko, co znajdzie się w jego zasięgu, otrzyma piętno, nazwane tu „jaźniowym momentem własności”.

Ta dość osobliwa procedura zostanie znacznie bardziej rozbudowana w rozprawie habilitacyjnej i otrzyma tam postać podwójnego i płynnego procesu solidaryzacji i desolidaryzacji. Tischner bada tu świadomość egologiczną, ale odchodzi od Husserlowskich rozstrzygnięć, bowiem przyjmuje, że świadomość nie ma wyłącznie aktowego charakteru, że od aktów świadomości trzeba odróżnić świadomość przedrefleksyjną i nierefleksyjną, którą Tischner nazywa konscjentywną⁶. Dość

⁴ Chodzi o J.P. Sartre’a, *Transcendencja Ego. Próba opisu fenomenologicznego*, tłum. U. Idziak, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006.

⁵ J. Tischner, *Ja transcendentale w filozofii Edmunda Husserla*, w: tenże, *Studia z filozofii świadomości*, oprac. A. Węgrzecki, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2006, s. 3–127, s. 72.

⁶ J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, w: tenże, *Studia z filozofii świadomości*, oprac. A. Węgrzecki, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2006, s. 128–422, s. 132, 144. Zob. także J. Tischner, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-prze-strzennej*, „Logos i Ethos. Rozprawy Filozoficzne” 1971, s. 53.

niezwykłym rozwiązaniem jest także koncepcja niejednoznaczności „ja”⁷. Krakowski filozof bada w kolejnych działach trzy różne warstwy „ja”: ja somatyczne, poznające i osobowe, sugerując jedynie w zakończeniu, że musi istnieć jakieś „ja” pierwotne, i wyrażając przypuszczenie, że tym „ja” pierwotnym jest być może „ja” aksjologiczne, a w pewnym momencie wskazując, że „ja” osobowe jest pierwotniejsze od „ja” somatycznego oraz „ja” poznającego. Niemniej wielowarstwowość „ja” jest w tej pracy żywo eksplorowana.

W kontekście każdego z tych wymiarów „ja” Tischner opisuje proces (de)solidaryzacji. Jest to jeden z głównych tematów *Fenomenologii świadomości egotycznej* i przedstawianie wyczerpującego opisu tego zagadnienia przerasta ramy tego szkicu⁸. Przede wszystkim wielowymiarowość samego „ja” sprawia, że procesy (de)solidaryzacji również stają się wielowymiarowe, a przynajmniej dziedziczą tę potrójność: można je identyfikować na płaszczyźnie somatycznej, kognitywnej i aksjologicznej. Niech wystarczy tu synekdocha: przywołam paragraf 4 rozdziału II, w którym Tischner przedstawia solidaryzację egotyczną w aspekcie „ja” somatycznego. Jednak pomimo tego, że akcent pada tu na cielesność „ja”, to w tle pojawiają się także wątki aksjologiczne. Założeniem konstruującym pole analizy jest rozróżnienie na „szerszy krąg egotyczny” (to, co moje) i „krąg ścisłej egotyczności” („ja” jako *hipokeimenon*)⁹. Rozróżnienie to zawsze da się przeprowadzić, ale nie jest ono raz na zawsze ustalone, rządzi nim zmienność i przechodzenie doświadczeń z jednego kręgu w drugi. „Proces desolidaryzacji egotycznej jest procesem zawężania obszaru ścisłej egotyczności. W jego wyniku jakaś część obszaru świadomej cielesności zostaje uznana za nie-Ja lub nawet nie-moja, obca mi, zewnętrzna w stosunku do mnie. Proces idący w przeciwnym kierunku jest procesem egotycznej solidaryzacji”¹⁰. Przykładem jest tu doświadczenie ręki: gdy piszę, ręka jest nie tylko „moja”, ale nawet jest „mną” (to ja piszę), ale gdy konieczna jest amputacja, to jest to „tylko” moja ręka, a następnie ciało obce.

Na tym przykładzie Tischner wskazuje także aksjologiczną warstwę solidaryzacji. Rekapitułując obszerny wywód Tischnera, można powiedzieć, że mechanizm solidaryzacji polega na tym, by „>odnaleźć w czymś samego siebie«. Solidaryzacja

⁷ Wokół zadeklarowanej tu niejednoznaczności „ja” w późniejszej filozofii Tischnera nadbudowuje się moim zdaniem znacznie bardziej rozwinięta wieloznaczność podmiotu filozofii dramatu – zagadnieniu temu poświęciłem artykuł *Dramatyczna struktura podmiotu*, który został przyjęty do druku w „Analizie i Egzystencji”, ale jeszcze się nie ukazał.

⁸ Zob. J. Tischner, *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, w: W. Stróżewski (red.), *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław 1978, s. 91–102. Sam zajmowałem się tą kwestią w: Ł. Kołoczek, *O wolności egotycznej: przyczynek do genealogii podmiotu filozofii dramatu*, w: Z. Stawrowski (red.), *Oblicza wolności w dialogu z Tischnerem*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2023, s. 87–107 oraz w: tenże, *Gra w ducha: Błądzenie w żywiole filozofii dramatu*, Wydawnictwo UKEN, Kraków 2024, s. 59–89. Warto też zob. A. Wesołowska, *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012.

⁹ Zob. J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, dz. cyt., s. 197. Zob. również s. 220, 229.

¹⁰ Tamże, s. 221.

egotyczna dokonuje się w tym, w czym w sposób przedrefleksyjny podmiot aksjologicznego działania »odnajduje siebie«¹¹. Aksjologiczny podmiot zatem utożsamia się ze swoim ciałem, „zabarwiając” je swoją wartością, a ono z kolei „promieniuje” swoją wartością na zewnętrzne przedmioty, jak np. w kontekście zdrowego ciała lekarstwo. „Momentem centralnym fenomenu »odnalezienia siebie« jest moment »utożsamiającego przyłgnięcia« do treści aksjologicznie zabarwionej»¹². Mamy tu zatem wgląd w proces (de)solidaryzacji ja somatycznego, który rozgrywa się na dwóch planach: poszerzania/zwężania granic mojego ciała i promieniowania wartości osobowej podmiotu i „zabarwianiu” nią innych przedmiotów (lekarstwo jest dobre dla mnie, jest więc moje, bo wspiera moje zdrowienie).

Jednak solidaryzacja w całej pracy Tischnera opisywana jest też na inne sposoby: raz jako odnajdywanie się „ja” w tym, co „nie moje”¹³, raz jako utożsamianie się ja z tym, co moje¹⁴, a także jako utożsamianie się „ja” z wartościami, z którymi konfrontuje się „ja” osobowe¹⁵. Odpowiednio desolidaryzacja oznacza utratę takiej tożsamości. Jeśli spojrzeć na ten proces z pewnego dystansu, to przypomina on pulsowanie: solidaryzacja byłaby rozszerzaniem się „ja” o to, co moje, i zamianianiem „nie-mojego” w „moje”, a desolidaryzacja analogicznym wycofywaniem się. Można bowiem zinterpretować tę grę solidaryzacji i desolidaryzacji jako pulsowanie „ja” w różnych jego wymiarach. Moje włosy mogą być w pewnych okolicznościach częścią „ja”, mogę się z nimi utożsamiać, albo mogą stanowić o mojej tożsamości, ale za chwilę, w zakładzie fryzjerskim, przestają być „ja”, stają się „moimi”, a potem, po wyrzuceniu ich do śmieci, nie mam z nimi nic wspólnego. Być może nawet rzeczy zewnętrzne wobec mnie mogą brać udział w solidaryzacji¹⁶: „ja” może rozciągać się na ubranie, okulary lub biżuterię, a nawet sprzęt świadczący o moim statusie społecznym, aby po chwili być tylko „moim” (np. samochodem), który może stać się „nie mój” (np. w wyniku wypadku). Tischner zauważa w odniesieniu do cielesności coś, co pozostaje w mocy także w innych warstwach egologicznych: *mojość* jest stopniowalna: „coś może być bardziej, a coś mniej »moje«. Bardziej »moją« jest zazwyczaj moja ręka niż moja książka”¹⁷.

Dramatyzacja

Po obronie habilitacji Tischner zmienia nieco swój sposób filozofowania i w drugiej połowie lat 70., zaczyna budować filozofię dramatu. W jakiejś zasadniczej mierze, choć nie całkowicie, porzuca ona perspektywę egotyczną, a na pierwszy plan wysuwa

¹¹ Tamże, s. 227.

¹² Tamże, s. 227 i n.

¹³ Tamże, s. 325.

¹⁴ Tamże, s. 217.

¹⁵ Tamże, s. 377.

¹⁶ „Moje może być ciało, przeżycie, doznanie, także jakiś istniejący w świecie zewnętrznym przedmiot”, tamże, s. 197.

¹⁷ Tamże, s. 198.

się paradygmat dialogiczny. W jego ramach zmienia się sens kategorii mojości, czemu skrajny wyraz daje Lévinas w początkowych partiach *Całości i nieskończoności*. Pole tożsamości Tożsamego jest oczywiście polem jego stawania się i zmiany, ale co do zasady wyznaczone jest ono przez to, co może on sobie przywłaszczyć. Kategoria „mojości” traci całą dotychczasową subtelność, staje się po prostu możliwością przywłaszczenia i tworzy maksymalnie szeroki horyzont obejmujący dotychczasową ontologię i historię. Inny, drugi człowiek lub Bóg, przychodzi z zewnątrz, nie może wejść w krąg mojości, a jeśli w ogóle w jakiś sposób narusza mojość Tożsamego, to tylko tak, że otwiera zasklepioną w sobie całość na nieskończoność i transcendencję.

Oczywiście Lévinas prezentuje skrajną postać dialogicznego paradygmatu, a Tischner – mimo że pod ogromnym wpływem tej filozofii – nie wyklucza innego z kręgu mojości. Można to pokazać na różnych tekstach Tischnera, na przykład na relatywnie wczesnej *Etyce solidarności* – gdzie solidarność (bardzo podobne słowo do solidaryzacji) zdefiniowana zostaje jako więź międzyludzka, czyli jakieś „my”, zawiązywane dla zatroszczenia się o trzeciego, który cierpi w sposób niepotrzebny. „Ja jestem z tobą, ty ze mną, jesteśmy razem – dla niego. My – dla niego. My, ale nie po to, by patrzeć na siebie, lecz – dla niego”¹⁸. W oparciu o krzyk cierpiącego i sumienie, które wzywa do odpowiedzi, zawiązuje się wspólnota – „my”. To, co moje (moje siły, moje środki, moje zaangażowanie itd), może służyć nam – stawać się „nasze” – dla wspomagania tego, o którego wspólnie się troszczymy. Nie ma tu oczywiście fenomenologicznych analiz, jak „ja” przemienia się w „my”, a „moje” staje się „nasze”, ale po pierwsze takie analizy dość łatwo sobie wyobrazić, a po drugie zmiana paradygmatu na dialogiczny unieważnia badania egologiczne. Niemniej ważność zachowuje „moment mojości/naszości”.

Pracę kategorii mojości widać aż po najpóźniejsze teksty Tischnera, a przykładem eseju *Inny*: „doświadczenie innego ma dwie strony: egotyczną i alteryczną, i jedna nie daje się oddzielić od drugiej. Inność innego wydobywa na jaw moją własną inność. Inność jest wzajemna”¹⁹. Tu nawet inność może okazać się moja własna, a dzieje się tak dzięki specyficznej „logice” dramatycznej, którą uruchamia wzajemność. Otóż wzajemność w dramatycznym myśleniu Tischnera umożliwia spojrzenie na wątek dramatyczny, a więc partykularne spotkanie „ja” z „ty”, w taki sposób, że możliwe się staje przyjęcie – przez narratora tego wątku lub czytelnika, a ostatecznie przez podmiot filozofii dramatu – zarówno perspektywy „ja”, jak i perspektywy „ty”. Umiejętność pomyślenia o swojej mojości jako inności (dla innego) i doświadczenie własnej inności, która, analitycznie rzecz biorąc, jest mojością pomyślaną z perspektywy innego, wynika u Tischnera oczywiście z tego, że kategoria mojości nie jest radykalnie jednoznaczna – możliwa jest bowiem gra na różnych „stopniach” mojości, nie oznacza ona jedynie posiadania. Ale zarazem okoliczności te rodzą pewną trudność, którą Tischnerowi nie do końca udało się uchwycić. Śledzenie dramatycznych wątków, w których dzięki logice wzajemności zawsze można powiedzieć

¹⁸ J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Znak, Kraków 1992, s. 17.

¹⁹ J. Tischner, *Inny. Eseje o spotkaniu*, Znak, Kraków 2017, s. 11.

„i na odwrót”, zakłada pewną perspektywę, która w pismach Tischnera nie jest zdefiniowana. W innych miejscach wykazałem konieczność zauważenia jej i nazwałem „podmiotem filozofii dramatu”²⁰. Podmiot ten zbiera w sobie – na sposób dramatyczny – rozmaite wątki dramatyczne, czyli poszczególne scenariusze spotkań, i jego doświadczenie staje się bogatsze o doświadczenie innych egzystencji dramatycznych, choć on sam niekoniecznie przeżył te wątki na własnej skórze. Ważnym, choć nie wyeksplikowanym wymiarem filozofii dramatu jest właśnie zdobywanie doświadczenia dramatycznego, a to oznacza – przyswajanie sobie nie-swoich doświadczeń jako nie-swoich.

Z takich przykładów skonstruowany jest trzeci rozdział *Filozofii dramatu*: wiadomo wprawdzie, że w dramatycznym spotkaniu z drugim człowiekiem zawsze chodzi o jakoś rozumiane ocalenie (lub zgubę)²¹, ale ponieważ to ocalenie (lub zguba) nie są uprzednio zdefiniowane, to w związku z tym ludziom zdarza się pobłądzić w przestrzeni spotkania. Można dla przykładu pogrążyć się w uwodzeniu jak Don Juan z analiz Kierkegarda albo w zakłamaniu jak Raskolnikow z powieści Dostojewskiego, ale raczej obu wątków nie może przeżyć ta sama osoba. Przytaczanie dobrze znanych scen z literatury i przeprowadzanie analiz w oparciu o te wątki dramatyczne ma na celu przywołanie doświadczenia innych podmiotów (niechby i postaci literackich) i wskazanie na możliwe tryby błędzenia. Przykłady te stają się dramatycznym doświadczeniem podmiotu filozofii dramatu (w tym przypadku pozycję tę zajmuje sam Tischner). Tischner przeżył dramatycznie wątek Hioba, to znaczy na sposób dramatyczny przyswoił go sobie, choć trudno byłoby twierdzić, że sam mógł doświadczyć tego, co Hiob, albo że Tischner przywłaszczył sobie doświadczenie biblijnej postaci. Podmiot filozofii dramatu przeżywa swoje własne wątki dramatyczne, ale zdobywa też życiowe doświadczenie w sposób pośredni, przyswajając sobie nie-swoje doświadczenia jako nie-swoje.

Teza mojego szkicu – teraz mogę ją w pełni wypowiedzieć – mówi, że Tischner mógł przetransponować proces (de)solidaryzacji w filozofię dramatu. Filozofia dramatu – poza definicjami dramatu z początku książki o tym tytule²² – musi zakładać również dramatyzację podmiotu tej filozofii, czyli poszerzanie się jego egzystencji o doświadczenia innych egzystencji jako doświadczenia innych egzystencji. Dramatyzację tę można rozumieć jako procesy rozwoju dramatycznej wyobraźni podmiotu, ale powinno się ją również dać opisać w kategoriach poszerzania (ewentualnie zwężania) dramatycznych granic podmiotu, które wprawdzie nie są granicami cielesności (jak w przypadku „ja” somatycznego), ale jednak obejmują jakiś zasób możliwych scenariuszy. Poszerzenie egzystencji o doświadczenia innych egzystencji (tych, z którymi wchodzi się w dramatyczną interakcję, lub tych, z których losami zapoznaje się poprzez opowieści) nie jest tylko uzyskaniem wiedzy o innej niż moja możliwości egzystowania dramatycznego, ale także przyswojeniem sobie tej nie-swojej możliwości, uczynieniem z niej swojego

²⁰ Jest to jeden z zasadniczych wątków mojej *Gry w ducha*, dz. cyt.

²¹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków 2012, s. 10.

²² Tamże, s. 7 i 10.

doświadczenia. Niech zilustruje to przykład. Oczywiście spotykam się z informacjami, że nieostrożni kierowcy powodują wypadki drogowe ze śmiertelnymi konsekwencjami i zbytnio tym się nie przejmują – sama wiedza wcale nie musi poszerzać dramatycznej wyobraźni. Może się jednak tak zdarzyć, że zaistnieją szczególne – właśnie dramatyczne – okoliczności, które sprawią, że ta egzystencjalna możliwość spowodowania śmiertelnego wypadku stanie się moim własnym doświadczeniem, choć sam nie będę uczestnikiem takiego zdarzenia. Może to być konsekwencją tego, że taki wypadek przydarzy się mojemu znajomemu i stanę oko w oko ze sprawcą, który jest w jakimś sensie bliską mi osobą, albo przeczytam poruszającą historię lub zobaczę przejmujący film – w każdym razie doświadczenie innego człowieka stanie się nagle zasobem mojej dramatycznej egzystencji: będę odtąd wiedział, że wypadek taki może się przydarzyć także mnie, a wraz z tą możliwością pojawi się cały zestaw form przeżywania wypadku i relacji z innymi ludźmi (np. z rodziną przyszłego możliwego poszkodowanego czy z moją rodziną, z policją i przyszłymi współwięźniami, gdybym do więzienia trafił). Być może nigdy w życiu nie przydarzy mi się taki wypadek drogowy, ale dzięki temu doświadczeniu egzystencjalnemu, dzięki przeblyskowi, który zmieni moją wyobraźnię, że także ja mógłbym spowodować wypadek, będę umiał – do pewnego stopnia – postawić się na miejscu kogoś, komu ta sytuacja się zdarzyła, wczuć się w jego zmartwienia i dylematy, zrozumieć jego sytuację. Dramatyzowanie egzystencji okazuje się tu solidaryzowaniem się z doświadczeniem innego człowieka, wcale nie odbierając przy tym temu doświadczeniu waloru inności, a więc nie przywłaszczając sobie tego doświadczenia, a jednak jest wzbogacaniem swojej egzystencjalnej wyobraźni o nie przemawiającą do mnie dotąd możliwości. Solidarność byłaby szczególnym przypadkiem solidaryzacji dramatycznej, bo cierpienie innego człowieka, krzywda wypływająca z niemądrej i niesprawiedliwej organizacji pracy, staje się na sposób dramatyczny moją krzywdą i twoją, choć ja sam jej nie doświadczam i nie doświadczasz jej ty, ale na tyle mocno i ty, i ja ją interioryzujemy, że postanawiamy połączyć się w działaniu dla tego trzeciego.

Możliwe są również procesy desolidaryzacji dramatycznej, gdy mianowicie nabyte uprzednio doświadczenie egzystencjalne okazuje się w jakimś sensie nieadekwatne albo nie jedyne, gdy nowe doświadczenie jest rozczarowujące lub zaskakujące. Solidaryzacji dramatycznej – czyli przyswojenia sobie nowej możliwości – towarzyszy desolidaryzacja z poprzednim wyobrażeniem.

* * *

Filozofia dramatu – w takiej interpretacji, która wychodzi od pomysłu Tischnera, ale zostaje przeze mnie uzupełniona o elementy, które przez filozofa nie zostały doprecyzowane – staje się dynamiczną teorią podmiotowości rozumianej jako egzystencja, która w wyniku bezpośrednich spotkań oraz relacji ze spotkań innych podlega procesowi dramatyzacji. Proces dramatyzacji egzystencji można opisać w kategoriach zaczerpniętych z wczesnej fenomenologii Tischnera, przez co z jednej strony zmniejsza się dystans pomiędzy egologicznym okresem w myśli tego filozofa a późniejszą filozofią dramatu, a z drugiej strony wypełnia się istotna luka w samej filozofii dramatu.

Dramatyzacja podmiotu ilustruje tezę, która mówi, że dla rozumienia podmiotu w filozofii XX wieku kategoria mojości (swojności) jest kategorią o zasadniczej wadze. Tischner poddaje ją rozbudowanej refleksji pod postacią procesów (de)solidaryzacji, ale później – według mojej interpretacji – kategoria ta pracuje w jego myśleniu, choć nie zostaje stematyzowana. Zaproponowana przeze mnie kategoria dramatyzacji własnej egzystencji (zaczepiłem ją z *Doświadczenia wewnętrznego* Bataille'a) odpowiadałaby zrekonstruowanej tu w ogólnych zarysach (de)solidaryzacji dramatycznej i była konsekwencją działania mojości w ramach teorii podmiotu dramatycznego.

Bibliografia

- Bataille G., *Doświadczenie wewnętrzne*, tłum. O. Hedemann, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.
- Derrida J., *Kres człowieka*, tłum. P. Pieniążek, w: tenże, *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziedek, J. Margański, P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002.
- Haraway D., *Manifest cyborgów: nauka, technologia i feminizm socjalistyczny lat osiemdziesiątych*, tłum. S. Królak, E. Majewska, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2003, nr 1(3), s. 49–87.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994.
- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982.
- Kołoczek Ł., *Gra w ducha: Błądzenie w żywiole filozofii dramatu*, Wydawnictwo UKEN, Kraków 2024.
- Kołoczek Ł., *O wolności egotycznej: przyczynek do genealogii podmiotu filozofii dramatu*, w: Z. Stawrowski (red.), *Oblicza wolności w dialogu z Tischnerem*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2023.
- Lévinas E., *Istniejący i istnienie*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Homini, Kraków 2006.
- Sartre J.P., *Transcendencja Ego. Próba opisu fenomenologicznego*, tłum. U. Idziak, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006.
- Tischner J., *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja” jako całości cielesno-przestrzennej*, „Logos i Ethos. Rozprawy filozoficzne”, red. K. Kłósak, Kraków 1971.
- Tischner J., *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Znak, Kraków 1992.
- Tischner J., *Fenomenologia świadomości egotycznej*, w: tenże, *Studia z filozofii świadomości*, oprac. A. Węgrzecki, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2006.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Znak, Kraków 2012.
- Tischner J., *Inny. Eseje o spotkaniu*, Znak, Kraków 2017.
- Tischner J., *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, w: tenże, *Studia z filozofii świadomości*, oprac. A. Węgrzecki, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2006.
- Tischner J., *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, w: W. Stróżewski (red.), *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich, Wrocław 1978.
- Wesołowska A., *Fenomenologia jako możliwość filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012.

Mojość – solidaryzacja – dramatyzacja

Streszczenie: Artykuł ilustruje na przykładzie filozofii Tischnera wagę kategorii tego, co moje w filozofii podmiotowości XX wieku. Punktem wyjścia będzie krótkie przypomnienie, czym według Tischnera jest solidaryzacja. Ważnym założeniem szkicu są moje interpretacje filozofii dramatu, które przeprowadziłem w książce *Gra w ducha. Błądzenie w żywiole filozofii dramatu*, a które pokazują, że koniecznym uzupełnieniem filozofii Tischnera jest pomyślenie o podmiocie filozofii dramatu oraz o jego egzystencji jako dramatyzacji. W zasadniczej części eseju będę się starał pokazać, że dramatyzację można przedstawić w kategoriach solidaryzacji.

Słowa kluczowe: mojość, solidaryzacja, dramatyzacja, filozofia dramatu, Józef Tischner

Mineness – solidarization – dramatization

Abstract: The article illustrates, using the example of Tischner's philosophy, the significance of the category of what is "mine" within the philosophy of subjectivity in the 20th century. The starting point will be a brief reminder of what, according to Tischner, "solidarization" (*solidaryzacja*) means. An important premise of my sketch is my interpretation of the philosophy of drama, which I developed in the book *Gra w ducha. Błądzenie w żywiole filozofii dramatu*, showing that a necessary complement to Tischner's philosophy is a reflection on the subject of the philosophy of drama and its existence as dramatization. In the main part of the essay, I will aim to demonstrate that dramatization can be presented in terms of solidarization.

Keywords: mineness, solidarization, dramatization, Philosophy of Drama, Jozef Tischner

Krzysztof Kiedrowski

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Filozoficzny

 <https://orcid.org/0000-0001-6992-9537>

Podmiot filozofujący a podmiot generyczny w filozofii Alaina Badiou

Wielki projekt filozoficzny Alaina Badiou zrealizowany w trzech dziełach: *L'être et l'événement* (1988), *Logiques des mondes* (2006) i *L'Immanence des vérités* (2018?)¹ ufundowany jest na reinterpretacji i wykładni trzech fundamentalnych pojęć klasycznej filozofii: „bytu”, „podmiotu” i „prawdy”. Uczynienie przedmiotem refleksji idei poddanych w filozofii współczesnej wieloaspektowej krytyce, pozwala na uznanie filozofii Badiou za projekt neoklasycyzujący i pośrednio prowadzący do sanacji filozofii, jakkolwiek odbywa się to kosztem odebrania filozofii tradycyjnie przypisywanych jej kompetencji. W niniejszym artykule skupię się na eksplikacji pojęcia „podmiotu”, które nierozzerwalne jest w podejmowanej filozofii z pojęciem „prawdy”. Podmiot (sc. generyczny) pojawia się bowiem wyłącznie w horyzoncie wydarzenia i prawdy, stanowiąc fundament jej realizacji. Jednocześnie jednak, jak twierdzi francuski filozof, filozofia usytuowana jest „ponad” horyzontem prawd, co sprawia, że w toku realizacji swoistej aktywności filozoficznej – namysłu filozoficznego – ujawnia się podmiot – w swojej naturze – odmienny, który dla odróżnienia nazwiemy „podmiotem filozofującym”. Zasadniczym celem artykułu jest przeprowadzenie charakterystyki wspomnianego podmiotu, będącego, jak się okaże, koniecznym warunkiem „pełni życia” oraz wyraźne odróżnienie go od podmiotu generycznego, który współkonstytuuje prawdę.

Artykuł obejmuje dwie części. W części pierwszej, w celu ugruntowania pojęcia „podmiotu filozofującego”, dokonam rekonstrukcji zasadniczych twierdzeń metafizycznych na podstawie wykładów wygłoszonych przez Alaina Badiou w European Graduate School w 2010 roku, a opublikowanych w książce zatytułowanej: *What is Philosophy? A Lecture by Alain Badiou 2010* pod redakcją Srdjana Cvjeticanina w 2015 roku. Zakładany sposób rozumienia natury i celu filozofii stanowi bowiem właściwy horyzont rozumienia funkcji, jaką pełni w społeczeństwie filozof oraz proponowana przez niego koncepcja. Część druga zawiera charakterystykę porównawczą

¹ Spośród tych trzech prac na język polski została, jak dotąd, przetłumaczona tylko pierwsza: *Byt i zdarzenie*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.

„podmiotu filozofującego” oraz „podmiotu generycznego”. Ukazana w ten sposób zostanie specyfika filozofii Badiou w kontekście sposobu rozumienia idei prawdy oraz konieczna synergia aktywności omawianych podmiotów.

I. Metafilozofia materialistycznej dialektyki Alaina Badiou

W celu przeprowadzenia rekonstrukcji zakładanej przez Badiou metafilozofii, przyjmujemy tu metodyczny i – odpowiadający mu – merytoryczny podział treści, który został zaproponowany przez francuskiego filozofa we wspomnianej serii wykładów *What is Philosophy?...?*². Obejmuje on trzy zagadnienia:

1. antropologiczna natura filozofii – podejmowana jest tu relacja między filozofią i jej celem, a uwarunkowaniami antropologicznymi; w szczególności chodzi o relację zachodzącą między uniwersalnością prawdy a szczególnością kultury³;
2. dialektyczna natura filozofii – wskazuje się tu na fundamentalną sprzeczność w filozofii [zarówno w horyzoncie metafilozoficznym, jak i wewnątrzsystemowym (metodologicznym)] oraz na zasadniczy cel filozofii⁴;
3. filozofia a kontekst czasu – zagadnienie to obejmuje kwestię relacji filozofii do teraźniejszości, przeszłości i przyszłości⁵.

I.1. Antropologiczna natura filozofii

Jedną z dominujących współcześnie opinii dotyczących filozofii jest przekonanie o jej niezbywalnej relatywizacji kulturowej. Zarówno w aspekcie treści, jak i ich poznawczej wartości koncepcja filozoficzna ograniczona jest do konkretnego kulturowego kontekstu, w którym powstała. Opinia ta, zdaniem Badiou, jest z perspektywy materialistycznej dialektyki jawnie fałszywa, co uwidacznia się już w zasadniczej tezie tej koncepcji, głoszącej, że: „Są tylko ciała i języki, ale są też prawdy [tłum. – K.K.]”⁶. To właśnie stosunek filozofii do idei prawdy stanowi o jej uniwersalności. Aby ugruntować tezę o uniwersalnym charakterze filozofii, Badiou wskazuje i omawia pięć warunków konstytutywnych dla filozofii, których przypadkowa koincydencja doprowadziła do powstania filozofii w antycznej Grecji. Są to: demokracja, powszechne/wspólne prawa myślenia, możliwość uniwersalności, pluralizm językowy oraz nieredukowalność czynnika subiektywnego⁷.

Czynnik pierwszy – demokracja – rozumiany jest tu bardzo szeroko jako horyzont dla swobodnej dyskusji, poprzez którą prawda ma szansę ujawnić się niezależnie od współwystępującej siły politycznej czy też siły jakiegokolwiek

² A. Badiou, *What is Philosophy? A Lecture by Alain Badiou 2010*, Atropos Press, New York–Dresden 2015.

³ Por. tamże, s. 52–92.

⁴ Por. tamże, s. 93–180.

⁵ Por. tamże, s. 181–241.

⁶ A. Badiou, *Logics of Worlds. Being and Event, II*, tłum. A. Toscano, Bloomsbury Academic, London–New York–Oxford–New Delhi–Sydney 2023, s. xx.

⁷ Por. A. Badiou, *What is Philosophy?...?*, dz. cyt., s. 55–76

autorytetu. Demokracja jawi się tutaj zatem jako warunek wolności w zakresie myślenia i wypowiedzania się. Jedyne źródłem racji w dyskursie filozoficznym jest bowiem argument (dowód). Marginalizacja wszelkiego autorytetu: politycznego (władcy), religijnego (kapłani), a nawet transcendentnego (święte księgi) związana była z przyjęciem nowej idei prawdy, której uniwersalność obejmowałaby każdego człowieka, o ile tylko potrafi on przedstawić racje przemawiające za proponowanymi twierdzeniami. W relacji dialektycznej względem demokracji pozostaje czynnik kolejny – powszechna rama myślenia – determinujący formalny aspekt dyskursu i zapewniający tym samym wspólny horyzont dla rozwijającej się w dialogu racjonalności. Przyświecająca jej idea dowodu, który znalazł swoje znakomite rozwinięcie w greckiej matematyce, przekształciła się w metodę myślenia pozwalającą zarówno na metodycznie przeprowadzaną afirmację, jak i negację.

Czynnik trzeci – możliwość uniwersalności – stanowi wyraz dążenia filozofii do egalitarności. Każdy człowiek jest równy w przestrzeni myślenia („Każdy może być filozofem i każdy może dyskutować z filozofem [tłum. – K.K.]”⁸), a ponadto filozofia skierowana jest do wszystkich ludzi, niezależnie od kontekstu kulturowego, w którym tkwią. Warunkiem koniecznym występowania filozofii jest przyjęcie założenia o istnieniu „ludzkości jako takiej” („ludzkości generycznej”), będącej istotą ludzkiego podmiotu. Występowanie w każdym ludzkim indywiduum części generycznej jest konieczne dla możliwości uczestniczenia człowieka w procesie konstytucji prawdy, która jest drugim koniecznym warunkiem filozofii. Zależność między uniwersalnymi prawdami a ludzkością generyczną ufundowana jest w głównej tezie dzieła *Byt i zdarzenie*, w której stwierdza się, że „bytem prawdy jest zbiór generyczny [tłum. – K.K.]”⁹ polegający na tym, że nie jest on włączony w wiedzę dotyczącą danej sytuacji, przez co zbiór ten jednocześnie jest i nie jest częścią tej sytuacji, ponieważ nie podlega on jednoznacznej identyfikacji przez stan sytuacji^{10, 11}. Człowiek jest zatem wielością wyjątkową, ponieważ z istoty swojej obejmującą „miejsce prawdy”, dla których stanowi fundament w rozumieniu *hypokeímenon*.

Kolejnym czynnikiem decydującym o swoistości filozofii jest pluralizm językowy. Jakkolwiek ten aspekt filozofii szczególnie podkreślany był przez myślicieli postmodernistycznych, to Badiou wskazuje, że filozofia już u swych początków dopuszczała rozmaite style filozofowania, m.in.: poetycki (Parmenides), teatralny (Platon) czy formalny (Arystoteles). To właśnie również dzięki temu, że wszystkie formy wyrazu myśli filozoficznej są dopuszczalne, filozofia może być uniwersalna. Wybór formy wyrazu danej filozofii – od strony odbiorcy – z pewnością skorelowany jest w stopniu większym lub mniejszym z jego wrażliwością, a tym samym otwartością; jednakże forma ta stanowi równocześnie subiektywną ekspresję filozofa, którego indywidualność jest nieredukowalnym – ostatnim już – czynnikiem warunkującym filozofię.

⁸ Tamże, s. 56.

⁹ Tamże, s. 161.

¹⁰ Por. tamże, s. 226.

¹¹ Szczegółowe omówienie tego zagadnienia por.: A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 359–389.

Widzimy w tym punkcie konsekwencję fundamentalnego rozstrzygnięcia Badiou stwierdzającego, że filozofia we właściwym sensie nie jest wiedzą i do niej nie prowadzi (kwestia ta będzie rozwinięta przy omawianiu dialektycznej natury filozofii). O ile uwzględnimy przy tym podstawową dla filozofii funkcję pajdeutyczną, to początkiem transformacji drugiego człowieka jest uprzednia transformacja filozofa – jego biografia i intelektualne decyzje kształtują swoistą siłę perswazji oraz postać systemu filozoficznego¹². Filozofia jest zatem z istoty swej powiązana z aspektem subiektywnym, który nie tylko nie daje się z niej wyrugować, ale, co więcej, stanowi warunek jej oddziaływania w danym czasie. Również w swoich pismach filozof pozostawia niezatarty ślad (forma, decyzje – założenia), którego zrozumienie jest niezbędne dla dalszego rezonowania danej koncepcji.

Z powyższych warunków niezbędnych, zdaniem francuskiego filozofa, do powstania filozofii wyprowadzić można następującą wizję człowieka: „zwierzę ludzkie” ze swej istoty zdolne jest do dwóch fundamentalnych dla jego życia aktów: aktu konstytucji prawdy (procedury generycznej) oraz aktu refleksji filozoficznej. Wszelkie prawdy wytwarzane są przez człowieka w danym kontekście kulturowym (świecie), w danym miejscu i czasie, jednakże generyczna część człowieka umożliwiająca mu wytwarzanie prawd jest tą samą, która pozwala na ich zrozumienie w innym kontekście kulturowym (świecie), innym czasie i miejscu. Jest to koronny dowód na uniwersalność prawd, przy czym uniwersalność ta jest jedynie możliwością: „(...) uniwersalność jest możliwością, to możliwość bycia zrozumianym z innego świata, a nie tylko w świecie jej [tj. uniwersalności] konstrukcji [tłum. – K.K.]”¹³. Prawda w tym ujęciu jest transświatowa, czyli uniwersalna i wieczna, ponieważ z jednej strony powstaje w kontekście szczegółowych warunków danego świata, a jednocześnie jest możliwe, by została odkryta/zrozumiana – jako uprzedni rezultat – w innym świecie i w innym szczegółowym kontekście¹⁴. Natomiast dla zwierzęcia ludzkiego uczestniczenie w procesie konstytucji prawdy jest równoznaczne z jego upodmiotowieniem i wyniesieniem na poziom ludzkości.

Werytatywna aktywność podmiotu realizująca się, jak utrzymuje Badiou, w jednym z czterech typów procedur generycznych, do których należą: nauka, sztuka, polityka i miłość, stanowi podstawę dla aktywności refleksyjnej: „(...) możemy mieć prawdy bez filozofii, ale jest niemożliwe posiadanie filozofii bez uprzedniego posiadania jakichś prawd”¹⁵. Filozofia nie wytwarza prawd (sc. generycznych), lecz stara się je ująć we wspólnym horyzoncie jednej idei Prawdy. Podmiot filozofujący dąży do zrozumienia, wytłumaczenia i wreszcie przekazania innym ludziom owej idei w celu zaproponowania pewnej orientacji w świecie oraz otwarcia każdego człowieka na inne możliwe do realizacji światy – „życie prawdziwe”¹⁶.

¹² Por. A. Badiou, *What is Philosophy?...*, dz. cyt., s. 138–145.

¹³ Tamże, s. 85.

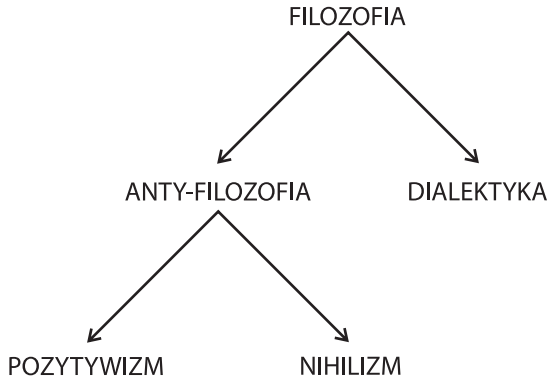
¹⁴ Od strony technicznej teza ta została wyrażona poprzez sprzęgnięcie dwóch aktywności podmiotu generycznego: wierności i zmartwychwstania (por. *Logics of Worlds...*, dz. cyt., s. 23–24).

¹⁵ Tamże, s. 86.

¹⁶ Por. tamże, s. 90.

I.2. Dialektyczna natura filozofii

Możemy wskazać na następujące kryteria pozwalające odróżnić od siebie trzy odmienne postawy filozoficzne: 1) otwartość filozofii na nowość (dynamikę rzeczywistości), 2) stosunek filozofii do wiedzy i 3) stosunek filozofii do negatywności. Kryteria te umożliwiają zaproponowanie następującej klasyfikacji postaw filozoficznych^{17,18}:



Powszechnie przyjmuje się (pośród filozofów), że niezbywalną własnością filozofii w ogóle jest jej autorefleksyjność, którą można wyrazić w próbie odpowiedzi na fundamentalne metafizyczne pytanie: „Czym jest filozofia?”. Kwestia ta stanowi wstępne rozstrzygnięcie umożliwiające, z uwagi na wskazane powyżej kryteria 1) i 2), odróżnienie filozofii dialektycznej od filozofii anty-filozoficznej, której szczególnym przypadkiem jest filozofia pozytywistyczna. Jej współczesną odsłoną, zdaniem Badiou, jest filozofia analityczna, która zakładając, że filozofia posiada swój przedmiot, uznaje siebie samą za pewną formę wiedzy. Ten rodzaj filozofii ustanawia zarówno „dobre pytania”, jak i „dobre odpowiedzi”, i dzięki temu zorientowany jest na poznawanie „świata, jaki jest” (na wzór badań naukowych), co z kolei powoduje, że jest to jedyna teoretycznie dopuszczana perspektywa (dogmatyzm). Z tej pozycji dialektyka czy metafizyka to mrzonki, za których pośrednictwem tworzona jest iluzja czegoś odmiennego od zastanego świata i dotyczącej go wiedzy. W perspektywie filozofii analitycznej, zwanej też przez Badiou scholastycyzmem, nie ma zatem miejsca na nowość (*wydarzenie*¹⁹), to znaczy na element, który wymyka się ze swej istoty wiedzy dotyczącej danej sytuacji (świata), dzięki czemu może stać się podstawą konstytucji nowej – względem świata wyjściowego – sytuacji.

¹⁷ Por. tamże, s. 93–116.

¹⁸ Filozofię przeciwstawia Badiou sofistycie, której współczesną odsłoną jest materializm demokratyczny (por. *Logics of Worlds...*, dz. cyt., s. xvii–xxiv).

¹⁹ Termin „l'événement” został przetłumaczony na język polski przez tłumacza *L'être et l'événement* jako „zdarzenie”. Większość jednak polskich tłumaczy i komentatorów filozofii Badiou przekłada wspomniany termin jako „wydarzenie”. Ze względów merytorycznych uważam, że tłumaczenie to jest bardziej właściwe i dlatego stosuję je w niniejszym artykule.

Filozofia dialektyczna odznacza się naturą całkowicie opozycyjną względem natury filozofii analitycznej. U jej podstaw francuski filozof przyjmuje brak przedmiotu – negatywność, która podejmowana jest z uwagi na ontologiczną różnicę między „być” a „istnieć”²⁰: „Wielkie pytanie filozofii to pytanie o nicność, pytanie o istnienie negatywności [tł. – K.K.]”²¹. Filozofia (sc. dialektyczna) nie może zatem ani być formą wiedzy, ani do niej prowadzić, skoro wiedza dotyczy określonego obiektu. Z tego również powodu filozofia nie dostarcza definitywnych odpowiedzi na żadne pytania (w tym na pytanie: „Czym jest filozofia?”), przez co zachowuje gotowość (uniwersalizm) do uwzględniania nowych perspektyw²².

Skoro punktem wyjścia filozofii dialektycznej jest negatywność, to filozofia ta zawsze rozpoczyna od początku – nawiązanie do przeszłości nigdy nie ma charakteru prostej kontynuacji, a początkiem tym jest subiektywne doświadczenie negatywności²³. Po raz kolejny uwidacznia się tu fundamentalność indywidualności w filozofii, o której wspominaliśmy przy okazji charakterystyki jej warunków. Doświadczenie braku przedmiotu (negatywności) stanowi wyjście poza stagnację pozytywizmu, dla którego żadnej negatywności po prostu nie ma (są tylko przedmioty), jednakże, o ile poprzestaniemy na tej pozycji, to sytuujemy się w ramach innej odmiany anty-filozoficznej filozofii – w obrębie nihilizmu. Nihilizm jest filozofią bezradności i pasywności. Prowadzi on, co prawda, do zakwestionowania prymatu wiedzy i tym samym „świata, jaki jest”, ale jednocześnie pogrąża w apatii doświadczanej negatywności. Tragizm nihilizmu wyrazić można poprzez trwanie w bezświecie uciążliwej egzystencji: „Możemy powiedzieć, że pozytywizm jest myśleniem pozbawionym doświadczenia negatywności, a nihilizm – doświadczeniem negatywności pozbawionym myślenia [tłum. – K.K.]”²⁴.

Filozofia dialektyczna poprzez swoją otwartość i rozbrat z wiedzą zrywa z anty-filozofią pozytywistyczną, a jednocześnie poprzez czyste doświadczenie siebie, które towarzyszy doświadczeniu negatywności, wychodzi poza nihilizm, proponując nową ideę Prawdy, pozwalającą na wykroczenie poza „świat, jaki jest”. W ten sposób filozofia dialektyczna realizuje swoją „funkcję pankulturową” – pozostaje otwarta na wszelką kulturową różnorodność, nie proponuje niewzruszonej ramy świata i dostarcza ludziom idei, a poprzez nią nadziei na osiągnięcie świata odmiennego od „świata, jaki jest”.

W jaki sposób materialistyczna dialektyka Badiou realizuje powyższe zadanie? Po pierwsze, autor *L'être et l'événement* przyjmuje, że zasadniczy schemat filozofii obejmuje przejście od negatywności do realności. Jeśli owo przejście ma

²⁰ Por. A. Badiou, *What is Philosophy?...*, dz. cyt., s. 93–97.

²¹ Tamże, s. 96.

²² Kwestia „uniwersalizmu” jako idei opozycyjnej do idei prawa i mądrości (wiedzy) została przez Badiou podjęta w błyskotliwej interpretacji działalności świętego Pawła w pracy: A. Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, tłum. J. Kutyla, P. Mościcki, Wydawnictwo Korporacja Ha!art, Kraków 2007.

²³ Por. A. Badiou, *What is Philosophy?...*, dz. cyt., s. 100–105.

²⁴ Tamże, s. 111.

charakter jednorazowego aktu, to mamy do czynienia z mistycyzmem²⁵, jeśli natomiast wspomniane przejście realizowane jest poprzez wyraźnie zarysowaną sekwencję odpowiednich operacji, to mamy do czynienia z systemem filozoficznym:

Wiemy, że jeśli punkt pierwszy (\emptyset) jest wyizolowany, to mamy nihilizm. A jeśli wyizolowany jest punkt drugi (ω), to mamy dwie możliwości: pozytywizm i teologię, jednakże teologię w formie racjonalnej, jako *wiedzę*. Racjonalna teologia organizuje możliwość racjonalnej reprezentacji Boga itd. Tak więc mamy dwie możliwości dla ruchu ($\emptyset \rightarrow \omega$): mistycyzm i filozofię (\emptyset) [tłum. – K.K.]²⁶.

Ponieważ filozofia nie może być utożsamiona z mistycyzmem, jej systemowy charakter – rozwinięte, sukcesywne przechodzenie od negatywności do rzeczywistości – jest konieczne. Owo przechodzenie opiera się przy tym na dwóch operacjach: operacji repetycji (identyczności) oraz operacji cięcia. Operacja repetycji, polegająca na konstruowaniu nowych elementów przy zachowaniu jednej i powtarzalnej operacji, nigdy nie doprowadzi do realnej nowości, stąd konieczna jest operacja cięcia, czyli radykalnego skoku prowadzącego do nowej jakości. W filozofii Badiou można wskazać na dwa cięcia: na początku (wydarzenie – prawdziwa filozofia nigdy nie jest kontynuacją) i na końcu (śląd wydarzeniowy – prawda). Operacją repetycji rozpiętą pomiędzy tymi punktami jest wierność – kreatywne powtórzenie prowadzące do konstytucji świata opartego na wydarzeniu. Wierność to proces przeprowadzania wydarzenia w prawdę, który realizowany jest przez podmiot, będący operatorem wierności²⁷. Dodajmy na marginesie, że moment afirmacji lub negacji wydarzenia jest momentem konstytucji podmiotu, który utrzymuje się w akcie wierności (podmiot wierny) lub w akcie obstrukcji: konserwatywnej (podmiot reaktywny) lub destrukcyjnej (podmiot zaciemniający)²⁸. Tym samym charakterystyczną własnością podmiotu w rozumieniu Badiou jest jego aktywność niezależnie od tego, czy podmiot ten aktywnie wspiera konstytucję prawdy, czy też aktywnie konstytucji tej przeciwdziała.

Ostatecznie zatem filozofię możemy określić jako ruch myśli, który towarzyszy stawianiu się prawd w ich swoistej różnorodności (przypomnijmy, że filozofia nie wytwarza prawd, lecz się na nich opiera). Konstrukcja filozoficzna okazuje się tym samym bliższa dziełu sztuki: „Owa sekwencja pojęć, owa sekwencja konstrukcji – byt, istnienie, wydarzenie, wierność, podmiot i prawda – jest filozoficznym procesem w moim własnym języku [tłum. – K.K.]”²⁹. Jakkolwiek całościowy system filozoficzny powinien wyjaśniać zarówno przejście od bytu do istnienia, jak i przejście odwrotne, to jednak filozofowie decydują się na wybór początku (egzystencjaliści *vs* esencjaliści), pozostawiając tym samym w proponowanej koncepcji niezatarty subiektywny ślad³⁰.

²⁵ Por. tamże, s. 118–123.

²⁶ Tamże, s. 121.

²⁷ Por. tamże, s. 132–134.

²⁸ Por. A. Badiou, *Logics of Worlds...*, dz. cyt., s. 3–35; także: A. Badiou, *Manifesty dla filozofii*, tłum. A. Wasilewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015, s. 173–182.

²⁹ A. Badiou, *What is Philosophy?...*, dz. cyt., s. 138.

³⁰ Wspomniane zagadnienie rozważane jest przez Badiou w kontekście jego prac: *Bytu i zdarzenia* i *Logics of Worlds* – por. tamże, s. 145–152.

Dotychczasowe rozważania należy, jak sądzę, uzupełnić o pewne fundamentalne rozstrzygnięcie poczynione przez Badiou w dziele *Byt i zdarzenie*³¹. Autor, przyjmując założenie głoszące, że „Jedno nie jest”, uznaje, że jeśli przedmiotem ontologii jest mnogość jako mnogość, to jedyną dyscypliną zdolną odsłaniać wspomniany przedmiot jest matematyka, a w szczególności podstawowa dla współczesnej matematyki teoria mnogości. Filozofia ograniczona jest w tym kontekście do pełnienia funkcji metaontologii interpretującej z jednej strony treścią zawartość teorii zbiorów, a z drugiej odnoszącą zaproponowaną wykładnię do świata. Słowem, filozoficzna refleksja nad bytem to refleksja nad formalną i treściową stroną matematyki (*Byt i zdarzenie*), natomiast refleksja nad realnym światem i jego zawartością to fenomenologia obiektywna (obliczeniowa) (*Logiki światów*), będąca swoistą internalizacją metafizycznych rozstrzygnięć w sferze bycia³².

Centralnym pojęciem łączącym obie perspektywy jest pojęcie „wydarzenia”. Jak już wspominaliśmy, charakterystyczną cechą wydarzenia jest jego nierozstrzygalność, to jest niemożliwość rozstrzygnięcia przynależności wydarzenia do danej sytuacji (z perspektywy danej sytuacji) oraz dostosowanej do niej wiedzy. Dlatego wydarzenie prowadzi z konieczności do cięcia, to jest momentu decyzji podmiotu (interwencji), w ramach której wydarzenie uznane zostaje za coś nowego: „(...) interwencja polega na stworzeniu nazwy z nieprezentowanego elementu siedliska celem określenia zdarzenia, którego siedliskiem jest owo siedlisko”³³, przy czym w oparciu o ową nazwę podmiot dokonuje antycypacji prawdopodobieństwa prawdy (*forcing*). Decyzja ta to również początek wierności, czyli procesu konstytucji prawdy. Z perspektywy wiedzy dotyczącej danej sytuacji nie można określić ani skutków tej decyzji, ani nazwać (określić) samej prawdy (jak pamiętamy „bytem prawdy jest zbiór generyczny”³⁴). Podkreślmy zatem, że nie da się mówić w filozofii Badiou o podmiocie (sc. generycznym) poza kontekstem prawd i odwrotnie – prawdy konstytuują się wyłącznie dzięki aktywności podmiotu generycznego.

I.3. Filozofia a czas

Przeprowadzona powyżej charakterystyka filozofii zawiera już szereg aspektów, które w niniejszym punkcie zostaną uwzględnione łącznie. Postulowana przez Badiou filozofia pozostaje w dialektycznej relacji w zakresie teraźniejszości świata, w którym występuje, oraz swego zasadniczego celu, którym jest zaoferowanie możliwości wyjścia poza tę perspektywę. Skoro filozofii nie można łączyć z wiedzą (prawda i wiedza są rozłączne), to pierwszym stadium konstytucji filozofii jest opuszczenie miejsca (sytuacji) charakteryzowanej i opisywanej poprzez wiedzę. Ruch ten

³¹ Por. A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, dz. cyt. s. 33–40; także: A. Badiou, *Krótki traktat z ontologii przejściowej*, tłum. M. Karaś, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2018, s. 25–59.

³² Dodajmy w tym kontekście, że meta-fizyka rozumiana jest przez Badiou, jako formalna teoria podmiotu (por. *Logic of Worlds...*, dz. cyt., s. 3–35).

³³ A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, dz. cyt. s. 513.

³⁴ A. Badiou, *What is Philosophy?...*, dz. cyt., s. 161.

nie może jednak być całkowitym odłączeniem od aktualnego świata, bowiem, jak pamiętamy, warunkiem powstania filozofii są prawdy generowane w świecie. Ich rozpoznawanie i łączenie stanowi podstawę zaproponowania na gruncie danej filozofii nowej idei Prawdy, która dostarcza orientacji w teraźniejszości, spowoduje możliwą transformację człowieka oraz sięgnięcie ku przyszłości, czyli możliwość osiągnięcia rzeczywistej nowości³⁵.

Oprócz koniecznej otwartości filozofii na aktualne prawdy generyczne, filozofia musi nawiązać dialog z przeszłością poprzez interpretację uprzednich koncepcji filozoficznych, która doprowadzi do ich „żywego uobecnienia”³⁶, a tym samym zaproponowania możliwości (nowej) przyszłości. To właśnie uwzględniając wielość aktualnych prawd i poruszając się w przestrzeni żywego dialogu z przeszłością, filozofia tworzy Ideę nadającą ważność wierności, a tym samym życiu.

Działalność podmiotu filozofującego przybiera zatem postać drogi, którą możemy podzielić na cztery stadia: 1. porzucenie „logiki miejsca”, 2. maksymalizowanie znajomości współczesnych prawd, 3. zaproponowanie nowej interpretacji historii filozofii oraz 4. zaproponowanie nowego pojęcia prawdy³⁷. Wyszczególnione momenty powinny zapewnić filozofowi: wolność myślenia otwartego na rzeczywistą nowość i wielość prawd, własną perspektywę interpretacyjną, która pozwoli na uaktualnienie historycznych propozycji filozoficznych, oraz Ideę, będącą nowym projektem nastawionym na transformację myślenia ludzi w celu ich otwarcia na możliwość realizowania życia w pełni.

II. Podmiot filozofujący a podmiot generyczny

W niniejszym punkcie, na podstawie przeprowadzonej powyżej rekonstrukcji metafizologii zakładanej przez Alaina Badiou, podejmiemy się próby scharakteryzowania i odróżnienia pojęć „podmiotu filozofującego” i „podmiotu generycznego”. Dodajmy, że jakkolwiek termin pierwszy *explicite* nie występuje w filozofii Badiou, to jednak jest nieustannie zakładany i, z uwagi na jego specyfikę, powinien, jak sądzę, zostać poddany wyraźnej eksplikacji.

Podmiot a przedmiot

Podmiot generyczny właściwie pozbawiony jest przedmiotu – jest on aktem tworzenia ciała-prawdy, który to akt pierwotnie opiera się na wydarzeniu nie mieszczącym się w horyzoncie stosownej wiedzy. Decyzja podmiotu generycznego dotycząca uznania – poprzez nazwanie – wydarzenia za początkowy punkt prawdy, w rzeczywistości rozpościera się na przyszłe sytuacje składające się na ślad wydarzeniowy. Brak przedmiotu dla podmiotu generycznego jest zrozumiały w kontekście oddzielenia przez

³⁵ Por. tamże, s. 186.

³⁶ Por. M. Heidegger, *Podstawowe zagadnienia filozofii. Wybrane „problemy” „logiki”*, tłum. W. Rymkiewicz, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2017, s. 48–53.

³⁷ Por. A. Badiou, *What is Philosophy?...*, dz. cyt., s. 226.

Badiou wiedzy od prawdy. Jeśli horyzontem podmiotu (sc. generycznego) są prawdy, przy czym podmiot ten aktywnie je współkonstruuje w cieniu ryzyka niewiedzy dotyczącej efektu, to wydarzenie, będące fundamentem działalności podmiotu, nie może z istoty swej być utożsamione z przedmiotem.

Zagadnienie to kształtuje się zgoła odmiennie w przypadku podmiotu filozofującego. Do osiągnięcia postulowanego przez Badiou celu (zapropozowanie nowej idei Prawdy) przedmiot refleksji nie tylko jest konieczny, ale również powinien być zróżnicowany, to jest powinien obejmować: ontologię (teorię mnogości), historię filozofii oraz aktualnie generowane prawdy. Ontologia jako przedmiot refleksji jest dla podmiotu filozofującego niezbędna, o ile ma on zaproponować jej metaontologiczną wykładnię (poziom bytu), natomiast interpretacja historii filozofii oraz znajomość aktualnych kierunków, w ramach których realizowane są procedury generyczne jest niezbędna do maksymalizacji zakresu obowiązywania proponowanej przez filozofa idei.

Ufundowanie podmiotu

Abstrahując od aspektu materialnego (ciała), będącego na gruncie materialistycznej dialektyki Badiou oczywistą podstawą wszelkiego podmiotu (człowiek jest bowiem po pierwsze „ludzkiem zwierzęciem”), możemy stwierdzić, że aktywność podmiotu generycznego (podobnie jak prawdy będące rezultatem tej aktywności) ma charakter post-wydarzeniowy. Jak pamiętamy, podmiot ten w swojej aktywności rozpięty jest między dwoma punktami: wydarzeniem i prawdą – warunkiem jego działalności jest wydarzenie, a sama ta działalność ma charakter werytatywny. Podmiot filozofujący jest z kolei wtórny wobec prawd generycznych i nie może się poza ich występowaniem ukonstytuować – przy tym rozumieniu ma on charakter post-prawdziwościowy. Co ciekawe, dotyczy to również refleksji metaontologicznej, bowiem matematyka – będąc częścią nauki – wytwarza prawdę generyczną podlegającą filozoficznej refleksji³⁸.

Podmiot a sfera bytu/sfera bycia

Domeną działalności podmiotu generycznego jest niewątpliwie sfera bycia (istnienia); wyjaśnieniu kwestii urzeczywistnienia prawd poświęcone jest głównie dzieło *Logiki światów*. Podmiot filozofujący jest natomiast rozpostarty między sferą bytu – refleksja metaontologiczna, a sferą bycia – refleksja fenomenologiczna, przy czym sfera bytu jest pierwsza w porządku logicznym, natomiast sfera bycia – w porządku metafizycznym. Ponieważ jednak występowanie prawd jest warunkiem filozofii, to aktywność podmiotu generycznego polegająca na myśleniu i realizacji tego, co nierozróżnialne (wydarzenia), poprzedzać egzystencjalnie – realizowane przez podmiot filozofujący – systemowe myślenie tego, co rozróżnione.

³⁸ Istotnym pytaniem, które pozostawimy tu bez odpowiedzi, jest pytanie następujące: czy wobec uniwersalności obowiązywania rozstrzygnięć ontologiczno-metaontologicznych filozofia (w tym zakresie) uzyskuje status wiedzy? Kwestia ta stanowi problem „zszycia” filozofii z matematyką (por. A. Badiou, *Manifesty dla filozofii*, dz. cyt., s. 49–55).

Natura podmiotu

Podmiot generyczny, będący skończonym momentem procedury generycznej (prawdy), zawsze ma charakter podmiotu miłosnego, naukowego, artystycznego lub politycznego, odpowiednio do typu procedury generycznej, którą realizuje. Z tego względu można powiedzieć, że odznacza się on naturą indywidualno-szczegółową (ciało umożliwia spełnienie określonej, a przy tym skończonej aktywności post-wydarzeniowej). Podmiot filozofujący z kolei, jako wtórny wobec horyzontu prawd generycznych, a jednocześnie cielesnie zakorzeniony w świecie, odznacza się naturą indywidualno-universalną w tym rozumieniu, że jego działalność myślowa łączy i jednoczy prawdy oraz światy w horyzoncie proponowanej idei Prawdy. Zwróćmy przy tym uwagę, że idea ta, nawiązując do słynnego rozróżnienia Kanta z *Krytyki czystego rozumu*³⁹, stosowana jest regulatywnie, przy czym kierunek, który idea ta wytycza, posiada wymiar zarówno teoretyczny, jak i praktyczny.

Podmiot a prezentyzm

Niewątpliwym punktem wyjścia działalności zarówno podmiotu generycznego, jak i podmiotu filozofującego jest aktualna sytuacja, tudzież świat, do którego należy („świat, jaki jest”). W przypadku podmiotu generycznego terażniejszość stanowi dynamiczne rozpięcie podmiotu pomiędzy wydarzeniem a prawdą – szczegółowość danego podmiotu generycznego to właściwie historia konstytuowanej przez niego prawdy, która rozpościera się od terażniejszości – poprzez ślady wydarzenia – ku przeszłości. Podkreślmy, że podmiot w sposób aktywny historię tę tworzy, poprzez wytyczanie określonej trajektorii rodzącej się prawdy. Aktualne i zarazem szczegółowe linie historyczne są natomiast punktem odniesienia dla podmiotu filozofującego, który, po uprzednim porzuceniu „logiki miejsca” (to jest „świata, jaki jest”), uzupełnia je o zreinterpretowaną historię filozofii oraz przedkładaną Ideę, tworząc tym samym filozoficzną refleksję, której doniosłość z jednej strony podlega aktualnej ewaluacji, a z drugiej – będzie podlegać filozoficznej reinterpretacji; pamiętajmy, że zasadniczym celem filozofii jest otwarcie na możliwość świata odmiennego od „świata, jaki jest”. Zwróćmy uwagę, że prezentyzm podmiotu (*sc.* generycznego) nie stoi w opozycji do uniwersalności i wieczności prawd; jest on wręcz konieczny do tego, by prawda się ukonstytuowała.

* * *

Podsumowując: człowiek, o ile zrezygnuje z życia pozbawionego idei uniwersalnej prawdy, przepelnionego w związku z tym relatywizmem i sceptycyzmem, oraz o ile porzuci intelektualną pasywność wspartą na dominujących opiniach wprowadzających iluzję bezpiecznego i nasyconego dobrami życia – słowem, człowiek, który neguje perspektywę demokratycznego materializmu, rozpięty jest

³⁹ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 502 (A644/B672–A645/B673).

między horyzontem post-wydarzeniowej prawdy a horyzontem uniwersalnej Idei. Perspektywa ta (sc. materialistycznej dialektyki) stanowi współczesną reinterpretację platońskiego „drugiego żeglowania” i w tym też duchu francuski filozof wypowiada znamienne twierdzenie: „dla materialistycznej dialektyki »żyć« i »żyć dla Idei« są jednym i tym samym [tłum. – K.K.]”⁴⁰. Teza ta poświadcza ostateczną zbieżność aktywności podmiotu generycznego i podmiotu filozofującego pod wspólnym sztandarem idei Prawdy.

Bibliografia

- Badiou A., *Byt i zdarzenie*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
- Badiou A., *Krótki traktat z ontologii przejściowej*, tłum. M. Karaś, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2018.
- Badiou A., *Logics of Worlds. Being and Event II*, tłum. A. Toscano, Bloomsbury Academic, London–New York–Oxford–New Delhi–Sydney 2023.
- Badiou A., *Manifesty dla filozofii*, tłum. A. Wasilewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.
- Badiou A., *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, tłum. J. Kutyla, P. Mościcki, Wydawnictwo Korporacja Ha!art, Kraków 2007.
- Badiou A., *What is Philosophy? A Lecture by Alain Badiou 2010*, Atropos Press, New York–Dresden 2015.
- Heidegger M., *Podstawowe zagadnienia filozofii. Wybrane „problemy” „logiki”*, tłum. W. Rymkiewicz, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2017.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.

Podmiot filozofujący a podmiot generyczny w filozofii Alaina Badiou

Streszczenie: Zasadniczym celem artykułu jest próba uzupełnienia koncepcji podmiotu generycznego zaproponowanej przez Alaina Badiou na gruncie materialistycznej dialektyki o koncepcję podmiotu filozofującego, którego aktywność z jednej strony znacznie różni się od działalności podmiotu generycznego, a z drugiej – jest z nią zbieżna. Podstawą dla zarysowania wspomnianej koncepcji jest rekonstrukcja metafizyki francuskiego filozofa, będącej zarazem zakładanym horyzontem filozoficznym, jak i egzemplifikacją działalności intelektualnej tego filozofa. W wyniku przeprowadzonej refleksji okazuje się, że podmiot filozofujący stanowi niezbędny aspekt człowieka w jego drodze ku pełni życia.

Słowa kluczowe: Alain Badiou, podmiot generyczny, podmiot filozofujący, wydarzenie, prawda

⁴⁰ A. Badiou, *Logics of Worlds...*, dz. cyt., s. 444.

The Philosophizing Subject and the Generic Subject in Alain Badiou's Philosophy

Abstract: The primary aim of this article is to attempt to supplement Alain Badiou's concept of the generic subject, proposed within the framework of materialist dialectic, with a concept of the philosophizing subject, whose activity, on the one hand, significantly differs from that of the generic subject, and on the other hand, converges with it. The basis for outlining this concept is a reconstruction of the French philosopher's metaphilosophy, which serves both as the assumed philosophical horizon and as an exemplification of the philosopher's intellectual activity. As a result of this reflection, it becomes clear that the philosophizing subject constitutes a necessary aspect of humanity's journey toward the fullness of life.

Keywords: Alain Badiou, generic subject, philosophizing subject, event, truth

Filip Biernacki

Uniwersytet w Białymstoku

 <https://orcid.org/0009-0004-5167-8636>

Wypracowanie nowego modelu genezy podmiotowości. Jak Hume, Spinoza i refleksja nad sztuką pomogli Deleuze'owi

Kantowska dwoistość estetyki

Filozofia Gilles'a Deleuze'a rzuca wyzwanie kantowskiej dwoistości estetyki, widząc w niej przejaw szerszego problemu: porzucenia płaszczyzny immanencji na rzecz transcendencji. Kant dzieli bowiem estetykę na dwie części: na subiektywny element wrażenia, związany z przyjemnością i cierpieniem, oraz obiektywny, zagwarantowany przez formę przestrzeni¹. Odseparował teorię zmysłowości jako formy możliwego doświadczenia od teorii sztuki jako refleksji nad doświadczeniem rzeczywistym. W jego systemie doświadczenie wymaga harmonijnej współpracy władz umysłowych (zmysłu wspólnego), które opierają się na ukonstytuowanym podmiocie („Ja myślę”) i rozpoznawalnym przedmiocie.

Deleuze odrzuca ten model za podporządkowanie różnicy tożsamości w ramach przedstawienia². Odziedziczony po Kantowskiej filozofii rozdział między warunkami możliwości a doświadczeniem rzeczywistym staje się dla Deleuze'a, zainspirowanego filozofią Salomona Maïmona, „rozdzierającą dwoistością”³, ponieważ oddziela warunki doświadczenia od ich rzeczywistej genezy. Aby te dwa sensy się zeszyły, warunki doświadczenia w ogóle muszą stać się warunkami doświadczenia rzeczywistego. Dzieło sztuki staje się wówczas prawdziwym eksperymentem, czego przykładem jest *Finnegans Wake* Jamesa Joyce'a, pozwalające opowiadać wiele historii jednocześnie nie poprzez różne punkty widzenia na tę samą opowieść (co byłoby wciąż logiką przedstawienia), ale jako radykalnie rozbieżne serie, z których każda tworzy odrębny krajobraz. Wewnętrzny rezonans między nimi wprowadza je

¹ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 152.

² Tamże, s. 198.

³ G. Deleuze, *Logika sensu*, tłum. G. Wilczyński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2020, s. 342.

w wymuszony ruch, nieprzyporządkowany żadnemu centralnemu punktowi ani tożsamości.

Zdaniem Deleuze'a Kant, przyjmując „gotowe wrażenia” i odnosząc je wyłącznie do apriorycznej formy ich przedstawiania, nie tylko scala bierną jaźń, rezygnując z budowania przestrzeni krok po kroku, lecz także pozbawia ją wszelkiej władzy syntezy. W odpowiedzi Deleuze rozwija koncepcję, w której odbiorczość należy pojmować jako „powstawanie lokalnych jaźni, przez bierne syntezy kontemplacji lub ściągania (*contraction*), które zdają sprawę jednocześnie z możliwości doznawania wrażeń, z władzy ich odtwarzania i z wartości zasady, jaką staje się przyjemność”⁴. Kluczowe staje się więc pojęcie „znaku” – wrażenia, które wymusza myślenie, wymykając się ramom kantowskiego rozpoznania. Deleuze zatem pyta: jeśli warunki doświadczenia są dane z góry, jak myśleć o ich genezie i konstytuowaniu się w rzeczywistym doświadczeniu?

Hume i budowa transcendentalnego empiryzmu

Paradoksalnie, Deleuze szuka odpowiedzi u Davida Hume'a, filozofa często klasyfikowanego jako klasyczny empirysta. Tymczasem już w swojej debiutanckiej książce *Empiryzm i subiektywność* Deleuze przedstawia Hume'a jako myśliciela o głębokich intuicjach praktycznych, który dotyka fundamentalnej kwestii: w jaki sposób podmiot wyłania się z mnogości impresji i idei, nie będąc do nich sprowadzonym?

W młodzieńczym wykładzie *Qu'est-ce que fonder?* Deleuze zauważa, że Hume niemal nie posługuje się pojęciem „podmiotu”, ponieważ wprowadza do filozofii nową problematykę, jaką jest analiza struktury podmiotowości (*subjectivité*). Nawet Hegel, podkreśla Deleuze, mówi o podmiotowości, nie wspominając pojęcia podmiotu, a Heidegger idzie jeszcze dalej, sugerując, by w ogóle z niego zrezygnować. Jak podsumowuje Deleuze: „Kiedy podmiot został zdefiniowany, nie ma już powodu o nim mówić”⁵.

Punktem wyjścia dla Hume'a są impresje zmysłowe i refleksyjne. Stanowią one podstawowy materiał dla umysłu, który nie jest z natury systemem, lecz płynną kolekcją percepcji. Deleuze opisuje go jako „sztukę bez teatru, potok percepcji”⁶. Wyobraźnia, będąca miejscem tej wielości, nie jest aktywną władzą: nic nie dzieje się przez nią, lecz wszystko dokonuje się w niej⁷.

Odpowiedzią Hume'a na problem konstytuowania podmiotu jest pojęcie wiary oraz wynalazczości. Dzięki wierze, która umożliwia przekraczać dane, oraz wynalazczości, która wytwarza nowe syntezy relacji między ideami, wielość percepcji przekształca się w otwarty, dynamiczny system natury ludzkiej. Deleuze podkreśla

⁴ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, dz. cyt., s. 152.

⁵ G. Deleuze, *Qu'est-ce que fonder? Cours du 30/11/1955*, Webdeleuze 1957 (<https://www.webdeleuze.com/textes/218>; dostęp: 6.07.2025).

⁶ G. Deleuze, *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume'a*, tłum. K. Jarosz, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 7.

⁷ G. Deleuze, *Empiryzm i subiektywność*, dz. cyt., s. 8.

tu prymat uczuć nad zasadami asocjacji (podobieństwem, stycznością, przyczynowością): to uczucia aktualizują strukturę wyobraźni, co oddaje słynna teza Hume'a, że rozum jest ich niewolnikiem. W efekcie tożsamość „ja” jest fikcyjną konstrukcją wyobraźni, opartą na zasadach czysto psychologicznych. W przeciwieństwie do transcendentalnych warunków Kanta, zasady te nie gwarantują konieczności przedmiotów doświadczenia, tworząc jedynie otwarty system relacji.

Inspirowany Hume'em Deleuze nie ogranicza się do powtórzenia tez jego empiryzmu, lecz reinterpreterując jego koncepcję wyobraźni, rozwija alternatywę dla kantowskiego aktywnego podmiotu transcendentального. Pokazuje jak wyobraźnia czy umysł, jako władza kontemplatywna, ściąga, czyli zbiera i syntetyzuje, powtarzające się impresje. Działa ona niczym „płyta fotograficzna”, łącząc „homogeniczne chwile” i ściągając je w „wewnętrznej jakościowej impresji”⁸. Aktywny podmiot nie konstytuuje porządku ani jedności; to raczej bierne ściągnięcie powtórzeń generuje nasze poczucie czasu, oczekiwania i, w ostateczności, subiektywności.

Deleuze nie porzestaje na impresjach Hume'a. Rozszerza on zakres biernej syntezy na preindywidualne pole różnic. Reinterpreteruje nawyk jako proces biernej syntezy, dokonując przesunięcia z psychologii ku ontologii. Bierne ściągnięcie powtórzeń nie dotyczy już tylko umysłu: następuje również w sercu, w nerwach, a nawet w kamieniu. Należy przypisać im „duszę kontemplującą” odpowiedzialną za nabywanie przyzwyczajień. Przyzwyczajenie, jako skurcz powtórzeń, konstytuuje nas samych – „jesteśmy nawykami”⁹. Jak pisze Deleuze: „Ostatecznie jest się tylko tym, co się *ma*; to dzięki pewnemu »mieć« powstaje tutaj byt, a bierna jaźń *jest*”¹⁰. Podmiotowość wyłania się jako efekt immanentnych procesów syntezy powtórzeń, bez potrzeby odwoływania się do nadrzędnego „Ja”. Sięgając po filozofię Bergsona, Deleuze formułuje tezę fundamentalną dla swojej ontologii: „To dążność (*tendance*) jest właściwym podmiotem. Byt nie jest podmiotem, ale wyrazem dążności”¹¹.

To odwrócenie porządku, w którym podmiot jest efektem, a nie przyczyną, stanowi fundamentalną różnicę względem Kanta. U niego rozum, dążąc do jedności, tworzy transcendentalne iluzje (jak substancjalna dusza), które pełnią funkcję regulatywną w sferze moralności czy poznania. Deleuze, idąc w tym punkcie za Nietzschem, widzi w samym „Ja myślę” podstawową iluzję i „dogmatyczny obraz myśli”. Podmiot nie jest jednak prostym złudzeniem; można go określić jako *rzeczywisty pozór (simulacre)* – konstrukcję o realnych skutkach, która organizuje działania i afekty bez odwoływania się do trwałej, substancjalnej podstawy. Ta iluzja tożsamości okazuje się jednak paradoksalnie konieczna. Staje się warunkiem, w którym może manifestować się różnica – warunkiem, który sama różnica natychmiast przekracza, deformuje i unieważnia w procesie wiecznego powrotu¹².

⁸ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, dz. cyt., s. 117.

⁹ Tamże, s. 122.

¹⁰ Tamże, s. 129.

¹¹ G. Deleuze, *Bezładna wyspa. Teksty i wywiady z lat 1953–1974 wybrane przez Davida Lapoujade'a*, tłum. J. Brzeziński, Wydawnictwo Ostrogi, Kraków 2024.

¹² G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, dz. cyt., s. 408.

Empiryzm Hume'a, według Deleuze'a, nie jest po prostu tezą o pochodzeniu wiedzy z doświadczenia zmysłowego, lecz sposobem myślenia o świecie jako różnorodnej, zewnętrznie powiązanej wielości¹³. Jego podstawą jest koniunkcja „i”, która wypiera statyczny czasownik „jest”. Relacje, zewnętrzne wobec swoich terminów, tkają świat z fragmentów, nietotalizowalnych układów i osobliwości, niczym płaszcz Arlekina¹⁴. Jest to perspektywizm jako prawda relacji, a nie relatywność prawdy¹⁵. „Całość jest produktem, wytwarza samą siebie jako część wśród innych części”, pisze Deleuze, nie totalizując ich, lecz splatając nieregularne połączenia między „nieskomunikowanymi naczyniami”¹⁶. Wielość „znosi kategorię Jednego i wielu”¹⁷ oraz nie zmierza ku żadnej jedności ani pierwotnej, ani ostatecznej.

Na tej podstawie rozwija on empiryzm transcendentálny: filozofię immanencji, która potrafi wyjaśnić transcendencję, nie zakładając jej uprzednio jako warunku. Inspirację dla tej metody czerpie, jak wskazuje w eseju z 1956 roku, z myśli Bergsona i Schellinga. U Bergsona widzi, że warunki ujęte w intuicji same muszą być doświadczone; jest to wznoszenie się do warunków doświadczenia rzeczywistego, co jest bliskie „wyższemu empiryzmowi” Schellinga¹⁸, dostarczającego z kolei schematu genezy świadomości z nieświadomej, preindywidualnej podstawy. Jednakże w wykładach z tego samego okresu Deleuze krytykuje Bergsona za „irracjonalną wizję podstawy”¹⁹. Dopiero w *Różnicy i powtórzeniu* „ratuje” autora *Materii i pamięci*, sytuując go w ramach własnego systemu jako myśliciela, który „wniknął głęboko w dziedzinę tej transcendentalnej syntezy”²⁰.

Deleuze, zainspirowany Maïmonem, krytykuje kantowską naoczność za niewyjaśnianie genezy danych zmysłowych. Odpowiedź na pytanie, jak doświadczenie konstituuje się przed podziałem na podmiot i przedmiot, odnajduje on w pojęciu intensywności. Aby jednak w pełni je zrozumieć, sięgnijmy do rozróżnienia Platona na wrażenia, będące przedmiotem rozpoznania („to jest palec”) i wrażenia paradoksalne, które zmuszają do myślenia (palec, który jest zarazem „wielki” i „mały”). Deleuze radykalizuje ten podział, czyniąc go podstawą swojej krytyki „dogmatycznego obrazu myśli”²¹. Model oparty na rozpoznaniu jest dla niego ideałem zdrowego

¹³ G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogi*, tłum. M. Herer, Biblioteka Kwartalnika Kronos, Warszawa 2024, s. 73.

¹⁴ Tamże, s. 75.

¹⁵ W oryginale Deleuze pisze: „le perspectivisme comme vérité de la relativité (et non relativité du vrai)”. Polskie tłumaczenie, „perspektywizm jako prawda względności” (G. Deleuze, *Fałda. Leibniz a barok*, tłum. M. Janik, S. Królak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 49), jest w mojej ocenie mylące. Słowo „względność” może bowiem sugerować relatywizm, od którego Deleuze się dystansuje. Chodzi o pluralistyczną, relacyjną naturę rzeczywistości, a nie o relatywizm poznawczy.

¹⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau*, red. J. Bednarek, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, Warszawa 2023, s. 50.

¹⁷ Tamże, s. 48.

¹⁸ G. Deleuze, *Bezludna wyspa...*, dz. cyt., s. 65.

¹⁹ G. Deleuze, *Qu'est-ce que fonder?...*, dz. cyt.

²⁰ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, dz. cyt., s. 132.

²¹ Tamże, s. 208.

rozsądku, który zakłada harmonijną współpracę władz umysłu. Prawdziwe myślenie rodzi się dopiero w gwałtownym spotkaniu ze znakiem – nie jakością zmysłową, lecz eksplikacją intensywności, produktem asymetrycznych relacji różniczkowych, który wymusza myślenie, wyrывая nas ze stanu domyślnej harmonii władz poznawczych.

W tym nowym modelu wrażenie nie jest już postrzeganiem jakości, lecz „tym, przez co dane jest dane”²². Pojawia się ono jako aktualizacja intensywności, czyli różnicy samej w sobie, stanowiącej „byt tego, co zmysłowe”. Intensywność nie jest ani kantowskim subiektywnym odczuciem, ani obiektywnym elementem przestrzeni; jest pierwotną, genetyczną siłą, „formą różnicy jako racji bytu zmysłowego”²³, z której wyłaniają się jakości, rozciągłości, a wraz z nimi podmiot i przedmiot. Chociaż jest niezmysłowa dla zmysłowości empirycznej²⁴, ponieważ zostaje przesłonięta przez jakość lub anulowana w rozciągłości²⁵, to może być doznana jedynie zmysłowo, przez zmysłowość transcendentalną. Taka zmysłowość ujmuje intensywność w spotkaniu, które wymyka się modelowi rozpoznania i ramom zmysłu wspólnego²⁶. Bierna jaźń, konstytuowana przez kontemplację (bierną syntezę), umożliwia odbieranie wrażeń²⁷, ponieważ to właśnie kontemplacja ściągająca konstytuuje sam organizm, zanim ukonstytuuje w nim wrażenia²⁸.

Przez sztukę do intensywności i wrażenia

W późniejszych dziełach Deleuze’a pojęcie wrażenia ewoluuje, co najlepiej widać w jego analizie sztuki, zwłaszcza w *Co to jest filozofia?*²⁹ oraz *Logice wrażenia*³⁰. Za punkt wyjścia niech posłuży pytanie: czym właściwie jest obraz malarski? Nie służy on ani pokazywaniu, ani opowiadaniu, ponieważ nie jest ani narracją, ani historią³¹. Jest raczej uchwyceniem intensywności, np. sił geologicznych, które Cézanne wydobywał, malując górę Sainte-Victoire, czy cielesnych deformacji, tak charakterystycznych dla dzieł Bacona i Tintoretta³².

Aby zrozumieć pojęcie siły w malarstwie, Deleuze cofa się do sztuki starożytnej³³. Sztuka egipska ze swoim geometrycznym konturem dążyła do uchwycenia

²² Tamże, s. 311.

²³ Tamże, s. 312.

²⁴ Tamże, s. 212.

²⁵ Tamże, s. 330.

²⁶ Tamże, s. 100.

²⁷ Tamże, s. 140.

²⁸ Tamże, s. 128.

²⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2020.

³⁰ G. Deleuze, *Francis Bacon. Logika wrażenia*, tłum. A.Z. Jaksender, Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, Kraków 2018.

³¹ G. Deleuze, *Cours du 07/04/1981*, Webdeleuze 1981b (<https://www.webdeleuze.com/textes/251>; dostęp: 6.07.2025).

³² G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, dz. cyt., s. 201.

³³ G. Deleuze, *Cours du 26/05/1981*, Webdeleuze 1981c (<https://www.webdeleuze.com/textes/256>; dostęp: 6.07.2025).

wiecznych, niezmiennych esencji, co przypomina platońskie Idee, które jednak, jak zauważył Deleuze, same są jedynie echem tej wcześniejszej tradycji. Grecy natomiast uznali, że esencja nie jest dana z góry, lecz ujawnia się w procesie stawania się, w nierozzerwalnym związku formy i materii. Tę dynamiczną koncepcję najpełniej oddaje pojęcie *rhuthmos* (forma modyfikująca się w ruchu) w przeciwieństwie do *skhêma* (forma statyczna i oderwana). Pociąga to za sobą nowy typ modulacji: już nie geometrycznej, lecz rytmicznej, w której forma konstytuuje się jako dynamiczna jedność w wielości, niczym *organon* Arystotelesa. To zerwanie z gotową esencją prowadzi do narodzin filozofii: filozof nie jest już mędrcelem posiadającym wiedzę, lecz jej poszukiwaczem.

Deleuze odnajduje echa tych analiz w twórczości Francisa Bacona, którego nazywa „Egipcjaninem”³⁴. Określenie to odnosi się do dążenia Bacona do przywrócenia egipskiej „prezentacji”, gdzie płaszczyzny koloru, kontur i figura funkcjonują „jak dwa równie bliskie sektory leżące na tym samym planie, skrajna bliskość Figury (obecność)”³⁵. Podobnie jak w egipskiej płaskorzeźbie, u Bacona tło jest często jednolite, a figura wyizolowana.

Bacon wprowadza jednak fundamentalną różnicę: jego malarstwo charakteryzuje się tym, że „forma upada, jest nieodłączna od upadku”³⁶. Człowiek w malarstwie Bacona jest „wypadkiem”³⁷, a jego „płytką” głębia odróżnia go od perspektywy greckiej i czystej płaskości egipskiej. Właśnie „różnicę intensywności odczuwa się w upadku. Stąd idea walki o upadek”³⁸. Ten upadek, choć pozornie tragiczny, jest dla Deleuze’a pozytywną, aktywną realnością, najbardziej żywą we wrażeniu i „przez co wrażenie jest doświadczane jako żywe”³⁹. Upadek to „aktywny rytm”, który nieustannie konstytuuje wrażenie. Zgodnie z ideą Paula Klee, artysta pragnie, by jego malarstwo „uczyniło widzialnym” niewidzialne siły, a nie tylko odtwarzało widzialne⁴⁰.

W analizie malarstwa Bacona Deleuze opisuje wrażenie jako Figurę. Jest to forma zmysłowa, która w przeciwieństwie do figuracji (narracyjnej reprezentacji), działa natychmiastowo na system nerwowy. Zgodnie z tym rozróżnieniem, krzyk u Bacona nie jest przedstawieniem strachu, lecz samą przemocą wrażenia. Figura destabilizuje w ten sposób opozycję podmiot–przedmiot, tworząc „strefę nierozróżnialności”, w której wrażenie stanowi „jedność czującego i odczutego”⁴¹. To swoiste „bycie-w-świecie” (*être-au-monde*)⁴² zachodzi w ciele, które jednocześnie daje i przyjmuje wrażenie. W tym miejscu Deleuze wchodzi jednak w subtelną polemikę

³⁴ G. Deleuze, *Francis Bacon...*, dz. cyt., s. 213.

³⁵ Tamże, s. 191.

³⁶ Tamże, s. 213.

³⁷ Tamże, s. 193.

³⁸ Tamże, s. 126.

³⁹ Tamże, s. 128.

⁴⁰ Tamże, s. 91.

⁴¹ Tamże, s. 62.

⁴² Tamże, s. 58.

z fenomenologią. Choć używa podobnych sformułowań, odrzuca ideę, by podstawą tej jedności było fenomenologiczne „żywe ciało” (*la chair*). Dla niego ciało nie jest tożsame z wrażeniem, lecz pełni rolę „termometru stawania się”, jest wywoływaczem (*révélateur*), który znika w tym co ukazuje⁴³.

Wrażenie jest dynamiczne: „przechodzi z jednego »porządku« do drugiego, z jednego »poziomu« do innego, z jednej »dziedziny« do innej”⁴⁴. Implikuje ono różnicę w ilości między nierównymi siłami, dokonując z konieczności biernej, asymetrycznej syntezy między nimi. W konsekwencji nie ma wielu odrębnych wrażeń, lecz jedno wrażenie manifestuje się jako „skumulowany” lub „stężały” zbiór różnych porządków i poziomów⁴⁵. Ten wewnętrzny ruch sprawia, że wrażenie staje się siłą „deformującą ciała”⁴⁶. Jak zauważa Daniel W. Smith, ta asymetryczna synteza przybiera trzy formy: wibracji (synteza łącząca), rezonansu (synteza koniunktywna) i wymuszonego ruchu (synteza dysjunktywna), który uwalnia się od nośnika i staje czystym rytmem siły⁴⁷. Dzięki temu dzieło sztuki staje się maszyną, a pytanie o jego znaczenie ustępuje pytaniu o to, jak działa⁴⁸.

Wrażenie wymaga odpowiedniego podłoża, jakim jest „ciało bez organów” – kluczowa koncepcja sprzeciwiająca się narzuconej organizacji. Ciało bez organów to „ciało intensywne, natężone”, przemierzane przez fale, które wyznaczają w nim zmienne poziomy i progi⁴⁹. Organy są tu prowizoryczne, określane przez spotkanie z siłą na danym poziomie. Samo wrażenie jest „spotkaniem fali z Siłami działającymi na ciało”, co Deleuze nazywa „afektywnym atletyzmem”⁵⁰.

Centralną siłą spajającą ten proces jest rytm, pojmowany jako witalna siła i moc nieorganicznego życia. Nie jest on statyczną miarą, lecz dynamicznym zjawiskiem, „ruchem wszystkich ruchów”⁵¹. W malarstwie Bacona rytm wyraża się poprzez współistnienie ruchów „skurczu” i „rozkurczu” (*systole-diastole*). To rytm nadaje wrażeniu jego wewnętrzny ruch, sprawiając, że „przechodzi ono przez różne poziomy”, pozwalając mu przekraczać własne granice⁵².

Gdy wrażenie przestaje być reprezentacją, sztuka zrywa z myśleniem przedstawieniowym. Zyskuje w ten sposób u Deleuze’a status uprzywilejowanego miejsca, w którym kantowska metoda warunkowania doświadczenia możliwego zostaje zastąpiona metodą genezy doświadczenia rzeczywistego. Właśnie tutaj znajduje on odpowiedź na fundamentalny problem pozostawiony przez Kanta: jak uchwycić to, co wymyka się pojęciowemu przedstawieniu? Jak wskazuje Christian Kerslake

⁴³ G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, dz. cyt., s. 198.

⁴⁴ G. Deleuze, *Francis Bacon...*, dz. cyt., s. 60.

⁴⁵ Tamże, s. 62.

⁴⁶ Tamże, s. 60.

⁴⁷ D.W. Smith, *Essays on Deleuze*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2012, s. 102–103.

⁴⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp*, tłum. T. Kaszubski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017.

⁴⁹ G. Deleuze, *Francis Bacon...*, dz. cyt., s. 74.

⁵⁰ Tamże, s. 75.

⁵¹ Tamże, s. 56.

⁵² Tamże, s. 115.

dla Deleuze'a odpowiedź leży w *Ideach*, które, w przeciwieństwie do heglowskiego absolutu, nie mogą być przedstawione pojęciowo. Mogą być one jednak dane w „nieprzedstawieniowych formach poznania”, a sztuka jest jedną z najważniejszych⁵³.

Dzieła sztuki, konglomeraty perceptów i afektów, tworzą nowe sposoby odczuwania, bloki intensywnych wrażeń, kształtując warunki doświadczenia w procesie tworzenia i odbioru dzieła. Wrażenie, w zasadzie „byt wrażenia”, istnieje w dziele sztuki niezależnie od artysty czy percepcji widza.

Percept wykracza poza zwykłą percepcję; staje się „krajobrazem rozciągającym się przed człowiekiem – pod nieobecność człowieka”, przechowującym intensywność chwili: jej temperaturę, światło, porę dnia. Twórca niejako „zanurza się” w ten pejzaż, stając się jego częścią. Percept czyni odczuwalnym nieodczuwalne siły, które pozwalają nam się stawać⁵⁴ – koncepcja ta zbliża się do *haecceitas*, o której będzie mowa później.

Kluczowe odczytanie Leibniza przez Deleuze'a, zwłaszcza adaptacja pojęcia *vinculum*. Łącznik ten spaja dominującą monadę z jej ciałem, a jednocześnie grupuje wiele monad, tworząc kolektywną, nieindywidualną substancję cielesną⁵⁵. Ciało nie jest przedłużeniem monady, lecz dynamicznym filtrem aktualizującym możliwości w materii. Jak zauważa Matthew Hammond, następuje tu odwrócenie perspektywy: to nie percepcja przypomina materię, a materia – percepcję⁵⁶. Ciało staje się materią wyrazu, która nie odwzorowuje rzeczywistości, a ją wyraża. Podczas gdy monada Leibniza zawiera jeden świat, ciało, poprzez różne punkty widzenia, wyraża nieskończoność możliwych światów. Percepty są zatem materialnymi ekspresjami tych światów, jak wrzosowisko u Hardy'ego, ocean u Melville'a czy step u Tolstoja.

W opozycji do barokowej wizji Leibniza, gdzie światło wylania się z ciemności, ontologia Spinozy zakłada światło jako pierwotne. Używając tego jako przewodniej metafory: afekty można postrzegać jako cienie rzucane przez to światło, pojęcia jako kolory, które ono ujawnia, a percepty/istoty jako czyste figury światła, kontemplacje same w sobie, tzn. kontemplują i są kontemplowane⁵⁷. Percepty to czyste osobliwości, które bezpośrednio dostępne są istotom rzeczy. Odpowiada to trzeciemu rodzajowi wiedzy według Spinozy (*scientia intuitiva*), która jednoczy podmiot i przedmiot w transindywidualnym, transludzkiem momencie etycznej i ontologicznej przemiany. Percept zatem zachowuje ślad doświadczenia zmysłowego, ale przesuwając akcent na to, co dzieło sztuki wyciąga z tego doświadczenia jako wrażenie niezależne od obserwatora.

Postać literacka, jak choćby kapitan Achab z *Moby Dicka* Melville'a, ma percepcję morza, ponieważ stał się wielorybem dzięki Moby Dickowi, tworząc niepotrzebujący

⁵³ C. Kerslake, *Immanence and the Vertigo of Philosophy: From Kant to Deleuze*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009, s. 4.

⁵⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, dz. cyt., s. 201.

⁵⁵ G. Deleuze, *Falda...*, dz. cyt., s. 254.

⁵⁶ M. Hammond, *Capacity or Plasticity: So Just What is a Body?*, w: S. van Tuinen, N. McDonnell (red.), *Deleuze and The Fold: A Critical Reader*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2010, s. 236.

⁵⁷ G. Deleuze, *Krytyka i klinika*, tłum. B. Banasiak, P. Pieniążek, Oficyna, Łódź 2016.

już nikogo kompleks wrażeń, tj. Ocena. Jak ujął to Cézanne: „człowiek jest nieobecny, ale znajduje się całkowicie w krajobrazie”⁵⁸.

Afekty z kolei nie są subiektywnymi uczuciami, lecz witalnymi, dynamicznymi siłami, które przekraczają jednostkę i prowadzą do „pozaludzkich stawań się człowieka”⁵⁹. Są to procesy transformacji, w których tożsamość osobowa ustępuje miejsca intensywnościom wykraczającym poza ludzkie ramy – Achab staje się wielorybem, Cézanne jabłkiem, van Gogh słonecznikiem. Artysta pokazuje, wymyśla, tworzy afekty w związku z perceptami – jak na litografii Redona pt. *Istniało być może pierwsze doświadczone w kwiatku widzenie*. Kwiat widzi⁶⁰.

Nawiązując do Hume’a, Deleuze przedstawia wrażenie jako formę ściągnięcia (*contraction*), czyli czystą kontemplację. Inspiruje się przy tym określonym nurtem witalizmu. Odrzuca wizję życia jako idei działającej, lecz nieistniejącej, poznawanej z zewnątrz – obecną u Kanta (gdzie życie jest kategorią porządkującą rozumienie celowości w naturze) i Claude’a Bernarda (gdzie jest ono badane przez mechanizmy fizjologiczne). Zamiast tego, idąc za Leibnizem i Raymondem Ruyere, postrzega życie jako siłę istniejącą, lecz niedziałającą, która sprowadza się do czystego, wewnętrznego odczuwania. Siła ta manifestuje się poprzez ściągnięcia, które Deleuze określa mianem „siły-mózg”⁶¹. Nie jest to organ biologiczny, lecz uniwersalna zdolność odczuwania, konstytuującą życie na każdym poziomie bytu. Nawet kamień, jako część życia nieorganicznego, „ściąga” siły fizyczne, posiadając „mikromózgi” zdolne do generowania wrażeń. Samo wrażenie jest tu podmiotem – staje się czystym odczuwaniem rozproszonym w rzeczach, „wewnętrzną fosforescencją”⁶².

Widzimy tu echo formuły z *Tysiąca plateau*: „Odpodmiotowić świadomość i namiętność”⁶³. Kluczową inspiracją dla tego projektu jest Jean-Paul Sartre, którego program z *Transcendencji Ego* stworzył Deleuze’owi drogę do myślenia o absolutnej immanencji⁶⁴. Sartre zaproponował koncepcję pola transcendentalnego oczyszczonego z „Ja”. Był to ważny krok, zrywający z tradycją fenomenologiczną, która wciąż wiązała transcendentalizm z ugruntowanym podmiotem.

Jak jednak wskazuje Deleuze w *Logice sensu*, projekt Sartre’a zatrzymał się w pół drogi. Błędem Sartre’a było potraktowanie bezosobowego pola jako pola świadomości. Dla Deleuze’a jest to sprzeczność, ponieważ nie sposób utrzymać świadomości bez jednoczącej syntezy, a ta „nie ma racji bytu bez formy Ja, bez punktu widzenia Jaźni”⁶⁵. Sartre, uwalniając pole transcendentalne od podmiotu, nie uwolnił go od samej formy świadomości, która nieuchronnie ten podmiot reaktywuje.

⁵⁸ G. Deleuze, *Empiryzm i subiektywność*, dz. cyt., s. 186.

⁵⁹ G. Deleuze, *Francis Bacon...*, dz. cyt., s. 31.

⁶⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, dz. cyt., s. 194.

⁶¹ Tamże, s. 235.

⁶² G. Deleuze, *Logika sensu*, dz. cyt., s. 410.

⁶³ G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau*, dz. cyt., s. 152.

⁶⁴ J.P. Sartre, *Transcendencja Ego. Próba opisu fenomenologicznego*, tłum. T. Gadacz, W. Starzyński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006.

⁶⁵ G. Deleuze, *Logika sensu*, dz. cyt., s. 148.

Dlatego „odpodmiotowienie świadomości” nie polega na jej poszerzeniu, lecz na przekształceniu jej mechanizmów: narzędzia, które tradycyjnie służyły konstytuowaniu molarnej tożsamości (refleksyjny ruch *cogito*, namiętność), zostają przekierowane na produkcję linii ujścia. Pole transcendentalne u Deleuze’a ma charakter nieświadomy, co umożliwił uchwycenie genezy jako procesu twórczego powstawania z preindywidualnego pola różnic.

Odnosząc się do mózgu jako podmiotu integrującego odczuwanie, rozumienie i pojmowanie, można przywołać słowa Cézanne’a, stosując je do mózgu: „człowiek jest nieobecny, ale całkowicie obecny w mózgu”⁶⁶. W tej perspektywie człowiek jawi się jako swoista „krystalizacja mózgowa”. To mózg myśli, a nie człowiek – to jest płaszczyzna immanencji, na której wszystko, od kamienia po artystę, uczestniczy w odczuwaniu i myśleniu. Zrozumienia myślenia nie przybliży nam podmiot i przedmiot, ponieważ „myślenie nie jest ani nicią rozpiętą między podmiotem a przedmiotem, ani obracaniem się jednego wokół drugiego”⁶⁷.

Od Spinozy do stania się niedostrzegalnym

Zwrot Deleuze’a w stronę Spinozy to postkantowska strategia zbudowania płaszczyzny immanencji. Podobnie jak Hume, Spinoza jest dla niego filozofem praktycznym i myślicielem immanencji, który pokazuje, że podmiot nie jest punktem wyjścia, lecz wynikiem złożonych relacji. Rola niderlandzkiego filozofa w myśli Deleuze’a ewoluje. Początkowo jest on postrzegany jako prekursor filozofii różnicy, jednak kluczowa staje się krytyka Félix’a Guattariego, wymierzona w statyczność spinozjańskich *modi*, które „nie podlegają procesom rozczłonkowania ani deterytorializacji”⁶⁸. Proponuje on syntezę spinozjańskiej jednoznaczności bytu z dynamizmem Leibniza. Monady Leibniza, choć zdeterminowane przez teologiczną harmonię, oferują potencjał deterytorializacji, który zagraża spójności monady od wewnątrz⁶⁹. Z kolei Spinoza umożliwia całkowicie immanentną analizę kompozycji sił, bez odwołania do transcendencji. W rezultacie staje się filozofem płaszczyzny immanencji, „Chrystusem filozofów”, który wyznaczył najczystszy plan immanencji⁷⁰. To właśnie ta czysta immanencja jest, jak ujmuje to Deleuze, „filozoficznym zawrotem głowy”⁷¹.

Deleuze i Guattari odrzucają tradycyjne ontologie oparte na formach i substancjach, proponując myślenie w kategoriach elementów nieposiadających ani formy, ani funkcji. Są to abstrakcyjne, realne cząstki, które różnią się między sobą jedynie ruchem i spoczynkiem, powolnością i szybkością; „nieskończenie małe części aktualnej nieskończoności, rozpostarte na tej samej płaszczyźnie spójności

⁶⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, dz. cyt., s. 232.

⁶⁷ Tamże, s. 97.

⁶⁸ F. Guattari, *The Anti-Oedipus Papers*, tłum. K. Gotman, Semiotext(e), New York 2006, s. 263.

⁶⁹ Tamże, s. 264.

⁷⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, dz. cyt., s. 70.

⁷¹ G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l’expression*, Les Éditions de Minuit, Paris 1968, s. 164.

i kompozycji⁷², gdzie indywiduacja zachodzi poprzez kompozycje stosunków, a nie przez formy czy esencje.

Ciała, gatunki, a nawet cywilizacje stają się w tej ontologii bytami kinematycznymi. Kluczowa jest spinozańska etiologia, która bada ciała poprzez dwa wymiary: „długość” (zbiór części w stosunkach ruchu i spoczynku) oraz „szerokość” (zdolność do afektów – pobudzania i doznawania, czyli moc). Etiologia nie pyta „Czym ciało jest?”, lecz „Do czego jest zdolne?”⁷³. Przykładem jest kleszcz, zdefiniowany nie przez organy, lecz przez trzy afekty: przyciąganie do światła, wspinanie się, ssanie krwi. Jego życie rozciąga się między optimum (uczta, po której umiera) a pesimum (oczekiwanie, kiedy głoduje), określone przez długość i szerokość, a nie cechy organiczne.

Indywiduacja, czyli stawanie się jednostką, nie zachodzi poprzez formę, lecz poprzez kompozycje stosunków ruchu i spoczynku między częstotkami oraz ich przynależność do większych układów. Deleuze, przywołując myśl Paula Claudela, definiuje malarską kompozycję jako „zbiór (*ensemble*), struktura, ale w trakcie utraty równowagi lub rozpadu”⁷⁴. Przedmioty na obrazach holenderskich mistrzów czy w martwych naturach Cézanne’a – przewracający się kubek, opadająca zasłona, „pijane” naczynia – nie są po prostu przedstawieniami rzeczy, lecz zapisem wewnętrznego napięcia i chwiejności⁷⁵. Kompozycja staje się więc dynamicznym różnicowaniem sił i to właśnie taka dynamika warunkuje indywiduację.

W ujęciu Deleuze’a i Guattariego indywiduacja to *haecceitas* – jednostkowe wydarzenie czasoprzestrzenne, określone przez stosunki prędkości i powolności oraz afekty⁷⁶. Pora roku, godzina, kamień czy wiatr to *haecceitas*: dynamiczne konstelacje relacji. Humowska logika „i”, afirmująca wielość i relacje zamiast tożsamości czasownika „jest”, znajduje tu ontologiczne ugruntowanie. *Haecceitas* ucieleśnia tę logikę na płaszczyźnie immanencji, gdzie indywiduum jest procesualnym efektem preindywidualnych spotkań.

Afekty, jako dynamiczne siły stawania się, uczestniczą w indywiduacji, współtworząc unikalne *haecceitas* na płaszczyźnie spójności. Przykładem jest reinterpretacja przypadku Małego Hansa. W przeciwieństwie do Freuda, który tłumaczy strach przed koniem lękiem kastracyjnym, Deleuze i Guattari widzą tu maszynowy układ afektywny: koń–omnibus–droga⁷⁷. Koń nie jest tu reprezentantem gatunku, lecz jednostkowym zbiorem afektów, funkcjonujących w ramach układu: klapki na oczach, wędzidło, duma, smaganie batem, gryzienie, upadek. Hans, poprzez własne afekty,

⁷² G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau*, dz. cyt., s. 307.

⁷³ Tamże, s. 257.

⁷⁴ Deleuze formułuje tę definicję na wykładzie z 31 marca 1981 roku (G. Deleuze, *Cours du 31/03/1981*, Webdeleuze 1981; <https://www.webdeleuze.com/textes/250>; dostęp: 6.07.2025). Parafrazuje on Claudela, który pisze o „układzie w trakcie rozpadu” („un arrangement en train de se désagréger”) (P. Claudel, *L’œil écoute*, Gallimard, Paris 1964, s. 66).

⁷⁵ G. Deleuze, *Cours du 31/03/1981*, dz. cyt.

⁷⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau*, dz. cyt., s. 627.

⁷⁷ Tamże, s. 312–313.

przez uwikłanie w pewien układ, w którego skład wchodzi łóżko mamy, kawiarnię naprzeciwko, „prawa do bycia na ulicy, zdobycia owego prawa, dumy, ale i ryzyka związanego z jego zdobyciem, upadku, wstydu”⁷⁸ – komponuje swój układ z układem konia, tworząc w ten sposób jedną *haecceitas*. Podobną logikę odnajdujemy w losach Raskolnikowa w *Zbrodni i karze*, śniącego o bitym koniu, u Nietzschego, obejmującego konia w Turynie, czy u Niżyńskiego, którego taniec w *Dzienniku* wyraża końskie rytmy. W każdym z tych przypadków afekty deterytorializują tożsamość, tworząc unikalne *haecceitas*⁷⁹. Rytm, reinterpretując kantowskie scalanie estetyczne, organizuje te afekty, tworząc spójne bloki wrażeń na płaszczyźnie immanencji.

Z tej perspektywy sprawczość nie jest już suwerenną autonomią, lecz wyłania się z gry układów pośredniczących między tym, co skończone (ciało, język, praktyki społeczne), a nieskończonym – rozumianym jako sfera wirtualna. Deleuze, idąc za Spinozą, pokazuje, że świadomość nie stanowi źródła poznania, lecz jest wtórnym odbiciem idei. Powstaje przez dublowanie się idei w atrybucie myślenia, co sprawia, że z natury krąży wokół idei nieadekwatnych, tzn. biernych, fragmentarycznych i wyłaniających się z zewnętrznych afektów. Staje się więc nośnikiem dwóch iluzji: wolności (rozumianej jako arbitralna autonomia) i celowości, czyli przekonania, że rzeczy dzieją się z jakiegoś z góry ustalonego powodu⁸⁰.

Sprawczość odpowiada tu trzem trybom poznania u Spinozy (wyobrażenia, rozum, intuicja), przez które jednostka, porzucając bierne afekty, zyskuje coraz większą aktywność. Nie rodzi się z wolnej woli, a „Spinoza nie wierzył w odwagę ani nadzieję – wierzył tylko w radość i wizję”⁸¹. W tym miejscu Deleuze zbliża się do Foucaulta: praktyka spinozjańska, podobnie jak foucaultowska „troska o siebie”, oznacza samoformację zamiast internalizacji norm. Deleuze interpretuje ją jako proces „faldowania”, w którym siły zewnętrzne zostają uwewnętrznione, tworząc w podmiocie przestrzeń oporu i wolności – życie staje się dziełem sztuki.

Subiektywizacja nie dotyczy „osoby”, lecz raczej unikalnego lub kolektywnego procesu indywiduacji powiązanego z wydarzeniem (takim jak chwila, rzeka, wiatr, życie). Nie chodzi o proste odpodmiotowanie, lecz, jak chciał Guattari, o dokonanie ponownej subiektywizacji/upodmiotownienia, zatem przekształcenie, a nie wymazanie podmiotu⁸². Powraca tutaj pytanie: do czego zdolne jest ciało? Prowadzi ono do etyki Deleuze’a, która odrzuca moralne nakazy na rzecz zwiększania mocy działania poprzez korzystne połączenia⁸³. Etycznym i ontologicznym celem jest stawanie-się-niedostrzegalnym, uwolnienie od bycia przedmiotem przedstawienia i władzy, stając się „jak wszyscy”. Nie oznacza to konformizmu, lecz wtopienie się w molekularny przepływ płaszczyzny immanencji, gdzie molarne „Ja” rozplywa się w wielości relacji.

⁷⁸ Tamże, s. 311–312.

⁷⁹ Tamże, s. 313.

⁸⁰ G. Deleuze, *Spinoza. Filozofia praktyczna*, tłum. J. Brzeziński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014b, s. 158–161.

⁸¹ Tamże, s. 24.

⁸² F. Guattari, *Chaosmoza*, tłum. M. Gusin, Biblioteka Kwartalnika Kronos, Warszawa 2024.

⁸³ G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau*, dz. cyt., s. 257.

Stawanie-się-niedostrzegalnym to „Życie »bez ustanku i warunków«, dojście do kosmicznego i duchowego pluskania”⁸⁴, „kosmiczna formuła”⁸⁵, w której znikają formy i podmiotowość. W ostatnim eseju Deleuze odnajduje genealogię tej idei u J.G. Fichtego, który jako pole transcendentalne przedstawia bezosobowe i immanentne Życie⁸⁶. Próbuje przezwyciężyć kantowską bierność podmiotu, Fichte odrzuca model świadomości jako „nieruchomej sceny, na której przedstawienia następują po przedstawieniach”⁸⁷. Poprzez wnioskowanie z faktu naszej świadomej aktywności, Fichte dowodzi istnienia intuicji intelektualnej, której przedmiotem nie jest statyczny byt, lecz czysta, idąca naprzód aktywność – „nie jakiś byt, lecz życie”⁸⁸. Jak pokazuje Frederick Amrine, analizując późne dzienniki Fichtego, myślenie ulega dalszej radykalizacji: to już nie Ja widzi siebie, ale raczej życie spogląda na Ja, wyobraża je sobie⁸⁹. W tym ujęciu intuicja Fichtego zbliża się do *scientia intuitiva* Spinozy. Obie koncepcje odrzucają bowiem prawdę jako zgodność z zewnętrznym obiektem na rzecz bezpośredniego uczestnictwa w samej genezie. Deleuze przejmuje tę ideę poznania jako produkcji, uwalniając ją od Fichteńskiego „Ja” i prawa moralnego. Powstaje czysta, bezosobowa płaszczyzna immanencji, na której dynamiczne „Życie” Fichtego i genetyczna substancja Spinozy współistnieją jako produktywna siła. W tym świetle wrażenie okazuje się cięciem (*coupe*) strumienia absolutnej świadomości. Prawdziwym, genetycznym elementem nie jest samo wrażenie, lecz przejście od jednego do drugiego: czyste stawanie się jako „wzrost lub spadek mocy”⁹⁰.

W sztuce artysta sprowadza się do abstrakcyjnej linii lub konturu, jak chiński poeta-malarz, który wydobywa z natury istotne ruchy, nie naśladowując jej, czy zakamufLOWANA ryba, która wtapia się w kontury skał, piasku i roślin, stając się niedostrzegalną, splatając się z rytmami otoczenia. Malarstwo, muzyka czy taniec podobnie nie odtwarzają rzeczywistości, lecz wytwarzają „byty wrażenia” – intensywne kompozycje afektów, istniejące niezależnie od form i podmiotów. Stawanie się niedostrzegalnym wymaga nierozróżnialności i bezosobowości. Przestajemy być molowym „Ja”, stając się haecceitas. Twórca nie działa jako podmiot, lecz staje się z materiałem, wrażeniem, światem⁹¹. To proces sprowadzenia siebie do abstrakcyjnej linii, umożliwiający wejście w bezosobową dynamikę płaszczyzny immanencji.

⁸⁴ G. Deleuze, *Krytyka i klinika*, dz. cyt., s. 45.

⁸⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau*, dz. cyt., s. 343.

⁸⁶ G. Deleuze, *L'immanence: une vie...*, w: *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975–1995*, Les Éditions de Minuit, Paris 2003, s. 360.

⁸⁷ J.G. Fichte, *Teoria wiedzy. Wybór pism*, t. 1, tłum. M.J. Siemek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 513.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ F. Amrine, *The magic formula we all seek: Spinoza + Fichte = x*, w: C. Lundy, D. Voss (red.), *At the Edges of Thought: Deleuze and Post-Kantian Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2015, s. 168–189.

⁹⁰ G. Deleuze, *L'immanence: une vie...*, dz. cyt., s. 359.

⁹¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau*, dz. cyt., s. 342.

Wędrowka przez filozofię Deleuze'a prowadzi do redefinicji podmiotowości jako efemerycznej konstelacji wylaniającej się ze spotkań z preindywidualnymi intensywnościami. Etycznym ideałem staje się niedostrzegalna obecność, zanurzona w kosmicznym przepływie immanencji: światotwórcza asceza, która eliminuje to, co uchwytnie, na rzecz tworzenia nowych światów.

Bibliografia

- Amrine F., *The magic formula we all seek: Spinoza + Fichte = x*, w: C. Lundy, D. Voss (red.), *At the Edges of Thought: Deleuze and Post-Kantian Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2015, s. 168–189.
- Claudel P., *L'oeil écoute*, Gallimard, Paris 1964.
- Deleuze G., *Bezludna wyspa. Teksty i wywiady z lat 1953–1974 wybrane przez Davida Lapoujadé'a*, tłum. J. Brzeziński, Wydawnictwo Ostrogi, Kraków 2024.
- Deleuze G., *Cours du 31/03/1981*, Webdeleuze 1981 (<https://www.webdeleuze.com/textes/250>; dostęp: 6.07.2025).
- Deleuze G., *Cours du 07/04/1981*, Webdeleuze 1981 (<https://www.webdeleuze.com/textes/251>; dostęp: 6.07.2025).
- Deleuze G., *Cours du 26/05/1981*, Webdeleuze 1981 (<https://www.webdeleuze.com/textes/256>; dostęp: 6.07.2025).
- Deleuze G., *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume'a*, tłum. K. Jarosz, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- Deleuze G., *Falda. Leibniz a barok*, tłum. M. Janik, S. Królak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- Deleuze G., *Francis Bacon. Logika wrażenia*, tłum. A.Z. Jaksender, Wydawnictwo Epe-rons-Ostrogi, Kraków 2018.
- Deleuze G., *Krytyka i klinika*, tłum. B. Banasiak, P. Pieniążek, Oficyna, Łódź 2016.
- Deleuze G., *L'immanence: une vie...*, w: *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975–1995*, Les Éditions de Minuit, Paris 2003.
- Deleuze G., *Logika sensu*, tłum. G. Wilczyński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2020.
- Deleuze G., *Qu'est-ce que fonder? Cours du 30/11/1955*, Webdeleuze 1957 (<https://www.webdeleuze.com/textes/218>; dostęp: 6.07.2025).
- Deleuze G., *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.
- Deleuze G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Les Éditions de Minuit, Paris 1968.
- Deleuze G., *Spinoza. Filozofia praktyczna*, tłum. J. Brzeziński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- Deleuze G., Guattari F., *Anty-Edyp*, tłum. T. Kaszubski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017.
- Deleuze G., Guattari F., *Co to jest filozofia?*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2020.
- Deleuze G., Guattari F., *Tysiąc plateau*, red. J. Bednarek, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, Warszawa 2023.
- Deleuze G., Parnet C., *Dialogi*, tłum. M. Herer, Biblioteka Kwartalnika Kronos, Warszawa 2024.

Fichte J.G., *Teoria wiedzy. Wybór pism*, t. 1, tłum. M.J. Siemek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.

Guattari F., *Chaosmoza*, tłum. M. Gusin, Biblioteka Kwartalnika Kronos, Warszawa 2024.

Guattari F., *The Anti-Oedipus Papers*, tłum. K. Gotman, Semiotext(e), New York 2006.

Hammond M., *Capacity or Plasticity: So Just What is a Body?*, w: S. van Tuinen, N. McDonnell (red.), *Deleuze and The Fold: A Critical Reader*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2010, s. 225–242.

Kerslake C., *Immanence and the Vertigo of Philosophy: From Kant to Deleuze*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009.

Sartre J.P., *Transcendencja Ego. Próba opisu fenomenologicznego*, tłum. T. Gadacz, W. Starzyński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006.

Smith D.W., *Essays on Deleuze*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2012.

Wypracowanie nowego modelu genezy podmiotowości. Jak Hume, Spinoza i refleksja nad sztuką pomogli Deleuze'owi

Streszczenie: Artykuł analizuje filozofię Gilles'a Deleuze'a jako postkantowski projekt, którego celem jest stworzenie nowego modelu genezy podmiotowości. W przewyciężeniu „rozdzierającej dwoistości” kantowskiej estetyki pomaga mu model biernych syntez Hume'a oraz teoria afektów i płaszczyzna immanencji Spinozy. Kluczową rolę odgrywa refleksja nad sztuką, w ramach której Deleuze, reinterpreterując Leibniza i Spinozę, formułuje pojęcie perceptu. Istotne staje się także pojęcie wrażenia, pozwalające na przekroczenie opozycji podmiot–przedmiot i na zbudowanie nowej koncepcji doświadczenia. Etycznym ideałem tej filozofii jest stawanie-się-niedostrzegalnym, czyli afirmacja bezosobowego i immanentnego Życia, którego genealogię Deleuze odnajduje w późnej myśli Fichtego.

Słowa kluczowe: Deleuze, podmiotowość, immanencja, estetyka, Hume, Spinoza, wrażenie, afekt, stawanie-się-niedostrzegalnym

Developing a New Model of the Genesis of Subjectivity: How Hume, Spinoza, and Reflection on Art Helped Deleuze

Abstract: This article analyzes the philosophy of Gilles Deleuze as a post-Kantian project aimed at developing a new model of the genesis of subjectivity. To overcome the “wrenching duality” of Kantian aesthetics, Deleuze draws on Hume's model of passive syntheses and on Spinoza's theory of affects and plane of immanence. A key role is played by Deleuze's reflection on art, within which he reinterprets Leibniz and Spinoza to formulate the concept of the *percept*. The notion of *sensation* also becomes crucial, as it allows for a break with the subject–object opposition and enables a new conception of experience. The ethical ideal of this philosophy is becoming-imperceptible: an affirmation of impersonal and immanent Life, whose genealogy Deleuze traces in the late thought of Fichte.

Keywords: Deleuze, subjectivity, immanence, aesthetics, Hume, Spinoza, sensation, affect, becoming-imperceptible

Weronika Patrzyńska

Sztuka jako przeznaczenie działalności podmiotu w filozofii Gilles'a Deleuze'a

Wstęp

Filozofia Gilles'a Deleuze'a wpisuje się w nurt postmodernistyczny we Francji, a jej interpretacje często skupiają się na ukazywaniu jego myśli jako kolejnych prób rozproszenia podmiotowości – zarówno w wymiarze subiektywnym, jak i intersubiektywnym – w których podmiotowość jawi się jedynie jako forma opresji. Razem z upadkiem wielkich doktryn filozoficznych, które, po tym jak poniosły fiasko podczas stawiania gruntownych i niekwestionowanych fundamentów pod to, co podmiotowe, świadome, jednostkowe¹, doczekały się gwałtownego ontologicznego odrotu od podmiotowości, podczas gdy gloryfikowane stało się wszystko to, co warunkuje rozdzielanie, rozczłonkowanie, także „deterytorializację”, odcinając wszystkie drogi prowadzące do mówienia we własnym imieniu. Dlatego filozofia Deleuze'a jako filozofia wielości, chaosu, daje się podpisać w wielu interpretacjach czy rozwinięciach pod zarzuceniem „doktryny podmiotu”.

Kiedy podmiotowość za Foucaultem staje się symbolem ucisku, wówczas intersubiektywność i społeczeństwo jawią się tylko jako spotęgowanie jej politycznej przemocy. W przeciwieństwie do tych tendencji mam zamiar skupić się na filozofii Deleuze'a jako nowej koncepcji podmiotu, a zarazem teorii ontologicznych możliwości jego bytowania (stawiania się) oraz wykazać, że zawiera ona interesującą kontrpropozycję wobec stanowisk uznających podmiot za konstrukt służący jedynie uciskowi lub ideologii.

Filozofia Deleuze'a to propozycja innego przemyślenia warunków, w których funkcjonujemy – to wyzwanie odnalezienia siebie w świecie fragmentarycznym, a zarazem próba poszerzenia pola racjonalności tak, by mogło ono objąć nasze własne rozdarcie i sprzeczności, gdyż nie tylko nie da się utrzymać iluzji spójności, ale też nic nie jest groźniejsze niż Totalność i Jedność. Dlatego mieści się tutaj więcej etyki niż anarchii, więcej odpowiedzialności niż blokady i ograniczenia, ponieważ dopiero poprzez konkretne działanie musimy znaleźć siebie, doświadczyć świata

¹ K. Gurczyńska-Sady, *Konstruktywizm i dekonstrukcja podmiotu a tak zwany stan nadmiaru we współczesnej humanistyce*, „Przegląd Filozoficzny” 2011, Nowa Seria R. 20, nr 2(78), s. 261, 262.

zewnątrznego, godząc się na pewną własną nieciągłość i niespójność. Koncentrując się na zagadnieniu empiryzmu transcendentального, Deleuze formułuje własną koncepcję podmiotowości, którą zestawiam z jego ujęciem sztuki przedstawionym w eseju *Percept, afekt i pojęcie*. Zestawiając obszar warunków poznawczych konstytuujących podmiotowość z warunkami bytowania kształtującymi domenę sztuki, proponuję ich wzajemne dopasowanie jako elementów komplementarnych, których wspólna analiza może ujawnić głębsze mechanizmy funkcjonowania podmiotu w doświadczeniu estetycznym. W tym kontekście, w zakończeniu przedstawiam koncepcję zwieńczenia filozofii i sztuki, wzorowaną na Schellingiańskim idealizmie transcendentálním, który pozwala uchwycić moment ich potencjalnej jedności jako form twórczego poznania, jako pojednanie tego, co podmiotowe, z tym, co przedmiotowe.

W niniejszym artykule przyjrę się temu, w jaki sposób z metafizyki Deleuze'a wyłania się silna postać autonomicznego podmiotu, który mimo swoich deterytorializacji zyskuje pełen wymiar wolności. Postaram się zarysować, w jaki sposób podmiot w świecie różnicy i powtórzenia zachowuje sprawczość oraz możliwość działania, mimo że funkcjonuje w rzeczywistości określonej przez filozofa jako zdominowana przez chaos i przypadkowość, w której podejście epistemologiczne spleta się z koncepcją sztuki, a twórczość artystyczna z koncepcją podmiotowości.

Pojęcie dramatyzacji w *Różnicy i powtórzeniu*

Kluczowym dziełem Deleuze'a, w którym są zarysowane przez niego podstawy ontologii, jest *Różnica i powtórzenie*:

U źródeł tej książki leżą 2 kierunki poszukiwań: pierwszy, dotyczący pojęcia różnicy bez negacji, które możliwe jest właśnie dzięki temu, że różnica nie będąc podporządkowana temu, co tożsame, nie dochodziłaby, czy nie musiałaby dochodzić do przeciwieństwa i sprzeczności.²

Różnica bez negacji to różnica, która nie jest podporządkowana logice tożsamości (nie wynika z niej jako pochodna), nie funkcjonuje ani jako efekt podporządkowania, ani nie wikła się w dialektykę sprzeczności. Tego rodzaju ujęcie wyłania się z krytyki i odejścia od tradycyjnego esencjalizmu. Deleuze odrywa więc różnicę od tego, co tożsame, przez co jest ona pierwotną zasadą warunkującą ruch powtórzenia, które ciągle przemieszcza to, co zróżnicowane. Różnica w tym ujęciu nierozzerwalnie spleta się z powtórzeniem: manifestuje się poprzez złożone formy powtórzenia, z których każde zawiera w sobie załączek różnicy. Jej istotę stanowi nieustanna dywergencja i decentralizujący ruch, który uniemożliwia utrwalenie jakiegokolwiek stałej tożsamości. Deleuze'a koncepcja czystej różnicy, wyzwolona z tożsamości i negatywności, może dawać utopijne złudzenie, jakoby różnice tworzyły świat harmonijny, w którym współlistnieją ze sobą w sposób bezkonfliktowy. Kiedy natomiast różnica staje

² G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 22.

się przedmiotem prawdziwej afirmacji, a problemy osiągają swój radykalny wymiar, ujawnia się ich destrukcyjna moc – „niszcząca iluzje Pięknoduha”³. Prawdziwa problemowość i różnica wywołują walki na poziomie głębszym ontologicznie, niż te oparte na negatywności, które bazują jedynie na selekcji względem pojęcia.

Myślenie różnicy w tradycyjnej metafizyce u Platona funkcjonuje jedynie jako dewiacja od idei, u Hegla zaś zostaje wchłonięta przez dialektykę: Hegel ekstremizując pojęcie różnicy w swoim systemie, przekształca ją w dynamiczną siłę, jednak wciąż odnosząc ją do tożsamości, rozumie ją jedynie pod pojęciem negacji, a w przypadku ekstremum – sprzeczności. W efekcie system pozornie otwarty na nieskończoność czyni on systemem zamkniętym na wielość, absorbującym wszystkie różnice poprzez tożsamość. Negatywność w tym ujęciu dotyczy jedynie epifenomenu różnicy. Drugim zasadniczym zarzutem Deleuze'a wobec myśli Hegla jest krytyka abstrakcyjnego charakteru ruchu pojęcia, który w ujęciu dialektycznym opiera się na mediatyzacji i przedstawieniowości. Ruch zaistniały w Deleuzjańskiej dialektyce ma być natomiast ruchem rzeczywistym, ruchem powtórzenia (a nie przedstawieniem, albo mediacją)⁴. Hegłowska koncentracja na pojęciu i jego ogólności sprawia, że pozostaje ono w obrębie „refleksyjnego żywiołu przedstawienia”, co Deleuze określa mianem pozornego ruchu, pozbawionego realnych konsekwencji. To różnica jest właściwym rdzeniem tezy, to ona wprawia w ruch w przeciwieństwie do statycznego pojęcia. Deleuze, inspirując się Nietzschem, zastępuje myślenie negatywnością (sprzecznością, brakiem, opozycją) myśleniem afirmatywnym, w którym różnica staje się tym afirmatywnym czynnikiem ontologicznym, przez co nie musi być zdefiniowana przez opozycję – może istnieć i działać sama z siebie.

W *Różnicy i powtórzeniu* nieprzypadkowo pojawia się wszechobecna terminologia teatralna. Teatr, z jego mitem przedstawienia i specyficzną formą powtórzenia, domaga się, by jego pojęciowy aparat został przejęty i włączony w system różnicy i powtórzenia.

Teatr to rzeczywisty ruch, i ze wszystkich sztuk, jakimi się posługuje, wydobywa rzeczywisty ruch. Dowiadujemy się zatem, że tym ruchem, istotą i wewnętrznością ruchu, jest powtórzenie, nie zaś przeciwieństwo, nie mediacja⁵.

Po zarzuceniu różnicy bazującej na tożsamym, odnoszącej się jedynie do świata przedstawienia, Deleuze ekstremizuje ową przedstawieniowość świata, wystawia grę pozorów na piedestał, demaskując zasady gry, sam stwarza nowe zasady, kierując się teatrem powtórzeń: „Maski nie okrywają niczego z wyjątkiem innych masek”, „Pod maskami istnieją więc znowu maski, a to, co najbardziej ukryte, jest jeszcze kryjówką, i tak w nieskończoność. Największym złudzeniem jest złudzenie zdemaskowania czegoś lub kogoś”⁶.

³ Tamże, s. 22, 23.

⁴ Tamże, s. 38.

⁵ Tamże, s. 38.

⁶ Tamże, s. 48.

Aby przyjrzeć się fenomenowi Maski, wyjdźmy od określenia jej jako „prawdziwego podmiotu powtórzenia”. Deleuze podkreśla niemożność rozumienia pojęcia maski jako adekwatnego podobieństwa czy reprezentacji. Ponieważ powtarza się to, czego nie da się zastąpić, powtórzenie nie jest kwestią przypadku czy niedoskonałości – jest to ontologiczna konieczność wynikająca z pojęcia różnicy. Deleuze dokonuje rozróżnienia między powtórzeniem a ogólnością, która stanowi „ogniwo selekcji”. Ogólność, pełniąc tę funkcję, kieruje się dwoma porządkami – jakościowym porządkiem podobieństw i ilościowym porządkiem odpowiedniości. Ogólność operuje na wymianie, powtórzenie zaś operuje na kradzieży i darze⁷, odnosi się do porządku praw, które ułatwiają swoim podmiotom podleganie wymianie, uniemożliwiając tym samym powtórzenie. Powtórzenie natomiast wiąże się z transgresją, przekraczaniem granic prawa: „przeciw podobnej formie i równoznacznej treści”, prawo zaś „łączy zmienność wód z trwaniem rzeki”. Deleuze zauważa, że powtórzenie, stając w opozycji do prawa, odsłania zarówno jego ukrytą głębię, jak i twórczy potencjał.

Nie sposób też pominąć pojęcia dramatyzacji, które, pozostając w obrębie terminologii teatralnej, wyraźnie odróżnia się od abstrakcyjnego dystansu charakterystycznego dla pojęciowości dialektyki. Deleuze skupia się na pojęciu dramatyzacji jako głównej struktury metafizyki stawania się. W Deleuzjańskim systemie jest to ontologiczna moc, która jest „różnicowaniem nad różnicowaniami”, dzieli i specyfikuje ilościowo i jakościowo. Istota rzeczy wyrывa zaś nasze zmysły z zawiasów. Sens, istota są więc zawsze ukryte, a pojęcie służy im jedynie do przemieszczania się, ciągłego ukrywania. W takim ujęciu Deleuze przekierowuje uwagę z tego, co znane i okiełznane, na to, co nieuporządkowane, nieprzewidywalne, niedostępne. Powtórzenie funduje nam skoki po wielowarstwowości rzeczywistości, w której uczestniczymy, ciągle się przebiera, przybierając coraz to inne formy i maski. Nie jest ono pod maskami, ale między różnymi aktualizacjami w danej chwili.

Jeśli rzeczą myśli jest przemierzanie wirtualności w głębi jej powtórzeń, do wyobraźni należy uchwycenie procesów aktualizacji z punktu widzenia tych pomówień lub tego echa. To wyobraźnia przenika koekstensywnie wobec świata dziedziny, porządki i poziomy, pokonując zamknięcia, prowadząc nasze ciało i inspirując naszego ducha, ujmując jedność przyrody i ducha, świadomość larwalną idącą bezustannie od nauki do marzenia i z powrotem⁸.

Proces indywiduacji w empiryzmie transcendentálním

Deleuze akcentuje agresywny charakter samego doświadczenia, które ma na celu uelastycznienie myślenia i przełamanie skostniałych pojęć. Empiryzm transcendentálny

⁷ W *Anty-Edypie* kwestia daru jest wytłumaczona jako „wartość dodatkowa kodu”, w której powtórzenie jako przejaw nadmiaru, jako nierównowaga stanowi fundament działania określonego systemu.

⁸ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie...*, dz. cyt., s. 308.

zmienia sam charakter relacji podmiot–myśl–doświadczenie, wynosząc na piedestał samo doświadczenie rzeczywiste.

Każdą władzę należy doprowadzić do krańcowego punktu jej rozregulowania, w którym jest ona jakby ofiarą potrójnej przemocy, przemocy tego, co ją zmusza do działania, tego, co jest ona zmuszona uchwycić, i co tylko sama może uchwycić, a co zarazem jest też nieuchwytnie (z punktu widzenia użytku empirycznego). Potrójna granica ostatecznej mocy. Każda władza odkrywa zatem właściwą sobie namiętność, czyli swą radykalną różnicę i swe wieczne powtórzenie, swój różnicujący i powtórzeniowy żywioł, jako momentalne tworzenie swego aktu i wieczne powtarzanie swego przedmiotu, gdyż rodzi się ona tylko w tej mierze, w jakiej już powtarza⁹.

Empiryzm tutaj staje się zasadą radykalną – wymaga doprowadzenia zmysłowości do jej krańcowych możliwości, nieustannego kwestionowania ustalonych schematów reprezentacji. Prowadzi to do przeorganizowania charakteru myślenia, które przestaje być czysto teoretycznym zabiegiem, jest natomiast nagłym aktem, wymuszeniem na podmiocie, który ulega pobudzeniu zapoczątkowanym przez samą Ideę. Idee więc nie są przedmiotami samej kontemplacji, ale czystymi ruchami wpływającymi na podmiot. Empiryzm transcendentálny Deleuze'a jest empiryzmem radykalnym i charakteryzuje się tym, że jest zawsze aktywny, twórczy. Deleuze przejmuje swoje podejście od Hume'a poprzez zaabsorbowanie do swojej filozofii empiryzmu jako metody, w której doświadczenie sytuuje się przed samym myśleniem¹⁰. Będzie to miało swoje konsekwencje w destrukcji stałego podmiotu cogito – jego przedpoznawczej, uprzednio ustanowionej konstytucji. Deleuzjański radykalny empiryzm inspirowany Humem kwestionuje rozum jako władzę a priori (gdyż właściwym przedmiotem empiryzmu jest aposterioryczna forma doświadczenia). To, co transcendentálne w empiryzmie Deleuze'a, jest umiejscowione w „rzeczywistym doświadczeniu”, w którym to, co doświadczane, może być ujęte tylko samymi zmysłami, bezpośrednio. Ta transcendentálność doświadczenia odnosi się do samej różnicy i powtórzenia, które nie wpisują się ani w to, co empiryczne, ani w to, co wewnętrzne, co będzie stanowiło model transgresji podmiotu. Myślenie nie jest czynnością naturalną, ale pewnym wtargnięciem, spotkaniem, które zmusza do myślenia. Podmiot jest pozbawiony cogito, tylko Ja pęknięte, zarzucające swoją tożsamościową stabilność, jest w stanie doprowadzać swoje władze zmysłowe do punktów granicznych. „Różnica zaś jest tym, przez co dane jest dane”, Deleuze przedstawia: „Intensywny świat różnic, w którym jakości znajdują swoją zasadę, a zmysłowość – swoje bycie”¹¹, jako przedmiot empiryzmu wyższego.

Deleuze w eseju *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume'a* podejmuje ujęcie wyobraźni jako instancji twórczej. Wyobraźnia najpierw odtwarza znane formy, ale potem je przekracza i rozciąga w nieskończoność, tworząc

⁹ Tamże, s. 211.

¹⁰ B. Banasiak, *U źródeł empiryzmu Gilles'a Deleuze'a – David Hume*, Uniwersytet Łódzki, Łódź 2010, s. 150.

¹¹ Tamże, s. 150.

nowe możliwości¹². Ponieważ uczucie odbija się w fantazji, która z kolei pozostaje pod wpływem wcześniejszego doświadczenia, fantazja zaś dostarcza reguł skojarzeń, „skojarzenie łączy idee w wyobraźni; uczucie nadaje tym stosunkom sens”¹³. Uczucie potrzebuje zatem aktu kojarzenia się idei, ale także działanie kojarzenia idei zakłada już pojawienie się uczucia. Zachodzi tu sprzężenie zwrotne. Deleuze zakłada w tym przypadku pewien model doświadczania, który jest całym zadaniem egzystowania podmiotu, który nie może kierować się arbitralnością swojej refleksji – zawsze za nią stoi uczucie, które wywołuje poruszenie podmiotu, będąc nieodłącznym motorem jego działań. „Człowiek kojarzy idee dlatego, że jest zdolny do uczuć”¹⁴, podmiot jest więc wrażliwy na znaki. Od uczucia do wyobraźni i kojarzenia idei wiedzie prosta droga. Uczucie w wyobraźni dostarcza reguł kompozycyjnych, bazując na skojarzeniach, na specyficznym dla jednostki akcie dokonywania łączenia idei, które kierowane jest właśnie uczuciem. Dlatego uniwersalne prawa doświadczenia są zaprzeczeniem jakiegokolwiek subiektywności. Świat obiektywnych zasad poznania byłby światem trywialnym i powierzchownym, wypranym z doświadczenia, konwertując wszystko przez tę samą kalkę interpretacji, wyzbywając nas z wszystkiego, co nas pobudza. Wylania się tu postulat autentycznego działania, gdyż tylko działanie, które wywiera na mnie konieczność działania, zmusza mnie do wyrwania się ze statycznego stanu, jest moim działaniem. Deleuze w całej swojej filozofii namawia do działania we własnym imieniu. „Podmiot jest kwalifikacją kolekcji idei”¹⁵, a subiektywność pojawia się jako „refleksja wzruszenia wyobraźni”. Odpowiednie modi wyobraźni pchają nas ku specyficznemu przeżywaniu doświadczenia, a nie innemu. W ten sposób podmiot kreuje się przez świat doświadczenia i na odwrót, łącząc różne idee i kojarząc je, ponieważ „związki idei lub związki przedmiotów są zawsze zewnętrzne względem swoich składowych”¹⁶.

Ponieważ zdolności kojarzenia idei nie da się oddzielić od modelu działania podmiotu, zaś jednostkowej treści nie da się oddzielić od samego podmiotu, subiektywność jest możliwa jedynie w sensie praktycznym, jak formułuje Deleuze: jako że podmiot konstryuuje się w danych, teoretyczna subiektywność nie może istnieć. „Dane, umysł, skupisko percepcji, nie może odwołać się do czegokolwiek innego poza sobą”¹⁷. W całym eseju o empiryzmie podkreślana jest samoodność podmiotu i jego doświadczenia, co oznacza, że poznanie nie wychodzi poza granice tego, co dane w percepcji. Umysł przedstawiony jest tutaj w ujęciu ilościowym, a nie jakościowym, co odpowiada naturze idei przedstawionej w tej koncepcji – ich jakość ustępuje miejsca podzielności i repetytywności, przez co stają się one „chwilami umysłu”. Dlatego właśnie zasadą empiryzmu jest zasada różnicy. To zmysły pierwsze odbierają

¹² G. Deleuze, *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume'a*, tłum. K. Jarosz, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 73.

¹³ Tamże, s. 80.

¹⁴ Tamże, s. 80.

¹⁵ Tamże, s. 81.

¹⁶ Tamże, s. 86.

¹⁷ Tamże, s. 129.

wrażenia, natomiast umysł pełni funkcję ich biernego magazynowania i porządkowania. Podmiotowość natomiast rodzi się wtedy, gdy podmiot dąży do realizacji swoich celów, utrwała stosunki między ideami, sprawiając, że skupisko (danych, idei) staje się systemem; „krótko mówiąc, wierząc i wynajdując z danych jako takich wytwarzamy Naturę”¹⁸. Subiektywność można zatem pomyśleć jedynie w działaniu, jako usytuowaną pomiędzy relacjami motyw–działanie oraz środek–cel¹⁹.

Wytwórczość to konstytuująca aktywność dla podmiotu, gdyż to, co umysł czyni z podmiotem, jest przekraczaniem doświadczenia – podmiot bowiem „dostrzega pewne idee bardziej niż inne”²⁰. W procesie indywidualizacji podmiot na poczet doświadczenia stwarza dane-dla-siebie, tworząc siatkę zależności, która jest zewnętrzna wobec idei, nie jest przez nie warunkowana. Można zatem podjąć tak wyłaniającą się układ zależności, tłumacząc go na przestrzeń sztuki, w której to podmiot ma możliwość wtłoczenia swojej siatki zależności w inne perspektywy, przekazania jej dalej. Paulina Kłos-Czerwińska w książce *Językowe i filozoficzne aspekty problemu indywidualizacji* zwraca uwagę na wyraźne powiązanie wątku estetycznego z etycznym, gdyż „to, jak człowiek odczuwa, wpływa na to, kim człowiek, w sensie etycznym jest”²¹. Jest to pewien imperatyw do bycia w sposób na tyle intensywny, za słowami Kłos-Czerwińskiej, że śmierć traci swoje znaczenie, jest zepchnięta na zewnątrz, podczas gdy to, co zapewnia wieczność w ramach odcinka życia na osi czasu, staje się dziedziną immanencji, gdzie zasada afirmacji życia staje się etyczną postawą fundowaną przez sferę estetyczno-afektywną. Jak podkreśla autorka, etyka immanencji wiąże się z afirmatywnością i autentycznością, w odróżnieniu od moralnych nakazów²². Piękno zawsze pobudza podmiot do działania – stąd Deleuze dostrzega rewolucyjną siłę sztuki. Wyłożona w *Anty-Edypie* twórcza forma schizofrenii znajduje w niej swoje miejsce, wykraczając poza wszelkie ograniczenia kulturowe.

Dane, umysł i skupisko percepcji, są samoodnośne, a dziedziną, która bazuje wyłącznie na samoodności jest sztuka²³. W następnej części postaram się nakreślić relację między sztuką i podmiotowością.

Przestrzeń sztuki jako ostateczne przeznaczenie podmiotu

Dzieło sztuki znaczy więcej niż dzieło filozoficzne, gdyż to, co spowijają znaki, jest głębsze od wszelkich oczywistych znaczeń. To, co napiera na nas przemocą, jest bogatsze od wszelkich owoców naszej dobrej woli lub uważnej pracy, a to, co „daje do myślenia”, jest ważniejsze od samej myśli²⁴.

¹⁸ Tamże, s. 201, 202.

¹⁹ Tamże, s. 156.

²⁰ Tamże, s. 191.

²¹ P. Kłos-Czerwińska, *Językowe i filozoficzne aspekty problemu indywidualizacji*, Akademia im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim, Gorzów Wielkopolski 2023, s. 124.

²² Tamże, s. 125.

²³ G. Deleuze, F. Guattari, *Percept, afekt i pojęcie*, w: F. Guattari, G. Deleuze, *Co to jest filozofia?*, tłum. P. Pieniżek, Wydawnictwo słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2000, s. 180.

²⁴ G. Deleuze, *Proust i znaki*, tłum. M. Markowski, Wydawnictwo słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2000, s. 33.

Opisane w książce *Proust i znaki* prawdziwe doświadczenie na gruncie empiryzmu transcendentального warunkuje wspomniane przymuszenie do myślenia – tylko podmiot przymuszony jest w stanie umożliwiającym mu kontakt z ideami. Woluntarystyczny charakter myślenia Deleuze upatruje na płaszczyźnie, która ontologicznie jest dla niego bezwartościowa, ponieważ odnosi się do tego, co wewnętrzne, jest skazana na odbijanie doświadczenia od tożsamości i nowość – spostrzeżenie nowego problemu-idei i jego rozwiązanie nie może zaistnieć. „To, co daje do myślenia, jest ważniejsze od samej myśli”, natomiast to, co czyniono w historii filozofii, było próbą okiełznania samej myśli i warunków poznania, co nie mogło dawać wystarczających rezultatów.

Istotnym także elementem wprowadzonym w tekście jest relacja podmiotowości z czasem. Deleuze wywodzi tutaj różne jego rodzaje, nie są to jednak wymiary jego temporalności. Filozof dzieli go ze względu na to, w jakim charakterze ujawnia się on dla podmiotu, niezależnie od tego, czy jest przeszły, czy teraźniejszy. Adekwatnie do tego podziału Deleuze przedstawia typologię znaków oraz światów, do których należą. Nie są to podziały sztywno wytyczone, lecz koegzystujące ze sobą światy, w których wyłania się podmiotowość. Są to różne, przeplatające się poziomy, z których świat sztuki jest światem obejmującym wszystkie pozostałe. W *Różnicy i powtórzeniu* czytamy:

Znak przynajmniej na trzy sposoby zawiera różnorodność: przede wszystkim w przedmiocie, który go nosi lub go emituje i który z konieczności ukazuje różnicę poziomu jako dwa różnorodne porządki wielkości lub realności, między którymi rozbłyskuje znak; z drugiej strony, w samym sobie, ponieważ znak obejmuje inny „przedmiot” w granicach przedmiotu nośnika i ucieleśnia moc przyrody lub ducha²⁵.

Każdy znak zawiera wielość poziomów, głębię, która musi zostać odczytana. Dlatego nie wystarczy dostrzec znak – on zawsze odsyła do czegoś innego, i to na różnych poziomach. Znak nie istnieje w oderwaniu – pojawia się w jakimś konkretnym przedmiocie: twarzy, geście, smaku. Przedmiot ten jest nośnikiem znaku, ale sam w sobie nie wyczerpuje jego sensu. Znak rozbłyskuje tam, gdzie materialne styka się z niematerialnym. W znaku zawsze ukrywa się coś, co przekracza codzienność. Znak jest więc zakorzeniony w przedmiocie, jest wewnętrznie złożony (jego sens przekracza to, co widzimy) i może prowadzić nas ku głębszym porządkom rzeczywistości (ku ideom). Deleuze określa znak jako głębszy od przedmiotu, który go daje, a zarazem zdolny do wiązania się z podmiotem, który go odbiera. Znak może wcielać się w podmiot poprzez serię subiektywnych skojarzeń. Skoro zaś czas jest czynnikiem strukturyzującym działalność podmiotu – a tym samym warunkującym jego byt – to sposób, w jaki podmiot przedstawia sobie znak, rezonuje z nim i zdobywa wiedzę, określa również, w jakim świecie i na jakiej płaszczyźnie realności się porusza.

Znaki światowe są to znaki puste, gdyż prowadzą do powierzchniowych pobudzeń. Jako znaki puste w zastanej teraźniejszości, której nie można jeszcze wytłumaczyć bez odniesienia do przeszłości, nie są to więc znaki, które pobudzają, odsyłają do. A to

²⁵ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie...*, dz. cyt., s. 55.

właśnie przeszłość stanowi dla podmiotowości centralny punkt odniesienia w czasie. Znaki światowe to jest czas, który tracimy. Znaki miłości wiążą się natomiast z czasem utraconym – przynoszą cierpienie, są nastawieniem intelektu, który nie potrafi uchwycić ich istoty. Odbijają się jedynie od jego własnego patosu²⁶ – dlatego są to znaki fałszywe, znaki, które ranią, są pierwszą próbą usidlenia transcendentnego doświadczenia. Z kolei znaki wrażeń i jakości zmysłowych odnoszą się do czasu odzyskanego – są one łącznikami z dawnymi terazniejszościami.

To, co rzeczywiście pozwala nam poruszać się po obszarach naszej nie-świadomości, to szczególny rodzaj intelektu operujący cechą wrażliwości: „Stolarz jest wrażliwy na znaki drewna, lekarz jest wrażliwy na znaki choroby”. Intelekt w tym ujęciu nie dominuje nad przedmiotem, lecz współlistnieje z nim – wchodzi w dynamiczną, podmiotowo-przedmiotową relację uzupełniania się. Znak reprezentujący przedmiot wirtualny nigdy nie jest kompletny – zawsze brakuje mu jakiejś części. To coś, co istnieje tylko jako połowa czegoś większego, a druga połowa jest gdzieś indziej, niewidoczna. Przedmiot wirtualny jest obecny tu i teraz tylko dlatego, że część jego sensu pozostaje dla nas niedostępna – nie znajduje się tam, gdzie go szukamy, i w efekcie nigdy nie znajdujemy, gdyż „odnajdywany tylko jako zgubiony – istnieje tylko jako odnaleziony”. Ponieważ wirtualność idei nie świadczy o samej możliwości jej zaistnienia, ale o zanurzeniu pewnej Idee w przedmiocie, znaku: „wirtualne przedmioty są ucieleśniane w przedmiotach rzeczywistych”:

W tym sensie mogą odpowiadać częściom ciała podmiotu czy jakiejś innej osoby lub nawet bardzo specjalnym przedmiotom(...) Ucieleśnianie nie jest bynajmniej identyfikacją, ani nawet introjekcją, ponieważ przekracza granice podmiotu²⁷.

W świecie różnicy i powtórzenia działalność pękniętego podmiotu polega na skokowym poruszaniu się po własnej pamięci, uczestnicząc w rzeczywistości doświadczenia. Mając do dyspozycji jedynie poszatkiwany czas i wielość płaszczyzn, po których skokowo się porusza, jego świadomość jest pobudzana tylko dzięki nieświadomości, wiedza dzięki niewiedzy w relacji uczenia się. Sam podmiot nieustannie gubi się i odnajduje w czasie i w doświadczeniu, nigdy nie rozpoznany na stałe przez siebie samego, dlatego otwarty na nowość, w ciągłym procesie stawania się.

Odnajdywanie się w czasie w świecie sztuki to odnajdywanie się w transsubiektywności i krystalizacja podmiotowości w swoim momentum. To sztuka jest płaszczyzną, w której króluje czas odnaleziony, przestrzenią, w której podmiot po przemierzeniu tego samego doświadczenia na wielu płaszczyznach, dochodzi do samoświadomości i odnajduje siebie, odzyskując tym samym czas. Jest to podróż, która splatając różne wymiary czasu, od pustych znaków światowych, przez zakłamanie znaki miłości, prowadzi do swojego celu w znakach sztuki, ukazując z tej perspektywy, jak czas się zakrzywia, a doświadczenie nabiera sensu o głęboko subiektywnym charakterze. Okazuje się, że tylko dzięki sztuce możemy wyjść poza

²⁶ G. Deleuze, *Proust i znaki...*, dz. cyt., s. 37.

²⁷ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie...*, dz. cyt., s. 156.

siebie i zamiast widzieć tylko nasz świat, możemy widzieć, jak on się pomnaża. Deleuze opisuje sztukę jako kres świata, nieświadome przeznaczenie uczucia, w którym nieświadomość jest sposobem oddziaływania transcendencji na podmiot, a uczucie jedyną prawidłową władzą zdolną funkcjonować w świecie Idei.

W eseju *Percept, afekt i pojęcie* Deleuze i Guattari przedstawiają specyficzne ujęcie sztuki, która jest określana przez nich jako jedyna sfera, która utrwała sama siebie. Sztuka niejako transcenduje swoją materialność, ponieważ ma ona predyspozycje do przekraczania materii, która ją stwarza, poprzez utrwalenie wrażenia w samej sobie²⁸. Dzięki temu sztuka emancypuje się od swoich postaci: rzeczy-aktorów, postaci malarskich, od twórcy, a także od samej percepcji dzieła sztuki. Jako byt wrażeniowy, dzieło sztuki istnieje samo w sobie. Dzieje się to na zasadzie pewnej transformacji percepcji w percepty i afekty, które są właśnie składowymi tego, dzięki czemu sztuka może się wypowiedzieć we własnym imieniu, dając wrażenie. Dzieło sztuki jako byt wrażeniowy istnieje samo w sobie i jest także specyficzną płaszczyzną, w której „wykrzywia się” czas, niezależnie od zewnętrznej aktywności podmiotu. Dzieje się tak, ponieważ w skończonym trwaniu materii, z której dzieło zostało stworzone, zawarta jest wieczność wrażenia, jakie wywołuje. Tak więc głównym celem sztuki jest „oderwanie za pomocą materii środków perceptu od percepcji przedmiotu i stanu podmiotu percypującego”²⁹. W ten sposób emocje wywoływane przez sztukę stają się trwałymi elementami dzieła.

Deleuze posługuje się przykładem domu jako kompleksu wielu kolorowych płaszczyzn, ilustrując tym samym zjawisko rezonansu, którego nie da się sprowadzić do prostej sumy określonych części podporządkowanych Jednemu. Dom składa się więc z wielości płaszczyzn cały czas rezonujących ze sobą³⁰, tym samym rezonujące ze sobą kolorowe płaszczyzny wytwarzają coś w rodzaju esencji domu, ta jednak może być rozumiana tutaj jedynie jako efekt wtórny. Zachodzi tu sprzężenie zwrotne, gdyż dom wyłaniający się z rezonansu elementów staje się płaszczyzną zapisu, na której można dalej „budować”. Nie działamy na rzecz Totalności domu, zewnętrznej określającej go Jedności, ale modyfikując go, musimy współgrać z siatką połączeń, zewnętrznych relacji, które są wytwarzane i podtrzymywane jednocześnie. Sztuka tworzy więc rzeczywistość z uwzględnieniem pewnej autonomiczności jej elementów, „uwiecznianie dźwięku w zaniku, wytwarzaniu i jego rozwoju tworzy melodię”³¹. Sztuka znacznie przekracza to, co podlega regułom zapośredniczenia. „Combray, takie, jakie nigdy nie zostało przeżyte, jakie nie jest i nie będzie, Combray jako katedra lub pomnik”³² jest formą fabulacji – nie służy jedynie zachowaniu pamięci, lecz przybliża nam życia i doświadczenia, których sami nie przeżyliśmy, a które dzięki niemu możemy odczuć.

Płótno może być całkowicie zamalowane, do tego stopnia, że nie przechodzi przez nie już nawet powietrze. Jest ono dziełem sztuki tylko wówczas, gdy – jak powiada

²⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *Percept, afekt...*, dz. cyt., s. 184.

²⁹ Tamże, s. 184.

³⁰ Tamże, s. 199.

³¹ Tamże, s. 186.

³² Tamże, s. 185.

chiński malarz – pozostawia dostatecznie dużo pustki (choćby poprzez różnorodność płaszczyzn), ażeby mogły w niej skakać konie³³.

Dzieło sztuki musi więc powstać inaczej niż coś, co tylko do niej pretenduje. Kluczowy jest tu aspekt samopodtrzymywania się – chodzi o kompozycję będącą odpowiednim kompleksem wrażeń, który prawdziwie wypełnia obraz, muzykę czy linijki tekstu. Dzieło sztuki funkcjonuje niczym samonapędzająca się maszyna, którą artysta musi wprawić w ruch. Jeśli mechanizm działa bez dalszej ingerencji jego twórcy, oznacza to, że cel został osiągnięty. Kłos-Czerwińska, odwołując się do pracy o Baconie, ujmuje wpływ sztuki jako kluczowy w procesie indywiduacji podmiotu – ponieważ widzimy kształty w naturze i barwy, tak jak przyzwyczaili nas do tego malarze. Sztuka może się jawić w tym przypadku gotowym rezerwuarem klisz-percepcji, gotowych wspomnień i przeżyć, stanowi ona przestrzeń dla artystów, którzy umięją poprzez twórcze powtórzenie wydobyć nowość spomiędzy zastanych klisz tudzież form: „wydobyć się spod nich to jedyne prawdziwe i twórcze podejście, które jest elementem stawania się³⁴”.

Odbiorca posiada natomiast zdolność, by wejść w relacje z dziełem. Ażeby to było możliwe, odbiorca musi być kompetentną jednostką – wrażliwą, zdolną do refleksji nad własnymi przeżyciami i uczuciami, natomiast dzieło powinno być skonstruowane w taki sposób, by rezonujące ze sobą elementy tworzyły przestrzeń otwartą na zapis doświadczenia. Dzieło dla odbiorcy może stać się wówczas gotowym do malowania „płótnem”. Odbiór sztuki jest zatem aktem twórczym, ponieważ zawsze wiąże się z wejściem z nią w siatkę powiązań. W ten sposób samo doświadczenie sztuki jest wydobywaniem nowości spomiędzy klisz, jest wymuszeniem wejścia w pewną relację i zawsze powinno się wiązać z indywidualną, silnie subiektywną reakcją. Deleuze zaznacza, że nierzadko dzieło powstaje pod wpływem nieznośnego, trudnego do przyswojenia doświadczenia artysty, które go na tyle poruszyło, że musiał je powtórzyć. Odbiorca również podlega prawom tego doświadczenia: musi stać się tym, co odbiera, aby móc to ostatecznie przeżyć, powtórzyć i zróżnicować.

Jeśli bowiem dzieło sztuki komunikuje się z publicznością, a nawet ją powołuje do istnienia, jeśli komunikuje się z innymi dziełami innych artystów i powołuje do istnienia dzieła przyszłe, to dzieje się zawsze w wymiarze poprzecznym, w którym jedność i całość powstają same dla siebie, nie jednocząc wcale, ani nie scalając podmiotów i przedmiotów³⁵.

W tym fragmencie przedstawiona jest możliwość komunikacji zawierająca się w dziele sztuki. Sztuka jest w tym wypadku jedyną adekwatną matrycą przekazu, umożliwiającą dzielenie się ładunkiem perspektyw i przekazanie dostępu do świadomości w jej afektywno-estetycznym wymiarze. Deleuze o przeżyciu artystycznym pisze: „Wszystko jest widzeniem, stawaniem się. Stajemy się uniwersum. Stawanie się zwierzęciem, rośliną, molekułą, stawanie się zerem³⁶”. Deleuze zaznacza, że za twór-

³³ Tamże, s. 183.

³⁴ P. Kłos-Czerwińska, *Językowe i filozoficzne aspekty problemu indywiduacji...*, dz. cyt., s. 147.

³⁵ G. Deleuze, *Proust i znaki...*, dz. cyt., s. 157.

³⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Percept, afekt...*, dz. cyt., s. 187.

czym działaniem kryje się „chęć wyzwolenia życia tam, gdzie jest ono uwięzione”. Zachodzi tu dynamika charakterystyczna dla koncepcji przedstawionej w *Różnicy i powtórzeniu*, zgodnie z którą wydarzenie musi zostać powtórzone, aby możliwe było uwolnienie zawartej w nim dawki intensywności. Sztuka to istnienie tego, co możliwe, „podczas gdy zdarzenia są rzeczywistością tego, co wirtualne, formami myślenia-Natury, przelatującymi nad wszystkimi możliwymi światami”³⁷. Dzieło sztuki staje się wówczas matrycą zapisu dla odbiorcy – powierzchnią, na której może odcisnąć się jego doświadczenie. Podmiot i sztuka są więc w pewnym sensie swoim przeznaczeniem, ponieważ w sztuce podmiotowość zyskuje dopiero swoją sprawczość, a zetknięcie się z nową perspektywą zawsze będzie stanowiło pewny katalizator indywiduacji i twórcze przekształcenie podmiotowości. Dlatego miejsce sztuki jest przekroczeniem tego, co oferuje wirtualność, a otwiera miejsce na możliwości, staje się rzeczywistością bardziej intensywną.

Wszelki kontakt ze sztuką (bierny czy aktywny) będzie więc twórczy, ponieważ w świecie Deleuze’a nie ma tych samych interpretacji, tak jak nie istnieje uniwersalne doświadczenie, co najbardziej ukazuje swoje prawa w świecie sztuki – głęboko intymnej i pobudzającej dla wylaniającego się podmiotu sfery rzeczywistości.

Zakończenie

W Deleuzjańskim ujęciu podmiotowości indywiduacja nie opiera się na jedności podmiotu rozumianego jako stała tożsamość z ugruntowaną historią doświadczenia (swojej egzystencji). Nie jest ona również możliwa na poziomie gatunkowym, w którym każdej jednostce przypisuje się określoną drogę stawania się jako członka danej klasy czy grupy³⁸. W świecie, w którym nie istnieją stałe zmienne ani niepodważalne zasady klasyfikacji, wylaniają się nowe możliwości bytowania podmiotu jako „Ja” rozumianego nie jako centrum tożsamości, lecz jako efekt uczestnictwa w wielościach. W tym miejscu dochodzi do zbliżenia dwóch perspektyw rzeczywistości obecnych w filozofii Deleuzjańskiej: jest to ujęcie ontologii różnicy i powtórzenia od strony świadomości i nieświadomości – idąc za Schellingiem – od strony przedmiotowej i podmiotowej, które nigdy do końca nie mają wytyczonych granic.

Schelling w swoim projekcie filozofii transcendentальной podejmuje próbę przewyższenia opozycji między subiektywnością poznania a obiektywną rzeczywistością przyrody. U podstaw jego systemu leży próba rozwiązania fundamentalnego paradoksu: w jaki sposób możliwe jest jednoczesne myślenie relacji, w której przedstawienia odnoszą się do przedmiotów, a zarazem przedmioty są zgodne ze swoimi przedstawieniami. „Wszelkie działanie jest wytwórcze, system

³⁷ Tamże, s. 196.

³⁸ Przykładem procesu indywiduacji, na który wskazuje Deleuze, jest embrion, który żyje w warunkach niemożliwych do zniesienia dla dojrzałego organizmu, tworzy własne wewnętrzne rezonanse oraz jest wynikiem osobistego dramatu, który odbiega od normy określającej specyfikację gatunku, do którego jest zaliczany (G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie...*, dz. cyt., s. 178).

wiedzy można uznawać za kompletny, gdy powraca on do zasady wyjściowej, a bierna i aktywna świadomość odnajdują się w sferze świadomości podmiotu”³⁹. Według Schellinga, zasada biernej aktywności (wyłaniająca przyrodę) oraz zasada aktywności świadomej (wyłaniająca się w woli) mieszczą się w tym samym źródle (Ja). System wiedzy może uchodzić za spójny i zamknięty względem własnej zasady tylko wtedy, gdy powraca do swego punktu wyjścia, a świadomość aktywna i bierna odnajdują się właśnie w akcie estetycznym. To aktywność estetyczna staje się momentem, w którym dochodzi do jedności poznania i wytwarzania. U Schellinga świat sztuki oraz realny świat przedmiotów są wytworami jednej aktywności, a nieświadome spotkanie tych dwóch wymiarów tworzy świat rzeczywisty, natomiast ich świadome zetknięcie generuje świat idealny⁴⁰. W tym sensie Deleuzjańska filozofia różnicy może stanowić pewną kontynuację Schellingowskiej intuicji jedności ducha i natury, z uwagi na zasadę empiryzmu radykalnego, który znajduje tu swoje odbicie w prawach wszechświata – w zewnętrzności relacji, w siatce, która jest poza wszelkimi wielkościami, będącymi płaszczyzną spójności, w której rzeczy-idee wchodzą ze sobą w układy zależności, cały czas na siebie wpływając:

Żaden byt nie jest samoistny i jako skończony odsyła do innego skończonego bytu. Związek wzajemnego określania i warunkowania skończonych rzeczy ciągnie się w nieskończoność. Każda z nich, jako określona różnica subiektywności i obiektywności, zakłada nieskończony szereg rzeczy. Skoro poznanie w systemie tożsamości dokonuje się jako ustanawianie podmiotu i przedmiotu, zatem muszą rzeczy, stanowiące ilościowo ustopniowany nieskończony szereg upostaciowań podmiotu i przedmiotu, być formami samopoznania absolutu, modyfikacjami absolutnej tożsamości⁴¹.

Według tego ujęcia Schellinga, możemy wywnioskować, że każdy byt odnosi się do innego bytu, z którym się wzajemnie warunkuje, tworząc siatkę połączeń, nieskończony ciąg, ponieważ każdą rzecz określa wyjątkowy stosunek subiektywności i obiektywności. Tak samo u Deleuze'a zostaje naruszony stały podział na znak i podmiot, gdyż znak wpływa na podmiot, modyfikując go, jest z nim w relacji, która nie jest z góry ustanowiona przez organ poznający – znak sztuki nieodwracalnie na niego wpływa. To z Absolutu rzeczy w systemie Schellinga czerpią źródło swej tożsamości, wchodząc w podmiotowy, lub przedmiotowy stosunek, są samopoznaniem Absolutu, gdyż z niego czerpią źródło swojej tożsamości, będąc „formami samopoznania absolutu, modyfikacjami absolutnej tożsamości”. U Schellinga każdy byt czerpie z określonej różnicy, która wynika z Absolutu, który to umożliwia zaistnienie tego, co różne. Różnica jest więc tu także różnicą, która przeciwstawia się ideologii braku i negatywności.

³⁹ F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentalnego*, w: tenże, *System idealizmu transcendentalnego. O historii nowszej filozofii (Z wykładów monachijskich)*, tłum. K. Krzemieniowa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1979, s. 22.

⁴⁰ J. Piórczyński, *Filozofia tożsamości Schellinga. Pierwsze wersje*, Uniwersytet Łódzki, „Folia Philosophica” 2011, 24, s. 80.

⁴¹ Tamże, s. 80.

Schelling, jako zadanie swojej filozofii transcendentalnej, upatruje wyjście z rzeczywistości potocznej, które ma zapewnić poezja (ukazując nam świat idealny), jak i droga filozofii (która usuwa świat rzeczywisty)⁴². Filozofia i sztuka to twórcze dziedziny, które pomagają nam uwolnić się od dychotomii rozumu potocznego, które jedynie ukrywa się pod pozorami obiektywizmu i otwierają możliwość samopoznania⁴³. Deleuze za najbardziej aktywne pole podmiotowości, jedyne, w którym uwalnia się ona od okoliczności, na które musi być responsywna, oraz w którym może odzyskać swoją władzę nad znakami, uznaje właśnie sztukę. Zetknięcie światów, płaszczyzn, czasów i stosunków tego, co świadome, i tego, co nieświadome, zbiegają się właśnie w sztuce.

W tym samym momencie, w którym ciała tracą swoją jedność, a jaźń swoją tożsamość, mowa zatracą swą funkcję desygnowania (właściwą mu formę integralności), aby odkryć ową wartość czysto ekspresywną (...) i to nie przez odniesienie do kogoś, kto się w niej wyraża i ulega emocjom, lecz przez odniesienie do czystego wyrażonego, czystego poruszenia lub „czystego ducha”, czyli do sensu, jako przedindywidualnej osobowości, intensywności, która wraca do siebie po przejściu przez wszystkie inne samopoznania absolutu, modyfikacjami absolutnej tożsamości⁴⁴.

Czytelnik obcujący ze sztuką wchodzi w specyficzną relację przedłużania kodu – analogicznie do przypadku osy, która reterytorializuje się w orchidei. Wszędzie działa ten sam schemat przedłużania wartości kodu, odbywa się dalsza produkcja maszyny⁴⁵. Tak jak osa nie jest mimetyczna względem orchidei, tak sztuka nie popada w schemat odtwarzania, lecz pozostaje wytwórcza. Nieświadomość jest ogniwem sprawczym, które pozwala uczestniczyć aktorom-obiektom w twórczych siłach wszechświata, w których sztuka – jak u Schellinga – stanowi ostateczne złączenie świadomości i nieświadomości. Te ostatnie zaś, napędzając się wzajemnie, zyskują swoją absolutną moc. Nowa podmiotowość nie podporządkowuje sobie chaosu (rozumianego jako generatywna część rzeczywistości), ujarzmiając go pod kątem Tego Samego, lecz z nim współdziała. Taka podmiotowość, operując na różnych wielościach, przekracza swoje granice, nieustannie odkrywając nowe przestrzenie twórcze. Ostatecznie wizja Deleuze’a otwiera możliwości rozumienia Indywiduum jako bytu otwartego, zdolnego do twórczego stawania się. Sztuka natomiast okazuje się wyjątkową dziedziną, w której podmiotowość ciągle się odnajduje i przekracza, na wzór Schellingiańskiej koncepcji. Pełen wymiar wolności zapewnia immanencja, w ramach której atrybutem podmiotu staje się jego zdolność do transgresji. Sztuka będzie więc płaszczyzną, w której działalność podmiotu zyskuje swoje ostateczne przeznaczenie.

⁴² F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentalnego...*, dz. cyt., s. 25

⁴³ Tamże, s. 26.

⁴⁴ G. Deleuze, *Logika sensu...*, dz. cyt., s. 393.

⁴⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *Kapitalizm i schizofrenia, II, Tysiąc Plateau*, tłum. J. Bednarek, B. Banasiak, Wydawnictwo Bęc Zmiana, Warszawa 2023, s. 11.

Bibliografia

- Banasiak B., *U źródeł empiryzmu Gilles'a Deleuze'a – David Hume*, Uniwersytet Łódzki, Łódź 2010.
- Deleuze G., *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume'a*, tłum. K. Jarosz, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- Deleuze G., *Logika sensu*, tłum. G. Wilczyński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.
- Deleuze G., *Proust i znaki*, tłum. M. Markowski, Wydawnictwo słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2000.
- Deleuze G., *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.
- G. Deleuze, F. Guattari, *Percept, afekt i pojęcie*, w: F. Guattari, G. Deleuze, *Co to jest filozofia?*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2000, s. 180–220.
- Guattari F., Deleuze G., *Co to jest filozofia?*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2000.
- Guattari F., Deleuze G., *Kapitalizm i schizofrenia, II, Tysiąc Plateau*, tłum. J. Bednarek, B. Banasiak, Wydawnictwo Bęc Zmiana, Warszawa 2023.
- Gurczyńska-Sady K., *Konstruktywizm i dekonstrukcja podmiotu a tak zwany stan nadmiaru we współczesnej humanistyce*, „Przegląd Filozoficzny” 2011, Nowa Seria R. 20, nr 2(78), s. 261–276.
- Kłos-Czerwińska, P., *Językowe i filozoficzne aspekty problemu indywiduacji*, Akademia im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim, Gorzów Wielkopolski 2023.
- Piórczyński, J., *Filozofia tożsamości Schellinga. Pierwsze wersje*, Uniwersytet Łódzki, „Folia Philosophica” 2011, 24.
- Schelling F.W.J., *System idealizmu transcendentnego*, w: tenże, *System idealizmu transcendentnego. O historii nowszej filozofii (Z wykładów monachijskich)*, tłum. K. Krzemieniowa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1979.

Sztuka jako przeznaczenie działalności podmiotu w filozofii Gilles'a Deleuze'a

Streszczenie: Celem artykułu jest analiza sposobu, w jaki sztuka w ujęciu Deleuzjańskim staje się przestrzenią konstituowania podmiotowości poza tradycyjnymi kategoriami tożsamości. W pierwszej części przedstawiam pojęcia różnicy powtórzenia oraz dramatyzacji, wykazując specyfikę wybranej przez Deleuze'a terminologii zaczerpniętej od teatru. Teatr współczesny zostaje tu ujęty jako model ontologiczny, w którym dialektykę pojęć zastępuje dialektyka ruchu. Charakteryzuję Deleuzjańskie stanowisko empiryzmu transcendentnego oraz jego powiązania z indywiduacją podmiotu. Badam przestrzeń sztuki jako ostateczne przeznaczenie działalności podmiotu, w której założenia empiryzmu transcendentnego zyskują swoje apogeum. Omawiam znaki jako transfery idei oraz jako struktury konstytuujące nieesencjalną, procesualną podmiotowość. Podejmuję także zestawienie Deleuzjańskiej koncepcji sztuki z pewnymi założeniami filozofii transcendentnej F.W.J. Schellinga. Główna teza artykułu zakłada, że sztuka stanowi dziedzinę o najwyższej intensywności egzystencjalnej, w której podmiot uzyskuje poszerzone pole

sprawczości, umożliwiające przekraczanie własnych granic i urzeczywistnianie swojej wolności w doświadczeniu artystycznym.

Słowa kluczowe: Gilles Deleuze, podmiotowość, ontologia różnicy, empiryzm transcendentny, sztuka, intersubiektywność

Art as the destiny of the subject in Gilles Deleuze's work

Abstract: The aim of this article is to analyse how art, in Deleuze's view, becomes a space for the constitution of subjectivity beyond traditional categories of identity. In the first part, I present the concepts of difference, repetition and dramatisation, demonstrating the specificity of Deleuze's terminology borrowed from theatre. Contemporary theatre is treated here as an ontological model in which the dialectic of concepts is replaced by the dialectic of movement. In the second part, I present Deleuze's position of transcendental empiricism and its connections with the individuation of the subject. In the third part, I examine the space of art as the ultimate destination of the subject's activity, in which the assumptions of transcendental empiricism reach their apogee. I discuss signs as transfers of ideas and as structures constituting non-essential, processual subjectivity. I also compare Deleuze's concept of art with certain assumptions of F.W.J. Schelling's transcendental philosophy. The main thesis of the article assumes that art is a field of the highest existential intensity, in which the subject gains an expanded range of agency, enabling them to transcend their own boundaries and realise their freedom in artistic experience.

Keywords: Gilles Deleuze, subjectivity, ontology of difference, transcendental empiricism, art, intersubjectivity

Witold P. Glinkowski

Uniwersytet Łódzki, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Instytut Filozofii

📄 <https://orcid.org/0000-0002-7459-5698>

Człowiek – portret zwielokrotniony. Komentarz do antropologicznej dystynkcji A.J. Heschela

Na mapie zainteresowań współczesnej filozofii pytanie o człowieka zajmuje miejsce poślednie. Wszelako, jak zakładam, jest ono ważne i aktualne, zwłaszcza gdy uwzględnimy się ejdetyczną intencję, która jest w nim zawarta.

Czy istnieją racje, by również dziś, niejako wbrew Diltheyowi i Ortedze, pytać o istotę człowieka jako tę, która wprawdzie określa ludzką naturę, ale zarazem nie może być wyjaśniona wyłącznie na gruncie tej natury, bez uwzględnienia egzystencjalnego kontekstu podejmowanych przez człowieka decyzji i wyborów? A jeśli przyjmujemy, że takie pytanie jest zasadne, to czy „istotę” należy rozpoznawać substancjalnie? Słowo „istota” jest z pewnością wieloznaczne, podobnie jak słowo „byt”, co zainspirowało młodego Martina Heideggera podczas lektury *O rozmaitości znaczeń bytu u Arystotelesa*, pracy autorstwa Franza Brentana. Skoro zatem, pytając o istotę, mamy świadomość niejednoznaczności obu określeń – „istota” i „byt” – to owa niejednoznaczność dotyczy także człowieka, o którego pytając, mamy na względzie jego status bytowy, ale też zmierzamy do wyeksplikowania jego „istoty”.

Postawienie pytania o istotę człowieka nie jest możliwe bez uprzedniego powzięcia pewnych decyzji. Zakłada się, że 1) poszukiwanie istoty człowieka jest zasadne; 2) określenie „istota” nie musi zawierać konotacji esencjalnych; 3) w przypadku człowieka to, co stanowi o jego istocie, nie jest trwałym ontycznym uposażeniem, lecz trwałą możliwością; 4) owa możliwość powinna być waloryzowana aksjologicznie jako: cel, zadanie i osiągnięcie, które jako takie są przez człowieka postrzegane, doświadczane i realizowane.

Pytając o „istotę” człowieka można jednak mieć na względzie zarówno aspekt pozytywny, jak i negatywny, a zatem „naturę człowieka”, przez które to pojęcie, podobnie jak w przypadku *fizis* każdego spośród bytów, rozumiemy nie tylko „wewnętrzzną zasadę, dzięki której dana rzecz jest tym, czym jest, i działa w taki sposób, w jaki działa”¹, ale też specyfikę, odróżniającą ów byt od wszelkich innych bytów.

¹ M. Jędraszewski, *Osoba*, w: tenże, *Antropologia filozoficzna. Prolegomena i wybór tekstów*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1991, s. 83.

Jednak w przypadku człowieka określanie go przez pryzmat jego natury, rozumianej analogicznie do *fizis* każdego spośród bytów, nie jest zapewne dostatecznie instruktywne, jest bowiem nazbyt unifikujące i ogólne.

Rzeczywistość uosabiana przez człowieka, co dostrzegł Kartezjusz, jest dwójka – jawi się jako *res extensa* lub jako *res cogitans*. Obszary te są na tyle różne i niesprowadzalne do siebie, że weryfikacja rzeczywistości każdego z nich musi przebiegać w inny sposób. Georg Berkeley zakładał, że drogą do egzystencjalnej weryfikacji tego, co w człowieku cielesne, jest znalezienie się w polu postrzegania, zaś drogą do egzystencjalnej weryfikacji tego, co stanowi substrat ludzkiej zdolności do poznawania jest sama poznawcza aktywność. Idąc tym tropem, można przyjąć, że człowiek jawi się w roli dwójki – raz jako przedmiot wiedzy, gdy staje się obiektem poznawczego zainteresowania, innym razem jako podmiot, gdy sam się aktywizuje, kierując swoją uwagę ku jakiemuś obiektowi lub zjawisku, ale także zajmując postawę etyczną, co zawsze manifestuje się w polu jego świadomości. Między pierwszą manifestacją człowieka, gdy jest on przedmiotem poznania, oraz drugą, gdy jest podmiotem działania istnieje różnica (w spektrum autorefleksji jest on oczywiście jednym i drugim, jednak wie, że te dwie role dają się odróżnić). Między obiema odsłonami człowieka zachodzi relacja pewnej równoważności, ponieważ obie dotyczą człowieka, ujawniają jego rzeczywistość, ale nie są one równoznaczne, gdyż ich treść jest odmienna. Ta odmienność jest analogiczna do odmienności zachodzącej między „byciem przedmiotem” i „byciem podmiotem” – wprawdzie w obu przypadkach owo „bycie” wskazuje na człowieka i jego dotyczy, ale za każdym razem występuje on w innej perspektywie. Ta sytuacja staje się szczególnie transparentna w kontekście etycznym.

I oto Immanuel Kant stwierdza, że „[...] moralność zakłada z konieczności wolność (w najściślejszym tego słowa znaczeniu) jako własność naszej woli [...]”². Gdyby odrzucić takie założenie, wówczas „wolność, a z nią i moralność [...] musiałyby ustąpić miejsca mechanizmowi przyrody”³. W przypadku aktywności poznawczej podejmowanej przez podmiot w obrębie nauk, jest ona poznaniem rozumowym, przy czym może się „w dwójki sposób odnosić do ich przedmiotu: albo w ten, że tylko określa ten przedmiot i jego pojęcie [...], albo też, że go urzeczywistnia. Pierwsze jest teoretycznym, drugie praktycznym poznaniem rozumowym”⁴.

A zatem człowiek – bo tylko taki podmiot poznania znany jest Kantowi i o takim filozof może się wypowiadać – funkcjonuje, posiłkując się wolnością i rozumnością. Rozumność jest warunkiem funkcjonowania w sferze poznawczej; wolność jest dodatkowym warunkiem umożliwiającym funkcjonowanie w sferze etycznej. Abstrahując od szczegółowych założeń i rozstrzygnięć Kanta, można stwierdzić, że akcentowanie wolności i rozumności nie było obce również wcześniejszej tradycji filozoficznej. Czy jednak słuszne byłoby porzeczanie na wyróżnieniu tych

² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, tłum. R. Ingarden, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 41.

³ Tamże, s. 42.

⁴ Tamże, s. 23.

dwóch cech, niewątpliwie swoistych dla bytu ludzkiego oraz wyróżniających go na tle uniwersum?

Dwudziestowieczny autor dający się zaklasyfikować do szeroko rozumianego nurtu filozofii dialogu – Abraham J. Heschel – sprzeciwia się takiemu pomysłowi. O ile zwykle, w przypadku większości procedur badawczych, zasadne jest takie kierowanie poznawczej uwagi na przedmiot poznania, które traktuje go w kategoriach „bytu” – bowiem zakładamy, że taka procedura może i powinna każdorazowo prowadzić do wyeksplikowania swoistości owego bytu – o tyle w przypadku człowieka poprzestawanie na sprowadzeniu go do kategorii bytu prowadzi do przeoczenia tego, co istotne. Heschel zgłasza radykalnie brzmiącą przestrożę: „Założenie, że bycie ludzkim to fakt dany wraz z bytem ludzkim, a nie cel i osiągnięcie, jest fatalną w skutkach iluzją”⁵. Każdy byt ludzki jest niewątpliwie czymś faktycznym, ale odpowiedzi na pytanie „kim jest człowiek?” należy szukać – jak sugeruje Heschel – nie w sferze faktów, lecz w sferze możliwości, zadań, celów i powinności.

Niezależnie od sposobu rozumienia pojęcia „byt” – bo przecież można je pojmować w sposób substancjalizujący, „egzystencjalny” lub nawet „ewentystyczny” (jak u Heraklita lub Heideggera) – iluzją byłoby, jak twierdzi Heschel, ograniczenie zasięgu pytania o człowieka do pytania o bytową faktyczność. Ta faktyczność stawia człowieka w jednym rzędzie z innymi bytami, z których każdy stanowi egemplifikację zespołu faktów współtworzących jego ontyczną realność. Konsekwencją przyjęcia takiej perspektywy byłoby niedostrzeżenie pewnej ludzkiej osobliwości. Bowiem w przypadku pytania o człowieka punkt ciężkości przesuwa się z deskryptywnego obszaru tego, co diagnozowane i stwierdzane, na preskryptywny obszar tego, co rekomendowane i pozostające w gestii ludzkiej wolności. Jedynie w przypadku człowieka, jak twierdzi Heschel, mamy do czynienia z sytuacją, że specyfika tego obiektu nie jest zawarta w jego ontycznym ukonstytuowaniu, gdyż rozpoznawalna jest dopiero w interpersonalnym kontekście podejmowanych przezeń decyzji, wyborów i postaw moralnych.

Każdy człowiek jest niewątpliwie bytem. Jako taki nie podlega ocenie, lecz jedynie podlega opisowi. Jednak człowiek jest nie tylko „czymś”, ale również „kimś”, co oznacza, że może być postrzegany jako osoba ludzka, a nawet – gdyby uwzględnić kontekst etyczno-religijny – jako „bliźni” i wówczas podlega ocenie. Z tego powodu człowiek okazuje się podmiotem odpowiedzialnym, przy czym odpowiedzialność nie jest jego cechą ontyczną. Odpowiedzialność podejmowana i ponoszona stosownie do reguł jakiegoś kontraktu, reguł zaakceptowanych przez obie jego strony, ma charakter jurydyczny i funkcjonuje w granicach przedmiotowego prawa stanowionego, obowiązującego np. w sferze zawodowej, kulturowej, społecznej bądź politycznej. Inny charakter ma odpowiedzialność będąca konsekwencją zaakceptowania dialogicznego zagadnięcia, etycznego apelu, który inicjuje interpersonalną relację i zaprasza do niej. Różnica między pierwszym a drugim pojęciem

⁵ A.J. Heschel, *Kim jest człowiek*, tłum. K. Wojtkowska, Wyd. UŁ–Wyd. Punctum, Łódź–Warszawa 2014, s. 83.

odpowiedzialności byłaby echem różnicy między prawem a przykazaniem, na którą to różnicę wskazywali Franz Rosenzweig i Martin Buber. Owi filozofowie dialogu, jak bywają określani, utrzymywali, że o ile prawo za sprawą jego rozumienia przez ludzi jest uniwersalne, o tyle przykazanie, za sprawą jego przyjęcia lub odrzucenia przez konkretną i niepowtarzalną ludzką jednostkę, jest „personalne”. Paralelna do uniwersalnego zasięgu prawa jest sytuacja bytu ludzkiego, jest on bowiem konstatawany i określany bez udziału, a nawet bez wiedzy obiektu, którego owo określenie dotyczy. Z kolei paralelna do personalnego zasięgu przykazania jest sytuacja konkretnego człowieka, który wie, że za sprawą swego uczestnictwa w interpersonalnej relacji staje się osobą. Apel „bądź ludzki!” jest dla człowieka nie tylko słyszalny i zrozumiały, ale nadto wiążący – i to nie za sprawą kompetencji rozumu, jak chce Kant lub za sprawą „zewu sumienia”, jak chce Heidegger⁶, ale dzięki zdolności do emocjonalnego zareagowania na ów apel, czego wyrazem jest wejście w dialog z drugim. Oto bowiem bezprecedensowa dialogiczna relacja między Ja i Ty, relacja niepoddająca się kodyfikacji bądź przedmiotowemu opisowi, wprowadza człowieka w obszar rzeczywistości niesprowadzalnej do żadnych spośród ontycznych kategorii. Dopiero tak rozumiana odpowiedzialność – będąca rezultatem udzielenia egzystencjalnej i etycznej odpowiedzi na takie pytanie – czyni człowieka uczestnikiem i beneficjentem daru bycia osobą, daru, z którego człowiek może korzystać, a którego źródło leży poza przyrodą i poza kulturą.

Konkludując i eksponując antropologiczne *novum* zawarte w proponowanej przez Heschela dystynkcji, można powiedzieć, że podkreśla ona wagę kontekstu moralności jako decydującego o szczególnym statusie człowieka. Samo bowiem konstatowanie bycia podmiotem, który za sprawą swej rozumności rozpoznaje zarazem rozszczenie „prawa moralnego”, jak i doskonałość „nieba gwiazdzistego”, to zaledwie pierwszy krok w kierunku uchwycenia bezprecedensowości bycia ludzkim podmiotem. Zgodzić się można z głosem Harry’ego Frankfurta, który pisał: „Niektórzy filozofowie wierzą, że ostatecznym gwarantem zasad moralnych jest rozum. W ich opinii nakazy moralne muszą być miarodajne dlatego, że spełniają warunki samej racjonalności. To nieprawda. Rodzaj potępienia, które towarzyszy przekroczeniu moralności, nie jest tożsamy z potępieniem towarzyszącym naruszeniu wymogów rozumu. Nasza reakcja na ludzi, którzy zachowują się niemoralnie, wcale nie jest taka sama, jak reakcja na tych, którzy nielogicznie myślą. Za nakazem bycia moralnym w sposób oczywisty stoi coś innego, niż to, jak ważne jest być racjonalnym”⁷. Podobnie w innej pracy, w kontradycji do racjonalizmu etycznego, autor utrzymuje, że „choć rozum jest niewątpliwie normatywny, a jego wymaganiom z pewnością trudno się sprzeciwić lub oprzeć, jego normatywność nie jest jednak normatywnością moralną. Racjonalność sama w sobie nie jest wymogiem moralnym ani normą moralną; autorytet, który rozum posiada i który z niego emanuje, nie jest autorytetem moralnym”⁸.

⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 380–393.

⁷ H. Frankfurt, *Dlaczego kochamy*, tłum. M. Chyb, Wyd. UŁ, Łódź 2017, s. 74.

⁸ Tenze, *Rationalism in Ethics*, w: M. Betzler, B. Guckes (red.), *Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt*, Ed. Akademie Verlag GmbH, Berlin 2000, s. 264.

Specyfika człowieka nie sprowadza się do tego, że jako istota rozumna i wolna jest on zdolny do rozpoznawania dobra i zła, a także świadomy możliwości dokonywania wolnych aksjologicznych wyborów. Wolność i rozumność człowieka jako cechy uniwersalne, przysługujące każdemu człowiekowi byłaby pod względem formalnym jedynie kontradykcją ich braku – stwierdzanego w przypadku wszystkich istot animalnych. Ich występowanie, co ma miejsce w przypadku człowieka, jest zaledwie warunkiem koniecznymi bycia istotą ludzką. Radykalna różnica ujawnia się dopiero wówczas, gdy uwzględnimy okoliczność, że o ile człowiek jest zarówno zdeterminowany (jako istota biologiczna), jak i niezdeterminowany (jako podmiot moralności), o tyle pozostałe istoty są wyłącznie zdeterminowane. Jednak wyjątkowość człowieka polega nie tylko na jego ontycznej bezprecedensowości, lecz przede wszystkim na tym, że wiedząc o tej różnicy, czyni z niej określony użytek. Ilekroć znajduje się w sytuacjach etycznych człowiek nie tylko konstatuje swoje bycie wolnym i rozumnym, ale również uświadamia sobie nieosiągalność aksjologicznej neutralności – musi postąpić w sposób etycznie właściwy lub niewłaściwy. I jeśli, co oczywiste, musimy się zgodzić, że rozumność jest kompetencją wyróżniającą człowieka, to zarazem trudno byłoby na tej okoliczności poprzestać. Oto bowiem, jak stwierdza współczesny badacz „posługując się swoim racjonalnym umysłem, natrafiliśmy [...] na inne, wyłącznie ludzkie cechy: emocję wstrętu i lęk przed zatruciem, emocje moralne, takie jak poczucie winy, wstyd i zakłopotanie [...] i płacz”⁹.

Również dla Heschela „bycie ludzkim” nie jest bezpośrednią implikacją ludzkiego „bycia rozumnym”. Wymaga ono bowiem dobrej woli, odwagi, zdecydowania, a nade wszystko wrażliwości etycznej, która nie jest ani częścią rozumności, ani jej szczególną postacią, lecz jest specyficznie ludzkim „nastrojeniem”, które pozwala uznać, że pewnego rodzaju zachowania, choćby nawet *prima face* nieracjonalne (jak np. zachowanie biblijnego Samarytanina), są godne człowieka. Dzięki temu „nastrojeniu” człowiek rozpoznaje, że jest zdolny odróżniać dobro od zła, a także afirmować dobro, przy czym owo rozpoznawanie jest nieredukowalne do wiedzy, jest ono raczej przedmiotem ludzkiej wiary. Jeśli człowiek uchyla się przed tym rozpoznaniem, uchyla się przed prawdą o swojej ontycznej wyjątkowości. W tym zawiera się specyfika bycia człowiekiem.

Na zakończenie, tytułem krótkiego komentarza, przytoczmy słowa cytowanego Frankfurta, niewątpliwie korespondujące z intuicjami Heschela: „Niewykluczone, że ostatecznie to miłość jest zdolna uratować podmiot¹⁰. Najbardziej fundamentalnym źródłem normatywności moralnej, jak mi się wydaje, nie jest nasza racjonalność, ale

⁹ M.S. Gazzaniga, *Istota człowieczeństwa. Co sprawia, że jesteśmy wyjątkowi*, tłum. A. Nowak-Młynikowska, Wyd. Smak Słowa, Sopot 2011, s. 164.

¹⁰ Frankfurt przyznaje: „Myślę tutaj, podobnie jak Philippa Foot: »Jakiż mógłby być powód, aby odmówić nazwania kogoś człowiekiem sprawiedliwym, jeśli postępował on sprawiedliwie, ponieważ kochał prawdę i wolność, i chciał, aby każdy człowiek był traktowany z pewnym szacunkiem?« (H. Frankfurt, *Rationalism in Ethics*, dz. cyt., s. 273; por. P. Foot, *Morality as a System of Hypothetical Imperatives, in her Virtues and Vices*, Somerville College, Oxford 1978, s. 165).

nasza miłość do warunków i stylu życia, jakie przewidują zasady moralne. Jak każda miłość, również ta nakłada ograniczenia na wolę; ogranicza to, co jest dla nas możliwe do realizacji lub powstrzymuje od realizacji. Te granice możliwości nie są określone przez żadne konieczności rozumu. Są one ugruntowane w koniecznościach woli. Konieczności te nie odnoszą się zasadniczo do tego, co rozum powszechnie uważa za niedostępne rozumieniu, ale raczej do tego, co jest dla nas – na mocy naszych postaw i zobowiązań – po prostu nie do pomyślenia. Jeśli nawet nakazy moralności są zadekretowane, to nie dlatego, że respektowanie ich jest warunkiem racjonalności. Dzieje się tak, ponieważ ich łamanie rani lub umniejsza to, co kochamy, a to byłoby czymś, do czego nie powinniśmy świadomie i celowo się przymuszać¹¹.

Bibliografia

- Foot P., *Morality as a System of Hypothetical Imperatives, in her Virtues and Vices*, Somerville College, Oxford 1978.
- Frankfurt H., *Dlaczego kochamy*, tłum. M. Chyb, Wyd. UŁ, Łódź 2017.
- Frankfurt H., *Rationalism in Ethics*, w: *Autonomes Handeln. Beiträge zur Philosophie von Harry G. Frankfurt*, Akademie Verlag GmbH, Berlin 2000.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Heschel A.J., *Kim jest człowiek*, tłum. K. Wojtkowska, Wyd. UŁ–Wyd. Punctum, Łódź–Warszawa 2014.
- Gazzaniga M.S., *Istota człowieczeństwa. Co sprawia, że jesteśmy wyjątkowi*, tłum. A. Nowak-Młynikowska, Wyd. Smak Słowa, Sopot 2011.
- Jędraszewski M., *Osoba*, w: tenże, *Antropologia filozoficzna. Prolegomena i wybór tekstów*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1991.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.

Człowiek – portret zwielokrotniony. Komentarz do antropologicznej dystynkcji A.J. Heschela

Streszczenie: Jedną z manifestacji ludzkiego *subiectum* jest jego dualność. To, że człowiek jest podmiotem dualnym, może być rozumiane wielorako. Występuje on w roli podmiotu wiedzy, ale także w roli podmiotu wiary. Ponadto bywa podmiotem wiedzy, która dotyczy jego jako bytu, ale też podmiotem wiedzy dotyczącej go jako bycia – zgodnie z różnicą między tymi określeniami wyeksplikowaną przez Abrahama J. Heschela (1907–1972). O ile „byt” jawi się tu jako określenie indyferentne aksjologicznie, o tyle „bycie”, przeciwnie, jest określeniem zaangażowanym normatywnie. Co więcej, oto kolejna subtelność, w przypadku ludzkich odniesień do własnego bytu lub do bycia, człowiek może kierować się zarówno wiedzą, jak i wiarą.

Heschel nie tylko odróżnia „byt ludzki” (*human being*) od „bycia ludzkim” (*being human*), ale ponadto kontestuje możliwość definiowania człowieka przy użyciu jedynie pierwszego z tych określeń. Postrzeganie człowieka w kategoriach ontycznych, jako „bytu ludzkiego”,

¹¹ H. Frankfurt, *Rationalism in Ethics*, dz. cyt., s. 272.

bez uwzględnienia wymiaru normatywnego, czyli „bycia ludzkim”, prowadzi do redukcjonistycznej deformacji uniemożliwiającej adekwatne uchwycenie specyfiki człowieka, a właśnie ta specyfika odróżnia go od wszelkich innych bytów. Doceniając wagę wprowadzonej przez Heschela dystynkcji, zakładam, że może być ona przyczynkiem i impulsem do próby rewindykacji pytania o istotę człowieka. Jest ono wprawdzie niepopularne w obrębie współczesnej refleksji filozoficznej, a jednak – jak wolno założyć – nadal zasługuje na uwzględnienie.

Słowa kluczowe: byt ludzki, bycie ludzkim, osoba ludzka, etyka, A.J. Heschel

Man – A Portrait Multiplied. Commentary on Abraham J. Heschel’s anthropological distinction

Abstract: Duality is a manifestation of the human *subiectum*. The fact that humans are dual subjects can be understood in a number of ways, e.g., they act as subjects of knowledge, but also as subjects of faith. At times, they are the subject of knowledge that concerns them as *human beings*, but also the subject of knowledge concerning them as *being human*, in line with the anthropological distinction explained by Abraham J. Heschel (1907–1972). While *human being* is an axiologically neutral term, *being human* is, by contrast, a normatively charged one. There is yet another subtlety here: when humans refer to themselves as *human beings* or consider themselves *being human*, they may be guided by both knowledge and faith.

Not only does Heschel distinguish between the concepts of *human being* and *being human*, but he also refutes the possibility of defining man solely by using the former. Perceiving man in ontological terms, as a *human being*, without taking into account the normative dimension, i.e., *being human*, leads to a reductionist distortion that prevents an adequate grasp of what makes man unique, and it is precisely this unique quality that sets him apart from all other beings. Appreciating the weight of Heschel’s distinction, I believe it could be a starting point and an impulse to revisit the question of the essence of humanity. As unpopular as it is in contemporary philosophical thought, it still deserves some attention.

Keywords: human being, being human, human person, ethics, A.J. Heschel

Jan Wadowski

Politechnika Wrocławska, Wydział Zarządzania,
Katedra Badań nad Nauką, Technika i Społeczeństwem
📄 <https://orcid.org/0000-0001-5784-523X>

Człowiek między zniewoleniem a wyzwoleniem. O błędzeniu w żywiołach znaczeń¹

Wprowadzenie

Odnosząc się do jedynej dostępnej nam świadomości (czyli naszej własnej), możemy zauważyć, że głównym jej zadaniem jest selekcja i kreacja określonych sensów. Selekcja ta związana jest z zasadniczą strategią świadomości. Zasadniczą strategią jest przetrwanie, często przebrane w różnego rodzaju kulturowe kody (np. awans). Drugą strategią świadomości, już nieco rozwiniętej, wydaje się rozwój, związany m.in. z frustrującym poczuciem niespełnienia, kryzysem psychicznym czy wypaleniem zawodowym. Pierwszym założeniem niniejszego tekstu jest więc przekonanie, że egzystencja świadoma zawiera się w tych dwóch strategiach.

Kolejnym założeniem jest hipoteza, iż rzeczywistość ma charakter informacyjny². Informacyjna natura rzeczywistości zauważalna jest na wszystkich płaszczyznach, zarówno w świecie fizycznym, jak – szczególnie – w obszarze „bytów intencjonalnych”.

Komunikacyjna natura rzeczywistości

Jeśli metafizyka jest „rozumieniem bycia”³ oraz poszukiwaniem tego, co źródłowe, to nieuchronnie dokonuje się to w polu znaczeń, a więc sensów podstawowych. Odpowiedź na pytanie Heideggera mogłaby być najprostsza: *metafizyka jest byciem*

¹ Niniejszy artykuł jest przeredagowaną wersją ostatniego rozdziału książki pt. *Meta-sens. W poszukiwaniu nowego paradygmatu*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2025.

² S. Zięba, *Informacyjny wymiar wszechświata, życia i człowieka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2020.

³ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Pomian, Warszawa 1977, s. 269–270 (<https://www.scribd.com/doc/50322211/Heidegger-Martin-Czym-jest-metafizyka>; dostęp: 31.07.2025).

w sieciach sensów. Doświadczenie jest zasadniczo partycypacją w znaczeniach. Obecność żywiołu znaczeń polega na informacyjnej reaktywności, a więc odpowiedzi na bodziec – np. temperaturę. Zmiana temperatury jest np. komunikatem dla rośliny, aby rozpocząć lub zakończyć proces wegetacji. Im głębsza jest świadomość, tym bardziej rozległa jest owa partycypacja.

Komunikat jest pakietem sensów, które selekcjonowane są w zależności od sposobu i zakresu doświadczenia jakiegoś bytu, niezależnie od tego czy będzie to atom, roślina, człowiek czy AI. Wynika z tego, że to, co określamy mianem rzeczywistości, jest *de facto* zakresem doświadczenia, jakie dostępne może być danej świadomości w ramach możliwych do odczytania dla nas pakietów rzeczywistości. Komunikaty jednak nie są dowolne, ale podporządkowane metakomunikatom, czyli prawom określającym jakąś domenę.

Zaczynając od najprostszych mechanizmów określonych prawami przyrody, a kończąc na najbardziej złożonych procesach poznawczych i decyzyjnych – zawsze mamy do czynienia z przetwarzaniem informacji podporządkowanych metapoznaniu⁴. Metapoznanie można rozumieć znacznie szerzej niż ujmują to psychologowie. Jest to głównie podporządkowanie się prawom pozwalającym zrealizować instynktowną lub wypracowaną świadomie strategię. W obszarze metapoznania zachodzi też refleksja nad poznaniem oparta na prawach określających pozostałe czynności poznawcze.

Można więc powiedzieć, że sama świadomość jest emergentnym zbiorem informacji nabudowanych na podłożu biologiczno-kulturowym; pojawia się ona prawdopodobnie wraz wyłonieniem się „zasady lustra” – czyli konfrontacji co najmniej dwóch pakietów informacyjnych. Tak więc pierwszym ruchem jakiegokolwiek bytu (a byt jako bycie musi być ruchem) nie jest istnienie jako takie, ale partycypacja w żywiole znaczących komunikatów.

Jeśli bowiem weźmiemy pod uwagę część postrzeganą np. przez naszą świadomość, okazuje się, że nie wychytujemy jakiegoś przedmiotu takim, jaki jest on „sam-w-sobie”, ale takim, w jaki sposób rozpoznajemy go w pryzmacie naszego poznawczego potencjału. Potencjał ten ma charakter ewolucyjny, wyznaczony jednak zdolnością do pewnej kreatywności. Jest on uwarunkowany poziomem rozwoju inteligencji, którą możemy podzielić na kilka płaszczyzn: inteligencję ciała (BQ), emocjonalną (EQ), racjonalną (IQ) oraz duchową (SQ)⁵. Dwa pierwsze poziomy rozwoju wyznaczone są do pewnego stopnia ewolucyjne, zarówno na skutek określonej konstytucji fizycznej, jak i w wyniku oddziaływań społeczno-kulturowych.

⁴ J.H. Flavell, *Metacognition and cognitive monitoring: a new area of cognitive – developmental inquiry*, „American Psychologist” 1979, 34(10), s. 906–911.

⁵ Koncepcja inteligencji duchowej (SQ) wydaje się interesującym, socjo-psychologicznym ujęciem zaproponowanym jeszcze w XX wieku m.in. przez D. Zohar, kompatybilnym z hipotezą nadświadomości stworzoną przez R. Assagiolo. Por. R. Assagioli, *Psychosynthesis. A Collection of Basic Writings*, The Synthesis Center Inc., Amherst, USA, 2000, s. 15; Ch.W. Mark, *Spiritual Intelligence (SQ)*, Authorhouse, Bloomington, USA, Milton Keynes, UK, 2006; J. Palthe, *Spiritual Intelligence*, WestBow Press, Bloomington, Indiana, USA, 2021.

Świadomość nie jest jednak całkowicie zdeterminowana. Posiada ona wiele poziomów, co uwarunkowane jest poziomem partycypacji w meta-komunikatach proporcjonalnych dla danego poziomu rozwoju. Może to być świadomość biologiczna, a także społeczna (zauważalna u wielu gatunków), historyczna (widoczna zasadniczo u człowieka) i wreszcie transcendująca – widoczna na przykład w aktywności jednostek, które przekraczają aktualny paradygmat (np. Budda, Sokrates, Jezus, Giordano Bruno, Blaise Pascal, Leonardo da Vinci in.).

Wektorem rozwoju jest więc zdolność do transcendencji. Metaprawem w tym kontekście będą metakomunikaty. Jednostki realizujące metakomunikaty stanowią siłę napędową rozwoju kultury i cywilizacji.

Metaprawo, dostrzegalne w metapoznaniu, realizowane jest w różnym stopniu, co zostało uwarunkowane siłą woli transcendencji⁶. Tzw. „potrzeby” są eksterioryzacją kompozycji związanej z przewagą danego typu inteligencji i sposobów realizacji metasensów.

Oprócz poziomu rozwoju świadomości (1) (zwykle silnie uwarunkowanej kontekstem) oraz preferowania określonego typu inteligencji (2), obecna jest ponadto sfera aksjologiczna (3), związana głównie z dwiema wspomnianymi strategiami: horyzontalną (przetrwanie) i wertykalną (rozwój). Dopiero kiedy zdobędziemy zrozumienie, że rozwój procesu poznawczego dokonuje się w splocie tych trzech czynników, możemy podjąć się próby uchwycenia tzw. rzeczywistości.

Jeśli założymy, że opisane powyżej stanowisko jest słuszne, możemy przyjąć, że to, co określamy mianem „jest”, to tylko jedna z możliwych manifestacji metakomunikatu, który jest „byciem-samym-w sobie”. To, co dla naszego umysłu znajduje się „poza” byciem, rozumiane jest jako nicość. To, co postrzegamy (zmysłowo lub umysłem), jest tylko chwilową falą będącą manifestacją nieuświadomianego oceanu transcendentnej metainformacji. Fala przynależy do oceanu, jednak sam ocean jest przejawem żywiołu wody, która z kolei jest niezwykłą kompozycją wodoru i tlenu. Woda jest swoistym „pakietem informacji” dla oceanu, który wdraża unikalną powtarzalność w swym ruchu – w rytmie fraktalnym – niezliczoną ilość razy tworząc nową, unikalną jakość. *De facto* więc ani fala, ani nawet ocean nie są tu fundamentalne, ale właśnie woda. Postrzegamy powierzchnię oceanu w postaci fal, którymi są komunikaty płynące z różnych źródeł zewnętrznych wobec naszego ciała i umysłu, oraz tych, które płyną z głębi nieświadomości.

Pakiety czy też fale informacji mają określoną hierarchię i częstotliwość. Jedne są kluczowe dla przeżycia, inne z kolei stanowią impuls dla rozwoju. Na przykład małe dziecko musi wejść w dialog z rodzicami czy bliskimi, aby zacząć mówić⁷. Każda informacja więc wyrasta z metainformacji; wspomniana woda podlega z kolei prawom fizyki na wszystkich swych poziomach i we wszystkich stanach skupienia. Ruch

⁶ R. Assagioli, *The Act of Will*, The Psychosynthesis Research Foundation, New York 1974, s. 83 i n.

⁷ W przypadku dziecka mamy prawdopodobnie do czynienia z pokrywaniem się zasady przetrwania i rozwoju.

planety i krążącego wokół niej księżycy powoduje przyływy i odpływy – jest to rodzaj metaprawa dla wody oceanu. Obecność wodoru i tlenu z kolei stwarza możliwość powstania wody we wszechświecie. Dwie cząsteczki wodoru i jedna cząsteczka tlenu przynoszą emergencję wody. Zaistnienie wody jest więc uwarunkowane określoną kompozycją informacji, która realizowana jest w konkretnej czasoprzestrzeni za pomocą energii i materii.

Można więc powiedzieć, że każde zjawisko związane jest z prawem wyższego rzędu. W ciągu praw jako pakietów metainformacji możemy iść niemal w nieskończoność i nigdy nie będziemy pewni, czy dotarliśmy do prawa granicznego i ostatecznego. Nasze wglądy w tym zakresie są bardzo niejasne i możemy się tylko domyślać, czym jest ostateczna metainformacja⁸.

To, co określamy mianem rzeczywistości, jest więc dla nas syntezą postrzeganego zjawiska, wyobrażenia i kreacji. Kolejność poznawcza jest być może dokładnie odwrotna niż zwykle się sądzi: najpierw doświadczamy czegoś w sposób niejasny, co jest nam dostępne w spektrum możliwości percepcyjnych, następnie uświadamiamy to sobie, tworzymy wyobrażenie, aby na końcu zdefiniować konkretny fakt uchwycony za pomocą nazwy. Konstatacja ta dotyczy więc skonstruowanego przekonania, które kończy proces. Przekonanie to nie jest jednak wiedzą o jakimś fakcie, ale tylko pewnym *stanem zrozumienia*, który jest z definicji falsyfikowalny.

Wynika z tego, że określony sposób doświadczania, związany z postrzeganiem i filtrowaniem komunikatów, daje pewien zakres poznania. Nie jest to jednak rzeczywistość jako taka, ale nasz *sposób doświadczania czegoś*, co dla wygody komunikacyjnej i pragnienia pewności, określamy mianem rzeczywistości. Tak powstaje metafizyczna nisza warunkująca potencjalny rozwój lub regres. Regres bowiem będzie zawsze ucieczką od całkowitości, która jest czymś znacznie więcej niż to, co uznajemy za rzeczywistość. Ucieczka ta sprowadza zakończenie jakiegoś procesu zasadniczo w celu rozpoczęcia cyklu od nowa, co jest bardzo wyraźnie widoczne w świecie przyrody. Całkowitość jest nieustannym rozpoczynaniem od nowa, prowadząc do celu, jakim prawdopodobnie jest pełnia – *entelchia* bycia będąca oświeceniem lub wyzwoleniem⁹.

Można więc powiedzieć, że doświadczenie jest siecią informacyjną. Sieci doświadczenia wywodzą się zasadniczo z dwóch źródeł. Pierwsze związane jest z trwaniem ciała, które wymaga troski i uwagi, drugie natomiast łączy się ze światem umysłu, zarówno na poziomie IQ, jak i szczególnie SQ. Sieć ciała absorbuje uwagę umysłu, wiążąc jednostkę z ogromną ilością bodźców i potencjałów. Wehikuł ciała

⁸ *Metainformacja* jest (najprawdopodobniej ponadosobową) inteligencją, która zauważalna jest zarówno w tym, co uznamy za „zewnętrzne” wobec nas, jak i w tym, co znajduje się w naszym wnętrzu. Niektórzy współcześni badacze próbują wyjść zarówno poza paradygmat rzeczy (filozofia klasyczna), jak i poza paradygmat procesu (filozofia procesu), proponując jako czynnik „źródłowy” informację, określaną też mianem „uniwersalnej matrycy informacyjnej” (D.K.F. Meijer, M. Beauregard, E. Laszlo, B. Kasturup, P. Goff, S. Zięba, W. Gitt i in.).

⁹ Por. *Asztawakragita. Tajemnice jogi poznania*, tłum. M.M. Wüthrich-Sarnowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

zaprasza niejako do gry zwanej istnieniem, stwarza możliwości manipulacji w różnorodnych sytuacjach, dostarcza gry zmysłów i stwarza poczucie bezpieczeństwa lub zagrożenia. Gra ta ma charakter zanurzenia się w sieci doświadczeń, co interesująco eksplorował m.in. Alan Watts¹⁰. Gra zmysłów ogranicza możliwą wolę działania, która jako jedyna pozwala na wyzwolenie się z błędnego koła horyzontalizmu.

Błądzenie jako zniewolenie w przestrzeni monopoli poznawczych

Biorąc pod uwagę przedstawione powyżej intuicje, możemy teraz przejść do kwestii źródeł tożsamości oraz pytania czy tischnerowskie „błądzenie w żywiołach” nie jest formą zniewolenia za pomocą zmonopolizowanych form zawłaszczania sfery komunikacyjno-partycypacyjnej.

Jeśli zgodzimy się z faktem, że podmiotowość powstaje na drodze ewolucyjnej, w ramach pewnej sieci interakcji biologiczno-kulturowych, to można powiedzieć, że jest ona tworzona, nie powstaje „sama z siebie” jak roślina, wątroba czy wschód Słońca¹¹. Jest ona konstruowana na pewnym *modi* bycia-w-doświadczeniu. Zakres tego doświadczenia nie jest wyznaczony przez możliwy kres tzw. rzeczywistości, ale przez samonarzucone (indywidualnie i społecznie) granice rozwoju jednostki. Świadomość to potencjał bycia w ramach pewnej sieci poznawczej, co D.K.F. Meijer określa mianem pola poznawczego¹².

Nie istnieje więc świadomość „sama w sobie” – jest ona zawsze proporcjonalna. Jej funkcjonowanie określają dwa strumienie komunikatów. Pierwszy z nich płynie z otoczenia do organizmu, który odbiera sygnały np. zagrożenia, bólu, zmęczenia itp. Drugi strumień oddziałuje od wewnątrz, zabarwiając impulsy zewnętrzne „nasyceciem” aksjologicznym, wywodzącym się z określonej wartości osiowej, czyli takiej, wokół której organizowana jest większość działań a także poznawcza selekcja komunikatów. Wartość osiowa wyznacza sens działania i osiągnięcia „szczęścia” czy po prostu satysfakcji.

Jeśli taki proces faktycznie zachodzi, to można postawić hipotezę, że sposób rozumienia „tego, co jest” uwarunkowany będzie proporcjonalnością świadomości. Proporcjonalność ta odnosi się do warunków możliwości poznawania uchwytywanych w kontekście społecznym i kulturowym. Strumienie komunikatów, przyplływających przez sieć Centralnego Układu Nerwowego (łac. *systema nervosum centrale*, CNS) (także na poziomie nieuświadomionym), układają się w zbiory

¹⁰ A. Watts, *Poza umysłem*, tłum. D. Misiuna, Wydawnictwo OKULTURA, Warszawa 2021.

¹¹ W sensie ścisłym nic nie powstaje „samo z siebie”. Nawet najprostsza struktura opiera się na pewnym „programie”. Dotyczy to zarówno świata energo-materii, jak i świata kultury. Program, czyli określona kompozycja informacji (widoczna np. w układzie okresowym pierwiastków), określa, że coś jest kamieniem, rośliną czy człowiekiem.

¹² D.K.F. Meijer, *The Information Universe: On the Missing Link on Concepts of the Architecture Inverse*, „Syntropy Journal”, 1, s. 1–64 (https://www.researchgate.net/publication/275016944_Meijer_D_K_F_2012_The_Information_Universe_On_the_Missing_Link_in_Concepts_on_the_Architecture_of_Reality_Syntropy_Journal_1_pp_1-64; dostęp: 30.07.2025).

percepcyjne ujmowane w pryzmacie wartości uznawanej za kluczową dla danej tożsamości.

Podstawowa wartość kreująco-filtrująca umożliwia selekcjonowanie tzw. *qualiów*, które są wiążące dla przetrwania lub rozwoju. *Qualia* jednak nie unoszą się w jakiejś bezkształtnej chmurze doznań, ale gromadzą wokół wspomnianej wartości osiowej, jaką może być np. poczucie bezpieczeństwa, ambicja czy chęć zemsty. Inaczej mówiąc: jakości doznaniowe nie są dowolne. Są one porządkowane przez pryzmat mentalnego instrumentu, który można nazwać *super-quala*¹³. Czynnikiem ten zbiera w całość (co oddaje znaczenie słowa „symbol”) chmury doznań, tworząc podmiotową tożsamość jako „ja”. Zasadą bycia „ja” jest zwykle błąd *pars pro toto*, który w pewnym sensie jest nie do uniknięcia. *Super-quala* jest tylko fragmentem potencjału bycia świadomości, co wynika z nieuchronności błędzenia, a w konsekwencji zniewolenia lub lepiej – samozniewolenia przez pragmatyczne samookreślenie.

Jeśli więc należy zgodzić się, że dialogiczna z definicji egzystencja ludzka zawiera się w dramacie etycznym, to równocześnie można pokusić się o nieco inną niż u Tischnera ścieżkę interpretacji tego doświadczenia. Dramat ten mianowicie zachodzi pomiędzy różnymi formami zniewolenia a potencjałem możliwej wolności, która jest – często ukrytym – metakomunikatem¹⁴. Jest to immanentne rozdarcie koegzystencji związane z faktem, który można określić mianem kognitywnej graniczności.

Dlaczego jednak można mówić o zniewoleniu? Polega ono przede wszystkim na podporządkowaniu się monopolom poznawczym, dominującym w danej cywilizacji, takim jak religie, ideologie, scjentyzm czy ostatnio AI. Monopole te wykorzystują w swojej propagandzie najwyższe wartości (np. idea dobra czy wolności), przekształcając je tak, aby służyły ich własnym, ograniczonym interesom, władzy, manipulacji i kontroli. Jednostki są często zupełnie nieświadome podległości monopolom. Dopiero gdy dany paradygmat zaczyna zawodzić, nie przynosi ukojenia ani wyjaśnienia kwestii granicznych, następuje przebudzenie i przemiana, czyli początek rewolucji świadomości zwiastującej poszukiwanie wartości wyzwalających¹⁵. Przebudzenie związane jest zwykle z cierpieniem, z poczuciem straty, a nawet z depresją. Monopole poznawcze zabezpieczają często przed stanami kognitywnej graniczności, jednak na skutek zmiany paradygmatów ulegają one rozpadowi, nie przynosząc ukojenia, nawet pomimo wysiłku ze strony jednostki. Jednostka bowiem, której dobro jest współcześnie eksponowane w ramach praw człowieka, przesiąka zmianą ducha czasu, z którym dany monopol nie jest już kompatybilny. A ponieważ duchowość

¹³ J. Wadowski, *Świadomość jako super-quala a filozofia umysłu*, w: I. Figurska, D. Bieńkowska, R. Kozłowski (red.), *Spotkać drugiego: prawo-etyka-praktyka*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej w Słupsku, Słupsk 2017, s. 103–132.

¹⁴ M.G. Brzostek, *Spółeczeństwo zniewolone. Koniec demokracji?*, Wydawnictwo Walter X, Szczecin 2011. Diagnoza Grzegorza Brzostka jest dość arbitralna, jednak zwraca uwagę na istotną kwestię dotyczącą człowieka ponowoczesności: sam fakt zniewolenia, głównie dzięki technologiom i stosowaniu technik zniewalania w mediach.

¹⁵ P. Socha, *Przemiana. W stronę teorii duchowości*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2014.

ludzka (tak jak natura) nie znosi próżni, pojawiają się nowe paradygmaty zajmujące miejsce dawnych monopolii.

Człowiek więc nie tyle posiada wartości, ile sam jest posiadany przez monopole (zarówno wzniosłe, jak i przyziemne), które mają warunkować przetrwanie w ramach określonego paradygmatu. Dopiero sytuacja rozpadu jakiegoś monopolu (np. państwa) może skłonić do refleksji, że trwało się w błędzeniu. Być może w sytuacji utraty możliwości partycypacji w informacyjnym zalewie, przyjdzie refleksja i świadomość, w jak znacznym stopniu było się zniewolonym.

Samo zniewolenie opisywane było wielokrotnie jako diagnoza wskazująca na fakt, że człowiek nie potrafi sięgnąć po wolność, dobrowolnie zniewalając się¹⁶. Więcej, to, co miało przynieść wolność (np. religia, technika), zaczynało zniewalać, ideologizując się (jak w religii) lub fetyszyzując (jak w technice).

Na formy zniewolenia społecznego, psychologicznego czy kulturowego zaczęło nakładać się współcześnie technozniewolenie¹⁷. Można tutaj pokusić się o hipotezę, że historię jednostek i społeczeństw wyznaczają dwa wektory: wektor zniewolenia i wektor wyzwolenia; spotykają się one w sferze tego, co uznalibyśmy za strefę pośrednią – a więc w sferze błędzenia. Zagubienie w sferze wartości wynika więc z faktu deideologizacji egzystencji, czyli pozbawienia jej wartości konstytuujących człowieczeństwo, zawartych głównie w przestrzeni inteligencji duchowej.

Dopiero zniewolenie uświadamia nam immanentny stan błędzenia. W sensie religijnym mówi się o grzechu, tutaj jednak nie chodzi o teologiczne ujęcia, ile o zjawisko przynależące do natury bytu ufundowanego na minimalnym choćby poziomie inteligencji duchowej, którą można określić również jako inteligencję egzystencjalną.

Przyczyny zniewolenia są więc różnorodne, jednak główną siłą sprawczą będą tutaj lęki i iluzje wynikające z błędu *pars pro toto*. Pierwsza faza aksjologizacji w ramach takiego błędu może być nawet satysfakcjonująca, jednak w dalszych etapach mamy do czynienia z ideologizacją nieuchronnie prowadzącą do konfliktu. Konflikt ten wynika z dysproporcji pomiędzy ukrytym za potrzebą pragnieniem a realną satysfakcją osiąganą w sferze czasoprzestrzennej.

Zniewolenie można postrzegać w różnych perspektywach; wynika ono według mnie głównie z efektu „podwójnej góry lodowej”, a więc oparcia swojej tożsamości na fragmentarycznych komunikatach sensu związanych z absolutyzacją określonych agentów (w tym AI). Jedną z części góry lodowej to absolutyzacja nieświadomości zbiorowej zawartej w archetypach kultury, druga część natomiast to pielęgnacja własnej nieświadomości związanej z lękami i bezprzedmiotowymi tęsknotami. Nieustannie jednak dochodzimy do stref granicznych, które *de facto* określają sens naszego bycia.

¹⁶ M. Klichowski, *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2014.

¹⁷ P. Wood, *Technokracja i transhumanizm. Bliźniaki z piekła rodem*, tłum. J. Przybył, Wydawnictwo „Wektory”, Wrocław 2024.

Poszukiwanie wyzwolenia w strefach kognitywnej graniczności

„Granica wciąż jest immanentna – pisze Jaspers – ale już wskazuje na transcendencję”¹⁸. Zdanie to opisuje bardzo istotną kwestię, a mianowicie możliwość, że kognitywna graniczność jest nieunikniona. Omawiane przez Karla Jaspersa sytuacje graniczne związane są z faktem graniczności poznawczej i egzystencjalnej¹⁹. Partycypuje w nich każda istota świadoma. Problem graniczności jest jednak znacznie szerszy niż przypuszczał prawdopodobnie sam filozof. Graniczność (którą odkryli już myśliciele, tacy jak św. Augustyn, B. Pascal, S. Kierkegaard, czy też niektórzy pisarze, tacy jak np. F. Dostojewski, F. Kafka, S. Beckett i in.) jest fundamentalną cechą ludzkiej egzystencji. Tischnerowska filozofia dramatu, świadomie lub nie, bazowała na kwestii graniczności, bowiem dramat wynika z faktu, że człowiek, chcąc nie chcąc, nieustannie znajduje się na granicy dobra i zła. Graniczność moralna nie jest jednak jedynym elementem dramatu ludzkiego. Odnosi się ona w głównej mierze do kwestii granic poznania, doświadczenia i wreszcie granic, które określić można mianem metafizycznych. Granice poznawcze i egzystencjalne związane są z wyłanianiem się paradoksów, które stanowią barierę dla naszego umysłu, dlatego nieustająca graniczność bycia wydaje się czymś totalnie obcym.

Graniczność odnosi się do fundamentalnego paradoksu, który celnie opisał niegdyś B. Pascal; paradoks ten zawiera się w nieskończoności pragnień i skończoności ich realizacji. Dramat człowieka wynika więc z faktu niespójności między potencjalną nieskończonością, jaka może się kryć za linią ekstremalnego wysiłku samoprzekraczania, a faktycznością możliwego przejścia pewnych granic. Graniczność nie pojawia się więc tylko w określonych sytuacjach, ale jest ona trwałą właściwością dostępnego nam doświadczenia. Jest to właściwość metafizyki współbycia w ramach możliwego horyzontu odczytania sensów granicznych. Nie można oczywiście wykluczyć, że istnieją osoby oświecone czy też wyzwolone, które przekroczyły granice niepokoju i skoncentrowały się np. na pomocy innym na tej ścieżce.

Wydaje się więc, że sama kwestia graniczności nie została odpowiednio wyeksponowana, mimo tego, że jest kluczowa, ponieważ nieustannie znajdujemy się na linii spotkania z żywiołami, zarówno tymi, które znajdują się wokół nas, jak i tymi, na które natykamy się w sferze snów, archetypów, tęsknot i pragnień. Żywioły te mają bardziej charakter mentalno-wyobraźniowy niż materialny. Podobnie jednak jak w sferze przyrodniczej, żywioły stanowią wyzwanie, którego nie można zignorować.

Pierwszą podstawową granicą jest nasze ciało, które niejednokrotnie staje się źródłem cierpienia na skutek poczucia separacji, oddzielenia od innych, od przyrody czy w ogóle od całości doświadczenia. Jesteśmy nieustannie informowani, dla naszego dobra, przez system nerwowy o stanie naszego ciała – są to informacje, które prowadzą do ciągłych działań z naszej strony mających na celu utrzymanie stanu homeostazy.

¹⁸ K. Jaspers, *Filozofia*, t. 2, tłum. M. Żelazny, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń, s. 305.

¹⁹ Tamże, s. 299 i n.

Pamiętając o różnych, splecionych ze sobą, poziomach egzystencji, możemy zauważyć, że przestrzeni granicznych jest znacznie więcej – wychodzą one zdecydowanie poza spektrum doznań przyjemnych i nieprzyjemnych. Podstawową granicą jest granica życia i śmierci. Nasze ciało „rozgrywa” się w tym spektrum doznań, które są szerokie, jednak wszystkie te doznania, jeśli mają być rozpoznane, muszą zostać przefiltrowane przez świadomość. Jest to jeden z najciekawszych fenomenów, związany z tzw. „hipotezą filtra”, dotyczącą nieuniknionej selekcji sygnałów płynących zarówno ze sfery „zewnętrznej”, jak i z obszaru homeostazy organizmu²⁰. Jako ciało-umysł nieustannie znajdujemy się w stanie partycypacji. Oprócz obfitości sytuacji wynikających z dbałości o ciało, mamy obszar spotkania, ciągle niedoceniony, dzięki któremu nasza świadomość może się rozwinąć.

Każda strefa doświadczenia kończy się na obszarze naszego możliwego poznania, tworząc swoistą klatkę. „Klatka skończoności” traktowana jest jako naturalny stan współbycia, aczkolwiek pojawiają się „chwile graniczne”, kiedy próbujemy buntować się przeciwko niej. Dzieje się to zwykle w sferze wyobraźni lub za pomocą substancji chemicznych pozwalających opuścić na chwilę lokację ciała.

Drugą strefą kognitywnej graniczności jest nasz umysł. Umożliwia on z jednej strony pewien stopień wyzwolenia z ograniczeń ciała, z drugiej jednak wprowadza nas w niejednoznaczność i niepewność. Umysł bowiem nie jest jednopłaszczyznowy, podlega często wpływom podświadomości, presji społecznej i emocjonalnej, dlatego łatwo ulega zniewoleniu. Bardzo często nasza część świadoma, uważana za racjonalną, jest zdominowana przez ukryte lęki. Pochlebiamy więc sobie, że jesteśmy racjonalni, jednak bycie racjonalnym to coś znacznie więcej niż bycie logicznym. Bycie racjonalnym oznacza podporządkowanie się określonym wartościom i celom, które pozwolą nam rozwijać się moralnie i duchowo.

Nasz umysł, realizujący się głównie w obszarze inteligencji operatywnej, posiada swoje granice albo niejednokrotnie sam je stawia. Granice te są bolesne, szczególnie gdy człowiek nie dostrzega możliwości ich przekroczenia. Znajdowanie się na takiej granicy oznacza, że można próbować cofnąć się do stanu bezkonfliktowości, który mógłby być stanem nierozróżniania. Stosuje się tu często strategię symulacji, polegającą na kognitywnym agnostycyzmie wykazującym, że stref graniczności nie ma; jednak cały rozwój naszej wiedzy i poznania, a także zrozumienia, w czym tak naprawdę uczestniczymy koegzystując, dowodzi, że nieustannie stykamy się z granicami tego, co znajduje się poza naszym horyzontem egzystencjalnym i poznawczym. Być może powstrzymują nas głęboko ukryte namiętności, biologiczne czy kulturowe ograniczenia oraz skłonność do pograżania się w iluzjach, których ilość namnaża się ze względu na coraz intensywniejszą „wirtualizację”.

Zachodzi tu proces zmierzający do wyeliminowania dramatyczności losu ludzkiego i jego nieuniknionego tragizmu. Nieliczenie się z faktem tej dramatyczności jest pułapką wiedzy, która – jak wiadomo – charakteryzuje się zawsze

²⁰ B. Kastrup, *Why Materialism Is Baloney*, iff Books, Winchester, UK, Washington, USA, 2014, s. 40.

prawdopodobieństwem, a jednak nawet najwybitniejsze umysły w nią wpadają, sądząc, że wyjaśniono już *misterium bycia*. Jest to jedna z najpotężniejszych iluzji, w jakie może wpaść umysł skończony, który w tym momencie zaprzecza samemu sobie. Nieuchronnie bowiem wyłoni się graniczność, o czym wnikliwie, aczkolwiek bardzo krótko, pisał w swoim *Słowniku zabobonów* J.M. Bocheński pod hasłem „zagadnienia egzystencjalne”²¹.

Wyłania się tutaj kolejna (trzecia) przestrzeń graniczności, prowadząca do przekonania, że nasz umysł jest bezsilny wobec egzystencjalno-duchowych wyzwań związanych z najgłębszymi kwestiami życia i śmierci, sensu, obecności boga lub jego braku, miłości itd. Przeciętny człowiek rzadko stawia jednoznacznie takie pytania, jednak są one nieuniknione, szczególnie w obliczu nieszczęść, porażek, strat i ogólnego ogołocenia, jakie pojawia się w miarę upływu lat, kiedy odpada większość iluzji, jakim hołdowaliśmy przez czas młodości, pracy itd. Ciało, jakkolwiek ważne, skazane jest prędzej czy później na prawdę swej skończoności, umysł racjonalny również zatracza świeżość i dochodzi do granic rozumienia; upływ czasu jest tutaj destylatorem prawdy, który odsłania przed nami to, co naprawdę istotne, co stanowi esencję zrozumienia i wglądu.

Strefami kognitywnej graniczności można określić – trwające niekiedy bardzo długo – stany ciała–umysłu–ducha, które doprowadzają istotę, choćby częściowo świadomą, do granicy rozumienia i odczuwania. Innymi słowy – doświadczenie stanu kognitywnej graniczności oznacza, że nie jest możliwa „ucieczka” we wcześniejsze iluzje i złudzenia, nieunikniona jest konfrontacja z faktem cierpienia, bezsensu życia, wyobcowania, utraty, winy, choroby czy wreszcie śmierci. Graniczność kognitywna odnośna jest to stanu poznawczo-egzystencjalnej dezorientacji; rodzi się pytanie, dlaczego dochodzi do tak głębokiej erozji tych wartości, które do tej pory stanowiły istotną część ludzkiego bycia? Dotyczy to nie tylko sfery myślenia w osi własnego ciała, ale również w kontekście odniesienia społecznego lub też – choć rzadziej – w sferze prób zrozumienia całości rzeczywistości.

Nieustannie znajdujemy się więc w obszarach granicznych, nawet nie zdając sobie sprawy z tego faktu, albo będąc świadomymi tylko częściowo. Strefy kognitywnej graniczności pojawiają się nieustannie, jednak ze względu na ludzką horyzontalność i presję społeczną, większość pozostaje w stanie wspomnianego agnostycyzmu poznawczo-egzystencjalnego. Dotyczy to szczególnie kwestii, które sięgają w regiony do tej pory nieosiągalne w zakresie wglądu w naturę tego, co znajduje się w przestrzeni transcendencji. Są one niejako punktami granicznymi doświadczenia, kiedy w sposób nieunikniony trzeba skonfrontować się z rzeczywistością przerastającą ludzki potencjał poznawczy, a więc również emocjonalny, wolitywny i duchowy. W konfrontacji takiej cały dotychczasowy zgłębienie koegzystencji zostaje gdzieś poza świadomością, natomiast człowiek konfrontowany jest z czymś znacznie większym niż mógłby oczekiwać. Niejednokrotnie proces ten zaczyna się w wymiarze

²¹ J.M. Bocheński, *Słownik zabobonów*, Instytut Literacki, Paryż 1987 (<http://100-zabobonow.blogspot.com/2008/04/egzystencjalnezagadnienia.html>; dostęp: 27.01.2025).

niedomagań ciała lub rozpadu dotychczasowych więzi (np. z rodzicami). Jażń ludzka posiada potężny potencjał dokonywania metamorfoz, pod warunkiem jednak, że realizuje się to na wielu poziomach równocześnie, czyli nie tylko i nie wyłącznie na płaszczyźnie intelektualnej. Sama zmiana poglądów nie przynosi dogłębnej przemiany w naszym doświadczeniu, ponieważ dokonuje się w warstwie „zimnej”, jest tylko rodzajem zdystansowanej opinii. Podejście „gorące” oznacza uwolnienie całego potencjału zawartego w więzi i syntezie elementów emocjonalnych, intelektualnych i duchowych. Dlatego np. w chrześcijaństwie nawrócenie (gr. *metanoia*) oznacza dogłębną przemianę myślenia, a więc i sposobu życia, szczególnie odniesienia do drugiego człowieka. Stąd pojęcie „światopogląd” wydaje się redukcjonistyczne, ponieważ mówi ono o warstwie intelektualnych koncepcji niemających często zbyt większego wpływu na codzienne życie. Chodzi o fakt, jakie przekonania przekładają się u konkretnych osób na tzw. praktykę. Oddzielenie inteligencji operatywnej zarówno od inteligencji emocjonalnej, jak i duchowej doprowadziło do bezideowości albo raczej do redukcjonistycznego pragmatyzmu, który na dłuższą metę oddziałuje destruktywnie zarówno na jednostkę, jak i na społeczeństwo oraz przyrodę.

Proces kognitywnej graniczności zachodzi w różnych perspektywach. Jest on tylko w pewnym stopniu możliwy do kontroli, a więc kiedy np. stwierdzamy, że nadmierne napięcie nerwowe utrudnia nam jakąś aktywność, możemy zmienić miejsce przebywania, pójść na spacer czy udać się do cichego pokoju w celu podjęcia medytacji. Napięcie to jest sygnałem ukrytego niepokoju płynącego z egzystencjalnego lub aksjologicznego zakłócenia. Może ono wynikać z niespójności czy też konfliktu na poziomie „chcę” i „mogę”. Dyskomfort pojawia się poprzez nieuświadomione skonfliktowanie się z wyznawanymi przekonaniem oraz ze społecznym *status quo*, które nieustannie ulega zmianie. Być może takie socjologiczne spojrzenie kazało Zygmuntowi Baumanowi mówić o „płynności”, która wydaje się rezultatem obserwacji „powierzchni” życia społecznego, bez wniknięcia w głębsze źródła ludzkich zachowań.

Na poziomie świadomym sprawa jest nieco łatwiejsza, aczkolwiek horyzont kognitywnej graniczności położony jest znacznie dalej. Na przykład poprzez staranną i żmudną analizę możemy dojść do „granicznej” konkluzji pozwalającej podjąć określoną decyzję. Decyzja jest zawsze pewnego rodzaju kompromisem, a równocześnie krokiem, który uznajemy za optymalny w danych okolicznościach. Wspomniana „łatwość” może okazać się jeszcze bardziej kłopotliwa niż ta na poziomie ciała i emocji, kiedy na przykład uczony zdaje sobie sprawę, że w pewnych obszarach swoich badań dysponuje tylko hipotezami i nie ma żadnych możliwości, aby owym hipotezom zaprzeczyć lub je potwierdzić. Na tym poziomie wyłaniają się również pytania egzystencjalne, które nie przypadkiem stanowią niemal centralny punkt naszej ludzkiej sytuacji jako pascalskiej „trzciny myślącej”. Wiadomo bowiem, że nie ma prostej odpowiedzi na te pytania, a w pewnych kwestiach nie można (przynajmniej na poziomie „czysto” racjonalnym) na te pytania odpowiedzieć w sposób ostateczny. A jednak pytania te istnieją i żaden autorytet czy też dogmat ich nie usunie, chyba że zakwestionujemy ludzką wolność. Dlatego właśnie panuje tutaj niejednoznaczność.

Niejednoznaczność wydaje się jednak istotną kwestią faktycznego rozwoju. Rozwój pozorowany bowiem jest rozwojem o charakterze ilościowym, kiedy zwiększamy częstotliwość naszych „sukcesów”. Istotny rozwój jest rozwojem jakościowym, kiedy to faktycznie stajemy się lepszymi osobami, potrafimy w znacznie bardziej efektywny sposób dochodzić do konstruktywnych relacji z innymi, znajdujemy rozwiązania, które wyzwalają energię satysfakcji i chęć działania zarówno w nas, jak i u innych²². Proces ten opisali już psychologowie jak np. K.G. Jung, V. Frankl, K. Dąbrowski, T. Kobierzycki czy J. Koziński.

Jednak ten właśnie rozwój jakościowy wymaga najwięcej wysiłku, a w związku z tym energii do realizacji skoku egzystencjalnego, niezależnie od tego czy nazwiemy go pozytywną dezintegracją czy transgresją. Powstaje oczywiście pytanie, skąd mamy brać energię, jeżeli stosujemy myślenie przez analogię i wydaje nam się, że zdobycie jej opiera się na jakiejś formie konsumpcji i że można ową energię kupić w sklepie. Jest to myślenie naiwne i prowadzące w ślepią uliczkę. Wystarczy spojrzeć na osoby, które przyjmują nadmiar pożywienia – postępowanie takie nie przynosi większych ilości energii, a wręcz przeciwnie. Staje się jasne, że chodzi tutaj o całkowicie inny rodzaj energii, którego nie da się uzyskać na drodze konsumpcji dóbr materialnych.

Jeśli więc nie można potrzebnej energii do rozwoju uzyskać na poziomie materialnym, poszukujemy jej na płaszczyźnie psycho-społecznej, poprzez więzi międzyludzkie, a także w obszarze samokształtowania postaw oraz budowania silnej psychiki. Jak wiadomo, to jednak również w tym obszarze mamy do czynienia z poważnym kryzysem, ponieważ więzi międzyludzkie w dobie atomizmu społecznego, nomadyzmu i tworzenia sieci społecznościowych zdecydowanie osłabły, natomiast praca nad własną psychiczną odpornością wymaga różnorodnych, często kosztownych, przedsięwzięć.

Istnieje jednak trzeci poziom pozyskiwania energii, która jest energią wszechprzenikającą, a która nie wymaga żadnych nakładów finansowych ani też nie polega na walce z depresją czy innymi problemami psychologicznymi. Jest to energia świadomości wyższego rzędu, która płynie z rozpoznania kluczowych „szyfrów transcendencji”²³ i skupienia uwagi na procesach wyższego rzędu, które wymagają uwolnienia z myślenia kształtowanego w odniesieniu do psychofizycznej i społecznej kondycji. Są to raczej „modele wyższego sensu” wyrażane w formułach odkrywanych przez filozofię wieczystą, która faktycznie znajduje swoich kontynuatorów²⁴. Jest to energia więzi z Transcendencją – można to rozumieć jako silne poczucie sensu życia i działania, a więc jest to obszar naszych motywacji, ich dojrzałości i głębi

²² Być może zostaliśmy jako cywilizacja zdominowani przez błąd, który został chyba trafnie określony jako „błąd galileusza”. Por. P. Goff, *Błąd Galileusza. Fundamenty nowej nauki o świadomości*, tłum. J. Jarocki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2022.

²³ K. Jaspers, *Filozofia...*, dz. cyt., t. 3, s. 183 i n.

²⁴ D. Sawyer, *The Perennial Philosophy Reloaded*, Monkfish Book Publishing Company, Rhinebeck, New York 2024; A. Versluis, *Perennial Philosophy*, New Culture Press, Minneapolis, USA, 2014.

oraz wolności decydowania, która oznacza poszerzenie możliwości poznawczych, czyli przesunięcie granicy strefy kognitywnej graniczności. Do poziomu tej energii trudno jest dotrzeć, ponieważ konieczny jest wgląd, że nie wystarczy tylko pobudzenie na poziomie emocjonalnym czy intelektualnym. Niezbędne jest uwolnienie energii, która nie znika za lada powiewem emocji lub intelektualnych wątpliwości, a która może być również nazwana wiarą, aczkolwiek niekoniecznie musi to być wiara religijna.

Wymaga ona wewnętrznej wolności, aby przekroczyć granicę lenistwa, wygody i kompromisu, wyjść na pustynię odosobnienia i przejść próbę pokus zatrzymania się w rozwoju na poziomie minimalistycznej aksjologii społecznej. Do przejścia tej granicy nieodzowne jest też przebudzenie świadomości, a następnie jej przemiana²⁵; niejednokrotnie przemiana taka wymuszana jest przez konteksty egzystencjalne, takie jak np.: zdrada, choroba, cierpienie, samotność, śmierć, utrata majątku itp. Energia ta wymaga silnej motywacji, odporności na krytykę, wewnętrznej wolności i determinacji. Zwraca tutaj uwagę fakt zależności posiadanej energii (a więc np. braku depresji) od określonej kompozycji zinterpretowanych informacji. Jeżeli w pojedynczej świadomości mamy pewną kompozycję informacji sformatowanych w piramidę metainformacyjną, a więc powiązaną z aksjologią, to możemy postawić hipotezę, że głęboko wewnętrzne, często nieuświadomione, syntetyzowanie informacji, jest podstawowym celem procesów kreatywno-ewolucyjnych.

Strefy kognitywnej graniczności pojawiają się więc zarówno w sferze przemian wewnętrznych, związanych z duchowością i reformą aksjologiczną, jak i w sferze odkryć naukowych i technicznych, co szczególnie interesująco prezentuje Wacław Śmid. Max Planck na przykład ewidentnie wkraczał w strefę kognitywnej graniczności, kiedy stwierdzał, że Absolut (!) jest celem pracy naukowej²⁶. Być może ten interesujący Autor inspirował się po części twórczością Paula Tillicha, który u kresu swej drogi napisał książkę, w której mówił o tym poszukiwaniu wprost²⁷.

Na najwyższym poziomie poznania/doświadczenia mamy natomiast intuicje inteligencji/świadomości duchowej, której graniczność o poznawczej charakterystyce pozwala niejednokrotnie dokonywać odkryć, tworzyć dzieła sztuki, uruchamiać funkcje blokowane niejednokrotnie przez rozbudowaną sferę analityczną, która jest nadmiernie krytyczna. Graniczność holistycznego wglądu dokonuje się tutaj niewątpliwie we współpracy zarówno z poziomem emocjonalnym, jak i szczególnie z poziomem racjonalnym, jednak zdolność do wglądu może pojawić się w wyniku zaufania w taką możliwość, którą także można zaliczyć do sfery metapoznawczej. Można ujmować metapoznanie jako zdolność wglądu w sens egzystencji spajającą wszystkie chaotyczne czynności w jedną spójną całość działania przynoszącego

²⁵ P. Socha, *Przemiana...*, dz. cyt., s. 264. Socha podkreśla fundamentalne znaczenie „situacji egzystencjalnej” (np. choroba) wyzwalającej proces duchowego wzrostu. Tamże.

²⁶ W. Śmid, *Umysł odkrywający. Rozwój nowej metodologii*, Wydawnictwo CeDeWu, Warszawa 2016, s. 210.

²⁷ P. Tillich, *Moje poszukiwania absolutów*, tłum. M. Leszczyński, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2022.

spełnienie. Każdy więc rodzaj procesu poznawczego wspierany jest przez element metapoznawczy, który umożliwia uświadomienie sobie potencjału kreatywnego niezbędnego zarówno w praktyce, jak i w teorii.

Zakończenie

Podejście metapoznawcze pozwala zbudować odpowiednią hierarchię dzięki spojrzeniu na całość doświadczeń: w ten sposób możliwa jest integralność pozwalająca umiejscowić każdy element egzystencji we właściwym miejscu, bez nadmiernego eksponowania czynników drugorzędnych lub nawet całkowicie marginalnych.

Wzbudza ona przekonanie, że poznanie egzystencjalne posiada walor nieskończoności. Ze względu na ludzkie przywary, graniczność taka jest nieodzowna, ponieważ im większe posiadamy zasoby wiedzy, tym bardziej powinien wzrastać nasz poziom etyczny i duchowy. Jest to wyraźnie widoczne w przypadku dysponowania technologiami, które umożliwiają niszczenie i zabijanie innych gatunków oraz własnego.

Rozwój świadomości dokonuje się w dochodzeniu do stref kognitywnej graniczności, w których znaczenie odgrywa coraz większą rolę z uwagi na to, że jest odkrywaniem *Sanctum*. Na przykładzie nielicznych postaci z historii możemy zauważyć, że otwierały one sfery *Sanctum*, które wypełniały potrzebę transcendencji często na wiele wieków. W świetle takiej konstatacji można powiedzieć, kwestionując znane powiedzenie, że *przetrwają najbardziej niedostosowani*. Dostosowani bowiem niewiele tworzą, trwają oni w kręgu zamrożonych słów. Niedostosowani natomiast zdolni są do wyzwolenia z determinizmów, jakie nakładają monopole. Oni to płacą często własnym życiem za to niedostosowanie, a jednak jako filary kultury i cywilizacji trwają w swoich dziełach całe wieki czy nawet tysiąclecia.

Bibliografia

- Assagioli R., *The Act of Will*, The Psychosynthesis Research Foundation, New York 1974.
- Assagioli R., *Psychosynthesis. A Collection of Basic Writings*, The Synthesis Center Inc., Amherst, USA, 2000.
- Asztawakragita. *Tajemnice jogi poznania*, tłum. M.M. Wüthrich-Sarnowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Bocheński J.M., *Słownik zabobonów*, Instytut Literacki, Paryż 1987 (<http://100-zabobonow.blogspot.com/2008/04/egzystencjalnezagadnienia.html>; dostęp: 27.01.2025).
- Brzostek M.G., *Spółczesność zniewolona. Koniec demokracji?*, Wydawnictwo Walter X, Szczecin 2011.
- Flavell J.H., *Metacognition and cognitive monitoring: a new area of cognitive – developmental inquiry*, „American Psychologist” 1979, 34(10), s. 906–911.
- Goff P., *Błąd Galileusza. Fundamenty nowej nauki o świadomości*, tłum. J. Jarocki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2022.
- Heidegger M., *Czym jest metafizyka?*, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Pomian, Warszawa 1977, s. 269–270 (<https://www.scribd.com/doc/50322211/Heidegger-Martin-Czym-jest-metafizyka>; dostęp: 31.07.2025).

- Jaspers K., *Filozofia*, tłum. M. Żelazny, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń.
- Kastrup B., *Why Materialism Is Baloney*, iff Books, Winchester, UK, Washington, USA, 2014.
- Klichowski M., *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2014.
- Mark Ch.W., *Spiritual Intelligence (SQ)*, Authorhouse, Bloomington USA, Milton Keynes, UK, 2006.
- Meijer D.K.F., *The Information Universe: On the Missing Link on Concepts of the Architecture Inverse*, „Syntropy Journal”, 1, s. 1–64 (https://www.researchgate.net/publication/275016944_Meijer_D_K_F_2012_The_Information_Universe_On_the_Missing_Link_in_Concepts_on_the_Architecture_of_Reality_Syntropy_Journal_1_pp_1-64; dostęp: 30.07.2025).
- Palthe J., *Spiritual Intelligence*, WestBow Press, Bloomington, Indiana, USA, 2021.
- Sawyer D., *The Perennial Philosophy Reloaded*, Monkfish Book Publishing Company, Rhinebeck, New York 2024.
- Socha P., *Przemiana. W stronę teorii duchowości*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2014.
- Šmid W., *Umysł odkrywający. Rozwój nowej metodologii*, Wydawnictwo CeDeWu, Warszawa 2016.
- Tillich P., *Moje poszukiwania absolutów*, tłum. M. Leszczyński, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2022.
- Versluis A., *Perennial Philosophy*, New Culture Press, Minneapolis, USA, 2015.
- Wadowski J., *Świadomość jako super-quale a filozofia umysłu*, w: I. Figurska, D. Bieńkowska, R. Kozłowski, *Spotkać drugiego: prawo–etyka–praktyka*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej w Słupsku, Słupsk 2017, s. 103–132.
- Watts A., *Poza umysłem*, tłum. D. Misiuna, Wydawnictwo OKULTURA, Warszawa 2021.
- Wood P., *Technokracja i transhumanizm. Bliźniaki z piekła rodem*, tłum. J. Przybył, Wydawnictwo „Wektory”, Wrocław 2024.
- Zięba S., *Informacyjny wymiar wszechświata, życia i człowieka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2020.

Człowiek między zniewoleniem a wyzwoleniem. O błędzeniu w żywiolach znaczeń

Streszczenie: U podstaw prezentowanego tutaj podejścia leży koncepcja rzeczywistości jako sieci komunikatów określających sposób istnienia i doświadczania. Siła interakcyjnej komunikacji zauważalna jest szczególnie w doświadczeniu człowieka kreującego samego siebie w wymiarze partycypującej jaźni. W oparciu o to przekonanie konstruowana jest tożsamość przynosząca możliwość bycia konkretną osobą. Nieuchronnie jednak struktura tożsamości oznaczać musi pewien rodzaj zniewolenia, manifestującego się przez błędzenie (J. Tischner). Jeśli naturą egzystencji ludzkiej jest błędzenie, to domaga się ona wyzwolenia poprzez dekonstrukcję modelu tożsamościowego i demistyfikację „ja”, a więc wyzwolenia. Przebliski wyzwolenia pojawiają się szczególnie w strefach kognitywnej graniczności, pozwalających odśłaniać możliwość głębokiej przemiany (P. Socha).

Słowa kluczowe: komunikacja, metapoznanie, błędzenie, monopole poznawcze, strefy kognitywnej graniczności

The human between Enslavement and Liberation: On wandering in the Elements of Meaning

Abstract: The foundation of the approach presented in this paper is the concept of reality as a network of messages that determine the mode of existence and experience. The power of interaction-based communication is particularly evident in the experience of a person constructing their identity within the dimension of a participatory self. Based on this conviction, an identity is constructed that enables one to be a specific person. However, the construction of identity inevitably entails a certain form of enslavement, manifesting itself through wandering (J. Tischner). If the nature of human existence is wandering, then it demands liberation through the destruction of identity constructs and the demystification of the “self”. Liberation reveals itself particularly in zones of cognitive liminality, which enable the unveiling of the possibility of profound transformation (P. Socha).

Keywords: communication, metacognition, wandering, cognitive monopolies, zones of cognitive boundaries

Mateusz Rura

 <https://orcid.org/0000-0002-0078-5878>

Znaczenie miłości w filozofii podmiotu Emila Ciorana

Wstępna analiza twórczości Ciorana może prowadzić do błędnej absolutyzacji jej dwóch cech. Po pierwsze, chaotyczność aforystycznych, często sprzecznych wypowiedzi może skutkować ujmowaniem ich wyłącznie jako rozproszonego zbioru myśli powstałych w wyniku panującego w danej chwili nastroju, a więc nie tylko irracjonalnych, lecz przede wszystkim nietworzących nawet quasi-całości czy spójnej narracji. W takim ujęciu tekstów Ciorana nie należałoby poddawać zewnętrznej, filozoficznej czy literaturoznawczej analizie, lecz całkowicie poddawać się panującemu w nich nastrojowi. Po drugie, podkreślanie przez Ciorana znaczenia stanów negatywnych, doświadczenia rozpacz czy tragizmu może całkowicie przesłonić obecność w jego twórczości wymiaru pozytywnego – czy przynajmniej jego namiastki – i prowadzić do podkreślenia wyłącznie aspektów związanych z nihilizmem czy pesymizmem.

O ile zarówno nieciągłość, jak i nihilizm stanowią inherentne cechy cioranowskiej twórczości, o tyle nie wyczerpują jej charakterystyki. Oprócz nich istnieją bowiem mniej wyeksponowane zagadnienia – jednym z nich jest zagadnienie podmiotu, które łączy pozostałe, stanowiąc ich podstawę. Chociaż analiza podmiotu w myśli Ciorana wymaga odrębnych, szerszych badań, to warto pokrótce zwrócić uwagę na jego powiązanie z jednym z niewielu zagadnień, które przynajmniej początkowo mogą być uznane za pozytywne – miłością¹. Umożliwi to, po pierwsze, spojrzenie na twórczość Ciorana w kontekście, który nie jest z nim zazwyczaj kojarzony, a tym samym nie tylko poszerzy to już istniejące interpretacje, ale ukaże również jeden ze sposobów odczytywania relacji zachodzących pomiędzy poszczególnymi aforyzmami czy fragmentami. Po drugie, w szerszym ujęciu, powiązanie z miłością umożliwi wyeksponowanie zagadnień, które choć są obecne w refleksji filozoficznej od jej początków, to w cieniu cioranowskiego pesymizmu zyskują nowe, częściowo nawiązujące do tradycji znaczenie.

¹ Analiza soteriologicznej roli miłości nie wyczerpuje jej znaczenia w pismach Ciorana, lecz ma na celu przedstawienie jej wyłącznie w związku z podmiotem. Ponadto na gruncie myśli Ciorana istnieją – szczątkowe – ślady innych sposobów pojmowania zbawienia przez miłość, np. w związku z „odwróconym zbawieniem”, któremu właściwa jest miłość do tego, co piekielne i negatywne (Por. E. Cioran, *Księga złudzeń*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 136).

Cioranowskie pojmowanie podmiotu jest najpełniej odzwierciedlone w sposobie odczytania przez niego biblijnego mitu upadku człowieka z raju. Należy przez to rozumieć dwie kwestie. Po pierwsze, upadek stanowi metaforę katastrofy, jaką dla człowieka było uzyskanie samoświadomości. Nie oznacza on jednak momentu możliwego do uchwycenia przez nauki psychologiczne czy antropologiczne, lecz należy go odczytywać przez pryzmat egzystencjalnego wymiaru cioranowskiej twórczości jako źródła stawania się samym sobą i odkrycia własnej śmiertelności – „(...) do czegoż się budzimy, jeśli nie do śmierci?”². Raj w tym ujęciu oznacza natomiast stan pierwotnej jedności człowieka i świata, w którym nie tyle jest on zupełnie nieświadomy odrębności względem otaczającej go rzeczywistości, ile jest w niej całkowicie zanurzony. Jest to więc stan niemalże zwierzęcego trwania w aktualnie danej sytuacji, pozbawiony zarówno rozbudowanych projekcji dotyczących przyszłości, jak i refleksji nad przeszłością czy ogólnego namysłu nad rzeczywistością. Należy jednak podkreślić, że tak pojmowany raj stanowi na gruncie myśli Ciorana wyłącznie odzwierciedlenie sytuacji idealnej, świadomie umieszczanej w nieosiągalnej przeszłości – jest on więc tworzony przez podmiot odczytujący swoją obecną sytuację jako mającą źródła w upadku w samoświadomość.

Po drugie, samoświadomość jest związana nie tyle z uchwyceniem swojej ontycznej odrębności, ile z tragizmem istnienia i uświadomieniem sobie własnej śmiertelności. Tym, co w głównej mierze determinuje podmiot, nie jest samo odnoszenie się do siebie oraz świata, lecz emocjonalne, lub przynajmniej przedintelektualne, nastawienie do nich. Oznacza to, że podmiot może zostać scharakteryzowany przez zmiany stosunku zachodzącego pomiędzy człowiekiem a światem na gruncie kolejnych postaw, np. melancholii, rozpacz czy entuzjazmu³. Należy jednakże podkreślić, że w cioranowskim ujęciu za wartościowe jest uznawane to, co zbliża do siebie dwa składniki dychotomii (człowieka i świat) – jak np. wspomniany entuzjazm, muzyczna ekstaza, uzewnętrznienie w twórczości czy, do pewnego stopnia, liryzm; pozwalają one bowiem zapomnieć człowiekowi o sobie samym, stanowią więc próbę odzwierciedlenia rajskiej jedności na gruncie wyznaczonym przez upadek.

Aby ukazać znaczenie miłości, należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden z aspektów myśli Ciorana, które łączą podmiot z upadkiem. O ile bowiem upadek i samoświadomość konstytuują podmiot, o tyle właściwa jest mu zarazem tendencja przeciwna. Nie należy jednak rozumieć przez nią dążeń jednoznacznie autodestrukcyjnych, lecz próbę przezwyciężenia właściwej podmiotowi świadomości cierpienia i śmierci. W oparciu o teksty Ciorana możliwe jest wyodrębnienie dwóch głównych form, które ta tendencja przybiera. Po pierwsze, podmiot jest w stanie osiągnąć wyzwolenie. Polega ono na nieradykalnych, tj. nieprowadzących do unicestwienia podmiotu, sposobach tymczasowego ograniczenia tragicznych konsekwencji upadku. Sposoby

² E. Cioran, *Upadek w czas*, tłum. I. Kania, Fundacja Aletheia, Warszawa 2008, s. 139.

³ W odniesieniu do charakterystyki podmiotu wobec rozdźwięku ja–świat oraz znaczenia raju por. M. Rura, *Podmiot w filozofii Ciorana*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2019, s. 19–36.

te polegają albo na zatraceniu się w intensywności życia, naiwności i otępieniu (które jednak dla podmiotu są ostatecznie nieosiągalne), albo na uzewnętrznieniu tego, co negatywne – z czym jest, m.in. związana terapeutyczna funkcja twórczości. Warto również podkreślić, że podobnie jak miłość, wyzwolenie określane przez intensywność życia jest właściwe przede wszystkim dla wczesnego, rumuńskiego okresu twórczości Ciorana, naznaczonego przez liryzm i wrażliwość religijną oraz artystyczną. W dążeniu do tak pojmowanego wyzwolenia można widzieć także źródło cioranowskiej fascynacji ruchami faszystowskimi, które wiązał on z witalnością niepozostawiającą miejsca na to, co jednostkowe⁴.

Po drugie, na horyzoncie możliwości leżących przed podmiotem znajduje się zbawienie tożsame z całkowitym jego unicestwieniem. „Zbawienie kończy wszystko; w nim kończy się również człowiek”⁵. Może ono polegać albo na cofnięciu implikacji upadku – a więc zniesieniu rozdzwiewku pomiędzy człowiekiem a światem – albo na zmierzeniu się z jego konsekwencjami, samobójstwie. Ponieważ raj nigdy nie istniał, tj. nie ma żadnej jedności uprzedniej względem podmiotu, powrót doń nie jest możliwy. Samobójstwo natomiast, chociaż na gruncie myśli Ciorana stanowi stale obecną możliwość, jest istotne nade wszystko nie jako sam akt, co myśl o nim, idea, która niesie wyzwolenie. „Żyję tylko dlatego, że jest w mojej mocy umrzeć, kiedy mi się zachce; gdyby nie idea samobójstwa, dawno już bym się zabił”⁶.

Sytuacja podmiotu, jaka wyłania się z dotychczasowej analizy, może być określona mianem beznadziejnej oraz zawieszanej pomiędzy, z jednej strony, radykalnością samounicestwienia, z drugiej, bezsilnością prób osiągnięcia szczątkowego wyzwolenia. W tym momencie można już zwrócić się ku znaczeniu, jakie na gruncie myśli Ciorana posiada miłość. Chociaż zagadnienie to powraca niejednokrotnie zarówno w tekstach młodzieńczych, jak i późnych, to uchodzi za peryferyjne, ustępując miejsca wątkom pesymistycznym czy związanym z autoironią oraz sceptycyzmem. Miłość może jednakże być odczytywana jako potencjalna alternatywa wobec dualizmu charakteryzującego sytuację podmiotu. Najtrafniej odzwierciedlają to słowa zawarte pod koniec *Na szczytach rozpaczy*, pierwszej książki Ciorana: „jedynym, co może zbawić człowieka, jest miłość”⁷. Nie tylko wskazują one na paradoksalną obecność elementu pozytywnego w doświadczeniu skrajnie negatywnym, ale – w kontekście zagadnienia podmiotu – wyraża się w nich soteriologiczny wymiar miłości. Jeżeli postawioną przez Ciorana tezę odczytywać dosłownie, to ukazuje ona miłość nie tylko jako jedną z form zbawienia podmiotu – obok powrotu do mitycznej jedności oraz samounicestwienia – ale także jako formę właściwą. Chociaż podkreślanie zbawczego znaczenia miłości może uchodzić za tezę banalną czy zakrawającą o skrajną naiwność, to właśnie owa iluzoryczność stanowi niezbywalny element

⁴ Por. A. Laignel-Lavastine, *Cioran, Eliade, Ionesco: o zapominaniu faszyzmu. Trzech intelektualistów rumuńskich w dziejowej zawierusze*, tłum. I. Kania, Universitas, Kraków 2010, s. 100.

⁵ E. Cioran, *Zarys rozkładu*, tłum. I. Kania, Fundacja Aletheia, Warszawa 2015, s. 40.

⁶ E. Cioran, *Sylogizmy goryczy*, tłum. I. Kania, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009, s. 85.

⁷ E. Cioran, *Na szczytach rozpaczy*, tłum. I. Kania, Fundacja Aletheia, Warszawa 2007, s. 262.

cioranowskiej soteriologii⁸. Aby jednak trafnie ją ukazać, należy zwrócić się ku ogólnej charakterystyce miłości.

Cioranowskie pojmowanie miłości jest równie odległe od ujęć klasycznych, np. platońskiego⁹, jak i tych obecnych na gruncie szeroko pojmowanej filozofii egzystencji. Te ostatnie bowiem albo określają miłość przez zapośredniczenie w trzecim, transcendentnym elemencie relacji – jak np. w przypadku miłości duchowej w filozofii Kierkegaarda¹⁰ – albo wiążą się nie tyle z ujęciem erotycznym i emocjonalnym, ile z intelektualnym, opisującym czy to stosunek do tego co ogólne – ludzkości, bytu – czy specyficzną relację pomiędzy egzystencjami, jak np. jaspersowska walka w miłości¹¹. Kochać oznacza bowiem, według Ciorana, „(...) żyć w sposób niezapośredniczony, życiem bezpośrednim, poddając się tajemnej konieczności życia (...)”¹². Cioranowskie ujęcie może być opisywane jako zbliżone do Schopenhauerowskiego i częściowo do estetyki Kierkegaarda¹³. O ile jednak Schopenhauer ujmuje miłość z perspektywy gatunku¹⁴, przedstawiając jednostkę jako zdeterminowaną przez wolę, o tyle Cioran – jak w każdym przypadku – za naczelne uznaje osobiste, wewnętrzne doświadczenie miłości. Nie liczy się zatem teoria metafizyczna czy wskazywanie źródeł miłości, lecz jej implikacje dla podmiotu. Natomiast z refleksyjnym esteta łączy Ciorana skłonność do idealizacji obiektu – czy obiektów – miłości, przy czym w przypadku cioranowskiego podmiotu można doszukać się podejścia czysto instrumentalnego. Esteta znajduje się w stadium, które może zostać przekroczone; Cioran natomiast, ponieważ wychodzi od ruin etyki i transcendencji, w estetyce, a więc i w miłości, dostrzega wyzwalającą iluzję:

Estetyczna nirwanizacja świata: najwyższe urzeczywistnienie przez skrajne pozory. Być niczym i wszystkim w pianie dotykającego świata. I poprzez tę dotykalność, tę znikliwość, dosięgnąć ostatecznych rubieży Ja¹⁵.

W związku z soteriologicznym znaczeniem miłości należy uwypuklić jej trzy cechy charakterystyczne. Po pierwsze, miłość nie tylko stanowi iluzję i przejaw

⁸ „Płodna jest tylko iluzja, tylko ona daje *początek*. To dzięki niej rodzimy i płodzimy (w każdym sensie), utożsamiamy się z marzeniem o różnorodności (...). Im silniej zakotwiczymy się w pozorach, tym płodniejszy jesteśmy” (E. Cioran, *Upadek w czas*, dz. cyt., s. 149).

⁹ Por. np. Ch.H. Kahn, *Platon i dialog sokratyczny*, tłum. M. Filipczuk, Teologia Polityczna, Warszawa 2018, s. 419–467.

¹⁰ Por. S. Kierkegaard, *Czyny miłości*, tłum. A. Szwed, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008, s. 35–37.

¹¹ Por. K. Jaspers, *Filozofia*, t. 2, tłum. M. Żelazny, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2020, s. 405–408.

¹² E. Cioran, *Na szczytach rozpacz...*, dz. cyt., s. 212–213.

¹³ Por. S. Kierkegaard, *Albo-albo*, t. 1, tłum. J. Iwaszkiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 67–80.

¹⁴ Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, tłum. J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 758–812 i np. M. Janion, *Żyjąc tracimy życie*, W.A.B., Warszawa 2001, s. 341.

¹⁵ E. Cioran, *Brewiarz zwyciężonych*, tłum. I. Kania, Fundacja Aletheia, Warszawa 2016, s. 29.

życia, lecz jest „pierwotną i istotową rzeczywistością (...) w nas”¹⁶. Nie oznacza to wyłącznie, że miłość jest przeżywana bezpośrednio, lecz wskazuje również na jej antynomiczność wobec poznania i prawdy pojmowanej w sposób obiektywny i beznamiętny, ponieważ „(...) im więcej wiemy, tym bardziej rzeczywistość staje się zwyczajna (...)”¹⁷, a więc i wyobcowana z życia, stanowiąc tym samym jedną z najwyraźniejszych implikacji upadku. W opozycji do tego należy rozumieć miłość nie jako alternatywną formę poznania, czy to subiektywną czy mistyczną, lecz zupełne jego zaprzeczenie:

Miłość jest źródłem istnienia. *Jesteśmy* dzięki miłości. Poszukujemy miłości, by uniknąć upadku w pustkę otwartą przez jasność poznania. *Pragniemy miłości, by nie zostać oszepeconymi i zniekształconymi przez prawdę i poznanie*¹⁸.

Antynomiczny charakter miłości względem poznania może sugerować jej źródłowe pokrewieństwo z właściwą rajowi jednością. W rzeczywistości jednak miłość nie prowadzi do przekroczenia samotności podmiotu przez relację z drugim ani powrotu do ontycznej jedności. Po drugie, w miłość wpisany jest egoizm. Zbliżyła to myśl Ciorana do sposobu pojmowania miłości w filozofii Nietzschego¹⁹. Podobnie jak Nietzsche, Cioran doszukuje się w miłości przede wszystkim chęci zaspokojenia własnego interesu. Drugi w takim ujęciu nie stoi nigdy na równym poziomie, lecz może zostać określony jako środek do celu, jakim jest stanie się samym sobą. Oznacza to, że w miłości nie tyle liczy się jej obiekt, ile samo doświadczenie miłości, które jest ukierunkowane na podmiot; „(...) w miłości rozkoszujemy się samym sobą, by smakować samych siebie”²⁰. Egoizm może być więc określony jako ukierunkowujący podmiot na samego siebie i tym samym częściowo go przeobrażający. Chociaż nie oznacza to jednoznacznej afirmacji, miłość paradoksalnie jest odwróceniem podmiotu, poprzez drugiego, od właściwego mu rozdzwiewku ze światem. Dlatego, podobnie jak Nietzsche, Cioran wskazuje na charakteryzujące podmiot dążenie do miłości ku tym, którzy są nieszczęśliwi. Nie oznacza to wyłącznie napawania się własnym współczuciem, lecz swoistą bliskość wynikającą z cierpienia. „Chorobliwe pragnienie nieszczęścia, poszukiwanie cierpienia u innych budzą (...) miłość proporcjonalną do ich smutków (...)”²¹, ponieważ pozwalają podmiotowi dostrzec w drugim odbicie samego siebie. Pocieszając drugiego, podmiot nie pragnie jednak samemu bycia pocieszonym, lecz przez pogłębienie w ten sposób własnych nieszczęść dąży do tego, by „(...) panując nad ich zmianą, mógł je lepiej znosić”²².

¹⁶ E. Cioran, *Księga złudzeń...*, dz. cyt., s. 64.

¹⁷ Tamże, s. 63.

¹⁸ Tamże, s. 66.

¹⁹ Por. F. Nietzsche, *Radosna wiedza*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008, s. 51–53.

²⁰ E. Cioran, *Księga złudzeń...*, dz. cyt., s. 65.

²¹ Tamże, s. 58.

²² Tamże.

Poprzez właściwy miłości egoizm dochodzi do zmniejszenia doświadczenia skutków upadku przez podmiot. W kontekście soteriologicznym decydujące znaczenie ma jednak ostatnia cecha miłości. Po trzecie, miłość jest pokrewna śmierci, a więc we właściwej jej pełni można doszukać się odniesienia do tego, co negatywne. Nie oznacza to jednak, że śmierć w ostatecznym rozrachunku przewycięża miłość, co związane byłoby z powrotem do nieprzesłoniętej iluzją świadomości upadku. O ile bowiem egoizm ukierunkowuje podmiot na samego siebie, o tyle miłość – przez pokrewieństwo śmierci – jest w stanie doprowadzić również do jego unicestwienia „(...) rujnując (...) okrężną drogą wiodącą przez pełnię”²³. Jest to nie tyle śmierć stanowiąca źródło rozpacz, ile śmierć metaforyczna, oznaczająca przewyciężenie właściwego podmiotowi rozdźwięku przez pogrążenie się w ultymatywnej iluzji, śnie życia – „(...) oto co znaczy zbawić się przez miłość, jedyne źródło nadziei”²⁴.

Soteriologiczne ujęcie miłości na gruncie myśli Ciorana może być szeroko określone jako antyfilozoficzne. Jeżeli czerpie ze stanowiska Schopenhauera, to nie po to, by zerwać zasłonę Mai, lecz by ją całkowicie naciągnąć, zanurzyć podmiot na powrót w nurcie życia, z którego został on wyrwany w wyniku uzyskania samoświadomości. Nie ma przy tym znaczenia konkretna forma miłości ani jej obiekt. Zamiast tego istotna jest postawa, estetyczna czy entuzjastyczna, która w miłości uzyskuje swoje spełnienie. Na zakończenie należy jednak zapytać, czy na gruncie filozofii podmiotu Ciorana tak pojmowana miłość może zostać urzeczywistniona, tj. stać się drogą zbawienia, czy też stanowi wyłącznie nieosiągalną mrzonkę. Miłość można pojmować w sposób zbliżony do raju – jeżeli ów nie mógł być osiągnięty, ponieważ wymagałoby to fundamentalnego przekroczenia podmiotu, jego samoprzewyciężenia, tak i miłość, chociaż rysuje się na horyzoncie możliwości podmiotu, to tylko jako cień czy widmo tego, co inne. W rzeczywistości jednak podmiot nie tylko nie ma możliwości przekroczenia upadku na drodze miłości, lecz ponadto cała jej koncepcja – skoncentrowana wyłącznie na ja – może być odczytywana jako z upadku wynikająca. Cioranowski podmiot z fatalistycznym uporem może podążać jedynie drogą upadku i pogrążyć się w nim – zbawienie jest dlań niedostępne. Nie oznacza to jednak, że miłość stanowi wyłącznie ślepą uliczkę, zarówno z perspektywy podmiotu, jak i badań nad nim. Podmiot w miłości odnajduje najpełniejsze możliwe doświadczenie życia, docierając tym samym do swoich granic. Nawet jeżeli miłość nie prowadzi do zbawienia, to po jej doświadczeniu nawet samobójstwo traci częściowo swój urok. Natomiast z perspektywy badań nad podmiotem, w miłości najintensywniej skupiają się jego próby do przekroczenia własnej sytuacji, walka podmiotu z sobą samym. Dlatego nawet jeżeli miłość stanowi w twórczości Ciorana zagadnienie peryferyjne, to właściwa jest mu nieusuwalna wiara w jej potęgę, obecna nawet na dnie czy szczytach rozpacz.

„Ciągłe kochamy... mimo wszystko. I to »mimo wszystko« obejmuje nieskończoność”²⁵.

²³ E. Cioran, *Pokusa istnienia*, tłum. K. Jarosz, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003, s. 192.

²⁴ E. Cioran, *Na szczytach rozpacz...*, dz. cyt., s. 262.

²⁵ E. Cioran, *Sylogizmy goryczy...*, dz. cyt., s. 138.

Bibliografia

- Cioran E., *Brewiarz zwyciężonych*, tłum. I. Kania, Fundacja Aletheia, Warszawa 2016.
- Cioran E., *Księga złudzeń*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.
- Cioran E., *Na szczytach rozpacz*, tłum. I. Kania, Fundacja Aletheia, Warszawa 2007.
- Cioran E., *Pokusa istnienia*, tłum. K. Jarosz, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003.
- Cioran E., *Sylogizmy goryczy*, tłum. I. Kania, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009.
- Cioran E., *Upadek w czas*, tłum. I. Kania, Fundacja Aletheia, Warszawa 2008.
- Cioran E., *Zarys rozkładu*, tłum. I. Kania, Fundacja Aletheia, Warszawa 2015.
- Janion M., *Żyjąc tracimy życie*, W.A.B., Warszawa 2001.
- Jaspers K., *Filozofia*, t. 2, tłum. M. Żelazny, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2020.
- Kahn Ch.H., *Platon i dialog sokratyczny*, tłum. M. Filipczuk, Teologia Polityczna, Warszawa 2018.
- Kierkegaard S., *Albo-albo*, t. 1, tłum. J. Iwaszkiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Kierkegaard S., *Czyny miłości*, tłum. A. Szwed, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008.
- Laignel-Lavastine A., *Cioran, Eliade, Ionesco: o zapominaniu faszyzmu. Trzech intelektualistów rumuńskich w dziejowej zawierusze*, tłum. I. Kania, Universitas, Kraków 2010.
- Nietzsche F., *Radosna wiedza*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2008.
- Rura M., *Podmiot w filozofii Emila Ciorana*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2019.
- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, tłum. J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

Znaczenie miłości w filozofii podmiotu Emila Ciorana

Streszczenie: Chociaż miłość często odgrywa zasadniczą rolę w kształtowaniu się egzystencjalnego podmiotu, to jej znaczenie na gruncie refleksji egzystencjalnej nie jest eksponowane tak mocno, jak np. tragizm, samotność czy źródłowe odniesienie do transcendencji. Najlepiej jest to widoczne na przykładzie myśli Emila Ciorana, zazwyczaj utożsamianej ze skrajnym pesymizmem, antynatalizmem i nihilizmem, które nie pozostawiają miejsca na pozytywne aspekty istnienia. Niemniej to właśnie w filozofii Ciorana miłość nie tylko nie jest dopełnieniem bądź zwieńczeniem drogi egzystencjalnego stawania się samym sobą – jak ma to miejsce choćby w przypadku Kierkegaarda i Jaspersa – lecz stanowi paradoksalne zaprzeczenie kształtującej podmiot ścieżki negatywnej i szansę dłoń na wykroczenie poza poddany fatalizmowi konstytuująco-autodestrukcyjny proces upadku. O ile cioranowskie pojmowanie miłości jest nakreślone wyłącznie w pojedynczych sugestiach i aforyzmach, o tyle nie oznacza to ani jednorodności, ani nieistotności jej ujęcia. Celem artykułu jest wykazanie, że miłość w związku z podmiotem może zostać odczytana przede wszystkim jako pełniąca funkcję soteriologiczną. Tym samym, nawet jeżeli z perspektywy cioranowskiego podmiotu miłość jawi się przede wszystkim jako kolejna iluzja, która nie ma szans na urzeczywistnienie ani trwałą przemianę podmiotu, to jednocześnie stanowi ona potencjalną alternatywę wobec poddania się śmierci – nie poprzez eliminację skutków upadku, lecz przez umożliwienie kontynuacji życia pomimo ich nieuchronności.

Słowa kluczowe: Emil Cioran, filozofia egzystencji, miłość, soteriologia, podmiot, pesymizm, nihilizm, śmierć

Abstract: Although love often plays a pivotal role in the formation of the existential subject, its significance within the framework of existential reflection tends to be marginalized in comparison to such themes as tragedy, loneliness or the relation to transcendence. This tendency is particularly evident in the thought of Emil Cioran, usually identified with extreme pessimism, anti-natalism and nihilism, positions that preclude any affirmation of the positive dimensions of existence. Nevertheless, it is in Cioran's philosophy that love is not only the fulfilment or culmination of the path of existential becoming oneself – as is the case, for example, with Kierkegaard and Jaspers – but rather constitutes a paradoxical negation of the negative subject-forming path and a chance to step beyond the constitutively self-destructive process of downfall driven by fatalism. While Cioran's reflections on love are fragmentary, confined to scattered aphorisms and suggestive remarks, this renders them neither conceptually homogeneous nor philosophically negligible. The purpose of the paper is to demonstrate that love, insofar as it relates to the subject, may be interpreted primarily as fulfilling a soteriological function. Thus, even if from the perspective of the Cioranian subject love appears as another illusion that has no chance of coming to fruition or permanently transforming the subject, at the same time it represents a potential alternative to surrendering to death – not by eliminating the consequences of existential downfall, but by allowing life to continue despite its inescapability.

Keywords: Emil Cioran, philosophy of existence, love, soteriology, subject, pessimism, nihilism, death

Marek Kaliga

 <https://orcid.org/0009-0001-6725-3606>

Metafizyka pierwszoosobowa Plotyna: analiza ćwiczeń duchowych jako doświadczenia filozoficznego

Wstęp

W niniejszym artykule staram się uzasadnić tezę, że filozofia Plotyna jest przede wszystkim filozofią pewnego rodzaju przeżycia. Przeżycie to można określić, za Mateuszem Stróżyńskim, mianem metafizyki pierwszoosobowej. Najważniejszą kategorią, która pozwala na przejście między systemem a doświadczeniem, jest kontemplacja. Poza tym wprowadzam jeszcze terminy ćwiczenia duchowego i paidei, które pozwalają doprecyzować charakter filozofii starożytnej. Artykuł zaczyna się od krótkiej prezentacji postaci Plotyna i jego systemu, następnie wprowadzam potrzebne pojęcia, a potem stara się je zastosować do analizy tekstu filozofa, z którego wybrałem dwa ustępy.

Życiorys i zarys systemu

Plotyn (ok. 204/205–270 roku n.e.) to jeden z najważniejszych przedstawicieli filozofii późnego antyku i główny twórca nurtu znanego dziś jako neoplatonizm¹. Urodzony w Lykopolis w Egipcie rzymskim, około 232 roku przeniósł się do Aleksandrii, gdzie przez jedenaście lat studiował filozofię pod kierunkiem Ammoniosa Sakasa. W roku 244 osiadł w Rzymie, gdzie założył własną szkołę filozoficzną i zgromadził wokół siebie grono uczniów, wśród których najważniejszą rolę odegrał Porfiriusz – redaktor dzieł Plotyna i autor jego biografii, która zachowała się do naszych czasów. Między 253 a 269 rokiem Plotyn napisał 54 traktaty, które zostały przez Porfiriusza uporządkowane i opublikowane jako sześć ksiąg znanych pod wspólnym tytułem *Enneady*.

¹ Rekonstrukcję biografii opieram na piśmie Porfiriusza *De vita Plotini*. Jego przekład można znaleźć w tłumaczeniu *Ennead* autorstwa A. Krokiewicza (por. Plotyn, *Enneady*, I–II, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1959). Wszystkie cytaty z *Ennead* pochodzą z tego tłumaczenia, lokalizacja podana jest według przyjętego w piśmiennictwie zwyczaju.

System filozoficzny Plotyna opisuje pochod (proodos) kolejnych poziomów bytu z absolutnego Źródła – Jedna (*to hen*)². „Oddawanie” mocy przez Jedno dokonuje się z nadmiaru jego doskonałości i nie oznacza żadnego ubytku pierwszej zasady. Jedno pozostaje trans–transcendentne, całkowicie proste i niewyraźalne; język może jedynie przybliżać je drogą katafaticzną lub apofaticzną, natomiast pełny kontakt możliwy jest w mistycznym *henosis*.

Pierwszą hipostazą wyłaniającą się z Jedna jest Nous – Umysł, nazywany „Wszechbytem”. Nous stanowi byt „jedno–wiele”: w jego wnętrzu pojawia się już rozróżnienie poznającego i poznawanego, a własną treścią Umysłu są idee–myśli. Kolejnym etapem pochodu jest Dusza, przy czym trzeba odróżnić *Duszę czystą* (wciąż należącą do Umysłu) od *Wszechduszy*, właściwej trzeciej hipostazy. Dolny biegun *Wszechduszy* – Natura – pozostaje zwrócony ku materii i nadaje formę światu zmysłowemu.

Człowiek jako dusza indywidualna, uczestniczy w tej hierarchii dwojako: wertykalnie – poprzez klasyczną partycypację niższego w wyższym, oraz horyzontalnie – zgodnie z terminologią Mateusza Stróżynskiego³ – na zasadzie części w całości, ponieważ człowiek jest fragmentem każdej z Hipostaz. Ta podwójna partycypacja odsłania zarówno metafizyczną architekturę uniwersum, jak i praktyczną drogę duchową prowadzącą od świata zmysłów ku Jednu.

Metafizyka pierwszoosobowa

W swojej książce *Plotinus on the contemplation of the intelligible world* M. Stróżynski proponuje nową perspektywę ujęcia filozofii Plotyna. Chodzi o uzupełnienie klasycznej, trzecioosobowej rekonstrukcji systemu o perspektywę, którą Plotyn konsekwentnie praktykuje w opisach kontemplacji: podmiot nie tylko *dowodzi* istnienia Jedna, lecz *ogląda* Je w sobie samym. Dzięki temu terminowi możemy pokazać, że filozofia Plotyna nie jest zbiorem abstrakcyjnych tez, lecz opisem realnego doświadczenia, które – w postaci ćwiczeń duchowych – pozostaje dostępne każdemu podmiotowi. System Plotyna jest przede wszystkim czymś przeżywanym. Tę perspektywę M. Stróżynski nazywa metafizyką pierwszoosobową i definiuje ją tak:

Wydaje się, że Plotyn miał dwa odmienne ujęcia rzeczywistości. Wyjaśnienie, które proponuję, jest następujące: szczegółowy i hierarchiczny obraz łączy się ogólnie z perspektywą trzecioosobową w metafizyce Plotyna, będąc rezultatem dyskursywnej, pojęciowej analizy rzeczywistości. Bardziej zjednoczone ujęcie natomiast wydaje się wiązać z perspektywą pierwszoosobową, z tym, jak rzeczywistość jest doświadczana w kontemplacji⁴.

² Zarys ten oparty jest na tekście *Ennead* i *Wykładach o filozofii Plotyna* K. Kiedrowskiego (*Wykłady o filozofii Plotyna*, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 2021).

³ M. Stróżynski, *Plotinus on the Contemplation of the Intelligible World: Faces of Being and Mirrors of Intellect*, Cambridge University Press, Cambridge 2024, s. 43.

⁴ Tamże, s. 53. Tekst oryginału: “It seems that Plotinus had two different perspectives on reali-

Każdy „trzecioosobowy” opis systemu Plotyna ma swoje odbicie pierwszoosobowe. Ta podwójna optyka pozwoli przedstawić Plotyna jako filozofa *доречного*: jego doktryna wyrasta z praktyki, a praktyka nabiera kształtu w świetle doktryny. W kolejnych częściach pokażemy, w jaki sposób wybrane ćwiczenia duchowe ucieleśniają ową metafizykę pierwszoosobową i czynią abstrakcyjny schemat hipostaz doświadczeniem życiowym.

Ćwiczenia duchowe

Pojęcie ćwiczenia duchowego obejmuje cały wachlarz praktyk, których wspólnym mianownikiem jest zawsze zamierzona przemiana podmiotu – przekształcenie postrzegania, afektów i sposobu życia. Pojęcie to należy więc zasadniczo rozumieć w jego aspekcie funkcjonalnym, w ten sposób staje się poręcznym narzędziem interpretacji różnorodnych szkół filozoficznych. Głównym autorem renesansu tego pojęcia jest Pierre Hadot, który termin ten definiuje następująco:

Mianem tym [‘ćwiczenia duchowe’] określam praktyki przynależne niekiedy do porządku fizycznego – jak określony sposób odżywiania, czasem do dyskursywnego – jak dialog i medytacja, czasem intuicyjnego – jak kontemplacja, ale zawsze obliczonego na zmianę i przekształcenie tego, kto je uprawiał⁵.

Termin ten odpowiada mniej więcej temu, co starożytni Grecy nazywali *askesis*. Słowo to, o znaczeniu szerszym niż późniejsza *asceza*, oznaczał po prostu wszelkie ćwiczenie, a także w ogólniejszym sensie cały sposób życia⁶. W kontekście filozofii chodziło przede wszystkim o ćwiczenia duchowe, których celem jest zdrowie duszy.

Myśl Plotyna także zawiera tę optykę – naszym właściwym celem jest uświadomienie sobie naszego „ja”, dojście w ten sposób do Jedna. Ma się to dokonywać poprzez schodzenie coraz głębiej w siebie. Dobitnie pokazuje to ten cytat, który jest jednocześnie świetną metaforą ćwiczeń duchowych w ogóle:

I jeżeli zobaczysz, że nie jesteś jeszcze piękny, to tak, jak rzeźbiarz posągu, który ma być piękny, jedno usuwa, a inne oskrobie, jedno wygładzi, a inne oczyści, aż objawi piękne oblicze na posągu, tak i ty usuwaj wszystko, co zbędne, prostuj, co opaczne, czyść i rób, by załśniło, co ciemne, i nie ustawaj w pracy nad własnym posągami, aż ci rozbłyśnie boskie światło cnoty, aż zobaczysz powściągliwość, stojącą na świętej ostoi oczyszczenia! (*Enn.* I 6.9).

ty in his mind. The explanation which I propose is that the detailed and hierarchical view is, in general, associated with the third-person perspective in Plotinus' metaphysics. It is the result of the discursive and conceptual analysis of reality. The more unified view, on the other hand, seems to be associated with the first-person perspective, with the way reality is experienced through contemplation”. Tłumaczenie własne.

⁵ P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 28.

⁶ Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 1, A–Δ, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1958, s. 346.

Paideia

Paideia to klasyczne greckie pojęcie „kształcenia” rozumianego całościowo – obejmowało wychowanie intelektualne, moralne i fizyczne przyszłego obywatela polis, tak aby stał się człowiekiem *kalos kai agathos* („pięknym i dobrym”). Program ten łączył nauki liberalne (gramatykę, retorykę, filozofię, matematykę), dyscypliny ścisłe (np. medycynę) oraz ćwiczenia cielesne (gimnastykę, zapasy), traktując je jako nierozdzielne elementy formacji ducha i ciała. Twórcami tak szeroko rozumianej *paidei* byli sofisci w V wieku p.n.e.⁷ Była przede wszystkim skierowana do dorosłych, a nie dzieci. Pierwotnie miała przygotowywać do właściwej służby w państwie, celem jej było więc kształtowanie obywateli. Tego typu szkolenie wymagało jednak ogólnego wykształcenia, szczególnie tego, jak sobie je wyobrażano, różniły się w czasie. Klasycznym opracowaniem na jej temat jest *Paideia* Jaegera⁸.

Plotyn przejmuje to dawne rozumienie znaczenia wychowania, przenosząc je jednak z płaszczyzny społeczno-obywatelskiej na płaszczyznę ontologiczną⁹: kształcenie nie dotyczy już po prostu wspólnoty polis, lecz duszy, która ma dojść do *henosis*. Cała filozofia Plotyna staje się pewną formą *paidei*, która pozwala człowiekowi być w najwyższym stopniu. Zgodnie z przytoczonym wyżej cytatem z *Ennead paideia* staje się wewnętrzną sztuką rzeźbienia własnej duszy: ćwiczenia duchowe (*askesis*) usuwają „nadmiar kamienia”, by odsłonić formę zgodną z *hen*.

Kontemplacja (theoria)

Kontemplacja, ogląd albo gr. *theoria*, mają dla Plotyna kluczowe znaczenie. Na poziomie hipostaz tworzy nową hipostazę, jej moc twórcza jest centralną zasadą *proodosu* całego systemu – niższa hipostaza spogląda na wyższą, próbując ją ująć, w ten sposób wytwarza jednak hipostazę niższą, która następnie powtarza cały proces. W ten sposób powstaje także rzeczywistość zmysłowa:

[Mówi Natura:] „Twór jest moim widzeniem w głębokim milczeniu [...] to we mnie, co ‘ogłada’, tworzy przedmiot ‘ogładania’, podobnie jak ‘ogładając’ rysują geometryz. Tylko, że ja nie rysuję, lecz jeno ‘ogładam’, a zarysy ciał powstają, jakby same się wylaśniały” (*Enn.* III 8.4).

⁷ J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 219–221.

⁸ W.W. Jaeger, *Paideia: formowanie człowieka greckiego*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.

⁹ Ruchu tego dokonał już właściwie Platon w *Państwie*, którego filozofię należy odczytywać jako odpowiedź na ruch sofistów. Zmiana ta była w zasadzie powrotem do presokratycznej filozofii *fysis*, która miała też charakter normotwórczy – porządek kosmosu miał swoje odbicie w porządku polis. Szerzej piszą o tym: J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, dz. cyt. oraz A. Izdebska, *Pitagoreizm: jedno jako „arche” w metafizyce, antropologii i polityce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012.

Na poziomie dusz indywidualnych jej aktywność objawia się w inny sposób – to, co jest oglądane, przekształca oglądającego. Należy rozumieć to w ten sposób, że poznawane jest zawsze przede wszystkim to, co ma charakter pewnej idei w rzeczach, a indywidualna dusza stanowi niejako dla tego materię, na której ta może się odciśnąć¹⁰. Streszcza to ten ustęp:

Ilekroć [...] widzi [dusza] ze szczególną jasnością, nie zwraca się wtedy myślą do siebie, lecz staje się owym przedmiotem: dostarczywszy sobie niby materii, doznaje ukształtowania według oglądanego przedmiotu i jest wtedy sobą tylko 'z mocy' (*Enn.* IV 4.2).

Jeśli ten model zastosujemy do kontemplacji wyższych poziomów rzeczywistości, to otwiera to drogę przeobstwienia człowieka, który dzięki kontemplacji może upodabniać się do tego, co bardziej boskie. Musimy jednak pamiętać, że dzięki partycypacji horyzontalnej człowiek zawsze tym właśnie był, jest to więc również droga przypomniała (*anamnesis*).

Wizja natury (passus III.2.3)

W fragmencie *Ennead* III 2, 3 Plotyn zaprasza czytelnika, by w pierwszoosobowym oglądzie „stał się” całym kosmosem: każdy z nas, zrodzony przez Boga, zawiera w sobie „wszystkie rośliny i stworzenia”, „bogów liczne i tłumy dajmonów”, a zarazem całą duszę nieba i jego „wiekuisty obieg”. Szczególną uwagę należy zwrócić tu na sposób, w jaki Plotyn wprowadza wizję Natury – stosuje do tego środek retoryczny określany mianem prozopoei, polegający na tym, że autor oddaje głos istocie, która w rzeczywistości nie mówi: zmarłemu, osobie nieobecnej, postaci literackiej, bóstwu, a nawet idei czy przedmiotowi nieożywionemu. W optyce filozofii Plotyna jednak nie jest to tylko środek retoryczny. Dzięki partycypacji horyzontalnej człowiek współistnieje ze wszystkimi hipostazami: jego natura cielesna uczestniczy w kosmicznej Naturze, jego dusza w Wszechduszy, jego intelekt w Wszechumyśle, a każdy z tych poziomów dąży ku Dobru „w miarę swojej możliwości”. Tutaj Plotyn chce, żeby czytelnik utożsamiał się z kosmosem – światem Natury:

Mnie stworzył Bóg i ja, dzięki pochodzeniu stamtąd, jestem doskonały, pełen wszystkich żywin, dostatecznie silny dla siebie oraz samowystarczalny, niepotrzebujący niczego, gdyż w mnie są wszelkie rośliny i stworzenia i w ogóle natura wszystkiego, co tylko się rodzi, a także bogowie liczni i tłumy dajmonów i dusze dobre i ludzie dzięki cnocie szczęśliwi. Bo nieprawda, że ziemię zdobiją wszelakie rośliny oraz wszelakie stworzenia i że aż do morza przeniknęła moc duszy, a całe powietrze i eter oraz niebo całe nie mają w duszy udziału, lecz są tam zaiste wszystkie dusze dobre i one

¹⁰ Właściwy model poznania zmysłowego u Plotyna jest dosyć skomplikowany i w samych pismach słabo zarysowany. Można jednak streścić go tak, że to, co poznaje indywidualna dusza, zawsze jest jakąś formą (ideą), do której ma dostęp dzięki łączności z całym uniwersum. Szerzej na ten temat: M. Stróżyński, *Plotinus...*, dz. cyt., s. 91–141 i E.K. Emilsson, *Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

darzą życiem gwiazdy tudzież ów pełen ładu i wiekuisty obieg nieba, kołujący mądrze na wzór umysłu zawsze wokół tego samego, ponieważ niczego zewnątrz nie szuka. I wszystkie we mnie byty dążą do dobra, każdy zaś je osiąga w miarę swojej możliwości. Albowiem od dobra zawisło całe niebo, a także cała moja dusza i bogowie w częściach moich i wszystkie z kolei żywe stworzenia i rośliny (*Enn.* III 2.3).

Takie wyobrażenie świata jest aktem kontemplacji: podmiot nie tyle analizuje kosmos, ile ogląda go od wewnątrz, pozwalając, by treść widzenia „uformowała” duszę na swój obraz. Kontemplacja pełni tu funkcję ćwiczenia duchowego (*askesis*) – przemienia patrzącego, scalając w nim to, co cielesne, psychiczne i inteligibilne. Skoro zaś ćwiczenie ma charakter trwałej formacji, staje się ono paideią w sensie plotyńskim: rzeźbieniem całej osoby w kierunku ostatecznej doskonałości.

Ustęp ten jest więc modelowym przykładem metafizyki pierwszoosobowej. Poznanie kosmosu dokonuje się tu jako samoprzebudzenie duszy; zrozumienie struktury bytu i wgląd w dobroć świata są jednym ruchem z duchową przemianą podmiotu. Plotyn, posługując się obrazami i bezpośrednim zwrotem do czytelnika, nie proponuje wyłącznie metafor, lecz realną drogę, na której filozofia staje się życiodajną praktyką, a teoria – doświadczeniem.

Świetlista kula (passus V.8.9)

W ćwiczeniu z *Ennead* V, 8 Plotyn prowadzi czytelnika przez proces duchowej transformacji, który rozpoczyna się od wyobrażenia świata jako przezroczystej, harmonijnej kuli. W tej sferze wszystkie rzeczy – gwiazdy, słońce, morze, żywe istoty – współistnieją w jednoczesnej obecności i wzajemnym przenikaniu. To obraz nie tylko kosmicznej jedności, ale i głębokiego wewnętrznego doświadczenia: dusza kontemplująca tę kulę obejmuje sobą cały świat, ponieważ już w nim uczestniczy. Kontemplacja nie jest tu biernym oglądem, lecz aktywną transformacją: dusza staje się tym, co widzi. Zgodnie z zasadą horyzontalnej partycypacji, obraz kosmosu odbija się w strukturze podmiotu, a sam akt kontemplacji czyni go bardziej zwartym, jaśniejszym, pełniejszym. Co więcej, jest to przykład, jak doświadczenie ma nas pouczać o strukturze rzeczywistości:

Pomyślmy sobie tedy ten świat i niechaj każda z jego części pozostanie tym, czym jest, i niech się nie zlewa w inną, pomyślmy sobie i zestrzelmy to wszystko, ile możliwości, w „jedno ognisko”, tak iżby razem z pojawieniem się jakiegokolwiek jednej rzeczy, na przykład zewnętrznej kuli niebieskiej, pojawiało się natychmiast także wyobrażenie słońca oraz innych gwiazd z nią razem i widoczna była ziemia i morze i wszelkie żywiny, tak jak wtedy, kiedy kula jest przezroczysta i rzeczywiście można w niej wszystko widzieć! Niech tedy będzie w duszy jakieś świetlane wyobrażenie kuli, obejmujące wszystkie rzeczy bądź w ruchu, bądź w spoczynku, albo też częścią w ruchu, a częścią w spoczynku! I strzegąc pilnie tego wyobrażenia, wytwórz w sobie inne, usunąwszy „objętość”! Usuń zaś także zręby miejsca i to widziadło materii, które jest w tobie, i nie próbuj pomyśleć sobie innej kuli o mniejszej objętości, lecz, wezwawszy Boga, który stworzył tę kulę, jakiej ty teraz masz wyobrażenie, módl się, by przybył! I oby przybył, wnosząc z sobą swój własny świat ze wszystkimi

w nim bogami, on, który jest jednym bogiem i nimi wszystkimi, a wszystkimi jest także każdy z nich, albowiem współlistnieją w jedności i są zróżnicowani tylko ze względu na swoje moce, ze względu zaś na ową jedną moc wieloraką jednym są wszyscy. A raczej on jeden jest nimi wszystkimi, bo wcale nie znika, jeżeli nastaną wszyscy tamci: wszyscy są razem i każdy znowu oddzielnie na pozbawionym rozciągłości stanowisku, nie mając żadnej zmysłowej postaci, gdyż wtedy jeden byłby już gdzie indziej, a gdzie indziej drugi i nie byłby każdy cały w sobie. Bóg nie ma części, zróżnicowanych w stosunku do innych części albo w stosunku do siebie samego, ani też każda całość doraźna nie oznacza posiekanej i tylokrotnej mocy, ile w niej mierzy się części, lecz mocą jest wszystką, idącą w nieskończoność i w nieskończoność możną. Bo tak jest ów bóg wielki, iż nieskończone są także jego części. Bo gdzie można coś wymienić, gdzie by jego wpierw nie było? (*Enn.* V.8.9)

Kolejny etap polega na usunięciu „objętości” i „widziadła materii”: fizyczna gęstość rzeczywistości zostaje rozpuszczona w świetle. Zostaje sam kształt, czysta forma – świat jako organizm drgający duchową obecnością. Oczyszczenie obrazu prowadzi do momentu wezwania Boga, który nie jest jednym spośród bytów, lecz jednością wszystkich bogów (*hen*). Ten, który „jest jednym i wszystkimi”, istnieje poza rozciągłością, nie ma części, a jego „obecność” nie wyklucza wielości – to poziom *Nous*, gdzie zróżnicowanie nie przeczy jedności. Całe ćwiczenie kończy się doświadczeniem przekraczającym wszelką obrazowość, mistycznym zanurzeniem w to, co proste, nieskończone, jednocześnie mnogie i jedno – w obecność Jednego.

Cały proces ma formę wewnętrznej *paidei*: zaczyna się od wyobrażenia, prowadzi przez duchowe oczyszczenie, aż do kontemplacji pozazmysłowej. To nie spekulacja, lecz praktyka, czyli rzeczywiste, przeżywane ćwiczenie duchowe (*askesis*), w którym dusza uczy się być tym, czym już jest, a poznanie staje się powrotem do własnego źródła. Ruch ten dokonuje się wyłącznie w pierwszej osobie – „pomyślmy sobie... módl się, by przybył” – i w tym sensie stanowi wzorcowy przykład metafizyki pierwszoosobowej. Plotyn nie opisuje tu „świata”, ale drogę, którą świat może stać się znów *mój*, a ja – sobą.

Podsumowanie

Analizy pokazują, że u Plotyna system hipostaz zyskuje pełne znaczenie dopiero w perspektywie egzystencjalnej, gdzie kontemplacja działa zarówno poznawczo, jak i sprawczo, zmieniając samego poznającego; wychodząc od tej jedności teorii i praktyki, artykuł ukazał ćwiczenia duchowe i *paideię* jako narzędzia nieustannego „rzeźbienia” duszy, które odsłaniają jej partycypację w Jednym i wskazują drogę powrotu do siebie. Wnioskiem płynącym z tego ujęcia jest przekonanie, że każda rekonstrukcja trzecioosobowa musi zostać uzupełniona pierwszoosobowym doświadczeniem, inaczej traci żywotność i moc normatywną. Perspektywa ta otwiera kilka obiecujących pól dalszych badań: porównania ćwiczeń duchowych Plotyna z praktykami stoickimi, buddyjskimi czy sufickimi; historyczne prześledzenie jej recepcji od renesansu po romantyzm; fenomenologiczne i neurokognitywne studia nad przeżyciem *henosis*. Szczególnie istotne jest jednak, żeby perspektywa

pierwszoosobowa była obecna we wszystkich rekonstrukcjach systemu Plotyna, inaczej filozof ten wyda się śmieszny i niezrozumiały.

Bibliografia

- Abramowiczówna Z., *Słownik grecko-polski*, t. 1, A–Δ, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1958.
- Emilsson E.K., *Plotinus on Sense-Perception: A Philosophical Study*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
- Gajda-Krynicka J., *Filozofia przedplatońska*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Hadot P., *Czym jest filozofia starożytna?*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Izdebska A., *Pitagoreizm: jedno jako „arche” w metafizyce, antropologii i polityce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012.
- Jaeger W.W., *Paideia: formowanie człowieka greckiego*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
- Kiedrowski K., *Wykłady o filozofii Plotyna*, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 2021.
- Plotyn, *Enneady*, I–II, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1959.
- Stróżyński M., *Plotinus on the Contemplation of the Intelligible World: Faces of Being and Mirrors of Intellect*, Cambridge University Press, Cambridge 2024.

Metafizyka pierwszoosobowa Plotyna: analiza ćwiczeń duchowych jako doświadczenia filozoficznego

Streszczenie: Artykuł przedstawia interpretację filozofii Plotyna jako wyrazu doświadczenia duchowego, które można określić mianem metafizyki pierwszoosobowej. Wychodząc od klasycznego opisu systemu hipostaz – Jedna, Umysłu i Duszy – autor wskazuje, że kluczowym elementem spajającym spekulatywną strukturę z indywidualnym przeżyciem jest kontemplacja. Filozofia Plotyna nie ogranicza się do teorii, lecz ma charakter egzystencjalny: stanowi praktykę duchową (*askesis*) i formację wewnętrzną (*paideia*), prowadzącą do duchowej transformacji podmiotu. Analizie poddano dwa ustępy z *Ennead*, ukazujące, jak poprzez kontemplację kosmosu dusza jednoczy się ze światem, a teoria staje się życiodajnym doświadczeniem. Artykuł pokazuje, że metafizyka Plotyna ma charakter nie tylko systemowy, ale przede wszystkim przeżyciowy – jest drogą powrotu do siebie.

Słowa kluczowe: Plotyn, metafizyka pierwszoosobowa, kontemplacja, ćwiczenia duchowe, paideia, neoplatonizm, filozofia mistyczna, praktyka filozoficzna, Enneady

Plotinus' First-Person Metaphysics: An Analysis of Spiritual Exercises as a Philosophical Experience

Abstract: This article presents an interpretation of Plotinus' philosophy as an expression of spiritual experience, which can be described as a first-person metaphysics. Starting from the classical description of the system of hypostases – The One, Intellect (Nous), and Soul – the

author argues that contemplation is the key element linking speculative structure with individual experience. Plotinus' philosophy is not limited to theoretical doctrine but takes on an existential dimension: it becomes a spiritual practice (*askesis*) and an inner formation (*paideia*), leading to the transformation of the subject. Two passages from the *Enneads* are analyzed to show how, through the contemplation of the cosmos, the soul unites with the world and theory becomes a lived experience. The article demonstrates that Plotinus' metaphysics is not only systematic but primarily experiential – it is a path of return to the self.

Keywords: Plotinus, first-person metaphysics, contemplation, spiritual exercises, *paideia*, Neoplatonism, mystical philosophy, philosophical practice, *Enneads*

Barbara Kotowa

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Filozoficzny

 <https://orcid.org/0000-0001-5836-2467>

Subiektywność podmiotu z perspektywy kulturoznawczej

Wprowadzenie

Zacznę od komentarza dotyczącego tytułu mojej wypowiedzi. Drugi jego człon: „perspektywa kulturoznawcza” wymaga niezbędnie pewnego dookreślenia. Wyrażenie to może bowiem sugerować, że wchodzi tu w grę jakieś innego jeszcze typu perspektywy czy ujęcia wiodącego tematu niniejszego tomu. Jeżeli jednak przyjąć, że nasze ludzkie istnienie w świecie jest zawsze (bezwyjątkowo) istnieniem w (określonej) kulturze, że jesteśmy w nią uwikłani od narodzin do śmierci, że nie mamy żadnej innej możliwości realizowania się jako istoty ludzkie poza kulturą, to kulturowy wymiar naszego wspólnotowego bycia, tworzący swojego rodzaju przestrzeń społeczną, jest faktem, któremu trudno zaprzeczyć. Stwierdzenie to jest wprawdzie banalne, ale istotne. Owo uwikłanie w kulturę niesie bowiem ze sobą, z jednej strony, rozmaite niedogodności i konsekwencje zarówno dla indywidualnych jej uczestników (podmiotów, „aktorów”), jak i dla danej wspólnoty kulturowej, żeby przywołać takie, często wymieniane, następstwa, jak ujednolicanie naszych sposobów widzenia świata, narzucanie jego uniwersalizujących obrazów, jego wizji filozoficznych czy artystycznych, a także ograniczanie, a nierzadko wręcz udaremnianie możliwości realizowania przez poszczególne jednostki negatywnej wolności indywidualnej. Ze strony drugiej natomiast w miarę adekwatne rozpoznanie charakteru zjawisk kulturowych oraz ich interpretacja (humanistyczna) w ramach określonej koncepcji kultury pozwolić może nie tylko na wyjaśnienie faktu ich społecznego zaistnienia w takiej czy innej postaci w kulturze, ale i ustalenie, w jakim stopniu sama kultura stanowić może źródło przewyższające wspomniane jej następstwa. Ponadto mając na uwadze fakt, że czynność interpretowania zjawisk kulturowych, jak i potoczne pojęcia kultury, odwołujące się najczęściej do przyjętych obiegowo w kulturze sposobów myślenia, dopuszcza mnogość alternatywnych odpowiedzi, przyjmuję tutaj punkt

widzenia odwołujący się do określonej koncepcji kultury¹. Jej założenia wyznaczają horyzont teoretyczny moich rozważań.

Ograniczę się do wskazania kilku istotnych jej idei dla podjętej przeze mnie problematyki.

Po pierwsze, kultura tworzy swojego rodzaju rzeczywistość, mianowicie „rzeczywistość myślową” (ideacyjną), przekonaniową przestrzeń społeczną. Ma ona charakter ponadindywidualny, ponadjednostkowy o statusie społecznym.

Po drugie, jej treść wyznaczają dwojakiego rodzaju przekonania: (1) normatywne (normy), określające to, co warto osiągnąć, co nadaje się na cel działania jako wartość pozytywna (np. „Należy chronić naturalne środowisko”), (2) dyrektywne (dyrektywy, „przepisy”), określające związki pomiędzy poszczególnymi działaniami a ich rezultatami. Mówią one, jakie czynności prowadzą do rezultatów, traktowanych jako wartości pozytywne; określają sposoby realizowania owych wartości (np. „Aby chronić naturalne środowisko, należy zaprzestać budowy elektrowni atomowych”).

Po trzecie, tak rozumiana kultura nie jest zjawiskiem materialnym, nie stanowi jej rzeczy, ludzie, zachowania czy przeżycia emocjonalne; tak rozumiana kultura jest wiedzą, zatem czymś, czego ludzie mają się uczyć, w przeciwieństwie do tego, co biologicznie dziedziczą. Inaczej mówiąc, kultura jako wiedza zawiera informacje skierowane do poszczególnych jednostek, tworzących daną społeczność (wspólnotę kulturową), jak należy działać, aby uzyskać oczekiwany rezultat. Tak rozumiana kultura stanowi społeczno-subiektywny regulator działań, stąd jej nazwa: społeczno-regulacyjna koncepcja kultury.

Husserlowska próba przekroczenia granic subiektywności podmiotu poznającego

Słowa takie, jak subiektywny, subiektywność czy subiektywizm, jako terminy filozoficzne nie należą do zbyt precyzyjnych, są nieostre. To, co powtarza się najczęściej przy próbie ich definiowania, w większości przypadków daje się sprowadzić do kilku cech wspólnych, mianowicie dotyczą one podmiotu, podmiotowości, są zrelatywizowane podmiotowo; oznaczają zespół aktów psychicznych, spełnianych przez podmiot, aktów ujmowanych poznawczo drogą introspekcji (przeżycia, uczucia, przeświadczenia, akty poznawcze, akty sądenia). Stosowane w sensie ontologicznym zakładają, że przedmiot poznania nie istnieje obiektywnie – sprowadza się do wrażeń, wyobrażeń, myśli istniejących w podmiocie. Stosowane w sensie teoriopoznawczym kwestionują możliwość poznania rzeczywistości zewnętrznej bądź uzależniają to istnienie od struktury i właściwości umysłu ludzkiego. Cechy

¹ Główne założenia tej koncepcji oraz ich obszerną charakterystykę znaleźć można w pracach J. Kmity: *O kulturze symbolicznej*, Wydawnictwo Centralnego Ośrodka Metodyki Upowszechniania Kultury, Warszawa 1982; *Kultura i poznanie*, PWN, Warszawa 1985; *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, (wspólnie z G. Banaszakiem), Wydawnictwo Instytutu Kultury, Warszawa 1991; *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2007.

te, skrajnie rozumiane, prowadzić mogą do immanentyzmu i solipsyzmu. Ponadto zauważa się, że wymienione cechy reprezentowane są najbardziej konsekwentnie przez filozofię transcendentálną.

Biorąc pod uwagę powyższą okoliczność, mogę stwierdzić, że podstawową intencją moich rozważań w części pierwszej jest próba pokazania, jak twórca transcendentálnej fenomenologii – Edmund Husserl – przekracza granice subiektywności podmiotu poznającego, zwracając się ku „światu”, gdzie podmiot ten partycypuje psychicznie, fizycznie i społecznie (kulturowo). W części drugiej natomiast problem ten rozważam w odniesieniu do filozofii fenomenologicznej w jej wariacie Ingardeńskim, w szczególności do filozoficznych badań nad dziełem literackim.

W literaturze przedmiotu wyróżnia się dwie fazy rozwoju filozofii fenomenologicznej Husserla: (1) fazę dogmatyczną oraz (2) fazę krytyczną (antydogmatyczną). U „wczesnego” Husserla dominuje tendencja dogmatyczna: zmierza się tutaj do uzyskania filozoficznego, „ścisłego”, niezawodnego kryterium wartościowania wyników poznawczych. Husserl z tego okresu pyta: „Jaki jest świat”, „Jak go poznawać”, „Jak uprawomocnić poznanie”. Ze względów ortodoksyjnych, doktrynalnych, a więc zasadniczych, bo dotyczących założeń wyjściowych fenomenologii, mianowicie idei bezzalożeniowości oraz idei pewności poznania, filozof nie może wypowiadać się o naukowym „obrazie” świata ani pozytywnie, ani negatywnie, skoro „obraz” ten, kryjąca się za nim wiedza, uzyskały swą prawomocność z innego źródła niż filozoficzne, fenomenologiczne, mianowicie ze źródła empirycznego. Innymi słowy, zachowuje się tu postawę neutralną aksjologicznie do chwili wypracowania na własnym gruncie odpowiednich „narzędzi” oceniających, „narzędzi” ustalających ogólne kryteria prawomocności poznawczej, które następnie będą mogły być zastosowane do oceny prawomocności naukowego „obrazu” świata.

W fazie drugiej, u „późnego” Husserla, nasila się stopniowo tendencja krytyczna, antydogmatyczna. W *Kryzysie nauk europejskich i fenomenologii transcendentálnej* z tego okresu (1935–1936) Husserl nie pyta o to, jaki jest świat, jak go poznawać, ale pyta o to, jaki jest sens naukowego poznawania świata. Poznanie, jakie oferują nowożytnie nauki przyrodnicze, uległo „technicyzacji formalno-matematycznej pracy myślowej: przemianie myślenia doświadczającego, odkrywającego, tworzącego konstrukcyjne teorie ew. myślenia o najwyższej genialności w myślenie za pomocą pojęć przeobrażonych, »symbolicznych«”². Okoliczność ta sprawia, że bezpośredni kontakt z przedmiotem poznawanym zastąpiony zostaje kontaktem z matematyczno-logicznymi „znaczkami”, zaś główny cel poznawczy nauki – prawda, podporządkowany jest celom technologicznym, co powoduje z kolei wybiórczość w wyborze stanów rzeczy poddawanych poznawaniu: tylko te z owych stanów brane są pod uwagę jako cele poznawcze, które dadzą się wykorzystać praktycznie (technologicznie). To podwójne „opróżnienie zmatematyzowanego przyrodoznawstwa z jego sensu przez »technicyzację«” sprawia, wedle Husserla, że dokonuje się w nim

² E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, tłum. S. Walczewska, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999, s. 4.

wieloraka przemiana sensu i przesłonięcie go³. Poznawczy sens nauki (prawda), zapomniany przez naukę współczesną, został genetycznie wywiedziony z pierwotnej względem nauki obecności naszej w *Lebenswelcie*, w przeżywanej przez nas obecności w świecie życia potocznego. Nauka współczesna zdradziła więc prawdziwy sens nauki, jej sens poznawczy, a pytanie, na które próbuje teraz odpowiedzieć, brzmi: jak można manipulować technologicznie zjawiskami występującymi w obrębie poznawanego świata. Należy zatem wrócić, mówi Husserl, do sensu nauki (prawdy) przez ponowne wyprowadzenie go z doświadczenia świata życia potocznego – *Lebensweltu* – i tą drogą uwolnić naukę od technicyzacji i nastawienia na efektywność (użyteczność) technologiczną:

Człowiek żyjący w tym świecie (*Lebenswelcie* – B.K.) także badacz przyrody, wszystkie swe praktyczne i teoretyczne pytania mógł stawiać tylko w stosunku do *niego*, tylko do *niego* w jego otwartym, nieskończonym horyzoncie tego, co nieznanne, mógł się odnieść w sposób teoretyczny. Wszelkie poznanie praw mogło być jedynie poznanem dających się ująć w prawa przewidywać przebiegów rzeczywistych i możliwych fenomenów doświadczeniowych, które zarysowują mu się wraz z rozszerzeniem doświadczenia przez obserwację i eksperymenty, systematycznie penetrujące nieznanne horyzonty i udowadniające się na drodze indukcji. (...) do świata rzeczywiści doświadczających przeżyć naocznych, należy forma czasoprzestrzeni wraz ze wszystkimi przyporządkowanymi jej kształtami ciał, w niej my sami żyjemy zgodnie z naszym cielesno-osobowym sposobem istnienia⁴.

Fenomenologia Husserlowska w fazie krytycznej wartościuje więc poznanie naukowe (zmatematyzowane przyrodoznawstwo) negatywnie za stechnicyzowanie myślenia naukowego i jego nastawienie na użyteczność praktyczną.

Otóż powrót Husserla do *Lebensweltu* jako zapomnianej podstawy sensu nauk przyrodniczych w celu przewyciężenia „kryzysu nauk europejskich” skłonna byłaby zinterpretować – z perspektywy kulturoznawczej – jako próbę „wyjścia” poza fenomenologicznie zredukowaną świadomość „czystą” („czyste Ja”), poza subiektywność poznającego podmiotu, w kierunku rzeczywistości realnej, empirycznej, w kierunku kultury. Jest to próba wymuszona wprawdzie, bo podjęta z konieczności pod wpływem okoliczności historyczno-społecznych, jakim podlega w swoim rozwoju nauka jako dziedzina kultury symbolicznej, a ogólniej – przekonania normatywno-dyrektywne, tworzące „treść” każdej dziedziny kultury.

Jeżeli przyjąć jeszcze, że pojęcie nauki (oraz wszelkie pojęcia kulturowe) ukształtowane zostały w świadomości społecznej przez jej treść, w związku z czym odtwarzają je, czyli ustalać znaczenia słów wyrażających te pojęcia, to znaczy uwzględniać odpowiednie sądy ze świadomości społecznej. Jeżeli zaś odtwarzanie to jest intuicyjne, jak w przypadku fenomenologii, to nabiera ono cech operacji myślowej, nazwanej

³ Tamże, s. 53. „Technicyzacja obejmuje – zauważa Husserl – ponadto wszystkie metody właściwe naukom przyrodniczym. Nie tylko dlatego, że metody te ulegają »zmechanizowaniu«. Do istoty wszystkich tych metod należy ta tendencja, że wraz z technicyzacją ulegają one spłyceciu”.

⁴ Tamże, s. 55.

„oglądem”. Tak więc trafna wydaje się w tej kwestii uwaga Kazimierza Ajdukiewicza, że to, co fenomenologowie nazywają „wglądem” w „istotę”, można też nazwać „ważnym wzywaniem się w znaczenia wyrażen”⁵. Kłopot polega jednak na tym, że wbrew fenomenologom, czynność tę trzeba by powtarzać tylekroć, ilekroć znaczenia słów (ich sensy) ulegają zmianie. Wydaje się jednak, że „późny” Husserl dostrzega ten kłopot, na co zwrócił uwagę Andrzej Póltawski w swoim *Słowie wstępnym* do Husserlowskich *Medytacji Kartezjańskich*, przytaczając następującą wypowiedź autora *Kryzysu... z jego Posłowia do moich idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*:

Filozofia, wedle swej idei, jest dla mnie uniwersalną oraz w radykalnym sensie „ściśłą” nauką. Jako taka jest ona nauką czerpaną z podstaw ostatecznych albo – co na jedno wychodzi – ostatecznie samoodpowiedzialną, w której żadna przedpredykatywna oczywistość nie służy za nieprzebadaną podstawę poznania. Jest to, podkreślam, *idea*, która (...) jest możliwa do urzeczywistnienia tylko (podkr. – B.K.) w postaci pewnych względnych prawd tymczasowych w niekończącym się procesie historycznym (podkr. – B.K.) – tym samym jednak jest faktycznie możliwa do urzeczywistnienia⁶.

W świetle tego cytatu, zdaniem A. Póltawskiego, „wydaje się rzeczą oczywistą, że wszelki »wgląd«, choćby się prezentował jako jak najbardziej niewzruszony, jest zawsze tymczasowy i podlega dalszej krytyce”⁷.

Kulturowy wymiar poznania ejdetycznego

Przypomnijmy: idea poznania ejdetycznego pomyślana została jako próba znalezienia takiego sposobu poznawania świata, który pozwoliłby na uzyskanie wyników pewnych, tak prawomocnych, że zbędne staną się jakiegokolwiek inne akty poznawcze dla ich uzasadnienia. Stąd pomysł intuicyjno-apriorycznego doświadczenia i jego „istotowych” analiz w ramach „absolutnej samoprezentacji” obiektu badanego oraz redukcji fenomenologicznej jako wskaźnika zerowości teoriopoznawczej. Mając na uwadze tak rozumiane poznanie ejdetyczne, postawmy pytanie: co „widzi” fenomenolog, kiedy w aktach intuicyjno-ejdetycznych „ogłada” (dokonuje „wglądu”) przedmiot swojego poznania. Innymi słowy, w jakim stopniu wyniki jego „oglądu” są niepodważalne, ostateczne, a w jakim stopniu, przełożone (zinterpretowane) na język „zewnętrzny” względem fenomenologii, mogą być użyteczne w badaniach nad kulturą (symboliczną), w szczególności – o czym będę mówić – w badaniach nad dziełem literackim.

Spostrzeżenia i konkluzje, do jakich zmierzam tutaj, będą wprawdzie dotyczyły przede wszystkim, jak zapowiedziałam, Ingardenowskiej filozofii literatury,

⁵ K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Czytelnik, Warszawa 1949, s. 71.

⁶ E. Husserl, *Posłowie do moich „Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”*, w: *Drogi współczesnej filozofii*, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 50.

⁷ A. Póltawski, *Słowo wstępne*, w: E. Husserl, *Medytacje Kartezjańskie*, PWN, Warszawa 1982, s. XX.

w szczególności fenomenologicznych badań nad dziełem literackim, ale odnieść je można do wszelkich badań, prowadzonych nad obiektami kulturowymi z pozycji założeń ontologiczno-teoriopoznawczych fenomenologii Ingardena.

Zauważmy wpraw, że to, co składa się na treść intuicyjno-ejdetycznego „wglądu” w zawartość idei literackiego dzieła sztuki w ogóle i co wyznacza pojęcie owego dzieła, daje się zinterpretować jako obecna, a więc upowszechniona w świadomości społecznej, a ściślej – w świadomości artystyczno-estetycznej twórców i odbiorców dzieł sztuki – wiedza, która nie wykracza w sposób zasadniczy w swoich treściach poza ustalony, obowiązujący kulturowo standard. Inaczej mówiąc, uchwycona przez fenomenologa w „ogłędzie” ejdetycznym „istota” badanego obiektu, to w gruncie rzeczy wiedza społecznie obowiązująca, wiedza, którą poszczególne jednostki przyswoiły sobie jako jednostki uczestniczące w twórczo-odbiorczej praktyce artystycznej i respektujące jej reguły⁸. Argumentem przekonującym na rzecz tego spostrzeżenia może być porównywalne w zakresie swojej treści pojęcie wartości artystycznej Romana Ingardena i Stanisława Ossowskiego. Otóż badacze ci – filozof i socjolog – uzyskali w tym względzie bardzo podobne wyniki, aczkolwiek sformułowane one zostały w oparciu o inne zupełnie przesłanki. W pierwszym przypadku, u Ingardena, pojęcie to stanowiło efekt istotnościowej analizy ogólnej idei dzieła literackiego w postaci ontologicznego twierdzenia o dwupostaciowości dzieła: jako schematu i jako estetycznej konkretyzacji, w drugim natomiast, był to rezultat badań empiryczno-socjologicznych, mianowicie odwołanie się do świadectwa widzów i słuchaczy, aby uzyskać odpowiedź na pytanie, w jaki sposób poszczególni odbiorcy dzieł sztuki, i to zarówno jej znawcy, jak i laicy w tym względzie, motywują wyrażane przez siebie oceny dotyczące owych dzieł. Ossowskiego interesowały więc wskazywane przez odbiorców raczej pozytywne wartościowanie estetycznego dzieła sztuki. Tym, co uznawano za definicyjny wyznacznik dzieła sztuki jako dzieła wartościowanego estetycznie, jest sposób, w jaki używa się w danym utworze środków artystycznych, dzięki nim bowiem możliwa jest „sprawność” dzieła, co pozwala zrealizować

⁸ Sytuację tę trafnie rozpoznaje L. Kołakowski, stwierdzając: „Každy zgodzi się z tym, że percepcja jest selektywna, znajduje się bowiem pod naciskiem biologicznych i społecznych okoliczności. Nie znaczy to, że doświadczamy esencji, lecz że nasze doświadczenie jest uwarunkowane kulturalnie, między innymi przez język. Jak na przykład moglibyśmy rozważać *eidōs* religii czy związku przyczynowego »bez założeń«, tak aby wyniki naszych rozważań były prawomocne, nie zważając na to, czy istnieje jakakolwiek religia? Możemy próbować utwierdzić »istotę« tylko pod warunkiem, że uchwyciliśmy – choćby w niewyraźnej postaci – sens fenomenowi takiego, jaki został nam przekazany w języku. To zaś oznacza, że wzięliśmy go ze zbiorowego doświadczenia (podkr. – B.K.). Język w pewien sposób dzieli świat, zaś nasza percepcja byłaby bez niego niewątpliwie inna, lecz gdy decydujemy się już rozpocząć analizę »istoty« czegoś, zawsze mamy do czynienia z osadami wielowiekowych doświadczeń ludzkości, te zaś doświadczenia, choć historycznie wytłumaczalne, nie niosą ze sobą logicznej konieczności. Pewne źródła zdrowego rozsądku są zatem nieuchronnie obecne w aktach, które tworzą metodę fenomenologiczną; w każdym doświadczeniu istnieją nieusuwalne residua zdrowego rozsądku”. L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, tłum. P. Marciszuk, Biblioteka Aletheia, wyd. 2, Warszawa 1990, s. 49–50.

zamierzony przez twórcę cel. Cel ten, traktowany jako sens dzieła, zapewnia uzyskanie jego wartości estetycznej⁹. W obydwu przypadkach wyniki okazały się więc podobne: Ingardenowska wartość artystyczna, definiowana jako „sprawność” dzieła (schematu) znajduje swój odpowiednik u Ossowskiego w wartościowaniu artystycznym dzieła ze względu na „artyzm”, czyli kunszt wykonawczy. W obydwu też przypadkach wartości artystycznej przypisuje się instrumentalny charakter: jest ona służebna względem wartości estetycznej, wchodzi więc tu w grę relacja instrumentalnego podporządkowania.

Ponadto wielce prawdopodobny wydaje się domysł, że przekonanie fenomenologów, iż poznanie realizowane w aktach intuicyjno-ejdetycznego „wglądu” gwarantuje jego wynikom pewność i nieodwoływalność, w przypadku Ingardenowskiej koncepcji dzieła literackiego kwalifikację taką uzyskują, przypomnijmy, podstawowe ontologiczne twierdzenia o dziele, pierwotne wobec twierdzeń uformowanych w sposób pozaejdetyczny – ma również swoje źródła kulturowe. Taki charakter owych twierdzeń dałoby się wytłumaczyć nie tylko tym, że reprezentują one wiedzę powszechnie respektowaną w danej społeczności, zwłaszcza w środowisku twórców i aktywnych odbiorców dzieł sztuki, ale i tym, że efektywność owej wiedzy została już zaświadczone w praktyce komunikacji literackiej (artystycznej) i stąd właśnie bierze się jej wiarygodność poznawcza.

Odnosić trzeba jeszcze i to – a okoliczność ta jest ważna z uwagi na cel podjętych tu rozważań – że stanowisko Ingardena w kwestii pewności i nieodwoływalności fenomenologicznych założeń dotyczących sfery obiektów idealnych, a w szczególności idealnych pojęć oraz ich roli w poznaniu, ewoluowało na przestrzeni lat. W pierwszym polskim wydaniu pracy *O dziele literackim* z roku 1960 utrzymuje jeszcze w tej kwestii swój pogląd z lat 30., stwierdzając, że „tylko biorąc pod uwagę treść idealnych pojęć czytelnik może zaktualizować dokładnie ten sam sens zdań, jaki został im nadany przez autora. Gdyby nie było idealnych pojęć, a również jakości idealnych i idei, to nie tylko byłyby niemożliwe zdania, *resp.* realne i intencjonalne przedmioty, lecz równocześnie nie można by za pomocą języka osiągnąć naprawdę porozumienia między dwoma podmiotami świadomymi, które tylko wtedy może się dokonać, gdy obie strony mogą uchwycić identyczny sens zdań wymienianych”¹⁰. Ingarden czyni jednakże zarazem zastrzeżenie, że „do pełnego uzasadnienia naszego stanowiska (odnośnie do istnienia idealnych pojęć jako gwarancji intersubiektywnej tożsamości sensu zdań – B.K.) byłoby wprawdzie potrzebne wypracowanie teorii pojęć idealnych i ich aktualizowania w znaczeniach słów. To jednak wymagałoby nowych, obszernych dociekań. Komu więc uznanie idealnych pojęć wydaje się niebezpieczne, kto skłania się do zajęcia wobec nich co najmniej pozycji wyczekującej, temu możemy jedynie zaproponować, by w przyjęciu ich widział hipotezę, bez której nie da się uznać ani istnienia dzieła literackiego

⁹ Zob. S. Ossowski, *U podstaw estetyki*, PWN, Warszawa 1966.

¹⁰ R. Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii kultury*, tłum. M. Turowicz, PWN, Warszawa 1988, s. 25, przyp. 1.

za coś identycznego w przeciwstawieniu do wszystkich jego konkretyzacji (...), ani wreszcie nawet różnorodnych konkretyzacji dzieła literackiego”.¹¹ Z *Przedmowy* do cytowanego tu polskiego wydania *O dziele literackim* dowiadujemy się, że Ingarden nie podtrzymywał już wtedy koncepcji istnienia idealnych pojęć, nie przedstawia też żadnej innej, która mogłaby – jego zdaniem – „tamtą zastąpić, nie budząc ze swej strony istotnych wątpliwości”.¹²

Wątpliwości, jakie ujawnia Ingarden w cytowanych wypowiedziach, wskazują wyraźnie na to, że status ontologiczno-epistemologicznej sfery obiektów idealnych, zwłaszcza idealnych pojęć jako fenomenologicznej gwarancji, jego *sacrum* prawomocności poznawczej, uległ znacznemu osłabieniu. Propozycja autora *O dziele literackim*, aby potraktować (czasowo?) koncepcję idealnych pojęć jako hipotezę jedynie, zdaje się to potwierdzać. Nadanie im statusu hipotezy oznaczać może, że to, co w „ogłędzie” eidetycznym fenomenologa zostało uchwycone, a więc „istota” badanego obiektu, ma teraz charakter tymczasowy, zmienny więc historycznie i odwoływalny, co oczywiście pozostaje w sprzeczności z założeniem wyjściowym dotyczącym tego doświadczenia. W każdym razie wydaje się wielce prawdopodobne, że roszczenie fenomenologii w jej wariacie Ingardenowskim do ponadczasowego obowiązywania, charakteryzujące typ zakładanej prawomocności poznawczej tego doświadczenia, zostaje podane w wątpliwość. W tej sytuacji kulturoznawczy „przekład” interpretacyjny eidetycznego „wglądu” na doświadczenie empiryczne – co tutaj czynię – wydaje się uzasadniony.

Pozostaje jeszcze pytanie, co z subiektywnością Ingardenowskiego podmiotu poznającego, pytanie wiodące naszych rozważań konferencyjnych.

Jedną z możliwych odpowiedzi na to pytanie mogłaby brzmieć następująco: subiektywność stanowi niezbywalną cechę tego podmiotu. Przemawia za tym konieczność posługiwania się poznaniem intuicyjnym jako niezbędnym środkiem dla uchwycenia „istoty” badanego obiektu. Każdy „wgląd” jest zaś aktem indywidualnym, a jego wyników nie da się sprawdzić intersubiektywnie, ponieważ treść „wglądu” jest nieprzekazywalna w języku, który to język stanowiłby przecież „przegrodę” zapośredniczającą poznanie.

Zauważmy jednak, że pomiędzy tak rozumianą subiektywnością podmiotu a przyjmowaną przez Ingardena sferą obiektów idealnych, sferą, dzięki której poszczególni odbiorcy dzieła mogą osiągnąć porozumienie, co Ingarden zakłada, to znaczy uchwycić „identyczny” sens zdań, istnieje pewna rozbieżność: jak to się dzieje, że uzyskane przez filozofa wyniki jego „wglądu” intuicyjnego, nieprzekazywalne werbalnie, przedostają się do sfery obiektów idealnych. Pytanie to pozostawiam tutaj otwarte, odpowiedź na nie wymagałaby bowiem kolejnych, nader złożonych rozważań, na które tu nie ma miejsca.

¹¹ Tamże, s. 447.

¹² Tamże, s. 14.

Bibliografia

- Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania, metafizyka*, Czytelnik Warszawa 1949.
- Banaszak G., Kmita J., *Spoleczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Wydawnictwo Instytutu Kultury, Warszawa 1991.
- Husserl E., *Posłowie do moich „Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii”*, w: *Drogi współczesnej filozofii*, Czytelnik, Warszawa 1978.
- Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, tłum. S. Walczewska, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999.
- Ingarden R., *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii kultury*, tłum. M. Turowicz, PWN, Warszawa 1988.
- Kmita J., *O kulturze symbolicznej*, Wydawnictwo Centralnego Ośrodka Metodyki Upowszechniania Kultury, Warszawa 1982.
- Kmita J., *Kultura i poznanie*, PWN, Warszawa 1985.
- Kmita J., *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2007.
- Kołąkowski L., *Husserl i poszukiwanie pewności*, tłum. P. Marciszuk, Biblioteka Aletheia, wyd. 2, Warszawa 1990.
- Ossowski S., *U podstaw estetyki*, PWN, Warszawa 1966.
- Póltawski A., *Słowo wstępne*, w: E. Husserl, *Medytacje Kartezjańskie*, PWN, Warszawa 1982, s. V–XXIX.

Subiektywność podmiotu z perspektywy kulturoznawczej

Streszczenie: W artykule rozważam problem granic subiektywności poznającego podmiotu w ramach relacji: jednostka–społeczeństwo (kultura). Przyjmując założenia społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury, przesądzam, że zachowanie odpowiednich proporcji w ramach tej relacji stanowi niezbędny warunek uczestniczenia przez poszczególne jednostki ludzkie w kulturze. Tytułowy problem rozpatruję w odniesieniu do fenomenologii Husserla i jej wersji Ingardenowskiej.

Słowa kluczowe: subiektywność, społeczno-regulacyjna koncepcja kultury, sfera obiektów idealnych, doświadczenie intuicyjno-ejdetyczne, Lebenswelt, perspektywa kulturoznawcza, wartość artystyczna, wartość estetyczna

Subjectivity of the Subject from a Cultural Studies Perspective

Abstract: In this article, I consider the problem of the limits of the subjectivity of the cognizing subject within the relationship between the individual and society (culture). Adopting the assumptions of the socio-regulatory concept of culture, I assume that maintaining appropriate proportions within this relationship is a necessary condition for individual human participation in culture. I examine the titular problem in relation to Husserl's phenomenology and its Ingardenian version.

Keywords: subjectivity, socio-regulatory concept of culture, sphere of ideal objects, intuitive-eidetic experience, Lebenswelt, cultural studies perspective, artistic value, aesthetic value

Krzysztof Przybyszewski

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Filozoficzny
Zakład Filozofii Polityki i Komunikacji Społecznej

📄 <https://orcid.org/0000-0003-2142-717X>

Relacyjność podmiotu cyfrowego w kontekście subiektywności politycznej

Wprowadzenie

W zachodniej tradycji myślenia podmiot był ujmowany jako racjonalna i autonomiczna jednostka, zdolna do samookreślenia oraz krytycznej refleksji wobec świata społecznego i moralnego. Od momentu, gdy Kartezjusz wypowiedział słynne *cogito, ergo sum*, myślenie o człowieku jako świadomej, racjonalnej i autonomicznej jednostce stało się centralnym punktem europejskiej metafizyki. Kartezjusz ustanowił podmiot jako pewny punkt wyjścia wszelkiego poznania, gdzie samoświadome „ja” stanowiło podstawę zarówno epistemologii, jak i ontologii¹. Immanuel Kant, kontynuując ten projekt, przekształcił podmiot w „warunek możliwości” poznania, w którym to rozum ludzki, wyposażony w struktury a priori, nie tylko poznaje świat, ale w pewnym sensie go konstytuuje. W ten sposób obwieścił nastanie epoki oświecenia, jak to ujął: „Oświeceniem nazywamy wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. Zawinioną jest ta niepełnoletność wtedy, kiedy przyczyną jej jest nie brak rozumu, lecz decyzji i odwagi posługiwania się nim bez obcego kierownictwa. Sapere aude! Miej odwagę posługiwać się swym rozumem – tak oto brzmi hasło Oświecenia”². W tym duchu rozumienia podmiotu sytuuje się również fenomenologia, zapoczątkowana przez Edmunda Husserla, odwołująca się do bezpośredniego doświadczenia świadomości³, czy też filozofia Martina Heideggera z jego rozumieniem podmiotu jako *Dasein* – bycia-świadomego-swego-bycia, uwikłanego w czas, świat i sens⁴.

¹ Por. Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. T. Żeleński (Boy), Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1980.

² I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, tłum. A. Landman, w: T. Kroński, *Kant*, PIW, Warszawa 1978, s. 164.

³ Por. E. Husserl, *Fenomenologia i antropologia*, tłum. S. Walczewska, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1987, t. 32, s. 333–346.

⁴ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994.

Od pewnego czasu zaczyna dominować radykalna krytyka klasycznego modelu podmiotu jako suwerennego oraz niezależnego. W szczególności francuski filozof Michel Foucault wyraził swój sprzeciw wobec takiej idei podmiotowości, która ujmowała go jako coś danego lub naturalnego. Dla Foucaulta podmiot był efektem praktyk dyskursywnych i technologii władzy. Konstruowanym poprzez systemy wiedzy, instytucje, normy społeczne oraz praktyki cielesne. Podmiot w jego ujęciu nie poprzedza władzy, lecz jest przez nią wytwarzany. Foucault wprowadził pojęcie „technologii jaźni” (technologies of the self), podkreślając, że jednostka kształtuje siebie w ramach dostępnych reżimów prawdy i dyscypliny⁵. Tym samym podmiotowość nie jest tożsama z wolnością, raczej jest efektem działania struktur, które równocześnie umożliwiają i ograniczają subiektywność.

Na przeciwnym biegunie wobec konstruktywistycznej genealogii Foucaulta sytuować można myśl Emmanuela Lévinasa, który przedefiniowuje podmiotowość w taki sposób, by ująć ją w perspektywie etycznej. Dla Lévinasa bycie podmiotem to przede wszystkim bycie odpowiedzialnym wobec Innego, wobec twarzy, która mnie wzywa i przekracza⁶. W tym sensie to Inny konstytuuje podmiot, ale nie poprzez władzę czy strukturę, jak to miało miejsce w filozofii Foucaulta, ale poprzez etyczne wezwanie. Podmiotowość nie rodzi się w izolacji, ale w relacji, która zawsze poprzedza samoświadomość. To radykalne odwrócenie perspektywy: nie „ja” ustanawiam sens, lecz zostaję wciągnięty w sens przez obecność Innego, któremu jestem winien odpowiedź.

Jeszcze inne podejście do podmiotowości prezentują różnorodne nurty posthumanistyczne, akcentujące relacyjność i współzależność istot ludzkich i nieludzkich⁷. Wskazują, że tożsamość, w tym również tożsamość polityczna, wyłania się w ramach złożonych konfiguracji obejmujących ludzi, maszyny, algorytmy, interfejsy i materialne środowisko⁸. Tymczasowość, fragmentaryczność i afektywna podatność stają się cechami konstytutywnymi dla współczesnego „ja”⁹.

Warto także wspomnieć o spojrzeniu na podmiotowość z perspektywy teorii aktora-sieci (Actor-Network Theory), gdzie przedstawiana jest ona jako efekt sieci translacji, negocjacji i sprawczości rozproszonej między różnymi aktorami (zarówno ludzkimi, jak i nieludzkimi)¹⁰. To, co nazywamy „podmiotem politycznym”, okazuje

⁵ Por. M. Foucault, *Technologies of the Self*, w: L.H. Martin i in. (red.), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, The University of Massachusetts Press, Cambridge, Mass., 1988, s. 16–35.

⁶ E. Lévinas, *Etyka i nieskończoność*, tłum. B. Chelstowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2013; tenże, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, wstęp B. Skarga, Warszawa 2002.

⁷ Por. D.J. Haraway, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham, Londyn 2016; tenże, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York, Free Association Books, London 1991.

⁸ Por. R. Braidotti, *The Posthuman*, Polity Press, Cambridge 2013.

⁹ Por. N.K. Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, University of Chicago Press, Chicago 1999.

¹⁰ Por. B. Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford

się współcześnie wynikiem dynamicznych procesów stabilizacji w ramach układów, w których technologia współtworzy przestrzenie widzialności, dostępności oraz możliwości działania.

Widzimy zatem, że zagadnienie podmiotu nie sprowadza się jedynie do refleksji nad tym, kim jesteśmy jako istoty zdolne do myślenia i działania, lecz obejmuje również analizę procesów, w których jednostkowa tożsamość wylania się z relacji społecznych, praktyk kulturowych i struktur dyskursywnych oraz konieczny jest namysł nad genealogią jaźni, warunkami jej konstytuowania się i granicami wyznaczanymi przez porządek społeczny.

Subiektywność jako pole napięć.

Technologia, władza i tożsamość w erze platform

Współczesna rzeczywistość cyfrowa, naznaczona algorytmiczną mediacją, wszechobecnym nadzorem danych, automatyzacją decyzji i afektywną dynamiką sieci społecznościowych, destabilizuje jeszcze bardziej klasyczny obraz podmiotowości, w tym także podmiotowości politycznej. Technosfera nie tylko przekształca granice między tym, co publiczne i prywatne, lecz zasadniczo ingeruje w konstytucję subiektywności, wpływając na formy autorefleksji, ekspresji i politycznej obecności jednostek. W rezultacie podmiotowość coraz częściej jawi się nie jako pierwotna zdolność, tylko jako efekt relacji władzy, technologicznych interfejsów i kulturowych matryc, które kształtują warunki możliwego doświadczenia siebie.

Można powiedzieć, że ta współczesna rzeczywistość cyfrowa, z filozoficznego punktu widzenia wymusza potrzebę ponownej ontologicznej i epistemologicznej refleksji nad statusem podmiotu. Podkreślić należy, że istotnym problemem nie jest to czy technologia wpływa na nasze poglądy polityczne czy zachowania społeczne, ale to w jaki sposób technologia współtworzy warunki możliwości podmiotowości jako takiej. Czy możliwe jest jeszcze rozumienie podmiotu jako niezależnego źródła woli i działania w świecie, w którym tożsamość ulega nieustannej optymalizacji, widzialność staje się walutą, a dane zastępują doświadczenie? Czy autonomia jednostki ulega dziś erozji pod naporem infrastruktury cyfrowej, a może jednak nowe formy komunikacji i wspólnotowości otwierają przestrzeń dla przekształconych, lecz wciąż realnych form podmiotowości politycznej?

Współczesna rzeczywistość cyfrowa wymusza wręcz, by podmiotowość rozumieć jako efekt materialno-dyskursywnych praktyk, które formatują nie tylko sposoby komunikacji, ale również warunki percepcji, poznania i samopoznania. Technologie cyfrowe nie pełnią tu roli zewnętrznych narzędzi ekspresji. One uczestniczą w konstytuowaniu podmiotów poprzez modulację tego, co jednostki mogą zobaczyć,

University Press, Oxford 2005; tenże, *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, tłum. A. Czarnecka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009; tenże, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, tłum. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.

powiedzieć i pomyśleć. W rezultacie konieczne staje się przeformułowanie kategorii podmiotowości w świetle współczesnych przemian technologiczno-społecznych¹¹. Analiza tych procesów wymaga podejścia przekraczającego klasyczne opozycje między techniką a społeczeństwem, podmiotem a strukturą, ludzkim a nieludzkim. Podmiot polityczny jawi się tu jako konstrukcja dynamiczna i relacyjna, osadzona w splotach władzy, infrastruktury i afektywności, które razem wyznaczają granice możliwego działania, ekspresji i samorozumienia. Podmiot, który zanurzony jest w cyfrowej rzeczywistości, uzależniony jest od konkretnych konfiguracji infrastrukturalnych, kulturowych i instytucjonalnych.

Nowa rzeczywistość cyfrowa wymusza również refleksję nad ambiwalentną rolą technologii w procesach emancypacji i podporządkowania. Media społecznościowe z jednej strony otwierają przestrzeń dla alternatywnych form wyrazu, organizowania wspólnot i uczestnictwa w życiu publicznym. Z drugiej zaś wbudowane w nie mechanizmy kontroli, predykcji i ekstrakcji danych mogą sprzyjać reprodukcji istniejących układów władzy oraz internalizacji nowych form dyscypliny. Wymaga to krytycznego namysłu nad tym, czy i na jakich warunkach możliwe jest odzyskanie sprawczości w ramach struktur, które z definicji są asymetryczne i trudne do przejścia. Wreszcie w świetle cyfrowej transformacji podmiotowości zachodzi potrzeba przemyślenia samej kategorii podmiotu politycznego poza klasyczną opozycją wolności i zniewolenia. Pojawia się konieczność wypracowania nowego języka opisu, który uwzględni relacyjny, dynamiczny i technologicznie usytuowany charakter współczesnej subiektywności. Tylko w ten sposób możliwe będzie adekwatne uchwycenie podmiotu nie jako suwerennego centrum decyzji, lecz jako spletanego aktora w sieciach władzy, technologii i afektywnej współobecności.

Współczesne diagnozy podmiotowości cyfrowej rozwijają i komplikują te wcześniejsze stanowiska, uwzględniając nowe konteksty technologiczne i społeczne. Prym w tych rozważaniach jest udziałem Byung-Chul Hana, który analizując kondycję współczesnego człowieka w „społeczeństwie zmęczenia”, ukazuje, że neoliberalna kultura efektywności i nieustannego ujawniania siebie (zwłaszcza w mediach społecznościowych) przekształciła jednostkę w podmiot permanentnej autoeksploatacji¹². W miejsce zewnętrznego przymusu pojawia się wewnętrzna presja: jednostka staje się zarazem panem i niewolnikiem, „projektem”, który musi siebie nieustannie optymalizować, eksponować i usprawniać. W tym kontekście wolność ulega paradoksalnemu odwróceniu – to, co uchodzi za autonomię, staje się nową formą przemocy: przemocy samowystawienia i nadmiaru widzialności.

Z kolei Shoshana Zuboff przedstawia analizę podmiotowości z perspektywy ekonomii danych i tzw. kapitalizmu inwigilacji. W jej ujęciu jednostka przestaje być obywatelem czy konsumentem, a staje się źródłem danych, to znaczy surowcem,

¹¹ Por. B. Stiegler, *Taking Care of Youth and the Generations*, Stanford University Press, Redwood City 2010.

¹² Por. Byung-Chul Han, *Społeczeństwo zmęczenia. I inne eseje*, tłum. M. Sutowski, R. Pokrywka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2022; tenże, *W społeczeństwie transparenacji*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2020.

z którego cyfrowe platformy wydobywają informacje o zachowaniach, preferencjach i emocjach¹³. Te dane nie służą już wyłącznie personalizacji treści, w znacznej mierze są wykorzystywane do predykcji i kształtowania przyszłych działań użytkowników. Podmiot w tym ujęciu traci zdolność do samostanowienia, bowiem zostaje zredukowany do algorytmicznie przetwarzalnego profilu, pozbawionego głosu i wpływu. Autonomia zostaje zastąpiona przewidywalnością, a tożsamość – zbiorem danych behawioralnych.

Zestawiając chociażby te dwie koncepcje, należy stwierdzić, że wyłania się obraz podmiotowości jako pojęcia nieustannie rekonstruowanego – przez język, relacje, władzę, technologię i rynek. To, co łączy współczesne ujęcia, to odrzucenie esencjalizmu i indywidualizmu na rzecz dynamicznych, relacyjnych i kontekstualnych form subiektywności. W dobie społeczeństwa cyfrowego relacje te ulegają radykalnej transformacji, teza niniejszego artykułu głosi, że współczesna podmiotowość polityczna konstytuuje się w polu napięć między autonomią a technologiczną determinacją, jej analiza zaś wymaga filozoficznego namysłu nad relacjami między technologią, władzą i tożsamością.

Współczesna podmiotowość polityczna coraz wyraźniej wymyka się klasycznemu rozumieniu, zgodnie z którym jednostka uchodziła za autonomicznego, racjonalnego aktora zdolnego do refleksji i sprawczości w przestrzeni publicznej. W dobie radykalnych przeobrażeń technologicznych, zdominowanej przez algorytmiczne systemy selekcji informacji, media społecznościowe i infrastruktury cyfrowego nadzoru, podmiot przestaje być jedynie źródłem działania, a staje się produktem skomplikowanych procesów techniczno-społecznych¹⁴. Jego tożsamość, zdolność do artykulacji i uczestnictwa w życiu zbiorowym, kształtowana jest w coraz większym stopniu przez logiki technologiczne, infrastruktury platformowe i afektywne dynamiki sieci¹⁵. Odwołując się chociażby do myśli Byung-Chula Hana oraz Shoshany Zuboff, przyjmujemy, że subiektywność epoki cyfrowej nie jest ani kontynuacją liberalnego „ja”, ani całkowicie podporządkowaną figurą systemów algorytmicznych, lecz formą przejściową, dynamiczną, splątana, czyli taką, która wymaga nowego języka krytyki i opisu.

Media społecznościowe jako nowe technologie władzy

We współczesnej rzeczywistości cyfrowej media społecznościowe pełnią rolę nie tylko narzędzi komunikacji czy ekspresji, stają się integralnym elementem nowej struktury władzy, która nie działa już poprzez bezpośredni zakaz, przymus czy hierarchiczną kontrolę, lecz poprzez niewidzialne mechanizmy selekcji, formatowania i optymalizacji subiektywności. To oznacza, że z perspektywy filozoficznej nie ma

¹³ Por. S. Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, Public Affairs, New York 2019.

¹⁴ Por. J. Cheney-Lippold, *We Are Data: Algorithms and the Making of Our Digital Selves*, NYU Press, New York 2017.

¹⁵ Por. B. Massumi, *Politics of Affect*, Polity Press, Cambridge 2015.

sensu pytać o to, co media społecznościowe robią z użytkownikiem, ale jak go konstytuują jako podmiot. Innymi słowy, jak kształtują sposób jego istnienia, myślenia i działania w świecie społecznym i politycznym.

W duchu Michela Foucaulta, który analizował nowoczesne formy władzy jako rozproszone, anonimowe i produktywne, można uznać, że algorytmy pełnią dziś funkcję technologii dyscyplinujących. Algorytmy platform cyfrowych, choć formalnie neutralne, działają jako filtry wiedzy i widzialności: decydują, które informacje zostaną nam przedstawione, jakie obrazy zostaną wypromowane, które narracje znikną w morzu danych. Ta algorytmiczna kuracja rzeczywistości, nieodczuwalna i pozornie bezosobowa, tworzy nowe reżimy prawdy. Definiując, co jest wiarygodne, co „warte uwagi”, a co marginalne lub niewidoczne. Nie chodzi tu o cenzurę w klasycznym sensie, lecz o cichą produkcję świata możliwego do doświadczenia.

Ten system władzy nie ordynuje wyłącznie selekcjonowanych treści, on modeluje samo doświadczenie tożsamości. W ślad za Ervingiem Goffmanem, który opisywał życie społeczne jako grę ról i autoprezentacji¹⁶, oraz Byung-Chulem Hanem, który analizował logikę widzialności i autoeksploatacji w społeczeństwie neoliberalnym, można zauważyć, że media społecznościowe tworzą warunki dla szczególnego rodzaju „performansu jaźni”. Jednostka, by czuć swą podmiotowość, musi stale kreować, eksponować i aktualizować swoją tożsamość w trybie natychmiastowej reakcji. Każde zdjęcie, post, reakcja czy udostępnienie stają się elementem konstruowanej na bieżąco, algorytmicznie formatowanej jaźni, której wartość mierzona jest w liczbach: polubieniach, komentarzach, zasięgach.

W tym kontekście personalizacja, reklamowana jako forma wolności wyboru, jawi się jako forma mikroskopowej kontroli. Algorytmy uczą się preferencji użytkownika, dostosowując treści do jego przewidywanych reakcji, jednocześnie zamykając go w *filter bubbles* (bańkach informacyjnych) i *echo chambers* (komorach pogłosowych). Współczesna refleksja nad funkcjonowaniem informacji w przestrzeni cyfrowej coraz częściej odwołuje się do tych dwóch pojęć opisujących zjawiska ograniczenia poznawczej różnorodności i sprzyjających polaryzacji. Choć oba terminy bywają stosowane zamiennie w debacie publicznej, mają odrębne znaczenia i odnoszą się do różnych mechanizmów funkcjonowania podmiotowości informacyjnej¹⁷.

Filter bubbles to koncepcja wprowadzona przez Eliego Parisera, który zauważył, że w dobie personalizacji treści w Internecie użytkownicy otrzymują coraz bardziej zawężone spektrum informacji¹⁸. Algorytmy platform cyfrowych (takich jak

¹⁶ Por. E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Datner-Śpiewak, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.

¹⁷ Por. Ross Arguedas A., Robertson C.T., Fletcher R., Nielsen R.K., *Echo chambers, filter bubbles, and polarisation: A literature review*, Reuters Institute for the Study of Journalism, 2022, <https://doi.org/10.60625/risj-etxj-7k60> (dostęp: 22.06.2025), a także: D. Sidyk, *Enklawy w „Facebookiście”. W jaki sposób cyfrowy gigant zamyka swoich użytkowników w bańkach filtrujących informacje?*, „Dyskurs & Dialog” 2020, vol. 2, s. 128–129.

¹⁸ E. Pariser, *The Filter Bubble, What the Internet is Hiding from You*, Penguin Press, London 2011, s. 9.

wyszukiwarki, media społecznościowe czy serwisy informacyjne) uczą się preferencji użytkownika na podstawie jego wcześniejszych kliknięć, polubień, lokalizacji, historii wyszukiwania oraz czasu spędzanego na danej treści¹⁹. W efekcie użytkownikowi prezentowane są informacje zgodne z jego dotychczasowymi zainteresowaniami i poglądami, podczas gdy inne – potencjalnie sprzeczne, nieznanne lub wyzywające intelektualnie – zostają automatycznie odfiltrowane. Charakterystyczne dla *filter bubbles* jest to, że działają niezależnie od świadomości użytkownika, który nie ma pełnej kontroli nad selekcją treści, a często nawet nie zdaje sobie sprawy z jej istnienia. *Filter bubbles* nie tyle zamyka dostęp do inności, ile czyni ją niewidzialną.

Inaczej rzecz się ma z pojęciem *echo chambers*, wywodzącym się z teorii komunikacji i epistemologii społecznej. W tym przypadku użytkownik świadomie i aktywnie kształtuje swoje środowisko informacyjne w taki sposób, aby utwierdzać się w już posiadanych przekonaniach. *Echo chambers* to społeczność lub przestrzeń medialna, w której występuje systematyczne potwierdzanie określonego zestawu idei i wartości, przy równoczesnym wykluczeniu źródeł alternatywnych, uznanych za niewiarygodne, wrogie lub zmanipulowane. Użytkownikowi zanurzonemu w takiej przestrzeni nie tylko blokuje się możliwości zetknięcia z odmiennymi poglądami, ale sprawia, żeby takich treści nie brał poważnie, by nie stały się domeną jego refleksji. Innymi słowy, by nie miał do nich zaufania. Dzieje się tak dlatego, że każdy głos spoza *echo chambers* bywa traktowany jako zagrożenie dla epistemicznej spójności grupy. W odróżnieniu od *filter bubbles*, która wynika z technologicznego filtrowania danych, *echo chambers* opiera się na społecznej i afektywnej lojalności, a jej mechanizmy mają charakter normatywny i wspólnotowy.

Z filozoficznego punktu widzenia oba zjawiska prowadzą do znacznego zubożenia przestrzeni deliberacyjnej i ograniczenia możliwości refleksyjnego myślenia. W przypadku *filter bubbles* problemem jest techniczna niewidzialność inności. Podmiot nie kwestionuje własnych przekonań, bo nie ma okazji ich skonfrontować z alternatywami. W *echo chambers* inność jest obecna, ale uprzednio unieważniona jako epistemicznie bezwartościowa. W obu przypadkach osłabieniu ulega zdolność do krytycznego myślenia, a polityczna subiektywność zostaje podporządkowana logice, algorytmicznej personalizacji albo ideologicznej homogeniczności.

Co więcej, w rzeczywistości cyfrowej oba zjawiska często się przenikają i wzmacniają. Algorytmy, analizując wzorce zachowań użytkowników, nie tylko podtrzymują ich *filter bubbles*, ale także promują treści, które są najczęściej potwierdzane i udostępniane w ramach *echo chambers*. Tym samym powstaje sprzężenie zwrotne między technologiczną personalizacją a społecznym zamknięciem. Jest to mechanizm, który sprzyja radykalizacji postaw, utracie wspólnego pola znaczeń i rozpadowi się sfery publicznej na rozproszone enklawy epistemiczne.

Zrozumienie tej różnicy ma kluczowe znaczenie dla filozoficznej refleksji nad kondycją podmiotowości w epoce cyfrowej. Pokazuje bowiem, że

¹⁹ Por. M. Czerski, *Filter bubbles jako narzędzie dezinformacji i manipulacji*, „Humanitas and Cultural Studies” 2022, 3, 2, s. 30.

ograniczenia poznawcze i polityczne nie wynikają wyłącznie z działań władzy zewnętrznej (np. państwa czy korporacji), ale są także efektem wewnętrznych nawyków, struktur relacyjnych i sposobów uczestnictwa w sferze medialnej. Krytyka podmiotowości cyfrowej musi zatem obejmować zarówno techniczne mechanizmy filtrowania informacji, jak i społeczne procesy reprodukcji przekonań, jeśli ma zmierzać do rekonstrukcji warunków refleksyjnego i pluralistycznego uczestnictwa w życiu publicznym. Natomiast z perspektywy politycznej oznacza to, że podmiot zostaje pozbawiony kontaktu z odmiennością, a jego światopogląd ulega utwierdzeniu, polaryzacji lub manipulacji. Władza nie polega tu na ograniczaniu dostępu, lecz na intensyfikacji powtórzenia. Na produkowaniu podmiotu jako przewidywalnego zestawu nawyków, skłonności i reakcji.

To prowadzi nas do diagnozy Shoshany Zuboff, która opisuje media społecznościowe jako instrumenty kapitalizmu inwigilacji. W jej ujęciu podmiot staje się źródłem danych behawioralnych, które są wydobywane, analizowane i wykorzystywane do modelowania przyszłych zachowań. Przywołuje ona przykład firmy Cambridge Analytica, która analizowała preferencje polityczne użytkowników Facebooka, aby wpływać na ich decyzje wyborcze poprzez targetowaną reklamę polityczną²⁰. W tej logice nie chodzi już o reprezentację czy komunikację, ale o predykcję i sterowanie. Subiektywność traci swój wewnętrzny wymiar, stając się zewnętrzną funkcją systemów ekstrakcji informacji. Jednostka nie tyle „działa”, ile zostaje uprzedzona w swoim działaniu. Jej decyzje są przewidywane, a nierzadko i subtelnie kierowane przez logikę platform. W ten sposób podmiotowość polityczna ulega przekształceniu w matematycznie zarządzaną zmienną, a wolność staje się iluzją podtrzymywaną przez interfejsy optymalizacji.

Media społecznościowe funkcjonują więc jako nowoczesne technologie władzy, które nie są wyłącznie zewnętrzne wobec podmiotu, właściwie należałoby powiedzieć, że działają wewnątrz niego, to znaczy w jego pragnieniach, wyborach, stylu życia i politycznym zaangażowaniu. Ten nowy typ władzy, rozproszony, afektywny i performatywny, domaga się nowego języka krytyki. Nie wystarczy już myśleć o podmiocie jako jednostce wolnej bądź zniewolonej. Trzeba go rozumieć jako wytwór dynamicznych relacji z technologią, która nie tylko kształtuje jego świat, ale i konfiguruje możliwość działania w tym świecie.

Paradoksy cyfrowej egzystencji w kontekście subiektywności politycznej

Filozoficzna refleksja nad egzystencją w epoce cyfrowej musi mierzyć się z jej wewnętrznymi napięciami, sprzecznościami i ambiwalencjami. Cyfrowość nie jest bowiem jednorodną formą życia. To przestrzeń paradoksalnego współwystąpienia różnych zjawisk sprzecznych ze sobą, dlatego też figura współczesnego podmiotu cyfrowego konstryuuje się w polu napięć strukturalnych, rozpiętych między

²⁰ S. Zuboff, dz. cyt., s. 273–281.

procesami emancypacji a mechanizmami kontroli, ekspresji a fragmentaryzacją tożsamości, samostanowienia a algorytmicznym uwarunkowaniem działania.

Sprzeczności te konstytuują specyfikę współczesnej subiektywności politycznej, której nie da się opisać ani wyłącznie w kategoriach oporu, ani całkowitej kolonizacji. Z jednej strony, technologie cyfrowe radykalnie poszerzają horyzont uczestnictwa. Internet i media społecznościowe umożliwiają jednostkom i grupom marginalizowanym tworzenie alternatywnych przestrzeni wyrazu, artykulacji potrzeb i sprzeciwu. Z poziomu codzienności wyłaniają się zjawiska mikropolityczne. Pojawiają się nowe formy aktywności, które nie mieszczą się w ramach klasycznych struktur instytucjonalnych, lecz kształtują się oddolnie, poprzez działania afektywne, symboliczne i sieciowe. Protesty społeczne, ruchy feministyczne, klimatyczne czy mniejszościowe zyskują dziś narzędzia samoorganizacji i globalnej widzialności dzięki cyfrowym mediom. Cyfrowość może zatem funkcjonować jako warunek możliwości emancypacji. Inaczej rzecz ujmując, jako techniczna i afektywna infrastruktura wspólnoty, w której tożsamości wcześniej niewidoczne stają się słyszalne i polityczne. Z drugiej jednak strony, ten sam system, który umożliwia ekspresję, generuje fragmentaryzację jaźni. Tożsamość w świecie cyfrowym ulega nieustannemu rozszczepieniu między platformami, algorytmami, interfejsami. Podmiot występuje w różnych wersjach siebie, dostosowując swój wizerunek do wymogów danego medium i oczekiwań odbiorców. Współczesny podmiot cyfrowy nie konstytuuje się już w oparciu o narracyjną ciągłość ani o introspekcyjną refleksyjność, jak sugerowała tradycja od Kartezjusza.

Spójność subiektywna rozumiana klasycznie jako pewna ciągłość narracyjna, zostaje zastąpiona przez modularność i chwilowość. Jaźń przestaje być jednością, staje się zbiorem punktowych wystąpień, których rytm wyznaczają reakcje społeczności, powiadomienia i algorytmy widzialności. Ten stan egzystencjalnego rozproszenia, nasilany przez nadmiar bodźców, informacji i impulsów, skutkuje utratą wartościowej refleksji i powierzchownością relacji z samym sobą i innymi.

W Społeczeństwie zmęczenia Byung-Chul Han ukazuje przemianę podmiotowości w warunkach neoliberalnej przemocy pozytywności, w której jednostka nie jest już zewnętrznie dyscyplinowana, a wewnętrznie motywowana do nieustannego samodoskonalenia, ekspozycji i produktywności²¹. Podmiot jawi się jako projekt do zrealizowania oraz zadanie do wykonania, ulegając internalizacji imperatywu wydajności. Dlatego też Byung-Chul Han nazywa współczesny podmiot: „podmiotem osiągnięć”, który ulega „wolnemu przymusowi” powodującemu samowyzysk²². Tożsamość przestaje być czymś do odkrycia i staje się nieustannie konstruowaną oraz optymalizowaną funkcją. W tym kontekście podmiot staje się przezroczysty wobec siebie, rozszczepiony między „ja działające” a „ja obserwujące”. Żyje w permanentnym stanie autorefleksyjnej mobilizacji, który nie prowadzi do emancypacji, a do wyczerpania i przeciążenia psychicznego. Jego zdaniem, technologia cyfrowa, nie

²¹ Byung-Chul Han, *Społeczeństwo zmęczenia*, dz. cyt., s. 20–25.

²² Tamże, s. 31–32.

tylko organizuje życie społeczne, ale kształtuje również sposób myślenia i percepcji. Smartfony, media społecznościowe i algorytmy modelują podmiotowość w sposób, który znosi wolność²³.

W tej podwójnej roli zanika oś spójności (afektywnej, narracyjnej i temporalnej), która dotąd stanowiła fundament rozumienia „ja”. Współczesna technologia nie tyle wspiera pamięć i tożsamość, ile je kolonizuje. O ile w epoce druku tożsamość mogła konstituować się poprzez wewnętrzną narrację utrwalaną w formach takich, jak: dzienniki, autobiografie czy korespondencja, o tyle w epoce cyfrowej zostaje ona w coraz większym stopniu uzależniona od zewnętrznych form rejestracji i zapośredniczenia. Tożsamość nie wyłania się już z introspektywnego procesu samonarracji, tylko konfiguruje się jako funkcja zewnętrznych matryc danych: profilów użytkownika, platformowych archiwów, zapisów biometrycznych czy historii wyszukiwań. Współczesne „ja” przestają w pełni świadomie opisywać siebie, ile zostaje zapisane przez algorytmy, interfejsy i infrastrukturę cyfrowego śladu. Innymi słowy, nie tyle „pamiętam, kim jestem”, ile raczej: „algorytm podpowiada mi, kim być powinienem”. Subiektywność zostaje przesunięta poza jednostkę i konfigurowana przez zewnętrzne systemy przetwarzania oraz klasyfikowania danych, które przejmują funkcje niegdyś przypisane doświadczeniu wewnętrznemu.

W tym sensie cyfrowa egzystencja uwikłana jest w dialektykę wolności i kontroli, którą można interpretować w perspektywie foucaultowskiej. Władza nie przejawia się dziś w formie bezpośredniego przymusu, funkcjonuje natomiast jako możliwość działania osadzona w ramach wolności, gdzie jednostka pozornie autonomicznie dokonuje wyborów, publikuje treści, śledzi innych użytkowników i wchodzi w interakcje zgodne z logiką systemu. W tej właśnie pozornej wolności zawiera się nowa forma opresji strukturalnej cechująca się niewidzialnością, rozproszonością oraz afektywnością. Każdy akt ekspresji zostaje natychmiast poddany ocenie, przetworzony w dane, wpisany w logikę predykcji. Każda próba samostanowienia odbywa się w warunkach, które zostały wcześniej zaprojektowane przez platformy i ich ekonomie. W efekcie wolność zostaje skolonizowana przez narzędzia, które ją umożliwiają, a technologie emancypacji stają się jednocześnie technologiami nadzoru i dyscypliny²⁴.

Rysuje się nam obraz egzystencji paradoksalnej, czyli takiej, w której cyfrowy podmiot nieustannie balansuje między samokreacją a autoeksploatacją, między widzialnością a rozproszeniem, między uczestnictwem a manipulacją. Tę ambiwalencję można odczytać jako ontologiczną cechę współczesnej subiektywności, która oznacza bycie-uwikłanym w technologię, która jednocześnie umożliwia i ogranicza. Rozpoznanie tego paradoksu nie musi prowadzić do cynizmu czy nihilizmu; może stać się punktem wyjścia do nowego typu krytyki. Takiej, która nie szuka ucieczki od

²³ Byung-Chul Han, *Duch nadziei. I inne eseje*, tłum. R. Pokrywka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2025, s. 12.

²⁴ Por. N. Couldry, U.A. Mejias, *The Costs of Connection: How Data is Colonizing Human Life and Appropriating It for Capitalism*, Stanford University Press, Redwood City 2019, s. 86–110.

technologii, ale pyta o warunki refleksyjnego, etycznego i politycznego współistnienia z nią.

Subiektywność polityczna, rozumiana jako zdolność jednostki do kształtowania siebie jako uczestnika wspólnoty politycznej oraz podmiotu zdolnego do refleksji, działania i wyrażania sprzeciwu wobec zastanego porządku społecznego, ulega zasadniczej transformacji pod wpływem technologii cyfrowych. Tradycyjnie rozumiana subiektywność polityczna wiązała się z możliwością artykulacji interesów, tworzenia relacji solidarności i uczestnictwa w przestrzeni publicznej. Ponadto zakładała zdolność do dystansu wobec siebie i świata oraz przekraczania sfery prywatnej w kierunku tego, co wspólne. W epoce cyfrowej ta forma podmiotowości zostaje istotnie osłabiona przez nowe mechanizmy wytwarzania jaźni, podporządkowane logice nieustannej komunikacji i samoujawiania. Jak wskazuje Byung-Chul Han, w społeczeństwie cyfrowym komunikacja nie pełni już funkcji wymiany znaczeń ani budowania wspólnoty sensu. Zostaje zredukowana do czystej aktywności, w której cisza traci wartość i zostaje utożsamiona z nieobecnością. Informacja nabiera znaczenia jedynie poprzez swoją cyrkulację, a jej wartość zależy od nieustannego obiegu. Ten przymus komunikowania się wpisuje się w szerszy kontekst neoliberalnego imperatywu wydajności, zgodnie z którym podmiot nieustannie pracuje nad sobą. Jednostka optymalizuje swoje działania, porównuje się z innymi, zarządza sobą jak projektem i podlega autoeksploatacji, która często prowadzi do wypalenia psychicznego lub depresji.

W konsekwencji możliwość kształtowania subiektywności politycznej zostaje poważnie ograniczona. Zamiast rozwijać się poprzez refleksyjne praktyki i relacje wspólnotowe, podmiot funkcjonuje w warunkach narcystycznej autoekspozycji, która nie sprzyja solidarności ani zdolności do działania politycznego w sensie rozumianym przez Arystotelesa czy H. Arendt²⁵. Przestrzeń cyfrowa, mimo swojej pozornej otwartości i demokratyczności, wzmacnia procesy atomizacji i izolacji. Intensyfikuje logikę konkurencji i ciągłego porównania, eliminując tym samym warunki konieczne do zaistnienia autentycznej sfery publicznej. Subiektywność polityczna nie kształtuje się już jako autonomiczny proces stawania się wobec innych, ale jako efekt algorytmicznego zarządzania widzialnością i cyfrowej performatywności.

W stronę dynamicznej i relacyjnej koncepcji podmiotowości politycznej

W ramach współczesnej filozofii politycznej pojęcie podmiotowości wymaga zasadniczej rewizji. Tradycyjna figura autonomicznego, suwerennego podmiotu, ukształtowana w kontekście nowożytnego liberalizmu, okazuje się niewystarczająca wobec złożonych uwarunkowań społeczno-technologicznych, które konstytuują dzisiejsze formy życia. Zauważył to już Michel Foucault, który dowodził, że podmiot

²⁵ Por. Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, PWN, Warszawa 2001, s. 1282–1284, s. 91–98, a także H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1998, s. 53.

powstaje w ramach dyskursywnych i normatywnych układów władzy²⁶. Podmiotowość w jego ujęciu nie stanowi zatem punktu wyjścia, ale jest tym, co zostaje wytworzone i zarazem uwewnętrznione w praktykach rządzenia i samokontroli. Na tę linię myślenia odpowiada Judith Butler, która w *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości* oraz *Psychiczne życie władzy. Teorie ujarznienia* pokazuje, że podmiot konstytuuje się w ramach norm performatywnych, których nie wybiera, ale które musi powtarzać, aby w ogóle zaistnieć jako rozpoznawalny i uznany²⁷. Akt podmiotowy nie wyłania się z wnętrza, tylko zostaje uruchomiony w przestrzeni społecznego uznania, a zarazem podlega jego destabilizacji. Tę zależność między wytworzeniem podmiotowości a możliwością jej przekroczenia rozszerza Jacques Rancière. W *Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka* pokazuje jak poprzez reorganizację tego, co widzialne i słyszalne, podmiot polityczny uzyskuje legitymację²⁸. Zmiana w rozumieniu przestrzeni percepcji to równocześnie akt polityczny. Wskazuje, że polityczność nie polega na afirmacji ustalonej tożsamości, ale na akcie zakłócenia porządku tego, co widzialne i słyszalne, czyli na roszczeniu do uczestnictwa w sferze wspólnej przez tych, którzy zostali z niej wykluczeni. Rancière podkreśla, że podmiot polityczny nie tyle reprezentuje interes, ile otwiera pole wspólnotowej transformacji. W tym sensie subiektywność polityczna wyłania się nie jako ciągłość, ale jako moment sporu, który przerywa logikę porządku.

Wobec przemian, jakie niesie ze sobą rzeczywistość cyfrowa, filozoficzna refleksja nad podmiotowością polityczną nie może już opierać się na tradycyjnych, statycznych ujęciach jednostki jako autonomicznego, samoistnego centrum woli i rozumu. Substancjalistyczna koncepcja podmiotu, wywodząca się z kartezjańsko-kantowskiej tradycji, zakładała niezmiennie „ja” jako podstawę działania, myślenia i moralnej odpowiedzialności. Tymczasem współczesne doświadczenie podmiotowości, które jest rozproszone, interaktywne i nieustannie poddawane cyfrowym mediacjom, domaga się nowego modelu ujmującego ją w kategoriach procesualnych i relacyjnych. Taki model powinien uwzględniać zarówno dynamiczny charakter tożsamości, jak i strukturalne warunki jej konstituowania.

W tym kontekście relacyjność jawi się jako kategoria fundamentalna, nie jako coś wtórne wobec podmiotowości, ale jako jej konstytutywny warunek. Emmanuel Lévinas już wcześniej wskazywał, że podmiot nie wyłania się z wnętrza samego siebie, a z relacji z Innym, z etycznego wezwania, które poprzedza każdą intencjonalność oraz każdą formę tożsamości. Subiektywność nie ma charakteru pierwotnego i zostaje dana z zewnątrz, rodząc się w odpowiedzialności, a nie w afirmacji siebie. To,

²⁶ Por. M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu. Wykłady w Collège de France 1981–1982*, tłum. M. Herer, PWN, Warszawa 2012 oraz tenże, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Gdańsk 2010.

²⁷ Por. J. Butler, *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*, tłum. K. Krasuska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008 oraz tenże, *Psychiczne życie władzy. Teorie ujarznienia*, tłum. T. Kaszubski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2018.

²⁸ Por. J. Rancière, *Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka*, tłum. M. Kropiwnicki, J. Sowa, Wyd. Korporacja Ha!art, Kraków 2007.

co u Lévinasa miało wymiar radykalnie etyczny, może dziś zostać rozwinięte w kierunku filozofii sieci, w której podmiot pojmowany jest jako efekt splątania relacji międzyludzkich, technologicznych, instytucjonalnych oraz afektywnych.

Współczesna podmiotowość polityczna nie polega na próbie powrotu do rzekomo pierwotnej niezależności, ponieważ podmiot nie istnieje jako byt uprzedni wobec świata, lecz wyłania się w jego wnętrzu jako rezultat sieciowych relacji, praktyk i napięć. To, co uznajemy za subiektywność, nie stanowi trwałego rdzenia tożsamości, ale jest efektem procesów historycznych, instytucjonalnych i materialnych.

W dobie społeczeństwa cyfrowego relacyjność przestaje być jedynie ontologicznym tłem podmiotowości i zyskuje rangę zasady konstytutywnej. Podmiot nie funkcjonuje już jako stabilna, wewnętrznie spójna esencja, a raczej jako dynamiczna konfiguracja uformowana w ramach złożonych układów relacji społecznych, technologicznych i afektywnych. Jest konstruowany w sieciach, poprzez sieci i jako element samej sieci, co oznacza, że jego tożsamość nie stanowi danego uprzednio rdzenia, lecz wyłania się jako efekt nieustannych interakcji, przepływów informacji i afektywnych rezonansów.

Tożsamość w tym ujęciu należy rozumieć jako procesualną formę egzystencji, podlegającą ciągłej aktualizacji i negocjacji. Współczesne „ja” nie jest już samowystarczalnym centrum decyzji i intencji, ale efektem sprzężeń między użytkownikami, platformami cyfrowymi, interfejsami oraz algorytmami, które modelują zarówno sposoby percepcji, jak i formy działania. W tym kontekście bycie podmiotem politycznym nie ogranicza się do uczestnictwa w debacie publicznej w klasycznym, deliberatywnym sensie. Oznacza przede wszystkim zdolność do poruszania się w środowisku hybrydowym, w którym sfera publiczna zostaje zrekonfigurowana przez logikę cyfrowej infrastruktury.

Polityczność nie wynika już jedynie z racjonalnego dyskursu, ale z umiejętności krytycznej orientacji w relacjach, które łączą jednostkę z technologią, mediami, instytucjami i innymi aktorami społecznymi. Relacyjność staje się zatem nie tylko epistemologicznym paradygmatem, ale także praktycznym wyzwaniem, które redefiniuje warunki sprawstwa, uczestnictwa i odpowiedzialności w sferze wspólnej.

W tym świetle zasadniczym warunkiem możliwości nowoczesnej, dynamicznej podmiotowości staje się rozwinięta świadomość algorytmiczna, rozumiana jako zdolność jednostki do rozpoznawania, że jej subiektywność kształtuje się współcześnie nie wyłącznie w bezpośrednich relacjach interpersonalnych, ale również w nieustannej interakcji z systemami technologicznymi, które odgrywają aktywną rolę w procesie konstituowania tożsamości. Systemy te, zwłaszcza algorytmy zarządzające danymi, komunikacją i widzialnością, nie są neutralnymi narzędziami technicznymi. Działają jako struktury władzy, które klasyfikują, filtrują, oceniają oraz predykcyjnie modelują zachowania użytkowników. Tym samym biorą udział w definiowaniu tego, co w ogóle może zostać przeżyte i rozpoznane jako „ja” oraz jako „my”.

W konsekwencji refleksja nad współczesną podmiotowością, szczególnie w jej politycznym wymiarze, wymaga uzupełnienia o krytykę technologiczną, rozumianą jako filozoficzna i społeczna analiza cyfrowych infrastruktur. Nie chodzi tu o odruchowy

sprzeciw wobec technologii ani o moralistyczną panikę. Istotne jest rozwinięcie zdolności do systematycznego myślenia krytycznego wobec warunków, które współkształtują nasze działania, decyzje i formy uczestnictwa we wspólnocie. Świadomość algorytmiczna umożliwia ujawnienie niewidocznych mechanizmów regulacji, które redefiniują ramy możliwego działania i ograniczają horyzonty politycznej sprawczości. Tym samym staje się nieodzownym komponentem teorii podmiotowości w epoce cyfrowej i domaga się nowego języka opisu, który uwzględni splątanie jednostki z technologicznymi, społecznymi i symbolicznymi matrycami władzy.

Propozycja dynamicznej i relacyjnej koncepcji podmiotowości politycznej nie powinna być rozumiana wyłącznie jako diagnoza opisująca aktualne przemiany tożsamości jednostki w warunkach późnej nowoczesności. Ma ona również wyraźny wymiar normatywny, który zakłada konieczność przemyślenia na nowo etyki podmiotowości. Etyka ta powinna wspierać jednostkę w rozpoznaniu jej splątanej, wielowymiarowej kondycji, kształtowanej zarówno przez relacje międzyludzkie, jak i przez technologie, instytucje oraz systemy władzy. Jednocześnie nie może rezygnować z afirmacji podmiotowego potencjału działania i przekształcania rzeczywistości społeczno-politycznej.

W ramach tej perspektywy podmiot nie jest już rozumiany jako autonomiczny suweren, fundujący sens i porządek społeczny z pozycji zewnętrznej wobec świata. Nie stanowi punktu wyjścia dla analizy rzeczywistości, ale jawi się jako węzeł dynamicznych, często asymetrycznych relacji, w które zostaje uwikłany i w ramach których zyskuje możliwość działania. Relacyjność podmiotowości nie oznacza jednak pasywnej zależności, ale wskazuje na potencjalność sprawczą, która uruchamia się w przestrzeni wzajemnych oddziaływań. Refleksyjność, afektywna wrażliwość, zdolność do oporu oraz solidarność stają się kluczowymi elementami praktyki podmiotowej, umożliwiającymi interwencję w kształt cyfrowej rzeczywistości i w formy życia, jakie się w niej aktualizują.

Relacyjna podmiotowość polityczna pełni podwójną funkcję: odzwierciedla strukturę sieciowych uwarunkowań, ale także staje się polem projektowania alternatywnych form wspólnotowego istnienia. Oznacza to, że jednostka, mimo swojej niepełności i sieciowego uwikłania, zachowuje zdolność do krytycznego namysłu, współtworzenia norm i podejmowania działań o znaczeniu politycznym. Tym samym relacyjność nie wyklucza sprawstwa, lecz redefiniuje jego podstawy, wskazując na konieczność myślenia o podmiotowości jako praktyce współzależnej, zakorzenionej w świecie, a jednocześnie zdolnej do jego przekształcania.

Z tej perspektywy relacyjna podmiotowość polityczna nie oznacza rezygnacji ze sprawczości. Otwiera nowy sposób jej rozumienia, w którym działanie nie wypływa z izolacji, ale z uczestnictwa w złożonych konfiguracjach społeczno-technologicznych. Autonomia nie jest punktem wyjścia, tylko celem politycznego projektu realizowanego poprzez refleksję, opór, negocjację i współtworzenie. Podmiot konstytuuje się w świecie, nie poza nim. Nie jest wyabstrahowanym bytem, ale dynamicznym węzłem relacji, który – poprzez ich przekształcanie – współtworzy nowe formy wspólnotowego życia.

Zakończenie

W warunkach przyspieszającej cyfryzacji życia społecznego oraz coraz silniejszego wnikania technologii w najgłębsze sfery ludzkiej egzystencji, refleksja nad podmiotowością polityczną nabiera nowego, egzystencjalno-filozoficznego znaczenia. Klasyczne ujęcia podmiotu jako racjonalnego, autonomicznego centrum decyzji przestają odpowiadać złożoności współczesnych form życia. Subiektywność nie może być już rozumiana jako stabilna tożsamość osadzona w jednorodnym „ja”, ponieważ konstytuuje się w dynamicznych relacjach zarówno afektywnych, społecznych, jak i technologicznych, które jednocześnie ją warunkują i współtworzą.

Filozofia polityczna staje wobec konieczności przesunięcia akcentu z pytania o tożsamość podmiotu na analizę warunków jego konstytucji. Istotne staje się rozpoznanie, w jakich technicznych, afektywnych i dyskursywnych konfiguracjach jednostka uzyskuje zdolność do działania politycznego albo tę zdolność traci. Media społecznościowe, systemy algorytmiczne i infrastruktury predykcyjne nie działają jako neutralne narzędzia w rękach użytkownika. Organizują samo pole widzialności i sprawczości, wyznaczając możliwe formy ekspresji i uczestnictwa. Podmiot nie istnieje obok technologii. Powstaje w niej, poprzez nią i w ramach jej strukturalnych ograniczeń.

W miejsce opozycji między wolnością a zniewoleniem wyłania się kategoria splątania, która lepiej oddaje współczesną kondycję podmiotowości. Tożsamość nie jest już jednoznacznie efektem autonomii ani też prostym rezultatem zewnętrznej kontroli. Wyłania się w polu napięć między samookreśleniem a formatowaniem przez systemy, między afektywną ekspresją a predykcyjnym modelowaniem, między widzialnością a transparentnością wobec logik analizy danych. Taka sytuacja wymaga rzeczowej refleksji nad warunkami konstytuowania się subiektywności w rzeczywistości cyfrowej, która działa nie poprzez przemoc bezpośrednią, ale poprzez środowiskowe i infrastrukturalne formy organizacji życia.

W kontekście tej diagnozy można wskazać trzy zasadnicze obszary dalszej refleksji. Pierwszy dotyczy etyki cyfrowej, która nie może ograniczać się do norm zachowania w środowisku online, ale powinna stanowić próbę filozoficznego określenia sposobów życia w rzeczywistości, w której tożsamość, relacyjność i wybór są nieustannie zapośredniczone technologicznie. Drugi obszar to technofilozofia, rozumiana jako ontologia i epistemologia środowisk cyfrowych, które konstytuują sposób istnienia i poznania poprzez kod, interfejs oraz automatyczne przetwarzanie danych. Trzeci obszar obejmuje nowe formy oporu i emancypacji, które nie realizują się już przez prostą negację systemów, ale przez ich twórcze przechwytywanie, transformację i redystrybucję. W tej perspektywie figura obywatela zostaje uzupełniona przez postać cyfrowego aktora-sieci, świadomego swojej medialnej konstytucji i zdolnego do jej krytycznego przekształcania.

Z tą nową sytuacją wiążą się wyzwania, które stawiają przed filozofią konieczność przemyślenia możliwości wolności w kontekście systemów predykcyjnych, które antycypują działania, zanim zostaną one podjęte. Trzeba zmierzyć się z problemem

odzyskiwania podmiotowości nie przez odrzucenie technologii, ale przez przekroczenie logiki danych i otwarcie się na relacyjność, odpowiedzialność i afektywną wrażliwość. Istotne staje się także rozpoznanie przestrzeni nieprzewidywalności, oporu i przekroczenia w rzeczywistości, która dąży do całkowitego ujęcia zachowań w ramy algorytmicznej analizy.

Potrzebne są nowe kategorie myślenia, nowe praktyki i nowe języki, które pozwolą wyrazić podmiotowość konstytuującą się w warunkach radykalnej technologicznej współzależności. To właśnie w zadaniu uchwycenia subiektywności tam, gdzie przestaje być ona oczywista, filozofia odnajduje swoją współczesną etyczną i polityczną odpowiedzialność.

Bibliografia

- Arendt H., *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago 1998.
- Arguedas A.R., Robertson C.T., Fletcher R., Nielsen R.K., *Echo chambers, filter bubbles, and polarisation: A literature review*, Reuters Institute for the Study of Journalism, 2022, <https://doi.org/10.60625/risj-etxj-7k60> (dostęp: 22.03.2025).
- Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tłum. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa 2001.
- Braidotti R., *The Posthuman*, Polity Press, Cambridge 2013.
- Butler J., *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*, tłum. K. Krasuska, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.
- Butler J., *Psychiczne życie władzy. Teorie ujarzmienia*, tłum. T. Kaszubski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2018.
- Cheney-Lippold J., *We Are Data: Algorithms and the Making of Our Digital Selves*, NYU Press, New York 2017.
- Couldry N., Mejias U.A., *The Costs of Connection: How Data is Colonizing Human Life and Appropriating It for Capitalism*, Stanford University Press, Redwood City 2019.
- Czerski M., *Filter bubbles jako narzędzie dezinformacji i manipulacji*, „Humanitas and Cultural Studies” 2022, vol. 3, no. 2, s. 27–36.
- Foucault M., *Hermeneutyka podmiotu. Wykłady w Collège de France 1981–1982*, tłum. M. Herer, PWN, Warszawa 2012.
- Foucault M., *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Gdańsk 2010.
- Foucault M., *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, red. L.H. Martin i in., The University of Massachusetts Press, Cambridge, Mass., 1988.
- Goffman E., *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Datner-Śpiewak, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- Han Byung-Chul, *Duch nadziei i inne eseje*, tłum. R. Pokrywka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2025.
- Han Byung-Chul, *Spoleczeństwo zmęczenia i inne eseje*, tłum. M. Sutowski, R. Pokrywka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2022.
- Han Byung-Chul, *W społeczeństwie transparenacji*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2020.
- Haraway D.J., *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York, Free Association Books, London 1991.

- Haraway D.J., *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham–London 2016.
- Hayles N.K., *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, University of Chicago Press, Chicago 1999.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994.
- Husserl E., *Fenomenologia i antropologia*, tłum. S. Walczewska, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1987, t. 32.
- Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. T. Żeleński (Boy), Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1980.
- Kroński T., *Kant*, PIW, Warszawa 1978.
- Latour B., *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, tłum. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.
- Latour B., *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, tłum. A. Czarnecka, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2009.
- Latour B., *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnątrzności*, tłum. M. Kowalska, wstęp B. Skarga, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002.
- Lévinas E., *Etyka i nieskończoność*, tłum. B. Chelstowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2013.
- Massumi B., *Politics of Affect*, Polity Press, Cambridge 2015.
- Pariser E., *The Filter Bubble: What the Internet is Hiding from You*, Penguin Press, London 2011.
- Rancière J., *Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka*, tłum. M. Kropiwnicki, J. Sowa, Korporacja Ha!art, Kraków 2007.
- Sidyk D., *Enklawy w „Facebookistanie”. W jaki sposób cyfrowy gigant zamyka swoich użytkowników w bańkach filtrujących informacje?*, „Dyskurs & Dialog” 2020, vol. 2, s. 123–137.
- Stiegler B., *Taking Care of Youth and the Generations*, Stanford University Press, Redwood City 2010.
- Zuboff S., *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, Public Affairs, New York 2019.

Relacyjność podmiotu cyfrowego w kontekście subiektywności politycznej

Streszczenie: Artykuł podejmuje problem przemian podmiotowości politycznej w dobie cyfrowej, analizując relacyjny charakter podmiotu konstytuowanego w techniczno-społecznych układach władzy, widzialności i danych. Autor wskazuje, że współczesna subiektywność polityczna nie może być już rozumiana jako wyraz autonomicznej jaźni, lecz jako efekt dynamicznych relacji między jednostką, technologią i kulturą algorytmiczną. Autor dowodzi, że relacyjność nie jest stanem wtórnym wobec tożsamości, ale jej konstytutywnym warunkiem, a podmiot cyfrowy stanowi figurę usytuowaną w polu napięć między samookreśleniem a algorytmicznym formatowaniem subiektywności.

Słowa kluczowe: podmiotowość polityczna, technologia cyfrowa, media społecznościowe, subiektywność relacyjna, algorytmiczna kontrola, autoeksploatacja

The Relationality of the Digital Subject in the Context of Political Subjectivity

Abstract: The article addresses the transformation of political subjectivity in the digital era by analyzing the relational nature of the subject constituted within techno-social configurations of power, visibility, and data. The author argues that contemporary political subjectivity can no longer be understood as an expression of autonomous selfhood, but rather as the effect of dynamic relations between the individual, technology, and algorithmic culture. It is demonstrated that relationality is not secondary to identity but its constitutive condition, and that the digital subject emerges as a figure situated within a field of tensions between self-constitution and the algorithmic shaping of subjectivity.

Keywords: political subjectivity, digital technology, social media, relational selfhood, algorithmic control, self-exploitation

Danuta Anna Michałowska

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Filozoficzny, Zakład Etyki

📄 <https://orcid.org/0000-0002-7001-4569>

Sztuczna inteligencja w edukacji i jej implikacje dla podmiotowości uczącej się osoby

Sztuczna inteligencja (AI)¹ jest klasyfikowana jako technologia ogólnego przeznaczenia (*general purpose technology*), czyli taka, która „fundamentalnie transformuje nasze życie”². Przewiduje się, że w wyniku szybkiego rozwoju tej technologii dojdzie między innymi do zautomatyzowania milionów miejsc pracy, w tym również zawodu nauczyciela. W wyniku szybkiego rozwoju sztucznej inteligencji, postępu technologicznego w przetwarzaniu języka naturalnego (NLP)³, wytwarzaniu robotów społecznych, pojawiają się innowacyjne sposoby uczenia się i nauczania. Jednocześnie wskazuje się na nowe problemy w praktyce szkolnej lub też na zagrożenia w efekcie ewentualnego ich zastosowania.

W kontekście nowych technologii uczenia i wykorzystywania narzędzi AI w procesie uczenia się uczniów pojawia się pytanie o to, w jakim celu uczniowie powinni być uczeni rozumowania z zastosowaniem AI? Czy edukacja ma bardziej skupiać się na zdobywaniu wiedzy za pomocą AI czy na rozwijaniu zdolności poznawczych, krytycznego myślenia i osiągnięciu autonomii? Jeśli przyjmujemy, że oba cele są podobnie ważne, to pojawia się również pytanie o to, w jaki sposób wspierać proces myślenia uczniów, by było to zgodne z rozwojem ich podmiotowości i autonomii?

¹ Według Johna McCarthy’go AI to „[...] koncepcje stworzenia programów komputerowych zdolnych do takiego zachowania, które uznalibyśmy za inteligentne, gdyby przejawiali je ludzie”, to „proces, który sprawia, że maszyna zachowuje się w sposób, który nazwalibyśmy inteligentnym, gdyby w ten sposób zachowywał się człowiek”. C.R. Johnson, *Overcoming AI Bias with AI Fairness*, CACM News, 2018, s. 15.

² A. Przegalińska, *Współpracująca sztuczna inteligencja. Przykład wirtualnych asystentów i konwersacyjnej AI*, w: J. Fazlagić (red.), *Sztuczna inteligencja (AI) jako megatrend kształtujący edukację. Jak przygotować się na szanse i wyzwania społeczno-gospodarcze związane ze sztuczną inteligencją?*, Instytut Badań Edukacyjnych, Warszawa 2022, s. 12–14.

³ Przetwarzanie języka naturalnego (ang. *Natural Language Processing*, NLP) – interdyscyplinarna dziedzina łącząca lingwistykę, informatykę, inżynierię informacyjną i sztuczną inteligencję. Zob. D. Jurafsky, J.H. Martin, *An Introduction to Natural Language Processing, Computational Linguistics, and Speech Recognition with Language Models* (https://web.stanford.edu/~jurafsky/slp3/ed3book_Jan25.pdf; dostęp: 7.07.2025).

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że rozważania dotyczą aktualnej sytuacji na polu powszechnej zinstytucjonalizowanej edukacji w zakresie wykorzystania maszyn, programów, chatbotów i innych zaawansowanych technologii (zewnętrznych, wobec ciała ludzkiego, form AI), ale nie dotyczą takich, gdzie wdrożenie AI polegałoby na zastosowaniu implantów w organizmie ludzkim – jest to odrębny problem i zapewne w niedalekiej przyszłości będzie istotnym zagadnieniem prawnym i etycznym.

Jak przewiduje A. Przegalińska, rozwój sztucznej inteligencji będzie przebiegał „dwoma odrębnymi ścieżkami w perspektywie krótko- i średnioterminowej. Pierwsza z nich to ekstrapolacja tego, czym AI jest dzisiaj – wysoce wyspecjalizowane algorytmy głębokiego uczenia się, mające zastosowanie do jasno zdefiniowanych problemów w bardziej złożony, kontekstowy i zniuansowany sposób. Druga ścieżka wiąże się z tworzeniem systemów AI zdolnych do przetwarzania informacji w sposób podobny, jak robi to ludzki mózg. Ta ścieżka rozwoju AI inspirowanej biologicznie ma duży potencjał przekształcenia możliwości AI i przezwyciężenia jej obecnych ograniczeń, tworząc solidniejsze i bardziej złożone systemy, zdolne do bardziej abstrakcyjnych poziomów⁴. Każde z tych przewidywań ma ogromne znaczenie dla celów i systemu edukacji, metod kształcenia i roli nauczyciela.

W filozofii edukacji zagadnienie podmiotowości jest jednym z istotnych, obok teoretycznych rozważań o celach edukacji, władzy i autorytecie, myśleniu krytycznym i indoktrynacji, relacji między jednostką a społeczeństwem oraz programie nauczania i metodach kształcenia. W rozważaniach z zakresu filozofii edukacji nie mniej ważne jest także zwrócenie uwagi na bardziej konkretne zagadnienia wywodzące się z praktyki edukacyjnej, a jednym z nich jest zastosowanie nowoczesnych technologii uczenia się i sztucznej inteligencji.

Harvey Siegel, jako myśliciel anglosaski, pisze ogólnie o filozofii edukacji jako dyscyplinie filozofii oferującej refleksję na temat natury, celów i problemów edukacji, która „podobnie jak bóg Janus, ma dwa oblicza, zwracając się zarówno do wewnątrz, ku macierzystej dyscyplinie filozofii, jak i na zewnątrz ku praktyce edukacyjnej⁵. Ponadto według Siegela tak jak „dziedziny filozofii nauki, filozofii prawa, bioetyki, filozofii środowiska itd. – one również mają wgląd zarówno do wnętrza, jak i na zewnątrz. Jest jasne, dlaczego tak właśnie muszą przedstawiać się tak zwane »praktyczne« subdyscypliny filozofii: bez spojrzenia na kwestie zewnętrzne, nie są one praktyczne, bez spojrzenia na kwestie wewnętrzne nie są one filozoficzne⁶. Rozważania o podmiotowości i celach edukacji oraz o wpływie AI na praktykę edukacyjną znajdują się na styku tych dwóch sposobów ujmowania problematyki filozofii edukacji. Jak określić podmiotowość, która tworzy się w wyniku edukacyjnego procesu opartego na wykorzystaniu nowoczesnych technologii uczenia się i specyficznej relacji osoby uczącej się ze sztuczną inteligencją? Jak wspomagać rozwój podmiotowości ucznia w perspektywie relacyjnej z AI?

⁴ A. Przegalińska, dz. cyt., s. 14–15.

⁵ H. Siegel, *Myślenie krytyczne i indoktrynacja*, tłum. P. Kostyło, K. Nowak, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2019, s. 275.

⁶ H. Siegel, dz. cyt., s. 294.

Podmiotowość we współczesnej filozofii – wprowadzenie

W filozofii edukacji zagadnienie podmiotowości było analizowane zarówno w tradycji kontynentalnej⁷, jak i anglosaskiej⁸. Filozoficzne i edukacyjne podejście do rozumienia podmiotowości zmieniało się z biegiem historii. O podmiotowości pisali m.in.: Jean-Jacques Rousseau, Johann Friedrich Herbart, Sergiusz Hessen, Giorgio Agamben, Richard Rorty, Richard Shusterman, Michel Foucault. Także na polu polskiej filozofii edukacji Astrid Męczkowska dokonała analizy rozumienia podmiotowości i wynikających z tego rozumienia różnorodnych projektów edukacyjnych od oświeceniowej koncepcji podmiotu Kartezjusza, Immanuela Kanta i Georga Wilhelma Friedricha Hegla, poprzez myśl Jeana Jacques'a Rousseau, Johanna Friedricha Herbarta, Sergiusza Hessena, ku pokrytycznej dekonstrukcji podmiotowości dokonanej przez współczesnych filozofów, m.in. takich jak: Gilles Deleuze, Michel Foucault, Jacques Derrida, Emmanuel Levinas, w tym brytyjskich: Gert Biesta, Paul Standish, Nigel Black, Paul Smeyers⁹.

Na gruncie filozofii współczesnej pojęcie podmiotowości może dotyczyć nie tylko człowieka, mimo że AI nie jest osobą w rozumieniu bycia człowiekiem, to jednak w szerokim rozumieniu podmiotowości możemy przyjąć założenie, że w relacji osoby uczącej się i AI jest ona również podmiotem. Człowiek nawiązuje swoistą więź, choć zapewne jest to więź jednostronna, ponieważ jak dotąd nie stwierdzono innych atrybutów ludzkich – AI nie ma odczuć, emocji, intuicji, przeczuc i wrażeń sensorycznych (choć może je opisać i wyjaśnić mechanizmy ich powstawania), nie może przywiązać się do danej osoby ludzkiej, jednakże ma pamięć i odnosić się może do historii intelektualnych interakcji z osobą uczącą się. W tym sensie podmiotowość czy raczej tożsamość AI jest fenomenem poza- lub ponadosobowym. Inna ważna kwestia dotyczy problemu samoświadomości – to zagadnienie wykracza poza ramy niniejszego opracowania, jednakże warto podkreślić, że tym, co odróżnia człowieka jako podmiot uczący się od AI, jest zdolność do metamyślenia i myślenia krytycznego, zdolność do samoświadomości i zdystansowania się człowieka do własnej perspektywy istnienia w świecie i jego postrzegania, czego AI na ten moment rozwoju postępu technologicznego nie możemy przyznać. Jednakże należy zaznaczyć, że w naukach prawnych określenie podmiotowości nie dotyczy jedynie bycia człowiekiem, mowa tu

⁷ Kontynentalni przedstawiciele filozofii edukacji (niemieccy, francuscy): Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Edmund Husserl (1859–1938), Karol Marks (1818–1883), Martin Heidegger (1889–1976), Emmanuel Levinas (1906–1995), Michel Foucault (1926–1984).

⁸ Anglosascy przedstawiciele filozofii edukacji to m.in.: Harvey Siegel, Paul Standish, Gerta Biesta, Richard S. Peters (1919–2011), Israel Scheffler (1923–2014), Theodore Brameld. We wstępie do książki H. Siegela *Myślenie krytyczne i indoktrynacja* (2019) Piotr Kostyło wymienia myślicieli z Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych: Rudolf Carnap (1891–1970), Gilbert Ryle (1900–1976), Willard Van Orman Quine (1908–2000), John Langshaw Austin (1911–1960), Wilfrid Sellars (1912–1989), Roderick Chisholm (1916–1999), Peter Frederick Strawson (1919–2006), Hilary Putman (1926–2016), John Rogeres Searle (ur. 1932).

⁹ A. Męczkowska, *Podmiot i pedagogika. Od oświeceniowej utopii ku pokrytycznej dekonstrukcji*, TWP, Wrocław 2006.

o podmiocie prawnym, takim jak np. stowarzyszenie czy spółka. Nadal kwestionuje się podmiotowość zwierząt, często nie uznając ich statusu prawnego, podobnie dyskutowany jest status prawny maszyn o zaawansowanej technologii.

Mając na uwadze powyższe, w najbardziej ogólnym ujęciu termin „podmiotowość” odnosi się do takich właściwości, jak odrębność ontologiczna, jednostkowość egzystencjalna oraz – potencjalnie – zdolność do konstytuowania lub posiadania tożsamości. Przy czym pojęcie tożsamości może być różnie rozumiane i interpretowane, ponieważ można mówić o samoświadomej, refleksyjnej i samostanowiącej osobie w danej kulturze, czyli o tożsamości jako konstrukcie relacyjnym, ale także o tożsamości numerycznej – tak jak w przypadku maszyn o zaawansowanej technologii.

Podmiotowość według Zbigniewa Spendla definiowana jest jako „złożony system relacji pomiędzy jednostką i jej otoczeniem”¹⁰, a dla omawianej tematyki podmiotowość oznacza złożony system relacji pomiędzy osobą uczącą się a AI. Zdaniem Spendla podmiotowość człowieka może być w tym znaczeniu rozumiana jako aktywne, świadome działanie, mające cechy twórczego ustosunkowania się do świata obejmujące następujące warunki: (1) poczucie jednostkowości osobowej, (2) świadomość osobowych uwarunkowań, (3) poczucie osobistej wolności, (4) poczucie efektywności własnych działań¹¹. Relacja pomiędzy osobą uczącą się a dialogiczną interakcją z AI charakteryzuje się więc, w takim ujęciu podmiotowości, dyspozycyjnym poczuciem sprawstwa u osoby uczącej się w wykonywaniu zadań z wykorzystaniem nowoczesnych technologii informatycznych i to w sposób innowacyjny, także twórczy.

Podmiotowość i myślenie krytyczne – wybrane zagadnienia według poglądów Harveya Siegela

Harvey Siegel, jako filozof edukacji w jej analitycznym nurcie, nie pisze wprost o podmiotowości, jednakże z jego analiz w zakresie filozofii edukacji wyłania się spójna koncepcja podmiotowości oparta przede wszystkim na przekonaniu o znaczeniu racjonalności i aktywności osoby uczącej się w rozwijaniu własnej podmiotowości. Dla Siegela bazowe są:

(1) zdolności do logicznego, analitycznego rozpoznania, umiejętności uzasadniania, argumentowania, (2) zdolność do krytycznego myślenia, (3) zdolność do autorefleksji nad własnymi przekonaniem, sądami i działaniami, (4) umiejętności komunikacyjne, dialogiczne w celu wspólnego poszukiwania prawdy, w tym zdolność do formułowania konstruktywnej krytyki i zdolność do odbioru krytyki ze strony innych (otwartość intelektualna), (5) dyspozycje: otwartość na innych i na odmienne sposoby myślenia, uczciwość poznawcza, sprawiedliwość intelektualna¹². Nie bez powodu właśnie ta propozycja rozumienia podmiotowości jest wybrana do

¹⁰ Z. Spendel, *Rozważania and ludzką podmiotowością*, „Folia Philosophica” 1991, 8, s. 56.

¹¹ Z. Spendel, dz. cyt., s. 56.

¹² H. Siegel, dz. cyt.

omawianego tematu, ponieważ jest to model podmiotowości, która rozwija się dzięki przyjęciu przez osobę uczącą się odpowiedzialnej racjonalnej aktywności i samodzielności w myśleniu, dzięki krytycznemu myśleniu i otwartości na dialog z innymi osobami, czyli nie ogranicza się tylko do interakcji osoba–AI.

Siegel uważa, że prawdziwa edukacja to proces rozwoju podmiotu racjonalnego, czyli takiego, który nabył zdolność do refleksji i odpowiedzialnego działania, bazując na świadomie przyjętych założeniach i sądach (stosowanie metody naukowej), bez automatycznego podporządkowania się autorytetowi. Taka edukacja polega na kształtowaniu zdolności jednostki do: (1) rozumienia i konstruowania racji, (2) krytycznej oceny przekonań, sądów i działań w świetle tych racji, (3) rozwijania dyspozycji do kierowania się w życiu intelektualnym i praktycznym racjonalnie uzasadnionymi racjami¹³.

Ogólnie mówiąc, krytyczne myślenie jest rozumiane jako postawa wyrażająca się w gotowości do rozpatrywania w przemyślany sposób problemów i spraw, które wchodzą w zakres doświadczenia jednostki, znajomość logicznych metod rozumowania i dociekania oraz pewna wprawa w stosowaniu tych metod¹⁴. Mathew Lipman określa myślenie krytyczne jako wydawanie logicznych, przemyślanych sądów według kryterium poznawczej odpowiedzialności i obiektywności, jest to myślenie samokorygujące i wrażliwe na kontekst¹⁵. Zdaniem Siegela „myślenie krytyczne zawiera w sobie dwa oddzielne elementy: zarówno (a) umiejętności lub zdolności oceniania racji i (b) dyspozycje, aby się zaangażować i kierować takimi ocenami”, także zbiór nawyków umysłu i cech charakteru, czasami zwanych zbiorczo duchem krytycznym, natomiast „osoba myśląca krytycznie „jest »właściwie poruszana przez racje«” – Siegel podkreśla „opanowanie przez taką osobę kryteriów epistemicznych, którym muszą sprostać racje, które uzasadniają przekonania, twierdzenia, sądy i działania”¹⁶. Zatem „głównym zadaniem zawartym w uczeniu krytycznego myślenia jest to, by wspierać w uczniach zdolność ocenienia siły dowodowej racji”¹⁷. Do pod-

¹³ H. Siegel, *Educating Reason*, Routledge, 1988; tenże, *Education as initiation into the space of reasons*, „Theory and Research in Education” 2012, 10(2), s. 191–202.

¹⁴ E.M. Glaser, *An Experiment in the Development of Critical Thinking*, Teacher’s College, Columbia University, 1941.

¹⁵ Według Jana Fazlagicia zdolność do krytycznego myślenia jest uznawana obecnie za jedną z najbardziej pożądaných kompetencji międzynarodowych. Wysoka zdolność do krytycznego myślenia jest przydatna osobom pracującym nad rozwiązaniami dotyczącymi AI. Zob. J. Fazlagić (red.), *Sztuczna inteligencja (AI) jako megatrend kształtujący edukację. Jak przygotować się na szanse i wyzwania społeczno-gospodarcze związane ze sztuczną inteligencją?*, Instytut Badań Edukacyjnych, Warszawa 2022.

¹⁶ M. Lipman, *Thinking in education*, Cambridge University Press, Cambridge 2003. Por. także: M. Lipman, A.M. Sharp, F.S. Oscanyan, *Filozofia w szkole*, tłum. B. Elwich, A. Łagodźka, Centralny Ośrodek Doskonalenia Nauczycieli, Warszawa 2008; M. Lipman, *Critical Thinking. What Can It Be?*, Montclair State College Institute for Critical Thinking, „Resource Publication” 1988, 1, 1.

¹⁶ H. Siegel, *Myślenie krytyczne...*, dz. cyt., s. 99–100.

¹⁷ Tamże, s. 102.

stawowych dyspozycji Siegel zalicza „dyspozycję doceniania dobrego rozumowania i jego owoców, jak też szukania racji, oceniania ich i kierowania własnymi przekonaniami i działaniami zgodnie z wynikami takiej oceny”, a ponadto „umysłową otwartość, bezstronność i niezależność, a także skromność i pokorę intelektualną, postawę dociekliwości oraz szacunek dla innych”¹⁸. Co więcej, rozwijanie myślenia krytycznego ma wartość nie tylko jednostkową, ale też społeczną, gdyż „demokracja może rozkwiatać dokładnie do takiego stopnia, do jakiego jej obywatele są wystarczająco krytyczni”¹⁹. Sposobem na budowania podmiotowości jest uczenie w szkołach samodzielnego myślenia, opartego na metodzie naukowej (sądzenie na podstawie dowodów), a także okazywanie szacunku dla osoby uczącej się jako „niezależnego ośrodka świadomości, z potrzebami i zainteresowaniami”²⁰. Myślenie krytyczne i wymienione powyżej dyspozycje, zwłaszcza otwartość umysłowa i dociekliwość, mają ogromne znaczenie w umiejętnym korzystaniu z zaawansowanych technologii informacyjnych. Umiejętność myślenia krytycznego i dokonywania wyboru jest współcześnie podstawową w sytuacji, gdy konieczne jest rozstrzygnięcie o słuszności danego źródła informacji, metody działania lub propozycji programu edukacyjnego. W kolejnym punkcie przedstawione zostaną korzyści z zastosowania sztucznej inteligencji w nauczaniu przedmiotów humanistycznych, w tym w filozofii i etyce oraz zagrożenia i wyzwania, jakie z tego wynikają dla kształtowania podmiotowości osoby uczącej się.

Korzyści i zagrożenia z zastosowania sztucznej inteligencji w edukacji

Zdaniem Toma Malone’a, możliwym do osiągnięcia systemem byłaby pełna współpraca ze sztuczną inteligencją, dająca efekty synergii. W takim wariancie człowiek wykorzystuje te wymiary inteligencji, w których jest najlepszy, a jego horyzont poznawczy i decyzyjny wspiera zaawansowana, choć wyspecjalizowana, sztuczna inteligencja²¹. Obecnie mówi się o demokratyzacji sztucznej inteligencji i o upowszechnianiu się umiejętności korzystania z niej głównie w obszarze konwersacyjnej sztucznej inteligencji (*Conversational AI*). Mowa tu o „współpracującej sztucznej inteligencji” (*Collaborative AI*)²², czyli o popularnym paradygmacie tworzenia sztucznej inteligencji, który zakłada jej ścisłą współpracę, a wręcz synchronizację z człowiekiem.

¹⁸ Tamże, s. 103.

¹⁹ Tamże, s. 107. Zob. także H. Siegel, *Educating Reason...*, dz. cyt., rozdz. 3.

²⁰ H. Siegel, *Myślenie krytyczne...*, dz. cyt., s. 106.

²¹ T. Malone, *Superminds: The surprising power of people and computers thinking together*, Little, Brown, New York 2018. Por. także w: A. Przegalińska, dz. cyt.

²² „Współpracująca sztuczna inteligencja” – to systemy takie, jak AlphaStar, AlphaGo (Vinyals et al. 2019; Wang et al. 2016), OpenAI Five (OpenAI, 2018), IBM Watson (High, 2012). Zob. J. Koch, *Design implications for Designing with a Collaborative AI*, „AAAI Spring Symposium Series” 2017 (<https://www.aaai.org/ocs/index.php/SSS/SSS17/paper/download/15382/14577>; dostęp: 7.07.2025); J. Koch, A. Oulasvirta, *Group Cognition and Collaborative AI*, w: J. Zhou, F. Chen (red.), *Human and Machine Learning: Visible, Explainable, Trustworthy and Transparent*, Springer International Publishing, 2018, s. 293–312.

Jak twierdzi filozofka, badaczka sztucznej inteligencji, Aleksandra Przegalińska, „sama sztuczna inteligencja rozumiana jest w nim nie tylko jako potężne narzędzie, z którego człowiek może korzystać przy wykonywaniu rozmaitych zadań, ale z którą także – a może raczej przede wszystkim – jest w stanie owocnie współpracować”²³.

Współpraca między ludźmi i maszynami może przybierać różne formy, a ich efekty mogą być skrajne jak twierdzą Dariusz Jemielniak i Aleksandra Przegalińska²⁴: (1) pozytywne – AI powinna dość szybko rozwinąć wiedzę dziedzinową i stać się ekspertem w określonych zadaniach. Wyposażeni w taką sztuczną inteligencję ludzie bardziej efektywnie wykorzystywaliby własne talenty, zdolności i umiejętności (m.in. z zakresu syntetyzowania wiedzy) do rozwiązywania problemów; (2) negatywne – zawłaszczenie przez AI gatunku ludzkiego. Największą korzyścią z zastosowania systemów sztucznej inteligencji jest szybkość przetwarzania ogromnej ilości danych (big data), identyfikowania zależności i wzorców lub powtarzających się schematów, co może być czasochłonne i trudne do wykrycia przez człowieka.

Do najważniejszych innowacji w sposobach zdobywania wiedzy przy zastosowaniu systemów AI wymienia się: blended learning i e-learning lub e-nauka, CMI (ang. *computer-managed instruction*)²⁵. Coraz częściej wprowadza się do edukacji różne systemy sztucznej inteligencji (AI) i chatbotów, np. nowej wersji chatGPT²⁶. Korzyści z ich zastosowania w zakresie przedmiotów humanistycznych, w tym filozofii i etyki to: (1) duża pomoc w poszukiwaniu informacji, w systematyzowaniu i utrwalaniu wiedzy, (2) poprawa efektywności w zapamiętywaniu i rozumieniu (poprzez indywidualne dostosowanie testów), (3) wspieranie w procesie oceniania i osądu, (4) wspieranie w kontroli i ocenianiu postępów ucznia (więcej informacji zwrotnych, mniej ocen cyfrowych, przewiduje się, że znikną oceny cyfrowe), innowacje w metodach oceniania, (5) zmiana organizacji, formy i trybu zajęć – elastyczność i zindywidualizowane podejście.

Najczęstsze problemy, jakie pojawiają się w dydaktyce w wyniku zastosowania systemów sztucznej inteligencji, to: (1) brak rozległej wiedzy i zrozumienia, czym jest i czym może się stać AI, (2) brak bazy szkoleniowej kadry i zasobów materialnych, (3) brak świadomości zagrożeń w wyniku zastosowania AI. To także nieetyczne

²³ A. Przegalińska, dz. cyt., s. 13.

²⁴ D. Jemielniak, A. Przegalińska, *Spółczesność współpracy*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2020.

²⁵ CMI (ang. *computer-managed instruction*) – wykorzystanie technik komputerowych do organizowania i zarządzania programami nauczania dla uczniów i studentów; pozwala ono budować aplikacje testujące, śledzić wyniki testów i monitorować postępy uczniów (<https://pl.wikipedia.org/wiki/CMI>; dostęp: 7.07.2025).

²⁶ Por. więcej w: A. Przegalińska, dz. cyt., s. 15–18: „Przetwarzanie i rozumienie języka naturalnego (NLP oraz NLU) jest dziedziną na styku sztucznej inteligencji, informatyki oraz lingwistyki, zajmującą się interakcjami między komputerami a językiem ludzkim (naturalnym)... Celem NLP i NLU jest stworzenie systemu zdolnego do kontekstowego »rozumienia« treści dokumentów, w tym niuansów języka w nich zawartych, a także swobodnego konwersowania z ludźmi”. Większość już znajduje zastosowanie w edukacji, a przewiduje się ich dynamiczny rozwój.

konsekwencje stosowania technologii AI i przetwarzania języka naturalnego (NLP): (1) forma oszustwa oraz naruszenia zasad uczciwości w szkolnym procesie ucznia się (plagiaty, ściąganie itp.), oszukiwanie samego siebie, (2) niewłaściwe wykorzystywanie chatbotów przez uczniów i studentów może prowadzić do poważnych dylematów etycznych w obszarze edukacji, takich jak m.in. brak odpowiedzialności za własną naukę, nieuczciwa przewaga nad innymi, szczególnie jeśli nie wszyscy uczniowie mają dostęp do technologii lub jeśli są one wykorzystywane w nierówny sposób, (3) spowolnienie lub całkowity brak postępu w procesie przyswajania wiedzy, wynikający z osłabienia zdolności do myślenia krytycznego, kreatywności oraz umiejętności stosowania przyswojonych pojęć w rzeczywistych kontekstach, a pośrednio osłabienie procesu rozwoju podmiotowości.

Problemy w obszarze wychowania i relacji międzyludzkich w wyniku dostępu do sztucznej inteligencji mogą dotyczyć utrwalania istniejących uprzedzeń w wyniku przetwarzania ogromnej ilości danych przez systemy sztucznej inteligencji (powielanie stereotypów i np. rasistowskich poglądów). Ponadto dane mogą być jednocześnie niewłaściwie wykorzystywane lub manipulowane w celu uzyskania niewiarygodnych lub stronniczych wyników. Nadużywanie AI i technologii NLP może przynieść takie konsekwencje, jak: (1) życie w nierealnym świecie (wirtualnym), (2) bycie nieświadomym tego, co rzeczywiście jest tu i teraz – np. brak kontaktu z ciałem, otoczeniem, (3) brak lub niski poziom społecznych interakcji i bezpośredniej komunikacji, słabe więzi międzyludzkie, (4) zagubienie tożsamościowe prowadzące do samotności, depresji, dominacji wartości materialistycznych. To wszystko niekorzystnie wpływa na proces rozwoju podmiotowości. Osoba ucząca się nie może dostatecznie dobrze rozwijać swojej racjonalności, tak jak jest to przedstawione w koncepcji podmiotowości Siegela, czyli nie ma możliwości podejmowania aktywności intelektualnej w dialogicznej rozmowie z innymi, opartej na krytycznym myśleniu i na rozwijaniu dyspozycji, takich jak np. otwartość na innych i wobec innych, okazywanie szacunku zwłaszcza dla odmiennych stanowisk, przede wszystkim uczeń nie rozwija dociekliwości i sprawiedliwości poznawczej we wspólnym ocenieniu siły dowodowej racji.

W tej sytuacji wzrasta znaczenie i potrzeba rozwijania tradycyjnych metod kształcenia w stosunku do zastosowania AI. Mowa tu o takich metodach, jak: dyskusje, debaty oksfordzkie, dyskusje nad dylematami moralnymi, drama, formy teatralne w nauczaniu, metoda CLIL (Content and Language Integrated Learning), filozofowanie z dziećmi według Matthew Lipmana, drama, warsztaty z dociekań filozoficznych według Aldony Pobojewskiej, metoda Lego-Logos według Jarosława Spychały i inne. Efekty kształcenia tych metod są ważne dla rozwoju podmiotowości, a są to: wiedza i krytycyzm, refleksyjność, umiejętność przyjmowania różnych perspektyw w postrzeganiu danego problemu oraz kompetencje komunikacyjne. Równowaga w stosowaniu deliberatywnych, refleksyjnych i wspólnotowych metod uczenia się wraz z metodami opartymi na AI to dbanie o zachowanie humanistycznego podejścia w edukacji jako przeciwwagi dla technologicznego paternalizmu.

Ponadto pojawiają się nowe wyzwania dla nauczycieli i ich uczniów w związku z rozwojem AI polegające przede wszystkim na zwiększaniu kompetencji w zakresie

korzystania z AI. Niewystarczające są dziś bazowe umiejętności korzystania z narzędzi oraz interfejsów niewymagających kodowania. Każdy, kto posługuje się systemami sztucznej inteligencji, a zwłaszcza nauczyciel, musi znać podstawy kodowania (np. w języku Python czy Javascript) oraz algorytmy uczenia maszynowego, w tym algorytmy NLP, które pozwalają na stosowanie ML oraz NLP w różnych przestrzeniach problemowych. Można będzie tutaj korzystać z gotowych platform w stopniu rozszerzonym oraz do pewnego stopnia samodzielnie budować i optymalizować narzędzia z zakresu AI, dobierać najbardziej adekwatne do danego problemu algorytmy. Swoisty analfabetyzm w powyższym zakresie przyczyni się co najmniej do nierówności społecznych i wykluczeń zawodowych oraz kulturowych.

Wyzwaniem są także zaawansowane umiejętności w zakresie programowania NLU, które pozwalają korzystać ze wszystkich bibliotek oraz narzędzi, w tym deep-learningowych (DL), do realizacji projektów z użyciem AI. Ostatnim etapem będzie tworzenie od podstaw narzędzi AI i konwersacyjnej AI oraz posiadanie rozległej wiedzy i doświadczenia w zakresie algorytmów uczenia głębokiego *deep learning* oraz uczenia przez wzmocnienie (*reinforcement learning*). Przegalińska wskazuje na 4 poziomy kompetencyjne w kontekście stosowania i rozwoju sztucznej inteligencji – od poziomu *no code*, poprzez *low code*, czyli poziomu podstawowych umiejętności z zakresu programowania i *data science*, aż do poziomu zaawansowanego oraz eksperckiego: (1) korzystanie na podstawowym poziomie z uproszczonych interfejsów niewymagających programowania, (2) opanowanie podstaw programowania i algorytmiki, które pozwala na korzystanie z dostępnych narzędzi do tworzenia modeli ML w różnych domenach problemowych, (3) zaawansowane umiejętności w zakresie programowania ML, NLP, NLU oraz DL wykorzystywane do realizacji skalowalnych projektów z użyciem AI, (4) tworzenie algorytmów AI i ich kompletna implementacja²⁷.

Próba znalezienia odpowiedzi na pytanie o wpływ zastosowań sztucznej inteligencji na podmiotowość ucznia poprzez jej wpływ na sposób uczenia się i nauczania prowadzi do kilku wniosków, a mianowicie: (1) jednym z głównych zadań szkoły jest przekazywanie wiedzy o technologiach opartych na sztucznej inteligencji oraz kształtowanie świadomości i krytycznej postawy wobec tego, czym są te technologie i jaki mają na nas wpływ; (2) zarówno uczniowie, jak obecni i przyszli nauczyciele powinni być wyposażeni w umiejętności i kompetencje cyfrowe²⁸; (3) krytyczne myślenie jest ważną umiejętnością w rozwiązywaniu problemów, w posługiwaniu się także systemami AI. Ćwiczenie umiejętności krytycznego myślenia powinno być codzienną praktyką edukacyjną. Podmiotowość osoby uczącej się ma szansę

²⁷ A. Przegalińska, dz. cyt.

²⁸ Kompetencje cyfrowe – kompetencje umożliwiające świadome i odpowiedzialne korzystanie z technologii cyfrowych, nabywanie umiejętności, które ich dotyczą, w celu wykorzystania w pracy i w ramach funkcjonowania społecznego. Kompetencje te obejmują nie tylko umiejętność korzystania z informacji, danych, komunikowania się i korzystania z mediów, lecz również znajomość m.in. zasad bezpieczeństwa i prawa własności intelektualnej. Por. zalecenie Rady UE z dnia 22 maja 2018 r. w sprawie kompetencji kluczowych w procesie uczenia się przez całe życie (2018/C 189/01), s. 9–10.

rozwijać się również dzięki zastosowaniu AI, jednakże pod warunkiem zachowania równowagi w stosowaniu dialogicznych form wspólnotowego uczenia się. Ogromne znaczenie dla przeciwwagi dla technologicznej dominacji AI ma indywidualna twórczość i innowacyjne podejście ucznia bazującego nie tylko na swojej racjonalności, ale także na emocjach, odczuciach oraz doświadczeniach w komunikacji z innymi osobami.

Czy warto inwestować w edukację opartą na AI – odpowiedź jest zdecydowanie pozytywna, jednakże w pierwszej kolejności, zaczynając od początkowych etapów edukacyjnych, uczniowie powinni mieć umiejętność deliberacji i współpracy. Nowa wizja edukacji i etyki w dobie AI to progresywna edukacja humanistyczna, rozwijająca krytyczne myślenie, wykorzystująca dyskursywne sposoby zaangażowania się w międzykulturowy dialog i symboliczne obszary sztuki oraz obszary nauki, to edukacja refleksyjna i wrażliwa na drugiego człowieka, edukacja filozoficzna i etyczna, rozwijająca wrażliwość na wartości i zdolność do krytycznej analizy, interpretacji rzeczywistości, w której żyjemy, łącznie z rzeczywistością technologiczną. Edukacja jest ważną częścią procesu kształtowania podmiotowości i rozumienia zmian w szybko zmieniającym się świecie. Dbanie o znaczenie i realizację humanistycznej edukacji, w której jest równowaga pomiędzy podmiotowym „Ty” a zaangażowanym „My” zarówno w kontekście lokalnym, jak i globalnym to dbanie o takie wartości, jak: wolność, szacunek, sprawiedliwość, zaufanie w codziennym procesie edukacji. Wyzwania dla praktyki szkolnej oraz polityki oświatowej w kontekście AI to dbanie o etyczność, odpowiedzialność i wspólnotowość.

Redefinicja podmiotowości i wspomaganie jej rozwoju w kontekście zastosowania AI w edukacji

W XXI wieku, w epoce cyfrowej, podmiotowość jest relacyjnym procesem samostanowienia i osiągnięcia autonomii w racjonalnym, krytycznym i refleksyjnym dialogu z samym sobą, jaki i we wspólnocie edukacyjnej (nauczycieli, uczniów, innych profesjonalistów) oraz ze „współpracującą sztuczną inteligencją” (*Collaborative AI*). Tym, co stanowi o człowieczeństwie uczącej się osoby, jest jej poszerzająca się i pogłębiająca samoświadomość i świadomość świata, krytyczne i twórcze myślenie, a także podejmowanie etycznych wyzwań i odpowiedzialności za własne decyzje i działania z wykorzystaniem nowoczesnych technologii AI. Emancypacyjnie kształtowana podmiotowość, wyrażanie siebie w interakcji z innymi, nie ma narzuconych wzorów i granic – jest twórczym procesem, opartym na świadomym wyborze danej hierarchii wartości.

Zacytowane w początkowej części opracowania rozumienie podmiotowości według Siegela wydaje się ważne, gdy rozważamy wpływ AI na proces edukacji i w tym kontekście zastanawiamy się nad sposobami wspomaganie rozwoju podmiotowości uczącej się osoby, jej samoświadomości, krytycznego myślenia i odpowiedzialności za wyniki własnych decyzji i działań. Zgodnie z poglądem Siegela mamy trzy kluczowe sposoby wspomaganie podmiotowości ucznia poprzez:

(1) myślenie krytyczne, (2) autorefleksję, uczciwość poznawczą i otwartość intelektualną, (3) podejmowanie dialogu z innymi, zarówno we wspólnocie uczących się, jak i w szerszym kontekście kulturowo-społecznym. W związku z tym, że poglądy Harvey Siegela są zorientowane głównie na racjonalność epistemiczną, warto zastanowić się nad włączeniem do szkolnej edukacji poza kognitywnym również afektywnego sposobu poznania i odbierania świata. A tym bardziej wydaje się to ważne, by równoważyć czysto intelektualny i współpracujący z AI (wykorzystanie big data) sposób uczenia się z emocjonalnym, uczuciowym, intuicyjnym rodzajem uczenia się, włącznie z niestereotypowym wykorzystującym dyferencyjne sposoby rozwiązywania problemów i wytwarzania nowych pomysłów – prawdopodobnie tu tkwi siła ludzkiego potencjału.

W ujęciu Siegela instytucje edukacyjne, takie jak szkoły, należy rozumieć jako wspólnoty epistemiczne, innymi słowy przestrzenie, w których wiedza nie jest jedynie transmitowana, lecz poddawana krytycznej refleksji, dialogowi i współdziałonemu procesowi rekonstrukcji. W tym kontekście podmiotowość nie jawi się jako czysto indywidualna właściwość jednostki, lecz jako dynamiczna, intersubiektywna forma bycia, konstytuująca się w relacyjnej przestrzeni międzyludzkich interakcji poznawczych. To właśnie w ramach wspólnego „horyzontu racji”²⁹ – rozumianego jako sieć uzasadnień, argumentów i wzajemnych odniesień – kształtuje się podmiot uczący się jako istota rozumna, zdolna do refleksyjnego i odpowiedzialnego uczestnictwa w życiu intelektualnym wspólnoty z wykorzystaniem narzędzi AI. Przyjęcie tego sposobu rozumienia pozwoli na podejmowanie etycznych i odpowiedzialnych działań wspierających uczniów w procesie ich edukacji z wykorzystaniem AI.

Warto w tym miejscu poruszyć jeszcze jedną kwestię, gdyż pojęcie podmiotowości ściśle łączy się z określeniem celów edukacji – nieograniczonych tylko do efektów uczenia się, ale obejmujących całokształt środowiska edukacyjnego. Według angielskiego filozofa edukacji Gerta Biesty³⁰, krytyka neoliberalizmu i neokonserwatyizmu, twórcy koncepcji edukacji opartej na społecznych interakcjach, w instytucjonalnej edukacji istotne są trzy główne cele: 1. nabywania kwalifikacji i kompetencji, 2. socjalizacja oraz 3. rozwój podmiotowości³¹ w dialogicznej przestrzeni edukacyjnej w relacji z innymi, wyrażanie siebie jako emancypację od narzuconych wzorów osobowych. Wpływ neoliberalizmu wyklucza pełnię realizacji zwłaszcza ostatniego celu podmiotowości, której rozwój w neoliberalnym porządku jest podporządkowany wytycznymi racjonalności rynkowej – uczeń rozwija się więc według określonego, narzuconego wzoru (konsumenta-producenta) sprzyjającego wychowaniu odpowiedniego podmiotu zdolnego do działań zgodnie z neoliberalną logiką wolnego rynku, z koniecznością odnoszenia sukcesu według kapitalistycznych wytycznych, tym samym szkoła nie stanowi środowiska, w którym młody człowiek może

²⁹ H. Siegel, *Epistemology and Education: An Incomplete Guide to the Social-Epistemological Issues*, „Episteme” 2004, 1, 2, s. 129–137.

³⁰ G. Biesta, *World-centred education*, Routledge, London–New York 2021.

³¹ G. Biesta, *What is Education For? On Good Education, Teacher Judgement, and Educational Professionalism*, „European Journal of Education” 2015, 50, 1, s. 77.

dowolnie eksperymentować z wizjami ustanawiania własnej autonomii, niezależnej od logiki wolnego rynku, racjonalności rynkowej. W kontekście globalnym zastosowanie drogich, dostępnych w ograniczonym zakresie zasobów AI jako narzędzia edukacji (nieдоступnych we wszystkich szkołach), dodatkowo napędza popyt na taką prestiżową usługę edukacyjną i wspiera model neoliberalnej edukacji, która różnicuje i będzie różnicować jakość edukacji. Z tych też powodów warto docenić pogląd Siegela, którego zdaniem zamiast nowej wizji filozofii warto przywrócić w nowej odsłonie starą wizję, „niektóre prawdziwe filozoficzne aktywności (np. te dotyczące charakteru dobrego życia)... takie jak ustanowienie anty-Smithowskiego bastionu przed nadużyciami kapitału”³². Mając na uwadze powyższe, warto mocno podkreślić, że myślenie krytyczne to istotny cel i ideał edukacji, zwłaszcza w kontekście wspierania podmiotowości uczniów i ich edukacji z wykorzystaniem AI.

Martha C. Nussbaum w książce *W trosce o człowieczeństwo. Klasyczna obrona reformy kształcenia ogólnego* (2008) m.in. w zakończeniu podkreśla, że zarówno obecnie, jak i w czasach Seneki czy Sokratesa potrzebna była obrona ideału kształcenia dla wolności, idea równości i poszanowania każdego człowieka, idea rozwijania myślenia krytycznego. Przyjmując jej pogląd i mając na uwadze ideę troski o człowieczeństwo, niezbędny jest taki rodzaj myślenia, wizji i działania, które umożliwią zrozumienie i uszanowanie człowieczeństwa obywateli świata, a więc „... musimy realizować taką ideę kształcenia ogólnego, która nadaje mu nie tylko sokratejski charakter, akcentujący krytyczne myślenie i nacechowany szacunkiem dialog, lecz też pluralistyczną naturę, obejmującą bezstronne rozumienie doświadczeń i zdobywcy grup, z którymi wchodzimy w interakcje zarówno w naszym kraju, jak i w międzynarodowej sferze biznesu i polityki”³³. W epoce cyfrowej te wyzwania są wciąż aktualne, ale ze względu na wpływ AI w procesie edukacji jest to zadanie o specyficznym charakterze wymagające szczególnej idei kształcenia ogólnego i etyczności, w której dba się na najwyższym poziomie i na każdym etapie kształcenia szkolnego o umiejętność myślenia krytycznego i zdobywania różnych dyspozycji, m.in. docieklivości, umysłowej otwartości, bezstronności i niezależności (jak wskazywał Siegel), by podmiotowość współczesnego człowieka miała szansę rozwinąć się pełniej i bardziej, by osoba ucząca się potrafiła mądrze i etycznie (sprawiedliwie) korzystać z danych przetwarzanych przez AI i jednocześnie nie uzależniać swojego sposobu myślenia, decyzji i działania od sugestii z źródeł AI, lecz refleksyjnie i twórczo nimi dysponować.

Podsumowanie – potrzeba zachowania równowagi pomiędzy podejściem tradycyjnym do edukacji a stosowaniem AI

Wspomniany już wcześniej Harvey Siegel, który opisywał różnice i podobieństwa pomiędzy podejściem liberalnym oraz komunitarnym w rozwoju jednostki

³² H. Siegel, *Myślenie krytyczne...*, dz. cyt., s. 293.

³³ M.C. Nussbaum, *W trosce o człowieczeństwo. Klasyczna obrona reformy kształcenia ogólnego*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008, s. 315.

i publicznej edukacji, postulował zachowanie równowagi między nimi i takie wnioski wydają się słuszne również w odniesieniu do zastosowań AI w szkolnej edukacji, bo bez twórczego rozwoju autonomii poszczególnych jednostek nie można zakładać sukcesu w budowie demokratycznego społeczeństwa, a bez wsparcia społecznego, np. bez rozbudzania refleksyjności i kształtowania twórczej, krytycznej postawy w publicznej edukacji szkolnej (także w zakresie wykorzystania AI), szanse na realizację celu edukacji, jakim jest podmiotowość i autonomia jednostki, są mocno ograniczone – na te ważne zagadnienia zwrócił uwagę Bertrand Russell już w 1948 roku w książce pt. *Władza i jednostka*. Współczesna siła władzy to potęga informacji i umiejętności szybkiego operowania ogromnymi zasobami danych. Ten specyficzny rodzaj władzy AI musi i może być równoważony aktywnością jednostek poprzez rozwój krytycznego myślenia oraz myślenia twórczego, innowacyjnego, bazującego także na uczuciach i emocjach, co może, jak dotąd, wykreować tylko człowiek jako indywiduum – niepowtarzalne i niereprodukowalne – współpracujące z innymi ludźmi w dialogicznej, refleksyjnej wymianie poglądów, sądów, pomysłów i doświadczeń. To w edukacyjnej wspólnotcie autonomicznych jednostek³⁴ tkwi specyficzna twórcza siła i sposobność, by we wspólnym racjonalnym namyśle mądrze zastosować zdobycze postępu technologicznego i AI.

W kontekście neoliberalizmu dostęp do narzędzi AI jest i będzie coraz bardziej produktem różnicującym uprzywilejowane warstwy społeczne (bogatsze) od mniej uprzywilejowanych (biedniejszych). Należy zgodzić się z Siegelem, całkowicie popierającym pogląd filozofów anglosaskich Johna White'a, Philipa Kitchera i Johna Dewey'a, którzy twierdzili, że jako filozofowie „powinniśmy zrobić wszystko, co w naszej mocy, by zapanować nad ekscesami dzikiego kapitalizmu, ze względu na zachowania możliwości prowadzenia przez ludzi wartościowego i produktywnego życia w obliczu »Smithowskich razów przychodzących z zewnątrz« (White, 2013, s. 302). To zagrożenie wizją edukacji nastawionej na wykreowanie podmiotowości korporacyjnej czy podmiotowości producenta-konsumenta. Nie potrzebujemy nowej »wizji filozofii«, aby to czynić³⁵. Takim kapitalistycznym uderzeniem czy „razem” jest nieumiejętna i niesprawiedliwa dystrybucja dobra, jakim jest nowoczesna technologia uczenia się z wykorzystaniem AI, przy czym niezmiernie ważne jest, na ile faktycznie ma miejsce uświadomienie osobom uczącym się pełni korzyści i zagrożeń z jej użycia. Potrzebna jest znana już od starożytności, m.in. od Sokratesa, a rozwijana przez współczesnych, m.in. Gerta Biestę, Matthew Lipmana, Ewę Nowak, Aldonę Pobjewską i innych, filozofia w praktyce, która uczy refleksyjności, obserwacji i logiki, krytycznego myślenia i umożliwia osobom uczącym się dzięki ich aktywności twórcze pomysły na lepszą jakość życia jednostki oraz społeczności jako wspólnoty autonomicznych jednostek.

³⁴ Por. więcej na temat filozofii edukacji we wspólnotcie autonomicznych jednostek w: D.A. Michałowska, *Ideologie nieautorytarne. Rozwój jednostki a edukacji demokratyczna*, Wydawnictwo PTPN, Poznań 2021.

³⁵ H. Siegel, *Myślenie krytyczne...*, dz. cyt., s. 293.

Bibliografia

- Biesta G., *What is Education For? On Good Education, Teacher Judgement, and Educational Professionalism*, „European Journal of Education” 2015, 50, 1, s. 75–87.
- Biesta G., *World-centred education*, Routledge, London–New York 2021.
- Glaser E.M., *An Experiment in the Development of Critical Thinking*, Teacher’s College, Columbia University, New York 1941.
- Jemieliński D., Przegalińska A., *Spółczesność współpracy*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2020.
- Johnson C.R., *Overcoming AI Bias with AI Fairness*, CACM News 2018.
- Koch J., *Design implications for Designing with a Collaborative AI*, „AAAI Spring Symposium Series” 2017.
- Koch J., Oulasvirta A., *Group Cognition and Collaborative AI*, w: J. Zhou, F. Chen (red.), *Human and Machine Learning: Visible, Explainable, Trustworthy and Transparent*, Springer International Publishing, 2018, s. 293–312.
- Lipman M., *Critical Thinking. What Can It Be?* Montclair State College Institute for Critical Thinking, „Resource Publication” 1988, Series 1, 1.
- Lipman M., *Thinking in education*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Lipman M., Sharp A.M., Oscanyan F.S., *Filozofia w szkole*, tłum. B. Elwich, A. Łagodzka, Centralny Ośrodek Doskonalenia Nauczycieli, Warszawa 2008.
- Malone T.W., *Superminds: The surprising power of people and computers thinking together*, Little, Brown, New York 2018.
- Męczkowska A., *Podmiot i pedagogika. Od oświeceniowej utopii ku pokrytycznej dekonstrukcji*, TWP, Wrocław 2006.
- Michałowska D.A., *Ideologie nieautorytarne. Rozwój jednostki a edukacji demokratyczna*, Wydawnictwo PTPN, Poznań 2021.
- Nussbaum M.C., *W trosce o człowieczeństwo. Klasyczna obrona reformy kształcenia ogólnego*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008.
- Przegalińska A., *Współpracująca sztuczna inteligencja. Przykład wirtualnych asystentów i konwersacyjnej AI*, w: J. Fazłagic (red.), *Sztuczna inteligencja (AI) jako megatrend kształtujący edukację. Jak przygotować się na szanse i wyzwania społeczno-gospodarcze związane ze sztuczną inteligencją?*, Instytut Badań Edukacyjnych, Warszawa 2022, s. 12–24.
- Siegel H., *Education as initiation into the space of reasons*, „Theory and Research in Education” 2012, 10(2), s. 191–202.
- Siegel H., *Educating Reason*, Routledge, New York–London 1988.
- Siegel H., *Epistemology and Education: An Incomplete Guide to the Social-Epistemological Issues*, „Episteme” 2004, 1, 2, s. 129–137.
- Siegel H., *Myślenie krytyczne i indoktrynacja*, tłum. P. Kostyło, K. Nowak, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2019.
- Spendel Z., *Rozważania nad ludzką podmiotowością*, „Folia Philosophica” 1991, nr 8, s. 47–61.
- Zalecenie Rady UE z dnia 22 maja 2018 r. w sprawie kompetencji kluczowych w procesie uczenia się przez całe życie (2018/C 189/01).

Sztuczna inteligencja w edukacji i jej implikacje dla podmiotowości uczącej się osoby

Streszczenie: W niniejszym opracowaniu w obszarze filozofii edukacji zostanie dokonana próba określenia pojęcia podmiotowości z uwagi na współczesne, szybko zmieniające się środowisko uczenia się związane z postępem technologii informacyjnych. Sztuczna inteligencja (AI) i nowoczesne technologie uczenia się wpływają na zmiany w dydaktyce, mają także swoje implikacje dla celu i wizji edukacji, w tym dla rozumienia podmiotowości osoby uczącej się. Pojawia się pytanie o to, czy edukacja ma bardziej skupiać się na zdobywaniu wiedzy za pomocą AI czy na rozwijaniu zdolności poznawczych, krytycznego myślenia i osiągnięciu autonomii? W pierwszej części artykułu przedstawiona jest zwięzła analiza pojęcia podmiotowości we współczesnej filozofii, ze szczególnym uwzględnieniem edukacji o anglosaskiej tradycji. W drugiej części ukazano wybrane poglądy Harvey Siegela o myśleniu krytycznym, odpowiedzialnej racjonalnej aktywności i samodzielności w myśleniu, o edukacji otwartej i dialogicznej – te kwestie mają znaczący wpływ na rozwój podmiotowości. W trzeciej części artykułu omówione są korzyści z zastosowania sztucznej inteligencji w nauczaniu przedmiotów humanistycznych, w tym w filozofii i etyce, oraz zagrożenia i wyzwania, jakie z tego wynikają. W ostatniej części z perspektywy filozofii edukacji podjęto próbę redefinicji pojęcia podmiotowości w związku z wpływem AI na proces edukacji, a także próbę określenia sposobów wspomaganie rozwoju podmiotowości uczącej się osoby, jej samoświadomości, krytycznego myślenia i odpowiedzialności.

Słowa kluczowe: sztuczna inteligencja, podmiotowość, myślenie krytyczne, etyczność, edukacja filozoficzna i etyczna, odpowiedzialność, wspólnotowość, neoliberalizm

Artificial Intelligence in Education and Its Implications for the Subjectivity of the Learner

Abstract: In this paper, an attempt is undertaken to reconceptualize the notion of subjectivity in the field of the philosophy of education, particularly in response to the rapidly evolving and broadly conceived learning environment shaped by the advancement of information technologies. Artificial intelligence (AI) and modern learning technologies are not only reshaping didactic practices but also bear significant implications for the aims and vision of education, including the very understanding of the learner's subjectivity. This raises a fundamental question: should education primarily focus on acquiring knowledge through AI, or rather on cultivating cognitive capacities, critical thinking, and the attainment of autonomy? In the first part of the article, a concise analysis of the concept of subjectivity in contemporary philosophy is presented, with particular reference to the Anglo-American tradition of educational thought. In the second part, selected views of Harvey Siegel are examined, particularly his insights on critical thinking, responsible rational agency, and intellectual independence, as well as his emphasis on open and dialogical forms of education – dimensions that play a pivotal role in the development of subjectivity. In the third part, the discussion turns to the potential benefits of applying AI in the teaching of the humanities – particularly philosophy and ethics – as well as the ethical risks and pedagogical challenges that arise from such use. In the final section, from the perspective of the philosophy of education, an attempt is made to reconceptualize the notion of subjectivity in light of the transformative influence of AI on

the educational process, and also an attempt to identify ways of supporting the development of the learner's subjectivity, self-awareness, critical judgment, and moral responsibility.

Keywords: artificial intelligence, subjectivity, critical thinking, ethics, philosophy and ethical education, responsibility, community, neoliberalism

Małgorzata Krakowiak

Uniwersytet Śląski, Instytut Nauk o Kulturze

 <https://orcid.org/0000-0002-5223-2626>

Ubywanie czy rozrost „ja”? O senilnym (auto)portrecie Józefa Czapskiego

Niekiedy przytaczam te słowa świętego Augustyna: „Kiedy święty Paweł *nic* nie widział, wtedy widział Boga”. Odwracam to zdanie – tak jest lepiej – i mówię: „Kiedy święty Paweł ujrzał *nic*, wtedy ujrzał Boga”¹.

Józef Czapski (1896–1993) – malarz, pisarz, emigrant i świadek historii – głównie zbrodni katyńskiej, żył 97 lat. Przez ostatnie kilkanaście lat zmagał się z postępującą utratą wzroku. Pozostawił po sobie mnóstwo wciąż nieskatalogowanych obrazów, bodaj jeszcze więcej rysunków i tysiące zapisanych stron. W ostatnich latach zdaje się spełniać życzenie i przewidywanie jednego z jego przyjaciół, malarza Stanisława Rodzińskiego, który napisał:

Wierzę głęboko, że po latach pozorów i zachłyśnięcia się najnowszym przyjdzie ponowne odkrycie Czapskiego. Będzie to odkrycie jego wielkości, pozbawionego wszelkiej pozy poszukiwania prawdy. Przyjdzie odkrycie malarstwa i nowe odczytanie jego myśli zapisanych w dziennikach. Czas przyzna rację Czapskiemu².

Powstało już wiele prac mu poświęconych i wciąż powstają nowe. Portrecista i autoportrecista z Maisons Laffitte doczekał się już książki biograficznej autorstwa amerykańskiego malarza Erica Karpelesa – *Prawie nic. Józef Czapski. Biografia malarza* z 2018 roku (polskie tłumaczenie Marka Fedyszaka trafiło do rąk czytelników rok później), literackiego portretu pod takim właśnie tytułem³, spisanego przez jego – mimo półwiecznej różnicy wieku – przyjaciela, Wojciecha Karpińskiego (1943–2020), a ostatnio – zrekonstruowanego przez badacza, Andrzeja Franaszka z pozostawionych, różnorodnych zapisów Adama Zagajewskiego wielostronnego

¹ Mistrz Eckhart, *Kazania i traktaty*, tłum. J. Prokopiuk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988, s. 283–284.

² S. Rodziński, *Wspominając Józia*, w: *Józef Czapski. W stulecie. Centenary*, Wydawnictwo Galerii Zachęta, Warszawa 1996, s. 9.

³ Zob. W. Karpiński, *Portret Czapskiego*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1996.

portretu literackiego – *Najwyższy człowiek świata. O Józefie Czapskim*⁴. Zamiarem każdego z autorów tych prac jest, w różnym stopniu, zapoznanie czytelnika z całościowym obrazem bohatera, a więc z jego długoletnią, niesamowitą aktywnością i schyłkiem życia. Wszystkie one wpisują się we współczesną tendencję wzrostu popularności biografii na rynku wydawniczym oraz wzmożoną refleksję literaturoznawczą nad biografią jako gatunkiem⁵. Nie bez znaczenia pozostaje także zainteresowanie tematem starości i związanych z nią ograniczeń i wyzwania w badaniach o charakterze interdyscyplinarnym. Dziewięćdziesięciosiedmioletnie życie Czapskiego wydaje się znakomitym polem badawczym, ale może stać się również źródłem niespodzianek.

W odczytanych i opublikowanych fragmentach dziennika Czapskiego można natrafić na wiele miejsc, w których narzeka on na postępującą starość – mniejszą sprawność, problemy z pamięcią, dojmujące uczucie przemijania. Czasami buntuje się też przeciwko takiemu stanowi rzeczy. Przykładowo: „Starość przyszła naraz, naraz to uczucie b ł y s k a w i c z n o ś c i mijania, jak w tym filmie *Historie de France* Sachy Guitry. Ci królowie jedni za drugimi, szybko pokazani, jak żyją i nagle rozplwają się, gasną jak świece, jeden za drugim”⁶. Albo:

Poniedziałek. Demoralizacja starości, narastające lenistwo: Ceni sobie spokój miły//
aż powoli wyły//siej. Zrywanie wątku, toku, a jak wątek zerwany, wchodzisz prawie
wypadkowo w nowe wątki – gadulstwo, tłumy, spotkania, a to prowadzi we m n i e do
niczego, jeżeli nie zdobywam się na wierność w sobie, wierność temu, co najważniejsze.
I wtedy czujesz się nagle przed jakąś otchłanią, pustką, doznaniem absolutnego
nihilizmu i bezsily⁷.

Takie osobiste wyznania mogą wzbudzać współczucie dla starzejącego się artysty. Zauważmy jednak, że o ile drugi fragment Czapski zanotował w 1979 roku, mając 83 lata, o tyle pierwszy – w 1963, a więc jeszcze przed siedemdziesiątką. Wprawdzie siedemdziesiąt, a jeszcze bardziej osiemdziesiąt lat jest ponoć, według Psalmisty, miarą ludzkiego życia⁸ i zaprezentowane tu stanowisko może zrazu budzić zrozumienie wielu młodszych czytelników, ale przed zapisującym te efekty wiwisekcji Czapskim miało być jeszcze kilkadziesiąt lat!

Ta osobliwość w postrzeganiu samego siebie nie uszła uwagi wielu. Zagajewski w rozmowie ze Zbigniewem Kudelskim powiedział:

⁴ Zob. A. Zagajewski, *Najwyższy człowiek świata. O Józefie Czapskim*, red., oprac. i posłowie A. Franaszek, Wydawnictwo AS, Kraków 2023.

⁵ Por. zestawienie dokonane ostatnio w: A. Niewdana, *Puste miejsce dla Jana Józefa Szczepańskiego. Biografie pisarzy i polski rynek wydawniczy*, Instytut Książki, Kraków 2025.

⁶ J. Czapski, *Wyrwane strony*, Fundacja „Zeszytów Literackich”, Warszawa 2010, s. 14.

⁷ Tamże, s. 223.

⁸ „miarą naszych lat jest lat siedemdziesiąt lub, gdy jesteśmy mocni, osiemdziesiąt, // a więk-
szość z nich to trud i marność, bo szybko mijają, my zaś odlatujemy” (Ps 90, 10).
Dla porządku dodajmy, że w księdze mądrościowej czytamy: „Liczba dni człowieka – jeśli
wiek jego jest długi – dosięga stu lat” (Syr 18,9).

Nie ulega wątpliwości, że starzec Czapski jest jednym z najszcześniejszych starców, których zna historia sztuki. Po pierwsze dlatego, że na te późne lata przypada apogeum jego twórczości, a przecież to jest wspaniałe. [Kudelski: Ale on chyba tak nie uważa?] – Nie, on to wie. Ja myślę, że on to wie. On jest skromny, jest przeciwieństwem samochwały. Zawsze mówi krytycznie o sobie, ale jest w nim jednak jakieś poczucie, że te ostatnie płótna są wspaniałe. Zresztą, przyjaciele mu to mówią. W każdym razie nie ma na pewno poczucia schyłku swojej twórczości, uwiadu, nie może mieć, bo to byłoby sprzeczne z naturą rzeczy. [...] Jest to człowiek, który bez przerwy walczy o wyraz, walczy o to, żeby pracować i jego starość nacechowana jest tym stałym rytmem otwarcia i zamknięcia⁹.

Oto diagnoza prawdziwie optymistycznego heroizmu życia starzejącego się Czapskiego, sformułowana przez autora *Solidarności i samotności!*

Poeta miał okazję poznać Czapskiego w 1983 roku, przy pośrednictwie Wojciecha Karpińskiego. Ich znajomość, stanowiąca ostatnio przedmiot zainteresowania badaczy, w tym Franaszka, objęła więc ostatnie dziesięć lat życia malarza. W przytoczonym fragmencie rozmowy z Kudelskim uwagę zwraca zarówno konstatacja starości, która nie oznacza w przypadku Czapskiego radykalnej zmiany, oznaczającej niemożność albo rezygnację z pracy twórczej, jak również teza o osiągnięciu przez malarza apogeum artystycznego w ostatnich latach długiego życia. Zredagowana przez Franaszka książka gromadzi najróżniejsze wypowiedzi Zagajewskiego. Z łatwością odnajdujemy wśród nich jeszcze inne argumenty utwierdzające obraz leciwego, a „odpornego na czas” Czapskiego.

W pośmiertnym wspomnieniu poeta napisał: „Żał mi, że już Go nie będzie, artyści i erudyty i zarazem kogoś, kto – dziewięćdziesięcioletni – na wiadomość o sukcesie bliskiej mu osoby mówił: »wiesz z radości skakałem na łóżku jak szczupak!«¹⁰. Pożegnał go także wierszami. I tak w wierszu *Król* czytamy:

Był już bardzo stary. Ale umysł wciąż niezwykły.// [...] Umierał długo i cierpliwie;
być może ci, //co rządzą ziemią i grają w szachy, wahali się, //czy tak wspaniałą postać,
króla //przewrócić, zamienić w poziomą linię, w pismo¹¹.

W *Starym malarzu*:

Stary malarz stoi pod oknem pracowni, // tam gdzie leżą // pędzle i farby. // Poeci
czekają na natchnienie, ale malarza // atakują przedmioty i twarze, // przychodzą
i krzyczą¹²,

W *Starym malarzu na spacerze*:

W kieszeniach przysmaki dla okolicznych psów // Już prawie nic nie widzi // Już prawie
nie patrzy na drzewa i podmiejskie wille // Zna tu każdy kamień // Wszystko to

⁹ A. Zagajewski, *Najwyższy człowiek świata*, dz. cyt., s. 158–159.

¹⁰ Tamże, s. 172.

¹¹ Tamże, s. 173–174.

¹² Tamże, s. 177.

malowałem próbowałem namalować myśli//I tak niewiele mi się udało//Świat ciągle rośnie niepowstrzymanie//A jednak jest go coraz mniej¹³.

Za każdym razem dostrzegamy tu świadectwo wyrozumiałego, życzliwego, nawet – pełnego podziwu, ale tylko obserwatora z „innego pigmentu czasu”¹⁴. Uderzająca jest aliści ostatnia fraza: „Świat ciągle rośnie //A jednak jest go coraz mniej”. Czyżby zatem nawet owa szczęśliwa starość *de facto* oznaczać musiała, z subiektywnego punktu widzenia, jedynie ograniczenie? Tak przynajmniej zdaje się sugerować młodszy o pół wieku poeta, w momencie śmierci malarza – jeszcze wciąż relatywnie młody, w pełni sprawny, czterdziestoośmioletni człowiek¹⁵.

A może spisane *post mortem* refleksje odnieść należy jedynie do absolutnie ostatniego etapu starości? Karpeles (rocznik 1953), malarz i biograf nieznaną osobiście bohatera swej książki, tak opisał ostatnie chwile życia Czapskiego:

Artysta oślepl już niemal całkowicie. W rano swej śmierci nie wstał już, nie usiadł w fotelu. Słuchali Chopina z kasyety odtwarzanej na jego wysłużonym malutkim magnetofonie.

W Pewnej chwili Józio powiedział *holde Kunst*. Dwa słowa. Jego ostatnie słowa. Nic więcej. Tylko *holde Kunst*. Ze swoim perfekcyjnym niemieckim akcentem. Jeszcze chwila i skończyła się taśma. Józia oddech stawał się coraz krótszy. [...] W pewnej chwili przestał oddychać¹⁶.

Wzruszająco odmalowana chwila, w której opisie, obok wykorzystanych w tytule całej biografii słów: „Nic więcej”, pojawia się wspomnienie ostatniego cytatu – apostrofy do „czarownicy sztuki”, którą miał wypowiedzieć Czapski, pamiętający ją z pieśni Schuberta *An die Musik*, co biograf sumiennie wyjaśnia. Kwintesencja życia urodzonego artysty-eseisty, można by powiedzieć. Wciąż jednak czytelnicy odczytują rekonstrukcje, które wyszły spod piór osób jedynie przyglądających się starości Czapskiego – jako zjawisku obcemu – osobiście albo za pośrednictwem świadectw biograficznych.

Dysponujemy, oprócz przywołanych, jeszcze innymi dowodami i innymi tropami. Wśród ogromnej liczby znajomych i przyjaciół Czapskiego był też Czesław Miłosz. Ich wzajemną relację Agnieszka Kosińska, kiedyś – sekretarka Miłosza, obecnie – kierująca Muzeum Czapskiego w Krakowie, określiła następująco: „To jedna z najdłuższych, o zadziwiającej dynamice, przyjaźni Czesława Miłosza”¹⁷. Pozostała po niej korespondencja zawierająca historię wymiany myśli o twórczości, lekturach,

¹³ Tamże, s. 178.

¹⁴ Fraza z wiersza J.Ł. Kaczmarka. Zob. J.Ł. Kaczmarek, *Niewidzialny stygmat*, Biblioteka „Toposu”, Sopot 2019, s. 54.

¹⁵ Adam Zagajewski (1945–2021).

¹⁶ K. Karpeles, *Prawie nic. Józef Czapski. Biografia malarza*, tłum. M. Fedyszak, Oficyna Literacka Noir sur Blanc Sp. z o.o., Warszawa 2023, s. 509–510.

¹⁷ A. Kosińska, *Abysus pod stopami i tulipany*, w: A. Kosińska, G. Kozera, *Bywajcie zdrowi i elektryzowani! Józefowi i Marii Czapskim*, Galeria aTAK, Warszawa 2024, s. 68.

życiu oraz kwestiach eschatologicznych i duchowych¹⁸. Generacyjnie dzieliło ich zaledwie kilkanaście lat i obu dane było doświadczyć starości. Pozostały też utwory. W ostatnich tomach Miłosza znajdujemy wyraz szokującej autoanalizy. W *Przepisie* z tomu *To* z 2000 roku czytamy:

Kto cierpi, powinien // Być prawdomówny. Gdzież tam, ile przebrań. // Ile komedii, litości nad sobą! // Fałsz uczuć odgaduje się po fałszu frazy. // Zanadto cenię styl, żeby ryzykować¹⁹.

Natomiast w *Wiekach nowym* z ostatniego tomiku *Druka przestrzeń* z 2002 roku:

Ciało nie chce słuchać moich rozkazów.
Przewraca się na równej drodze, trudno mu wejść na schody.
Mam do niego stosunek satyryczny. Wyśmiewam
Sflaczałość mięśni, powłóczenie nogami, ślepotę,
Wszystkie parametry głębokiej starości.
Na szczęście dalej w nocy układam wiersze.
Choć kiedy zapiszę rano, nie mogę później odczytać.
Wspomagają mnie powiększone litery komputera,
Którego doczekałem, co już jest zaletą²⁰.

Poetyckie wyznania sędziwego Miłosza zdają się korespondować z doznaniem autora *Oka*. Doznaniem, którym dzielił się choćby w listach do innego, zaprzyjaźnionego i młodego wówczas malarza – Janusz Marciniaka (rocznik 1954):

Przy moich oczach, a również i nogach prawie się nie ruszam z mojego kąta w Maisons-Laffitte i więcej niż kiedykolwiek odkrywam, że stara wielka derka żółta zawieszona na sztaludze może być przeżyciem wstrząsającym jak najpiękniejsza góra w Szwajcarii i że to, co przeżywasz w starości, zdaje mi się silniejsze i głębsze niż to, co przeżywałeś w młodości. Bez przesady, starość przez ograniczenia daje wielkie i nieraz szczęśliwe przeżycia. Boję się tylko żyć za długo, kiedy już nie będę mógł nie tylko malować i pisać, ale nawet myśleć. Bo myśl mi się rwie straszliwie i pamięć mnie opuszcza z dnia na dzień²¹.

Słowa te zostały zapisane w maju 1987 roku. W lutym 1989 roku Marciniak przeczytał w kolejnym liście:

Wczoraj Elżbieta [Colin-Łubieńska, siostrzenica Józefa, córka Róży – przyp. M.K.] wyjechała z dużą martwą naturą czerwono-białą, którą jej podarowałem. Mnie się zdaje, że to jest najlepsza moja martwa, choć jest bardzo oschła – a może właśnie dlatego. Może będę jeszcze malował, ale to niepewne przy kurczących się siłach przy tym, że wywróciłem się i od tego czasu jeszcze nie chodzę²².

¹⁸ Zob. tamże, s. 68–88.

¹⁹ Cz. Miłosz, *Jasności promieniste i inne wiersze*, Fundacja „Zeszytów Literackich”, Warszawa 2005, s. 107.

²⁰ Tamże, s. 112.

²¹ Józef Czapski, *Listy o malarstwie*, red. M.M. Bieczyński, J. Marciniak, Uniwersytet Artystyczny w Poznaniu, Poznań 2019, s. 53.

²² Tamże, s. 73.

Czy mowa tutaj o *Martwej naturze z białą i czerwoną draperią* (74×56 cm), wystawianej w Kordegardzie w 2022 roku i zwracającej uwagę widza prześwitami niezamalowanego płótna²³? Czy indywidualne odczucie malarskie w stosunku do pracy najlepszej, jaką można było wykonać w danych okolicznościach życiowych, ale siermiężnej, surowej czy „oschłej”, jak napisał w liście sam Czapski, świadczyć może o redukcji czy o niezmiennie obserwowalnym rozroście wyrażającego się w dziełach „ja”? Jak to zmierzyć lub zważyć? Czy to jest ta szczęśliwa starość, którą widział Zagajewski?

Kiedy ogląda się ostatni tom „kajetów” Józefa Czapskiego, uwagę czytelnika-widza przykuwają dwie kwestie: k s z t a ł t l i t e r oraz m a t e r i a ł p l a s t y c z n y. Obie wymagają tu opisanie i wyjaśnienia, choć wydają się tak oczywiste w przypadku dziennika Czapskiego – malarza i eseisty. Wyjaśnienia zacznijmy jednak od uporządkowania danych dotyczących słynnych „kajetów”, o których niby „wszyscy wiedzą wszystko”, i to już od dawna. Zachowane i dostępne zeszyty dziennika Czapskiego zostały zdeponowane w Dziale Rękopisów i Starodruków Muzeum Narodowego w Krakowie. Jest ich dokładnie 273 (nie, jak często powtarzano za tekstem Marii Janion *Dziwaczny wzrost* – „prawie dwieście”²⁴), przy czym w kolejnej numeracji dwukrotnie pojawiają się zeszyty „podwójne”, tzn. 208 i 208A oraz 270 i 270A. W zbiorach muzealnych zostały one oznaczone sygnaturami od 1922 do 2196. Sygnaturą 2197 opatrzony został tom dodatkowy, którym jest dokonywany przez samego autora spis zawartości do 188 zeszytu włącznie. To jest właśnie ten 273 zeszyt. Pod ostatnią sygnaturą z działu VIII MNK – 2423 – ukryty jest jeden ze szkicowników Czapskiego, kołonoatnik w tekturowych okładkach (11×16 cm), zawierający różnorodności rysownicze: portrety osób, martwe natury, fragmenty scen rodzajowych. Zasoby muzealne pozwalają tym samym zapoznać się ze świadectwami biograficznymi Czapskiego od roku 1942 (uwzględniając zachowany notatnik – od 1939), jako że wcześniejsze zeszyty zaginęły podczas wojny, do niemal samej śmierci autora. Niemal, bowiem w ostatnich miesiącach dziewięćdziesięciosiedmioletniego życia ślepnący Czapski nie był już w stanie prowadzić dziennika.

Wróćmy więc do opisu ostatnich dostępnych zapisów z kajetu 270 i 270A. Kajet 270 wygląda jeszcze tak jak większość zeszytów. Jest to duży rysowniczy tom (32×25 cm) w sztywnej, płóciennej oprawie. Na okładce opracowujący zapisał słowo: „ostatni?” oraz datę ze znakiem zapytania: „?1991”. Od początku znajdują się w nim notatki pisane chwiejnym nieco pismem, z dużymi odstępami, zawierające okruchy przemysłu. Odczytajmy fragmenty:

musiałbym co dzień uczyć się pisać//przemysleć mój powrót od zera!/ [następnie zapis cyrylicą:] kogda budiem ostawlieny//genialny Korczak „Koszałki opałki” // może można być szczęśliwym? Czy ja mogę być szczęśliwy jako ślepy hak²⁵.
[...]

²³ Zob. J. Czapski, *Dzieła z kolekcji prywatnych*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2022, s. 20.

²⁴ Zob. M. Janion, *Dziwaczny wzrost*, w: ta sama, *Żyjąc tracimy życie. Niepokojące tematy egzystencji*, WAB, Warszawa 2007, s. 82.

²⁵ J. Czapski, *[Dziennik]*, MNK VIII – rkps 2194, s. 3.

Moje szczęście że jestem w ręku Boga, że On przy Tobie jakby znaczone wszystko i troska Jego miłość dla mnie. Jest więc szczęście?? Więc szczęście?! Ale jedna czeka zatrata²⁶.

[...]

Strach i wzruszenie krwotok minął, ale jest niebezpieczeństwo²⁷.

Wyraz „niebezpieczeństwo” zapisze jeszcze raz majuskułą. Pod spodem pojawi się hieratyczny rysunek: układ równoległych linii z trapezoidem po lewej, a linią giętą, zamykającą kompozycję, po prawej stronie. Pod rysunkiem kierunek zapisywanych słów się zmieni – będą zapisywane w poprzek, ale to nic nowego w przypadku dziennika Czapskiego. Na 32 stronie wśród trudnych do odcyfrowania słów pojawi się jedno zapisane drukiem: „amnezja” z dwoma znakami zapytania, a pod wyrysowaną, długą kreską – stwierdzenie: „przyjąć odejście”. Na 39 stronie znów występuje „nagła amnezja”, fragment frazy z modlitwy wypowiedzianej przed Komunią Świętą, tak często obecnej we wcześniejszych zeszytach (szczególnie od śmierci towarzyszącej mu przez całe życie siostry Marii – Maryni w 1981 roku): „a będzie zbawiona dusza moja”, „że straciłem wszystko!”, znów: „amnezja”, a następnie rozsypane słowa, kawałki słów polskich, niemieckich, rosyjskich... Od strony 40 prawie do końca, do strony 131, są w zeszytcie 270 puste kartki. Czemu ma służyć ta mozolna rekonstrukcja? Czy tylko odtworzeniu procesu rozpadu, „ubywania” wszystkiego, co składało się na życie jednostki? Odpowiedź twierdząca będzie tylko jedną z możliwych.

Zeszyt 270A²⁸, czyli absolutnie ostatni tom dziennika, jest zwykłym brulionem A4 w kratkę, w sztywnej, laminowanej okładce w zielono-żółtą kratę (21×29 cm). Jest to wstrząsające świadectwo po pierwsze: naprawdę heroicznego zmagania się z ograniczeniami cielesności; po drugie: ujawniające i udowadniające – paradoksalnie – integralność „ja” Czapskiego. Uwaga o paradoksalnym charakterze owego ujawniania się integralności może zaistnieć po „obejrzeniu” kolejnych 27 kartek brulionu (następne są już puste), wypełnionych nieporadnymi literami, miejscami skrajnie trudnymi i wręcz niemożliwymi do jednoznacznego odczytania (choć w przypadku dziennika Czapskiego to nic nadzwyczajnego, mógłby ktoś powiedzieć!) i wreszcie czerwonym obramowaniem zakreślonym na karcie 26²⁹. Kiedy jednak podejmie się próbę odczytania zapisków ślepnącego, z trudem operującego cienkopisem czy piórem człowieka, okaże się, że to wciąż ten sam człowiek, który walczy o swoją pamięć; o siebie. Czy znajdują się tam tylko pojedyncze wyrażenia i jedynie dowody na postępującą sklerozę i niedołężność?

Zgoda, zobaczymy tam intymną ocenę własnej kondycji, w tym samooskarżenia o wściekłość, o odczuwany bezwład lewej nogi, o beziłę i problemy z pamięcią. Odkryjemy zarazem powracające usilnie nawiązania do Dostojewskiego; zapis, prawdopodobnie, wizji sennej pomieszanej ze wspomnieniem o „Dimce”, czyli

²⁶ Tamże, s.23.

²⁷ Tamże, s. 30.

²⁸ J. Czapski, [Dziennik], MNKVIII – rkps 2195.

²⁹ Opracowujący zdecydowali się wprowadzić w tym zeszytcie, z uwagi na jednostronny charakter zapisów, jedynie numerację kolejnych kart, a nie stron.

Dymitrze Filozofowie – mentorze Józefa i Marii Czapskich z młodości; niedopracowane brudnopisy prywatnych listów do dwóch adresatów – Karpińskiego³⁰ („Mój Wojtku” – k.11) oraz, znów: prawdopodobnie, do Marciniaka³¹ („Mój kochany Januszku” – k. 9); uwagi o recepcji jego wypowiedzi dotyczących Katynia. Odnajdziemy wreszcie dość wyraźnie zapisane – częściowo minuskułą, częściowo majuskułą – słowa następujące (braki interpunkcyjne wynikają z odtwarzania oryginalnego zapisu):

Panie nie jestem godzien byś wszedł do serca mego ale rzeknij słowo a będzie zbawiona dusza moja a będzie zbawiona dusza moja. To są chwile pomocy i ukojenia. Pomocy! Jaka Pomoc?!? [...] Dlaczego? Skąd? Zrozumieć że masz nowy okres, w który wchodzisz samotność!! Te turbulencje [...] przeżyć musisz przyjąc ku samotności! Byłeś przecie [w] świecie nagrodzony trzeba „Panie nie jestem godzien abyś wszedł do przybytku serca mego ale rzeknij słowo a będzie zbawiona dusza moja”³².

Można, oczywiście, skwitować to sprawozdanie powtórzeniem opinii o niezdarnych zapiskach strzępów niepokładanych wspomnień staruszka. Ale, zauważmy, że ten „staruszek” to ciągle ten sam ktoś, kto całe życie zabiegał o pamięć o towarzyszach zamordowanych przez Sowieców w Katyniu; ktoś życiowo aktywny, dla kogo ważni byli konkretni ludzie i ktoś, kto pozostał świadom metafizycznego skomplikowania własnej, ludzkiej istoty. Być może zbyt śmiała wyda się teza, że w senilnym portrecie Czapskiego nie widać oznak „ubywania”. Być może za nadużycie poczytane byłoby twierdzenie o „rozroście” „ja” na finalnym etapie życia. Trudne do podważenia jest natomiast skonstatowanie metaforycznego wypełnienia białej przestrzeni karty 26 z ostatniego kajetu, obramowanej czerwonymi liniami: to nie jest pustka pozostawiona przez ślepcę – to jest niewyraźna pełnia doświadczeń – wszystko i nic widziane z perspektywy Absolutu.

Bibliografia

- Czapski J., *[Dziennik]*, MNK VIII – rkps 2194.
 Czapski J., *[Dziennik]*, MNK VIII – rkps 2195.
 Czapski J., *Dzieła z kolekcji prywatnych*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2022.
 Czapski J., *Wyrwane strony*, Fundacja „Zeszytów Literackich”, Warszawa 2010.
 Janion M., *Dziwaczny wzrost, w: ta sama, Żyjąc tracimy życie. Niepokojące tematy egzystencji*, WAB, Warszawa 2007.
 Józef Czapski. *Listy o malarstwie*, red. M.M. Bieczyński, J. Marciniak, Uniwersytet Artystyczny w Poznaniu, Poznań 2019.
 Kaczmarek J.Ł., *Niewidzialny stygmat*, Biblioteka „Toposu”, Sopot 2019.

³⁰ Na karcie 24 widnieje: „Wojtku//Jak mnie Twój znak życia ucieszył...”

³¹ Na karcie 21 odczytuję słowa: „Januszku tylko żeby Ci powiedzieć że tak... wierzę w Twoją pracę [...] ten materiał będzie uratowany teraz albo nie będzie uratowany wcale Twój J. Czapski. Czy Cię jeszcze zobaczę?!”

³² J. Czapski, *[Dziennik]*, MNK VIII – rkps 2195, k. 15–16.

- Karpeles E., *Prawie nic. Józef Czapski. Biografia malarza*, tłum. M. Fedyszak, Oficyna Literacka Noir sur Blanc Sp. z o.o., Warszawa 2002.
- Karpiński W., *Portret Czapskiego*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1996.
- Kosińska A., *Abyssus pod stopami i tulipany*, w: A. Kosińska, G. Kozera, *Bywajcie zdrowi i naelektryzowani. Józefowi i Marii Czapskim*, Galeria aTAK, Warszawa 2024.
- Miłosz Cz., *Jasności promieniste i inne wiersze*, Fundacja „Zeszytów Literackich”, Warszawa 2005.
- Mistrz Eckhart, *Kazania i traktaty*, tłum. J. Prokopiuk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988.
- Niewdana A., *Puste miejsce dla Jana Józefa Szczepańskiego. Biografie pisarzy i polski rynek wydawniczy*, Instytut Książki, Kraków 2025.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* w przekładzie z języków oryginalnych, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań–Warszawa 1980.
- Rodziński S., *Wspominając Józia*, w: Józef Czapski. *W stulecie. Centenary*, Wydawnictwo Galerii Zachęta, Warszawa 1996.
- Zagajewski A., *Najwyższy człowiek świata. O Józefie Czapskim*, red., oprac. i posłowie A. Franaszek, Wydawnictwo A5, Kraków 2023.

Ubywanie czy rozrost „ja”? O senilnym (auto)portrecie Józefa Czapskiego

Streszczenie: Po biograficznych propozycjach Wojciecha Karpińskiego – *Portret Czapskiego* (1996) i Erica Karpelesa – „*Prawie nic*” – *Józef Czapski. Biografia malarza* (2019) oraz moich własnych próbach zmierzenia się z portretowaniem artysty, zawartych w rozdziale *Portretowania Józefa Czapskiego*, w książce *O obowiązku szukania...* (2018), artykuł niniejszy stanowi prezentację końcowego etapu życia artysty. Przedmiotem analizy są tutaj zapiski diaryistyczne oraz późne rysunki i obrazy sędziwego Czapskiego. Stawiane jest pytanie o formy samourzeczywistniania się w sytuacji, gdy ograniczenia fizyczne z postępującą ślepotą na czele oraz obawami o utratę pamięci narzucają odmienny niż wcześniej sposób życia. Czy wobec ubywania możliwości zmysłowych można mówić o ustawicznym konstytuowaniu się, czy – paradoksalnie – o rozroście „ja” – „ja” tworzącego, myślącego, czującego? Całościowa kwerenda po jego dziennikach pozwala także rozważać zależności pomiędzy materialnością a duchowością w subiektywnym rozumieniu Czapskiego.

Słowa kluczowe: Józef Czapski, źródła biograficzne, starość, osoba, portret, personalizm

Losing or expansion of „ego”? About senile (auto)portrait of Józef Czapski

Abstract: Following the biographic proposals of Wojciech Karpiński – *Portret Czapskiego* (1996) and Erica Karpeles – „*Prawie nic*” – *Józef Czapski. Biografia malarza* (2019) as well my attempts to present the portrait of the artist, included into the book *O obowiązku szukania...* (2018)) chapter *Portretowania Józefa Czapskiego*, this article is a presentation of the last period of the artist life. The subject of the analysis are his diaries and late drawings and paintings. The question is about his self-realisation forms in the situation when his limited ability, specially blindness and fear of memory loss impose a different style of life than before. What

is more probable in his case when the sensual ability is decreasing – continuous revising and acceptance or – paradoxically – the growth of „ego”, creating, thinking and feeling? The overall query through his diaries allows also to evaluate relations between materiality and spirituality in personal Czapski’s understanding

Keywords: Józef Czapski, biographical base, senility, person, portrait, personalism

Monika Wiszniowska

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0002-3018-0466>

Subiektywne docieranie do jądra wojny. *Wojna. Antologia reportażu wojennego* Wojciecha Jagielskiego

We współczesnych pracach polskich literaturoznawczych nie brakuje istotnych debat nad tematyką wojny. Większość dotyczy II wojny światowej, okupacji, a także ważnych wydarzeń z niej wynikających, takich jak Zagłada, mord w Jedwabnem czy zbrodnia na Wołyniu. Stanisław Buryła i Paweł Rodak we wstępie do monografii zbiorowej poświęconej zapisywaniu doświadczenia wojennego wskazują, że: „Niemal każdy miesiąc przynosi nieznanne zapisy – dokumenty, świadectwa, wspomnienia – dotyczące wojny. Pokazują one, jak wciąż doniosła jest to tematyka – zarówno z perspektywy jednego życia, jak i historii społeczeństw”¹. W dalszej kolejności badacze przywołują najnowsze syntezy historyków, literaturoznawców, socjologów, filozofów i badaczy innych dyscyplin, które wnoszą istotny wkład, poszerzają, a nierzadko zmieniają nasz ogląd tamtych wydarzeń². Trzeba się zgodzić z autorami wspomnianej pozycji, że ciągła aktualność tematyki II wojny światowej wynika z jej znaczenia dla naszej współczesności, że przyczynia się ona do zrozumienia takich zjawisk, jak: postawy nacjonalistyczne czy konflikty narodowościowe dzisiejszej Polski.

Skupienie na kwestiach dotyczących polskiego wieku XX i polskiej historii jest więc nie tylko zrozumiałe, ale i cenne, warto jednak zaznaczyć, że bardzo długo, w zasadzie całe drugie półwiecze XX wieku, przywołując pojęcie wojny, mieliśmy na myśli II ewentualnie I wojnę światową. Oczywiście do powszechnej świadomości dotarła wiedza o czystkach etnicznych na Bałkanach czy ludobójstwie w Rwandzie, ale pojęcie „wojna” wróciło do nas ze zdwojoną siłą dopiero po wybuchu pełnoskalowej wojny w Ukrainie. Myślę, że był to czas, w którym

¹ S. Buryła, P. Rodak, *Krótką przedmowa: aktualność wojny*, w: S. Buryła, P. Rodak (red.), *Wojna. Doświadczenie i zapis. Nowe źródła, problemy, metody badawcze*, Universitas, Kraków 2006, s. 6.

² Badacze przywołują między innymi książki: Z. Bauman *Nowoczesność i Zagłada*, J.T. Grossa *Upiorna dekada i Sąsiedzi*, A. Kunerta *Prawdziwa historia Polaków i Rzeczpospolita walcząca*, J. Leociaka *Tekst wobec Zagłady*, M. Janion *Pląc generała*, J. Święcha *Literatura polska w latach II wojny światowej*.

dostrzeżliśmy, że wojna ciągle trwa, przestaliśmy wierzyć, że konflikty zbrojne dzieją się gdzieś daleko i nas nie dotyczą.

Zmiana, jaka dokonała się w naszej świadomości, wynikała także z coraz częściej napływających informacji (w dużej mierze medialnych) o wybuchających w różnych częściach globu konfliktach zbrojnych³. Obawa, że wojna w Ukrainie zmieni się w globalny konflikt wraz z pogłębiającą się wiedzą o nieustających, przybierających na sile kryzysach kulturowych, które mogą stać się początkiem końca, upadkiem starego porządku⁴ sprawia, że niepewni wśród apokaliptycznych prognoz mamy potrzebę zrozumienia, poszukujemy wiedzy o analogicznych zjawiskach i mechanizmach, które je tworzą. Nieprzypadkowo więc w 2023 roku na rynku wydawniczym pojawiła się książka, której autor postanowił przyjrzeć się zjawisku wojny, nie tylko ukazać je w szerokiej ogólnościowej panoramie, ale też dotrzeć w głąb zjawiska, zrozumieć jego istotę i wytłumaczyć, na czym polega sedno i sens (a raczej bezsens) konfliktów zbrojnych.

Książka ma tytuł: *Wojna. Antologia reportażu wojennego*, a jej autorem jest dziennikarz, reportażysta, autor wielu reportaży literackich, korespondent wojenny: Wojciech Jagielski⁵. Choć w zapowiedziach czy recenzjach możemy przeczytać, że książka licząca ponad 1100 stron to zbiór tekstów obrazujących stulecie konfliktów zbrojnych, od rewolucji październikowej po czasy współczesne, to już na wstępie chciałbym zaznaczyć, że słowo „antologia” jest w tytule użyte niefortunnie, jakby „na wyrost”. Jakby miało ono w jakimś sensie nobilitować tę pozycję, choć wcale jej takiego dowartościowania nie trzeba. Przede wszystkim warto zwrócić uwagę na zawartość tomu. Jest to ułożony chronologicznie zbiór tekstów napisanych przez reporterów wojennych. Od początku XX wieku (wybór chronologicznie rozpoczyna relacja Churchilla z wojny burskiej z 1899 roku) do czasów współczesnych. Książkę kończy opowieść autora antologii pod tytułem: *Wojna stworzyła Putina*.

Podstawowym i najważniejszym kryterium, jakie Jagielski zastosował w wyborze autorów, była przynależność do grona naocznych świadków, uczestników batalii wojennych. Ponadto należało pisać korespondencje do współczesnej wybranemu reporterowi prasy. Bohaterami więc są ci, którzy zawodowo byli dziennikarzami, korespondentami wojennymi. Przekrój jest szeroki. W sumie autorów jest ponad

³ W 2025 roku na świecie trwa 56 konfliktów zbrojnych, co stanowi najwyższą liczbę od czasów II wojny światowej. Najwięcej toczy się w Afryce i Azji, gdzie dominują konflikty o charakterze terytorialnym, wojny domowe, a także konflikty religijne i etniczne.

⁴ O prognozach upadku starego porządku pisali m.in. A. Applebaum, *Zmierzch demokracji* czy N. Howe, *The Fourth Turning Is Here: What the Seasons of History Tell Us about How and When This Crisis Will End*.

⁵ Wojciech Jagielski – dziennikarz, reporter, reporter wojenny. Urodzony w 1960 roku. Związany długo z „Gazetą Wyborczą”, pracownik PAP, obecnie pracuje w „Tygodniku Powszechnym”. Autor literackich reportaży książkowych: *Dobre miejsce do umierania*, *Modlitwa o deszcz*, *Wieże z kamienia*, *Nocni wędrowcy*, *Wypalanie traw*, *Trębacz z Tembisy*, *Droga do Mandeli*, *Wszystkie wojny Lary*, *Na Wschód od Zachodu*, *Strona świata*. *Reporter o świecie, który gwałtownie się zmienia*, *Druga strona świata*. *Reporter o świecie w czasach chaosu*, *Inna strona świata*. *Reporter o punktach zapalnych i miejscach przemilczanych*.

siedemdziesięciu. Są literaci: Jack London, Ferenc Molnar, Ernest Hemingway (który spędził sporo czasu na relacjonowaniu wojny domowej w Hiszpanii, co zainspirowało go do napisania powieści *Komu bije dzwon*), George Orwell, John Steinbeck, Antoine de Saint-Exupery, Albert Camus, Fryderyk Forsyth, Gabriel García Márquez i Mario Vargas Llosa. Jest Winston Churchill i światowej sławy dziennikarze: Egon, Edwin Kish, Hunter C. Thompson, Michael Herr, Robert Fisk, Anne Applebaum, Oriana Fallaci, Tiziano Terzani, Ed Villiamy czy Anna Politkowska (która relacjonowała wojny w Gruzji i Czeczenii, demaskowała reżim Władimira Putina i została zastrzelona przed swoim domem). Polskich korespondentów wojennych reprezentują Ryszard Kapuściński i Radosław Sikorski. Warto w tym miejscu odnotować jeden istotny brak. Mam tu na myśli Melchiora Wańkowicza, który przemierzał szlak wojenny z II Korpusem Władysława Andersa i napisał trytomowy reportaż literacki *Bitwa o Monte Cassino*, ale podkreślmy raz jeszcze – to nie antologia, to subiektywny wybór Jagielskiego.

Sam autor już w słowie wstępnym, poza przybliżeniem czytelnikowi prywatnych motywów, które skłoniły go do realizacji tegoż pomysłu, wyraźnie deklaruje, że książka jest „moim osobistym wyborem zdarzeń, korespondencji i ich autorów. Ułomnym i ograniczonym choćby z powodu nieznamościami języków niemieckiego, włoskiego, chińskiego czy arabskiego”⁶. W dalszej kolejności możemy także przeczytać deklarację autora: „wzdragam się przed nazywaniem tej książki antologią, do której sporządzenia potrzebne byłoby literaturoznawcze mistrzostwo i najskrupulatniejsza kwerenda. Nie podołałbym temu zadaniu, dysponując jedynie skromnym warsztatem reporterskim”⁷. Czy przemawia przez Jagielskiego pokora dokumentalisty? Nie inaczej czytam te wstępne deklaracje⁸. Trzeba się zgodzić z autorem co do nietrafionej terminologii, ale także podkreślić, że przygotowanie jej wymagało ogromu wiedzy i nie tylko redakcyjnej pracy.

Wracając do zawartości książki, należy odnotować, że teksty wybranych korespondentów stanowią większą część książki, ale, co interesujące, mniej więcej jedną trzecią, czyli około 300 stron, to opowieści samego Jagielskiego wplecione nierównomiernie w materię całości. Już wspomniane proporcje wskazują wyraźnie, że w przypadku książki *Wojna. Antologia reportażu wojennego* mamy do czynienia nie z reprezentatywnym ani precyzyjnie i wyczerpująco dobranym zbiorem tekstów reporterów wojennych. Jest to bardzo ciekawa, ale pisana i komponowana z bardzo subiektywnej, podmiotowej perspektywy opowieść Wojciecha Jagielskiego o wojnie. Opowieść reportera, który sam będąc korespondentem wojennym, próbuje czytelnikowi wytłumaczyć, czym według niego była/jest wojna, czy możemy rozumieć jej mechanizmy.

⁶ W. Jagielski, *Słowo wyjaśnienia*, w: tenże, *Wojna. Antologia reportażu wojennego*, Znak, Kraków 2023, s. 14.

⁷ Tamże.

⁸ O Jagielskim, jako reporterze pokornym pisałam w: *Pokora dokumentalisty. Wojciech Jagielski o niepoznawalnej Afryce*, „Konteksty Kultury” 2016, nr 1.

Próbuje więc Jagielski dotrzeć do „jądra wojny”, ale czyni to poprzez zsubiektywizowane narracje: wybranych autorów korespondencji wojennych i własną. Można, wydaje się, przyjąć tezę, że postawiony w sytuacji piętrowego subiektywizmu nadawców czytelnik zyskuje ogląd w jakiejś mierze zobiektywizowany, który z kolei stanowi punkt wyjścia do podmiotowej oceny zjawisk i zagadnień. Myślę tu o obiektywizmie, tak jak go rozumiał Stanisław Brzozowski, który w *Esejach i studiach o literaturze* pisał: „... obiektywizm oznacza metodę opracowywania subiektywnych swych wrażeń, metodę społecznie najcenniejszą ze wszystkich, jakie są możliwe. Czynić wrażenia swe, myśli, odczucia, intuicje użytecznymi, wartościowym społecznie, na tym zasadza się cała kulturalna praca...”⁹.

Powtórzmy więc: Jagielski próbuje odczytać „prawdę o wojnie”, opracowując własne subiektywne wrażenia, których źródła stanowią zarówno podmiotowe doświadczenia autora, jak i cudze, które zawarte w materii mniej lub bardziej literackiego tekstu zostają dodatkowo przepuszczone przez subiektywną interpretację autora tegoż zbioru.

* * *

Z subiektywizmem opowieści Jagielskiego mamy do czynienia na kilku poziomach. O najbardziej oczywistym – selekcji bohaterów – była już częściowo mowa. Wymieniłam jedne z ważniejszych postaci, ale Jagielski zamieścił teksty korespondentów wojennych nie tylko największego kalibru. Wybrał przede wszystkim tych, których potrafili łączyć perspektywę dziennikarską z literacką wrażliwością, którzy interesująco i sugestywnie oddawali atmosferę z miejsc ogarniętych wojenną pożogą. Dodatkowo z ogromu materiału dziennikarskiego wyłonił te korespondencje, które zawierały ważne spostrzeżenia, celny komentarz do rzeczywistości. Interesowali go ci autorzy, których spostrzeżenia, syntetyzujące uwagi, wydały się Jagielskiemu współcześnie ważne. Jak choćby fragment z *Korespondencji stambulskich* Hemingwaya: „... jest faktem, że w tych stronach po aktach okrucieństwa zawsze następuje okrutny odwet, tak było zawsze od czasów oblężenia Troi. Cierpią zaś niewinni”¹⁰ czy z *Wojny futbolowej* Kapuścińskiego: „Każda wojna to straszny bałagan i wielkie marnotrawstwo życia i rzeczy. Ludzie prowadzą wojny od tysięcy lat, a jednak za każdym razem wygląda to tak, jakby zaczynali wszystko od początku, jakby toczyli pierwszą wojnę na świecie”¹¹, albo Richarda Ben Cramera z opowieści o Bliskim Wschodzie: „Nie można budować państwa na stosie trupów wrogów... Ani na męczeństwie, ani na ofiarach... Ani na tej drugiej stronie monety – obsesji rzezi... [...] sądzę, że nie da się stworzyć narodu na bazie nienawiści i coraz większej liczby zabitych wrogów, a z całą pewnością nie da się w ten sposób stworzyć narodu dobrego i silnego”¹².

⁹ S. Brzozowski, *Subiektywizm i obiektywizm*, w: tenże, *Eseje i studia o literaturze*, t. I, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1990, s. 504.

¹⁰ E. Hemingway, *Korespondencje stambulskie*, tłum. B. Zieliński, w: W. Jagielski, *Wojna. Antologia reportażu wojennego*, Znak, Kraków 2023, s. 179.

¹¹ R. Kapuściński, *Wojna futbolowa*, w: W. Jagielski, *Wojna...*, dz. cyt., s. 517.

¹² R. Ben Cramer, *Dlaczego Izrael przegrał?*, tłum. P. Nowak, w: W. Jagielski, *Wojna...*, dz. cyt., s. 660.

Subiektywny wybór autorów jest wzmocniony przez przywołanie tekstów jedynie we fragmentach. Selekcja jest oczywiście konieczna. Trudno byłoby przywołać w całości książkę George'a Orwella *W hołdzie Katalonii*, Curzio Malapartego *Kaputt* czy Johna Reeda *Dziesięć dni, które wstrząsnęły światem*. Nie chodzi jedynie o objętość książki i tak przecież pokażną. Jest także i w tej eliminacji ogólny zamysł, idea, która przyświeca autorowi książki. Antologia w wydaniu Jagielskiego to – podkreślmy – książka z tezą. Właściwie kilkoma tezami. Do tej kwestii powrócę. W tym miejscu chciałbym jedynie zaznaczyć, że chociaż różnorodność autorów pozwala na przedstawienie wielowymiarowego obrazu wojny, owa wielowymiarowość dotyczy jedynie różnorodnej specyfiki działań zbrojnych w zależności od miejsca i historycznego czasu wydarzenia. Nie ma ona nic wspólnego z różnorodnością opinii na temat wojny, czyli z relatywistycznym podejściem do tematu. Wańkowicz trafnie ujął tę kwestię: reporter powinien „widzieć różne strony zagadnienia, ale mieć wyraźne rozstrzygnięcie, kiedy należy o czymś decydować”¹³. Jagielski decyduje. To jest jego prywatna opowieść o tym, czym jest wojna, a wybrane fragmenty z korespondencji reporterów funkcjonują na zasadzie wplecionych, długich cytatów, które ilustrują opowieść o wojnie Jagielskiego.

* * *

Przyjrzyjmy się więc tej subiektywnej opowieści, którą Jagielski zamieszcza pomiędzy wybranymi tekstami autorów, nierównomiernie, ale często i zawsze adekwatnie do przywołanych postaci i opublikowanych fragmentów. Te trzysta stron mogłyby stanowić odrębną publikację. Nie tylko dlatego, że to obszerny tekst, ale przede wszystkim z tego powodu, że jest zarówno tematycznie, jak i kompozycyjnie spójny. Budowa całej książki (także i zawartej w niej opowieści) jest ramowa. Podmiotowość publikacji podkreśla Jagielski, rozpoczynając i kończąc ją prywatnym wspomnieniem, osobistą relacją z własnych, wojennych przeżyć.

Zamiast wstępu pojawia się autobiograficzny tekst Jagielskiego – wspomnienie z wojny w Gruzji, podczas której pełnił rolę korespondenta wojennego „Gazety Wyborczej”. Rozpoczyna go opowieść o tym, jak podczas jednej z podróży pomiędzy wojskowymi kolumnami i obładowanymi dobytkiem uciekinierów, jeden z kolegów korespondentów czytał książkę Artura Pereza-Reverte'a pod tytułem *Terytorium Komanczów*:

- Byle dalej od terytorium Komanczów... – mruknął.
- Nie wiedziałem, o czym mówi, a on nie mógł uwierzyć, że nie wiem.
- Terytorium Komanczów... – wyciągnął z kieszeni plecaka niewielką książkę w twardej okładce. – To o takich miejscach jak to... I o takich ludziach jak my”¹⁴.

W powyższej książce hiszpański autor tak charakteryzuje korespondentów wojennych: „Całe to plemię, cały ten lud zbieracko-łowiecki występuje na obszarach, gdzie

¹³ M. Wańkowicz, *Karaśka La Fontaine'a*, t. 1, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 1981, s. 68.

¹⁴ W. Jagielski, *Zamiast wstępu*, w: tenże, *Wojna...*, dz. cyt., s. 20.

wybuchają wojny. Nie żyje tam na stałe, lecz zlatuje się z całego świata na dźwięk pierwszych salw i koczuje, póki nie ucichną ostatnie strzały¹⁵. Dodatkowo antologia Jagielskiego kończy się epilogiem pod tytułem *Ci, co zginęli*. To także prywatna opowieść-wspomnienie o znajomych reporterach, którzy stracili życie, uprawiając ten zawód. Z perspektywy całości książki to bardzo ważne fragmenty. Mają one legitymizować i uwiarygodnić opowieść o wojnie. Jagielski nam mówi: „Terytorium Komanczów” to też moje terytorium.

Sam był świadkiem walk o niepodległość, zamachów stanu, upadków starych i narodzin nowych dyktatorów, rewolucji i ich agonii. Kiedy w 1991 roku rozpadła się komunistyczna mutacja imperialnej Rosji i podbite prowincje, które do niedawna były republikami radzieckimi, po kolei ogłaszają niepodległość, Jagielski jedzie przyglądać się, „jak sto małych narodów Kaukazu i Zakaukazia, wciśniętych między dwa morza i między trzy rywalizujące ze sobą zachłanne potęgi Rosji, Turcji, Iranu, toczy ze sobą nieubłagane i okrutne wojny¹⁶”. Podążając śladem swojego mistrza, Ryszarda Kapuścińskiego, obserwuje trudne procesy dekolonizacyjne – patrzy, jak na terenach byłego radzieckiego imperium powstają nowe, niepodległe państwa, budzi się nacjonalizm i odżywają odwieczne konflikty. Był więc tam, gdzie działy się najważniejsze wydarzenia końca XX wieku, nierzadko w ogniu walk, przyglądając się stronom konfliktu.

Trudno zatem autora omawianej antologii zrozumieć, gdy w jednym z wywiadów deklarował:

Nie uważam i nigdy się nie uważałem za reportera wojennego. [...] Mam wrażenie, że ta postać korespondenta wojennego, którą większość z nas bardzo pielęgnuje, to postać wzięta z kiepskiego filmu fabularnego. Wszyscy wiemy, jak wygląda korespondent wojenny i co robi. To taki Sylvester Stallone albo Leonardo DiCaprio. Korespondent nie chodzi, tylko dociera, nie dowiaduje się czegoś tak po prostu, tylko z narażeniem życia. Z mitu korespondenta wojennego wyczerzył mnie Kapuściński¹⁷.

Nadmierna pokora czy jednak sprzeczność i brak logiki? Prywatne doświadczenia korespondenta wojennego mają przecież służyć w omawianej antologii legitymizacji opowieści o wojnach i dotarcia do „jądra wojny”. Jagielski jest bez wątpienia w tej materii niekonsekwentny, ale ta autorefleksja, którą odczytujemy z powyższego fragmentu wskazuje także na świadomość złożoności roli reportera wojennego i odpowiedzialności z tym związanej,

Wstęp o *Terytorium Komanczów* jest ważny z jeszcze jednego powodu. Subiektywnej, prywatnej opowieści o wojnie towarzyszy równie ważna refleksja o zawodzie dziennikarza – korespondenta wojennego. To nie jest historia dziennikarstwa frontowego, raczej opowieść o misji, powinnościach i o wartości, jaką było tradycyjne

¹⁵ Tamże, s. 21.

¹⁶ W. Jagielski, *Dobre miejsce do umierania*, Znak, Warszawa 2005, s. 7.

¹⁷ *Postać korespondenta wojennego, to postać z kiepskiego filmu*. Z Wojciechem Jagielskim rozmawia K. Stańczyk (<http://wokolfaktu.pl/wojciech-jagielski-postac-korespondenta-wojennego-to-postac-kiepskiego-filmu/>; dostęp: 11.01.2017).

uprawianie tego zawodu. W odautorskich fragmentach, o których wspominałam, Jagielski nie tylko wprowadza czytelnika w poszczególne, chronologicznie ułożone opowieści o wojnach, dodatkowo przywołuje biografie wybranych adeptów tego specyficznego zawodu. Nie są to biografie *sensu stricto*, raczej opowieści o zawodowych poczynaniach reporterów, o ich stylu pracy, motywacjach, pasjach. Opisuje dzieje zmagania pisarzy-korespondentów, ich trudności w publikowaniu prawdy o wojnie, roli cenzury czy autocenzury, a także różnorodne uwarunkowania wykonywania tego zawodu w różnym czasie i pod różnymi szerokościami geograficznymi. Gdy zbierzemy te opowieści, zauważymy, że cechy, na które Jagielski wskazuje, tworzą wzór postawy korespondenta wojennego, najważniejsze cechy tego zawodu, które w subiektywnym odczuciu Jagielskiego decydują o ważności i etyczności tego zawodu.

Jest orędownikiem tradycyjnego rozumienia dziennikarskiego rzemiosła, tylko w takim widzi wartość. Ta książka (tak jak i wszystkie pozostałe książki Jagielskiego) jest wyzwaniem rzuconym ponowoczesnej dominacji sensacyjnych doniesień, migawkowego obrazu, skrótowej informacji. Gdy czytamy opowieść reportera o Hemingwayu, Pyle'u i Steinbecku, wyraźnie możemy dostrzec sympatie autora *Modlitwy o deszcz*. Wszyscy byli korespondentami podczas II wojny światowej, korespondencje wszystkich były poczytne i nagradzane, wszyscy byli blisko działań wojennych, narażali życie, a jednak wyraźnie Jagielskiemu nie podoba się sposób bycia korespondentem w wydaniu Hemingwaya. Podziwia jego sposób pisania, apetyt na życie, ale kilkakrotnie daje czytelnikowi do zrozumienia, że potrzeba wielkości, jaką posiadał autor *Komu bije dzwon*, nie należy do cech korespondenta, jakie poważa. Skupienie się na własnym „ja” zakłóca możliwość zrozumienia świata i zakłamuje obraz rzeczywistości. Rolą reportera według Jagielskiego nie jest Hemingwayowskie „snucie opowieści, jak to zdobył Normandię i wyzwolił Paryż”¹⁸, woli być jak Steinbeck, który trafnie wskazywał, że to, co korespondent widzi naprawdę, to „kurz, paskudne wybuchy granatów, niskie krzaki i rowy strzeleckie”¹⁹.

Z opowieści o wybranych dziennikarzach możemy skonstruować bardzo osobisty manifest reportera. Jagielski stawia tezę, że tylko dzięki tradycyjnemu uprawianiu tego zawodu można stworzyć opowieść najbliższą zrozumieniu istoty obserwowanego konfliktu. Jak go rozumie? Gdy pisze o Robercie Fisku zwraca uwagę, że przede wszystkim ważne jest przekładanie osobistego doświadczenia nad każde inne poznanie, ale też kompetencja, która wymaga odczytania, wiedzy z zakresu historii, ekonomii, socjologii, znajomości kultury, mentalności, obyczajów tego kraju, narodu, fragmentu świata, o którym dziennikarz opowiada. Podkreśla także wartość, jaką jest bycie dziennikarzem niezależnym, pisanie nie na zamówienie, ale z pasji i chęci zrozumienia.

Opowieść o depeszowcach skłania Jagielskiego do konstatacji, że „[korespondent wojenny] nie tylko powinien widzieć to, o czym pisze, ale wiedzieć, co widzi/

¹⁸ W. Jagielski, *Podejść tak blisko, jak się da. Pyle, Steinbeck, Hemingway, Gellhorn (i Capa)*, w: tenże, *Wojna...*, dz. cyt., s. 258.

¹⁹ Tamże, s. 276.

rozgrzyźć, rozsypać, poznać tajemnicę, zrozumieć. Nie ten lepszy, kto pierwszy, lecz ten pierwszy, kto lepszy”²⁰. Kiedy pisze o Johnie Reedzie, podkreśla, że autor książki *10 dni, które wstrząsnęły światem*: „Dziennikarstwa nie uważał za cel, lecz jedynie środek prowadzący do celu. Nie wystarczyło mu opisywanie świata – pisał, żeby go zmieniać na lepsze, lepsze w jego własnym rozumieniu i ocenie”²¹. Kiedy z kolei przybliży sylwetkę Erniego Pyle’a wyraźnie zwraca uwagę, że ów zawsze mniej pisał o bitwach, więcej o żołnierzach²². Osobiste docieranie do rzeczywistości, bycie świadkiem i uczestnikiem i jednocześnie niezależność dziennikarska, ale też szeroka wiedza i skupienie uwagi na człowieku i jego losie, ale ma gwarantować jakość opowieści, być rzetelną próbą oddania prawdy esencjalnej o dramatycznych wydarzeniach. Ta bezkompromisowość w przedstawianiu wojennej rzeczywistości jest według Jagielskiego szczególnie istotna w epoce, gdy media społecznościowe i propaganda zniekształcają obraz konfliktów.

Opowieść o roli dziennikarstwa, misji korespondenta wojennego, choć ukazująca prywatny stosunek Jagielskiego do zawodu, równocześnie, i paradoksalnie, na wzmocnić przekaz o „prawdzie wojen”, ale też o ich nieuchronności, coraz to bardziej zmiennych formach i nieprzewidywalnych następstwach. Opowieść o tym, jak być dziennikarzem piszącym o wojnie, uzupełnia tę najważniejszą – opowieść o tym, czym wojna była i jest.

* * *

Jagielski dokonuje takiego doboru tekstów, by pokazać, że od początku XX wieku wojny towarzyszą ludziom nieustannie pod różną szerokością geograficzną w różnym natężeniu: od światowych po plemienne. Warto zwrócić uwagę, że tytuł książki wskazuje nie na liczbę mnogą; nie „wojny”, a „wojnę”, która cały czas trwa. Nawet w czasach, które w naszej terminologii nazywają się „międzywojenne”, nie brakowało konfliktów, które były rozwiązywane zbrojnie. Poza dwoma wojnami, które nazwaliśmy światowymi, początek XX wieku ilustrują u Jagielskiego wojny burskie, wojna rosyjsko-japońska i meksykańska rewolucja 1910 roku. Jest oczywiście wojna w Hiszpanii, rewolucje 1905 i 1917 roku, a po II wojnie konflikty zbrojne w Algierii, walki o wolność Indii, rebelie w Korei w 1950 roku, na Węgrzech w 1956, procesy dekolonizacyjne Afryki, gorączka latynoamerykańska, Wietnam i Kambodża, konflikty na Bliskim Wschodzie, upadek apartheidu, upadek komunizmu, wojna w Afganistanie, na Bałkanach, w Rwandzie i Mogadyszu. Jest upadek Bagdadu i wojna z ISIS. Są także wojny czeczeńskie i ich konsekwencje w postaci rozgrywanej się po sąsiedzku wojnie w Ukrainie.

Jagielski wojen nie hierarchizuje. Wszystkie przynoszą zniszczenia i ludzkie dramaty. Każda z nich jest zakończona jedynie pozornie. Układ chronologiczny

²⁰ W. Jagielski, *Świst pocisków nad głową. Depeszowcy*, w: tenże, *Wojna...*, dz. cyt., s. 225.

²¹ W. Jagielski, *Reed: pożarty przez rewolucję*, w: tenże, *Wojna...*, dz. cyt., s. 135.

²² W. Jagielski, *Podejść tak blisko, jak się da. Pyle, Steinbeck, Hemingway, Gellhorn (i Capa)*, w: tenże, *Wojna...*, dz. cyt., s. 244.

przeplatany refleksjami reportera ma nam bowiem uświadomić, że wszystkie wojny, które wydarzyły się w XX i XXI stuleciu są ze sobą połączone bardzo klasycznym łańcuchem przyczyn i skutków. Jagielski jest w tym rozumieniu bliski konstatacjom Wańkowicza, który już w latach 70. ubiegłego stulecia napisał: „Wojna przedstawia mi się, jak kolejne przyprływy i odpływy oceanów życiowych, jak nieuchronne wstrząsy sejsmiczne”²³. Dlatego czytając opowieści o bitwach I wojny światowej, czytelnik nie tylko już wie, że „stare porządki i dawny świat runęły, przestały istnieć”²⁴, ale także, że „nie ma nadziei na ład lepszy, sprawiedliwszy i trwalszy”²⁵.

Warto przywołać jeszcze jeden fragment z powyższej opowieści:

[Brytyjczycy – dop. MW] Dołożyli do swych posiadłości Palestynę i Egipt z Kanałem Sueskim, a „Lawrence z Arabii” pobuntował przeciwko Turkom plemieńców z Półwyspu Arabskiego, ojczyzny proroka Mahometa, która wkrótce miała stać się najbogatszym zagłębieniem ropy naftowej na świecie. Francuzi zagarnęli ziemie Lewantu z Bejrutem, Aleppo i Damaszkiem. Tak właśnie, przed stu laty, powstawał współczesny Bliski Wschód z jego wszystkimi problemami i konfliktami, będącymi w znacznej mierze skutkiem takich, a nie innych narodzin. [...] Niefrasobliwość i pycha, z jaką wraz z Francuzami wykreślili na mapach nowe granice Bliskiego Wschodu i ustanowili tam nowe, własne porządki, stały się powodem konfliktów wyniszczających i wykrwawiających ten region do dziś²⁶.

Powyższy fragment opowieści o czasach Wielkiej Wojny jest celną egzemplifikacją namysłu historiozoficznego Jagielskiego. Reporter jest wiernym uczniem Ryszarda Kapuścińskiego, który tłumaczył młodszemu kolegom, że zrozumieć współczesność da się jedynie, znając historię, że trzeba ją rozumieć jako żywą część rzeczywistości, która kształtuje teraźniejszość. Dlatego wybierając do swojego zbioru korespondentów, Jagielski zwraca uwagę, by w ich tekstach pojawiał się nie tylko jako opis zdarzeń, ale także odwołania do historii jako do narzędzia zrozumienia obecnych konfliktów.

W prezentowanej antologii widzimy zarówno ogromną wiedzę historyczną autora, jak i umiejętność syntetycznego, ale i bardzo atrakcyjnego opowiadania o niej. Subiektywizm, mocno wybrzmiewa także w warstwie językowej. Jagielski tworzy coś na kształt „gawędy historycznej”. Reporter historykiem nie jest. On historii nie bada, korzysta jedynie z tego, co przeczytał, co zostało naukowo opracowane. W dziennikarsko-literackim stylu, prostym językiem, przybliży czytelnikom zamierzchnie czasy, sprawia, że widzimy je, jakby działy się współcześnie, na naszych oczach. To rzadka umiejętność popularyzowania trudnych, historycznych tematów.

Publikacja *Wojna. Antologia reportażu wojennego* w 2023 roku nabiera szczególnego znaczenia w kontekście trwających konfliktów zbrojnych, m.in. w Ukrainie czy

²³ M. Wańkowicz, *Wojna i pióro*, Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, Warszawa 1974, s. 6.

²⁴ W. Jagielski, *Na polach Wielkiej Wojny. Chłopcy z Placu Broni i inni korespondenci*, w: tenże, *Wojna...*, dz. cyt., s. 105.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, s. 106–108.

na Bliskim Wschodzie. Dlatego tak wiele miejsca poświęca Jagielski czasom międzywojnia i mechanizmom dojścia Hitlera do władzy. Z perspektywy współczesnych działań Putina niepokojąco brzmi przywołany w antologii przez Jagielskiego krótki fragment z korespondencji Barta Howarda z 1939 roku:

Nie da się przecież nie dostrzec biegu, z jaką przeprowadzono ostatni zamach stanu, na który świat był kompletnie nieprzygotowany. Machiavelli mógł o tym pisać, Hitler to robi.[...] Niech sobie biadają moralisci. Niech sobie płoną po nocy światła w bezsensownych kancelariach. Rzecz się dokonała²⁷.

Dzieło Jagielskiego można odczytać jako rodzaj przestrogi, próbę przypomnienia mechanizmów wojny, które niestety pozostają niezmiennie mimo upływu dziesięcioleci, które układają się w powtarzalność schematów z jednej strony, z drugiej ukazują absurd i irracjonalność konfliktów. We wspomnianej już opowieści o Fisku Jagielski pisze: „Nie będzie piewą wojny ten, kto jej doświadczył na własnej skórze, czy choćby obejrzał ją z bliska”²⁸. Teza ta stanowi zarówno punkt wyjścia, jak i dojścia. Jest taki fragment w książce Jagielskiego *Wszystkie wojny Lary*, gdzie bohaterka mówi stanowczo do swoich dzieci, które zaczyna fascynować walka zbrojna w imię religijnych ideałów: „Życ trzeba! Życ – nie umierać”²⁹. Każda wojna jest dramatem dla wszystkich. W wojnach nie ma wygranych, jest tragedią nawet dla tych, którzy nie umieją bez niej żyć – bo o takich korespondentach także Jagielski opowiada. Wojna może być zabójczym nałogiem – tu przykładem jest historia Krzysztofa Millera, któremu autor dedykuje ten zbiór.

Opowieści Jagielskiego zarówno te o dziennikarstwie, jak i o wojnach mają etyczny wydźwięk. Jagielski stawia pytania: o co tak naprawdę toczą się wojny na świecie i czy doświadczając wojny, można jeszcze wierzyć w człowieczeństwo? To one nadają antologii wymiar filozoficzny i etyczny, wykraczający poza prostą dokumentację faktów historycznych. Dlatego mocno brzmi deklaracja przywołana z jednej z korespondencji Fiska, która w niewielkim fragmencie zamieszczona jest na okładce książki:

To rządzący wmawiają ludziom, że wojny są dramatem przeciwności. Dobro przeciwko złu, my przeciwko nim, zwycięstwo albo klęska (...) Ale w wojnie zasadniczo nie idzie o wygraną czy przegraną, lecz o śmierć i zabijanie. Wojna to całkowity upadek człowieczeństwa³⁰.

To stwierdzenie wydaje się kluczowe dla zrozumienia podejścia Jagielskiego do redagowania antologii – nie ma w niej gloryfikacji heroizmu, nie chodzi o epatowanie okrucieństwem. Chodzi o ukazanie prawdy o wojnie w całej jej złożoności, ale także o wyraźny sprzeciw i przestroge. Jagielski, kończąc książkę opowieścią o ludziach,

²⁷ B. Howard, *Imperator Europy*, tłum. F. Godyń, w: W. Jagielski, *Wojna...*, dz. cyt., s. 207.

²⁸ W. Jagielski, *Fisk: w starym stylu*, w: tenże, *Wojna...*, dz. cyt., s. 614.

²⁹ W. Jagielski, *Wszystkie wojny Lary*, Znak, Kraków 2015, s. 143.

³⁰ W. Jagielski cytuje Roberta Fiska w *Słowie wyjaśnienia* do antologii: W. Jagielski, *Słowo wyjaśnienia*, w: tenże, *Wojna...*, dz. cyt., s. 15.

których znał osobiście, a którzy przypłacili życiem uprawianie zawodu korespondenta wojennego, domaga się, by uznać wojny nie tylko za nieetyczne i niemoralne, ale za bezsensowne, niszczą one bowiem ludzi i rozkręcają machinę, której nijak nie da się później zatrzymać.

Bibliografia

- Ben Cramer R., *Dlaczego Izrael przegrał?*, tłum. P. Nowak, w: W. Jagielski, *Wojna. Antologia reportażu wojennego*, Znak, Kraków 2023.
- Brzozowski S., *Subiektywizm i obiektywizm*, w: tegoż, *Eseje i studia o literaturze*, t. I, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1990.
- Buryła S., Rodak P., *Krótką przedmowa: aktualność wojny*, w: S. Buryła, P. Rodak (red.), *Wojna. Doświadczenie i zapis. Nowe źródła, problemy, metody badawcze*, Universitas, Kraków 2006.
- Hemingway E., *Korespondencje stambulskie*, tłum. B. Zieliński, w: W. Jagielski, *Wojna. Antologia reportażu wojennego*, Znak, Kraków 2023.
- Howard B., *Imperator Europy*, tłum. F. Godyń, w: W. Jagielski, *Wojna. Antologia reportażu wojennego*, Znak, Kraków 2023.
- Jagielski W., *Dobre miejsce do umierania*, Wydawnictwo WAB, Warszawa 2005.
- Jagielski W., *Fisk: w starym stylu*, w: tegoż, *Wojna. Antologia reportażu wojennego*, Znak, Kraków 2023.
- Jagielski W., *Na polach Wielkiej Wojny. Chłopcy z Placu Broni i inni korespondenci*, w: tegoż, *Wojna. Antologia reportażu wojennego*, Znak, Kraków 2023.
- Jagielski W., *Podejść tak blisko, jak się da. Pyle, Steinbeck, Hemingway, Gellhorn (i Capa)*, w: tegoż, *Wojna. Antologia reportażu wojennego*, Znak, Kraków 2023.
- Jagielski W., *Reed: pożarty przez rewolucję*, w: tegoż, *Wojna. Antologia reportażu wojennego*, Znak, Kraków 2023.
- Jagielski W., *Słowo wyjaśnienia*, w: tegoż, *Wojna. Antologia reportażu wojennego*, Znak, Kraków 2023.
- Jagielski W., *Świsł pocisków nad głową. Depeszowcy*, w: tegoż, *Wojna. Antologia reportażu wojennego*, Znak, Kraków 2023.
- Jagielski W., *Wojna. Antologia reportażu wojennego*, Znak, Kraków 2023.
- Jagielski W., *Wszystkie wojny Lary*, Znak, Kraków 2015.
- Kapuściński R., *Wojna futbolowa*, w: W. Jagielski, *Wojna. Antologia reportażu wojennego*, Znak, Kraków 2023.
- Postać korespondenta wojennego, to postać z kiego filmu. Z Wojciechem Jagielskim rozmawia K. Stańczyk* (<http://wokolfaktu.pl/wojciech-jagielski-postac-korespondenta-wojennego-to-postac-kiego-filmu/>; dostęp: 11.01.2017).
- Wańkowicz M., *Karafka La Fontaine'a*, t. 1, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 1981.
- Wańkowicz M., *Wojna i pióro*, Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, Warszawa 1974.
- Wiszniewska W., *Pokora dokumentalisty. Wojciech Jagielski o niepoznawalnej Afryce*, „Konteksty Kultury” 2016, nr 1, s. 39–53.

Subiektywne docieranie do jądra wojny. *Wojna. Antologia reportażu wojennego* Wojciecha Jagielskiego

Streszczenie: Dwa lata temu Wojciech Jagielski, reporter, korespondent wojenny, autor wielu reporterskich książek opowiadających o konfliktach na Kaukazie, w Afganistanie czy Afryce, wydał antologię tekstów o wojnie zatytułowaną: *Wojna. Antologia reportażu wojennego*. To zapis stu lat konfliktów i wojen – od rewolucji październikowej do czasów współczesnych – opowiedzianych przez naocznych świadków.

Jagielski wybrał teksty korespondentów wojennych największego kalibru. Znalazły się tu teksty m.in. Ernesta Hemingwaya, Ryszarda Kapuścińskiego, Winstona Churchilla, Anny Politkowskiej, Gabriela Garcíi Marqueza czy Oriany Fallaci. Bohaterowie wybrani przez reportera w bardzo subiektywny sposób ujmują konflikty zbrojne, a ich głosy tworzą bardzo zróżnicowany obraz „panoramy myśli” o konfliktach zbrojnych. Na ten kalejdoskop wrażeń i refleksji autor wyboru nakłada – już samym wyborem – swój punkt obserwacji. Dodatkowo jeszcze opatruje wypowiedzi przywołanych autorów własnymi przemyśleniami oraz osobistymi wspomnieniami z wojen.

Poprzez ten bardzo osobisty wybór tekstów czytelnik dowie się, z jednej strony, czym dla bohaterów Jagielskiego jest wojna, ale także jakie myśli, idee w opowiadaniu o wojnach są dla reportera kluczowe. Można postawić tezę, że czytelnik, postawiony w sytuacji piętrowego subiektywizmu nadawców, zyskuje ogląd w jakiejś mierze zobiektywizowany, a to punkt wyjścia do podmiotowej oceny zjawisk i zagadnień.

Słowa kluczowe: Wojciech Jagielski, wojna, korespondent wojenny, subiektywizm, reportaż literacki

Subjective getting to the core of war. “War. An anthology of war reportage” by Wojciech Jagielski

Abstract: Two years ago Wojciech Jagielski, a reporter, war correspondent, author of many reporter books telling about conflicts in the Caucasus, Afghanistan or Africa published an anthology of texts about war entitled: *War. An anthology of war reportage*. It is a record of one hundred years of conflicts and wars – from the October Revolution to the present day – told by eyewitnesses.

Jagielski selected texts by war correspondents of the highest caliber. There are texts by Ernest Hemingway, Ryszard Kapuscinski, Winston Churchill, Anna Politkovskaya, Gabriel García Marquez and Oriana Fallaci, among others. The protagonists selected by the reporter capture armed conflicts in a very subjective way, and their voices create a very diverse picture of the “panorama of thoughts” about armed conflicts. On this kaleidoscope of impressions and reflections, the author of the selection superimposes – by the very choice – his point of observation. In addition, he still annotates the statements of the cited authors with his own thoughts and personal memories of wars.

Through this very personal selection of texts, the reader will learn, on the one hand, what war is for Jagielski’s characters, but also what thoughts, ideas in telling about wars are crucial for the reporter. It can be argued that, placed in a situation of bunk subjectivity of the broadcasters, the reader gains a view that is to some extent objectified, and this is the starting point for a subjective evaluation of phenomena and issues.

Keywords: Jagielski, war, war correspondent, subjectivity, reportage, literary journalism

Beata Gontarz

Uniwersytet Śląski w Katowicach

📄 <https://orcid.org/0000-0002-5302-8010>

Świadomość twórcy.

Adam Bunsch o swojej sztuce i o tworzeniu (w zapiskach z czasu wojny)

Chciałbym bardzo, aby te rzeczy dotarły do Ciebie Luduś i do moich dzieciaków, bo to jestem ja sam. Wy napewno wyczujecie ile tam kryje się w słowach i poza słowami przeżyć przezwyciężonych i opanowanych tak, że mogły przybrać formę sztuki.

Robiąc nieraz rachunek mego artystycznego sumienia stwierdzam, że z teatrem nie stoję gorzej niż w zwykłym czasie. Z malarstwem natomiast jest biedniej i nie ma nadziei na poprawę. Może kiedyś – jeśli wolą Bożą będzie zachować mnie do dalszej pracy – będę miał treść przeżyć na długie szeregi obrazów, ale dziś to się nie materializuje. Ale cóż? Gdy się rozglądam dookoła świata, to widzę, że cały świat jest dziś zdegradowany w swoich zajęciach i wytwarzaniu kultury do stanu życia glonów, więc nie ma się co martwić o jednego malarza. Jest to jego prywatne zmartwienie i jego najbliższych, gdy się o tym dowiedzą, podczas gdy się może czegoś wielkiego spodziewali¹.

To słowa podsumowania dotyczące własnej artystycznej aktywności, jaką usiłował podejmować w czasie wojny porucznik Adam Bunsch. Zanotował je pod datą 17 IX 1943 r. w brulionie zawierającym niewysłane (z założenia) listy do żony. Zawierają się w tym fragmencie kwestie istotne dla zaproponowanego w tytule tematu. To przede wszystkim świadomość bycia artystą oraz świadomość jej ścisłego związku ze sferą osobistych doświadczeń: w przypadku Bunscha należy do niej rozłąka z ukochanymi bliskimi, żoną i dziećmi, a także kontekst historyczny, wyznaczony II wojną światową.

Bunsch, zmobilizowany w sierpniu 1939 roku, był uznanym malarzem. Ukończył w 1921 roku Akademię Sztuk Pięknych w Krakowie w klasie Józefa Mehoffera oraz filozofię na Uniwersytecie Jagiellońskim. Pracował później jako nauczyciel rysunku w Państwowej Szkole Przemysłowej w Bielsku, ale równocześnie malował i tworzył grafiki, systematycznie wystawiał swoje prace w kraju i za granicą (był artystą

¹ A. Bunsch, *Listy do żony*, brulion, archiwum rodziny Bunschów, bez sygnatury. W dalszej części po cytowaniach będę bezpośrednio podawała skrót LŻ i ewentualnie dodawała datowanie. Zachowuję oryginalną interpunkcję, leksykę i składnię.

docenianym i nagradzanym, m.in. na cyklicznych salonach warszawskiej Zachęty), malował polichromie i projektował witraże do kościołów, w tym do katowickiej świątyni pw. Niepokalanego Poczęcia NMP², pisał też dramaty (inscenizowane w krakowskim Teatrze im. Juliusza Słowackiego, w teatrze w Katowicach oraz przez warszawski Instytut Reduty)³.

Rozkaz z 16 sierpnia 1939 roku stawienia się w Komendzie Garnizonej w Bielsku-Białej przerwał jego spełnione artystyczne i rodzinne życie. Miał wówczas niespełna 43 lata, pożegnać musiał ukochaną Ludwikę i czworo dzieci (czternastoletniego Alojzego, młodszego o rok Franciszka, jedenastoletnią Helenę i dziesięcioletniego Adama-juniora, nazywanego Sianeczkiem). Uczestniczył w kampanii wrześniowej jako dowódca nasłuchu radiowego w Armii „Kraków”, 18 września przekroczył granicę węgierską, uciekł z obozu internowania w Lengyeltóti na Węgrzech do Francji, aby przyłączyć się do formowanych tam Polskich Sił Zbrojnych. Po ewakuacji w czerwcu 1940 r. do Liverpoolu otrzymał przydział do 2 Brygady Strzelców (od listopada zreorganizowanej w 10 Brygadę Kawalerii Pancernej, która później weszła w skład 1 Dywizji Pancernej) stacjonującej w Szkocji. Ostatnie półtora roku wojny spędził w Londynie, pracując nad polichromią i witrażami do kościoła Polskiej Misji Katolickiej. Do kraju wrócił pod koniec 1945 roku. W archiwum domowym rodziny Bunschów przechowywane są dokumenty, wspomnienia, zapisy w kalendarzykach i diariuszach, rysunki i szkice oraz bloki niewysłanych listów do żony, składające się na świadectwo niezwykle skrupulatnego utrwalania wojennych losów, działań i przeżyć autora⁴. Wspomniane z powodu początkowego cytatu listy do Ludwiki oraz prowadzony dzienniczek z 1942 roku w największym stopniu spośród zachowanych egodokumentów cechują się autoanalizą i autorefleksją. Ujawniają się w nich wszystkie role życiowe autora: aktualnie żołnierza pracującego w biurze oświatowym i propagandowym, ale na stałe męża, ojca, brata, syna i... niezmiennie artysty. Być może obok dziennika prowadzonego w czasie wojny przez rówieśnika Adama Bunscha, Józefa Czapskiego⁵ (łączy ich nie tylko data urodzenia oraz służba wojskowa, ale także malarski talent i ten sam okres studiów na Akademii Sztuk Pięknych w Krakowie) to najobszerniejszy przykład zapisów intymnych żołnierza-artysty. Obaj przydzieleni zostali do pracy kancelaryjnej, która ich nużyła i nie dawała satysfakcji. Podobna była przede wszystkim opisywana przez nich sytuacja egzystencjalna: poczucie samotności, którego wynikiem jest udręka, ból i cierpienie.

² Zob. T. Dudek-Bujarek, B. Szczyпка-Gwiazda, Pyka H., *Adam Bunsch (1896–1969)*, Muzeum Okręgowe w Bielsku-Białej, Muzeum Diecezjalne w Katowicach, Muzeum Śląskie w Katowicach, Bielsko-Biała 1992. Tutaj także *Kalendarium życia i wydarzeń artystycznych. Adam Bunsch ps. Andrzej Wart (1896–1969)*, s. 25–34.

³ Zob. T. Kudliński, *Bunsch – dramaturg*, w: A. Bunsch, *Dramaty*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974.

⁴ O zbiorze zachowanych dokumentów osobistych Adama Bunscha z czasu wojny zob. B. Gontarz, *Materialność wojennych zapisów Adama Bunscha*, „Sztuka Edycji” 2024, nr 1.

⁵ Zob. J. Czapski, *Dziennik wojenny (22 III 1942–31 III 1944)*, odczytał J.S. Nowak, oprac. M. Nowak-Rogoziński, Wydawnictwo Próby, Warszawa 2022.

W przypadku Bunscha stan ów zaczął coraz bardziej dominować od 1942 roku, kiedy ustabilizowało się jego żołnierskie położenie, gdy odroczone zostały plany inwazji aliantów, a tym samym odsunęły się prognozy zakończenia wojny, gdy mijały kolejne lata rozłąki z najbliższymi. W kalendarzyku (*Diary 1942*) notuje:

Zwolna odstępuję złudzenie, że stan obecny jest przejściowym, że się czeka, aby coś minęło, a coś wróciło. Zaczyna się utrwalać przekonanie, że to jest inne zupełne życie, stałe w znaczeniu ziemskim – nowa rola, nowa osoba, całkiem inne zadania, bo tamto już odegrane do końca, trochę wygrane, trochę przegrane. Godzę się z myślą, nie wabi mnie rola znaczniejsza, nie mam ambicji odegrania się... Zdam sobie sprawę z moich możliwości – w innych warunkach... które jednak już może nie powrócą. Zdaje mi się, że jest wolą Boga oglądać mnie w tych drobiazgach szarych, szablonowych, dokuczliwych a ciągłych. Zgoda⁶.

Coraz bardziej doskwierają mu monotonne, frustrujące obowiązki biurowe, a o sobie pisze z narastającą pogardą:

Byłem długie lata artystą. Miałem największy przywilej na ziemi.
Dziś płacę haracz. Jestem po najpodlejszej stronie ludzkiego bytowania: półinteligent, pisarczyk magistracki, podurzędniczek pocztowy, buchalter sklepiku (D, 5. VIII 1942).

Uwagi dotyczące degradacji życia w wojennym czasie, niemożności realizacji artystycznego powołania, marnowania talentu i zagręźnięcia w nie lubianej, niecenionej pracy biurowej nie są incydentalne. Bunsch jest przekonany o własnym talencie, ma świadomość osiągniętych przed wojną artystycznych sukcesów, deklaruje ambicje dalszego tworzenia – słowem – pozostaje w pełni artystą:

Dzisiejsze życie społeczne: prymitywna walka o byt zbiorowy przesunęła mnie na podrzędne miejsce drobnej komórki w tym organizmie – drobne kółeczko w tej maszynie, która gdzieś się posuwa. Nie psuje to mojej ambicji, bo żadnej nie mam. Raczej czuję, że to jedyna forma, w której można przetrwać bez większej szkody, chociaż nieprzyjemnie patrzeć i czuć spętane ręce, w których była i jest może jeszcze siła! Gdyby się znalazł ktoś, kto by mnie użyć potrafił właściwie to mógłby wyzwolić wcześniej moją siłę. Ale te wszystkie próby użycia mnie, których było niewiele zresztą były robione niedźwiedzia łapą, bez zrozumienia, co to jest artysta (D, 30 X 1942).

Z innych zapisów, zwłaszcza z listów do żony, dowiadujemy się, że od początku służby powierzano mu rozmaite plastyczne zadania: przygotowanie ilustracji do modlitewnika przeznaczonego dla polskiego wojska, projektowanie i wykonywanie kaplic żołnierskich, w tym malowanie do nich obrazów, zwykle Matki Boskiej Częstochowskiej. Jego rysunki były wykorzystane do wydawania kartek pocztowych

⁶ A. Bunsch, *Diary 1942*, zapis w kalendarzyku rocznym, pod datą 3 stycznia (January, 3 Saturday) 1942. Archiwum Rodziny Bunschów. W dalszej części po cytowaniach będę bezpośrednio podawała skrót D i dodawała datowanie.

czy znaczków. Prestiżowym zleceniem było opracowanie pamiątkowego albumu dla pary królewskiej wizytującej 6 marca 1941 roku w towarzystwie generała Władysława Sikorskiego polskie formacje w Forfar oraz – później – zaprojektowanie tablicy informacyjnej w rocznicę tego wydarzenia. Jako Andrzej Wart (ten pseudonim przyjął, aby nie sprowadzać kłopotów na najbliższych pozostających w kraju) uczestniczył w wystawach malarskich: m.in. latem 1941 roku w 115 dorocznej ekspozycji Royal Sottish Academy w Edynburgu, na wiosnę 1942 roku w londyńskiej National Gallery czy też w – zorganizowanej przez dowództwo Polskich Sił Zbrojnych – słynnej wystawie objazdowej z lat 1941–1943, prezentującej twórczość pięciu malarzy z 10 Brygady Kawalerii Pancernej stacjonującej w Szkocji⁷. Początkowo do tych prac nastawiony był pozytywnie, przyjmował je jako oczywisty sposób wykorzystania jego plastycznego talentu i doświadczenia. Miały jednakowoż doraźne cele. Nie odpowiadały jego artystycznej wrażliwości i wyobraźni oraz przekonaniu o malarskich zdolnościach. W zapisach w różnych miejscach dostrzegamy wahania nastawienia. Czuje imperatyw tworzenia, albowiem uważa, że sztuka jest wyrazem przeżyć i doświadczeń artysty, a tym samym zobowiązaniem do niemarnowania talentu:

Chcę coś zrobić lepszego z siebie samego, bez względu na to, czy się komu przydam. Chcę zostawić utrwalone myśli moje i walki wewnętrzne choć nie mam pewności czy i kto to będzie znał i kiedy (D, 21 VII 1942).

Jest przekonany, że artysta pełni ważną funkcję formułowania i wyrażania doświadczeń ogólnoludzkich, w sztuce transponuje tematy i treści istotne, a nie przypadkowe:

Większość ludzi nie myśli swojemi myślami i nie czuje swemi uczuciami. Jeżeli ci nie dostaną od artystów myśli do myślenia i uczucia, to próżnię duszy zapełnia przypadek, to co jest najbliższe, a ma jakąkolwiek prężność. Sztuka jest koniecznością społeczną⁸.

Stałym, właściwie obok rozmyślań nad artystycznym statusem najważniejszym, tematem staje się rozpamiętywanie nadzwyczaj silnej uczuciowej więzi łączącej go z żoną i dziećmi. Z rozważań wynika, że wywoływało to dwojakie skutki: zarówno poczucie obciążającego psychikę i ciało osamotnienia, jak i – mimo fizycznej rozłąki – doznanie stałej, nieprzemijającej, uznawanej za niepodważalną wartość miłości:

Sam jestem i głosu mojego ani myśli moich i uczuć nie słyszę, ale ufam, że to drżenie duszy znajdzie swoją odpowiedź i oddźwięk niezależnie od czasu i przestrzeni, która nas dzieli.

⁷ Informacje z zapisków Bunscha korespondują z rekonesansem dotyczącym życia artystycznego na obczyźnie, jakiego dokonał M.A. Supruniuk, „*Trwałość i płynność*”. *Sztuka polska w Wielkiej Brytanii w XX wieku – wstęp do opisu*, „Archiwum Emigracji. Studia–Szkice–Dokumenty” 2006, z. 1–2, s. 152–153.

⁸ A. Bunsch, *Kalendarzyk Polaka w Wielkiej Brytanii 1943*, zapis z 6 stycznia.

Pytam się nieraz czy szczęśliwszy byłby człowiek niezwiązany z nikim tak jak ja jestem związany z Tobą i naszymi dziećmi? Chyba, że nie. Byłby biedniejszy o najpiękniejsze skarby. To szczęście, które dzisiaj bardzo boli. Ale kiedyś przecież boleć przestanie.

Pytam siebie czy ta niemożność promieniowania uczuciem i myślą jest degradacją naszego istnienia. Czy przez to odcięcie mechaniczne człowiek staje się niższy, uboższy? Chyba nie. Nie dla pokazu żyjemy na świecie, a wszelkie dobro wytworzone przez człowieka nie ginie (LŻ, 14 września 1943).

Bunsch często przywołuje udane, na wskroś satysfakcjonujące życie przed wojną, oparte na jedności szczęścia rodzinnego i twórczego spełnienia, czego sprawczynią i strażniczką była żona. Píše o tym wielokrotnie, używając tonacji sakralnej, podkreślając idealny, czysty i wieczny ich związek:

Ale uświadamiam sobie że teraz miłość nasza osiągnęła stan takiego piękna że i dlatego tylko cierpieć warto. Taka dzisiaj wolna od wszelkiej materii i biologii jakby niepokalana. Dziś z niej zostało tylko co najlepsze i to się rozrosło. Dziś jest już nieziemskie i wszelki jej odblask ziemski boli (LŻ, Galashiels 28 XI 1943 godz. 23⁴⁵).

Obrazy te są kontrastowane z aktualną jego sytuacją. Opisuje, jak przeżywa swoje nieszczęście, jak cierpi:

Wyć się chce jak bydłociu żeby tylko nie było wstyd. Wiedział Bóg, że za nic mi głód i ból fizyczny i braki i niewygody i tego mi cierpieć nie każe, a tylko ta jedna rzecz na świecie: żona i dzieci i dom i dotknął palcem swoim tego miejsca w sercu jedynie czulego co bolesnego i już nie puszcza (LŻ, Galashiels 28 XI 1943 godz. 23⁴⁵).

Zapisy z końca 1943 roku dają świadectwo serii nerwowych załamań:

I znowu od spazmu powstrzymać się nie mogłem i trzępie mnie konwulsyjny szloch i wstyd mi. To może dziwne. Może komuś zdawałoby się, że po czterech latach i po czterech miesiącach coś powinno złagodnieć w tym bólu, coś powinno pójść w zapomnienie. Ale nic nie łagodnieje. Obraz pozostał jeden stały, nie rośnięcie w moich oczach, nie rozwijacie się, a tylko rozwija się moja tęsknota potworna, rośnie i nie wiem jak i kiedy się zakończy (LŻ, 12 XII 1943).

Kalendarzyki i listy do żony z wolna zostają zdominowane przedstawieniami cierpienia, które dla autora ma metafizyczne źródło, ale przejawia się fizycznym bólem i słabością:

Pytania dręczące od pierwszej chwili świadomości po zbudzeniu i ostatnia myśl przed zaśnięciem. Co tam jeszcze będzie, czy w ogóle dla nas kiedy ten czyściec się skończy, czy dopiero ze śmiercią?! Wiara! Tak! Nie opuszcza mnie wiara i ona jest moim kręgosłupem. Ale to sprawa rozumu, a nic nie zmienia w uczuciu. Na ból fizyczny, na lęk fizyczny i niepokój nie pomoże żaden argument rozumowy. [...]

Próba wytrzymałości, która mi przypadła w udziale jest skierowana wspaniale przeciw wszystkim najczulszym nerwom przeciw wszystkim najżywotniejszym centróm mojego życia. Wytrzymam z Bożą pomocą tylko nie wiem czy wytrzyma moje życie (Galashiels, 17 listopada 1943).

Serialne zapisy udręki uznać można za sugestywny przykład autopatografii. Ból jest doznawany stale, od cierpienia wybawia tylko sen. O skali ciężaru niechaj zaświadczą wybrane wyimki z dziennika z 1942 roku:

Tęsknię bardzo do moich. Najgorzej mi zawsze rano gdy się budzę. Dwa i pół lat już minęło, a to uczucie zawsze jednakie.

Matko Boska! Rany Chrystusa... (D, 8 III 1942).

Jestem sam. Czuję się bardzo sam. Dziś słabo mi było i zły nastrój. Coraz bardziej śmierć wydaje się ponętna (D, 12 IV 1942).

Brak Ciebie moja żono i dzieci moich (D, 17 IV 1942).

Przyszło teraz przyzwyczajenie do długowieczności cierpienia (D, 29 IX 1942).

Czy ten stan obecny to pokuta i czyściec? (D, 25 V 1942).

Rozpaść się na atomy, aby czas przestał dla mnie istnieć (D, 26 V 1942).

Jak by to było oryginalnie gdyby się tak po kawalku odejmować. Musi też być ciekawy nagły podział na kawalki (D, 14 VII 1942).

Gdyby nie Bóg, to byłaby rozpacz (D, 21 VII 1942).

Po co trzymasz mnie jeszcze Panie Boże na tym świecie? Czy jeszcze nie odpokutowałem wszystkiego? Czy chodzi Ci jeszcze o te mizerne obrazki, które na chwałę Twoją mam jeszcze zrobić? [...] Wola Twoja (D, 30 VII 1942).

Przyszło teraz przyzwyczajenie do długowieczności cierpienia (D, 29 IX 1942).

Zesłałeś mi Boże taki zły czas, że już trudno wytrzymać. Nerwy nie dopisują (D, 30 IX 1942).

Czasem czuję że brak mi już sił do dalszego życia. Tak trzymać ciągle nerwy napięte! Pomocy twojej zwywam Matko Boża! (D, 15 XII 1942).

Bunsch w cierpieniu zwraca się do Boga. Doznawaną niedolę lokuje w porządku metafizycznym, jednoznacznie religijnym, chrześcijańskim. Próby zrozumienia sensu cierpienia oraz próby znoszenia go ujawniają wiarę w Boga i ufność Mu. Postawa ta jest nieustannie, osobiście i głęboko intymnie przez Bunscha wypracowywana. Cierpienie traktuje jako próbę kształtowania postawy o najwyższej moralnej wartości: znoszenie trudów uszlachetnia i prowadzi do dobra – „Ból przecierpiany nie jest stratą, ale jest zyskiem” (D, 19 V 1942), „Gdyby człowiek nie cierpiał w życiu i nie miał przeciwności do pokonania to nic by nie wiedział o sobie i Bóg nie miałby żadnych podstaw do oceny człowieka. [...] Pomóż mi Boże wydać Ci się lepszym aniżeli na to siły moje pozwalają” (D, 26 VII 1942). Stara się również przyjąć je jako okazję do ugruntowania dobra w sobie, drogę do większej dojrzałości i do własnego udoskonalenia⁹:

Czasem wydaje mi się, że Bóg chce, żebym pokazał czem jestem, jak się zachowam w sprawach płaskich i trywialnych, czy to co wydawało się wyższym szczeblem

⁹ Interesująca jest zbieżność tych przekonań z propozycjami filozoficznymi, por. V.E. Frankl, *Homo patiens*, przeł. Roman Czernecki, Józef Morawski, Pax, Warszawa 1976 oraz teologicznymi, B. Mauer, *Über den Schmerz – Theologische Anmerkungen*, „Zeitschrift für Medizinische Ethik” 1994, nr 1, s. 23, Jan Paweł II, *Salvifici doloris. List apostolski o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia*, Watykan, 11 lutego 1984. Zob. też: A. Bartoszek, *Głęboko ludzki i prawdziwie chrześcijański sens cierpienia*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, 1999, t. 32.

istnienia nie było tylko zwykłym zbiegiem okoliczności i zewnętrznych sił, czy w okolicznościach najpodlejszych przejawia się coś z wyższego szczebla bytu.

I gdyby to się udało – myślę że będzie to cenniejsze od największego postępu na dawnej drodze (D, 11 XII 1942).

W chrześcijańskiej perspektywie mieści się także myślenie o cierpieniu jako o sprawdzianie pokory, ale Bunsch w odniesieniu do siebie dopuszcza także rodzaj zadośćuczynienia za otrzymane wcześniej szczęście – „Kiedy myślę o życiu mojem przed wojną, to właściwie nie dziwię się, że się to wszystko ze mną stało. Życie było tak już ułożone i takie łatwe, że przestały prawie istnieć problemy etyczne. Takie było szczęśliwe” (D, 6 VI 1942).

Dotkliwość i długotrwałość doświadczanego stanu prowadzą do rezygnacji z aktywności, a nawet do pragnienia nieistnienia, przywoływania śmierci. Bunsch podobny jest w tych emocjach do pozostającego także w egzystencjalnym braku nadziei Józefa Czapskiego, również oczekującego nieżycia, a przynajmniej choroby i... rozważającego kwestię samobójstwa (którego znał liczne przykłady) jako rezultatu wyczerpania się ludzkich sił fizycznych i psychicznych¹⁰. Głęboko wierzący (tak jak Czapski) Bunsch w myślach o śmierci zawiera transcendentną perspektywę: widzi w niej koniec ziemskich niedoli, początek wieczystego szczęścia z ukochanymi i formę idealnego, prawdziwego życia.

W sytuacji doznawania uporczywego cierpienia odrzuca przywilej malowania: „Sztuka moja przepadła na czas wojny do końca” (D, 29 X 1942). Wyjawia w kalendarzyku na 1942 rok:

Chyba głupi mógłby wymagać albo spodziewać się ode mnie artystycznej twórczości, kiedy stale towarzyszy mi myśl, co ci którzy stanowili mój ludzki krąg i cały świat są może w tej chwili w niebezpieczeństwie, czy w cierpieniu czy może w ogóle nie żyją, a ja nic o tem nie wiem. Cudem jest raczej to, że jeszcze nie jestem obłąkany¹¹.

Powtarza żale w liście do żony:

Nie mogę robić żadnych planów, ani na najbliższe dni, ani na dalszą przyszłość. Czuję się jak mysz w pudle, żyję w spakowanym kuferku, o sztuce w tych warunkach nie ma mowy. Zachwycać się zestawieniem harmonijnych kolorów w chwili, gdy może właśnie ktoś z moich najdroższych ginie z głodu albo z ran albo znosi więzienie, czy inne cierpienia i obawy – uważałbym za gruboskórność nie za sztukę (LŻ, Galashiels 7 X 1943).

Prowadzone równolegle w trzech formach zapiski osobiste Bunscha (w kalendarzykach, w dzienniczku, w listach do żony, a do tego dochodzą również powstałe

¹⁰ Zob. A. Janiak, *Czapski samotny. Kilka refleksji o „Dziennikach wojennych” Józefa Czapskiego*, „Archiwum Emigracji” 2023, z. 2, s. 382.

¹¹ A. Bunsch, *Kalendarzyk Polaka w Wielkiej Brytanii*, zapis pod datą 1 lipca 1943 r. Archiwum Rodziny Bunschów.

w tym czasie sztuki teatralne) można rozpatrywać w kategorii dyskursu autopoietycznego. Taki aspekt wypowiedzi artystów wykorzystwała Magdalena Popiel, formułując koncepcję estetyki antropologicznej¹². Podkreśliła rangę „wyjątkowych świadectw zdolności pojmowania, odczuwania i działania, formowania tożsamości jednostki i relacji wspólnotowych. [...] W doświadczeniu artysty wszystkie formy aktywności są podporządkowane jednemu zadaniu: testowaniu idei człowieka twórczego. Tym próbom towarzyszy zwykle świadomość artystycznego i egzystencjalnego ryzyka”¹³.

Przywoływane Bunschowe egodokumenty wyrażają kryzys egzystencjalny artysty. Dowiadujemy się z nich, że autor ratuje się w tym położeniu tworzeniem dramatów. W dziełach i pracy artystów (Wita Stwosza¹⁴, Adama Chmielowskiego – późniejszego brata Alberta¹⁵) zawiera wyobrażenie tworzenia prawdziwej sztuki, o najwyższej i nieprzemijającej wartości artystycznej i ideowej. Wit Stwosz czy Adam Chmielowski uosabiają talenty i cnoty idealne: ich sztuka wyrasta z głębi jestestwa, służy dobru ogólnemu, łączy wrażliwe jednostki, przemienia słabych, naprawia niedoskonałą rzeczywistość. Bunsch lokuje w sztukach scenicznych swój wewnętrzny świat przeżyć i pragnień:

Strasznie ta ziemia przyciąga i muszę to wlec. A chciałbym jedynie zachować myśli moje i czucia zawarte w tych moich sztukach, które napisałem. Wierzę, że to się zachowa (D, 31 I 1942).

Najchętniej jeszcze obcuję z postaciami moich dramatów, bo tam wszędzie Ty jesteś – jedyna! (D, 23 VI 1942).

Dziwne to, najbliższymi osobami, z którymi dziś mogę przestawać są osoby moich sztuk tu napisanych. Lubię czytać swoje sztuki (KP, 27 VI 1943).

Drugą formą przełamania rozpacz, bezsilności, twórczego niespełnienia okazała się dla niego praca witrażownicza. Przed wojną w kraju przygotowywał tylko projekty witraży. W Szkocji i Anglii artyści wykonywali całość robót w swoich warsztatach. Sprawdzianem dla Bunscha była jego własna inicjatywa wykonania witraża do kościoła w Galashiels w 1942 roku. Realizacja zamierzenia sprawiała mu satysfakcję, nie tylko w aspekcie artystycznym, ale także ideowym:

Puściłem się na wielkie przedsięwzięcie w moich obecnych warunkach. Ale mam nadzieję, że z pomocą Bożą doprowadzę to do końca. Dobrze się czuję w tej mojej robocie, chociaż tyle trudu i wysiłku dodatkowego jak dojazdy, niewygody, trudności z wiktowaniem się.

Po latach wojny będą może ludzie modlić się przy tym witrażu i na pewno nikomu nie przyjdzie na myśl z jakiego świata przeżyć, niepokojów i cierpień wyłuskane są te kolory, formy i czucia (D, 26 X 1942).

¹² Zob. M. Popiel, *Świat artysty. Modernistyczne estetyki tworzenia*, Universitas, Kraków 2018, s. 37, 133, 158–159.

¹³ Tamże, s. 16.

¹⁴ Zob. A. Wart [właśc. A. Bunsch], *Ołtarz Wita Stwosza*, Edynburg 1942, sztuka odtworzona na podstawie pierwowzoru napisanego na przełomie 1938/39 pod tytułem *Ręce Stwoszowej Basi*.

¹⁵ Zob. A. Wart [właśc. A. Bunsch], *Gołębie Brata Alberta*, Książnica Polska, Glasgow 1943.

Pod koniec 1943 roku otrzymał zamówienie dokończenia polichromii i witraży do kościoła Polskiej Misji Katolickiej w Londynie. Nad projektami i ich wykonaniem pracował od początku 1944 do połowy 1945 roku. Witraże to sztuka wymagająca od artysty nie tylko twórczej wyobraźni, ale fizycznego zaangażowania i wiedzy rzemieślniczej. Bunsch poznać musiał rodzaje szkła i ich właściwości: trwałość materiału, przepuszczalność światła. Dodatkowym wyzwaniem była praca w warsztacie, przy przycinaniu, obróbce, wypalaniu, łączeniu szkła z ołowiowym szkieletem. Do pewnego stopnia podobna jest do wysiłku rzeźbiarza (którym był ojciec Bunscha oraz Wit Stwosz – bohater sztuki), przewyciężającego oporność materii. Magdalena Popiel wskazała na zainteresowanie modernistycznych artystów, estetyków sztuki i filozofów estetyką i techniką rzeźby jako najpełniej wyrażających triumf ducha nad materią. Wydobyła dzięki nim charakterystyczną dla modernizmu kategorię tworzenia, opartą na „estetyce ciężkości”. Przywołała uwagi Georga Simmla dotyczące twórczości Augusta Rodina: „Gdyby dłuto nie natrafiło na opór marmuru, nie mogłoby mu nadać żadnej formy”¹⁶. Podsumowała:

Rozważania Simmla wyraźnie zmierzają do opowiedzenia się po stronie heroizmu oporu, trudu podjęcia walki. Nie lekkość, ale właśnie ciężkość stwarza odpowiednią miarę dla odpowiedzialnych poczynań jednostki¹⁷.

Bunsch zmagał się nie tylko z oporem materiału i tajnikami nowej dla niego techniki pracy (studiował podręczniki witrażownictwa). Pracował ponadto w trudnych warunkach, w trakcie zmasowanych nalotów na Londyn. Poczucie realnego zagrożenia życia w czasie bombardowań stanowiło paradoksalnie jakiś rewers jego dotychczasowego wewnętrznego cierpienia:

Muszę powiedzieć, że nieprzyjemne to bierne przysłuchiwanie się jak coraz bliżej i bliżej i potem te dwie, trzy sekundy groźnej ciszy, aż huk potwierdzi, że jeszcze nie dla mnie były przeznaczone.

Ale w sumie to może i dobre. Jakoś zmusza do właściwej oceny już nie tylko samym rozumem wartość spraw i rzeczy, odróżniać co wieczne, a co przemijające, a więc nie istniejące, co trwalsze od życia, a co było do życia przywiązane. I jest to może dziś jedyne uczucie przeżywane przeze mnie w elementarnej formie – ten strach, zwykły zwierzęcy strach przez dwie sekundy (LŻ, 24 czerwca 1944).

Nowe artystyczne zadanie jednakowoż objawiło się jako sposób wybawienia od permanentnego bólu i udręki duchowej:

Moja obecna praca nad witrażami ratuje mnie od wielu złych myśli. Chociaż nigdy nie jestem pewny gdy rano jadę autobusem czy zastanę warsztat i także nigdy nie jestem pewny wieczorem czy sam będę cały do rana, aby móc dalej robić, robię to chętnie i z zapalem, jakby cel był niezależny od istnienia warsztatu i kawałków kolorowego

¹⁶ G. Simmel, *Most i drzwi. Wybór esejów*, tłum. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 97. Cyt. za M. Popiel, *Świat artysty...*, dz. cyt., s. 111.

¹⁷ M. Popiel, *Świat artysty...*, dz. cyt., s. 112.

szkła i niezależny od mojego pobytu na niegościnniej planecie. I coś w tych warunkach tworzenia artystycznego jest właśnie ładnego (LŻ, 24 lutego 1944).

Na przebieg procesu twórczego wpływało także i doznawane cierpienie, które stało się transponowanym w dzieło tematem. Bunsch rozpoczął prace dla kościoła w Londynie od zaprojektowania dwóch witraży, *Matki Boskiej z Dzieciątkiem i kłęzczącym Św. Kazimierzem* (co odpowiadało wezwaniu kościoła) oraz *Drogi Krzyżowej*. Sprawozdawał żonie:

Witraże zrobiłem z tych dawnych moich kartonów. Jeżeli je kiedy zobaczycie, to pewnie poznacie, że choć dalecy pozowaliście do nich.

Ty Luduś jesteś dwa razy i Adaś i Aluś. Boli mnie każda kreska tego rysunku. Nie wiem jaką mają wartość artystyczną ale malowane są krwią. Napracowałem się, dały mi dużo godzin zapomnienia o świecie. Szczególnie na tej „drodze krzyżowej” mi zależało i udało się wykończyć.

To jest moja „droga krzyżowa” oprócz wszystkiego co w tem można widzieć i domyślać się (LŻ, 17 listopada 1943).

Badająca narracje artystów modernistycznych Magdalena Popiel zauważa, że centrum podejmowanej przez nich problematyki „staje się **pasja** z jej dwoistością semantyczną: po pierwsze, energią podtrzymywaną pracą – ćwiczeniami, powrotami, powtórzeniami; po drugie, pasją jako ofiarą, cierpieniem, które ma sens i cel w katharsis”¹⁸. „Pasja” byłaby zatem kolejnym pojęciem, za pomocą którego można byłoby opisać twórczość Bunscha z czasu wojny.

Istotne jednak jest to, że Bunsch z zaistniałej sytuacji zewnętrznej, z warunków, w jakich powstają jego dzieła, oraz z własności tworzywa, w którym pracuje, formułuje swoją filozofię tworzenia i wyprowadza oryginalną refleksję estetyczną, zawierającą kluczowe pojęcia należące do metafizyki, takie jak „kruchość” i „trwałość”, „proch” i „ofiara”:

Dziwne, że wcale mi to nie odbiera chęci do robienia witraży, chyba najkruchości z wszystkich malarskich sztuk w tych warunkach. Nawet powiem, że robi się to w jakimś dziwnym odczuciu bezczasowości. Rozsądek mówi, że każdej chwili szkło może stać się proszkiem, a jednak nie ma zniechęcenia. Nie zdrowe są może właśnie ambicje wiekowości materialnego trwania – jeżeli są czemś więcej niż prostą uczciwością handlową w stosunku do klienta (LŻ, 21 czerwca 1944).

Dla głęboko wierzącego Bunscha prace dla wystroju kościoła miały charakter wotywny i służyły chwale Bożej, dlatego znaczące jest przywołanie przez niego źródłowych funkcji sztuki jako aktu religijnego, podobnego do składania ofiary całkowitej:

Teraz mam dużą robotę, właściwie najpoważniejsze zadanie malarskie w życiu i cieszy mnie że to powstaje, że pewnie będzie dobre, bo idzie po takiej linii, rozwija się

¹⁸ Tamże, s. 20.

i rośnie. I wiem, że może w każdej chwili rozlecieć się w proch i dym, a nic się nie troszcę o to i nie niepokoję. Takie zresztą były dawniejsze ofiary. Dopiero cywilizacja doczepiła do wszystkiego ludzki „business” (LŻ, Londyn 8 lipca 1944).

W akcie tworzenia poświęca także całego siebie, całość własnych talentów, wysiłków artystycznych i fizycznych, całość swojego bólu...

Robota moja postępuje dobrze. Myślę tak że jak Bóg pozwoli, żeby to kiedyś przeżyło wojnę i w kościele zostało na pamiątkę, to będzie pamiątka dosyć osobliwa – choćby na warunki w jakich to było robione (LŻ, 26 lutego 1944).

A ten czas, który niepostrzeżenie i szybko mija tam w pracowni to też coś cennego nad pojęcie. Bo chwila jest znowu tak okrutnie nabrzmiała strachem, że gdybym nie miał gdzie na chwilę odpocząć od myśli moich to nie wiem dokąd bym doszedł (LŻ, 30 marca 1944).

Maluję ciągle, postępuje praca i dobrze się rozwija, ale chyba wśród takich cierpień duszy nie powstawało jeszcze żadne dzieło sztuki. To chyba się nie nada do niczego, chociażby było jak piękne, bo chyba musi z tego promieniować ten bezbrzeżny smutek, którego nie mogę opanować, który jest ciągle we mnie (LŻ, 8 sierpnia 1944).

Składają się te Bunschowe wyznania, rozważania, odkrycia artystyczne i egzystencjalne na materiał do zaproponowanego przez Magdalenę Popiel projektu estetyki antropologicznej:

Opisuje ona – jak wyjaśnia Magdalena Popiel – artystę przez jego historie: te opowiedane przez niego i opowiedane o nim. Bo tylko tak uformowany obraz ogarnie to, co jest działaniem i to, co jest doznaniem, przeżyciem, doświadczeniem¹⁹.

Bunsch, należący do formacji modernistycznych artystów, intuicyjnie wyczuwał koincydencję działania i doznawania, świadomości siebie i świadomości tworzenia. Prowadził dla siebie i dla ukochanej żony zapiski, które można określić dyskursem tożsamościowym artysty. Wiedział zarazem, że siła oddziaływania dzieła wynika z całości egzystencji twórcy, w tym ze sfery jego intymnych doświadczeń.

Dla artysty, który w swych dziełach mówi coś więcej aniżeli tylko piękne słowa nie jest obojętne co o nim wiedzą, czy dowiedzą się słuchacze.

Każde słowo, które nie jest poparte własnym życiem i własną postawą moralną jest wtedy dla słuchaczy „poezją” albo „kazaniem” albo „fantazją” i nie ma siły działania na realne życie otoczenia tak jak wtedy, gdy jego poezja jest tylko wyrazem jego własnego życia i uczucia.

Dlatego jeżeli nawet pozornie „marnuje” się w cierpieniu i niewłaściwym zajęciu, jeżeli tylko przez to daje wyraz swojej pozycji moralnej to wypracowuje najsilniejsze podstawy swojego oddziaływania (D, I II 1942).

W swoich kalendarzykach, dzienniczku i listach do żony pozostawił także współczesnym odbiorcom obszerne świadectwo świadomości artysty z czasu wojny.

¹⁹ Tamże, s. 157.

Bibliografia

- Bartoszek A., *Głęboko ludzki i prawdziwie chrześcijański sens cierpienia*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1999, t. 32, s. 357–368.
- Bunsch A., *Diary 1942*, zapis w kalendarzyku rocznym, pod datą 3 stycznia (January, 3 Saturday) 1942.
- Bunsch A., *Kalendarzyk Polaka w Wielkiej Brytanii*.
- Czapski J., *Dziennik wojenny (22 III 1942–31 III 1944)*, odczytał J.S. Nowak, oprac. M. Nowak-Rogoziński, Wydawnictwo Próby, Warszawa 2022.
- Dudek-Bujarek T., Szczypka-Gwiazda B., Pyka H., *Adam Bunsch (1896–1969)*, Muzeum Okręgowe w Bielsku-Białej, Muzeum Diecezjalne w Katowicach, Muzeum Śląskie w Katowicach, Bielsko-Biała 1992.
- Frankl V.E., *Homo patiens*, przeł. Roman Czernecki, Józef Morawski, Pax, Warszawa 1976.
- Gontarz B., *Materialność wojennych zapisów Adama Bunscha*, „Sztuka Edycji” 2024, nr 1 s. 97–109.
- Jan Paweł II, *Salvifici doloris. List apostolski o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia*, Watykan, 11 lutego 1984.
- Janiak A., *Czapski samotny. Kilka refleksji o „Dziennikach wojennych” Józefa Czapskiego*, „Archiwum Emigracji” 2023, z. 2, s. 375–385.
- Kalendarium życia i wydarzeń artystycznych. Adam Bunsch ps. Andrzej Wart (1896–1969)*, w: T. Dudek-Bujarek, B. Szczypka-Gwiazda, H. Pyka, *Adam Bunsch (1896–1969)*, Muzeum Okręgowe w Bielsku-Białej, Muzeum Diecezjalne w Katowicach, Muzeum Śląskie w Katowicach, Bielsko-Biała 1992.
- Kudliński T., *Bunsch – dramaturg*, w: A. Bunsch, *Dramaty*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974.
- Mauer B., *Über den Schmerz – Theologische Anmerkungen*, „Zeitschrift für Medizinische Ethik” 1994, nr 1, s. 23–24.
- Popiel M., *Świat artysty. Modernistyczne estetyki tworzenia*, Universitas, Kraków 2018.
- Simmel G., *Most i drzwi. Wybór esejów*, tłum. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.
- Supruniuk M.A., *„Trwałość i płynność”. Sztuka polska w Wielkiej Brytanii w XX wieku – wstęp do opisu*, „Archiwum Emigracji. Studia–Szkice–Dokumenty” 2006, z. 1–2, s. 127–159.
- Wart A. [właśc. A. Bunsch], *Golębie Brata Alberta*, Książnica Polska, Glasgow 1943.
- Wart A. [właśc. A. Bunsch], *Ołtarz Wita Stwosza*, Edynburg 1942, sztuka odtworzona na podstawie pierwowzoru napisanego na przełomie 1938/39 pod tytułem *Ręce Stwoszowej Basi*.

Świadomość twórcy. Adam Bunsch o swojej sztuce i o tworzeniu (w zapiskach z czasu wojny)

Streszczenie: Celem artykułu jest rekonstrukcja refleksji Adama Bunscha, zapisywanych w czasie wojny w różnych formach dokumentów osobistych: dzienniczku, kalendarzyku, w listach do żony. Rozpoznany został dyskurs o sztuce i dyskurs

autopoietyczny, charakterystyczny dla modernistycznego twórcy. Na dyskurs ten składa się autopatografia (opis cierpienia) oraz elementy formułowanej przez Buncha estetyki antropologicznej, wynikającej z realizowanej w trakcie nalotów na Londyn pracy witrażowniczej, opartej na pojęciu pasji oraz na mających metafizyczne znaczenie pojęciach „kruchości”, „prochu”, „ofiary”.

Słowa kluczowe: cierpienie, autopatografia, dyskurs o sztuce, dyskurs autopoietyczny, estetyka antropologiczna

The Creator's Consciousness: Adam Bunsch on His Art and on Creation (in His Wartime Notes)

Abstract: The aim of this article is to reconstruct Adam Bunsch's reflections, recorded during the war in various forms of personal documents: a diary, a calendar, and letters to his wife. The discourse on art and the autopoietic discourse characteristic of a modernist artist have been identified. This discourse consists of autopathography (a description of suffering) and elements of Bunsch's anthropological aesthetics, resulting from his stained glass work carried out during the London air raids, based on the concept of passion and the metaphysical concepts of "fragility," "dust," and "sacrifice".

Keywords: suffering, autopathography, discourse on art, autopoietic discourse, anthropological aesthetics

Aleksandra Dębska-Kossakowska

Uniwersytet Śląski w Katowicach, Instytut Nauk o Kulturze

 <https://orcid.org/0000-0002-1309-8137>

Absurdy neoawangardy w subiektywnym ujęciu Gustawa Herlinga-Grudzińskiego i Konstantego A. Jeleńskiego jako krytyków sztuki

1.

28 marca 1987 roku w *Dzienniku opisanym nocą* Herling-Grudziński zanotował:

Rano z Kotem Jeleńskim w Grand Palais [...] *Terrae Motus*, czyli *Naples, tremblement de terre et art contemporain*. Pokazano sto czterdzieści dzieł siedemdziesięciu artystów *parmi les plus prestigieux de la scène contemporaine*. [...]

Nasz obchód wystawy trwał pół godzinki, może nawet mniej. Szliśmy szybko, wymieniając wrażenia bez słów: to Kot wzruszał ramionami, to ja, to zaglądaliśmy sobie w oczy, to kwitowaliśmy eksponaty (zwane „dziełami”) trochę rozbawionym, a trochę rozdrażnionym chichotem¹.

Cóż było powodem nieco nonszalanckiej reakcji pisarzy obeznanych i z historią sztuki, i doskonale poruszających się w meandrach XX-wiecznych poszukiwań artystów, chadzających na wystawy prac dawnych mistrzów i ekspozycje dzieł najnowszych prezentowanych w Muzeach Sztuki Nowoczesnej czy pawilonach weneckiego Biennale, więcej piszących o sztuce? Herling ujawnia go w dalszym, niepozabawionym ironii, fragmencie zapisu, przewrotnie pytając: „Warto wystawę odnotować w dzienniku choćby bez przytaczania nazwisk (z litości) jej sławnych niekiedy uczestników? Warto, warto. Ale po to tylko, by raz jeszcze wytknąć nędzę »sztuki nowoczesnej«. Abstrakcyjne nic pomnożone przez abstrakcję nicość”². I wychodząc już poza przyjętą konwencję, przedstawia swoje zarzuty: „Nie do wiary prawie jest ta absolutna, nieuleczalna już chyba atrofia wyobraźni, wrażliwości,

¹ G. Herling-Grudziński, *Dziennik pisany nocą: 1982–1992*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2012, s. 432.

² Tamże.

inteligencji. Szarlataneria, blażeństwo, w najlepszym wypadku zręczne kuglarstwo techniczne, jak gdyby temat nie miał tu żadnego znaczenia”³.

Prezentowana w prestiżowej przestrzeni paryskiego Grand Palais wystawa miała być artystyczną odpowiedzią na doświadczenie trzęsienia ziemi, które nawiedziło okolice Neapolu w 1980 roku. Włoski marszand Lucio Amelio zaprosił do wystawy *Neapol, trzęsienie ziemi i sztuka współczesna* europejskich i amerykańskich plastyków. Zamówione (zadane) dzieła miały nawiązywać do tego wydarzenia. Krytyczne, a nawet kąśliwe uwagi Herlinga dotyczące prezentowanych efektów owych artystycznych zmagających wydają się wynikać z dwóch wzajemnie powiązanych powodów. Po pierwsze temat miał dla autora *Dziennika pisanego nocą* znaczenie, tym bardziej że doświadczenie trzęsienia ziemi nie było mu obce. Mieszkając od 1955 roku w Neapolu, grozę drżającej ziemi odczuł na własnej skórze. 24 listopada 1980 roku notował:

Naraz ogarnęło mnie, a właściwie przeszło uczucie, którego nie umiem opisać. Nie, nie strach, znam strach dobrze, jest w nim świadomość konkretnego źródła zagrożenia i świadomość, że istnieje przecież jakieś wyjście. Tu nie. Tu osaczało coś bez kształtnego, nieodpartego i wszechobecnego, coś daleko poza mną, tuż obok i równocześnie we mnie⁴.

Zauważmy, że zapisane przez Herlinga doświadczenie jest klinicznym przykładem stanu lękowego⁵, w prowadzonej przez niego diarystycznej relacji powraca refleksja dotycząca niemożności opisanego przeżycia: „Czego nie da się powiedzieć jasno, nie należy mówić w ogóle”⁶. A mimo wszystko szuka, mierzy się z tematem i problemem, nadając artystyczny kształt swoim przemyśleniom. Datowane na maj 1981 roku opowiadanie *Gruzy* dotyczy właśnie trzęsienia ziemi.

Wskazane – życiowe i literackie – doświadczenia pisarza ujawniają osobiste zaangażowanie w temat trudny do wypowiedzenia. Narrator przywołanego utworu mówi o tym wprost i wielokrotnie: „Nie próbuję nawet ich opisać, zawsze dbałem o wstydlivość słów”⁷ czy „Czego usta twoje nie są zdolne wymówić tak by w głosie twoim dźwięczała pewność, tego nie mów wcale; i módl się bezgłośnie zamiast paplać po próżnicy”⁸.

Dla Herlinga temat ma znaczenie, ale co także istotne indywidualna, subiektywna próba przepracowania poruszanego problemu, również poprzez zmaganie się z formą artystycznej wypowiedzi. Zmagających ani z tematem, ani z formą nie dostrzega w prezentowanych realizacjach. Jego ostry osąd uderza – i to drugi powód tej krytyki – w formalny aspekt prac, w artystyczne środki wyrazu. Co prawda, nie jest w tym przypadku nazbyt precyzyjny, jednakże konsekwentny. Bowiem przyglądając

³ Tamże.

⁴ G. Herling-Grudziński, *Dziennik pisany nocą: 1971–1981*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011, s. 677.

⁵ Zob. A. Kępiński, *Lęk*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1987, s. 20–21.

⁶ G. Herling-Grudziński, *Dziennik pisany nocą: 1971–1981*, dz. cyt., s. 678.

⁷ Tamże, s. 720.

⁸ Tamże, s. 723.

się artystycznym poszukiwaniom sztuki od połowy XX wieku, pisarz zwraca uwagę na powtarzalność rozwiązań formalnych, stąd „przygniatające wprost wrażenie wysiłków, poszukiwań i eksperymentów”⁹, kuglarstwem określając postawy licznych twórców prezentujących już w 1946 roku swe prace na wystawie Salonu Jesiennego również w Grand Palais dostrzegając w nich „abstrakcjonizm bez pokrycia, bez pracy, bez wysiłku przezwyciężenia natury”¹⁰. Formulowane przez pisarza sądy wskazują na ciągłość pewnych tendencji, ich długie trwanie, bowiem dostrzeżone tuż po wojnie eksperymentatorskie działania okazały się dominantą powielaną jeszcze w latach 80. Autor *Dziennika pisanego nocą* nie potrzebuje czasowego dystansu, by podjąć dyskusję z neoawangardowymi nurtami sztuki współczesnej, czyni to na bieżąco, na marginesie widzianej wystawy. Jego zastrzeżenia znajdują potwierdzenie w podejmowanych *ex post* refleksjach estetyków, historyków sztuki i samych praktyków. Maria Gołaszewska, analizując zmierzch neoawangardowych poszukiwań sztuki, wskazała jego przyczyny: komercjalizację i śmieszność wynikającą z „celebrowania antysztuki przez ludzi bez talentu, bez inwencji, płaskich naśladowców oraz hochsztaplerów pragnących wybicia się w tej tak nieuchwytniej dziedzinie”¹¹. Zaznaczone przez Gołaszewską przyczyny wyczerpania wydają się związane z degradacją roli krytyki, bowiem od połowy XX wieku opiniotwórczą władzę, jaką w XIX wieku miała krytyka artystyczna, przejęli najpierw marchandzi, a potem budujące kolekcje sztuki współczesnej galerie i muzea, decydując tym samym o biegu ich karier, zresztą, jak przekonywał Krzysztof Polit „[...] znawca nie jest potrzebny tam, gdzie nie istnieją żadne reguły [...] w sytuacji braku reguł uzasadnić można dosłownie wszystko”¹². Problemy ówczesnej krytyki sztuki precyzyjnie przedstawiła Gołaszewska:

[...] czy można stosować jakiegokolwiek oceny? Czy oceny możemy oprzeć na jakichkolwiek kryteriach? Gdy stosujemy kryteria dawne, dochodzi jedynie do nieporozumień, zaś jedyne mogące wchodzić w rachubę kryterium oceny dzieł Wielkiej Awangardy – oryginalność również zawodzi. Oryginalność w znaczeniu radykalnej nowości jest niemal fikcją. Oryginalność jako autentyczność, jako przejaw inwencji, wynalazczości, pomysłowości prowadzi do bezwzględnej afirmacji ekspresji osobowości i wówczas okazałoby się, że każdy jest artystą [...]¹³.

Tyle problemy krytyki. Herling, mimo że postrzegany bywa przez badaczy jako historyk¹⁴ i krytyk sztuki¹⁵, jest pisarzem. Znalazł zatem sposób, dodam literacki,

⁹ G. Herling-Grudziński, *Miasto zmęczenia*, w: tenże, *Dzieła zebrane. Recenzje, szkice, rozprawy literackie 1935–1946*, t. 1, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009, s. 402.

¹⁰ Tamże.

¹¹ M. Gołaszewska, *Estetyka i antyestetyka*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1984, s. 81–82.

¹² K. Polit, *Sztuka awangardy w teoriach estetycznych*, Wydawnictwo Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2000, s. 117.

¹³ M. Gołaszewska, *Estetyka i antyestetyka...*, dz. cyt., s. 43.

¹⁴ Zob.: J. Zieliński, *Gustaw Herling-Grudziński w roli historyka sztuki*, w: S. Wysłouch, R.K. Przybylski (red.), *Etos i artyzm. Rzecz o Herlingu-Grudzińskim*, Wydawnictwo a5, Poznań 1991.

¹⁵ Zob.: S. Rodziński, *Wobec Tajemnicy. Sześć medalionów i Srebrna Szkatułka*, w: Z. Kudelski (red.), *Herling-Grudziński i krytycy. Antologia tekstów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1997.

by adwersarza pobić jego własną bronią i tak z neoawangardowymi odkryciami, co sztuką jeszcze nie jest, bezpardonowo rozprawia się w opowiadaniu *Z biografii Diego Baldassara*. Utwór z powodzeniem czytać możemy jako tekst krytyczny. Wsłuchany w awangardowe manifesty, oglądający neoawangardowe realizacje poprzez literacką kreację doprowadza je do absurdu. Skandal i prowokację pokazuje w równie skandaliczny i prowokacyjny sposób. Operując komizmem, groteską, wieloznaczną intelektualną ironią, piętnuje bezkrytyczną w latach 60. XX wieku akceptację nihilizmu, relatywizmu, eksperymentatorskich dziwactw neoawangardy. Przedstawiona w opowiadaniu twórcza droga fikcyjnego artysty, odkrywcy Merd-Artu, znalazła potwierdzenie w rzeczywistości sztuki. W zakończeniu utworu pisarz powstrzymuje rękę jego biografą i, pozostając w literackiej konwencji, dodaje:

Daremny galopie wyobraźni, nie wyprzedzisz na długo wypadków realnych. [...] Gazety donoszą, że zmarły niedawno malarz mediolański, Piero Manzoni został uhonorowany w swym mieście rodzinnym wystawą pośmiertną. Zaprezentowano na niej publiczności kilkadziesiąt przygotowanych przezeń za życia słoików z własną Substancją¹⁶.

Ów konceptualny artysta w 1961 roku przygotował 90 niewielkich puszek wypełnionych własnymi ekskrementami, fabrycznie zamkniętymi i zatytułowanymi *Merda d'Artista*.

Warto w tym miejscu pokusić się o istotną dygresję, bowiem wiele wysiłku kosztowało pisarza upublicznienie tego subiektywnego stanowiska. Przesłane do „Kultury” dwa rozdziały utworu zostały stanowczo odrzucone przez redaktora. Kulisy zmagania z jego krytyczną opinią odsłania prowadzona przez twórców korespondencja. Autor *Z biografii Diego Baldassara* przez sześć miesięcy (od lutego do lipca 1965 roku) przekonywał Jerzego Giedroycia, by ten zdecydował się na druk utworu. Był zdeterminowany i dosadny, ale nade wszystko miał w ręku argumenty. Pisał zatem:

Gdyby miał Pan dość czasu, żeby przesłedzić uważnie współczesne malarstwo i współczesną literaturę, przekonałby się Pan, że szanowni pisarze i autorzy wciągnęli swoich odbiorców do wychodków i burdeli i nie chcą ich stamtąd wypuścić na świeże powietrze. To właśnie zamierzałem wykpić, doprowadzając rzecz celowo do skrajnych i absurdalnych konsekwencji¹⁷.

By nie pozostać gołosłownym, przywołał konkretne przykłady, wymienionego już Manzoni, przygotowującego wystawę w Mediolanie i relację Jerzego Stempowskiego, wedle której „na ostatniej wystawie pop-artu w Szwajcarii przeważały muszle klozetowe”¹⁸. Giedroyc wyraźnie zwlekał z decyzją, radził się Czapskiego i Jeleńskiego, by wreszcie ulec determinacji autora, wbrew opinii recenzentów:

¹⁶ G. Herling-Grudziński, *Z biografii Diego Baldassara*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2000.

¹⁷ G. Herling-Grudziński, J. Giedroyc, *Korespondencja*, vol. 1, 1944–1966, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2019, s. 580.

¹⁸ Tamże.

„Józio wściekły na Baldassara, miał do Pana pisać”¹⁹. Rzecz ujrzała światło dzienne w podwójnym wakacyjnym numerze „Kultury” z 1965 roku.

2.

Krytyczne reakcje Herlinga wobec przetaczających się w drugiej połowie XX wieku przez kraje cywilizacji zachodniej kolejnych rewolucji artystycznych nie powinny dziwić nawet niezbyt mocno osadzonego w jego twórczości czytelnika (zaskakiwać może jedynie forma jej wyrażenia), wszak autor *Innego świata* uchodzi za pisarza moralistę²⁰, surowego sędziego, obrońcę porządku moralnego, przywiązane go do klasycznego paradygmatu wartości (etycznych i estetycznych). Nieco zaskakujące wydawać się zaś może pozawerbalne zachowanie współtowarzysza cytowanego na wstępie „obchodu” – Konstantego A. Jeleńskiego, wyrażające pełną zgodność opinii. On przecież uchodzi za „gładkiego salonowca”²¹, bon-vivanta z paryskiego *beau-mond’u*, ciekawego i otwartego na nowe prądy artystyczne i intelektualne, nazbyt – zdaniem Giedroycy – kosmopolitycznego²², który w jego opinii „czuł się lepiej wśród pisarzy i malarzy skupionych wokół Leonor Fini niż w środowisku polskim”²³. Jednocześnie postrzeganego jako najwybitniejszy krytyk na emigracji, w dodatku wielojęzyczny, który pozostawił po sobie bogatą bibliografię tekstów pisanych przede wszystkim po polsku i francusku, w lwiej części poświęconych sztuce. Lektura tej właśnie eseistyki uświadamia powody krytycznej reakcji na szereg artystycznych realizacji z drugiej połowy XX wieku. Jeleński jest równie konsekwentny co Herling. Podobnie jak diarysta wyraża swoje subiektywne stanowisko. Zresztą *Rozmowę o Iwaszkiewiczu* (*notabene* z Herlingiem-Grudzińskim) rozpoczyna od jednoznacznego stwierdzenia: „Zacznijmy od tego, że nie wierzę wcale w obiektywizm. Nie mam nawet ochoty starać się o »bezsronność«”²⁴. I tak jak autor *Dziennika*

¹⁹ Tamże, s. 596.

²⁰ Sam pisarz jednak dystansował się wobec tej etykiety. Wskazywał raczej na wycucie spraw moralnych. Z określeniem tym polemizował także Jeleński, już w 1981 roku pisał: „Czesław Miłosz zarzucił kiedyś Herlingowi moralizm. Nie zgadzam się z tym sądem, nie tylko dlatego, że moralizmu nie znoszą. Myślę natomiast, że trudno inaczej, jak przeżyciem *Innego świata* wytłumaczyć to wyjątkowe współlistnienie w *Dzienniku* *pisany nocą* wyostrzonej inteligencji, subtelności, intuicji (i – nie lękajmy się tego słowa – Miłosierdzia) z tak pozornie prostym i niezachwianym sądem moralnym (chciałoby się powiedzieć »na zdrowe serce«, tak jak się mówi »na zdrowy rozum«). Nie to nie jest moralizm. To jest plon doświadczenia na własnym ciele tego, co pozostaje człowiekowi, kiedy żyje w warunkach stworzonych właśnie na to, by odebrać mu wszystko”. K.A. Jeleński, *Portret dekady z wizerunkiem autora w lewym rogu*, w: tenże, *Zbiegi okoliczności*, Instytut Literacki Kultura, Paryż, Instytut Książki, Kraków 2018, s. 44.

²¹ W. Gombrowicz, *Dziennik 1953–1956*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1986, s. 323.

²² Zob. J. Giedroyc, *Autobiografia na cztery ręce*, Czytelnik, Warszawa 1994, s. 210.

²³ Tamże, s. 211.

²⁴ G. Herling-Grudziński, *Rozmowa o Iwaszkiewiczu* (z Konstantym A. Jeleńskim), w: tenże, *Dzieła zebrane. Recenzje, szkice, rozprawy literackie 1957–1998. Felietony i komentarze z Radia Wolna Europa 1955–1967*, t. 3, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2013, s. 467.

pisanego nocą dostrzega tendencyjność, powtarzalność artystycznych rozwiązań, a to budzi jego podejrzliwość. Już w 1953 roku pisał wręcz o dyktacie abstrakcji, która „[...] panuje dziś niemal niepodzielnie w krytyce, w galeriach sztuki, w muzeach sztuki nowoczesnej”²⁵. I uchwyciwszy zasady rynku, jednoznacznie środowisko sztuki ocenia: „Poparta inwestycjami handlarzy, ezoterycznym żargonem krytyki, snobizmem ludzi, którzy i tak obrazów nie widzą, staje się lepem miernoty i beztalentia”²⁶. I to nie jedyny fragment szkicu, w którym obnaża jałowość krytycznej debaty towarzyszącej poszukiwaniom artystów. W tekście odnajdziemy nieco kontrowersyjny *passus*:

Jakże złudna jest nieomyślność pewnych abstrakcjonistów! Mondrian wpisuje w duży biały kwadrat mniejszy kwadrat o innym odcieniu białości. Na temat stosunku białości tego obrazu pisze się studia... I oto po kilkunastu latach obraz żółknie, nieomyślnie wartości zmieniają się całkowicie. Unieczestwiony jest sam cel obrazu, można go właściwie wyrzucić na śmietnik. Tymczasem wisi wciąż na reprezentacyjnym miejscu w nowojorskim Museum of Modern Art i sprowadza się go do Paryża na wystawę „Arcydzieła XX wieku”!²⁷

Jeleński przypomina artystyczne wybory malarzy z pierwszych dekad XX wieku, zdawałoby się, że wobec fali eksperymentów z drugiej połowy XX wieku, bardzo już klasycznych. Niemniej ostrze jego krytyki wymierzone jest tyleż w gest malarza, który – i to powtarzający się w jego wypowiedziach zarzut – porzuca malarstwo, ileż w towarzyszący jego sztuce komentarz. Przy czym – należy to odnotować – Jeleński błędnie przypisuje Mondrianowi autorstwo *Białego na białym*, obrazu namalowanego przecież przez Malewicza. I choć można wskazać silne pokrewieństwo obu artystów: zarówno Kazimierz Malewicz, jak i Piet Mondrian konsekwentnie eliminują formy przedstawieniowe. Malewicz jasno deklaruje: „Nie wystawiłem »pustego kwadratu«, lecz wrażenie nieprzedmiotowości”²⁸, obaj traktują malarstwo tylko jako część, element ogólnej koncepcji ontologicznej, które istnieje jedynie w relacji z teorią. Dążąc do uwolnienia malarstwa, paradoksalnie – ale to dostrzegą późniejsi krytycy – likwidują jego autonomię, a nawet – o czym przekonywał Stefan Morawski: „[...] teoretyczna czy zgoła metafizyczna twórczość artysty to [...] droga do

²⁵ K.A. Jeleński, *Abstrakcja i „nieprzedmiotowość”*, w: tenże, *Zbiegi okoliczności...*, dz. cyt., s. 341.

²⁶ Tamże. Na marginesie dodać należy, że dwie dekady starszy od bohaterów niniejszych rozważań i, czego dowodzą jego słowa, reprezentujący (mimo generacyjnych różnic) tę samą formację kulturową, praktyk – Józef Czapski – w tymże 1953 roku tak pisał o abstrakcji w liście do Ludwika Heringa: „Ja coraz zdecydowanie twierdzę, że to jest epigonizm i nuda, że ta wieża z kości słoniowej »czystej sztuki« – to jakaś ucieczka od rzeczywistości, to jest jak nigdy jeszcze górna i chłodna obojętność na wszystko. Tak sztuki się nie odświeża – się szuka »tryków«”. J. Czapski, L. Hering, *Listy 1939–1982*, t. I, 4 września 1939–16 stycznia 1959, Wydawnictwo słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2016, s. 192.

²⁷ K.A. Jeleński, *Abstrakcja i „nieprzedmiotowość”*, w: tenże, *Zbiegi okoliczności...*, dz. cyt., s. 340.

²⁸ K. Malewicz, *Świat bezprzedmiotowy*, tłum. S. Fijałkowski, Wydawnictwo słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2006, s. 66.

samounicestwienia sztuki”²⁹. To przecież Mondrian, zmierzając do maksymalnej redukcji, nie zanegował jak Malewicz w 1919 roku filozoficznej użyteczności pojęcia przedstawienia. Ta pomyłka Jeleńskiego jest pomyłką znaczącą, dowodzi ona miałości konceptualnych poszukiwań, co więcej, zdaje się potwierdzać jego rozpoznania, dotyczące powielalności artystycznych rozwiązań. Występując przeciw krytykom sztuki, diagnozuje przyczyny powszechnej akceptacji dla eksperymentu, szuka analogii:

Abstrakcja staje się dziś nowym akademizmem, groźniejszym nawet niż akademizm XIX wieku, gdyż reakcja przeciw niemu piętnowana jest jako „wsteczność”. Wydaje mi się, że jest to związane z charakterystycznymi cechami naszej epoki, z niwelacją indywidualizmu, z technokracją, z ogólnym odwrótem od człowieka³⁰.

3.

Jeleński w swych poglądach wydaje się równie radykalny i konsekwentny jak Herling, jednakże metodyczny, wszak z wyboru jest krytykiem sztuki. Dba zatem o nomenklaturę, by być precyzyjnym w analizie i wartościowaniu. Ustala terminologię. Wyjaśnia w eseju:

Nie lubię określenia „malarstwo abstrakcyjne” w odniesieniu do malarstwa, które świadomie zerwało wszelki związek z przedmiotem, naturą i światem zewnętrznym, gdyż określenie to jest nieściśle i doprowadza do wielu nieporozumień. Sztuka jest zawsze „abstrakcyjna”: jedyne dziedziny naprawdę konkretne to przyroda i historia. Dla określenia tego „nieprzedmiotowego” malarstwa wolę termin francuski *peinture non-figurative* [...]³¹.

Wypracowawszy słownik, eksploruje szerokie konteksty wizualne, literackie, filozoficzne, socjologiczne, kulturowe, poruszając się w nich z elegancką swobodą, wytrwale dąży do syntezy. Systematycznie powraca do poruszanych wątków, impulsem, by ponownie rozważyć problem, staje się weneckie biennale, wizyta w muzeum czy galerii. Stąd właśnie wynikają wielokrotnie stawiane pytania o koniec malarstwa i koniec sztuki. Krytyk łączy je w sposób bezpośredni z klimatem epoki (niwelacja indywidualizmu, technokracja, ogólny odwrót od człowieka), czyli kryzysem podmiotu, który wkrótce wieszczony będzie w kręgach francuskich intelektualistów³². I wbrew ówczesnym modom wyraża swoje subiektywne pragnienia:

²⁹ S. Morawski, *Na zakręcie: od sztuki do po-sztuki*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985, s. 157.

³⁰ K.A. Jeleński, *Abstrakcja i „nieprzedmiotowość”*, w: tenże, *Zbiegi okoliczności...*, dz. cyt., s. 341–342.

³¹ Tamże, s. 336–337.

³² W 1966 roku ukazała się książka *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych* Michela Foucaulta z szeroko dyskutowaną tezą o końcu/śmierci człowieka. Rok później Roland Barthes publikuje artykuł *Śmierć autora*.

Marzę o chwili, gdy malarze będą znów malować to, na co mają ochotę, tak jak mają ochotę, bez presji zewnętrznej (rządów, galerii, muzeów), bez cenzury wewnętrznej (intelektualizm, snobizm). Dwie wizje świata: dzienna, z jej nowym spojrzeniem na horyzont rzeczywistości, i nocna (z fetyszami naszego czasu), pozostają chyba niewyczerpane³³.

A zatem zdaniem Jeleńskiego, indywidualny, niezależny, nieuwikłany w pozartystyczne motywacje twórca może wydobyć wystarczająco wiele tematów z otaczającego go świata, pod warunkiem, że będzie on zdolny do autentycznego przeżycia.

Relację z marcowej wizyty w paryskim Grand Palais niech dopełni wspomnienie wspólnego spaceru doliną Loary (przynajmniej dwukrotnie przytaczane przez Herlinga w *Dzienniku pisanym nocą*, tuż po śmierci Jeleńskiego w zapisie z 4 maja 1987 i 22 września 1994):

[...] poszliśmy na daleki spacer brzegiem Loary, bez słowa, ale jednakowo reagując na podobieństwa: pohukiwania za rzeką, letnie prościutkie kolumny dymu na ścierniskach, wędkarze na piaszczystych łąkach, rzadkie spotkania na ścieżce. *Bon jour, bon jour*. Siedliśmy na pochyłym brzegu, jednocześnie wyrwało nam się z głębi serc: „Mój Boże!”. Ani słowa więcej³⁴.

A zatem autentyczne i głębokie przeżycia otaczającego świata współtworzą wspólny horyzont rzeczywistości. Zauważmy, że końcowy akt strzelisty stanowi powtórzenie przywołanego na początku stanowiska Herlinga, dotyczącego wstydlivej wobec rzeczywistości oszczędności słów.

Bibliografia

- Czapski J., Hering L., *Listy 1939–1982*, t. I, 4 września 1939–16 stycznia 1959, Wydawnictwo słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2016.
- Giedroyc J., *Autobiografia na cztery ręce*, Czytelnik, Warszawa 1994.
- Gołaszewska M., *Estetyka i antyestetyka*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1984.
- Gombrowicz W., *Dziennik 1953–1956*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1986.
- Herling-Grudziński G., *Dziennik pisany nocą: 1971–1981*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011.
- Herling-Grudziński G., *Dziennik pisany nocą: 1982–1992*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2012.
- Herling-Grudziński G., *Dziennik pisany nocą: 1993–2000*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2012.
- Herling-Grudziński G., *Miasto zmęczenia*, w: tegoż, *Dziela zebrane. Recenzje, szkice, rozprawy literackie 1935–1946*, t. 1, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009.

³³ K.A. Jeleński, *O kilku sprzecznościach sztuki nowoczesnej*, w: tenże, *Zbiegi okoliczności...*, dz. cyt., s. 322.

³⁴ G. Herling-Grudziński, *Dziennik pisany nocą: 1993–2000*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2012, s. 240–241.

- Herling-Grudziński G., *Rozmowa o Iwaszkiewiczzu (z Konstantym A. Jeleńskim)*, w: tegoż, *Dzieła zebrane. Recenzje, szkice, rozprawy literackie 1957–1998. Felietony i komentarze z Radia Wolna Europa 1955–1967*, t. 3, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2013.
- Herling-Grudziński G., *Z biografii Diego Baldassara*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2000.
- Herling-Grudziński G., Giedroyc J., *Korespondencja*, vol. 1, 1944–1966, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2018.
- Jeleński K.A., *Abstrakcja i „nieprzedmiotowość”*, w: tegoż, *Zbiegi okoliczności*, Instytut Literacki Kultura, Paryż, Instytut Książki, Kraków 2018.
- Jeleński K.A., *O kilku sprzecznościach sztuki nowoczesnej*, w: tegoż, *Zbiegi okoliczności*, Instytut Literacki Kultura, Paryż, Instytut Książki, Kraków 2018.
- Jeleński K.A., *Portret dekady z wizerunkiem autora w lewym rogu*, w: tegoż, *Zbiegi okoliczności*, Instytut Literacki Kultura, Paryż, Instytut Książki, Kraków 2018.
- Kępiński A., *Lęk*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1987.
- Malewicz K., *Świat bezprzedmiotowy*, tłum. S. Fijałkowski, Wydawnictwo słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2006.
- Morawski S., *Na zakręcie: od sztuki do po-sztuki*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985.
- Polit K., *Sztuka awangardy w teoriach estetycznych*, Wydawnictwo Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2000.
- Rodziński S., *Wobec Tajemnicy. Sześć medalionów i Srebrna Szkatułka*, w: Z. Kudelski (red.), *Herling-Grudziński i krytycy. Antologia tekstów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1997.
- Zieliński J., *Gustaw Herling-Grudziński w roli historyka sztuki*, w: S. Wyslouch, R.K. Przybylski (red.), *Etos i sztuka. Rzecz o Herlingu-Grudzińskim*, Wydawnictwo A5, Poznań 1991.

Absurdy neoawangardy w subiektywnym ujęciu Gustawa Herlinga-Grudzińskiego i Konstantego A. Jeleńskiego jako krytyków sztuki

Streszczenie: W artykule zestawiono subiektywne oceny Gustawa Herlinga-Grudzińskiego i Konstantego A. Jeleńskiego dotyczące neoawangardowych nurtów sztuki. Na podstawie spostrzeżeń i refleksji wyrażanych przez Grudzińskiego w diarystycznych zapisach (1971–1999) i w opowiadaniu *Z biografii Diego Baldassara* (1964) oraz wyłożonego przez Jeleńskiego w programowych esejach *Abstrakcja i „nieprzedmiotowość”* (1953), *O kilku sprzecznościach sztuki nowoczesnej* (1963) stanowiska wypunktowano zastrzeżenia pisarzy wobec eksperymentatorskich dążeń artystów drugiej połowy XX wieku. Wyrażane przez polskich twórców stanowisko wydaje się prekursorskie wobec osądu środowiska sztuki, dlatego też ostrze ich krytyki wymierzone zostało w historyków i krytyków sztuki, w instytucje sztuki, które sprzyjały utrwalaniu neoawangardowych tendencji. Mimo różnic formalnych – diarystycznego zapisu, literackiej kreacji i krytycznego dyskursu – ujawniono tożsamość stanowisk pisarza i zawodowego krytyka.

Słowa kluczowe: neoawangarda, abstrakcja, krytyka sztuki, postmoderna

The Absurdities of the Neo-Avant-Garde in the Subjective Perspective of Gustaw Herling-Grudziński and Konstanty A. Jeleński as Art Critics

Abstract: That article compares the subjective assessments of Gustaw Herling-Grudziński and Konstanty A. Jeleński regarding the neo-avant-garde currents in art. Based on observations and reflections expressed by Herling-Grudziński in his diaristic writings (1971–1999) and the short story *Z biografii Diego Baldassara* (1964), as well as Jeleński's programmatic essays *Abstrakcja i „nieprzedmiotowość”* (1953) and *O kilku sprzecznościach sztuki nowoczesnej* (1963), the paper outlines their objections to the experimental tendencies of artists in the second half of the 20th century. The views expressed by these Polish authors appear to be ahead of their time compared to the broader art world's judgment, which is why their criticism was also directed at art historians, critics, and institutions that contributed to the consolidation of neo-avant-garde trends. Despite formal differences – diaristic writing, literary creation, and critical discourse – the authors' positions reveal a fundamental unity between the writer and the professional critic.

Keywords: neo-avant-garde, abstraction, art criticism, postmodernism

Inga Błażejewska

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Szkoła Doktorska Nauk o Języku i Literaturze

 <https://orcid.org/0009-0004-3996-2933>

Podmiot wobec świata życia codziennego. Fenomenologiczna lektura dziennika *Pejzaż z postaciami* (2019) Alexa Susanny

Wstęp

Celem artykułu jest analiza procesu konstruowania podmiotu wypowiadającego się w dzienniku *Paisatge amb figures*¹ katalońskiej pisarki Alexa Susanny. Postaramy się udowodnić, że fenomenologiczne odczytanie dziennika pozwala zbliżyć się do natury doświadczenia, które jest szczególnie istotne dla kształtowania się podmiotu w omawianym przez nas gatunku literatury dokumentu osobistego. Przedstawimy również fenomenologiczne podstawy sposobu postrzegania rzeczywistości i sztuki bliskie autorowi dziennika. Proponowana analiza wpisuje się w założenia lektury fenomenologicznej przedstawione przez Natalie Depraz, której zdaniem polega ona na „ujrzeniu doświadczenia tkwiącego w tekście”, przede wszystkim „doświadczenia w trakcie jego przeżywania”². Zapis doświadczenia podmiotu jest istotną cechą pisarstwa diarystycznego – według Philippe’a Lejeune’a „wartość dziennika polega właśnie na tym, że jest śladem chwili”³. Ponadto, dla Depraz, istotą badań fenomenologii jest uwaga poświęcona codzienności, a, jak zobaczymy, proces budowania podmiotu w dzienniku Susanny dokonuje się właśnie w relacji do konkretnych elementów *Lebenswelt* – świata życia codziennego. Mając na względzie różnorodność podejść autobiograficznych, które opierają się na relacji między podmiotem, światem a czytelnikiem, postaramy się także określić, czy w dzienniku *Pejzaż z postaciami* przeważa postawa świadectwa, wyznania czy wyzwania, tak jak rozumie je Małgorzata Czermińska, oraz w jaki sposób wybór określonej postawy wpływa na kształtowanie się podmiotu.

¹ À. Susanna, *Paisatge amb figures*, Barcelona 2019.

² N. Depraz, *Zrozumieć fenomenologię. Konkretna praktyka*, Warszawa 2010, s. 9, 13.

³ P. Lejeune, „Drogi zeszyte...”, „drogi ekranie...”. *O dziennikach osobistych*, Warszawa 2010, s. 57.

Artykuł składa się z dwóch części. Pierwsza zawiera krótką charakterystykę pisarstwa Àlexa Susanny, pojęcia związane z katalońskim pisarstwem diarystycznym oraz analizę *Pejzażu z postaciami* opartą na założeniach pisarstwa autobiograficznego opracowanych przez Małgorzatę Czermińską. W drugiej części przedstawiono fenomenologiczne odczytanie tekstu katalońskiego pisarza, przede wszystkim spostrzeżenia dotyczące świadomości podmiotu mówiącego i jego relacji do świata życia codziennego (*Lebenswelt*) i czasu.

Àlex Susanna i pisarstwo diarystyczne

Àlex Susanna (1957–2024) urodził się w Barcelonie, ale, jak sam pisał⁴, przez większość życia mieszkał w małej miejscowości opodal stolicy Katalonii, w gminie Gelida, którą często przywoływał w swojej twórczości. W jednym z wywiadów stwierdził, że inspiracje do swych dzieł, zarówno poetyckich, jak i diarystycznych, czerpał z różnych dziedzin sztuki, a w życiu prywatnym interesował się przede wszystkim malarstwem i muzyką klasyczną. „Na równi inspiruje mnie wiersz, jak i sonata, rzeźba lub dzieło architektoniczne. Za tym wszystkim, co piszę, kryje się bardzo intensywne doświadczenie wszystkich języków kultury”⁵. Kolejną istotną cechą pisarstwa Susanny, wypływającą z osobistych przeżyć, jest umiejętność obserwacji i skupienia się na doświadczeniu chwili. W prologu do antologii wierszy *Dits tacats. Antologia 1978–2018* Marie-Claire Zimmermann⁶ zaznaczyła, że utwory poetyckie Susanny odzwierciedlają swoistą „obsesję chwili”, najczęściej utrwalonej w zapisie wyrażającym pozytywne emocje wobec codziennych doświadczeń. Dla katalońskiego pisarza dziennik jest tym typem pisarstwa, który pozwala „być wdzięcznym za cały bogaty wachlarz doświadczeń przygotowanych przez życie [...]. W jaki sposób? [...] [S]tarając się na nie odpowiadać za pomocą narzędzi dostępnych pisarzowi: patrzenia i pisania”⁷. Ale Susanna był nie tylko pisarzem – wykładał również literaturę katalońską na Uniwersytecie Rovira i Virgili w Tarragonie oraz pracował jako redaktor w wydawnictwie Editorial Columna. Zajmował się też kuratorstwem kultury: w swych dziennikach nawiązuje do wystaw, wydarzeń literackich oraz do własnych przeżyć wywołanych obcowaniem z różnymi dziedzinami sztuki. Jako kurator kultury opublikował liczne teksty dotyczące organizowanych wystaw⁸. Wyjątkową przestrzenią do dzielenia się przemyśleniami i obserwacjami dotyczącymi zarówno życia codziennego, jak i sztuki

⁴ À. Susanna, Àlex Susanna: escriptor del mes: febrer 1996, Institució de les Lletres Catalanes 1996 (<https://drac.cultura.gencat.cat/handle/20.500.12368/289#page=1>; dostęp: 10.03.2025).

⁵ À. Susanna, *Llegir és el pa de cada dia*, La veu dels llibres 2024 (Àlex Susanna: “Llegir és el pa de cada dia” - La Veu dels Llibres; dostęp: 27.02.2025). Jeżeli w bibliografii nie zaznaczono inaczej, cytaty podajemy we własnym tłumaczeniu.

⁶ M.-C. Zimmermann, Àlex Susanna o “el pols de la vida”, w: *Dits tacats. Antologia 1978–2018*, Lleida 2019, s. 9.

⁷ À. Susanna, *Llegir és el pa de cada dia*, dz. cyt.

⁸ AELC (Associació d’Escriptors en Llengua Catalana), b.d, Àlex Susanna, 1957–2024 (Biografia Àlex Susanna | Associació d’Escriptors en Llengua Catalana; dostęp: 3.07. 2025).

okazała się dla Àlexa Susanny twórczość literacka, będąca, jego zdaniem, także drogą do samopoznania. „[P]isanie – podobnie jak czytanie czy rozmowa – może być sposobem myślenia, nawiązywania kontaktu z samym sobą”⁹, stwierdził w jednym z tekstów będącym rodzajem autoprezentacji, a zwracając się do czytelników, zachęcał ich do zapisywania refleksji właśnie w postaci dzienników czy pamiętników, ponieważ literatura dokumentu osobistego sprawia, że „coraz bardziej stajemy się osobą”¹⁰. Susanna jest autorem ośmiu dzienników napisanych w języku katalońskim i wydanych w latach 1989–2024. „Każdy nowy dziennik odzwierciedla pewien etap mojego życia, ale w większości dotyczą podobnych miejsc, takich jak Penedès, Pireneje czy Matarranya”, wyjaśniał¹¹. Inny kataloński pisarz, Jordi Llavina¹², stwierdził, że Susanna przede wszystkim ukazuje otwartą przestrzeń, odwzorowuje pejzaż. I choć ta uwaga odnosi się głównie do poezji, należy zauważyć, że również większość dzienników, a w szczególności *Paisatge amb figures*, wpisuje się w tę tendencję¹³.

Dziennik intymny, którego istotną cechą jest osobiste wyznanie, zaczął rozwijać się około roku 1800¹⁴, kontynuując autorefleksję rozpoczętą przez Rousseau w *Wyznaniach* oraz stanowiąc antropologiczny sposób na poznanie natury człowieka. Według Any Caballé¹⁵ określenie „dziennik intymny” powstało, by odróżnić formy tekstowe o prywatnym charakterze i często emocjonalnym zabarwieniu od dzienników z podróży czy dzienników pokładowych. Niepublikowane dzienniki intymne były przeznaczone do użytku osobistego, a jedynym potencjalnym czytelnikiem był sam twórca dziennika. Z tego powodu Hans Rudolf Picard¹⁶ zakwalifikował je jako „a-literaturę”, pozbawioną charakteru komunikacyjnego właściwego dziełom literackim. Zdaniem badacza wyznacznikiem literackości dziennika jest jego publikacja. Pierwszy opublikowany dziennik intymny należał do francuskiego pisarza Henri-Frédérica Amiela¹⁷ – ukazał się po jego śmierci, w latach 1883–1884. Dla

⁹ À. Susanna, Àlex Susanna: escriptor..., dz. cyt., s. 6.

¹⁰ Tamże.

¹¹ À. Susanna, *Llegir és el pa de cada dia*, dz. cyt.

¹² J. Llavina, *La raó del paisatge en la poesia d'Àlex Susanna*, *Cultura i Paisatge* 2025 (Articles de l'edició digital de Cultura i Paisatge; dostęp: 1.07.2025).

¹³ Llavina wyróżnił cztery miejsca, na których najczęściej koncentruje się narracja Susanny. Są to: gminy Queralbs, Gelida i Matarranya oraz Costa Brava. Tylko dwa pierwsze opublikowane dzienniki, *Quadern venecià* (1989) i *Quadern de Fornells* (1995), powstały na podstawie przemyśleń i zapisów z podróży do innych miejsc. Pierwszy z nich został wyróżniony katalońską nagrodą Premi Josep Pla przyznawaną dziełom narracyjnym, zarówno powieściom i opowiadaniom, jak i wspomnieniom czy dziełom diarystycznym. Takie zestawienie wydaje się istotne z punktu widzenia definicji dziennika – gatunku mającego cechy twórczości referencyjnej i literackiej.

¹⁴ A. Girard, *El diario como género literario*, „Revista Occidente” 1996, 182/183, s. 32.

¹⁵ A. Caballé, *Pasé la mañana escribiendo: poéticas del diarismo español*, Sevilla 2015, s. 64.

¹⁶ H.R. Picard, *El diario como género entre lo privado y lo público*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes 2006, s. 116 (<https://www.cervantesvirtual.com/obra/el-diario-como-genero-entre-lo-ntimo-y-lo-pblico-0/>; dostęp: 5.03.2025).

¹⁷ A. Luque Amo, *El diario personal en la literatura: teoría del diario literario*, „Castilla. Estudios de Literatura” 2016, 7, s. 299.

diarystycznej twórczości Amiela kluczowym pojęciem była świadomość, często też analizował sam akt pisania dziennika. We wpisie z dnia 5 stycznia 1850 roku zaznaczył, że „zaletą tego dziennika jest wspieranie ciągłości świadomości [...]”¹⁸. Starał się ponadto dokonywać ponadczasowych ustaleń dotyczących ludzkiej natury, skupiając się na obserwacji świata zewnętrznego, jak pokazuje notatka z dnia 9 grudnia 1849 roku zawierająca swoistą autokorektę: „Poprawić dziennik. Mniej studiować samego siebie i nastawić soczewkę ku zewnątrz [...]. To, co dotyczy psychologii i moralności, przedstawić w sposób bardziej malowniczy i bezosobowy”¹⁹.

Próba rozróżnienia między tym, co osobiste i prywatne, a tym, co ogólne i publiczne, doprowadziła do wyodrębnienia dwóch pojęć: dziennika (w języku katalońskim *diari*) i diariusza (*dietari*). Zdaniem Laury Freixas²⁰ pierwszy rodzaj piśmiennictwa skupia się na odczuciach i emocjach bezpośrednio wynikających z codziennych przeżyć podmiotu, natomiast w drugim przeważa ton intelektualny, a w prowadzonej narracji, mimo że nadal nawiązuje ona do osobistych doświadczeń narratora, dominują refleksje aspirujące do ponadczasowości. Z kolei Anna Esteve Guillén²¹ proponuje uznać te określenia za synonimiczne, choć jednocześnie zaznacza, że w tradycji katalońskiej termin *dietari* jest uznany za neutralny i bardziej pojemny znaczeniowo. Enric Bou również używa tego określenia i podkreśla, że tradycja diariuszopisarstwa w Katalonii jest znacznie bogatsza niż w innych częściach Półwyspu Iberyjskiego²². Według jego definicji, diariusz jest „dziennym, kronikarskim zapisem tworzonym z perspektywy chwili obecnej, wypływającym z osobistego doświadczenia. Posiada on przynajmniej takie cechy, jak okresowe zapisy, krótki dystans czasowy między zapisem a omawianym wydarzeniem, wymiar literacki, powtarzalność [...]”, i może przybrać formę kolażu, „ze względu na dezorganizację treści i nieuchronne powtórzenia”²³. Wspomniana już Esteve Guillén podsumowuje, że aby mówić o diariuszu, potrzebne są trzy elementy: czas, ja i pisanie²⁴. Diariusz według badaczki odpowiada postmodernistycznej wizji podmiotu, ponieważ ukazuje „podmiot fragmentaryczny, który się rozpoznaje i konstruuje dzięki sumie różnorodnych fragmentów ja, które tworzą osobę”²⁵. W świetle przedstawionych definicji twórczość Àlexa Susanny należy zakatalogować jako „diariuszopisarstwo”, gdyż przeważają w niej przemyślenia dotyczące społeczeństwa i kultury. W analizie używamy jednak terminu „dziennik”, ponieważ, po pierwsze, w polskim literaturoznawstwie diariusz bywa określany jako „dziennik [...] prowadzony bez starań o literacką formę przekazu”²⁶, co nie odzwierciedla cech twórczości

¹⁸ H.F. Amiel, *Diario íntimo*, Titivillus 2019, s. 371.

¹⁹ Tamże, s. 350.

²⁰ L. Freixas, *Auge del diari íntimo? En Espanya*, „Revista de Occidente” 1996, 182/183, s. 13.

²¹ A. Esteve Guillén, *El dietarisme català entre dos segles (1970–2000)*, Alacant–Barcelona 2010, s. 83.

²² E. Bou, *Papers privats. Assaig sobre les formes literàries autobiogràfiques*, Barcelona 1992, s. 121.

²³ Tamże, s. 93, 94.

²⁴ A. Esteve Guillén, *El dietarisme...*, dz. cyt., s. 23.

²⁵ Tamże, s. 30.

²⁶ J. Sławiński (red.), *Słownik terminów literackich*, Wrocław 1976, s. 74.

Susanny²⁷. Po drugie, termin „dziennik” – a dokładniej, „dziennik literacki” – odnosi się do konkretnego rodzaju pisarstwa tworzonego z myślą o publikacji i, w ten sposób, precyzyjniej oddaje zamierzenia autora *Paisatge amb figures*. Charakteryzując dziennik literacki, Paweł Rodak stwierdza, że:

[z]apisy o charakterze prywatnym i zapisy warsztatowe ustępują tu miejsca refleksjom ogólnym dotyczącym literatury, pozycji pisarza, zjawisk światopoglądowych, refleksjom filozoficznym, itp. Ważne miejsce zajmuje w takich dziennikach reakcja pisarza na bieżące zjawiska literackie, intelektualne, społeczne czy polityczne [...]²⁸.

Dla Alexa Susanny forma ta stanowi również pole do refleksji metanarracyjnej. W dzienniku *La dansa dels dies*²⁹ zawarł własną definicję tego rodzaju piśmiennictwa – uznał go za transgatunek pozwalający dobierać formy pisarskie zgodnie z potrzebami podmiotu piszącego, który może przechodzić płynnie od aforyzmu do prozy poetyckiej, od wyznania do refleksji³⁰. Jego zdaniem jest to „gatunek ze wszystkich najbardziej kameleonowy, proteuszowy, niestały, który najlepiej może udzielić miejsca – i odpowiedzi – wszystkim rozgałęzieniom, rozdwojeniom, płynności i nieciągłości naszego ja”³¹. W tym stwierdzeniu można odnaleźć związek z twórczością Amiela: w przedmowie do polskiego wydania fragmentów jego *Dzienników* Maria Janion wskazuje że Amiela można uznać za „*exemplum* natury ludzkiej, ale uchwycenie jej stałości jest najtrudniejszym zadaniem poznawczym ze względu na proteuszowość diarysty”³². Zapis zmienności podmiotu można postrzegać jako cechę twórczości diarystycznej odzwierciedlającej rozwój podmiotu narracyjnego, który dokonuje się w czasie oraz, jak się wydaje, poprzez sam akt pisania. W tym kontekście Mateusz Chmurski pisze o „ponawianej wielokrotnie w procesie zapisu autodefinicji autora wobec własnego tekstu”³³ i podkreśla, że w przeciwieństwie do stałego „paktu autobiograficznego” opisanego przez Lejeune’a, w dziennikach dochodzi do fragmentarycznych identyfikacji i tymczasowych „sojuszy z zapisem”. Pomimo tych niestałości wpisanych w twórczość diarystyczną można spróbować ustalić, jaką postawę narracyjną stanowiącą sposób organizacji przedstawianych refleksji przyjmuje w swoim dzienniku Alex Susanna.

²⁷ W Polsce diariusze zaczęły pojawiać się od XV wieku. Miały charakter użytkowy i dotyczyły spraw publicznych. Do tego typu pism należały na przykład diariusze sejmowe (G. Gazda (red.), *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, Kraków 2006, s. 192).

²⁸ P. Rodak, *Dziennik pisarza. Między codzienną praktyką piśmienną a literaturą*, „Pamiętnik Literacki” 2006, 4, s. 28.

²⁹ Susanna À., *La dansa dels dies*, Barcelona 2024.

³⁰ Tamże, s. 50.

³¹ Tamże.

³² M. Janion, *Dobry książkę*, w: H.F. Amiel, *Dziennik intymny*, Warszawa 1997, s. 15.

³³ M. Chmurski, *Ślady egzystencji. Dzienniki – sploty życia i twórczości w literaturze Europy Środkowej (1890–1920)*: Csáth, Irzykowski, Klíma, Warszawa 2023, s. 84.

Świadectwo, wyznanie czy wyzwanie?

Tymi określeniami znanymi jako „trójkąt autobiograficzny” Małgorzata Czermińska opisuje relację, jaką podmiot wypowiadający się może przyjąć wobec określonego elementu rzeczywistości w tekście należącym do literatury dokumentu osobistego. Postawa świadectwa została opisana jako relacja „ja–świat”, wyznanie jako relacja „ja–ja”, natomiast wyzwanie kieruje się bezpośrednio do czytelnika, tworząc relację „ja–ty”³⁴. Pierwsza z nich skupia się na przedstawieniu rzeczywistości przez narratora, który obserwuje przede wszystkim istotne wydarzenia historyczne; może zawierać także relację z podróży i spotkań z innymi ludźmi, w której narrator znika z centrum przedstawianej historii³⁵. Z kolei postawa wyznania jest najczęściej przyjmowana w dzienniku intymnym³⁶, w którym narrator skupia się na introspekcji, ale także formowaniu samego siebie jako świadomego podmiotu. Za przykłady tego typu pisarstwa uznaje się dziennik filozoficzny i autobiografię artysty. Natomiast postawa wyzwania uwypukla rolę czytelnika, do którego narrator zwraca się bezpośrednio, przedstawiając swą diarystyczną autokreację. Czermińska³⁷ zauważa, że ustanowiona w ten sposób relacja często opiera się na swoistej prowokacji skłaniającej odbiorcę do refleksji, a autor wykorzystuje narracyjne techniki angażowania czytelnika w przedstawianą treść³⁸. Badaczka przestrzega jednak przed kategorycznym przypisywaniem tekstu do jednej z kategorii – podkreśla, że w tekście należącym do literatury dokumentu osobistego może przeważać określona postawa, żadnej natomiast nie można w zupełności wykluczyć³⁹.

W świetle przytoczonych definicji należy uznać, że w dzienniku *Paisatge amb figures* dominuje postawa świadectwa ze sporadycznymi elementami wyznania. Takie zestawienie jest umotywowane również tematyką dziennika rozwijającą się wokół dwóch głównych osi. Pierwsza z nich skupia obserwacje dotyczące świata kultury i przyrody, a także samego aktu postrzegania. Druga stanowi swoisty rodzaj rozmowy na temat życia zawodowego autora oraz referendum niepodległościowego w Katalonii⁴⁰. To właśnie te refleksje stają się kluczowe dla rozpoznania postawy

³⁴ M. Czermińska, *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Kraków 2000, s. 40.

³⁵ Według Czermińskiej „[r]elacja pisana z pozycji świadka ma charakter typowo epicki: narrator opowiada czytelnikowi o znanym sobie świecie [...]” (M. Czermińska, *Autobiograficzny trójkąt*, dz. cyt., s. 21).

³⁶ Tamże, s. 21.

³⁷ Tamże, s. 43.

³⁸ Jako przykład narracji prowadzonej z perspektywy wyzwania Czermińska wymienia *Dzienniki* Witolda Gombrowicza, a przede wszystkim zawartą w nich metarefleksję dotyczącą roli samego diarysty, włączenie anegdot i mikrofabuł oraz styl parodystyczny (M. Czermińska, dz. cyt., s. 41–44).

³⁹ Tamże, s. 25.

⁴⁰ Referendum odbyło się 1 października 2017 roku. Katalońskie władze podały, że 90% głosujących opowiedziało się za odłączeniem Katalonii od Hiszpanii (*Consulta aquí los resultados del referéndum en Catalunya*, „La Vanguardia” 2017; <https://www.lavanguardia.com/referen->

świadectwa. Rząd hiszpański uznał referendum za nielegalne i sprzeczne z konstytucją. W dzienniku pojawiają się dialogi będące zapisem rozmów między innymi z malarzem Perico Pastorem, który, w przeciwieństwie do Susanny, popierał tę decyzję. Według Susanny kwestia referendum dotyczyła nie tylko niepodległości, lecz demokracji, co tłumaczy dystans, jaki pogłębia się między nim a jego rozmówcą⁴¹. Tematyka ta została poruszona także podczas rozmowy z portugalskim dziennikarzem Gabrielem Magalhãesem, autorem wydanej w 2016 roku książki *Los españoles*. Przedstawiony dialog sytuje się na dwóch poziomach: rzeczywistej rozmowy zapisanej w dzienniku oraz cytatów z książki, którymi posługuje się narrator. W żadnej z tych sytuacji autor nie przedstawia bezpośrednio swojego stanowiska, pozostawiając odbiorcy prawo do wyciągnięcia własnych wniosków, sam zaś przyjmuje rolę słuchacza, czytelnika i obserwatora. Przytaczając słowa Magalhãesesa, stwierdza, że „[l]ektura może być rewolucyjnym gestem [...]”⁴². Następnie cytuje fragment jego tekstu, który wprost odnosi się do sytuacji w Katalonii:

Rozwiązanie hiszpańskiego problemu znajduje się w słowach, w językach [...]. Katalonia będzie mogła się rozwijać wyłącznie wtedy, gdy przyjmie projekt inkluzywny, pozytywny i odważny, jak miało to miejsce w okresach jej świetności, nie w kontrze ani w defensywie⁴³.

Tego rodzaju nawiązania międzytekstowe stosowane przez diarystów Małgorzata Czermińska⁴⁴ dzieli na cztery grupy: autokomentarz, odniesienia do cudzych tekstów autobiograficznych, przywołanie własnych tekstów nieautobiograficznych oraz przywołanie cudzych tekstów tego samego typu. Cytaty zaczerpnięte z dzieła Magalhãesesa i odwołania do innych tekstów⁴⁵ pojawiające się w dzienniku Susanny potwierdzają stwierdzenie, że dla czytelnika „odslania się wówczas właściwe danemu pisarzowi rozumienie tradycji i własnego w niej miejsca [...]”. Niekiedy pisarz daje wprost wyraz swym przeświadczeniom, innym razem trzeba je odczytywać pośrednio, z praktyki cytatu⁴⁶. Jest to szczególnie istotne dla przyjętej postawy świadka, która w *Paisatge amb figures* najczęściej towarzyszy opisywanym refleksjom dotyczącym sytuacji politycznej. Narrator ujawnia swoje zaangażowanie w proces mający

[dum/index.html](#); dostęp: 1.03.2025), przede wszystkim ze względu na odrębność językową i kulturową oraz własną historię i samowystarczalność ekonomiczną.

⁴¹ Å. Susanna, *Paisatge...*, dz. cyt., s. 104.

⁴² Tamże, s. 144.

⁴³ Tamże, s. 145.

⁴⁴ M. Czermińska, *Autobiograficzny trójkąt*, dz. cyt., s. 99, 100.

⁴⁵ Susanna odwołuje się między innymi do artykułu Daniela Innerarity'ego opublikowanego w dzienniku „La Vanguardia” 12 maja 2018 roku. Autor tekstu przytaczał formułę „neurotycznego sojuszu” Charlesa Taylora polegającą na tym, że „sny niektórych są koszmarami innych”, i przenosił ją na relację między Hiszpanią i Katalonią: „W konkretnej sytuacji konfliktu między Hiszpanią a Katalonią [...] to, co dla niektórych jest strachem przed tym, że znikną jako państwo, dla innych jest groźbą tego, że znikną jako konkretna rzeczywistość” (Å. Susanna, *Paisatge...*, dz. cyt., s. 149).

⁴⁶ M. Czermińska, *Autobiograficzny trójkąt*, dz. cyt., s. 101.

doprowadzić do uzyskania niepodległości Katalonii i przedstawia się jako osoba, dla której zachowanie odrębności językowej i kulturowej jest kluczowe. Niemniej w dalszej części dziennika dzieli się osobistymi, krytycznymi spostrzeżeniami, postulując wzmocnienie rządu i wybór bardziej zdecydowanego prezydenta⁴⁷. Połączenie obu rodzajów refleksji – tej opierającej się na rekonstrukcji cudzych osądów i tej odwołującej się do własnych przemyśleń – staje się kluczowe dla zrozumienia zarówno złożoności tematyki niepodległościowej, jak i wielości odniesień, wobec których kształtuje się podmiot należący do mniejszości językowej i kulturowej.

Relacja z podróży do Meksyku związanej z działalnością zawodową Susanny, który, jak powiedzieliśmy, był również kuratorem kultury, stanowi kolejny przykład narracji prowadzonej z perspektywy świadka. Podobnie jak refleksje odnoszące się do sytuacji politycznej zawiera ona komentarze o bardziej osobistym wydźwięku. Spacerując zatłoczoną meksykańską ulicą, narrator zauważa: „[...] podobnie jak to się dzieje z książkami nieczytanymi od pewnego czasu [...] zamazuje się wspomnienie miasta, które już wcześniej wielokrotnie odwiedziliśmy”⁴⁸. Spostrzeżenie to nie jest jednak przepełnione nostalgią, która ukazywałaby jedynie osobistą sytuację i stanowiła przyczynek do analizy własnej historii. Narrator nadal pozostaje obserwatorem relacjonującym czytelnikom doświadczenie podróży, co odzwierciedla użycie czasownika „patrzeć”: „[...] patrzeć oniemiały i prześcigany przez tłum, hałas, zapachy i wyraziste kolory. Wszystkiego jest w nadmiarze [...]”⁴⁹. Tak jak wtedy, gdy pisał o katalońskim referendum niepodległościowym, również teraz, opisując miasto Meksyk, oddaje głos innym tekstom i innym osobom. W muzeum Colegio de San Ildefonso przypomina sobie fragment wiersza *Nocturno de San Ildefonso* meksykańskiego pisarza Octavio Paza i przytacza go w dzienniku, zwracając uwagę czytelnika na wers: „Poezja/wiszący most między historią a prawdą”⁵⁰. Następnie relacjonuje spotkanie z innym meksykańskim pisarzem, Juanem Villoro, który podarował mu swoją książkę *El vértigo horizontal. Una ciudad llamada México* (2019). Rozmawiając z Susanną, Villoro zauważa: „[...] chciałem odpowiedzieć na piśmie na skumulowany strach, złudzenia, wyczerpanie i kaprys, jakim jest mieszkanie w takim miejsku”⁵¹. W *Paisatge amb figures* postawa świadectwa łączy się zatem z praktyką wyrażania własnych przeżyć w dialogu z innymi, a opinie narratora najczęściej zainspirowane literaturą, bezpośrednią obserwacją lub rozmową, nie usuwają w cień opisu rzeczywistości i przytoczonych spostrzeżeń innych osób. Umieszczony w dzienniku wpis: „[o]gromny prezent: odkrycie innego. Szacunek i zainteresowanie odmiennością”⁵²

⁴⁷ À. Susanna, *Paisatge...*, dz. cyt., s. 291. Stwierdza również: „według mnie ogłoszenie Republiki dokonane ze słabej pozycji i bez konkretnej strategii było błędem. [...] Dlatego byłem na pewno jednym z nielicznych zwolenników niepodległości, którzy wówczas nie świętowali” (tamże, s. 421).

⁴⁸ Tamże, s. 340.

⁴⁹ Tamże, s. 343.

⁵⁰ Tamże, s. 346.

⁵¹ Tamże, s. 347.

⁵² Tamże, s. 112.

wprowadza element intersubiektywności, która jest istotną częścią świata życia codziennego⁵³.

Obserwacja świata życia codziennego

Zajęcie diarysty Susanna opisuje katalońskim czasownikiem *finestrear*⁵⁴ – jako czynność „gapienia się przez okno”. W ten sposób uwidacznia sytuację podmiotu, który pozostając na uboczu, rzuca na karty dziennika swoje spojrzenie i opisuje to, co znajduje się w zasięgu jego wzroku. Słowa francuskiego malarza Balthusa: „Należy patrzeć, patrzeć, patrzeć bez końca. Zawsze jest się poniżej tego, co widać” otwierające *Paisatge amb figures* zwracają uwagę na konieczność uważnego przyglądania się rzeczywistości. Narrator przyznaje, że marzył o tym, by zostać malarzem⁵⁵, co także może tłumaczyć jego umiejętność intensywnej obserwacji elementów świata życia codziennego.

Spośród trzech koncepcji świadomości wyodrębnionych przez Edmunda Husserla w *Badaniach logicznych* w analizie dzienników szczególnie istotna wydaje się ostatnia, opisująca świadomość jako zbiorcze oznaczenie aktów psychicznych albo przeżyć intencjonalnych⁵⁶: „samopostrzeganie empirycznego Ja jest rzeczą jak najbardziej powszechną [...]. Ja postrzegane jest tak samo jak dowolna rzecz zewnętrzna”⁵⁷. Równocześnie uwaga podmiotu, zwracająca się ku swemu wnętrzu bądź ku światowi zewnętrznemu, jest w znacznej mierze selektywna:

Jedyne, co potrafię zauważyć, a więc spostrzec, to Ja empiryczne i jego empiryczne odniesienia do tych własnych przeżyć i wewnętrznych obiektów, które w danej chwili stały się dlań właśnie przedmiotami szczególnego „zwrócenia się”, podczas gdy na „zewnątrz”, jak i „wewnątrz” pozostaje liczna reszta, której tego odniesienia do Ja brakuje⁵⁸.

Na związek procesu budowania świadomości z otaczającym go światem zwrócił uwagę, między innymi, Maurice Merleau-Ponty. Stwierdził, że to „[w]łaśnie komunikując się ze światem, w sposób niewątpliwy komunikujemy się z samymi

⁵³ Zdaniem Adriany Warmbier „intersubiektywność jest jedną z podstawowych kategorii, która określa przestrzeń relacji międzyludzkich” (A. Warmbier, *Spór o pojęcie intersubiektywności. Transcendentalizm etyczny a podmiotowa treść doświadczenia*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2015, 4, s. 46). Na związek świata życia codziennego i intersubiektywności zwraca uwagę Alfred Schütz, pisząc: „»Świat życia codziennego« powinien być rozumiany jako świat intersubiektywny, który istniał na długo przed naszymi narodzinami i był doświadczany oraz interpretowany przez innych – naszych przodków – jako świat zorganizowany” (A. Schütz, *O wielości światów*, Kraków 2008, s. 18).

⁵⁴ A. Esteve Guillén, *El dietarisme...*, dz. cyt., s. 54.

⁵⁵ À. Susanna, *Paisatge...*, dz. cyt., s. 47.

⁵⁶ E. Husserl, *Badania logiczne*, Warszawa 2000, s. 433.

⁵⁷ Tamże, s. 456.

⁵⁸ Tamże, s. 545.

sobą. [...] [J]esteśmy obecni dla samych siebie, ponieważ jesteśmy obecni w świecie”⁵⁹. „Świat życia” pojawiający się u Husserla w *Kryzysie nauk europejskich* jest jednak rozpatrywany jedynie w kontekście rozwoju nauki: został potraktowany jako „świat naturalnego nastawienia, z którego dopiero wyrasta nastawienie teoretyczne właściwe nauce”⁶⁰. Jest zatem powrotem do przednaukowego doświadczenia i, jak zaznacza Fernando Montero Moliner, punktem wyjścia dla dalszych koncepcji dotyczących świata życia codziennego. Pochodzący z Walencji i zmarły w 1995 roku Fernando Montero Moliner należał do trzeciego pokolenia fenomenologów niebędących już uczniami José Ortegi y Gasset⁶¹. Rozważania dotyczące, między innymi, świata życia codziennego, zawarł w monografii *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl* (1994). Przeprowadza w niej przede wszystkim analizę pojęcia świata w fenomenologii Husserla, uzupełniając rozważania o rolę kultury i języka w kształtowaniu świata życia. *Lebenswelt* Husserla jest dla Montero Molinera przede wszystkim światem historycznym, w którym prowadzące aktywne życie konkretne jednostki mają możliwość wprowadzania zmian⁶². Natomiast samo życie rozumie on jako świadomość lub subiektywność, do której dociera się dzięki redukcji fenomenologicznej. Nawiązując do *Kryzysu nauk europejskich*, zaznacza, że życie osobowe jest także życiem wspólnotowym, ukierunkowanym na konkretne cele, do których należy, między innymi, tworzenie dziedzictwa kulturowego. Za Husserlem, *Lebenswelt* traktuje jako świat empiryczny, w tym także kulturowy, w którym istotną funkcję w konstruowaniu otaczających przedmiotów sprawuje język. Świat ten poddaje się interpretacji w ogólności empirycznej w sposób intersubiektywny, natomiast wspólny język sprawia, że tworzy się „horyzont ludzkości”⁶³ zamieszkiwany przez inne podmioty, lecz podobne do podmiotu postrzegającego⁶⁴. Koncepcja Montero Molinera rozszerzająca *Lebenswelt* o aspekt czasowy, społeczny, kulturowy i językowy może zatem stać się pomocna w analizie dzieł diarystycznych powstałych w katalońskim kontekście.

Elementami należącymi do świata życia codziennego, które okazują się szczególnie istotne dla narratora *Paisatge amb figures*, są przyroda i sztuka⁶⁵. Przyglądając się przyrodzie, szczególnie podczas długich spacerów, przypomina sobie istotne momenty życia, które go uformowały: „Dlatego te drogi i te góry towarzyszą całemu mojemu

⁵⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, Warszawa 2001, s. 446.

⁶⁰ H. Buczyńska-Garewicz, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Kraków 2006, s. 64.

⁶¹ San Martín J., *Para una fenomenología del mundo. Las últimas obras de Fernando Montero Moliner: entre el „presentimiento” y la cautela*, „Investigaciones fenomenológicas” 1998, 2, s. 192.

⁶² Tamże, s. 197.

⁶³ Montero Moliner F., *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*, València 1994, s. 11, 101, 131.

⁶⁴ Tamże, s. 255.

⁶⁵ Obszary kultury i przyrody, istotne dla narratora dziennika Susanny, zostały także wyszczególnione przez Husserla w *Ideji fenomenologii*, gdzie zaznacza, że są one głównymi elementami poznania, które zmienia się w zależności od przeżyć i poczynań poznającego Ja (E. Husserl, *Idea fenomenologii*, Warszawa 2008, s. 77).

życiu i spajają je, dzięki czemu zrobiły mnie tym, czym teraz jestem”⁶⁶. Narrator dziennika czuje się przeniknięty przez naturę, z którą odczuwa harmonijną więź, a jego przeżycia wewnętrzne stają się postrzeżeniem rozumianym jako pierwotna relacja podmiotu i świata: „Lubię czuć we własnym wnętrzu słońce i nasycać się pejzażem, polami takimi, jak te: przechodzić przez nie, słuchać, oddychać i odkrywać je w najgorętszym okresie lata”⁶⁷. Jak zaznacza Buczyńska-Garewicz, „[n]ie jest możliwe rozumienie własnego istnienia bez uchwycenia istnienia otaczającego go świata. Świadomość bycia obejmuje w sposób konieczny obie rzeczy: człowieka i świat, razem”⁶⁸. Zarówno opis pejzażu wzbudzającego wspomnienia, jak i własnej osoby podlega zmianom i nie może zostać uznany za zakończony: „Po ponadgodzinnym spacerze wracam wewnętrznie przepelniony, z przekonaniem, że dialog z tymi dolinami i górami będzie trwał całe życie”⁶⁹. Kontakt z przyrodą wiąże się także z problematyką czasu, istotną z fenomenologicznego punktu widzenia⁷⁰. Niektóre z obserwacji narratora są próbami uchwycenia doznań teraźniejszości: podczas pobytu w górach dokonuje opisu porannego, zimowego krajobrazu oraz promieni słonecznych, które wnikają do wnętrza domu: „[...] holenderska martwa natura [...], którą również chciałbym zatrzymać. Przede wszystkim dokładny moment, w którym słońce wszystko oświetla, zabierając ostatnie wspomnienie nocy i zimna”⁷¹. Dla Husserla „[s]postrzeżenie jest tu aktem, który stawia nam coś przed oczyma jako »ono samo«, aktem, który *konstruuje* obiekt źródłowo”⁷². Zapisanie obserwacji, które dopiero co zostały dokonane przez narratora, mogłyby zostać określone mianem retencji, która „nie wytwarza żadnych trwałych przedmiotów, [...] lecz tylko zatrzymuje to, co wytworzone w świadomości i nadaje mu charakter [czegoś] »dopiero przeszłego«”⁷³. Narrator łączy refleksję nad przyrodą i pisaniem, podkreślając nietrwałość chwil; w dzienniku stara się ukazać przemijający moment oraz podkreślić wagę skupienia i obserwacji świata życia codziennego. Patrząc na padający śnieg stwierdza: „[...] właśnie w tamtej chwili miałem wrażenie, że łapię naturę – lub czas – własnymi rękami, [...] in flagranti [...]”⁷⁴. Inspiracją do opisu chwili staje się również padający deszcz: „Zaczyna padać, gdy zapisuję te notatki [...]. Zmiana pogody, która sprawia, że jesteśmy nieustannie uważni [...]”⁷⁵. Skupienie na przemijającej chwili sprawia, że zapisy nie są opatrzone konkretnymi datami. Jedynie na końcu dziennika pojawia się informacja, że powstały w ciągu jednego roku: „Queralbs, 1 stycznia

⁶⁶ A. Susanna, *Paisatge...*, dz. cyt., s. 11.

⁶⁷ N. Depraz, *Zrozumieć fenomenologię*, dz. cyt., s. 275.

⁶⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Miejsca, strony, okolice*, dz. cyt., s. 87.

⁶⁹ A. Susanna, *Paisatge...*, dz. cyt., s. 125–126.

⁷⁰ Według Buczyńskiej-Garewicz, „[f]enomenologia, ze swoją zasadą bezzałożeniowości, szuka bezpośredniego doświadczenia, w którym czasowość jest przeżywana” (H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, Kraków 2003, s. 25).

⁷¹ A. Susanna, *Paisatge...*, dz. cyt., s. 12.

⁷² E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, Warszawa 1989, s. 62.

⁷³ Tamże, s. 56.

⁷⁴ A. Susanna, *Paisatge...*, dz. cyt., s. 57.

⁷⁵ Tamże, s. 317.

2018–1 stycznia 2019⁷⁶. Bardziej szczegółowe wnioski wysnuć można wyłącznie z nawiązań do upływającego czasu, na przykład z uwagi, że skończyła się zima⁷⁷, albo ze sporadycznie pojawiających się dat związanych najczęściej z wydarzeniami kulturalnymi i rodzinnymi lub spotkaniami zawodowymi. Według Husserla⁷⁸ „[...] znaki temporalne to nie *tempora same*”, gdyż dopiero przez „empiryczną apercepcję konstytuuje się odniesienie do czasu obiektywnego”, a stwierdzenie to wpisuje się w założenia narratora dziennika Susanny, który przede wszystkim zwraca uwagę na doświadczanie czasu. Narrator zapisuje swe przemyślenia odnoszące się do niedalekiej przeszłości i teraźniejszości, ale także wykazuje świadomość dalszej przeszłości, „[...] w której uświadomiony jest immamentny obiekt czasowy jako miniony”⁷⁹. Wtedy w narracji pojawia się przypomnienie wtórne: „[...] w ponownym przypomnieniu natomiast obecność czasowa jest obecnością przypomnianą, uobecnioną”⁸⁰. Jak dalej pisze Husserl⁸¹, przypomnienie wtórne zostaje uobecnione poprzez proste wyłonienie się przypomnienia lub poprzez jego rzeczywiste odtworzenie. Dla narratora dziennika ważne jest zapośredniczone wspomnienie minionego czasu⁸², które wiąże się z pierwszym sposobem uobecnienia wyszczególnionym przez Husserla. Taką funkcję spełnia przyjazd do gminy Queralbs, nieopodal Pirenejów – przy tej okazji narrator wspomina: „Moje najstarsze wspomnienia pochodzą stąd, z końca lat sześćdziesiątych. Widzę samego siebie prowadzonego za rękę przez ojca, [...] wysiadamy na stacji w Queralbs [...]”⁸³. Również ze względu na te i inne wspomnienia przyjazd do Queralbs wywołuje w narratorze odczucie, które określił jako „efecte plomada”, czyli „efekt pionizacji”: „[...] w tym miejscu odnajduję siebie i odzyskuję stabilność psychiczną, moralną i fizyczną [...]. Latem lubię zaczynać i kończyć dzień spacerem, [...] czuję, nieomylnie, że znajduję się w centrum świata, a przynajmniej mojego świata”⁸⁴.

Obcowanie z naturą motywuje narratora do pisania – to właśnie dzięki obserwacji i spacerom odnajduje siebie oraz bodziec do kreatywnego działania. W *Paisatge amb figures* Susanna poszukuje genezy własnej twórczości, co pozwala uznać jego dzieło za dziennik literacki. Refleksja nad twórczością i rolą twórcy jest w nim stale obecna: „Każdy twórca posiadający minimum osobowości ma swój świat. Stworzony, uformowany, wymodelowany z niezliczonych bodźców, wpływów i przypadku, lecz, ostatecznie, świat, który mógł być tylko taki. [...] Świat, który należy odnaleźć w nas samych”⁸⁵. Gdy zastanawia się, dlaczego dzieło jakiegoś poety czy malarza

⁷⁶ Tamże, s. 509.

⁷⁷ Tamże, s. 57.

⁷⁸ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii...*, dz. cyt., s. 13.

⁷⁹ Tamże, s. 117.

⁸⁰ Tamże, s. 56.

⁸¹ Tamże, s. 57.

⁸² H. Buczyńska-Garewicz, *Metafizyczne rozważania o czasie...*, dz. cyt., s. 63.

⁸³ À. Susanna, *Paisatge...*, dz. cyt., s. 126.

⁸⁴ Tamże, s. 127.

⁸⁵ Tamże, s. 99.

szczególnie do niego przemawia, dochodzi do wniosku, że za twórczością kryje się „pierwotne źródło, które sprawia, że za każdym razem jesteśmy bardziej sobą”⁸⁶. Owo „pierwotne źródło” można odnaleźć, dokonując redukcji fenomenologicznej w bezpośrednim doświadczeniu świata życia codziennego. Narrator podkreśla wagę bezzałożeniowego nastawienia nie tylko w procesie autoanalizy, ale także podczas obcowania z dziełami sztuki. Do przyjęcia takiej postawy inspirowa go dzieło artysty wizualnego Toniego Lleny który, jego zdaniem „[j]ako artysta i jako krytyk stara się dokonać pewnego rodzaju *resetu*: pozostawić wszystko to, co wiemy, by zobaczyć na nowo i mówić w sposób czysty, jasny, daleki od zakorzenionych przekonań”⁸⁷. Pisze również o malarstwie Marcosa Palazziego, który zaskakuje odbiorców dziełami opierającymi się, podobnie jak pisarstwo diarystyczne, na codzienności, lecz jednocześnie ukazującymi odmienny sposób widzenia otaczającego świata⁸⁸: „[...] dzięki jego spojrzeniu przechodzimy od banalności do rzeczywistości, w której odczuwamy formę, inną narrację albo nawet tajemnicę”⁸⁹. Przyroda, poezja i obrazy pozwalają odkryć rzeczywistość, stają się inspiracją do zmiany wcześniejszego podejścia do świata. Wpatrując się w krajobraz – szczyt góry, drzewa, łąkę – narrator zauważa, że ukazują się one z „niesamowitą precyzją”, są „fragmentem rzeczywistości, która przedstawia się taka, jaka jest, w sposób czysty, choć ulotny”⁹⁰. Wówczas zdaje sobie sprawę, że obserwator rzeczywistości żyje w półmroku, który rozświetlają jedynie podobne chwile, takie, w których rzeczywistość pozwala się dokładnie i uważnie kontemplować. Podobną funkcję spełniają dzieła sztuki: „Czy to nie tych właśnie chwil poszukuje pewien rodzaj malarstwa albo poezji? Chwil, w których rzeczywistość lub życie ujawniają same siebie”⁹¹.

Wnioski

Paisatge amb figures Alexa Susanny można uznać za ślad obserwacji świata życia – przede wszystkim przyrody i kultury. Przyjęta postawa świadectwa sprzyja ukazywaniu rzeczywistości otaczającej narratora, który zdumiewa się światem: codziennymi wydarzeniami czy zmiennością przyrody, których niestałość stara się uchwycić w swych zapiskach. Z kolei obcowanie z innymi ludźmi pozwala mu ukazać różnorodność spojrzeń na to samo wydarzenie, ponieważ narrator nie stara się narzucić jedynej, własnej interpretacji, lecz zaprasza czytelnika do wspólnej refleksji. Nie oznacza to jednak, że całkowicie usuwa się ze swojego dzieła: jego obecność i indywidualne przeżycia nie dominują w przedstawianych przemyśleniach, ale opisuje sposoby, na jakie doświadcza czasu. Są nimi retencje, ukazujące dopiero co minioną chwilę, i przypomnienia wtórne, dla których istotne są uobecnienia, reprezentacje,

⁸⁶ Tamże, s. 100.

⁸⁷ Tamże, s. 106.

⁸⁸ Tamże, s. 77.

⁸⁹ Tamże, s. 78.

⁹⁰ Tamże, s. 275.

⁹¹ Tamże.

ukazujące obraz zdarzenia, który uległ już pewnej modyfikacji z uwagi na upływający czas. W tych momentach narrator odsłania swe przywiązanie do konkretnych miejsc i sytuacji kształtujących go jako osobę. Formuje swą samoświadomość w relacji z konkretnymi elementami rzeczywistości. Mogą być nimi na przykład pirenejskie miejscowości, które wzbudzają wspomnienia, a pobyt w nich pomaga w osiągnięciu wewnętrznej stabilizacji. Sama postawa narratora – skupienie na chwili, umiejętność obserwacji, a także wyartykułowana wola wyzbycia się wcześniejszych przekonań po to, by dostrzec niezwykłość świata i sztuki – sprzyja fenomenologicznemu poznaniu świata życia codziennego. W ten sposób pojęcie *Lebenswelt*, obejmujące bliskie, empiryczne otoczenie, okazuje się istotne dla wyróżnienia elementów rzeczywistości, na które składa się codzienność diarysty chcącego dotrzeć do „pierwotnego źródła” swej twórczości.

Bibliografia

- AELC (Associació d'Escriptors en Llengua Catalana), b.d., Àlex Susanna, 1957–2024 (<https://www.escriptors.cat/autors/susanna/biografia>; dostęp: 3.07.2025).
- Amiel H.F., *Diario íntimo*, Titivillus 2019.
- Bou E., *Papers privats. Assaig sobre les formes literàries autobiogràfiques*, Barcelona 1992.
- Buczyńska-Garewicz H., *Metafizyczne rozważania o czasie. Idea czasu w filozofii i literaturze*, Kraków 2003.
- Buczyńska-Garewicz H., *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Kraków 2006.
- Caballé A., *Pasé la mañana escribiendo: poéticas del diarismo español*, Sevilla 2015.
- Chmurski M., *Ślady egzystencji. Dzienniki – sploty życia i twórczości w literaturze Europy Środkowej (1890–1920): Csáth, Irzykowski, Klíma*, Warszawa 2023.
- Consulta aquí los resultados del referéndum en Catalunya, „La Vanguardia” 2017 (<https://www.lavanguardia.com/referendum/index.html>; dostęp: 1.03.2025).
- Czermińska M., *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Kraków 2000.
- Depraz N., *Zrozumieć fenomenologię. Konkretna praktyka*, Warszawa 2010.
- Esteve Guillén A., *El dietarisme català entre dos segles (1970–2000)*, Alacant, Barcelona 2010.
- Freixas L., *Auge del diario ¿íntimo? En España*, „Revista de Occidente” 1996, 182/183, s. 5–15.
- Gazda G. (red.), *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, Kraków 2006.
- Girard A., *El diario como género literario*, „Revista de Occidente” 1996, 182/183, s. 31–39.
- Husserl E., *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, Warszawa 1989.
- Husserl E., *Badania logiczne*, Warszawa 2000.
- Husserl E., *Idea fenomenologii*, Warszawa 2008.
- Janion M., *Dobry książę*, w: H.F. Amiel, *Dziennik intymny*, Warszawa 1997, s. 5–23.
- Lejeune P., „Drogi zeszycie...”, „drogi ekranie...”. *O dziennikach osobistych*, Warszawa 2010.
- Llavina J., *La raó del paisatge en la poesia d'Àlex Susanna*, Cultura i Paisatge 2025 (<https://culturaipaisatge.cat/articles-revistes/>; dostęp: 1.07.2025).
- Luque Amo A., *El diario personal en la literatura: teoría del diario literario*, „Castilla. Estudios de Literatura” 2016, 7, s. 273–306.

- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, Warszawa 2001.
- Montero Moliner F., *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*, València 1994.
- Picard H.R., *El diario como género entre lo privado y lo público*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes 2006 (<https://www.cervantesvirtual.com/obra/el-diario-como-gnero-entre-lo-ntimo-y-lo-pblico-0/>; dostęp: 5.03.2025).
- Rodak P., *Dziennik pisarza. Między codzienną praktyką piśmienną a literaturą*, „Pamiętnik Literacki” 2006, 4, s. 29–49.
- San Martín J., *Para una fenomenología del mundo. Las últimas obras de Fernando Montero Moliner: entre el „presentimiento” y la cautela*, „Investigaciones fenomenológicas” 1998, 2, s. 191–219.
- Schütz A., *O wielości światów*, Kraków 2008.
- Sławiński J. (red.), *Słownik terminów literackich*, Wrocław 1976.
- Susanna À., Àlex Susanna: escriptor del mes: febrer 1996, Institució de les Lletres Catalanes 1996 ([https://drac.cultura.gencat.cat/handle/20.500.12368/289#page=1](https://drac.cultura.gencat.cat/handle/20.500.12368/289#page=1;); dostęp: 10.03.2025).
- Susanna À., *Paisatge amb figures*, Barcelona 2019.
- Susanna À., *La dansa dels dies*, Barcelona 2024.
- Susanna À., *Llegir és el pa de cada dia*, La veu dels llibres 2024 (<https://www.laveudelsllibres.cat/entrevista/95854/alex-susanna-llegir-es-el-pa-de-cada-dia>; dostęp: 27.02.2025).
- Warmbier A., *Spór o pojęcie intersubiektywności. Transcendentalizm etyczny a podmiotowa treść doświadczenia*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2015, 4, s. 45–60.
- Zimmermann M.-C., *Àlex Susanna o “el pols de la vida”*, w: *Dits tacats. Antologia 1978–2018*, Lleida 2019, s. 7–19.

Podmiot wobec świata życia codziennego. Fenomenologiczna lektura dziennika *Pejzaż z postaciami* (2019) Alexa Susanny

Streszczenie: Przedmiotem artykułu jest analiza procesu konstruowania podmiotu w dzienniku *Paisatge amb figures* katalońskojęzycznego pisarza Alexa Susanny. W pierwszej części pracy przedstawiono krótką charakterystykę pisarstwa autobiograficznego Alexa Susanny oraz cechy pisarstwa diarystycznego umiejscowione w kontekście literaturoznawstwa katalońskiego. Przeprowadzono również analizę postawy przyjętej przez narratora opartą na rozróżnieniach zaproponowanych przez Małgorzatę Czermińską. W fenomenologicznym odczytaniu dziennika, przedstawionym w drugiej części artykułu, pokazano, że proces konstruowania podmiotu w analizowanym tekście przebiega w relacji do świata codziennego (*Lebenswelt*) i wyróżniono elementy kluczowe dla tego procesu: obcowanie ze sztuką i przyrodą oraz doświadczenie czasu.

Słowa kluczowe: świat życia codziennego, Àlex Susanna, *Paisatge amb figures*, dziennik, literatura katalońska

The Subject in the Face of the Lifeworld: A Phenomenological Reading of Àlex Susanna's *Landscape with Figures* (2019)

Abstract: The aim of the article is to analyse the process of subject formation in the diary *Paisatge amb figures* written by the Catalan author Àlex Susanna. The first part of the article provides a brief overview of Àlex Susanna's autobiographical writing and examines the characteristic of the diary writing in context of Catalan literary studies. Moreover, it explores the posture of narrator in *Paisatge amb figures*, which is based on the distinction theorized by Małgorzata Czermińska. The phenomenological approach to the diary, which constitutes the second part of analysis, demonstrated that the process of formation of the subject takes place in relation to the lifeworld (*Lebenswelt*). This perspective allows for the identification of crucial elements in the construction of the subject: the relation with art, nature and the experience of time.

Keywords: lifeworld, Àlex Susanna, *Landscape with Figures*, diary, Catalan literature

Witold Kubicki

 <https://orcid.org/0009-0009-6352-4913>

Mury i barbarzyńcy. Figura Innego w dyskursie mitycznym neosarmatyzmu

W popularnym komediowym serialu *1670*, traktującym o polskiej szlachcie końca XVII wieku, jeden z odcinków rozpoczyna jakże symboliczna scena mierzenia kutasów. Panowie szlachcice mierzą oczywiście ozdobne frędzle u swoich pasów, choć scena nakręcona jest w taki sposób, żeby wyglądało to jak najbardziej dwuznacznie i kojarzyło się z porównaniem męskich narządów płciowych. Słowo to z całkowitą powagą w XVII wieku oznaczało wyłącznie ozdobną część garderoby, kolokwialnie i wulgarnie zaczęło kojarzyć się dopiero od międzywojnia, z czego skwapliwie skorzystali twórcy serialu. Owa satyryczna scena jest jedną z wielu, w których wyśmiewana jest próżność i megalomaństwo polskiej szlachty. Serial miał premierę późną jesienią 2023 roku, od razu zyskał ogromną popularność, budząc jednak tyle samo kontrowersji. Wielu widzom i krytykom nie podobało się szarganie imienia polskiej szlachty i ukazywanie tej historycznej grupy społecznej w tak jednowymiarowym świetle. Spór o *1670* przypomina mi wcześniejszą burzę, jaką wywołał w roku 1997 dziś już trochę zapomniany serial *Boża podszewka*. Dzieło Izabeli Cywińskiej miało obyczajowy charakter, w odróżnieniu od *1670* mało było tam śmiechu, dominował raczej surowy portret polskich kresów początku XX wieku. Od razu pojawiły się głosy krytyki, które serialowi zarzucały szarganie polskiej historii i pamięci kresowej. Oba konflikty wokół dzieł kinematograficznych łączy specyficzny problem narodowej pamięci, a dokładniej – uporczywe trzymanie się jednego scenariusza tej opowieści, bez zgody na jakiegokolwiek alternatywne możliwości. obrońcy imienia polskiej szlachty nie godzą się na wyśmiewanie ich przodków, dyskredytowanie rzekomo pięknego narodowego sentymentu. Dyskusja wokół narodowej pamięci i spory wokół rozmaitych wizji skłoniły mnie do spojrzenia na ten kulturowy problem w kontekście sarmatyzmu. Jest coś bowiem iście sarmackiego w tym obsesyjnym bronieniu historycznego obrazu i sakralnym niemal wymiarze pamięci czasów minionych. Rzecz jasna nikt z nas Rzeczypospolitej Obojga Narodów nie może pamiętać, dlatego opieramy się na wyobrażeniach, swoich i oczywiście innych. Chciałbym przyjrzeć się tym sarmackim wyobrażeniom i postarać się przeanalizować ich współczesne przejawy. Trylogia sienkiewiczowska była moim pierwszym zetknięciem z sarmatyzmem. Jest to oczywiście sarmatyzm emblematyczny, sentymentalny i nieco przejawskawiony. W baudrillardowskiej metaforze Disneylandu autor prowokacyjnie sugeruje,

że istotą istnienia Disneylandu jest zatajenie faktu, iż tak naprawdę cały świat jest jednym wielkim Disneylandem¹ i nie chodzi bynajmniej Baudrillardowi o bez troskę Kaczora Donalda i dziecinną niewinność Goofego, lecz o zakłamanie i fantazmat. W podobnym kontekście można by rozpatrzyć sienkiewiczowską trylogię, do której oglądania zmusza się nas w każde święta. Sarmatyzm rubasznego pana Zagłoby, dzielnego pana Wołodyjowskiego i jurnego Kmicica tworzą emblematyczny obraz polskiej szlachty. Jest on tak silny, że zostajemy niejako przesycony sarmatyzmem. Po wyłączeniu telewizora lub przełączeniu na inny program, może wydawać się nam, że sarmatyzm ten skończył się, że już go nie ma, został z panem Zagłobą do kolejnych świąt. Trylogia jest jak Disneyland i powoduje, że zapominamy o tym aktualnym sarmatyzmie, który jest wśród nas. Postaram się udowodnić, że współczesny sarmatyzm nie zaczyna się i nie kończy na rodzinnym oglądaniu *Potopu* czy *Pana Wołodyjowskiego* w kolejne Święta Wielkanocne. Neosarmatyzm (jest to wszak nowe wcielenie tej ideologii) w mojej opinii wciąż czynnie współtworzy postawy moralne i światopoglądowe współczesnych Polaków. Oczywiście nikt nie nazywa tego sarmatyzmem ani na sarmatyzm się nie powołuje, jak wspomniałem już wcześniej, w opinii publicznej sarmatyzm kojarzy się z anachronicznym historycznym nurtem kulturowym, przyporządkowanym głównie do świątecznej ramówki. W moim artykule spróbuję przedstawić przykłady takich współczesnych zjawisk, które z całą powagą można nazywać neosarmatyzmem. Interesującym mnie kontekstem jest figura Innego, która z jednej strony definiuje aksjomaty samego sarmatyzmu, a z drugiej strony przecież, o czym na pewno powiem, biorąc pod uwagę genezę sarmatyzmu, owa Inność jest udziałem samych Sarmatów. Czym zatem jest ów mityczny sarmatyzm?

Czym był sarmatyzm?

Sarmatyzm był formacją myślową zapoczątkowaną w drugiej połowie XVII wieku. Chociaż ukształtowanie założeń nastąpiło dopiero w wieku XVIII za sprawą Jędrzeja Kitowicza. Adresatem i bohaterem jego założeń była polska szlachta. Można z całą powagą powiedzieć, że był to nurt emancypacyjny i tożsamościowy.

Po raz pierwszy hasło sarmatyzm pojawiło się za sprawą niejakiego Macieja z Miechowa, który w opublikowanym w roku 1535 roku *Traktacie o Obojga Sarmacjach* doszukiwał się wspólnego rodowodu szlachty litewskiej i polskiej. Quasi-mitycznych przodków obu grup dopatrywał się w starożytnych Sarmatach zamieszkujących stepy środkowej Azji. Starożytni Sarmaci słynęli z waleczności i znakomitych umiejętności jeździeckich oraz łuczniczych, co wprost predestynować miało ich do zaszczytnej roli przodków polskich i litewskich panów braci².

Nie zdziwiłbym się, gdyby dzieło to powstało na polityczne zamówienie. W owym czasie oba narody politycznie i społecznie bardzo się zbliżyły. Unia personalna od

¹ J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005, s. 20.

² H. Barycz, *Życie i twórczość Macieja z Miechowa*, w: *Maciej z Miechowa 1457–1523. Historyk, geograf, lekarz, organizator nauki*, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1960, s. 8.

1385 roku faktycznie jednoczyła oba żywioły pod berłem jednego króla z dynastii Jagiellonów. Wspólna historia, a zwłaszcza wspólne wojny przeciw Krzyżakom, tym bardziej zbliżyły do siebie obie nacje. Wśród wielu elit z czasem zaczęła pojawiać się idea poszerzenia wymiarów tej unii.

Potrzeba było jednak czegoś więcej, aby scalić obydwie narody, taką opowieścią stał się mit o wspólnym i jakże epickim pochodzeniu. Co znamienne w tej opowieści, to jej etnotwórczy charakter. Polsko-litewska szlachta pochodzi przecież od Sarmatów, którzy ze Słowianami nie mieli zbyt dużo wspólnego. Ta odmienność genetyczna szlachty miała w ten sposób jeszcze bardziej ją nobilitować i podkreślić jej wyższość wobec słowiańskiego chłopstwa. Mogło to być także odebrane jako legitymizacja statusu, praw i powinności jednej grupy wobec drugiej. W podobnym stylu utrzymywało się późniejsze poszukiwanie przodków szlachty wśród potomków biblijnego Jafeta, gdy tymczasem przodkiem ludzi z gminu miał być nie kto inny jak nieokrzesany Cham.

Podsumowując, polska szlachta, migranci w swoim micie założycielskim, wprost przyznaje się do swojej genezy migracyjnej i najeżdźczej. Sami w swoim micie założycielskim przyznają się, że byli Innymi. Zapewne wrócimy do tego wątku przy okazji szczegółowego omawiania sarmackiej mitologii.

Polski sarmatyzm XVII wieku można scharakteryzować za pośrednictwem trzech kolejnych formacji mitycznych: mitu przedmurza, mitu mesjanizmu oraz mitu pradawnej idylli.

Chciałbym jednak zaznaczyć w tym momencie, że mit nie jest dla mnie czymś pejoratywnym, przeciwnie, wyrasta on z immanentnej ludzkiej potrzeby aksjomatycznej i ontycznej. W mojej definicji mitu opieram się tym samym na perspektywie Leszka Kołakowskiego³, który w mitach widział:

- odpowiedzi na pytania ostateczne,
- gwarancje ciągłości świata i istnienia,
- oraz nośniki wartości i prawd.

Pytania ostateczne stały się przyczynkiem do powstania mitów oraz całej filozofii, która, jak pokazuje rozwój ludzkości, była tak samo jak mit w ich obliczu bezsilna. Po co istniejemy? Jak jest sens życia? Co czeka nas po życiu? To tylko kilka takich typowych przykładowych egzystencjalnych pytań. Mit przynajmniej starał się przedstawić jakieś namacalne i możliwe rozwiązania.

Gwarancje ciągłości świata można rozumieć jako wiarę, że świat będzie istniał, a my razem z nim. To afirmacja naszego miejsca we wszechświecie i przekonanie, że sytuacja ta nie ulegnie gwałtownej zmianie. Z ciągłością świata związane jest bezpieczeństwo ontologiczne, a więc pewność istnienia w konkretnym czasie i miejscu.

Ostatnia funkcja mitów to rola aksjomatyczna, czyli polegająca na dostarczaniu konkretnych i określonych wartości. Obcujące z mitami jednostki otrzymują gotowy zestaw wartości odnośnie do postaw i postępowania.

³ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1994, s. 7.

Sarmatyzm jak najbardziej wpisywał się w tę aksjologiczno-ontologiczną obietnicę funkcjonalności. Stworzył własne mity, odpowiadały one na potrzebę tożsamości i wskazywały szlachcie, jak ma się zachowywać oraz jak wychowywane mają być kolejne pokolenia, żeby tak hołubione wartości nie uległy zatraceniu.

Antemurale Christianitatis

Antemurale Christianitatis lub inaczej mit przedmurza odpowiadał na pytania o miejsce polskiej szlachty w chrześcijańskim świecie. Z mitem tym związane były dwie figury granicy, czyli bariery na kształt rzymskiego *limes*, oraz obrońcy, który będzie interioru bronił przed najazdem barbarzyńców. Barbarzyńcy to oczywiście Turcy i Tatarzy, z którymi ścierali się polscy Sarmaci na rubieżach Rzeczypospolitej. Okazyjnie dołączali do tego grona także protestanci, którym przypisywano zamach na Matkę Boską Częstochowską. Polacy z chęcią przywdziewali szaty ostatnich obrońców chrześcijańskiej Europy, skrzętnie przy tym ukrywając, że granica polsko-turecka albo nie istniała, albo była dość spokojna. W 1444 roku pod Warną straciliśmy króla, który jednak był stroną atakującą w tej wojnie i dodatkowo haniebnie zerwał pokój. Po ponad stu latach względnego spokoju sytuacja zaczęła psuć się na dobre dopiero w XVII wieku. Faktycznym przedmurzem chrześcijaństwa były raczej Węgry⁴. No cóż, tego Sarmaci nie wiedzieli lub wiedzieć nie chcieli. Bycie obrońcą chrześcijaństwa to ogromna odpowiedzialność oraz honor. Co za tym idzie, nie mogła ta zaszczytna rola być powierzona byle komu. Pochodzenie dyskwalifikowało na samym starcie chłopów i mieszczan. Mit przedmurza oprócz zdefiniowania roli obrońców, dostarczał także gotowe przepisy na męskość i kobiecość w tych trudnych czasach próby. Sarmatyzm to nie tylko peany na cześć bohaterstwa. Sarmatyzm to także refleksja nad ówczesną kondycją narodu i postulaty zmiany. Wacław Potocki sporo miejsca w swojej twórczości poświęcił krytyce pijaństwa i upadku obyczajów. W *Pospolitym ruszeniu*⁵ krytykuje szlachtę, która woli oddawać się pijaństwu i swawolom niż obronie ojczyzny. W końcu wojsko gromadzi się tłumnie w obozie, jednak dla kurazu upija się do nieprzytomności i kiedy wróg się zbliża, nie ma sił wstać.

Sarmaccy pisarze w swojej krucjacie na ratunek archetypicznej moralności uwielbiali komentować różnice pokoleniowe i krytykować młodsze pokolenia za zbyt dużą fascynację zachodnimi wzorcami. Ów kontrast pomiędzy obyczajami praoojców i szkodliwymi zagranicznymi wzorcami był szczególnie często opisywany na przykładzie mody i architektury.

Wspomniany już wcześniej Wacław Potocki narzekał na szlachecką młodzież, która wstydziała się sarmackiej mody i obyczajów i tak chętnie ulegała zachodnim wpływom:

⁴ J. Wimmer, *Odsiecz wiedeńska 1683 roku*, Wydawnictwo Interpress, Warszawa 2008, s. 7.

⁵ W. Potocki, *Pospolite ruszenie*, w: *Poezja.org* (https://poezja.org/wz/Waclaw_Potocki/5650/Pospolite_ruszenie#google_vignette; dostęp: 26.07.25).

...Po cudze do zamorskich żeglujemy krajów I, gdyby można było brać wioski do nawy, Jużby się mało w Polsce zieleniło trawy...⁶

Pojawia się też obawa o emigrację szlachty za granicę. Jedyne, co ich powstrzymuje, to aktywa ziemiańskie, których wziąć ze sobą nie mogą. Na niebezpieczeństwa związane z podróżami zwracał uwagę blisko 100 lat później Jędrzej Kitowicz. Oczywiście nie chodziło mu o zbójców, choroby i inne rozmaite wypadki. Tym, czego się obawiał, była alternatywna wizja świata. Jędrzej Kitowicz w dużej mierze obwiniał za stan rzeczy szlacheckie wyjazdy do szkół zagranicznych. Synowie wracali może stamtąd wyedukowani, ale głowy mieli zdaniem autora zaśmiecone szkodliwymi wzorcami:

Od połowy panowania Augusta III, gdy weszło w modę powszechną synów pańskich i majątnej szlachty prosto ze szkół wysyłać za granicę dla nabycia poluru i dobrego gustu, wszczęło się obrzydzenie w narodzie całym do starych struktur, do starych mebli czy ruchomości⁷.

Podsumowując, fundamentalna była dla Sarmatów kwestia pochodzenia. Wydaje mi się, że najlepiej będzie pozostać przy tej narracji mitycznej, ponieważ w istocie mityczny wydaje się cały sarmacki nurt.

Mit mesjanizmu

Mit mesjanizmu to druga formacja mityczna opowiadająca o szczególnym powołaniu Polaków oraz wyjątkowości naszego narodu. W tym sensie koresponduje mit mesjanizmu z mitem przedmurza, ponieważ jest to sarmackie posłannictwo chwalebne i ekskluzywne, kojarzone z walecznością obrońców przedmurza. Mesjanizm zakładał szczególną misję Polaków – miała to być droga chwały, ale i cierpienia. Głównym propagatorem sarmackiego mesjanizmu był Wincenty Kochowski, który zwracał uwagę na pochodzenie Polaków. W zamierzonych czasach mieli oni jakoby męźnie stawać przeciw Cesarstwu Rzymskiemu:

... A bystry Dunaj na paizach przepłynąwszy, mocno się z rzymskimi pułkami ucie-
rali, złotej broniąc wolności.

Z nich Bóg wyprowadził Lecha i Czecha, i osadził niemi te knieje, które przedtem osiadali ludzie z jaszczurzem oczyma⁸.

Ostatni wers na pewno ucieszyłby fanów wszelkich teorii spiskowych. Czyżby Sarmaci wypędzili z ziem polskich Reptilian?

⁶ W. Potocki, *Cudzoziemskie ćwiczenia*, w: *Wolne lektury.pl* (<https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/potocki-cudzoziemskie-cwiczenia.html>; dostęp: 26.07.25).

⁷ J. Kitowicz, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, t. 2, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2003, s. 551.

⁸ W. Kochowski, *Psalmodya polska* (<https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/psalmodya-polska-psalm-v.html>; dostęp: 26.07.25).

Kochowski w kolejnym fragmencie uskarża się na zawistnych sąsiadów, którym wolność i cnoty szlacheckie są solą w oku. Co za tym idzie, od lat próbują doprowadzić Rzeczpospolitą do ruiny:

Czemu się wzburzyły narody, a ludzie rozmyślali próżne rzeczy? Zeszli się królowie i głowy koronowane w radę przeciwko Polsce i przeciwko wolności. Wzbudziła nienawiść zazdrość i zaraz się namnożyło tych, których swoboda bliźniego w oczy kole⁹.

Gdy czytam Kochowskiego, nie odpuszcza mnie wrażenie, że to w tych wersach należy szukać zapowiedzi polskiego romantyzmu. Wyjątkowa egzystencja i powołanie naznaczone bólem i cierpieniem. Wywyższenie narodu nastąpiło kosztem dziejowego naznaczenia.

Mit pradawnej idylli

Mit pradawnej idylli to celebrowanie pamięci czasów minionych oraz tęsknota za powrotem tychże czasów. Celowo odwołałem się do krainy wiecznej szczęśliwości i beztroski z greckiej mitologii. Pradawna idylla to oczywiście starożytna kraina Sarmatów, pełna stepów, na których „przodkowie” polskiej szlachty mogli cwałować i gromić wroga. Podobno o wartości wojownika decydują wrogowie, z którymi musi się on zmierzyć. Z przytaczanego przed chwilą cytatu Kochowskiego wiemy już, że nie byli to wrogowie byle jacy. Trudno o większą nobilitację niż zwycięska potyczka z Cesarstwem Rzymskim, z czego poeta znakomicie zdawał sobie sprawę. Mit pradawnej idylli przesiąknięty jest militarnym i imperialnym sentymentem. O ile sarmatyzm narodził się w czasach, w których Rzeczpospolita była faktycznym lokalnym mocarstwem, o tyle później był już tylko świadkiem jej postępującego upadku. Kochowski świadomość regresu zdaje się mieć już w roku 1674, wydając refleksyjny tom poezji *Niepróżnujące próżnowanie*¹⁰. Znajdujemy tam przykładowo fragment o królu Władysławie IV, który umierając przedwcześnie, pozbawił Rzeczpospolitą obrońcy. Trudno odmówić sarmackim poetom faktycznych i szczerych obaw o dobrostan ojczyzny i jej niepewną przyszłość.

Troska Sarmatów o los Rzeczpospolitej, jakkolwiek szczerą i głęboką, nie uchroniła jej przed unicestwieniem. Jędrzej Kitowicz zmarł w roku 1804, przeżywszy wszystkie trzy rozbiory Polski¹¹. Można powiedzieć, że symbolicznie połączył on dwie epoki, a więc zachodzący barok i wschodzący romantyzm. Resztkami życia załapał się także na jeden z najbardziej niezdrowych sentymentów romantyzmu, jakim było uwielbienie Napoleona. W ostatnich listach zdążył nawet napisać o burzy, która przejdzie przez Europę i zmiecie ówczesne porządki. Sarmatyzm pozornie zniknął w mroku dziejów, tymczasem jego mniej lub bardziej wyraźne reminiscencje

⁹ Tamże (<https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/psalmodia-polska-psalm-vii.html>; dostęp: 26.07.25).

¹⁰ W. Kochowski, *Niepróżnujące próżnowanie ojczystym rymem na liryka i epigramata polskie rozdzielone i wydane: wybór*, PIW, Warszawa 1978.

¹¹ J. Kitowicz, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, t. 1, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2003, s. 21.

możemy dojrzeć zarówno w romantyzmie, jak i następnych epokach. W dużej mierze determinował to imperatyw restauracji wolności kształtujący polską literaturę i sztukę na jakże inną niż reszta Europy modłę. Współczesny neosarmatyzm nie jest zatem owocem archeologicznych poszukiwań, a po prostu kolejną odsłoną tudzież mutacją tego nurtu kulturowego.

Inny w (neo)sarmatyzmie

Imperium ma swych obrońców oraz barbarzyńców czyhających za murem. Jedni bez drugich istnieć nie mogą. Banalnie można by powiedzieć, że są gwarantem swojego istnienia. Tylko dzięki temu ich tożsamość może zostać zmobilizowana do wielkich celów. Jak pan Longinus potrzebował swych Tatarów, a pan Wołodyjowski Turków szturmujących Kamieniec, tak wroga potrzebują współcześni obrońcy przedmurza.

Migranci są problemem w epistemologicznym systemie wiedzy obrońców przedmurza. Obrońca bardziej niż barbarzyńcy obawia się obcego, który wymyka się binarnemu porządkowaniu rzeczywistości. „Przyjaciół” potrzebuje „wroga”, oczywiście poza wyznaczonym *limes*, gdyż jest on gwarancją i legitymizacją jego wyjątkowej tożsamości. „Przyjaźń” i „wrogość” Bauman za Simmelem nazywa dwiema modalnościami, w których istota ludzka może dostrzec własną podmiotowość. Jak pisał Derrida: „Pragnienie obecności nie znajdzie chwili wytchnienia. Co znaczy też, że przyrodzonym losem pożądania jest niezaspokojenie. Różnica wytwarza to, czego zabrania, umożliwiając to właśnie, co czyni niemożliwym”¹².

Inny w kontekście binaryzmu, czyli porządkowanie przestrzeni

Idealny z perspektywy nowoczesności system binarny zostaje zaburzony wraz z pojawieniem się obcego, który wymyka się jednoznacznym definicjom i uparcie tkwi w nowo powstałym zbiorze niewiadomych. Co gorsza, dla „przyjaciół” zbiór ten nieszczęśliwie znajduje się wewnątrz bronionego „imperium”. Jak nazywa to Bauman, „ten sielankowy antagonizm, tę rozdartą sprzecznościami konspirację wrogów i przyjaciół, podważa pojawienie się Obcego”¹³. W tej sytuacji paradoksalnie obcy wydaje się większym zagrożeniem niż wróg. Swoją beczelną wręcz nieokreślonością kwestionuje zaistniały porządek i tak pieczołowicie konstruowaną mapę relacji w świecie:

Obcy jest tym niezaplanowanym Trzecim: nie jest ani przyjacielem, ani wrogiem, wedle tego, co o nim wiemy (wiemy niewiele), może się okazać zarówno jednym, jak i drugim. Co gorsza, nie ma sposobu, by się dowiedzieć (a tym bardziej na czas lub zawczasu), którym z nich jest¹⁴.

¹² J. Derrida, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2011, s. 143.

¹³ Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, tłum. J. Bauman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 81.

¹⁴ Tamże, s. 82.

Dlatego zadaniem obrońców jest jak najszybsze zdefiniowanie obcego i uporządkowanie przestrzeni na „naszą” i „ich”. Warto w tym miejscu zgodzić się z Bernardem Waldenfelsem, który opisuje poznawczą potrzebę przestrzennej binarności, który pozwala bezpiecznie nam się w niej osiedlić (zarówno fizycznie, jak i metafizycznie):

Różnica między tą i tamtą stroną granicy, między wnętrzem i zewnątrz obszaru, ściśle rzecz biorąc, nie da się pomyśleć bez odróżnienia miejsca własnego od miejsca obcego, nawet jeśli jest to operacyjne miejsce tego, kto obserwuje i mierzy procesy przestrzenne. Rozróżnienie między wewnątrz i zewnątrz, które zakłada, że jedno jest tu, a drugie tam, nie da się ująć jako podziału całości przestrzeni, gdyż Tu i Tam, rozpatrywane jako części, przestałyby być Tu i Tam¹⁵.

Polscy Neosarmaci porządkowanie przestrzeni zaczynają od przywrócenia binaryzmu, który w obcym widzi wroga i życzeniowo sytuuje go w poza granicą, czyli „tam”. W percepcji migrantów neosarmatyzm nie znajduje miejsca na relatywizm i niezdecydowanie ponowoczesnych konstruktywistów, którzy unikają jednoznacznych odpowiedzi, zasłaniając się formułami w stylu „to skomplikowane” lub „nie wiem, ale się dowiem” (coś o tym wiem, sam jestem konstruktywistą). Neosarmatyzm postrzega rzeczywistość esencjalnie, a więc: jest tak albo inaczej.

„Kiedy zaczną ich na miejscu rozstrzeliwać!?” – pyta retorycznie zaniepokojony jeden z użytkowników, komentując filmik przedstawiający moment ujęcia nielegalnych uchodźców przez Straż Graniczną.

W kolejnych komentarzach możemy przeczytać, jak z problemem najeźdźców należałoby sobie poradzić stosując mimo wszystko mniej krwawe metody: „A wystarczyło cofnąć płot o 5 metrów i nap(...)lać z gumy do każdego, kto podejdzie”.

Inny wobec bezpieczeństwa ontologicznego

Bezpieczeństwo ontologiczne według Giddensa na poziomie nieświadomości i świadomości praktycznej to tyle, co możliwość odpowiedzi na pytania egzystencjalne, które w taki czy inny sposób pojawiają się w trakcie ludzkiego życia¹⁶. Bezpieczeństwo ontologiczne (*ontological security*) to inaczej poczucie trwania i porządku zdarzeń, w tym zdarzeń wykraczających poza obszar bezpośredniego doświadczenia jednostki. Giddens bezkompromisowo określa życie we współczesnym świecie kulturą ryzyka¹⁷. Jak to się niby dzieje, skoro żyjemy dłużej, nie czyhają na nasze życie leśne bestie ani dżuma i cholera? Giddens zwraca uwagę, że faktycznie pewne niebezpieczeństwa zostały anihilowane na skutek przemian cywilizacyjnych. Z drugiej strony nowoczesność zmniejsza ogólną ryzykowność pewnych sfer życia, ale jednocześnie wprowadza nowe nieznanne dotąd parametry. Są wśród nich rodzaje ryzyka na wielką skalę, wynikające z globalnego wymiaru systemów nowoczesności. Świat,

¹⁵ B. Waldenfels, *Topografia obcego*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 117.

¹⁶ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość: „ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 45–47.

¹⁷ Tamże, s. 8–9.

który Giddens określa mianem „późnonowoczesnego” – to świat wysoko rozwiniętej nowoczesności, która jest zdaniem Giddensa rzeczywistością apokaliptyczną. Wbrew pozorom nie chodzi Giddensowi o postulowany między innymi przez współczesnych ekologów cywilizacyjny marsz ku nieuchronnej katastrofie. Myśliciele skupia się bardziej na samych formach tego nowego ryzyka, które wychodzą poza możliwości percepcyjne.

Poczucie stabilności, historycznej tożsamości, celu oraz więzi z innymi uczestnikami społeczeństwa są tego bezpieczeństwa niepodważalnymi wyznacznikami.

Niedawna pandemia, aktualny kryzys migracyjny oraz tragiczna wojna za granicami naszego państwa przyczyniły się skutecznie do zachwiania poczucia tego bezpieczeństwa.

W tej perspektywie figura muru/granicy związana jest z utrzymaniem bezpieczeństwa, a więc pożądanego stanu, w którym układ może trwać w stanie niezmiennej homeostazy. Biologiczna nomenklatura jest jak najbardziej na miejscu, ponieważ w istocie o biologiczne bezpieczeństwo tutaj chodzi. Po pierwsze chodzi o gwarancję egzystencji jednostki, a więc obawę o zdrowie i życie mieszkańców interioru. Ważna jest też oczywiście sama jakość tego życia, czyli bezpieczeństwo ekonomiczne.

W Polsce problem przybrał na sile w roku 2021 na skutek kryzysu na granicy polsko-białoruskiej. Władze Białorusi ogłosiły, że przestają blokować imigrantów chcących przedostać się do Europy Zachodniej. W dyskusjach internetowych wróciła retoryka twierdzy i obrony przed najazdem:

Na światowy dzień uchodźcy przypomnijmy, że Europa powinna być twierdzą nie do przejścia dla idących tu z zamiarem pożerania socjału¹⁸.

Po drugie chodzi oczywiście o postulowany przez pewne głosy biologiczny kształt polskości. Część osób mówi o ocaleniu słowiańskiego charakteru naszego etnosu, inni sprowadzają to bardziej do rasy. Właśnie motyw obrony biologicznej czystości oraz bezpieczeństwa kobiet zagrożonych seksualnymi atakami ze strony uchodźców w ostatnich 10 latach zintensyfikował się w narracji antymigranckiej.

Już latem 2015 roku w portalach prawicowych pojawiła się patriarchalna narracja przedstawiająca zachodnie społeczeństwa jako zniewieściałe i niebędące w stanie obronić swoich kobiet przed napaściami seksualnymi ze strony „barbarzyńców”. Oprócz raportowania przypadków napaści seksualnych ze strony uchodźców portale prawicowe bardzo chętnie akcentowały przypadki przemocy seksualnej, której ofiarami stały się działaczki organizacji humanitarnych niosących pomoc uchodźcom.

Portal [Kresy.pl](http://www.kresy.pl) w artykule zatytułowanym *Włochy: grupowy gwałt migrantów na działaczce pro-imigracyjnej. Jej koleżdy chcieli zatuszować sprawę*¹⁹, donosząc o kolej-

¹⁸ *Dyskusje polityczne i nie tylko* (<https://www.facebook.com/groups/543650300131403/search/?q=uchod%C5%Bacy>; dostęp: 5.05.25).

¹⁹ *Kresy.pl* (<http://www.kresy.pl/wydarzenia,europa-zachodnia?zobacz/wlochy-grupowy-gwalt-migrantow-na-dzialaczce-pro-imigracyjnej-jej-koledzy-chcieli-zatuszowac-sprawe>; dostęp: 5.04.25).

nej takiej tragedii, nie omieszkał podkreślić domniemanego lewicowego rodowodu zarówno organizacji, jak i ofiary:

Dobra lekcja dla naszych działaczy proimigracyjnych i niektórych Pań z rządu, może i je należałoby zaprosić na imprezy z imigrantami²⁰.

Burzę podtrzymały sylwestrowe wydarzenia z niemieckiej Kolonii, gdzie grupy imigrantów molestowały i okradły kobiety w Noc Sylwestrową. Można powiedzieć, że wydarzenia te rozpoczęły swoistą koniunkturę na newsy opowiadające o problemie imigrantów w kontekście przemocy seksualnej. Kolejną sensację i oczekiwane oburzenie wzbudziły doniesienia o molestowaniu brytyjskich i niemieckich kobiet na publicznych basenach. Sprawcami oczywiście byli uchodźcy. Jak grzyby po deszczu zaczęły też powstawać liczne historie o bohaterskich Słowianach w Niemczech, którzy obronili swoje kobiety lub co najmniej zemścili się na ciemnoskórych sprawcach. Informacja o rzekomym samosądzie, jakiego dopuściła się grupa Rosjan mieszkających w Niemczech względem muzułmańskich uchodźców, wywołała falę entuzjazmu w serwisie Sadistic.pl.

Pod koniec lipca 2024 roku miało miejsce wydarzenie, które niezwykle symbolicznie wpisuje się w retorykę przedmurza. Kibice Legii Warszawa, którzy znani są ze swoich cyklicznych i dość powiedzieć kontrowersyjnych banerów na oprawach, wywiesili ogromny transparent przedstawiający troje młodych ludzi kierujących specyficzny apel do uchodźców.

Młoda atrakcyjna blondynka w stroju ludowym niesie na półmisku odciętą świńską głowę. Towarzyszy jej dwóch rośliwych mężczyzn uzbrojonych w kij besjbolowy i młotek. Cała scena została opatrzona napisem parodiującym inkluzywne hasło *Refugees Welcome*. Groźba jest o tyle nieprecyzyjna lub wręcz dwuznaczna, o ile blondynka jest szczerze uśmiechnięta, w przeciwieństwie do uzbrojonych mężczyzn²¹.

Być może jest to wynikiem intencjonalnego zamysłu i mężczyźni (możliwe, że są to zatroskani bracia) dosłownie chronią słowiańską blondynkę przed najeźdźcami i samą sobą. Drugą niespójnością jest strój kobiety. Mianowicie ubrana jest ona w strój ludowy przypominający styl bawarski, a właściwie jego popkulturową wersję. Baner ma za zadanie dać jasno do zrozumienia, że przedmurze ma swoich obrońców. Oczywiście faktycznym adresatem banneru nie są uchodźcy, którzy nie będą mieli okazji go zobaczyć. Skierowany jest do Polaków, zarówno zwolenników przyjęcia uchodźców, jak ich przeciwników. Jest to też forma przypomnienia, że ruch kibicowski stoi na straży porządku w kraju oraz – co sugerował stadionowy baner – chroni polskie kobiety.

²⁰ Tamże (dostęp: 5.04.25).

²¹ Niezalezna.pl („Refugees, welcome” – fala komentarzy po oprawie kibiców Legii Warszawa. Tak „przywitani” migrantów/Niezalezna.pl; dostęp: 27.07.25).

Zamiast zakończenia, czyli Inny w okowach polityki

Pisząc o Innym w kontekście neosarmatyzmu, trudno pozostawić bez komentarza najnowsze wydarzenia społeczno-polityczne z ostatnich miesięcy w Polsce. W czerwcu i lipcu Robert Bąkiewicz samowolnie powołał tzw. „straż narodową”, która miała strzec granicy niemiecko-polskiej przed uchodźcami jakoby ukradkiem przewożonymi przez policję niemiecką na teren naszego kraju. Bojówki pseudopatriotyczne zaczęły zatrzymywać prywatne samochody w poszukiwaniu nielegalnych imigrantów. Kluczowym wyznacznikiem miał być oczywiście kolor skóry. Sytuacja zrobiła się na tyle poważna, że rząd zmuszony był wprowadzić kontrolę na granicach niemieckiej i litewskiej. Dodatkowo politycy partii skrajnie prawicowych podgrzewali atmosferę publikując filmy przedstawiające grupy śniadych i ciemnoskórych mężczyzn w różnych miejscach w kraju, podsycając atmosferę strachu i zagrożenia. Nie trzeba było długo czekać i kampania nienawiści i zaszczucia zaczęła przynosić plony w postaci fizycznych ataków na osoby o niepolskim pochodzeniu. Jak to zwykle bywa, bojówki i samozwańcze patrole obywatelskie nie złapały żadnego gwałciela ani bandyty. Zaatakowane zostały osoby, których jedynym „wykroczeniem” było posiadanie charakterystycznego „niesłowiańskiego” wyglądu. Pod koniec lipca przykładowo w Głogowie zdemolowano lokal gastronomiczny prowadzony przez obywatela Bangladeszu.

Trudno nie oprzeć się wrażeniu, że aktualne problemy migracyjne stanowią wspianą pożywkę dla tych kontekstów sarmatyzmu, które ewidentnie pozostają w mroku historii. Wbrew pozorom bowiem współczesny sarmatyzm nie jest zjawiskiem na wskroś złym. Wszystko zależy od ilości i jakości tego sarmatyzmu. Jest rzeczą piękną czytać i pamiętać, o ile nie przerodzi się w rozpamiętywanie i rozdrapywanie ran. Jest rzeczą wspianą szukanie swojej tożsamości i pielęgnowanie swojego ojczystego języka, o ile nie idzie za tym pogarda dla tych, co wyglądają i mówią inaczej od nas. Przedmurze zaiste kusi. Daje poczucie bezpieczeństwa, wszak na murze rażniej. Przedmurze porządkuje przestrzeń i obiekty znajdujące się w jej zasięgu, wiemy doskonale, kto przyjaciel, a kto wróg. To komfortowa sytuacja. Z drugiej strony skuszeni tą ontologiczną i aksjologiczną binarnością powinniśmy zadać sobie pytanie, czy tego właśnie chcemy dla siebie i ludzkości, znajdując się tu i teraz w 2025 roku, czy grozi to powrotem plemiennych izolacjonizmów.

Bibliografia

- Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, tłum. J. Bauman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Barycz H. (red.), *Maciej z Miechowa 1457–1523. Historyk, geograf, lekarz, organizator nauki*, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1960.
- Baudrillard J., *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005.
- Derrida J., *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo Oficyna, Łódź 2011.

- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość: „ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Kitowicz J., *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, t. 2, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 2003.
- Kochowski W., *Niepróżnujące próżnowanie ojczystym rymem na liryka i epigramata polskie rozdzielone i wydane: wybór*, PIW, Warszawa 1978.
- Kołąkowski L., *Obecność mitu*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1994.
- Waldenfels B., *Topografia obcego*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.
- Wimmer J., *Odsiecz wiedeńska 1683 roku*, Wydawnictwo Interpress, Warszawa 2008.

Źródła internetowe

- Dyskusje polityczne i nie tylko* (<https://www.facebook.com>).
- Kresy.pl*. (<https://kresy.pl>).
- Niezalezna.pl* (<https://niezalezna.pl/>). *Poezja.org* (<https://poezja.org>).
- Sadistic.pl* (<https://www.sadistic.pl>).
- Wolne lektury* (<https://wolnelektury.pl>).

Mury i barbarzyńcy. Figura Innego w dyskursie mitycznym neosarmatyzmu

Streszczenie: W swoim artykule chciałbym z perspektywy socjo-pedagogicznej przyrzeć się historycznym i współczesnym reminiscencjom sarmackiego mitu przedmurza. Mit przedmurza był i jest jednym z podstawowych archetypów mitycznych sarmatyzmu – XVII-wiecznej formacji myślowej integrującej polską szlachtę w I Rzeczpospolitej Obojga Narodów oraz dostarczającej jej kompletnego zestawu aksjomatów. Zdecydowałem się oprzeć na perspektywie mitycznej zaproponowanej przez Leszka Kołąkowskiego, w ramach której mity należy potraktować jako funkcjonalne współcześnie narracje organizujące społeczny system wartości i poczucie bezpieczeństwa ontologicznego. Postaram się udowodnić, że zarówno przedmurze, jak i sarmatyzm są wciąż aktualnymi dyskursami, które z powodzeniem biorą udział w społecznej walce o kontrolę nad systemem znaczeń. Mitologia przedmurza definiuje i wyznacza granicę oraz postacie Innego i broniącego integralności owej granicy Obrońcę.

Co ciekawe, obecność Innego jest w tej konfrontacyjnej relacji źródłem ciekawego paradoksu, ponieważ Inny jest tej tożsamości zagrożeniem i, jak się wydaje, również jej gwarantem. Czym jest owa sarmacka mitologia, która od kilkuset lat stara się definiować oraz budować pożądaną tożsamość Polaków? Kim jest Inny? Dlaczego i do czego potrzebny jest nam według tej mitologii Inny? Jeżeli nie Inny, to kto? Na te i inne pytania odpowiadam w moim artykule.

Słowa kluczowe: Neosarmatyzm, figura Innego, mit przedmurza, tożsamość narodowa, dyskurs antymigrancki

Walls and Barbarians: The Figure of the Other in the Mythical Discourse of Neo-Sarmatism

Abstract: In my article, I would like to examine both the historical and contemporary reminiscences of the Sarmatian myth of the bulwark from a socio-pedagogical perspective. The myth of the bulwark was and remains one of the foundational mythical archetypes of Sarmatism – the 17th-century intellectual formation that unified the Polish nobility of the Polish-Lithuanian Commonwealth and provided it with a complete set of axioms. I have chosen to base my analysis on the mythical perspective proposed by Leszek Kołakowski, within which myths are treated as contemporary functional narratives that organize the social system of values and provide a sense of ontological security. I will attempt to demonstrate that both the concept of the Bulwark and Sarmatism are still active discourses that successfully participate in the social struggle for control over systems of meaning. The mythology of the Bulwark defines and delineates the boundary, as well as the figure of the Other and the Defender who protects the integrity of that boundary.

Interestingly, the presence of the Other in this confrontational relationship leads to a curious paradox, as the Other appears to be both a threat to identity and, paradoxically, its guarantor. What is this Sarmatian mythology that has, for centuries, attempted to define and construct a desired Polish identity? Who is the Other? Why, and for what purpose, does this mythology claim we need the Other? If not the Other, then who? I will address these and other questions in my essay.

Keywords: Neo-sarmatism, the figure of the Other, the bulwark myth, national identity, anti-migration discourse

Anna Adamska

 <https://orcid.org/0009-0007-7931-9952>

Paradoks podmiotowej samowiedzy w kontekście epistemicznej niesprawiedliwości hermeneutycznej

Wstęp

Odejsie od silnie zindywidualizowanego podejścia w epistemologii znalazło odzwierciedlenie w nurcie tak zwanych epistemologii społecznych, na gruncie których ukuta została koncepcja niesprawiedliwości epistemicznej¹. Miranda Fricker, autorka tego ujęcia, wyróżniła dwa jego rodzaje: niesprawiedliwość świadectw oraz niesprawiedliwość hermeneutyczną².

W niniejszym artykule koncentruję się na tej drugiej, mającej charakter strukturalny i dotyczącej deficytów w zbiorowych zasobach pojęciowych, analizując ją przez pryzmat pojęcia samowiedzy podmiotowej w celu uwidocznienia pewnego paradoksu.

Problem badawczy artykułu jawi się następująco: czy możliwe jest przewyciężenie niesprawiedliwości hermeneutycznej bez uprzedniego dostępu do

¹ Książka *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, z której pochodzi referowana przeze mnie koncepcja niesprawiedliwości epistemicznej nie ma polskiego tłumaczenia. W tym tekście posługuję się własnym przekładem – do niektórych wyrażen dołączam adnotację uzasadniającą użycie konkretnego słowa, a przy cytowaniu umieszczam w przypisie tekst oryginalny. Polskojęzyczne publikacje na jej temat mogą różnić się przekładem od przywołanych przeze mnie propozycji, np. Renata Ziemińska używa słowa „poznawcza” zamiast „epistemiczna” w artykule *Niesprawiedliwość poznawcza według Mirandy Fricker: zastosowania, zarzuty i kontynuacje*. Odmienne przełożone bywa również pojęcie „niesprawiedliwości świadectw”, nazwane w tym samym artykule przez Ziemińską „niesprawiedliwością co do wiarygodności”. Autorka w rzeczonym artykule również rekonstruuje koncepcję niesprawiedliwości epistemicznej, jednak jej tekst koncentruje się na wskazaniu jej rozwinięć i zastosowań, podczas gdy moja rekonstrukcja służy jedynie jako fundament do zarysowania paradoksu samowiedzy podmiotowej. Por. R. Ziemińska, *Niesprawiedliwość poznawcza według Mirandy Fricker: zastosowania, zarzuty i kontynuacje*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2024, 19(2), s. 5–18.

² Określenie to nawiązuje do greckiego słowa *hermeneuein*, rozumianego jako wyjaśnianie własnych doświadczeń czy interpretacja poszerzona o zrozumienie. Fricker nie powołuje się bezpośrednio na żadną, konkretną tradycję hermeneutyczną.

adekwatnej samowiedzy podmiotowej? Innymi słowy, czy podmiot pozbawiony odpowiedniego języka interpretacyjnego może skutecznie uczestniczyć w procesie jego współtworzenia?

Celem artykułu jest ukazanie, że koncepcja Fricker implikuje pewien paradoks epistemiczny: samowiedza podmiotowa jawi się zarówno jako warunek możliwości przezwyciężenia niesprawiedliwości hermeneutycznej, jak i jej rezultat.

Główna teza artykułu brzmi, że proces znoszenia niesprawiedliwości hermeneutycznej zawiera w sobie strukturę koła hermeneutycznego, w którym samowiedza podmiotowa jest zarazem punktem wyjścia i dojścia. To z kolei rodzi pytania o epistemiczną sprawiedliwość samej procedury przezwycięzania tej formy wykluczenia poznawczego.

W pierwszej kolejności rekonstruuje propozycję Fricker, po czym wskazując, gdzie na jej gruncie rozpoznać można samowiedzę podmiotową, która okazuje się kluczowa dla zażegnania niesprawiedliwości hermeneutycznej. Następnie przedstawiam, dlaczego spojrzenie na tę koncepcję przez pryzmat samowiedzy ujawnia pewien paradoks, a całość zakończy komentarzem własnym.

Niesprawiedliwość epistemiczna

Tradycyjna epistemologia była zorientowana jednostkowo oraz zwrócona ku podmiotowi poznającemu w swoistym wyizolowaniu i abstrakcji. Koncentrowała się na nim w oderwaniu od kontekstu społecznego, dążąc tym samym do sformułowania pewnych obiektywnych ram dla procesów poznania czy wytwarzania wiedzy. W latach 80. XX wieku dostrzegalny jest zwrot ku badaniu społecznych kontekstów powstawania wiedzy. Powstałe wtedy nowe nurty w epistemologii skupiały się na ponadjednostkowym charakterze wiedzy, uwzględniając uwikłanie procesów wiedzytwórczych w szersze konteksty. Zwracały one uwagę na to, że zdobywanie, tworzenie i rozpowszechnianie wiedzy zależne jest od struktur społecznych oraz innych ludzi. Dwie przełomowe publikacje z tego zakresu to: *Social Epistemology* Steve'a Fullera z 1988 roku oraz nieco późniejsze *Knowledge in a Social World* Alvina Goldmana z 1999 roku, wydane po polsku w roku 2021 pod nazwą *Wiedza a świat społeczny* w tłumaczeniu Adama Groblera. Bieżąca publikacja, będąca przeglądem współczesnych kierunków w epistemologii społecznej, to wydana w 2019 roku *The Routledge Handbook of Social Epistemology* pod redakcją Mirandy Fricker oraz Michaela Brady'ego.

To właśnie z nurtu epistemologii społecznych wywodzi się koncepcja niesprawiedliwości epistemicznej, opracowana przez Mirandę Fricker. Pojęcie to ukuła i opracowała w książce *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* z 2007 roku. Autorka sama zaznacza, że owa publikacja w zamyśle nie miała być pracą ani *stricte* etyczną, ani *stricte* epistemologiczną, a raczej propozycją będącą próbą rene-gocjacji linii demarkacyjnej między tymi dwoma obszarami filozofii³. Czerpie w niej

³ M. Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press, Ox-

z epistemologii cnoty, hermeneutyki czy filozofii feministycznych, a obecne w niej wątki analizy relacji wiedzy i władzy inspirowane są myślą Michela Foucaulta.

Niesprawiedliwość epistemiczna nie jest odmianą niesprawiedliwości dystrybucyjnej w dostępie źródeł do wiedzy (choć jest z tym zjawiskiem powiązana), a jest ona epistemiczna w swojej naturze⁴. Dotyczy bowiem działań epistemicznych: procesów poznawczych, czynności związanych ze zdobywaniem, produkcją czy przetwarzaniem wiedzy. Dotyka ona jednostki przez wzgląd na ich tożsamość. Zależnie od niej, poszczególnym podmiotom przypisywany jest różny stopień wiarygodności jako mówcy. Do opisu tych zależności Fricker korzysta z pojęcia ekonomii wiarygodności, analizując, w jaki sposób może być ona nierównomiernie i niesprawiedliwie przypisywana różnym osobom⁵. Wyróżniła dwa rodzaje niesprawiedliwości epistemicznej: niesprawiedliwość świadectw oraz niesprawiedliwość hermeneutyczną⁶.

Niesprawiedliwość świadectw ma miejsce na poziomie jednostkowym i wynika z przypisywania niższego niż adekwatny stopnia wiarygodności podmiotowi wypowiadającemu się z racji uprzedzeń względem jakiegoś aspektu jego tożsamości. Uprzedzenia te skutkują deprecjacją wypowiadającego się podmiotu jako agenta epistemicznego⁷. Jest to związane z umniejszaniem jego epistemicznych kompetencji rozumianych jako zdolność do pozyskiwania i tworzenia wiedzy oraz nieuznawaniem go za rzetelne źródło wiedzy⁸. Niesprawiedliwość ta dotyka poszczególne osoby, konkretnie przez wzgląd na ich rolę jako osób posiadających wiedzę⁹.

Fricker obrazuje ten rodzaj niesprawiedliwości na przykładzie procesu sądowego przedstawionego w powieści *Zabić drozda*, autorstwa Harper Lee, gdzie podaje się w wątpliwość zeznania fałszywie oskarżonego o gwałt na białej dziewczynce czarnego mężczyzny (sędzieja, prokurator, członkowie ławy przysięgłych oraz widzowie rozprawy również byli biali, a akcja toczyła się w 1935 roku w Alabamie). W tym przypadku powodujące niesprawiedliwość świadectw, uprzedzenia tożsamościowe zakorzenione są w tendencjach rasistowskich, przenikających różne poziomy struktury warunkujących dynamikę społeczną, a tym samym tendencje w sali sądowej.

Podając nieco bardziej lokalny przykład, mogłaby to być sytuacja, w której uczestnicy konferencji naukowej deprecjonują wartość merytoryczną referatu występującej kobiety z uwagi na jej płeć, młody wiek, brak wysokiego tytułu naukowego

ford 2007, s. 2.

⁴ Tamże, s. 1.

⁵ Tamże, s. 17.

⁶ Tamże, s. 1.

⁷ Wyrażenie agent epistemiczny jest poniekąd kalką językową, pochodzącą od angielskiego *epistemic agent*. Korzystam z tego wyrażenia, by podkreślić aspekt sprawczości, który wybrzmiewa z angielskiego *agency*, a który nie byłby tak zaakcentowany przy użyciu tłumaczenia podmiot epistemiczny.

⁸ W literaturze przedmiotu niekiedy mówi się o posiadaniu autorytetu epistemicznego. W sytuacji występowania niesprawiedliwości świadectw podmiot wypowiadający się byłby go pozbawiony. Por. J.M. Bocheński, *Co to jest autorytet?*, w: tenże, *Logika i filozofia. Wybór pism*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.

⁹ M. Fricker, dz. cyt., s. 20.

czy jakiś inny aspekt związany z jej tożsamością, a nie z uwagi na właściwą treść jej wystąpienia. Ten rodzaj niesprawiedliwości epistemicznej związany jest z deficytem wiarygodności przypisywanej mówcy.

Innym następstwem niesprawiedliwej alokacji wiarygodności na gruncie ekonomii wiarygodności jest marginalizacja hermeneutyczna, której konsekwencją jest niesprawiedliwość hermeneutyczna. Marginalizacja hermeneutyczna wynika z nierównomiernej dystrybucji dóbr epistemicznych, takich jak wiarygodność, zasoby pojęciowe czy sama wiedza. Występuje gdy społecznie nieuprzywilejowana grupa zostaje wykluczona z dostępu do wiedzy lub możliwości jej przekazywania w relacji do grupy uprzywilejowanej¹⁰. Sytuacja ta odzwierciedla istnienie luki hermeneutycznej, czyli strukturalnego braku w kolektywnych zasobach pojęciowych, ograniczającego pełne uczestnictwo epistemiczne wykluczonym grupom społecznym oraz utrudniającego im zrozumienie istnienia i natury samej marginalizacji.

Niesprawiedliwość hermeneutyczna wynika bezpośrednio z tej marginalizacji. Ma więc charakter ponadjednostkowy i można określić ją jako swoistą nieadekwatność dotyczącą interpretacji doznań podmiotu przez niego samego lub przez inne podmioty, spowodowaną brakiem odpowiednich zasobów hermeneutycznych w kolektywnych kategoriach interpretacyjnych. Fricker definiuje ją słowami:

Niesprawiedliwość hermeneutyczna to niesprawiedliwość polegająca na tym, że jakiś znaczący obszar czyjegoś doświadczenia społecznego jest ukryty przed zbiorowym zrozumieniem wskutek strukturalnego uprzedzenia tożsamościowego w zbiorowych zasobach hermeneutycznych¹¹.

Zasoby hermeneutyczne to dzielone w wyobraźni społecznej, powszechnie znane i dostępne pojęcia umożliwiające jednostce zarówno samorozumienie podmiotowe, jak i intersubiektywną komunikowalność jego doświadczeń. Fricker określa je jako: „dzielone narzędzia interpretacji społecznej”¹².

W celu zobrazowania tego rodzaju niesprawiedliwości autorka przywołuje historię pracownicy administracyjnej na wydziale fizyki jądrowej Cornell University w Carmity Wood. Wood doświadczyła perwersyjnych zachowań ze strony jednego z zatrudnionych tam pracowników naukowych. Jego nieudolne awanse przyjmowały formy inicjacji kontaktu fizycznego naruszającego normy obyczajowe, takie jak np. nieprzyzwoite poruszanie kroczeniem, gdy był w pobliżu siedzącej kobiety, czy pozornie nieintencjonalne ocieranie się o jej biust, a nawet usiłowanie wymuszenia pocałunków. Dręczona kobieta podjęła próbę rozwiązania tej sytuacji poprzez maksymalne ograniczenie kontaktu z mężczyzną, a kiedy to nie poskutkowało, poprosiła

¹⁰ Tamże, s. 152–155.

¹¹ Tekst oryginalny: „Hermeneutical injustice is the injustice of having some significant area of one’s social experiences obscured from collective understanding owing to a structural identity prejudice in the collective hermeneutical resource”, w: tamże, s. 155.

¹² Tekst oryginalny: „our shared tools of social interpretation”, w: tamże, s. 6.

o przeniesienie na inny wydział, na co nie otrzymała zgody. Zrezygnowana Carmita została zmuszona do porzucenia zatrudnienia¹³.

Wood starała się o ubezpieczenie od utraty pracy, jednak odczuwany przez nią wstyd uniemożliwił jej otwarte zakomunikowanie rzeczywistych powodów rezygnacji z zatrudnienia. Aby uniknąć dalszego dyskomfortu psychicznego, jak też przez brak adekwatnych określeń, podała, że przyczyny jej odejścia z pracy były osobiste. Niestety negatywnie rozpatrzono tak wypełniony wniosek. Pozbawiona ubezpieczenia kobieta zasięgnęła pomocy prawnej, a współpracujące z nią specjalistki sformułowały pojęcie molestowania seksualnego¹⁴.

Zanim powstało to określenie, odróżnienie molestowania od nieszkodliwego kokietowania było utrudnione przez brak adekwatnej nomenklatury. W obrębie dostępnych zasobów pojęciowych brakowało stosownego języka, zdolnego wiernie oddać doświadczenie dyskomfortu przeżywanego przez Carmitę oraz inne kobiety znajdujące się w analogicznej sytuacji. Deficyt stosownej terminologii nie redukował rangi negatywnych doświadczeń pokrzywdzonych – zjawisko molestowania istniało wcześniej i odmienne grupy społeczne były na nie narażone, jednak w dzielonych narzędziach interpretacji społecznej brakowało konkretnej nazwy dla tego zjawiska.

Ten deficyt odpowiedniego nazewnictwa stanowi przejaw luki hermeneutycznej, wynikającej z ograniczonego udziału kobiet, będących grupą najczęściej doświadczającą molestowania, w kształtowaniu kolektywnych zasobów pojęciowych. Sformułowanie pojęcia molestowania seksualnego zostało umożliwione dopiero za sprawą feminizmu drugiej fali, dzięki któremu głosy dotychczas marginalizowanych kobiet stały się widoczne na płaszczyźnie zinstytucjonalizowanych praktyk publicznych, jak np. na gruncie akademii, mediów czy prawa (to współpracujące z Carmitą prawniczki ukuły ten termin).

Przed wypracowaniem aparatu pojęciowego opisującego negatywnie nacechowane zachowania mężczyzn, takich jak sprośne żarty, komentarze czy niechciany kontakt fizyczny, kobiety nie miały możliwości zrozumienia ich w kategoriach molestowania. Przemocowe zachowania, nie kwalifikując się prawnie pod nękanie karne, pozostawały do interpretacji jedynie w kategoriach zaczepek, zalotów czy flirtu. Dopiero dzięki feminizmowi drugiej fali w latach 60. XX wieku powstały zasoby hermeneutyczne, umożliwiające kobietom interpretację własnych przeżyć jako formę molestowania seksualnego. Przed nazwaniem tych opresyjnych zachowań względem kobiet molestowaniem koncept ten był niedostępny w wyobraźni społecznej.

Przykład zilustrowany przez Fricker dotyczy marginalizacji hermeneutycznej kobiet, jednak nie są one jedyną mniejszością, która jej doświadcza. Narażone są na nią wszystkie nieuprzywilejowane grupy społeczne o ograniczonej sprawczości w zakresie tworzenia kolektywnego słownika.

¹³ Poza doświadczeniem przemocy psychicznej, Carmita Wood doświadczyła również problemów ze zdrowiem fizycznym, spowodowanych przez stres związany z opisywanym zajęciem. Fricker określa to mianem krzywdy wtórnej – praktycznej (krzywdą pierwotną w tej sytuacji jest krzywda epistemiczna). Zob. tamże, s. 162.

¹⁴ Tamże, s. 150.

Innym przypadkiem obrazującym niesprawiedliwość hermeneutyczną jest doświadczenie wykluczenia klasowego, mogące dotyczyć gorzej usytuowane osoby w zetknięciu z reprezentantami uprzywilejowanych klas¹⁵. Zjawisko to może przejawiać się w kontekście akademickim w przypadku osób pochodzących z rodzin chłopskich lub środowisk wiejskich, których rodzice nie mają wykształcenia wyższego. Jednostki takie, nie posiadając dostępu do narzędzi interpretacyjnych pozwalających rozpoznać i nazwać mechanizmy wykluczenia klasowego, mogą nie być świadome, że doświadczają społecznej alienacji. Towarzyszące im poczucie dyskomfortu, niezrozumienia oraz trudności w adaptacji do dominujących kodów kulturowych i konwenansów społecznych, właściwych studentom z wyższym kapitałem ekonomicznym, społecznym czy kulturowym, pozostaje niewyrażone lub błędnie interpretowane jako osobista nieadekwatność, a nie jako skutek strukturalnej nierówności.

Co istotne, osoby znajdujące się w uprzywilejowanej pozycji społecznej nie muszą być świadome własnego uprzywilejowania ani intencjonalnie ograniczać udziału grup marginalizowanych w procesach produkcji wiedzy. Hermeneutyczna marginalizacja stanowi bowiem formę strukturalnego wykluczenia z udziału w tworzeniu narzędzi interpretacyjnych, które współkształtują kolektywne zasoby hermeneutyczne niezbędne do artykulacji i rozumienia doświadczeń społecznych¹⁶.

Niesprawiedliwość hermeneutyczna wynika więc z hermeneutycznej marginalizacji, spowodowanej nierównomiernym udziałem nieuprzywilejowanych grup społecznych w tworzeniu zasobów hermeneutycznych. Może objawiać się jako brak nazwy na konkretne zjawisko, jak miało to miejsce w przykładzie Carmity Wood, lub jako krzywdząca interpretacja, jak ma to miejsce w przykładzie wykluczenia klasowego w środowisku uniwersyteckim.

Zniesienie niesprawiedliwości hermeneutycznej ma, zdaniem Fricker, nastąpić dzięki wytworzeniu adekwatnego słownika, należącego do kolektywnych zasobów hermeneutycznych, a więc dzięki powstaniu odpowiednich narzędzi interpretacji¹⁷. Neutralizacja tej niesprawiedliwości polega na umożliwieniu dotychczas

¹⁵ Wykluczenie klasowe można rozumieć jako systematyczne ograniczanie dostępu jednostek lub grup do zasobów, przywilejów, możliwości rozwoju i uczestnictwa społecznego z powodu ich przynależności klasowej. Istotną publikacją, analizującą zależności między życiem społecznym i możliwościami działania jednostek a ich usytuowaniem w strukturze społeczno-ekonomicznej jest książka Pierre'a Bourdieu z 1979 roku *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądenia*, w której bada on reprodukcję klas społecznych poprzez niewidoczne mechanizmy wykluczenia, wskazując tym samym, że publiczne instytucje sprzyjają hegemonii klasy dominującej. Por. P. Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądenia*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2022.

¹⁶ M. Fricker, dz. cyt., s. 155.

¹⁷ Propozycja Mirandy Fricker doczekała się rozwinięć poszerzających perspektywę analizy niesprawiedliwości hermeneutycznej z uwzględnieniem zróżnicowanych doświadczeń grup marginalizowanych. Przykładowo Adrianna Falbo podejmuje polemikę z ujęciem Fricker, wskazując, że samo wytworzenie nowych zasobów hermeneutycznych nie jest wystarczające w sytuacji, gdy w obiegu społecznym nadal funkcjonują głęboko zakorzenione, krzyw-

marginalizowanym epistemicznie podmiotom adekwatnego zrozumienia oraz artykulacji własnych doznań¹⁸. Staje się to możliwe dopiero dzięki wypracowaniu nieistniejących wcześniej zasobów hermeneutycznych, tworzących optymalny aparat pojęciowy, umożliwiający jednostce zarówno samozrozumienie podmiotowe, jak i intersubiektywną komunikowalność jej doświadczeń¹⁹.

Samowiedza podmiotowa w koncepcji Mirandy Fricker

Po dokonaniu rekonstrukcji zagadnienia niesprawiedliwości epistemicznej przejdę do analizy owej koncepcji przez pryzmat samowiedzy podmiotowej. Przez samowiedzę podmiotową rozumiem refleksyjną świadomość własnej tożsamości jako istoty zdolnej do działania i myślenia, bez odwoływania się przy tym do jakiegokolwiek konkretnej teorii filozoficznej.

Należy teraz powrócić do wskazanych przez autorkę okoliczności zniesienia niesprawiedliwości hermeneutycznej. Ten rodzaj niesprawiedliwości jest nieadekwatnością dotyczącą interpretacji doznań podmiotu (przez niego samego lub przez innych) spowodowaną brakiem odpowiednich zasobów hermeneutycznych w zbiorze społecznych narzędzi interpretacyjnych, a więc przez lukę hermeneutyczną. Fricker wskazuje na uzupełnienie owej luki poprzez wytworzenie adekwatnego słownika jako sposób zniesienia tego rodzaju niesprawiedliwości.

Za sprawą nowo wypracowanych pojęć umożliwiony zostaje wierny opis doświadczeń marginalizowanych grup, mających dotychczas utrudniony pełen udział

dzące terminy. Pojęcia te, silnie utrwalone w języku, pozostają bardziej dostępne i częściej wykorzystywane, co prowadzi do ich dominacji nad alternatywnymi, adekwatniejszymi sposobami opisu doświadczeń. Falbo rozszerza koncepcję Fricker, która koncentrowała się głównie na istnieniu luk w zbiorowych zasobach interpretacyjnych, gdyż jej zdaniem źródłem niesprawiedliwości hermeneutycznej może być nie tylko niedostatek odpowiednich pojęć, lecz również nadreprezentacja kategorii opresyjnych. Neutralizacja niesprawiedliwości hermeneutycznej powinna więc obejmować nie tylko tworzenie nowych narzędzi pojęciowych, lecz także eliminację pojęć opresyjnych. Por. A. Falbo, *Hermeneutical Injustice: Distortion and Conceptual Aptness*, „Hypatia” 2022, 37(2), s. 343–363. Innym ciekawym głosem w dyskusji jest propozycja Gaile Polhaus Jr., która wprowadza koncept świadomej ignorancji hermeneutycznej. Odnosi się on do sytuacji, w której przedstawiciele uprzywilejowanych grup społecznych, pomimo dostępności nowych, nieopresyjnych zasobów hermeneutycznych, świadomie decydują się z nich nie korzystać. Por. G. Polhaus Jr., *Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of Willful Hermeneutical Ignorance*, „Hypatia” 2012, 27(4), s. 715–735. Istnieją wnikliwe opracowania dotyczące rozwinięć myśli Fricker, m.in. autorstwa Rachel McKinnon oraz wspomnianej wcześniej Renaty Ziemińskiej. Zob. R. McKinnon, *Epistemic injustice*, „Philosophy Compass” 2016, 11(8), s. 437–446 i R. Ziemińska, dz. cyt.

¹⁸ M. Fricker, dz. cyt., s. 169–175.

¹⁹ Należy jednak zaznaczyć, że dla Fricker samo zapełnienie luki hermeneutycznej poprzez wytworzenie brakujących zasobów nie jest jednoznaczne z zażegnaniem tego typu niesprawiedliwości. Niezbędne jest również ich szerokie upowszechnienie w kolektywnych zasobach interpretacyjnych. Wypracowanie brakujących pojęć należy zatem rozpatrywać jako warunek konieczny, lecz niewystarczający dla zniesienia niesprawiedliwości hermeneutycznej.

epistemiczny w tworzeniu kolektywnego słownika. Trafna werbalizacja dotychczas niemożliwych w artykulacji doświadczeń umożliwia zatem marginalizowanym hermeneutycznie podmiotom adekwatną interpretację własnych przeżyć. Zażegnanie epistemicznej niesprawiedliwości można tym samym określić jako umożliwienie osiągnięcia przez dotkniętą nią jednostkę rzetelnej samowiedzy podmiotowej.

Samowiedza podmiotowa jest więc kluczowym aspektem dla zniesienia niesprawiedliwości hermeneutycznej, jednak gdy spojrzymy przez jej pryzmat na propozycję Mirandy Fricker, uwidacznia się pewien paradoks. Rozważmy teraz dwie zasadnicze funkcje adekwatnych poznawczo zasobów hermeneutycznych, neutralizujących omawianą niesprawiedliwość.

Pierwszą z nich można określić jako intersubiektywną komunikowalność. Za pomocą wypracowanych pojęć w zasobach hermeneutycznych podmiot jest w stanie precyzyjnie zakomunikować innym swe subiektywne doznania. Wypracowywanie nowych konceptów i terminów wymaga jednak od agenta epistemicznego uprzedniej wiedzy o tym, co chce nazwać. Musi on rozpoznać dane zdarzenia jako jakieś konkretne, aby później móc je dookreślić. Adekwatna poznawczo samowiedza podmiotowa jest zatem konieczna, by móc wytworzyć lub posłużyć się w komunikacji odpowiednim zasobem hermeneutycznym.

Drugą, a zarazem naczelną funkcją zasobów hermeneutycznych jest umożliwienie marginalizowanym jednostkom osiągnięcia adekwatnego samozrozumienia podmiotowego. Za pomocą wypracowanych narzędzi hermeneutycznych podmiot jest w stanie adekwatnie nadawać sens własnym przeżyciom. By móc osiągnąć rzetelną samowiedzę podmiotową, potrzebuje on właściwych narzędzi hermeneutycznych, które umożliwiają samozrozumienie. Adekwatna poznawczo samowiedza podmiotowa jest zatem konsekwencją samozrozumienia wynikającego z użycia w interpretacji odpowiednich narzędzi hermeneutycznych.

Przy naświetleniu tych dwóch kwestii ujawnia się paradoks: samowiedza podmiotowa okazuje się zarazem warunkiem zniesienia, jak i samym zniesieniem niesprawiedliwości hermeneutycznej. Gdy pojawia się jako cel, oznacza adekwatną interpretację własnych przeżyć oraz zrozumienie indywidualnych doznań przez podmiot. Gdy natomiast funkcjonuje jako środek do osiągnięcia tego stanu, polega na identyfikacji określonych zasobów hermeneutycznych jako adekwatnych do artykulacji własnych doświadczeń. Paradoks ten polega więc na tym, że aby wytworzyć narzędzia hermeneutyczne umożliwiające osiągnięcie trafnej samowiedzy, konieczne jest już uprzednie, choćby częściowe, posiadanie samowiedzy podmiotowej.

Paradoks ten można więc odczytać jako wariant klasycznego koła hermeneutycznego, w którym rozumienie całości doświadczenia warunkowane jest rozumieniem jego elementów, podczas gdy rozumienie poszczególnych składników domaga się uprzedniego uchwycenia sensu całości. W tym ujęciu proces konstytuowania samowiedzy podmiotowej jawi się jako ruch pomiędzy częściową artykulacją sensu, dokonany za sprawą określonych zasobów hermeneutycznych, a jego conceptualnym dopełnieniem, które dokonuje się w akcie autorefleksyjnego zrozumienia, możliwego dzięki uprzedniemu zastosowaniu wspomnianych narzędzi interpretacyjnych.

Podsumowanie

Przywoływana przeze mnie koncepcja dotyczy zarówno zagadnienia podmiotowości, jak i subiektywności. Niesprawiedliwość epistemiczna rzutuje bowiem na obie te sfery: dotyka jednostek przez wzgląd na cechy konstytuujące je jako podmiot, oraz przenika obszar ich subiektywnych doświadczeń.

To określone cechy podmiotowe wpływają na to, jak dana jednostka jest postrzegana przez interlokutorów pod względem wiarygodności epistemicznej, a tym samym determinują ocenę jej epistemicznych kompetencji. Właściwości takie, jak płeć, rasa, klasa społeczna czy inne wyróżniki tożsamościowe, mogą generować uprzedzenia, skutkujące przypisywaniem jednostce niższego niż rzeczywistość przysługujący poziomu wiarygodności. Te same cechy warunkują też podatność na hermeneutyczną marginalizację – zarówno w odniesieniu do jednostki, jak i do szerszych grup społecznych, z którymi dzieli ona swoją tożsamość.

Subiektywne doznania mogą z kolei być błędnie interpretowane przez poszczególne podmioty z powodu występujących w kolektywnych zasobach językowych luk hermeneutycznych, uniemożliwiających osiągnięcie rzetelnej samowiedzy podmiotowej. Doświadczenia jednostkowe mogą pozostawać niewypowiedziane lub niezrozumiane z powodu obecności tych luk w kolektywnych zasobach interpretacyjnych. Rzeczony braki uniemożliwiają jednostce osiągnięcie adekwatnej samowiedzy, prowadząc do epistemicznego wykluczenia na poziomie refleksyjnego rozumienia własnych przeżyć.

Spojrzenie przez pryzmat samowiedzy podmiotowej na koncepcję niesprawiedliwości epistemicznej uwidacznia paradoks, przybierający formę wariacji na temat koła hermeneutycznego. Do wytworzenia narzędzi hermeneutycznych niwelujących niesprawiedliwość hermeneutyczną, które umożliwiają dotkniętemu jej podmiotowi osiągnięcie adekwatnej samowiedzy podmiotowej, konieczne jest uprzednie posiadanie samowiedzy podmiotowej. Musi ona być również adekwatna poznawczo – bez niej podmiot nie mógłby posłużyć się odpowiednim zasobem hermeneutycznym, a doświadczane przeżycia wciąż interpretowałby błędnie, posługując się marginalizującym słownikiem, który wypacza sens jego własnych doświadczeń.

Neutralizacja niesprawiedliwości hermeneutycznej wymaga poszerzenia zasobów hermeneutycznych o brakujące określenia, wiernie oddające naturę doświadczeń marginalizowanych osób. Czy jednak w tym miejscu nie rodzi się kolejny paradoks? Jednostka, która nie dysponuje odpowiednim językiem do wyrażenia własnych doznań z powodu opresyjnych ram pojęciowych, zostaje jednocześnie obciążona epistemicznym obowiązkiem wytworzenia nowych narzędzi hermeneutycznych.

Można zatem postawić pytanie, czy samo wytwarzanie nowych pojęć oraz ich implementacja do kolektywnych zasobów interpretacyjnych nie stanowi formy epistemicznej niesprawiedliwości. Grupy marginalizowane, pozbawione adekwatnych narzędzi hermeneutycznych, zmuszone są do samodzielnego konstruowania aparatu pojęciowego, który umożliwia im artykulację własnych doświadczeń oraz dowodzenie realności i systemowego charakteru doznawanej opresji. Taki stan rzeczy

można uznać za przejaw epistemicznego wyzysku – zjawiska opisanego przez Nore Berenstein w artykule *Epistemic Exploitation*²⁰, polegającego na nieproporcjonalnym obciążaniu przedstawicieli grup uciskanych obowiązkiem edukowania przedstawicieli grup dominujących. W tym kontekście zasadne wydaje się postawienie pytania: czy procedura przewyższania epistemicznej niesprawiedliwości może być sama w sobie epistemicznie sprawiedliwa?

Bibliografia

- Berenstein N., *Epistemic Exploitation*, „Ergo” 2016, 22(3), s. 569–590.
- Bocheński J.M., *Co to jest autorytet?*, w: tenże, *Logika i filozofia. Wybór pism*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Bourdieu P., *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2022.
- Falbo A., *Hermeneutical Injustice: Distortion and Conceptual Aptness*, „Hypatia” 2022, 37(2), s. 343–363.
- Fricker M., *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- McKinnon R., *Epistemic injustice*, „Philosophy Compass” 2016, 11(8), s. 437–446.
- Polhaus G. Jr., *Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of Willful Hermeneutical Ignorance*, „Hypatia” 2012, 27(4), s. 715–735.
- Ziemińska R., *Niesprawiedliwość poznawcza według Mirandy Fricker: zastosowania, zarzuty i kontynuacje*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2024, 19(2), s. 5–18.

Paradoks podmiotowej samowiedzy w kontekście epistemicznej niesprawiedliwości hermeneutycznej

Streszczenie: Artykuł podejmuje problem niesprawiedliwości epistemicznej w ujęciu Mirandy Fricker, koncentrując się na jej odmianie hermeneutycznej. Autorka rekonstruuje koncepcję niesprawiedliwości hermeneutycznej, ukazując, jak marginalizowane grupy społeczne pozbawione są odpowiednich zasobów pojęciowych umożliwiających zrozumienie i artykulację własnych doświadczeń. Następnie analizuje tę koncepcję z perspektywy samowiedzy podmiotowej, wskazując na paradoks: samowiedza ta jest zarazem warunkiem możliwości, jak i rezultatem zniesienia niesprawiedliwości hermeneutycznej. Artykuł kończy refleksja nad epistemicznym obciążeniem grup marginalizowanych oraz pytaniem o sprawiedliwość samego procesu przewyższania niesprawiedliwości epistemicznej.

Słowa kluczowe: niesprawiedliwość epistemiczna, niesprawiedliwość hermeneutyczna, samowiedza podmiotowa, luka hermeneutyczna, epistemologia społeczna

²⁰ N. Berenstein, *Epistemic Exploitation*, „Ergo” 2016, 22(3), s. 569–590.

The Paradox of Subjective Self-Knowledge in the Context of Hermeneutical Epistemic Injustice

Abstract: This article addresses the problem of epistemic injustice as conceptualized by Miranda Fricker, focusing specifically on its hermeneutical dimension. The author reconstructs the notion of hermeneutical injustice, illustrating how marginalized social groups lack access to adequate conceptual resources necessary for understanding and articulating their experiences. The analysis is then deepened through the lens of subjective self-knowledge, revealing a paradox: such self-knowledge appears to be both a precondition for and an outcome of overcoming hermeneutical injustice. The article concludes with a reflection on the epistemic burden placed on marginalized groups and raises the question of whether the process of resolving epistemic injustice can itself be epistemically just.

Keywords: epistemic injustice, hermeneutical injustice, subjective self-knowledge, hermeneutical gap, social epistemology

Noty o Autorach

Anna Adamska – absolwentka filozofii na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

e-mail: annada10@st.amu.edu.pl

Filip Biernacki – doktorant filozofii na Uniwersytecie w Białymstoku, zajmuje się podmiotowością w filozofii inspirowanej Deleuze’em. Absolwent UG (2022), publikował w „Machinie Myśli”.

e-mail: biernackifilip@wp.pl

Inga Błażejewska – od 2024 roku doktorantka w Szkole Doktorskiej Nauk o Języku i Literaturze na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, gdzie przygotowuje pracę doktorską dotyczącą współczesnego pisarstwa diarystycznego powstałego w języku katalońskim. Jest autorką artykułu dotyczącego pisarstwa katalońskojęzycznej pisarki Carme Riery (2024) oraz przekładów z języka polskiego na język kataloński opublikowanych w tomach zbiorowych *Poznań miastem wielu języków* (2023 i 2024).

e-mail: inga.blazejewska@amu.edu.pl

Piotr Dehnel, prof. dr hab. – pracuje w Pomorskiej Szkole Wyższej w Starogardzie Gdańskim. W swojej pracy naukowej zajmuje się przede wszystkim filozofią współczesną, ze szczególnym uwzględnieniem filozofii Ludwiga Wittgensteina. Ostatnio opublikował książkę *The Radial Method of The Middle Wittgenstein*, Bloomsbury Academic, London 2023.

e-mail: piotrdehnel@gmail.com

Aleksandra Dębska-Kossakowska, dr hab., adiunkt w Instytucie Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego – zajmuje się badaniem związków między sztuką plastyczną a literaturą, reprezentacją indywidualnego i zbiorowego doświadczenia historii oraz problematyką etyczną obecną w tekstach kultury. Autorka książek: *Ludzki wymiar historii. Gustaw Herling-Grudziński, Konstanty A. Jeleński, Czesław Miłosz wobec historii, wspólnoty i sztuki* (Katowice 2020), *Literackie reprezentacje historii: świadectwa – mediatyzacje – eksploracje* wraz z Beatą Gontarz i Moniką Wiszniowską (Katowice 2013), *Jan Józef Szczepański, Gustaw Herling-Grudziński wobec sztuki* (Warszawa 2009) oraz artykułów ogłaszanych m.in. w „Pamiętniku Literackim”, „Rocznikach Humanistycznych”, „Perspektywach Kultury”, „Archiwum Emigracji”, „Przeglądzie Humanistycznym”.

e-mail: aleksandra.debska-kossakowska@us.edu.pl

Witold P. Glinkowski, dr. hab. prof. UŁ – absolwent historii i filozofii na Uniwersytecie Łódzkim. Zajmuje się filozofią dialogu, antropologią filozoficzną, filozofią hermeneutyczną. Wydał m.in.: *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. Józefa Tischnera* (2003), *Imię filozofii. Przyczynek do filozofii dialogu* (2005), *Transcendencje codzienności* (2008), *Człowiek – istota spoza kultury. Dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii filozoficznej* (2011), *Człowiek – filozoficzne wyzwanie* (2018), *Człowiek w dialogu* (2020), *Wokół antropologii fundamentalnej Michaela Landmanna* (2022) i kilkadziesiąt artykułów, poświęconych głównie myśli M. Bubera, J. Tischnera, M. Heideggera.

e-mail: witold.glinkowski@uni.lodz.pl

Beata Gontarz, dr hab. nauk humanistycznych, prof. UŚ – pracuje w Instytucie Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Zainteresowania badawcze: formy i dyskurs dokumentu osobistego, reprezentacje indywidualnego i zbiorowego doświadczenia historii, dyskurs tożsamościowy w perspektywie indywidualnej i zbiorowej, aksjologiczne aspekty w kulturze współczesnej, korespondencja literatury i sztuk wizualnych. Wybrane publikacje autorskie i redakcyjne: *Pisarz i historia. O twórczości Jana Józefa Szczepańskiego* (2001), *O Janie Józefie Szczepańskim wspomnienia i szkice* (2003), *Świat przez pryzmat „ja”, t. 1, Teorie i autobiograficzne rekonesanse*, współred. M. Krakowiak (2006), *Świat przez pryzmat „ja”, t. 2, Studia i interpretacje*, współred. M. Krakowiak (2006), *Opowiedzieć historię. Prace dedykowane Profesorowi Stefanowi Zabierowskiemu*, współred. M. Krakowiak (2009), *Literackie reprezentacje historii. Świadectwa – mediatyzacje – eksploracje* wspólnie z A. Dębską-Kossakowską i M. Wiszniowską (2013), *Obrazy świata. Wizualne reprezentacje rzeczywistości w polskiej prozie współczesnej* (2014), *Kulturowe gry w „Grze o tron”* (2016), *W przestrzeniach kultury. Studia interdyscyplinarne*, współred. M. Kempna-Pieniążek, A. Maj (2020). Publikowała w „Ruchu Literackim”, „Pracach Literackich”, „Sensus Historiae”, „Perspektywach Kultury”.

e-mail: beata.gontarz@us.edu.pl

Marek Kaliga – student filozofii na UAM.

e-mail: markal11@st.amu.edu.pl

Piotr Karpiński, dr hab. filozofii, adiunkt na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie – autor czterech monografii, m.in. *Odstąpienie cielesności. Wieloaspektowa problematyka ciała w fenomenologii francuskiej* (Kraków 2020), oraz ponad czterdziestu artykułów naukowych i kilku przekładów z języka francuskiego. Ostatnio opublikował tłumaczenie książki Christosa Yannarasa *Wariacje na temat „Pieśni nad Pieśniami”* (Kraków 2024). Jego zainteresowania badawcze obejmują fenomenologię francuską, filozofię ciała, krytykę metafizyki oraz fenomenologię Boga i Erosa. Zajmuje się również myślą Józefa Tischnera i Jean-Luca Marion. Jest członkiem Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego.

e-mail: piotr.karpinski@upjp2.edu.pl

Krzysztof Kiedrowski, dr, adiunkt w Zakładzie Historii Filozofii na Wydziale Filozoficznym UAM w Poznaniu – specjalizuje się w metafizyce antycznej, średnio-wiecznej, nowożytnej i współczesnej.

e-mail: janos@amu.edu.pl

Łukasz Kołoczek (ur. 1978), dr filozofii, adiunkt na Uniwersytecie Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie – autor dwóch monografii poświęconych Martinowi Heideggerowi: *Bóg Heideggera. Onto-teo-logiczny wymiar „Przyczynków do filozofii”* (2013) oraz *Być, czyli mieć. Próba transpozycji projektu „Przyczynków do filozofii” Martina Heideggera* (2016), w której przedstawił oryginalny program pomyślenia filozofii Heideggera po polsku. W 2019 roku opublikował książkę: *Na skraju. Wokół filozofii Cezarego Wodzińskiego*. W latach 2013–2014 stypendysta Österreichische Austauschdienst na Uniwersytecie w Wiedniu. W 2017 roku otrzymał nagrodę Nobel Zachodniopomorski w dziedzinie humanistyki. W 2020 roku wygrał Konkurs o Nagrodę im. Barbary Skargi esejem pt. *Nowe wprowadzenie do metafizyki*, wydanym przez PWN (2021). W 2024 roku ukazała się jego książka *Gra w ducha. Błądzenie w żywiole filozofii dramatu*.

e-mail: lukasz.koloczek@uken.krakow.pl

Barbara Kotowa, prof. dr hab. – profesor senior Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Dziedziny zainteresowań: epistemologia, filozofia i metodologia humanistyki, filozofia kultury. Ostatnie publikacje: *Kulturowe obrazy świata: jak możliwy jest postęp moralny?*, „Filo-Sofija” 2017, nr 36, *Kultura jako przedmiot badań*, w: *Metodologia nauk*, cz. II, *Typy nauk*, Lublin 2019, *Ingardenowskie pytania fundamentalne a fundamentalizm filozoficzny*, „Przegląd Filozoficzny” 2020, Nowa Seria, R. 29, nr 4, *Ingardenowska filozofia literatury w perspektywie kulturoznawczej*, w: T. Maślanka (red.), *Doświadczenie świata. Eseje o myśli Romana Ingardena*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2020, *Czym jest kultura? Filozoficzne aspekty wiedzy o kulturze*, w: *Odyseja kulturowa, podróż w czasie, przestrzeni oraz metafizyczna*, Muzeum Archeologiczne w Poznaniu, Poznań 2024.

e-mail: barbara.kotowa@wp.pl

Małgorzata Krakowiak, dr hab., profesor w Instytucie Nauk o Kulturze UŚ – autorka monografii: *Katastrofizm – personalizizm – realizm* (2001), *Mierzenie się z esejem. Studia nad polskimi badaniami eseju literackiego* (2012), *O obowiązku szukania. Wybory światopoglądowe pisarzy polskich z XX stulecia* (2018), *Literatura ze stanowiska potrzeb życia. O świadomości krytycznoliterackiej Kazimierza Wyki i jego kręgu* (2025) oraz *Antologii polskiego eseju literackiego* (1998). Redaktorka i pomysłodawczyni oraz współautorka: *W szkole polskich eselistów* (2007), *Oblężenie. Strategia pisarska – postrzeganie świata – motyw literacki* (2014), *Lekcja odpowiedzialności z Janem Józefem Szczepańskim* (2023). Współredaktorka i współautorka projektów i tomów: *Realizm socjalistyczny w Polsce z perspektywy 50 lat* (2001), *Świat przez pryzmat „ja”*, t. 1, *Teorie i autobiograficzne rekonesanse*, t. 2, *Studia i interpretacje* (2006), *Opowiedzieć historię*.

Prace dedykowane Profesorowi Stefanowi Zabierowskiemu (2009), *Zobaczyć sens. Studia o malarstwie, literaturze i życiu* (2014), *Reprezentatywna mikroskala? Rozważania o tożsamości lokalnej mieszkańców Czeladzi z racji udziału ich przedstawicieli w bitwie o Monte Cassino* (2016). Zajmuje się badaniem eseju literackiego, przemianami krytyki literackiej w ujęciu historycznym i opisowym, problematyką aksjologiczną i historiozoficzną w literaturze i sztuce XX i XXI wieku ze szczególnym uwzględnieniem twórczości Józefa Czapkiego oraz zagadnieniem kulturowych mitów współczesności.

e-mail: malgrak@wp.pl, malgorzata.krakowiak@us.edu.pl

Witold Kubicki, dr nauk społecznych, pedagog i socjolog kultury – pracownik dydaktyczny z wieloletnim doświadczeniem w nauczaniu akademickim na kierunkach pedagogicznych, artystycznych oraz społecznych. Specjalizuje się w problematyce tożsamości, mitologii kulturowej, edukacji medialnej i socjopedagogice. Autor pracy doktorskiej pt. *Rekonstrukcje prawdy i wolności w kulturze upozorowania. Studium socjopedagogiczne*, przygotowanej pod kierunkiem prof. Agnieszki Gromkowskiej-Melosik. W swoich zainteresowaniach naukowych koncentruje się głównie na współczesnych przejawach neosarmatyzmu, popkulturowych mitologiach oraz problemie bezpieczeństwa ontologicznego.

e-mail: wizykub@gmail.com

Mirosław Loba, dr hab., prof. UAM – kieruje Instytutem Języków i Literatur Romańskich na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wykładał na uniwersytetach w Paryżu (Paris VII i Paris-Est Marne-la-Vallée) i Aix-en-Provence-Marseille. Opublikował wiele artykułów i prac poświęconych literaturze francuskiej i włoskiej, teorii literatury oraz związkom literatury z naukami przyrodniczymi. Jest autorem monografii *Sujet et théorie littéraire en France après 1968* (2003) i *Wokół narracyjnego zwrotu. Szkice krytyczne* (2013), współautorem książki *Życie i nauki o życiu w literaturze francuskiej i polskiej XIX wieku* (2021) oraz współredaktorem tomów zbiorowych, m.in. *Niebezpieczeństwo w literaturze dawnej* (2007), *French Theory w Polsce* (2010), „*Literatury mniejsze*” *Europy romańskiej* (2012, 2015, 2017) i *Formes du vivant, formes de littérature* (2019).

e-mail: amloba@amu.edu.pl

Danuta Anna Michałowska, dr hab. – zatrudniona na stanowisku profesora uczelni w Zakładzie Etyki na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Opublikowała cztery monografie: *Drama w edukacji* (2008), *Neoliberalizm i jego (nie)etyczne implikacje edukacyjne* (2013), *Wartości w świecie edukacji na początku XXI wieku* (2013), *Ideologie nieautorytarne – rozwój jednostki a edukacja demokratyczna* (2021) oraz wiele artykułów naukowych w zakresie edukacji i filozofii wychowania. Współredaktorka książek *Filozoficzne konteksty edukacji artystycznej* (2011) oraz *Filozofia i etyka w szkole. Edukacja artystyczna – wyzwania* (2015). Jej podstawowe obszary badawcze stanowią: filozofia edukacji oraz polityka oświatowa,

edukacja szkolna wraz z problematyką pedeutologii, edukacja filozoficzna i etyczna oraz artystyczna. Autorka jest biegłą sędową w sprawach rodzinnych i opiekuńczych, mediatorem sądowym, teoretykiem i praktykiem w zakresie pomocy psychologicznej i terapii psychopedagogicznej oraz kreatywnych metod rozwoju i edukacji, zwłaszcza dramy i psychodramy. Należy do Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk oraz Towarzystwa Pedagogiki Filozoficznej im. Bronisława F. Trentowskiego. Pasjonatka muzyki (muzyk-rytmiczka) i instruktorka jogi.

e-mail: damichal@amu.edu.pl

Mariusz Moryń, dr hab., prof. UAM – zatrudniony na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, w którym pełni funkcję kierownika Zakładu Antropologii Filozoficznej i Estetyki. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się na filozofii człowieka oraz na filozofii współczesnej (zwłaszcza na fenomenologii oraz filozofii życia). Opublikował m.in. trzy książki: *Wola mocy i myśl. Spotkania z filozofią Nietzschego* (Poznań 1997), *Transcendentalizm, intencjonalność, język. O Husserlowskiej koncepcji sensu* (Poznań 1998), *Wyczulenie i subiektywność. O nowej fenomenologii Hermanna Schmitza* (Poznań 2004). W swoim dorobku ma również szereg artykułów na temat ludzkiej egzystencji, transcendentalizmu Husserla, koncepcji nowej fenomenologii oraz filozofii Nietzschego; jest współautorem leksykonów oraz słowników filozoficznych.

e-mail: moryn@amu.edu.pl

Weronika Patrzyńska, mgr – absolwentka studiów filozoficznych na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, specjalizuje się w filozofii Deleuze’a, a jej zainteresowania dotyczą styku sztuki współczesnej i filozofii. Autorka spektaklu *U-zezwierzęcenie*, jej pasją jest teatr, taniec oraz film.

e-mail: werpat2@st.amu.edu.pl

Krzysztof Przybyszewski, dr hab. – filozof polityki, profesor uczelni na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Specjalizuje się w filozofii politycznej i społecznej, w szczególności praw człowieka, problematyce demokracji i kultury publicznej. Autor licznych publikacji na temat globalizacji, suwerenności, bezpieczeństwa i kryzysów współczesnej demokracji. Uczestnik międzynarodowych kongresów, członek organizacji The International Society for Universal Dialogue, a także członek redakcji „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica” oraz aktywny popularyzator idei praw człowieka.

e-mail: krzysztof.przybyszewski@amu.edu.pl

Mateusz Rura, dr – autor monografii *Podmiot w filozofii Emila Ciorana* i artykułów z zakresu filozofii egzystencji. Zainteresowania naukowe obejmują m.in. antropologię filozoficzną i filozofię komunikacji.

e-mail: mateuszrura@gmail.com

Jan Wadowski, dr hab., prof. uczelni – kierownik Zespołu Antropologii Filozoficznej i Etyki w Katedrze Nauk Humanistycznych i Społecznych Politechniki Wrocławskiej. Obszary zainteresowań: antropologia filozoficzna, teoria poznania, metafizyka, etyka, filozofia cywilizacji, filozofia techniki, filozofia społeczna. Jest autorem siedmiu książek i ponad stu artykułów. Od 2018 roku pracuje nad autorską koncepcją filozoficzną zawartą m.in. w takich pracach, jak: *Traktat o więzi i wyzwoleniu* (2019), *Słowo w ponowoczesnym świecie. Projekt metafizyki Logosu* (2024) oraz *Meta-sens. W poszukiwaniu nowego paradygmatu* (2025).

e-mail: jan.wadowski@gmail.com

Monika Wiszniowska, dr hab., prof. Uniwersytetu Śląskiego – literaturoznawczyni, badaczka literatury faktu. Zajmuje się badaniem literatury faktu, jej przemianami w ujęciu historycznym i opisowym oraz problematyką aksjologiczną i historiozoficzną w literaturze ze szczególnym uwzględnieniem twórczości reportażowej. Autorka książek: *Stańczyk Polski Ludowej. Rzecz o Stefanie Kisielewskim* (2004), *Sztuka felietonu Stefana Kisielewskiego* (2013), *Literackie reprezentacje historii: świadectwa – mediatyzacje – eksploracje* (2013 współautorka), *Zobaczyć – opisać – zrozumieć. Polskie reportaże literackie o rosyjskim imperium* (2017). Pracuje w Instytucie Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

e-mail: monika.wiszniowska@us.edu.pl

Anna Ziółkowska-Juś, dr hab., prof. Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu – pracowniczka Zakładu Antropologii Filozoficznej i Estetyki Wydziału Filozoficznego UAM. Jest autorką książek: *Rola świadomości w konstituowaniu człowieka. Roman Ingarden a Paul Ricoeur* (2011), *Doświadczenie estetyczne i sztuka współczesna w hermeneutycznych horyzontach rozumienia* (2017) oraz *Doświadczenie estetyczne jako podstawa poznania integralnego w perspektywie estetyki pragmatycznej* (2022), a także licznych artykułów z zakresu współczesnej antropologii filozoficznej oraz estetyki hermeneutycznej, fenomenologicznej i pragmatycznej.

e-mail: annazio@amu.edu.pl

Seria Człowiek i Jego Idee

Kim jest „Ja”, które mówi: jestem? Gdzie przebiega granica między podmiotem a subiektywnością?

Niniejsza monografia podejmuje jedno z najbardziej fundamentalnych i zarazem najbardziej spornych pytań współczesnej humanistyki: o źródła ludzkiej tożsamości, o naturę bycia sobą, o relację między świadomością, ciałem, kulturą i praktykami życia.

Autorzy tomu prowadzą czytelnika przez dwie wielkie tradycje myślenia o podmiocie – mentalistyczną, sięgającą od Kartezjusza po Husserla, oraz niementalistyczną, inspirowaną Heideggerem, Nietzschem i Foucaultem. Zderzenie tych paradygmatów odsłania napięcia między ideą Ja jako centrum świadomości a wizją podmiotowości rozproszonej, kształtowanej przez język, władzę, relacje i praktyki społeczne. W tym sporze stawką pozostaje nie tylko teoria poznania, lecz także sens indywidualnej wolności, odpowiedzialności i autentyczności.

Zagadnienie podmiotu nie należy wyłącznie do historii filozofii – wręcz przeciwnie, dziś powraca ze zdwojoną siłą w kontekście kultury ego, technik samodoskonalenia, kryzysu sensu, a także rozwoju sztucznej inteligencji. Autorzy analizują dekonstrukcję Ja, jego poszukiwanie dopełnienia w dialogu i różnicy, ale także próby obrony jego transcendentnej integralności. Obok refleksji filozoficznej pojawia się wymiar artystyczny: literatura, pamiętnik, reportaż, malarstwo i estetyka codzienności jako uprzywilejowane obszary ekspresji subiektywności.

Ta książka to nie tylko zbiór uczonych rozpraw, lecz także przenikliwe studium nowoczesnego doświadczenia bycia sobą. Dla filozofów, humanistów, badaczy kultury, ale i dla wszystkich, którzy stawiają kwestię własnej tożsamości w świecie nieustannych przemian.

Bogucki
WYDAWNICTWO
NAUKOWE

