

**Różne optyki rozważań
filozoficznych w naukach
społecznych i przyrodniczych**

Różne optyki rozważań filozoficznych w naukach społecznych i przyrodniczych

Redakcja:
Łukasz B. Pilarz
Kamil Maciąg

Lublin 2018

**Wydawnictwo Naukowe TYGIEL składa serdecznie podziękowania
dla zespołu Recenzentów za zaangażowanie w dokonane recenzje
oraz merytoryczne wskazówki dla Autorów.**

Recenzentami niniejszej monografii byli:

- prof. dr hab. Anna Janina Lemańska
- prof. dr hab. Dorota Samborska-Kukuć
- dr hab. Bożena Krystyna Czernecka-Rej
- ks. dr hab. Mirosław Gogolik
- dr hab. Mirosław Lakomy, prof. AIK
- dr hab. Halina Walentowicz
- dr Justyna Krocza
- dr ks. Andrzej Sołtys
- dr Dorota Tymura

Wszystkie opublikowane rozdziały otrzymały pozytywne recenzje.

Skład i łamanie:
Monika Maciąg

Projekt okładki:
Marcin Szklarczyk

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe TYGIEL sp. z o.o.

ISBN 978-83-65932-62-4

Wydawca:
Wydawnictwo Naukowe TYGIEL sp. z o.o.
ul. Głowackiego 35/341, 20-060 Lublin
www.wydawnictwo-tygiel.pl

Spis treści

Anna Smywińska-Pohl <i>Herman Ungar i Lea Unarówna jako badacze Plotyna</i>	7
Mateusz Binek <i>Hegel a kwestia robotnicza</i>	16
Filip Gołaszewski <i>Pojęcie życia w ujęciu Edmunda Husserla a Prawda i metoda Hansa-Georga Gadamera</i>	24
Michał Stachurski <i>Koncepcja odpowiedzialności w ujęciu Jeana Vanier'a</i>	33
Łukasz Blechar <i>Sztuczna Inteligencja i Wzmacnianie Inteligencji w nurcie Antropologii Cyborgów</i>	43
Paulina Winiarska <i>Transcendencja jako podstawa konstytucji podmiotu w filozofii Calvina Schraga</i>	56
Jan Czerniawski <i>Sekta permanentystów: O „dowodach”, że czas nie płynie</i>	68
Filip Gołaszewski <i>Fenomenologiczne ujęcie relacji między obcością a innością</i>	77
Barbara Barysz <i>Wstręt, lęk i ból: podmiotowość zwierząt w strukturach metafizycznych Julii Kristevej</i> ..	88
Bożena Pięta <i>Teorie domyślania jako formalna reprezentacja wnioskowań niepewnych</i>	97
Sara Kurowska <i>„(...) »właściwie nie mając nic do powiedzenia« – napisz (...) kiedyś znowu”.</i> <i>O korespondencji Sławomira Mrożka z Wojciechem Skalmowskim</i>	106
Indeks Autorów	117

Herman Ungar i Lea Unarówna jako badacze Plotyna²

1. Uniwersytety w okresie dwudziestolecia międzywojennego

W międzywojniu istniało pięć państwowych uniwersytetów – Warszawski, który był największy, Jagielloński, Stefana Batorego, Jana Kazimierza i Poznański. W pierwszych latach po odzyskaniu przez Polskę niepodległości obowiązywały na nich jeszcze przepisy państw zaborczych, dopiero w 1920 r. uchwalono ustawę o szkołach akademickich³. System nauczania, zbliżony do obecnego, powstał w 1926 r. kiedy wprowadzono magisteria⁴. Do tego momentu studia kończyły się otrzymaniem absolutorium na danym wydziale (a nie kierunku), z którym można była rozpocząć starania o doktorat. Doktorat był więc pierwszą bardziej obszerną pracą składaną do oceny (choć oczywiście bywały prace seminaryjne). Znacząca część doktoratów na UJ w okresie II Rzeczypospolitej, była pracami starego typu. Tak było również w przypadku prac Lei Ungarówny i Hermana Ungara.

Chociaż Uniwersytet Warszawski był najbardziej prestiżowy, a światową sławę zyskała szkoła lwowsko-warszawska i uczniowie Kazimierza Twardowskiego, to Uniwersytet Jagielloński był kuźnią doktoratów – aż siedemdziesiąt osiem osób otrzymało na nim dyplom doktorski z zakresu filozofii ścisłej. W międzywojniu opiekunami naukowymi prac byli przede wszystkim Władysław Heinrich⁵, Witold Rubczyński⁶ i Tadeusz Garbowski⁷. Nie wyczerpywali oni listy wszystkich pracowników. Oprócz nich wykładali także Zygmunt Zawirski⁸, Henryk Elzenberg⁹,

¹ Polska Akademia Umiejętności, Instytut Judaistyki UJ.

² Badania będące podstawą niniejszego artykułu zostały sfinansowane ze środków Narodowego Centrum Nauki na podstawie umowy nr UMO-2014/13/N/HS2/02813.

³ Ustawa z dnia 13 lipca 1920 r. o szkołach akademickich, Dz.U. 1920 nr 72 poz. 494.

⁴ Rozporządzenie Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z dnia 2 kwietnia 1926 roku w sprawie programu studiów i egzaminów w zakresie nauk filozoficznych na stopień magistra filozofii, Dz. Urz. MWRiOP 15. 05. 1926.

⁵ Władysław Heinrich (1869-1957) – polski filozof, psycholog i pedagog, kierownik laboratorium psychologii eksperymentalnej na Uniwersytecie Jagiellońskim, Studium Pedagogicznego oraz Katedry Filozofii.

⁶ Witold Rubczyński (1864-1938) – historyk filozofii, prawnik, zajmował się historią filozofii polskiej i estetyką.

⁷ Tadeusz Garbowski – filozof i zoolog, badacz myśli Kanta, założyciel Laboratorium Psychogenetycznego, muzyk i poeta – wraz z Elżą Orzeszkową opublikował *Ad astra*, ofiara Sachsenhausen.

⁸ Zygmunt Zawirski – filozof przyrody, wykształcony we Lwowie pod kierunkiem Kazimierza Twardowskiego, w 1924 roku otrzymał na UJ habilitację na podstawie rozprawy *Metoda aksjomatyczna a przyrodoznawstwo* (tekst ukazał się w dwóch częściach na łamach Kwartalnika Filozoficznego w 1923 r.), pracował na UJ w latach 1924/25 oraz 1937-1939.

⁹ Henryk Elzenberg (1887-1967) – filozof, aksjolog, profesor Uniwersytetu Wileńskiego, Uniwersytetu Warszawskiego, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, w 1922 habilitował się na UJ na podstawie rozprawy o Marku Aureliusz, z krakowską uczelnią był związany do 1927 r.

Stefan Harasek¹⁰, Ludwik Chmaj¹¹, Bolesław Gawecki¹², Marian Heitzman¹³ i Joachim Metallman¹⁴, a jako asystentki w Seminarium Filozoficznym zatrudnione były Janina Suchorzewska¹⁵, Józefa Gryszakowska-Zięba¹⁶ i Janina Turczyńska¹⁷. To jednak pierwsi trzej wymienieni profesorowie mieli największy wpływ na kształcenie filozoficzne w Krakowie w omawianym okresie.

Składane wówczas prace miały zróżnicowaną tematykę – widać zainteresowanie Bergsonem, Heglem czy Kantem, ale także psychologią wśród uczniów i uczennic Władysława Heinricha czy też zoologią u podopiecznych Tadeusza Garbowskiego. Dysertacje miały także zróżnicowaną objętość – od niespełna czterdziestu do kilkuset stron, przeważnie jednak były dość krótkie. Nie było to jednak charakterystyczne tylko dla Krakowa – dla przykładu praca magisterska Franciszka Indian-Pykny, późniejszego wieloletniego pracownika Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, filozofka i matematyka, liczyła siedemnaście stron wliczając bibliografię¹⁸. Z kolei Janina Suchorzewska oddała nieskończoną rozprawę – cztery rozdziały i zarys trzech kolejnych, a także otrzymała zgodę na otrzymanie doktoratu pomimo braku odpowiedniej matury¹⁹.

Wśród studentów powszechne było zmienianie uczelni bądź czasowe wyjazdy naukowe. Wynikało to ze specjalizowania się uniwersytetów i wykładowców, dostępu do bibliotek, poziomu trudności, zwyczajów, a także kwestii ekonomicznych. Z Lwowa do Krakowa przenieśli się między innymi Melania i Henryka Buxbaumówny, Maria Wędrychowska-Cyrus-Sobolewska, Debora Vogel, Abraham Landman, a także omawiani tutaj Lea i Herman Ungar.

¹⁰ Stefan Harasek (1890-1952) – historyk filozofii, specjalizujący się w filozofii polskiej, w 1925 otrzymał doktorat na podstawie dysertacji *Kant w Polsce*, wykładał na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej.

¹¹ Ludwik Chmaj (1888-1959) - filozof i historyk, badacz arianizmu, w 1914 roku otrzymał stopień doktorski na UJ na podstawie pracy będącej początkiem jego pogłębionych studiów na temat Kartezjusza: *Wollzogen przeciw Descartes'owi*, później zajmował się przekładem dzieł Kartezjusza na język polski, późniejszy profesor Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, po II wojnie światowej związany z Polską Akademią Nauk w Warszawie.

¹² Bolesław Gawecki (1889-1984) – filozof przyrody, nauczyciel, w 1914 r. przedstawił doktorat *Kauzalizm i funkcjonalizm w fizyce*, a w 1930 habilitację *Stosunek czasowy przyczyny do skutku*. Wykładał między innymi na Uniwersytecie Wrocławskim, Uniwersytecie Warszawskim i Katolickiej Akademii Teologicznej.

¹³ Marian Heitzman (1899-1964) – historyk filozofii specjalizujący się w myśli renesansu, początkowo zajmował się teologią, by zwrócić się ku filozofii, doktorat otrzymał w 1925 roku na podstawie rozprawy *Jana Wyclif'a traktat "De universalibus" i jego wpływ na Uniwersytet Paryski*, z Uniwersytetem Jagiellońskim był związany do II wojny światowej, później wyemigrował do Kanady i USA, gdzie nadal pracował naukowo.

¹⁴ Joachim Metallmann – filozof I przyrodoznawstwa, uczeń Władysława Heinricha, autor pracy doktorskiej *Zasada ekonomii w myśleniu* (1912) oraz habilitacyjnej *Determinizm nauk przyrodniczych* (1933), pracował na UJ w latach 1933-1939, ofiara Sachsenhausen.

¹⁵ Janina Suchorzewska (1873-1967) – filozofka, lekarka, malarka, badaczka Kanta. Pracę doktorską poświęciła myśli Giordana Bruna, wieloletnia pracowniczka Seminarium Filozoficznego, a później także Archiwum UJ, jej prace były publikowane na łamach między innymi Przeglądu Filozoficznego.

¹⁶ Józefa Gryszakowska-Zięba (1904-?) – filozofka, pracowniczka Seminarium Filozoficznego w latach 1935-1939, jej praca magisterska nosiła tytuł: *Teoria poznania w systemie Comte'a*, przeżyła wojnę.

¹⁷ Janina Turczyńska (1898-?) – filozofka, bibliotekoznawczyni, wieloletnia pracowniczka Biblioteki Narodowej, pochodziła z artystycznej rodziny, w 1921/22 pracowała jako młodsza asystentka w Seminarium Filozoficznym, pracę doktorską poświęciła etyce Kanta, uczennica Tadeusza Garbowskiego.

¹⁸ Litewskie Centralne Archiwum Państwowe,teczka magisterska Franciszka Indian-Pykny, sygn.

¹⁹ Archiwum UJ,teczka doktorska Janiny Suchorzewskiej, sygn. WF II 504.

2. Lea Ungarówna i Herman Ungar – informacje biograficzne

Rodzeństwo Ungarów urodziło się w Żulinie, wsi nieopodal Stryja, na terenie dzisiejszej Ukrainy. Niestety, niewiele wiadomo o życiu prywatnym przyszłych naukowców. Ich ojcem był Leiser Ungar zajmujący się kupiectwem. Nie udało się ustalić bliższych informacji. Lea urodziła się 1 lipca 1898 roku, a Herman 1 października 1903 roku. Lea²⁰, otrzymała maturę w cesarsko-królewskim gimnazjum w Stryju, w czasie wojny zaś pełniła służbę w miejscowym szpitalu epidemiologicznym. W 1919 roku rozpoczęła studia na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Wybierała zajęcia przede wszystkim z matematyki – u Wacława Sierpińskiego²¹, Konstantego Zakrzewskiego²² i Hugo Steinhausa²³ oraz filozofii – u Kazimierza Twardowskiego, Mścisława Wartenberga²⁴ i Kazimierza Ajdukiewicza. W czasie studiów prawdopodobnie przyjaźniła się z Deborą Vogel. Po czterech latach przeniosła się jednak na Uniwersytet Jagielloński. W Krakowie uczęszczała do 1924 roku na wykłady z filozofii, przede wszystkim u Władysława Heinricha i Witolda Rubczyńskiego. Po otrzymaniu absolutorium przez trzy lata przygotowywała pracę doktorską – *Absolut u Plotyna* – pod kierunkiem właśnie Rubczyńskiego. W listopadzie 1927 otrzymała dyplom, po zdanych rygorozach z filozofii oraz języka niemieckiego. W 1931 nostryfikowała swój doktorat jako pracę magisterską – prawdopodobnie było to motywowane chęcią podjęcia pracy w charakterze nauczycielki. Niestety, nie są znane jej dalsze losy.

Z kolei Herman Ungar uczył się w szkołach średnich we Lwowie i Stryju, a studnia na UJK w 1921 roku. Wybierał zajęcia przede wszystkim z filozofii ścisłej, pobierając nauki u Kazimierza Twardowskiego, Kazimierza Ajdukiewicza. Po czterech latach przeniósł się do Krakowa. Tutaj otrzymał absolutorium i przedstawił pracę *Zagadnienie teodycei u Plotyna i jego wpływ na Zygmunta Krasińskiego*. Pomimo rychłego otrzymania dyplomu doktorskiego, wciąż uczęszczał na wykłady na Wydziale Filozoficznym. W 1928 wystąpił z wnioskiem o nostryfikację doktoratu jako pracy magisterskiej, który został pozytywnie rozpatrzony. Nie wiadomo, czym zajmował się w latach trzydziestych. Ostatnim znalezionym po nim śladem jest korespondencja, którą prowadził z warszawskiego getta, z prośbą o pomoc do American Jewish Joint Distribution Committee.

²⁰ O Lei Ungar pisałam także w monografii *Córki Nawojki*, zob. E. Chudoba, A. Smywińska-Pohl, *Córki Nawojki*, Kraków 2017.

²¹ Wacław Sierpiński (1882-1969) – matematyk zajmujący się teorią mnogości, wykształcony na Uniwersytecie Jagiellońskim, profesor uniwersytetu we Lwowie, współtwórca polskiej szkoły matematycznej, autor m. in. *Teorii liczb* (Warszawa 1950), *Wstępu do teorii mnogości i topologii* (Warszawa 1965) i *Teoria liczb niewymiernych: wstęp do analizy* (Lwów 1928)

²² Konstanty Zakrzewski (1876-1948) – fizyk, przez prawie 50 lat pracownik UJ, opublikował między innymi *Przyczynki do badań nad elektrooptycznym efektem Kerra* (1938) i *Historja skroplenia składników powietrza* (1933), uczeń Augusta Witkowskiego

²³ Hugo Steinhaus (1887-1972) – matematyk, profesor uniwersytetu we Lwowie, a po II wojnie światowej – Uniwersytetu Wrocławskiego, przedstawiciel lwowskiej szkoły matematycznej, popularyzator nauki, autor takich publikacji jak *Kalejdoskop matematyczny* (Lwów 1938), *Czem jest, a czem nie jest matematyka* (Lwów 1923)

²⁴ Mścisław Wartenberg (1868-1938) – filozof, wybitny znawca Kanta i neokantystów

3. Badania nad Plotynem w pierwszej połowie XX wieku

Badania Lei Unagrówny i Hermana Ungara wpisywały się w nurt zagadnień podejmowanych przez filozofów w pierwszej połowie XX wieku. W Krakowie specjalistami od myśli neoplatonickiej byli Maurycy Straszewski i Witold Rubczyński. Pierwszy z nich w 1912 roku prowadził wykład na temat filozofii Plotyna, z kolei Rubczyński na przełomie wieków opublikował w „Przeglądzie Filozoficznym” artykuł, w którym uznał studia nad neoplatonizmem za stosunkowo nowe, a przywrócone ku pamięci dzięki Heglowi²⁵. Zanim Polska odzyskała niepodległość na temat Plotyna ukazały się teksty²⁶ Ludwika Pomian-Biesiekarskiego²⁷ i Bogumiła Jasinowskiego²⁸. W dwudziestoleciu międzywojennym powstało kilka prac dotyczących tych zagadnień – Brunona Świtalskiego²⁹, Eugeniusza Krakowskiego³⁰ i wcześniej wspomnianego Pomian-Biesiekarskiego.

4. Badania Hermana Ungara

Praca składa się z trzech podstawowych rozdziałów: O boskich podstawach świata, Świat zmysłowy oraz Świat zmysłowy a Opatrzność, a także Zakończenia, Bibliografii oraz rozdziału dodatkowego: Wpływ filozofii Plotyna na twórczość Zygmunta Krasieńskiego. Rękopis pierwotnie składał się z 37 stron, później dopisano jeszcze dodatkowy rozdział poświęcony Krasieńskiemu, który ma 6 stron. Na tle innych prac doktorskich z tego okresu, ta prezentuje się dosyć skromnie, choć należy pamiętać, iż w dwudziestoleciu międzywojennym obowiązywały inne standardy jeśli chodzi o objętość dysertacji. Przykładem może być praca magisterska przyszłego matematyka i filozofa, Franciszka Indian-Pykny, która miała siedemnaście stron wraz z bibliografią.

W rozdziale pierwszym Herman Ungar opisuje istnienie świata w filozofii Plotyna, sygnalizuje podział na świat materialny i świat idei oraz porównuje filozofię Platona i Plotyna. Wskazuje, na różnice w systemach tych dwóch filozofów: Plotyn upatruje źródła świata w duchu, z którego wywodzi się dusza, a z niej – materia, która u Platona ma odwieczną naturę. Jako naczelną myśl Plotyna wskazuje wywodzenie istnienia wszystkiego z jednej zasady, która jest identyczna z Bogiem, a charakteryzuje się nieokreślonością i nieograniczonością. To kolejna różnica pomiędzy Plotynem a Platonem i Arystotelesem dla których brak granic jest przeciwieństwem doskonałości. To co dla wcześniejszych filozofów jest słabością

²⁵ W. Rubczyński, *Studia neoplatonickie*, „Przegląd Filozoficzny”, 1900 s. 2.

²⁶ L. Pomian-Biesiekarski, *Analogia zasadniczych pojęć metafizycznych u Porfiriusza i Plotyna w związku z filozofią chrześcijaństwa*, [w:] „Księga pamiątkowa XI Zjazdu Lekarzy i Przyrodników Polskich”, Kraków 1911; B. Jasinowski, *O istocie neoplatonizmu i jego stanowisku w dziejach filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 1917.

²⁷ Ludwik Pomian-Biesiekarski (1867-1950) – filozof, przyrodnik jezuita, autor *De simplicitate animae rationalis corpori humano iuncta* (1933).

²⁸ Bogumił Jasinowski (1883-1969) – filozof i historyk filozofii związany z Uniwersytetem Stefana Batorego w Wilnie, badacz myśli, autor *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja. Na tle rozbioru pierwiastków cywilizacyjnych Wschodu i Zachodu* (Wilno 1933).

²⁹ Por. B. Świtalski, *Neoplatonizm a etyka św. Augustyna*, Warszawa 1938.

³⁰ Por. E. Krakowski, *Platon et le Neoplatonisme. Une Revolution dans la Philosophie Antique*, „Mercure de France” 1934.

– dla Plotyna jest cechą boską – Bóg jest sprawcą wszechrzeczy właśnie dlatego, że nie jest ograniczony. Naczelna zasada, zasada wszechrzeczy to nieokreśloność – nie jest ona bytem, albowiem ten ma charakter określony. Jednocześnie tworzy ona prawdziwy byt, świat idei będący podstawą dla świata materialnego, który jest jednak tylko jego kopią.

Herman Ungar przedstawia także hierarchię bytów u Plotyna. Składa się ona z Jedni, ducha, duszy oraz materii. Im bardziej kolejne byty oddalone są od Jedni, tym mniej są doskonałe. Wraz z powstaniem ducha powstaje różnowartość, którą stanowią podziały jego myślenia i które są pierwowzorami wszystkiego, co jest w świecie zmysłowym.

Dusza jest po Duchu drugim bytem myślącym, przystającym do tego, co od niej wyższe i do tego, co od niej niższe. Jest ona bardziej zróżnicowana niż duch, Plotyn rozróżnia w niej część wyższą i niższą. Niższa część duszy kształtuje to, co się bezpośrednio z niej wywodzi – materię, organizuje ciała i komunikuje im życie. Dusza jest podzielna i niepodzielna zarazem: znajduje się w każdym ciele, które jest podzielne, ale będąc we wszystkich ciałach i we wszystkich jego częściach jest jednocześnie niepodzielna. Dzięki temu posiada własności obu światów: duchowego – niepodzielnego i zmysłowego – podzielnego. Dusza jest ostatnią siłą twórczą w hierarchii Plotyna – materia już nie tworzy.

Zdaniem Hermana Ungara niewłaściwe były interpretacje filozofii Plotyna określające jego system jako emanacyjny. Krytykuje Rittera³¹, ponieważ zasada nie umniejsza się, jest też odróżnialna od tego, co po niej (od niższych elementów). Zasada jest Bogiem jednocześnie transcendentnym jak i immanentnym – zachowuje siebie, a jednocześnie jest we wszystkim, co od niej pochodne.

W innym ujęciu, przedstawionym przez Zellera³², system Plotyna został nazwany dynamicznym panteizmem. Ungar nie zgadza się z taką interpretacją. Stwierdza, że filozofia Plotyna zawiera w sobie elementy monistyczne i dualistyczne zarazem. Wszystkie rzeczy pochodzą z Jedni, ale jednocześnie różnią się od niej. To, że występuje jakościowa różnica pomiędzy jednością, a kolejnymi, niższymi szczeblami bytu, jest dla niego argumentem obalającym panteizm. Jak twierdzi, zasada wszechrzeczy nie może zawierać wszystkich rzeczy w sobie, bo nie wszystko jest jednością.

W kolejnym, drugim rozdziale, Herman Ungar rekonstruuje obraz świata zmysłowego w systemie Plotyna, Stwierdza, że jest on mniej doskonałą kopią świata duchowego. Ze względu na to, że świat zmysłowy jest bardziej oddalony od Jedności niż świat duchowy, występuje w nim większa różnorodność.

Świat duchowy jest pierwszym ze światów w hierarchii bytów, charakteryzuje się doskonałością, a elementy w nim zawarte żyją w harmonijnej zgodzie. W świecie zmysłowym następuje upadek w czas, podatny jest na ciągłe przemiany, występuje wojna i niezgoda. Są to konsekwencje różnorodności, będącej następstwem występowania materii. Materia jest przeciwieństwem doskonałości, odpowiedzialna jest za dysharmonię. Wszelkie zło, choroby i braki mają swoje źródło właśnie

³¹ Heinrich Ritter (1791-1869) – niemiecki historyk filozof, autor *Geschichte der philosophie alter Zeit* (1829)

³² Eduard Zeller (1814-1908) – niemiecki filozof i teolog, autor *Die philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen entwicklung dargestellt* (1865)

w niej. Nawet dusza, która poprzez niższą część styka się z materią, może się stać od niej zła. Kiedy wstępuje ona w ciało, skłania się ku temu co w niej niższe.

Filozof wskazuje, że już analizując postać człowieka, można zauważyć, że myśl Plotyna jest dualistyczna. Pomimo tego, iż filozof dążył do jedności, to przedstawienie przez niego człowieka pokazuje niespójności jego systemu. Ciało, związane z materią, jest przyczyną fałszywych mniemań i grzechu. Dusza podczas pobytu na ziemi oddala się od swojego celu, jakim jest myślenie o tym, co wyższe.

Herman porusza kwestię zalecanego przez Plotyna stylu życia. Stwierdza on, iż Plotyn nakazuje ascetyzm. Pogardza ludźmi, którzy są niewolnikami swoich ciał, a zadowolając się życiem na ziemi, zapominają o swojej ojczyźnie – jedności. Ideałem doskonałości dla człowieka jest w tej koncepcji dążenie ku temu, co niezmienne.

Świat zdaniem Plotyna jest najlepszym z możliwych, jako całość działa w sposób uporządkowany i zgodny. Ungar wspomina krytykę gnostyków, którzy zdaniem Plotyna koncentrowali się na poszczególnych elementach świata, zamiast postrzegać go jako całość. Istnienie zła nie jest sprzeczne z doskonałym urządzeniem świata, a wręcz jest konieczne dla właściwego jego funkcjonowania.

W ostatnim, trzecim rozdziale poświęconym myśli Plotyna, Herman Ungar rozwija myśl o istnieniu zła w filozofii neoplatońskiej. Kolejny raz podkreśla, że świat zmysłowy jest najlepszym z możliwych światów materialnych i stwierdza, że zło da się pogodzić z idealnym urządzeniem świata, które jest jego warunkiem. Wynika to wprost z hierarchii bytów i światów. Świat materialny jest kopią świata duchowego, musi być od niego gorszy. Gorszy jest w tym, że występuje w nim zło i dysharmonia. Występujące zło jest relatywne.

Jeśli chodzi o cierpienia fizyczne, to są konieczną konsekwencją zła metafizycznego lub następstwem poprzedniego życia. Plotyn uważa cierpienia fizyczne za nic nieznaczące – śmierć, nawet w wyniku morderstwa, jest dla niego tylko zmianą powłoki.

Zło moralne ma swoje źródło w wejściu duszy w materialne ciało. Jest to konsekwencja urządzenia świata. Zło pojawia się tylko wówczas, gdy dusza staje się niewolnicą świata materialnego. Dzięki istnieniu zła w świecie Opatrzność może objawić swoją sprawiedliwość. Jak pisze Herman Ungar, w koncepcji Plotyna kto zabił – zostanie zabity w kolejnym życiu, kto wiódł zwierzęce życie, w kolejnym życiu będzie zwierzęciem. Dusza na tej podstawie uczy się unikać ścieżek zła. Dobro zaś można zdobyć tylko poprzez czyny, a nie prośby czy modlitwy.

W zakończeniu autor podsumowuje dotychczasowe dociekania na temat urządzenia świata w myśli Plotyna. Wskazuje, że świat powstał z konsekwencji natury stwórcy i powstającego nadmiaru, nie zaś z jego woli. Uwypukla sprzeczność pochodzenia wszystkich rzeczy z jednej zasady, przy jednoczesnym występowaniu różnicy pomiędzy tym, co wytwarza, a tym, co wytwarzane. Píše także, że celem w świecie jest ponowne zjednoczenie się z Jednią, uwolnienie od występujących różnic. Gdyby Plotyn był konsekwentny, doszedłby do panteizmu, jednak jego system jest monistyczny i dualistyczny zarazem.

Co do istnienia zła, filozof dopatruje się podobieństwa pomiędzy systemem Plotyna, a stoików, nie rozwija jednak tej kwestii, dodaje jednakże, że jego koncepcja została przeniesiona na grunt chrześcijaństwa.

Rozdział dodatkowy został poświęcony ideom neoplatońskim u Krasińskiego i prawdopodobnie został napisany później, niż reszta pracy. Jak stwierdza jej autor, idee neoplatonizmu zostały Krasińskiemu przybliżone poprzez lekturę dzieł niemieckich idealistów, w szczególności Hegla. Ungar odwołał się do pracy Juliusza Kleinera³³, w której literaturoznawca przedstawiał wątki filozofii greckiej i myśli św. Augustyna u Krasińskiego.

Ungar powołał się także na Tadeusza Sinko³⁴, który wiek XIX nazwał nowohumanizmem i za jedną z głównych cech wskazał entuzjazm dla filozofii starożytnej, a także na Rudolf Euckena, który stwierdzał, że filozofowie z początku XIX wieku czerpali z filozofii starożytnej, w tym z Platona i Plotyna i upatrywał źródeł niemieckiego idealizmu w neoplatonizmie³⁵.

Na tej podstawie Herman Ungar poszukuje źródeł neoplatonizmu w tekstach Krasińskiego. Stwierdza on, że filozofia niemiecka była główną lekturą Zygmunta Krasińskiego. Filozof sygnalizuje wątki platońskie i neoplatońskie w tekstach poety. W Nie-Boskiej komedii występują platońskie i neoplatońskie podziały na świat zmysłowy i duchowy. Z kolei w Irydionie, bohater – Filozof na pytanie, jakich bogów wyznaje odpowiada, że Bogiem moim jedność, w jedności jednością poczęta, wszystkim niejednościom z konieczności przeciwna i zawarta sama w sobie, wzierająca w siebie samą³⁶, co wskazuje na znajomość pism Plotyna.

Jak zaznaczył Herman Ungar, celem rozdziału dodatkowego było tylko zaznaczenie kwestii obecności idei neoplatońskich u Krasińskiego, toteż nie rozwinął poruszonych wątków.

5. Badania Lei Ungarówny

Pracę doktorską poświęconą zagadnieniu Absolutu u Plotyna napisała, tak jak jej brat, pod kierunkiem Witolda Rubczyńskiego. Drugim recenzentem był Władysław Heinrich. Ich zdaniem praca była bardzo dobra. Lea interpretowała myśl Plotyna w kierunku, w którym uczynili to także René Arnou³⁷ i Frederick Heinemann³⁸. Musiała być dobrze zapoznana z literaturą przedmiotu, bowiem w 1921 roku ukazały się prace Arnou i Heinemanna³⁹. Filozofka podjęła kwestię odejścia od prymatu rozumu na rzecz uczucia, co starała się ukazać poprzez dialektykę. Ukazując

³³ Juliusz Kleiner (1886-1957) – germanista i literaturoznawca, wykładał na Uniwersytecie Warszawskim, Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie, Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz Uniwersytecie Jagiellońskim, badał polski romantyzm, zajmował się także Berkeleym.

³⁴ Tadeusz Sinko (1877-1966) – filolog klasyczny, wykładowca na Uniwersytecie Jagiellońskim i Uniwersytecie Jana Kazimierza, zajmował się także literaturą polską.

³⁵ Zob. H. Jakuszek, *Niemiecka filozofia klasyczna w: Powszechna encyklopedia filozofii*, źródło: www.ptta.pl/pef/pdf/n/nfk.pdf (dostęp 10.10. 2018)

³⁶ Archiwum UJ, prace doktorskie, sygn. WF II 505 – Herman Ungar s. 35.

³⁷ René Arnou (1884-1972) – francuski filozof i teolog, autor m.in. *Theologia naturalis, Metaphysica generalis*.

³⁸ Frederick Heinemann (1889-1970) – niemiecki historyk filozofii, autor m.in. *Plotin. Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System, Der Aufbau von Kants Kritik der reinen Vernunft und das Problem der Zeit, Neue Wege der Philosophie; Geist, Leben, Existenz; eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart*.

³⁹ Zob. R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris 1921. R. Arnou, *Praxis et theoria: étude sur les Enneades*, Paris 1921, F. Heinemann, *Plotin*, Leipzig 1921.

narastające sprzeczności autorka starała się pokazać, że Absolut jest możliwy do poznania tylko poprzez uczucie. Według Rubczyńskiego Ungar zapomniała o narzucającej się hierarchiczności bytów w jego koncepcji i podporządkowaniu tych materialnych psychicznym. Choć praca Lei Ungar się nie zachowała, na podstawie bibliografii dysertacji Hermana Ungara przypuszczam, że tak jak on korzystała z francuskiego wydania *Ennead* z 1900 roku⁴⁰.

6. Utwory Lei Unagarówny i Hermana Ungara a problem dzieł osieroconych

Zgodnie z polskim prawem własność intelektualna jest chroniona. Jednym z jej przejawów jest twórczość pisarska. Co do zasady, ochrona polegająca na obowiązku uzyskania zgody autora na publikację i jego wynagrodzenia, trwa siedemdziesiąt lat od chwili śmierci twórcy. Oznacza to, że konieczne jest zawarcie umowy pomiędzy właścicielem praw majątkowych a wydawcą. Dzieła osierocone są szczególnym przypadkiem utworów – to takie, co do których nie jest znana sytuacja prawna dotycząca właściciela praw majątkowych. Często taka sytuacja dotyczy twórców okresu międzywojennego czy wcześniejszych, którzy zaginęli w czasie wojny. Nie posiadając potwierdzonej informacji o zgonie autora, domniemywa się, że ten/ta wciąż żyją, a więc prawa majątkowe trwają. Z takim przypadkiem prawdopodobnie mamy do czynienia w sprawie twórczości rodzeństwa Ungarów. Pomimo przeprowadzenia poszukiwania właściciela praw majątkowych zgodnie z ministerialnym rozporządzeniem⁴¹, nie udało się ustalić szczegółów pracy doktorskiej Hermana Ungara, która prawdopodobnie nie była publikowana. Tak więc gdyby instytucja posiadająca materialny nośnik dzieła – tutaj w postaci papierowej wersji pracy, podjęła się określenia właściciela praw majątkowych do utworu – prawdopodobnie nadałaby mu status dzieła osieroconego. To pozwoliłoby w legalny sposób korzystać z niego kolejnym pokoleniom. W odniesieniu do doktoratu Lei Ungar, obecnie problem dzieł osieroconych nie istnieje, ponieważ praca prawdopodobnie się nie zachowała.

Literatura

Archiwalia

Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego,teczka doktorska Janiny Suchorzewskiej, sygn. WF II 504.

Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego,teczka doktorska Hermana Ungara, sygn. WF II 504.

Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego,teczka doktorska Lei Ungar – sygn.. WF II 504.

Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego,teczka magisterska Hermana Ungara, sygn. KM 56.

Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego,teczka magisterska Lei Ungar, sygn. KM 56.

⁴⁰ Plotyn, *Enneades*, Paryż 1900.

⁴¹ Rozporządzenie Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego z dnia 23 października 2015 r. w sprawie wykazu źródeł, których sprawdzenie jest wymagane w ramach starannych poszukiwań uprawnionych do utworów i przedmiotów praw pokrewnych, które mogą być uznane za osierocone, oraz sposobu dokumentowania informacji o wynikach starannych poszukiwań, Dz. U. 20. 15 poz. 1823.

Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego, prasa doktorska Hermana Ungara, sygn. WF II 505.

Litewskie Centrale Archiwum Państwowe w Wilnie,teczka magisterska Franciszka Indian-Pykny, sygn. 175 5 IV Ca.

Pozostałe

Dybiec, J. Uniwersytet Jagielloński 1918-1939, Kraków 2000.

Perkowska, U., *Corpus Academicorum Facultatis Philosophiae Universitatis Jagellonicae 1850-1945*, Kraków 2007.

Plotyn, *Enneades*, Paryż 1900.

Rubczyński, W., *Studia neoplatońskie*, „Przegląd Filozoficzny”, 1900.

Rozporządzenie Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z dnia 2 kwietnia 1926 roku w sprawie programu studiów i egzaminów w zakresie nauk filozoficznych na stopień magistra filozofii, Dz. Urz. MWRiOP 15. 05. 1926.

Rozporządzenie Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego z dnia 23 października 2015 r. w sprawie wykazu źródeł, których sprawdzenie jest wymagane w ramach starannych poszukiwań uprawnionych do utworów i przedmiotów praw pokrewnych, które mogą być uznane za osierocone, oraz sposobu dokumentowania informacji o wynikach starannych poszukiwań, Dz. U. 2015 poz. 1823.

Ustawa z dnia 13 lipca 1920 r. o szkołach akademickich, Dz.U. 1920 nr 72 poz. 494.

Rozporządzenie Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z dnia 2 kwietnia 1926 roku w sprawie programu studiów i egzaminów w zakresie nauk filozoficznych na stopień magistra filozofii, Dz. Urz. MWRiOP 15. 05. 1926.

Herman Ungar i Lea Unarówna jako badacze Plotyna

Streszczenie

Niniejszy artykuł odnosi się do okresu dwudziestolecia międzywojennego i prowadzonych wówczas w Krakowie badań nad filozofią Plotyna. Omawiam ówczesną sytuację na uniwersytetach – obowiązujące przepisy, kadre naukowo-dydaktyczną a także podejmowane tematy przez młodych badaczy. W dalszej części przedstawiam badania nad myślą Aleksandryjczyka oraz biografię i doktoraty Hermana Ungara – *Zagadnienie teodycei u Plotyna i jego wpływ na Zygmunta Krasińskiego* oraz Lei Unarówny – *Absolut u Plotyna*, na podstawie których otrzymali dyplomy doktorskie w 1926 i 1927 roku. Omawiam także problem dostępu do ich spuścizny ze względu na nieustalone kwestie autorskich praw majątkowych do utworów.

Słowa kluczowe: Lea Ungar, Herman Ungar, Plotyn, dwudziestolecie międzywojenne, dzieła osierocone.

Hegel a kwestia robotnicza

1. Wprowadzenie

Jedną z najbardziej rozpowszechnionych tez zawartych w Heglowskiej filozofii dziejów jest niewątpliwie ta mówiąca o końcu historii – o tym że ostatni okres dziejów powszechnych tożsamy jest z epoką współczesną autorowi Fenomenologii ducha². Pojmowanie całości dziejów, jako struktury co do zasady zamkniętej, z jednej strony chroni koncepcję Hegla przed naiwnym idealizmem i utopizmem³, z drugiej zaś nie pozwala na dostrzeżenie faktycznie nowych sił duchowych, które poprzez swoje znaczenie zadają kłam wyjściowej tezie tej koncepcji. Wymownym przykładem takiej teoretycznej bezsilności Hegla jest to, jak próbował on radzić sobie z kwestią robotniczą. Już na wstępie jednak możemy powiedzieć, że wewnętrzne założenia tej filozofii sprawiają, że zadowalające rozwiązanie kwestii robotniczej na gruncie systemu niemieckiego filozofa nie jest możliwe. Celem niniejszej pracy jest szczegółowe zrekonstruowanie przebiegu Heglowskiej porażki intelektualnej.

Termin „kwestia robotnicza”, jak możemy przeczytać w Leksykonie polityki społecznej, „pojawił się wraz z rozwojem kapitalizmu. Kapitalistyczna industrializacja wytworzyła miliony pracowników najemnych, gł. fizycznych, zamieszkujących w szybko rozwijających się miastach. Sytuacja tych ludzi, w fazie pierwotnej akumulacji kapitału, była bardzo trudna. Składały się na nią: kilkunastogodzinny czas pracy, ciągle zagrożenie utratą zdrowia i bezrobociem, niskie płace i fatalna nieraz sytuacja mieszkaniowa, złe stosunki przełożonymi, monotonia i towarzyszące jej poczucie wyobcowania, trudności ze stowarzyszeniem się”⁴. Ciągły wzrost liczebności i znaczenia proletariatu sprawiał, że dziewiętnastowieczne społeczeństwa zachodnioeuropejskie narażone były na brak stabilności oraz motywowane konfliktami klasowymi rewolucje. Hegel doskonale zdawał sobie z tego sprawę, lecz jego propozycje rozwiązania kwestii robotniczej i związanego z nią ubóstwa rażą doraźnością i jedynie powierzchownym charakterem.

2. Hegel o problemie klasy robotniczej

Autor *Encyklopedii nauk filozoficznych* zagrożenia właściwe prawom rządzącym gospodarką kapitalistyczną dostrzegł już na wczesnym etapie swej działalności filozoficznej, czyli w tzw. okresie jenajskim. Jak zauważa Piotr Graczyk, Hegel próbując opisać sferę ducha rzeczywistego (nazywanego w innych tekstach niemieckiego myśliciela duchem obiektywnym) pozostaje wierny rozwiązaniom

¹ binek.mateusz@gmail.com, Instytut Filozofii, Wydział Socjologiczno-Historyczny, Uniwersytet Rzeszowski, <http://www.ur.edu.pl/wydzialy/socjologiczno-historyczny/instytut-filozofii/>.

² Zob. Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów* T. 2, tłum. Grabowski J. i Landman A., PWN, Warszawa 1958, s. 337.

³ Zob. Tamże, T.1., s.52-54.

⁴ Rysz-Kowalczyk B., Aniol W., (red.), *Leksykon polityki społecznej*, Aspra-Jr, Warszawa 2002, s. 76.

klasycznej filozofii politycznej kojarzonej z rozważaniami Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Tak jak ci filozofowie „Hegel uważa potrzebę za genezę życia społecznego: człowiek jest istotą, która nie może realizować swoich potrzeb inaczej niż przez życie społeczne. Kluczowym pojęciem w dziedzynie Ducha rzeczywistego jest wobec tego praca”⁵.

Ze względu na to, że niemożliwą jest taka sytuacja, w której pojedynczy człowiek wyłącznie własną pracą jest w stanie zaspokoić wszystkie swoje potrzeby, koniecznym staje się jej podział. Hegel stwierdza, że „każda jednostka (...) pracuje tylko dla zaspokojenia jednej potrzeby. Treść jej pracy wykracza jednak poza jej potrzebę; jednostka pracuje więc dla zaspokojenia potrzeb wielu – i tak czyni każdy. Każdy zaspokaja zatem potrzeby wielu, a zaspokojeniu jego wielu potrzeb służy praca wielu innych”⁶. Tak scharakteryzowany system zaspokajania potrzeb w Zasadach filozofii prawa nazwany zostanie momentem społeczeństwa obywatelskiego⁷. W sferze tej panuje ogólnospołeczny egoizm⁸ znajdujący swój najmocniejszy wyraz w życiu ekonomicznym. Jak komentuje Shlomo Avineri: „Kupuję i sprzedaję nie dlatego, by zaspokoić potrzeby innych, ich głód czy brak dachu nad głową; używam ich potrzeb jako środków własnych partykularnych celów. Moje cele są zatem zapośredniczone przez potrzeby innych”⁹. Mamy tu zatem do czynienia z opisem życia gospodarczego doskonale współbrzmiącym z opisem autorstwa Adama Smitha i jego metafory niewidzialnej ręki rynku, zgodnie z którą zaspokajanie potrzeb społecznych dokonuje się na styku pozornie sprzecznych interesów jednostkowych¹⁰. „Dążąc do realizacji własnego celu, ułatwiam realizację tego, co ogólne, a ono znowu ułatwia realizację mego celu”¹¹ – stwierdza niemiecki filozof.

Wyraźnego zaznaczenia wymaga fakt, że potrzeby realizowane na gruncie społeczeństwa obywatelskiego, poprzez swój społeczny i konwencjonalny charakter, wykraczają daleko poza, wymienione wyżej przez Avineriego, proste zaspokojenie głodu czy zapewnienie sobie schronienia. Odwołując się do Wykładów jenajskich trzeba powiedzieć, że przejście od ducha abstrakcyjnego (którego abstrakcyjność polega na trwaniu jaźni „w stanie całkowitej atomizacji, bezsilności i odspołecznienia”¹²) do ducha rzeczywistego jest nieodłącznie związana z działalnością ekonomiczną. Jak podkreśla Graczyk: „W dziedzynie Ducha rzeczywistego człowiek jest więc przede wszystkim pracownikiem – ale zarazem konsumentem. Ścisłej rzecz biorąc, dlatego jest pracownikiem, że jest konsumentem: po to pracuje, żeby konsumować. Jego wolność skrepowana jest w ten sposób przez jego potrzeby. Świat

⁵ Graczyk P., *Boska komedia nowoczesności*, Kronos: metafizyka, kultura, religia, 4 (2014), s. 48.

⁶ Hegel G.W.F., *Wykłady jenajskie. Filozofia ducha (1805-1806)*, przeł. P. Graczyk, Kronos: metafizyka, kultura, religia, 4 (2014), s. 62.

⁷Tenże, *Zasady filozofii prawa*, przeł. Landman A., PWN, Warszawa 1969, s. 193. Dwoma pozostałymi momentami społeczeństwa obywatelskiego są: wymiar sprawiedliwości oraz policja i korporacja.

⁸ W innych obszarach etyczności (*Sittlichkeit*) charakteryzującej ducha obiektywnego tj. w rodzinie i państwie panują odpowiednio: szczegółowy oraz ogólny altruizm. Zob.: Avineri S., *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, przeł. T. Rosiński, PWN, Warszawa 2009, s. 168.

⁹ Tamże, s. 168-169.

¹⁰ Na temat związków filozofii Hegla i Smitha Zob.: Skrzypek M., *Niewidzialna ręka Smitha i wyalienowana praca Hegla*, Kronos: metafizyka, kultura, religia, 4 (2016), s. 110-116.

¹¹ Hegel, G.W.F., *Zasady...*, dz., cyt., s. 398.

¹² Graczyk P., *Boska komedia...*, dz., cyt., s. 47.

ludzki staje się jego drugą naturą, »anorganiczną naturą«, czynnikiem zniewalającym i poddającym go sobie”¹³.

To właśnie ta pracowniczo-konsumencka współzależność, dzięki swej dojmującej sile, multiplikuje coraz to nowsze, nieznanie wcześniej potrzeby i sposoby ich zaspokajania. Proces ten może trwać zasadniczo w nieskończoność¹⁴. Zbigniew Stawrowski komentując fragment Zasad filozofii prawa o analogicznej treści dotyczącej społeczno-obywatelskiego systemu potrzeb pisze, że „w gruncie rzeczy nie chodzi w nim o naturalne pragnienia, które właśnie z natury są czymś określonym i ograniczonym. Człowiek wyzwala się z naturalnych więzów zastępując je potrzebami abstrakcyjnymi. Kieruje się mniemaniem o tym, co mogłoby go zadowolić. Te mniemania są już wytworem relacji społecznych i odzwierciedlają ustalone zwyczaje, konwencje czy wręcz mody”¹⁵. Członek społeczeństwa obywatelskiego z rzadka odczuwa potrzebę posiadania jakiejś rzeczy z czystej konieczności. O wiele częściej jest raczej tak, kontynuuje Stawrowski, że „pragnie jej raczej dlatego, iż pragną jej również inni”¹⁶.

Spółczesność i panujące w nim stosunki, jego wewnętrzna dynamika mają wobec pracownika-konsumenta taki sam status, jak prawa przyrody wobec pojedynczego osobnika w nią zanurzonego. Jak zauważa Hegel, pracownik całkowicie uzależniony jest od „żywiłowego i ślepego ruchu”, jaki zachodzi w społeczeństwie – to ono „podtrzymuje go (...) duchowo i fizycznie przy życiu albo go znosi, unicestwia”¹⁷. Jednym z takich ruchów jest, wspomniana wcześniej, moda, która w tym kontekście nie jest „powierzchnowym fenomenem z zakresu obyczajowości, ale podstawowym mechanizmem napędzającym rozwój gospodarki kapitalistycznej”¹⁸. Wraz z multiplikacją potrzeb oraz istotnie związanych z nią kreatywnością (produkcja potrzeb) i innowacyjnością (postęp techniczny oraz organizacja czasu pracy)¹⁹ konkretna, indywidualna praca, jak konstatuje Marian Skrzypek, „odrywa się od jednostki i nabiera w społeczeństwie charakteru abstrakcyjnego. Staje się pracą wyalienowaną. Praca dla samego siebie staje się pracą dla innych w postaci bogactwa”²⁰. Hegel podkreśla, że w związku z postępującą swoistą abstraktyzacją pracy jest ona „bardziej mechaniczna, toporna, bezduszna”²¹. Niemiecki myśliciel stwierdza, iż w miejsce, emancypującej z pierwotnego, przyrodniczego osamotnienia siły przekształcania świata poprzez własną aktywność – „wypełnionego treścią, samowiednego życia duchowego” – wkracza jedynie „jałowa krzątanina”²². Proste ruchy wykonywane przez człowieka można z powodzeniem zastąpić ruchem maszynowym, przez co jego działalność staje się w o wiele większym stopniu formalna i jednostronna.

¹³ Tamże.

¹⁴ Zob. Stawrowski Z., *Państwo i prawo w filozofii Hegla*, Wydaw. Naukowe PAT, Kraków 1994, s. 95.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Hegel G.W.F., *Wykłady jenańskie...*, dz. cyt., s. 63.

¹⁸ Graczyk P., *Boska komedia...*, dz. cyt., s. 50.

¹⁹ Zob. Tamże.

²⁰ Skrzypek M., *Niewidzialna ręka*, dz. cyt., s. 115.

²¹ Hegel G.W.F., *Wykłady jenańskie...*, dz. cyt., s. 63.

²² Tamże.

Na kanwie analizy znaczenia i rozwoju zjawiska pracy w kapitalistycznym, nowoczesnym społeczeństwie obywatelskim dostrzega Hegel problem proletariatu. Jak pisze: „mnogość [jednostronnych aktywności] wytwarza modę, zmienność korzystania z różnych form przyjmowanych przez rzeczy”²³. Moda obejmuje takie sfery, jak styl wystroju wnętrz czy krój ubrań, ale także „starania o uproszczenie pracy” czy najnowsze wynalazki techniczne związane z produkcją. Nie trzeba dodawać, że w całym tym procesie los poszczególnych robotników nie ma większego znaczenia. W związku z tym, pisze autor Nauki logiki, tylko „umiejętności jednostki dają jej możliwość zachowania egzystencji, całkowicie skądinąd zdanej na przypadkowość względem całości”²⁴. To stąd właśnie „biorą się masy skazane na otepiałające, niezdrowe, niebezpieczne i ograniczające ich zdolności prace w fabrykach, manufakturach, kopalniach – a zdarza się, że całe gałęzie przemysłu, utrzymujące wielkie klasy ludzkie, obumierają ze względu na zmieniającą się modę albo wynalazki w innych krajach, które czynią produkcję nieopłacalną. Wtedy rzesze ludzi skazane są na ubóstwo, z którego nie mają jak się wydobyć. Pojawia się przeciwieństwo wielkiego bogactwa i wielkiego ubóstwa – ubóstwa, które skazane jest na bezproduktywność”²⁵.

3. Rynek i państwo

Sporą dozę zdziwienia musi budzić fakt, że zarysowana wyżej diagnoza bolączek, z jakimi boryka się społeczeństwo obywatelskie nie stanowi punktu wyjścia do próby uzasadnienia konieczności ich likwidacji. Jak podkreśla Avineri: „(...) to właśnie w tym punkcie, w którym Hegel ukazuje, jak społeczeństwo nowoczesne czyni całe masy ludzkie zabawką w rękę ślepych sił rynku, stanowczo odrzuca on również jakąkolwiek alternatywę względem status quo”²⁶. Wydawałoby się, że w sytuacji, która naraża na szwank stabilność społeczną oraz rodzi frustrację i unieszczęśliwia coraz liczniejszą rzeszę ludzi do gry powinno wejść państwo, aby ową sytuację zlikwidować. Państwo w filozofii niemieckiego myśliciela stoi wszakże na najwyższym szczeblu rozwoju ducha obiektywnego, jest jego ukoronowaniem i określane mianem „rzeczywistości idei etycznej”²⁷, „pochodem Boga w świecie”²⁸ czy „hieroglifem rozumu”²⁹.

Państwo, zdaniem Hegla, co prawda, może a nawet powinno interweniować w rynek, ale musi to czynić z maksymalną delikatnością i tylko *ad hoc*, w odpowiedzi na doraźne potrzeby. Jak możemy przeczytać w *Wykładach jenajskich*: „Wolność gospodarcza [pozostaje niezbędną]: interwencja musi być tak niepozorna, jak to tylko możliwe. To jest bowiem pole dowolności; należy więc unikać pozoru przemocy, nie ratować tego, czego nie da się uratować, tylko raczej szukać innego zajęcia dla poszkodowanej klasy. (...) Potrzebne są podatki na rzecz

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ Avineri S., *Hegla teoria...*, dz. cyt. s. 127.

²⁷ Hegel, G.W.F, *Zasady...*, dz., cyt., s. 238.

²⁸ Tamże, s. 413.

²⁹ Tamże, s. 425.

ubogich i zakłady dla ubogich”³⁰. Szansy na rozładowywanie napięć klasowych upatruje ponadto Hegel w poszukiwaniu przez państwo zagranicznych rynków zbytu dla towarów wytwarzanych w kraju³¹ oraz w systematycznej kolonizacji, dzięki której społeczeństwo obywatelskie stwarza „dla siebie samego tereny nowego zapotrzebowania i pole stosowania swej pracy”³². Ponownie należy jednak zaznaczyć za Avinerim, że niemiecki filozof zarówno w *Zasadach filozofii prawa*, jak i w *Realphilosophie* „dostrzega konieczność interwencji państwa, która łagodziłaby skutki postępującej pauperyzacji. Nie podaje jednak żadnej recepty na ostateczne rozwiązanie tego problemu”³³.

Ze sferą społeczeństwa obywatelskiego wiąże się nieuchronny wzrost bogactwa jednych i równie nieuchronna pauperyzacja drugich³⁴. Ubożenie pociąga zaś za sobą efekt w postaci niezdolności ubogich do „odczuwania i korzystania z szerszych zdolności, a szczególnie z duchowych korzyści, jakie daje społeczeństwo obywatelskie”³⁵. Cnoty zamożnego mieszczaństwa takie jak „poczucie prawa, prawości i honoru utrzymania się dzięki własnej działalności i z własnej pracy”³⁶, poprzez postępujące procesy pauperyzacyjne stają się nieosiągalne dla coraz liczniejszych mas. Prowadzi to, zdaniem Hegla, do powstania motłochu (*Pöbel*) – warstwy społecznej charakteryzującej się czymś, co dziś nazwalibyśmy postawą roszczeniową. Jak pisze autor Fenomenologii ducha: „Ubóstwo samo w sobie nie spycha nikogo do poziomu motłochu; motłoch powstaje dopiero dzięki łączącej się z ubóstwem postawie, dzięki wewnętrznemu oburzeniu na bogatych, na społeczeństwo, na rząd itd. Następnie wiąże się z tym ta okoliczność, że człowiek zdany na przypadkowość, staje się lekkomyślny i ma wstręt do pracy, tak jak np. neapolitańscy *lazzaroni*. Prowadzi to do wytworzenia się w motłochu zła, polegającego na tym, że nie uważa on za punkt honoru zdobywania pracą środków utrzymania, a mimo to występuje z pretensją, że otrzymanie tych środków jest jego prawem”³⁷.

Jak zatem widzimy, logika rynku wyrządza szkody zarówno materialne, jak i duchowe. Spycha bowiem znaczną grupę ludzi, którzy powinni, utrzymując się z własnej pracy, budować tym samym swoją etyczną samoświadomość oraz związane z nią poczucie honoru i dumy, do poziomu leniwych, wiecznie niezadowolonych darmozjadów, oczekujących ze strony „porządnej” części społeczeństwa łożenia na zaspokajanie ich potrzeb. Czy problem ten da się w jakikolwiek sposób rozwiązać? Wydaje się, że według Hegla, niemożliwe jest w tej kwestii poczynienie jakiegos znaczącego postępu. Wynika to z faktu, iż niemiecki filozof za Adamem Smithem ochoczo przyjmował, charakterystyczną dla ekonomistów zakorzenionych

³⁰ Tenże, *Wykłady jenańskie...*, dz. cyt., s. 64.

³¹ Zob. Tamże.

³² Tenże, *Zasady...*, dz. cyt., s. 232.

³³ Avineri, S., *Hegla teoria...*, dz. cyt., s. 185.

³⁴ Zob. Hegel, G.W.F., *Zasady...*, dz. cyt., s. 229.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże, s. 230.

³⁷ Tamże, s. 411.

w anglikańskiej tradycji teologii naturalnej³⁸, metaforykę praw rynkowych rozumianych na sposób praw przyrody wraz z całym ich determinizmem i nieuchronnością. W *Zasadach filozofii prawa* czytamy: „Wobec przyrody nie może żaden człowiek zgłaszać swych praw; w takim stanie jednak jak społeczeństwo, każdy niedostatek przejmuje od razu formę niesprawiedliwości wyrządzonej tej czy innej klasie”³⁹. A zatem, mimo tego, że trudno żywić pretensje wobec rzeki za to, że czasami jej wody występują z brzegów, to ten sam proces przeniesiony do sfery ekonomii sprawia, iż odczuwa się go w sposób o wiele bardziej bolesny. Dlatego też kwestia zaradzenia ubóstwu ciągle pozostaje, według Hegla, zagadnieniem „poruszającym i nękającym głównie społeczeństwo nowoczesne”⁴⁰.

Komentując i streszczając wywody niemieckiego myśliciela dotyczące nowoczesnego ubóstwa oraz rozmaitych sposobów na jego ograniczenie Avineri konstatuje, iż „na próżno oczekujemy, że Hegel zaproponuje tu własne rozwiązanie”⁴¹. Wszystkie rozważane przez niego recepty, takie jak: prywatna dobroczynność, redystrybucja dochodów poprzez podatki, prace publiczne czy wspomniany już kolonializm, koniec końców okazują się niewystarczające. Z dającą się wyczuć nutą rezygnacji niemiecki myśliciel stwierdza: „Doświadczenie dowiodło (zwłaszcza w Szkocji), że najbardziej bezpośrednim środkiem zarówno przeciw ubóstwu, jak i przeciw utracie wstydu i honoru – tych subiektywnych podstaw społeczeństwa – oraz przeciw lenistwu i marnotrawstwu itd., z których rodzi się motłoch, jest pozostawienie biednych ich losowi i zdanie ich na publiczną zebranię”⁴². Trzeba przyznać, że nie jest to wizja stosunków społeczno-ekonomicznych, jakiej można byłoby się spodziewać po myślicielu, który ogłasza koniec historii rozumiany jako dojście do punktu, w którym ostatecznie realizuje się chrześcijańska zasada pełnej wolności wszystkich ludzi. Jak komentuje Avineri: „To tu właśnie, bodaj jedyny raz, Heglowski rozum wyznaje swą bezsilność wobec materii rzeczywistości”⁴³.

4. Miejsce proletariatu w strukturze nowoczesnego państwa

W kontekście tych rozważań warto wspomnieć o innym symptomatycznym miejscu Heglowskiej filozofii polityki, które uwidacznia kontrowersje związane z ujęciem przez nią kwestii robotniczej. Chodzi tu mianowicie o stanową strukturę organizacji państwa, mającej swą analogię w budowie społeczeństwa obywatelskiego. Taki sposób strukturyzacji ustroju państwowego obecny jest zarówno w *Wykładach jenajskich*, jak i w *Zasadach filozofii prawa*⁴⁴. Stany, jako organy pośredniczące „zajmują miejsce pośrodku między rządem w ogóle z jednej strony, a ludem, rozpadającym się na sfery szczególowości i na indywidualne jednostki, z drugiej”⁴⁵. Odzwierciedlają one poszczególne sposoby produkcji, ale także, jak

³⁸ Zob.: Waterman A.M.C., *Ekonomia jako teologia*. Bogactwo narodów Adama Smitha, przeł.. B. Kuźniarz, Kronos: metafizyka, kultura, religia, 4 (2016) s. 61-79.

³⁹ Hegel G.W.F., *Zasady...*, dz. cyt., s. 411.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Avineri S., *Hegla teoria...*, dz. cyt., s. 191.

⁴² Hegel G.W.F., *Zasady...*, dz. cyt., s. 230-231.

⁴³ Avineri S., *Hegla teoria...*, dz. cyt., s. 193.

⁴⁴ Zob. Tamże, s. 140.

⁴⁵ Hegel G.W.F., *Zasady...*, dz. cyt. s. 297. Takie ciało pośredniczące jest, zdaniem Hegla, konieczne, gdyż lud, rozumiany jako zbiór indywidualów, nie nadaje się na podmiot racjonalnej działalności politycznej. Jak

podkreśla Avineri (kojarząc pojęcie stanu z bardziej współczesnym terminem klasy) „określone poziomy świadomości, którym odpowiada struktura społeczeństwa, zgodnie z kryteriami Hegłowskiego Systemu”⁴⁶.

Stan pierwszy – chłopstwo, poprzez swój integralny związek z ziemią i pracą na roli charakteryzuje się uległością i ufnością. Jak twierdzi Hegel: „To, co otrzymuje, jest darem danym mu przez coś obcego, przez przyrodę; poczucie zależności jest wobec tego w stanie tym czymś pierwszym, z tym zaś wiąże się łatwo także to, że stan ten gotów jest znieść ze strony innych ludzi wszystko, co może się wydarzyć”⁴⁷. Stan przemysłowy obejmuje rzemieślników, fabrykantów (czyli w właścicieli fabryk, i co bardzo ważne, robotników) oraz kupców. Jego zadaniem jest „formowanie produktu naturalnego, przy czym w zdobywaniu środków utrzymania stan ten zdany jest na własną pracę, na refleksję i rozsądek, jak i w istotny sposób na zapośredniczenie z potrzebami i pracami innych”⁴⁸. To tutaj aktualizują się, wspomniane wcześniej, mieszczańskie cnoty: praworządność, niezależność, wolność⁴⁹. Stan ogólny a więc biurokracja, ale też lekarze, nauczyciele czy prawnicy, dba o ogólne interesy społeczeństwa. Dzięki temu stanowi interes prywatny „znajduje swe zaspokojenie w pracy dla ogółu”. Jak możemy przeczytać na kartach *Realphilosophie*: „Duch ma tutaj pewien przedmiot, w którym działa bez pośrednictwa pragnienia czy potrzeby. Jest to myśl spełniona, inteligencja, która zna siebie”⁵⁰.

Trudno nie zauważyć, szczególnie w kontekście wcześniejszych wywodów, że umieszczenie robotników w stanie przemysłowym, jest dalece nieadekwatne. Jak podkreśla Avineri: „W sposób oczywisty paradygmat ducha mieszczańskiego nie odnosi się do robotnika”⁵¹. Czy bowiem pracujący ponad siły, otepiiony monotonnym ruchem obsługiwanej przez siebie maszyny robotnik może w ogóle myśleć o otaczającej go rzeczywistości w kategoriach poczucia honoru i dumy z wyników własnej pomysłowości i zaradności?

5. Zakończenie

Jak widać, mimo silnej obecności trafnych diagnoz socjologicznych w dziełach z jenańskiego okresu Hegla, w późniejszej fazie jego twórczości wrażliwość społeczna, podkreśla izraelski badacz, „ustępuje zamiłowaniu do klarownych podziałów”⁵². Zagadnienie to trafnie podsumowują słowa Graczyka, który stwierdza: „Charakterystyczny jest brak wśród stanów wymienionych przez Hegla proletariatu, a więc klasy, na której barkach spoczywa w rozwiniętym kapitalizmie ciężar pracy abstrakcyjnej – głównego narzędzia wychowawczego w tym systemie ekonomicznym. Ten brak wiele mówi – »nowoczesna stanowość« państwa Hegłowskiego

pisze: „»Wielu« (*Die Vielen*) jako poszczególne jednostki – a to właśnie chętnie rozumie się pod słowem »lud« - stanowi wprawdzie pewne »razem« (*ein Zusammen*), ale tylko jako mnogość, jako bezkształtna masa, której ruchy i działania byłyby właśnie dlatego czymś żywiołowym, nierozumnym, dzikim i strasznym” (Tamże., s. 299).

⁴⁶ Avineri S., *Hegla teoria...*, dz. cyt., s. 134.

⁴⁷ Hegel G.W.F., *Zasady...*, dz. cyt., s. 402.

⁴⁸ Tamże, s. 202.

⁴⁹ „Stan pierwszy jest przeto bardziej skłonny do uległości, drugi natomiast bardziej skłonny do wolności” (Tamże., s. 404).

⁵⁰ Hegel G.W.F., *Jenaer Realphilosophie II: Die Vorlesungen von 1805/6*, Leipzig 1932, s. 260, cyt. za: Avineri S., *Hegla teoria ...* dz. cyt., s. 139.

⁵¹ Avineri S., *Hegla teoria ...* dz. cyt., s. 140.

⁵² Tamże.

jest fikcją, życzeniową wizją państwa kapitalistycznego, w którym nie ma robotników⁵³.

Podjęcie wątku historiozoficznego znaczenia proletariatu przez, co oczywiste, marksizm ale i również przez polski mesjanizm (August Cieszkowski) pokazuje, że jeśli filozofia dziejów ma być płodna teoretycznie, to musi ona operować na odmiennym niż Hegłowski schemacie przebiegu historii. Mianowicie, musi być ona w pewnej mierze zorientowana futurologicznie, po to, aby uniknąć zagrożeń związanych z przekonaniem o dziejowym finalizmie, który, starałem się pokazać, może nadważyć cały, godny podziwu wysiłek tworzenia monumentalnego systemu filozoficznego.

Literatura

Avineri S., *Hegła teoria nowoczesnego państwa*, przeł. T. Rosiński, PWN, Warszawa 2009.

Graczyk P., *Boska komedia nowoczesności*, Kronos: metafizyka, kultura, religia, 4 (2014), s. 41-55.

Hegel G.W.F., *Wykłady jenajskie. Filozofia ducha (1805-1806)*, tłum. P. Graczyk, Kronos: metafizyka, kultura, religia, 4 (2014), s. 56-73.

Hegel G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, T. 1-2, tłum. Grabowski J. i Landman A., PWN, Warszawa 1958.

Hegel G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, przeł.. Landman A., PWN, Warszawa 1969.

Rysz-Kowalczyk B., Anioł W., (red.), *Leksykon polityki społecznej*, Aspra-Jr, Warszawa 2002.

Skrzypek M., *Niewidzialna ręka Smitha i wyalienowana praca Hegla*, Kronos: metafizyka, kultura, religia, 4 (2016), s. 110-116.

Stawrowski Z., *Państwo i prawo w filozofii Hegla*, Wydaw. Naukowe PAT, Kraków 1994.

Waterman A.M.C., *Ekonomia jako teologia. Bogactwo narodów Adama Smitha*, przeł. B. Kuźniarz, Kronos: metafizyka, kultura, religia, 4 (2016) s. 61-79.

Hegel a kwestia robotnicza

Streszczenie

W artykule podjęty zostanie problem Hegłowskiego ujęcia tzw. kwestii robotniczej w kontekście, ściśle związanej z filozofią polityki, filozofii dziejów, która w myśli autora Nauki logiki ma charakter radykalnie postfaktualistyczny. Według Hegła historia kończy swój bieg w epoce mu współczesnej. Oznacza to, że w toku dotychczasowych dziejów ujawniły się już główne siły nadające im dynamikę. W tym sensie wysoce problematyczna staje się kwestia bytu proletariatu, klasy stosunkowo nowej i mającej potencjał destabilizacji struktury społeczno-politycznej nowoczesnego państwa. Hegel dostrzegał ten problem w tzw. jenajskim okresie swej działalności intelektualnej, jednakże w *Zasadach filozofii prawa* będących ostatecznym wyrazem Hegłowskiej filozofii społeczno-politycznej, kwestia robotnicza zostaje zepchnięta na margines rozważań. Etos robotniczy zostaje tam siłowo wtłoczony w etos stanu przemysłowego, w którym jednak prym wiodą właściciele fabryk i handlarze wraz z przynależnymi im cnotami mieszczańskimi. Cnot takich zaś, nie mogą realizować robotnicy ze względu na ich godną pożałowania sytuację ekonomiczną, która w sposób niemal całkowity uniemożliwia im korzystanie z dobrodziejstw nowoczesnego społeczeństwa obywatelskiego. Artykuł jest próbą szczegółowej analizy owej narracyjnej niespójności Hegłowskiej filozofii polityki a także próbę wskazania na jej historiozoficzne źródła, przez które jawi się ona jako nieprzezwyčajalna na gruncie całości systemu autora *Fenomenologii ducha*.

Słowa kluczowe: kwestia robotnicza, proletariat, państwo, Hegel.

⁵³ Graczyk P., *Boska komedia...*, s. dz. cyt., s. 53.

Pojęcie życia w ujęciu Edmunda Husserla a *Prawda i metoda* Hansa-Georga Gadamera

1. Wstęp

Przedmiotem artykułu jest pojęcie życia w ujęciu fenomenologicznym Edmunda Husserla oraz jego interpretacja przedstawiona przez Hansa Georga Gadamera. W dziele *Prawda i metoda* Gadamer poświęcił osobny rozdział omówieniu przemian historycznych jakim poddane zostało pojęcie życia². W ramach tych analiz przyznał, że Husserłowska koncepcja stanowi istotny krok naprzód w przezwyciężeniu nastawienia teoriopoznawczego, które reprezentowała filozofia Wilhelma Diltheya. W ujęciu Husserla zabrakło istotnej obserwacji, którą sformułował dopiero hrabia Yorck. Rozwijając dwudziestowieczne rozumienie życia hrabia Yorck jednocześnie uczynił krok wstecz w kierunku stanowiska dwudziestowiecznego, które reprezentował Hegel. Gadamer waloryzował ten regres pozytywnie. W jego ocenie koncepcja Hegla jest o wiele dojrzsza od historycznie późniejszych analiz.

W tekście skupiłem się przede wszystkim na relacji między dziełem Husserla *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna* i Gadamerowskim odczytaniem stanowiska Husserla w kwestii życia. Przedmiotem analizy jest wskazane dzieło Husserla, ponieważ właśnie w *Kryzysie* najpełniej wybrzmiewa myśl dotycząca życia. Tekst *Kryzysu* był świadectwem kolejnej zmiany, która dokonała się w samym Husserlu. Dopiero na tym etapie twórczości zaczyna postrzegać fenomenologię jako projekt historyczny, dla którego specyficznie ujmowane życie odgrywa kluczową rolę. Oprócz *Kryzysu nauk europejskich* Husserl wypowiada się na temat życia np. w *Husserlianie 39*³ oraz w *Ideach drugich*. *Oba teksty zostały poddane redakcji osób trzecich i opublikowano je po śmierci autora. Na potrzeby tego zestawienia nie prowadzę analizy przemian zachodzących w samym projekcie fenomenologii i traktuję tekst Kryzysu jako zamkniętą całość.*

Na wstępie zreferowałem stanowisko Husserla na podstawie *Kryzysu nauk europejskich*. W kolejnym punkcie znajduje się rekonstrukcja Gadamerowskiej interpretacji życia. W końcowej części artykułu przedstawiłem kilka wniosków na temat relacji łączącej interpretację Gadamera z dziełem Husserla.

¹ philipgolaszewski@gmail.com, Zakład historii filozofii nowożytnej, Instytut Filozofii, Wydział filozofii i socjologii, Uniwersytet Warszawski.

² Zobacz „Przezwyciężenie perspektywy teoriopoznawczej przez badanie fenomenologiczne” w Gadamer H. G., *Prawda i metoda*, str. 338, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.

³ *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*.

2. Pojęcie życia w dziele Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna. Wprowadzenie do filozofii fenomenologicznej

2.1. Rekonstrukcja wykładu

Głównym celem wykładu Husserla jest zdiagnozowanie samego kryzysu nauk europejskich, problemu dotyczącego również filozofii, a w następnej kolejności odnalezienie jego przyczyn. Husserl stara się wskazać kierunek w jakim refleksja filozoficzna oraz naukowa mogłyby zmierzać unikając ponownego kryzysu. W odniesieniu do nauk autor definiuje problem następująco:

Kryzys nauki nie znaczy przecież nic innego jak tylko to, że problematyczna stała się jej autentyczna istota, cały jej sposób stawiania sobie zadań i wypracowywania odpowiedniej do nich metody⁴.

Husserl podkreśla, że o kryzysie można jednak mówić również w odniesieniu do filozofii, której grozi sceptycyzm, irracjonalizm, mistycyzm, a także w odniesieniu do psychologii, która rości sobie pretensje do bycia filozofią. Wydaje się jednak, że z naukami pozytywnymi takimi jak czysta matematyka i matematyczne przyrodoznawstwo, jest inaczej. Są one przykładem ścisłej i efektywnej naukowości. Autor proponuje nam, abyśmy spojrzeli na kryzys nauk nie od strony ich naukowości, ta bowiem jest pewna, ale od strony miejsca, które zajmują one we współczesnej kulturze.

Zdaniem Husserla filozof jest spadkobiercą przeszłości. Współczesność potrzebuje krytycznego namysłu nad przeszłością, który to namysł, ma szansę doprowadzić do samo rozumienia czasów, w jakich żyjemy. Najważniejsze jest tu pytanie o to, czego zawsze i źródłowo chciały wszystkie filozofie oraz komunikujący się ze sobą filozofowie? Poszukując na nie odpowiedzi należy nakierować się na to, co fenomenolog określa mianem źródłowej autentyczności. W tym celu Husserl rozpoczyna swe badania historyczne poświęcone nowożytnej idei nauki uniwersalnej. Przeprowadza rozbudowaną krytykę teorii Galileusza, co stanowi największą część rozprawy *Kryzysu*⁵. Następnie na przykładzie filozofii Kartezjusza Husserl pokazuje jak założenia geometrii i uniwersalnej nauki matematycznej zostały przeniesione na filozofię. Wskazuje tu na istotny paradoks: filozofia zrodziła idee nauki uniwersalnej, a następnie sama nie była w stanie jej sprostać i wpasować się w granice, które sobie oraz innym naukom narzuciła.

Brak tu miejsca aby wdać się w szczegółową rekonstrukcję tej krytyki, zarysuje więc tylko jej zasadniczy nerw związany z pojęciem życia. W opinii Husserla nowożytna nauka skupiona na paradygmacie matematycznie rozumianej uniwersalności narzuca człowiekowi standardy obiektywności, które pozbawiają go możliwości stawiania pytań filozoficznie istotnych, tych związanych z sensem ludzkiego życia oraz jego celem. Dzieje się tak ponieważ metoda geometryczna redukuje sferę otaczającego nas świata, do świata geometrycznych kształtów przestrzennych. Zgodnie z tymi standardami nie sposób opisać np. czegoś takiego jak fenomen życia duchowego.

⁴ Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, przeł. Walczewska S., PAT: Kraków 1987 Str. 5.

⁵ Tamże Str. 18-56.

2.2. Pojęcie życia w ostatnim tekście Husserla

Kardynalnym przykładem wagi, którą autor przykłada do życia jest pojęcie *Lebenswelt*, tłumaczone przez Sławomirę Walczewską jako *świat życia codziennego*, a niekiedy jako *świat otaczający*. Pojęcie to odróżnia się od *świata materialnego* w tekście niemieckim figurującego jako *Korperwelt*. Zanim jednak przejdę do pogłębienia, zwrócę uwagę na kilka innych kontekstów, w których figuruje pojęcie życia.

Po pierwsze, jeżeli skupimy się na tym, co zdaniem autora jest głównym zagadnieniem tekstu, a zatem na kryzysie nauk⁶, dostrzeżemy że kryzys odbija się na życiowym kryzysie człowieka. Spostrzeżenie to nasuwa już sam tytuł pierwszej z dwóch części dzieła: *Kryzys nauk jako wyraz radykalnego kryzysu życiowego ludzkości europejskiej*. Co to sformułowanie mówi o roli, którą w narracji Husserla pełni życie?

W kontekście nauki fenomen życia wiąże się z dwoma istotnymi pojęciami. Jednym z nich jest sens, drugim prawda. Ponieważ nauka redukuje świat do faktów, to również obraz człowieka zostaje przez nią zdegradowany. Traktuje ona człowieka jako nagi fakt i z tego względu nie jest w stanie odpowiedzieć na pytania dotyczące sensu ludzkiego życia. Husserl twierdzi, że nauka niewiele ma do powiedzenia na temat wolności człowieka w kształtowaniu siebie samego oraz swojego otoczenia. Nauki zajmujące się przedmiotami materialnymi unikają wszystkiego co ma związek z subiektywnością, dlatego nie są w stanie nic na ten temat powiedzieć. Z kolei nauki humanistyczne w pewnym sensie również unikają subiektywności, którą traktują jako pierwiastek wartościujący, ale w ich wypadku ścisłość metodologiczna polega na abstrahowaniu od wydawania oceny. Nieco dalej Husserl stwierdza:

*Naukowa obiektywna prawda jest wyłącznie stwierdzeniem tego, czym faktycznie świat jest, zarówno świat fizyczny, jak i duchowy*⁷.

W tym kontekście Husserl stawia dwa pytania: czy świat i ludzkie istnienie mogą mieć jakiś sens jeżeli nauka przyjmuje tylko tę obiektywnie stwierdzalną prawdę? Czy życie ludzkie ma sens jeżeli z historii dowiadujemy się tylko tego, że wszystkie postaci świata duchowego, ludzkie więzy życiowe, ideały, normy, powstają i giną, nie zmierzając donikąd?

Te dwa pytania wydają się kluczowe dla nakreślenia horyzontu w jakim Husserl ujmuje pojęcie życia. W przypadku ich obu sens odgrywa kluczową rolę. Życie jest więc po pierwsze związane z prawdą za pośrednictwem kategorii sensu. Interesującym byłoby w tym kontekście rozważenie relacji, która wiąże życie, sens

⁶ Zaznaczam jedynie, że jest to zgodne z deklaracjami autora, ponieważ różni komentatorzy jako najistotniejsze wskazują inne zagadnienia, np. włoska filozofka Bianca Maria d'Ippolito za główny temat wykładu Husserla uznaje właśnie pojęcie *Lebenswelt*. Zobacz: d'Ippolito B. M., *The Concept of Lebenswelt From Husserl's Philosophy Of Arithmetic To His Crisis*, [w:], *Phenomenology World-Wide Foundations-Expanding Dynamics-Life-Engagements A Guide for Research and Study*, edited by Anna-Teresa Tymieniecka, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 2002

⁷ Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. Walczewska S., PAT: Kraków 1987 Str. 8

oraz prawdę. Po drugie sens pośredniczy również w relacji, która wiąże życie i historię.

Odnosnie pierwszego pytania, sędzę, że relacja między życiem, sensem i prawdą może wyglądać dwojako. Albo mamy do czynienia z założeniem, które głosi, że prawda determinuje sens, albo też napotykamy tezę słabszą, która głosi, że obiektywna prawda dotyczy wyłącznie faktów, zaś to, co dotyczy sensu rozgrywa się na innej płaszczyźnie niż fakty. Jeżeli rozważamy ewentualność pierwszą, to odpowiedź na pytanie Husserla wygląda następująco: o ile prawda determinuje czym jest sens, zaś obiektywna prawda leży po stronie nauki, to życie ludzkie nie posiada żadnego innego sensu niż ten, o którym mówią nauki. Jeżeli rozważamy ewentualność drugą to pojawia się miejsce aby uznać, że życie człowieka ma lub nie ma sensu, który byłby redukowalny do wyników nauk przyrodniczych. W tym wypadku enigmatyczna pozostaje jednak relacja łącząca życie i sens z kategorią prawdy.

W przypadku drugiego z pytań mamy do czynienia ze związkiem między życiem, sensem oraz historią. Husserl zauważa, że analiza historyczna zdaje się nam mówić, że dzieje nie zmierzają w żadnym określonym kierunku. To jednak kłóci się z naszym poczuciem sensu. Jeżeli bowiem można wyróżnić w historii odmienne postaci świata duchowego, analizować więzy życiowe, ideały i normy, to chcielibyśmy wierzyć, że prowadzą nas one w określonym celu. Ktoś może powiedzieć, że nie chodzi tu o wiarę, ale o to jak się sprawy mają, a wszystko wskazuje na to, że mają się niekorzystnie dla *telos* ludzkiego życia. W przypadku relacji między życiem a historią naczelnym problemem jest odnalezienie zatem w tej drugiej sensu, który mógłby określić życie ludzkie. Należy odnaleźć element, który oparłby się zmiennej dynamice światopoglądów historycznych, pewien unikatowy pierwiastek właściwy życiu ludzkiemu, który sprawia, że dynamika dziejowa sama w sobie pozbawiona sensu, nabiera go właśnie ze względu na istotę ludzką. Na tym przykładzie widać, że horyzont rozważań dotyczących życia jest w tekście *Kryzysu* ogromny. Autor stara się znaleźć odpowiedzi na podstawowe kwestie filozoficzne.

Opozycja między *Lebenswelt* oraz światem materialnym dotyczy napięcia między optyką nauk nowożytnych, której reprezentantem i fundatorem był Galileusz, a bezpośrednim doświadczeniem codziennym. Świat materialny to świat będący efektem matematycznej geometryzacji, z kolei świat otaczający, *Lebenswelt*, jest światem sprzed dokonania naukowej abstrakcji. Co więcej owa abstrakcja czerpie sens właśnie z fundamentów *Lebenswelt*.

Husserl podkreśla, że w świecie życia codziennego przymierzamy szatę idei, tzw. obiektywnie naukowych prawd. Konstruujemy wskaźniki liczbowe dla rzeczywistych i możliwych wypełnień zmysłowych konkretnych, naocznych kształtów świata życia codziennego i przez to zyskujemy możliwość przewidywania zdarzeń ze świata, które są lub jeszcze nie są nam dane jako rzeczywiste. Zyskujemy możliwość przewidywań, które przewyższają efekty zwykłego przewidywania. Na tym opiera się działalność naukowa. Dla naukowców świat życia codziennego występuje w przebraniu idei obiektywnie rzeczywistej przyrody. Szata idei każe nam myśleć, że to metoda geometryczna jest prawdziwym istnieniem. Powoduje to, że prawdziwy sens szczegółowych metod, formuł i teorii jest niezrozumiały.

Dla Husserla czymś wstrząsającym jest fakt, że doszło do powstania metody naukowej, którą przez całe wieki stosowano, natomiast nikt nie zrozumiał jej właściwego sensu. Historyczne zadanie ludzkości zawiera się w tym aby zdała sobie ona sprawę z trwałych założeń, które leżą u podstaw twórców, pojęć oraz teorii i twierdzeń naukowych. Nauka i jej metoda podobne są do maszyny, którą każdy może nauczyć się obsługiwać jednocześnie nie rozumiejąc wewnętrznej możliwości i konieczności produktów jej pracy.

Zdaniem Bianca Maria d'Ippolito w *Kryzysie* mamy do czynienia z metamorfozą pojęcia świata, którego Husserl wcześniej używał przede wszystkim w kontekście poszukiwania fundamentu dla teorii filozoficznej. Zadaniem fenomenologii jest tutaj ukazanie, że oprócz obiektywności analizowanej w naukach matematycznych obcujemy również z innego rodzaju obiektywnością, którą określić można mianem *Lebenswelt*. Obie te obiektywności wiążą się z innego rodzaju wiedzą, czy też za pośrednictwem innego rodzaju wiedzy się o nich dowiadujemy.

3. Gadamerowska interpretacja pojęcia życia w filozofii Edmunda Husserla

We wstępie zazaczyłem, że analiza tematu życia, w ramach której Gadamer przygląda się jego ujęciu fenomenologicznemu, sytuuje Husserla w szerszym kontekście. Kontekst ten obejmuje Diltheya, hrabiego Yorcka i Heideggera. Wspólnym dla nich punktem odniesienia jest Hegel. Należy zatem mieć na uwadze, że Husserlowskie zmagania z pojęciem życia to dla Gadamera pojedynczy takt w historii znacznie dłuższej konfrontacji, która rozgrywała się w wieku dwudziestym a swoimi korzeniami sięgała jeszcze wieku dziewiętnastego. Kolejnym znaczącym elementem jest to, że owe analizy to zaledwie rozdział obszernego dzieła, którym jest *Prawda i metoda*.

Życie i historia kolejnych myślicieli zmagających się ze zrozumieniem jego pojęcia, to jeden z elementów odpowiedzi na pytanie o naczelny problem hermeneutyczny, którym jest rola rozumienia w całościowości ludzkiego doświadczenia. W tytule książki Gadamera napotykamy dwa określenia: prawdę oraz metodę. Pierwotnie fenomen hermeneutyczny nie jest jednak wcale problemem metody. Metoda podporządkowuje teksty poznaniu naukowemu, Gadamerowi chodzi zaś o sposób gromadzenia wiedzy, który spełniałby naukowy ideał. Chodzi więc o prawdę i poznanie, które realizują się w ramach rozumienia tekstów. W swoim dziele pyta jaki jest to rodzaj poznania i jaka jest to prawda⁸? W ramach tego artykułu dokonałem zatem sztucznej abstrakcji owych rozważań z całościowego kontekstu dzieła Gadamera.

Zdaniem Gadamera dopiero Heidegger uświadomił nam, w jakim stopniu pojęcie substancji jest niewłaściwe w odniesieniu do bytu dziejowego i poznania historycznego⁹. Oparł się on jednak na analizach intencjonalności prowadzonych przez Husserla. Gadamer przytacza wypowiedzi Husserla z których wynika, że jego zdaniem dopiero fenomenologia uczyniła ducha polem doświadczenia i nauki. Duch sprawia, że byt ukazuje się jako historyczny, dzięki czemu można w ten sposób

⁸ Gadamer H. G., *Prawda i metoda*, przeł. Bogdan Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004 Str. 19.

⁹ Tamże str. 339.

spojrzeć na całą przyrodę. Gadamer powołuje się na *Idee II*, które mają poświadczyć, że Husserl zawsze miał na względzie problemy historycznej humanistyki.

Korelacja przedmiotu doświadczenia oraz sposobów, na które się on ukazuje, dominowała w pracach Husserla poczynając od *Badan Logicznych*. W piątym badaniu odróżnił świadomość, która jest intencjonalnym przedmiotem analizy od realnej jedności przeżyć świadomości i wewnętrznego postrzeżenia, które czyni owe przeżycia obiektem. Gadamer nawiązuje do takich wątków metody fenomenologicznej jak *epoche*, analizowanie Ja jako fenomenu, czasowy horyzont świadomości. Podkreśla też, że pojęcie horyzontu odsyła z konieczności do świata, ponieważ wszystko co dane jest świadomości występuje właśnie w horyzoncie światowych sposobów ukazywania. Jednakże na etapie *Idei I* Husserl dość powierzchownie traktował pojęcie świata, co sam przyznaje. Koncepcja *Lebenswelt* jest więc próbą skonstruowania nowej optyki patrzenia na świat.

Zdaniem Gadamera w późniejszym etapie twórczości Husserl zastępuje pojęcie świadomości pojęciem życia¹⁰. Horyzont w którym ukazuje się świat jest konstruowany anonimowo, nie jest to działalność nikogo konkretnego. Pojęcie życia jest w myśli Husserla czymś, co komplikuje związek między subiektywnym transcendentalem Ja oraz jego światowymi obiektywizacjami.

Transcendentalna subiektywność jest „pra-ja”, nie zaś „jakimś ja”. Dla niej podłoże w postaci już z góry danego świata jest zniesione. Jest ona wprost tym, co nierelatywne, punktem odniesienia wszelkiej relatywności, także tej badającego ja¹¹.

Gadamer opowiada się za tym rodzajem odczytywania Husserla, który pojęcie transcendentalnej subiektywności ujmuje jako strukturę ponad-ludzką. Jednocześnie podkreśla, że tak rozumiana struktura podmiotowości, jest punktem oparcia dla relatywizmu, sama będąc czymś nierelatywnym. Jakkolwiek sympatyzuję z drugim wątkiem podkreślonym przez Gadamera, to jednak pierwszy wydaje mi się na tyle niejasny, że definitywne przesądzenie tej kwestii może być mylące. Sam Husserl w różnych miejscach swych rozważań akcentuje odmienne możliwości odczytywania struktury transcendentalnej podmiotowości. Niekiedy zdaje się utożsamiać ją z ludzkim indywiduum zaś w innych miejscach, kategorycznie takiemu utożsamieniu się przeciwstawia.

Pojęcie życia to punkt zapalny koncepcji Husserla. Wykracza poza ramy fenomenologicznej refleksji teoriopoznawczej a zarazem nie można dla niego wytyczyć granic czysto teoretycznych. Autor *Prawdy i metody* próbuje opisać w jaki sposób Husserl zмага się z tym kłopotem. Życie nie jest dla Husserla po prostu życiem z dnia na dzień, to transcendentale zredukowana subiektywność, będąca źródłem obiektywizacji. Zdaniem Gadamera zachowania podmiotu w świecie nie można wyjaśnić w świadomych intencjonalnych przeżyciach, ale właśnie w anonimowych dokonaniach życia.

Gadamer podkreśla, że nie mamy tu do czynienia ze spekulatywnym ujęciem życia. Husserl stara się zbadać jaka relacja wiąże pojęcia subiektywności oraz obiektywności. Postrzeganie subiektywności jako przeciwwagi obiektywności opiera się już na obiektywistycznym przesądzeniu. Autor *Prawdy i metody* dostrzega tu

¹⁰ Tamże str. 344.

¹¹ Tamże str. 346.

interesującą paralele z charakterem życia. Relacja między subiektywnością i obiektywnością ukazuje się w formie opozycji, zostaje jednak połączona za pomocą świadomości. Podobnie mnogość przeciwstawnych uzewnętrznień istoty żywej, ulga połączeniu w jednolitym organizmie. Ponadto jedność strumienia przeżyć świadomości jest konieczna do wyodrębnienia przeżyć jednostkowych w analizie fenomenologicznej. Badanie życia świadomości nie może się rozpoczynać od przeżyć jednostkowych, ale musi obejmować całość.

Na końcu swych analiz poświęconych Husserlowi autor *Prawdy i metody* zwraca uwagę na próby wyprowadzenia świat historycznego z życia świadomościowego¹². Gadamer zastanawia się, czy ten teoriopoznawczy schemat nie pozbawia pojęcia życia jego właściwej treści. Wiąże się to z problemem intersubiektywności. W fenomenologii Inny podmiot nie zawiera się nigdy źródłowo w świadomości tego, który o niego pyta. Husserl stara się wyjaśniać związek Ja i Ty za pomocą intersubiektywności wspólnego im świata. Problem polega na tym, że Inny jest najpierw ujmowany w charakterze postrzeżenia a dopiero potem za sprawą wczucia, które rzutuje w nim pewne *alter ego*, staje się określonym Ty. Gadamer zwraca uwagę, że nawet jeśli pojęcie wczucia ma sens czysto transcendentálny to i tak orientuje się na wewnętrzny byt samoświadomości. Gadamer zdaje się sugerować, że ten rodzaj zorientowania prowadzi *de facto* do pominięcia wymiaru *Lebenswelt*. Jeżeli świadomość musi zwrócić uwagę na samą siebie by uchwycić innego, to niewątpliwie musi również zwrócić uwagę na szereg dominujących nad nią funkcji życiowych funkcji.

Gadamer twierdzi, że Husserl nigdzie bliżej nie określił czym właściwie jest fenomen życia i na tym polega główny kłopot jego zmagania¹³. Dopiero hrabia Yorck zdobył się na tego rodzaju określenie. Yorck określa życie po pierwsze jako pierwotną całość, która na samej sobie dokonuje podziału a mimo to pozostaje jednością. W analogiczny sposób zachowuje się zdaniem Yorcka świadomość. Po drugie świadomość jest teoretycznym wariantem życia, jest jednym z jego możliwych zachowań. Gadamer wskazuje na szereg analogii między tym ujęciem a koncepcją Hegla. Hegel w czwartym rozdziale *Fenomenologii ducha* wywodzi samoświadomość z życia. Namysł filozoficzny jest więc wartościowy jeżeli odpowiada strukturze życia. Wyniki analiz świadomościowych należy zrozumieć od strony ich źródła i pojmować jako rezultat projekcji charakteru życia.

Hrabia Yorck zaś przerzuca brakujący most między Hegla fenomenologią ducha i Husserla fenomenologią subiektywności transcendentálnej¹⁴.

Gadamer przyznaje jednak, że nie wie jak radził on sobie z dialektycznym umetafizycznieniem życia, które jego zdaniem było problemem teorii Hegla.

4. Wnioski oraz kilka uwag krytycznych

Gadamer twierdzi, że Husserl zawsze miał na względzie problemy historycznej humanistyki. Sądzę, że jest to teza, którą trudno obronić. Najwcześniejsze teksty Husserla poświęcone są problemom arytmetycznym oraz pojęciu liczby. Dotyczą one

¹² Tamże Str. 348.

¹³ Tamże Str. 353.

¹⁴ Tamże str. 353.

okresu przed-fenomenologicznego. Jeżeli jednak przyjmujemy, że teza Gadamera dotyczy jedynie momentu, w którym krystalizuje się idea fenomenologii¹⁵, to wciąż wydaje się ona fałszywa. W pierwszym tomie *Ideji* na próżno szukać analiz historycznych. Gadamer słusznie zauważa, że pośrednio są one przedmiotem analiz tomu drugiego, który nie został wydany za życia autora.

Po drugie, twierdzenia głoszące, że na pewnym etapie twórczości pojęcie życia zastępuje u Husserla pojęcie świadomości, jest dość niecisłe. W *Kryzysie* Husserl posługuje się obydwojma pojęciami, trudno jednak powiedzieć, żeby stosował je zamiennie. W tych kontekstach, w których mowa jest o życiu Husserl rozpatruje między innymi jego relację z sensem i zastanawia się w jaki sposób sens udziela się życiu ludzkiemu. Z kolei w przypadku świadomości mówi zwykle o konstytucji sensu, bada intencjonalne akty, w których dochodzi do jego wytworzenia. Faktycznie, na etapie *Kryzysu* Husserl zaczyna doceniać rolę, którą pełni *Lebenswelt* w konstytucji sensu. *Lebenswelt* zdaje się do pewnego stopnia warunkować świadomość, tym samym ma on pośredni wpływ na konstytucję sensu. Wciąż jednak Husserl podkreśla, że świadomość jest transcendentalnym źródłem sensu, bez którego nie byłaby możliwa konstytucja. Treść *Lebenswelt* musi zostać przetworzona w świadomości. Dopiero dzięki świadomości, treść świata zyskuje postać, w której świat życia, a w konsekwencji samo życie człowieka, zaczynają być wypełnione sensem.

Gadamer w podsumowaniu swych rozważań na temat Husserla i hrabiego Yorcka stawia zarzut pod adresem tego pierwszego, który głosi, że nigdzie nie określił on czym jest pojęcie życia. Z analiz Gadamera zdaje się wynikać, że życie obejmuje zarówno życie świadomości, jak i przed-refleksyjną sferę *Lebenswelt*. Wydaje się, że według Gadamera w fenomenologii brakuje wyjaśnień na temat relacji, która wiąże dwie sfery. Na podstawie przytoczonej przeze mnie rekonstrukcji *Kryzysu* widać, że oprócz analiz związanych z charakterem świadomości oraz analiz przednaukowej sfery doświadczenia, życie występuje również w związku z prawdą. Zarówno od strony subiektywnej, którą można określić sensem życia ludzkiego indywiduum, jak też od strony obiektywnej, która oznacza sens życia ludzkiego w powiązaniu z jego dziejowym *telos*. Jeżeli połączyć to z uwagą Gadamera na temat analogii między organicznym charakterem życia a ścisłym związkiem łączącym przeciwstawienie subiektywności i obiektywności, można zauważyć, że życie zaczyna pełnić rolę, którą we wcześniejszych tekstach Husserla odgrywała prawda. Prawda stanowiła dla Husserla swego rodzaju nić wiążącą subiektywność z obiektywnością. Już na etapie *Ideji I* Husserl przeciwstawiał się naiwnemu ujęciu obiektywności wykluczającemu pierwiastek subiektywny. Zarówno w subiektywnym jak i obiektywnym leży ziarno prawdy, ale dopiero połączenie ich obu jest w stanie rozjaśnić sens pojęcia prawdy. W *Kryzysie* dostrzegamy, że takim połączenie jest właśnie życie.

Możliwe jednak, że bliższe określenie życia nie znajdowało się w horyzoncie filozoficznym Husserla. Faktycznie nigdzie nie zwraca on uwagi na cechy życia, które Gadamer przytacza w związku z Heglem. Nie definiuje życia jako procesu,

¹⁵ Sama w sobie jest to kwestia sporna. Niektórzy badacze przyjmują za konceptualizację projektu fenomenologii moment wygłoszenia wykładów zebranych pod tytułem *Idea fenomenologii* (1905), inni uznają, że jest to 1913r czyli wydanie pierwszego tomu *Ideji transcendentalnej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Spora część badaczy upatruje korzeni fenomenologii w piątym i szóstym *Badaniu logicznym*, z kolei wspomniana już włoska filozofka dostrzega ciągłość między najwcześniejszymi pracami Husserla oraz tekstem *Kryzysu*.

którego istotą jest równoczesne zwrócenie ku sobie oraz podtrzymywanie siebie. Ponieważ nie mamy do czynienia z takim spostrzeżeniem, to nie ma podstaw aby skonstruować analogię, która wiąże życie ze świadomością. Ponadto wydaje się, że taka analogia jest niemożliwa ze względu na rolę pełnioną w całym projekcie fenomenologii przez *epoche*. Również w *Kryzysie* Husserl podkreśla konieczność aktu redukcji, który sprawia, że świadomość zostaje wyłączona z obrębu świata. W tym wypadku relacja między życiem poza-światowej świadomości oraz życiem człowieka w *Lebenswelt* nieustannie stoi pod znakiem zapytania.

Literatura

Gadamer H. G., *Prawda i metoda*, przeł. Baran B., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.

Husserl E., *Badania logiczne*, przeł. Sidorek J., t. 1-2, PWN: Warszawa 2006.

Husserl E., *Filozofia jako ścisła nauka*, przeł. Galewicz W., Aletheia: Warszawa 1992.

Husserl E., *Idea fenomenologii*, przeł. Sidorek J., PWN: Warszawa 1990.

Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. Gierulanka D., t. 1-2; PWN: Warszawa 1974.

Husserl E., *Intersubiektywność a podmiotowość transcendentalna*, tłum. Baran B., [w:] *Twarz Innego (Teksty filozoficzne)*, PAT: Kraków 1985.

Husserl E., *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. Sidorek J., Aletheia: Warszawa 1993.

Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, przeł. Walczewska S., PAT: Kraków 1987.

Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, przeł. Wajs A., IFiS PAN: Warszawa 2009.

Husserl E., *O pochodzeniu geometrii*, przeł. Krasnodębski Z., [w:] *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, red. Rolewski J., Czermiak S., IFiS PAN: Warszawa 1991.

d'Ippolito B.M., *The Concept of Lebenswelt From Husserl's Philosophy Of Arithemtic To His Crisis*, [w:], *Phenomenology World-Wide Foundations-Expanding Dynamics-Life-Engagements A Guide for Research and Study*, edited by Anna-Teresa Tymieniecka, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 2002.

Pojęcie życia w ujęciu Edmunda Husserla a *Prawda i metoda* Hansa-Georga Gadamera

Streszczenie

W dziele *Prawda i metoda* Hans-Georg Gadamer przedstawia własne stanowisko, dotyczące statusu oraz metodologii nauk humanistycznych. Obszerna rozprawa oparta jest na szczegółowych analizach historyczno-filozoficznych. Wśród pojęć interesujących autora, znajduje się między innymi „życie”, które rozważane jest w kontekście Diltheyowskiej refleksji na temat dziejów. W ujęciu Gadamera fenomenologia Edmunda Husserla była istotnym krokiem na drodze do przewyciężenia teoriopoznawczej perspektywy Diltheya. Kulminacją tego konfliktu okazała się jednak myśl hrabiego Yorcka, który w opinii autora powraca do Heglowskiego rozumienia życia. W artykule przyglądam się relacji między fenomenologią a hermeneutyką ukazaną na przykładzie Gadamerowskich analiz myśli Husserla. Opierając się na dziele *Prawda i metoda* porównuję nakreślony przez Gadamera kierunek odczytywania Husserla z tekstem *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*

Słowa kluczowe: życie, świadomość, świat życia, prawda.

Koncepcja odpowiedzialności w ujęciu Jeana Vanier'a

1. Wprowadzenie

W „Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo” Emmanuel Levinas pisał, iż „odpowiedzialność jest tym, co wyłącznie spada na mnie i czego jako człowiek nie mogę odrzucić. To brzemień jest najwyższą godnością tego, co jedyne (...) Mogę zastąpić wszystkich, ale nikt nie może zastąpić mnie. Taka jest moja niezbywalna tożsamość podmiotu². Coraz częściej podkreśla się, że człowiek jest odpowiedzialny za swoje czyny, za coś bądź za kogoś. Fenomen ten jest obecny w życiu rodzinnym, religijnym, ekonomicznym czy politycznym. W przypadku, gdy dzieje się zło, zawsze pytamy oto, kto jest za nie odpowiedzialne, szuka się winnych. Dzieje się tak w kontekście np. wypadków samochodowych czy katastrof lotniczych. Często w przypadku afer politycznych czy sytuacji kryzysowych w państwie szuka się odpowiedzialnych za to działanie bądź brak odpowiednich działań.

W tym kontekście należy zadać sobie pytanie oto, jak rozumiana jest odpowiedzialność. Mówi się o odpowiedzialności osobowej, zbiorowej, społecznej w kontekście ekonomii. Na gruncie filozofii klasycznej, personalizmu i filozofii dialogu przedstawiono koncepcje odpowiedzialności rozumianej jako splot relacji międzypersonalnych. Artykuł ten jest przedstawieniem pomysłu Jeana Vaniera, współczesnego francuskiego filozofa i teologa, który nie utożsamia odpowiedzialności z władzą i rozumieniem jej jako realizację własnych celów, lecz jako służbę nastawianą na wspólny rozwój. Celem artykułu jest wskazanie najważniejszych myśli w zakresie odpowiedzialności Jeana Vanier'a z próbą odczytania ich w kontekście współczesnych relacji rodzinnych, wychowawczych, ekonomicznych. Artykuł jest podzielony na dwie części. W pierwszej części został wskazany zarys myślenia o odpowiedzialności, następnie wyjaśniono trzy główne elementy związane z odpowiedzialnością w filozofii Vanier'a: dar, służba, autorytet.

2. Filozofia i teologia wobec odpowiedzialności³

Początek wieku XX wraz z dominującymi dyktaturami oraz doświadczeniami I i II wojny światowej rozbudził w filozofii na nowo pytanie o odpowiedzialność. Pytanie to nie dotyczy tylko wyłącznie strony językowej tzn. jak definitywnie wyjaśnić to zjawisko. Jest to problem natury antropologicznej i etycznej. Pojawiły się pytania o podmiot, przedmiot czy instancje, które są związane z tym pojęciem⁴. Aby zrozumieć, czym jest odpowiedzialność, nie unikniemy jej definitywnego charakteru.

¹ michał.stachurski@poczta.onet.pl, doktorant przy Instytucie Filozofii, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Opolski.

² Levinas E., *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, , przeł. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe Papierskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1982, s. 57.

³ Zostaną przedstawione wybrane stanowiska czy myśli, które korelują z systemem filozoficzno-teologicznym Jeana Vanier'a.

⁴ Por. Filek J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Znak, Kraków 2003, s. 16.

Jedną z takich definicji proponuje Tadeusz Ślipko w „Zarysie etyki ogólnej”. Czytamy, że odpowiedzialność „oznacza znowu taką właściwość tegoż podmiotu, mocą której dobro lub zło moralne zawarte w treści spełnionego przezeń czynu wyciska swe niezatarte znamię na moralnej treści jego osobowości, wskutek czego ponosi on związane z czynem konsekwencje”⁵. Powyżej zacytowana definicja wskazuje na trzy ważne elementy. Pierwsza implikacja jest związana z obszarem, w którym istnieje odpowiedzialność. Obszar ten dotyczy wartości. Odpowiedzialność „rozgrywa się” na polu wyboru dobra i zła. Kluczowe są tutaj pojęcia: czyn i wybór. Każdy człowiek w życiu codziennym staje przed różnymi wyborami, często są to wybory moralne, wpływające na kształt życia osobistego, społecznego czy ekonomicznego. W tym kontekście konkretny czyn może zaważyć na losie moim bądź drugiego człowieka. Odpowiedzialność zaś wyraża się w tym, że uświadamiam sobie własną odpowiedzialność, poczuwam się do niej i podejmuję ją⁶. Odpowiedzialność nie ma wymiaru niewolniczego, jest czynem, który wpływa z wewnętrznej wolności. To swoiste wezwanie wymaga osobistej odpowiedzi mojego „ja”, centrum osobowego, które jest zdolne do podejmowania decyzji i realizowania go w codzienności⁷. Drugi ważny element, który wynika z definicji T. Ślipki dotyczy kwestii antropologii. Odpowiedzialny może być tylko człowiek, który jest jednocześnie podmiotem, ale także przedmiotem odpowiedzialności. Człowiek jako istota rozumna i wolna odpowiada za swoje czyny nie w momencie wykonywania konkretnego czynu, lecz o wiele wcześniej – w momencie uświadomienia sobie charakteru tego czynu i jego ewentualnych konsekwencji. Brak odpowiedzialności może być uznany za pewnego rodzaju niedojrzałość zarówno intelektualną, jak również emocjonalną. Roman Guardini myśląc o człowieku odpowiedzialnym pisał w taki oto sposób: „być człowiekiem znaczy stać wobec wezwania do odpowiedzialności za istnienie, wobec wezwania dobra”⁸. Aksjologia z antropologią ujawniają trzeci obszar odpowiedzialności, który nazywamy „dialogicznym” – „relacyjnym”. Czyny ludzkie mają wpływ nie tylko podmiot działający, ale także na podmiot, który doświadcza drugiego człowieka. Nie bez powodu, Józef Tischner w jednej ze swoich książek pisał, iż źródłem naszych doświadczeń etycznych jest drugi człowiek⁹. Dzięki relacji „ja” – „ty”, doświadczam „siebie” poprzez „ciebie”. Martin Buber, przedstawiciel filozofii dialogu, pojęcie odpowiedzialności związał ze spotkaniem człowieka z człowiekiem i człowieka z Bogiem. Odpowiedzialnym w jego myśleniu, nie jest człowiek, który wykonuje niezwykłe czyny, lecz ten, który w codzienności dostrzega swoją powinność wobec siebie i drugiego człowieka. Łączy odpowiedzialność z relacją międzyosobową. Przedstawia ciekawą koncepcję odpowiedzialności, która łączy wychowawcę z wychowankiem. Zaznacza, że przeciwieństwem przymusu nie jest wolność, ale więź¹⁰. W tym kontekście odpowiedzialny wychowawcą jest ten, kto wchodzi

⁵ Ślipko T., *Zarys etyki ogólnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 419.

⁶ Por. Filek J., dz. cyt., s. 17.

⁷ Por. Galarowicz J., *Powrót do wartości*, Petrus, Kraków 2011, s. 92.

⁸ Guardini R., *Zjawisko sumienia*, przeł. T. Gadacz, Znak, 7 (1996), s. 23.

⁹ Por. Tischner J. *Etyka wartości i nadziei*, [w:] D. Hildebrand, J. A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 1984, s. 85.

¹⁰ Por. Glinkowski W.P., *Codziennosc i niecodziennosc spotkania – dialogika Martina Bubera wobec relacji między wychowawcą i wychowankiem. Intuicje pedagogiczne*, Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne, 1 (2016), s. 43.

w dialog i próbuje zrozumieć drugiego człowieka. Jednocześnie Buber odpowiedzialność umiejscawia w kontekście religii. Pyta, czy można chcieć rozmawiać z Bogiem, pomijając drugiego człowieka¹¹. Co więcej, zaznacza, że każde spojrzenie, gest czy słowo drugiego człowieka jest pytaniem samego Boga. To decyzje „codziennosci” mają wpływ na skutki „wieczności”. W tym znaczeniu, odpowiedzialność jako relacja wpływa także na myślenie o skutkach decyzji. Mają one charakter zarówno osobisty, jak również społeczny.

Podobne patrzyenie na aspekt odpowiedzialności, które znajduje się w filozofii Tischnera czy Bubera przedstawia teologia katolicka. Pojęcie odpowiedzialności łączy się z wolnością. W Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego czytamy, iż „wolność czyni człowieka odpowiedzialnym za swoje czyny w takiej mierze, w jakiej są dobrowolne. Poczytalność i odpowiedzialność za jakieś działanie mogą zostać zmniejszone, a nawet zniesione, na skutek niewiedzy, nieuwagi, przymusu, strachu, nieopanowanych uczuć, przyzwyczajień”¹². Teologia podkreśla, że człowiek jest odpowiedzialny za swoje czyny w sposób pełny tylko wtedy, gdy czyni dany akt w sposób świadomy i wolny. W swoim nauczaniu Kościół zaznacza, że różne są przejawy odpowiedzialności. Jednym z najważniejszych jest odpowiedzialność w małżeństwie i rodzinie. Jan Paweł II w encyklice „Ewangelium Vitae” pisał, że „w łonie ludu życia i dla życia najważniejsza odpowiedzialność spoczywa na rodzinie: odpowiedzialność ta wypływa z samej natury rodziny – jako wspólnoty życia i miłości (...)”¹³. Małżonkowie tworząc rodzinę – podstawową jednostkę społeczną – są odpowiedzialni za siebie nawzajem, ale także odpowiedzialni za wychowanie swoich dzieci¹⁴. Kościół ujawnia jedną z ważniejszych cech odpowiedzialności – trudność jej cedowania na innych. Odpowiedzialność jest wpisana w naturę człowieka i jest jednocześnie nakierowana na drugą osobę. Została szczególnie „przypisana” do tych społeczności, które wpływają na drugiego człowieka: rodzina, Kościół, szkoła czy politycy. Ci ostatni także są wezwani do tego, aby nie unikać odpowiedzialności za swoje czyny¹⁵. Ostatnio także, coraz częściej ujawnia się kwestia odpowiedzialności za ubogich. Teologia przypomina o ich godności, ale także tym, że każdy człowiek bez względu na wyznanie lub jego brak, nie może pomijać ubogich. Papież Franciszek w jednym ze swoich tekstów wyraził to w następujący sposób: „nikt nie powinien mówić, że stoi z dala od ubogich, ponieważ jego życiowe wybory wiążą się ze skupieniem uwagi na innych dziedzinach (...) nikt nie może czuć się zwolniony z troski o ubogich i z troski o sprawiedliwość społeczną”¹⁶. Myśl ta przypomina jedną z podstawowych zasad katolickiej nauki społecznej – solidarności¹⁷ – która podkreśla odpowiedzialność wszystkich ludzi za siebie nawzajem w różnych relacjach społecznych, począwszy od rodziny, skończywszy na narodzie¹⁸.

¹¹ Por. Filek J., dz. cyt., 88.

¹² *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, 364.

¹³ Jan Paweł II, *Ewangelium Vitae*, 92.

¹⁴ Mrózek Ł., *Życie chrześcijańskie w świetle celów i metod odpowiedzialnego wychowania*, *Studia Socialia Cracoviensia*, 2 (2015), s. 186.

¹⁵ Por. Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 101.

¹⁶ Franciszek, *Evangelii gaudium*, 201.

¹⁷ Por. A. Klose, *Katolicka nauka społeczna w zarysie*, przeł. Z. Kowalska, Biblos, Tarnów 1995, s. 29-30.

¹⁸ Por. Kapias M., *Odpowiedzialność narodu za państwo w koncepcjach współczesnych personalistów polskich*, *Roczniki Filozoficzne*, 4 (2013), s. 73-91.

3. Odpowiedzialność w ujęciu Jeana Vanier'a

Wyżej przedstawione stanowiska w sprawie odpowiedzialności mają pewne punkty wspólne z myślą francuskiego teologa i filozofa Jeana Vaniera¹⁹. Człowiek ten w II połowie XX wieku postanowił zamieszkać z dwoma niepełnosprawnymi mężczyznami, tworząc wspólnotę „L'Arche”, co w języku polskim można przetłumaczyć jako „Arka”. Dzisiaj, jego dzieło jest kontynuowane na całym świecie w ponad 130 domach, w których osoby niepełnosprawne intelektualnie zapraszają pod swój dach osoby pełnosprawne.

Jean Vanier zostawia po sobie nie tylko idee, którą wcielił w życie, ale także cenne myśli, mające charakter zarówno filozoficzny jak teologiczny w zakresie filozofii wspólnoty. W tym obszarze również znalazł miejsce na kwestie odpowiedzialności za siebie, drugiego człowieka, społeczność. Stąd wydaje się słusznym przyjrzenie się jego poglądom oraz przedstawieniu możliwych implikacji jego stanowiska w życiu społecznym, ekonomicznym czy politycznym.

3.1. Myśl antropologiczno-etyczna

Jean Vanier bazując na filozofii klasycznej (pracę doktorską napisał o rozumieniu szczęścia w ujęciu Arystotelesa) i personalizmie, uczynił „osobę” centrum swojej myśli filozoficznej. W jego przekonaniu, każdy człowiek jest rzeczywistością świętą²⁰, który – idąc za myślą św. Tomasza z Akwinu – jest zdolny do miłości i miłości potrzebuje. Miłość jest w jego ujęciu [Vaniera] głównym elementem, który przynależy do człowieka. *Caritas* napędza człowieka do działania, które jest etycznie dobrym. Miłość jest także narzędziem rozwoju człowieka ku dojrzałości. Rozwój ten jest możliwy dzięki wartościom. Postulat aksjologiczny w jego tekstach został mocno podkreślony. Pisząc o życiu we wspólnocie, podkreśla, że człowiek podlegając różnym wpływom, powinien dokonywać wyborów zgodnych ze swoim sumieniem; wybory te jednak zawsze przynoszą konkretne konsekwencje wobec których człowiek powinien być odpowiedzialny.

Jean Vanier zwraca uwagę na wszystkie cztery etapy, które przechodzi człowiek tj. dzieciństwo, dorastanie, dorosłość i starość. Wcześniej etapy te łączy z konkretnymi miejscami: domem, szkołą i zakładem pracy. Jak zatem rozumie Jean Vanier człowieka? W jego ujęciu człowiek jest podmiotem przeznaczonym „ku rozwojowi”. Rozwój ma charakter dynamiczny. Z jednej strony człowiek jest kształtowany przez „zastane” wartości, a z drugiej strony jest otwarty na nowe doświadczenia. Idąc za myślą Maxa Schellera, hołduje tezie, iż istnieją wartości obiektywne i nie podważalne takie jak: dobro, wierność czy przebaczenie²¹. Czasami warto tylko je dostosować do konkretnego człowieka. Rozwój również ma charakter międzyosobowy. Vanier zaznacza, iż w relacji z drugim człowiekiem nie chodzi o rywalizację, współzawodnictwo, czy nawet współpracę. Człowiek jest przeznaczony do życia w komunii z drugim człowiekiem. Na czym zatem polega różnica między współpracą a komunią? Komunia przekracza realizację wspólnego celu poprzez

¹⁹ W języku polskim jest dostępna pełna biografia Jeana Vanier'a. Więcej w: Constant A.S., *Jean Vanier. Biografia*, przeł. K. i P. Wierzchosławcy, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.

²⁰ Por. Vanier J., *Odkryć nasze człowieczeństwo*, przeł. K. i P. Wierzchosławcy, Stowarzyszenie „Kairos”, Kraków 2001, s. 16.

²¹ Vanier J., *Odkryć...*, przeł. K. i P. Wierzchosławcy, Kraków 2001, s. 16.

bezinteresowną troskę o drugiego²². Tak rozumiana relacja międzyosobowa – powie Jean Vanier – jest wyrazem dojrzałości człowieka za siebie i drugą osobę.

Miłość i rozwój to główne wątki w antropologii Jeana Vaniera. Łączą się one z filozofią wspólnoty, którą szeroko przedstawił w „Wspólnota miejscem radości i przebaczenia”. Tworząc wspólnotę ludzi niepełnosprawnych z pełnosprawnymi, jest głosem broniącym takich wartości jak: godność, odpowiedzialność, codzienność. Trudno byłoby wskazać jedną definicję wspólnoty w ujęciu Jeana Vaniera. Ma ona charakter bardziej opisowy. Wspólnota – napisze twórca „L'Arche” – to miejsce, które będzie służyło rozwojowi konkretnej osoby, będąc jednocześnie siłą napędową do działania dla innych. Myślenie to jest zgodne z postulatem personalizmu, który wobec indywidualizmu i kolektywizmu wysuwa tezę, że osoba nie może rozwinąć się bez drugiego człowieka, lecz „ten drugi człowiek” nie zagarnia dla siebie „mnie”. Personalizm wskazuje, że społeczność nie jest sumą „jednostek”, ale jednością ludzi mających wspólny cel, wspólne dobro, uznających oryginalność każdej z osób²³. Rozwój osoby we wspólnocie i wspólnoty dzięki osobie jest możliwy dzięki: poczuciu przynależności, jedności i miłości²⁴. Powyższe poglądy są głosem sprzeciwu wobec tych współczesnych poglądów w filozofii, które głoszą, iż człowiek bez względu na wybór nie jest związany z aksjologią²⁵.

3.2. Odpowiedzialność

Powyższe wprowadzenie jest kluczowe, aby dobrze zrozumieć myślenie o odpowiedzialności założyciela wspólnoty „Arka”. We wspomnianej książce „Wspólnota miejscem radości i przebaczenia”, autor poświęca cały rozdział kwestii odpowiedzialności za siebie i drugiego człowieka. Czyni to w kontekście życia we wspólnocie, jednakże wydaje się, że te myśli można przedstawić w szerszym świetle.

3.2.1. Odpowiedzialność jako dar

Pierwsza kluczowa teza Jeana Vaniera stanowi, iż odpowiedzialność można zrozumieć w sposób właściwy tylko w kontekście daru bądź powołania²⁶. Rodzi to implikacje zarówno antropologiczne, jak również etyczne. Człowiek wchodząc w różne relacje społeczne: rodzic, pracownik, pracodawca, wychowawca itd. przyjmuje na siebie zarówno prawa, jak również obowiązki. Jednym z nich jest odpowiedzialność za wykonaną usługę, powierzone mienie, wychowanie drugiego człowieka. Propozycja odpowiedzialności jako daru przenosi ciężar jakościowy z obowiązku na zadanie, które wpływa zarówno na „mnie”, jak również na drugą osobę. W tym przypadku osoba odpowiedzialna nie może zasłonić się ograniczeniem wynikającym z przepisów prawa czy uwarunkowaniami kulturowymi. Tak rozumiana odpowiedzialność sprawia, iż człowiek jest w stanie zrobić więcej, niż powinien. Nie ma tu mowy o wykorzystywaniu czy naiwności. Kategoria odpowiedzialności jako daru przynosi nowe spojrzenie na potrzeby drugiego człowieka

²² Por. Tenże, *Każda osoba jest historią świętą*, przeł. K. i P. Wierchoślawscy, W drodze, Poznań 1999, s.45.

²³ Por. Kowalczyk S., *Personalizm – podstawy, idee, konsekwencje*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 136.

²⁴ Por. Vanier J., *Wspólnota miejscem radości i przebaczenia*, przeł. M. Żurowska, W drodze, Poznań 2011, s. 33.

²⁵ Przykładem może być nihilistyczna koncepcja człowieka „poza dobrem i złem” F. Nietzschego bądź wizja postmodernistyczna świata J. Derridy.

²⁶ Por. Vanier J., *Wspólnota...*, s. 274.

– w perspektywie bezinteresownej miłości postulowanej przez filozofię osoby²⁷. Uznanie opisywanego pojęcia jako daru rodzi również drugą konsekwencję. W języku ekonomii czy gospodarki używa się często pojęcia „stosunek” np. stosunek łączący pracownika i pracodawcę²⁸. Uznanie odpowiedzialności jako daru zmienia także podejście do drugiego człowieka. Pracodawca czuje się, odpowiedzialny za swojego pracownika, pracownik za wykonywaną pracę, lekarz za pacjenta, nauczyciel za wychowanka. Dzięki temu, człowiek wchodzi w dialog z drugą osobą, a dialog pozwala na uczestnictwo w wartościach.

3.2.2. Odpowiedzialność jako służba

Drugim ważnym aspektem w rozumieniu odpowiedzialności jest służba. Służba często ma znaczenie negatywne, gdyż kojarzy się z pewnego rodzaju upokorzeniem, czy nawet wykorzystywaniem. Jean Vanier nadaje nowe znaczenie temu słowu. Dokonuje się kolejna zmiana paradygmatu. Służba jest tutaj jednym z „narzędzi”, które służy temu, aby właściwie zarządzać czy kierować zespołem. Czytamy, że „najważniejsze dla każdego odpowiedzialnego jest to, by zanim jeszcze zostanie doskonałym szefem, potrafił być sługą²⁹. Autor oczywiście zdaje sobie sprawę, że „bycie sługą” będzie za każdym razem odnosiło się do konkretnej sytuacji. Co innego będzie oznaczało to dla generała, co innego dla prezesa dużego przedsiębiorstwa, czy jeszcze co innego dla nauczyciela. Ważnym jest jednak to, aby mieć na uwadze, że odpowiedzialność nie rodzi przywilejów, lecz wiąże się z określoną postawą wobec podwładnych. Wyraża się to w dwóch elementach: trosce o jedność i trosce o dobro ludzi³⁰. Troska o jedność jest związana z potrzebą bycia wysłuchanym przez każdego człowieka. Pracując w różnego rodzaju korporacjach zauważa się, że konkretna osoba wraz z jej potrzebami schodzi na dalszy plan kosztem realizacji planu sprzedażowego bądź innego założenia. Próbuje się również zarządzać przez stres czy przez konflikt, tłumacząc to wymiernymi korzyściami materialnymi³¹. Od strony etycznej, takie działanie nie wpływa pozytywnie zarówno na przełożonego, jak również pracownika. Mając kontakt z każdą osobą, można poprzez dialog próbować wyjaśniać sytuacje konfliktowe bądź kończyć spory. Przekonanie to wyraża się w następujących słowach: „Zły szef troszczy się tylko o regulamin i o prawa. Nie obchodzi go, jakie miejsce w tym wszystkim zajmują poszczególne osoby³². Jednocześnie należy podkreślić, iż odpowiedzialny, który ma na uwadze dobro człowieka, wcale nie musi rezygnować z realizacji postawionych celów przez właściciela firmy. Łącząc odpowiedzialne zarządzanie z personalistycznym rozumieniem osoby, można skutecznie osiągać zamierzone cele. Przykładem takiego myślenia jest propozycja personalizmu ekonomicznego³³.

²⁷ Por. Crosby J. F., *Zarys filozofii osoby*, przeł. B. Majczyna, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 196-197.

²⁸ Kodeks Pracy - Dz.U. z 2018 r., poz. 917.

²⁹ Por. Vanier J., *Wspólnota...*, s. 274.

³⁰ Por. Tamże, s. 286-287.

³¹ Por. Wojtoszek K., *Zarządzanie przez konflikt : teoria przeciwko praktyce*, Prace Naukowe Wałbrzyskiej Wyższej Szkoły Zarządzania i Przedsiębiorczości, 1 (2014), s. 53-64.

³² Vanier J., *Wspólnota...*, s. 274.

³³ Więcej w: Kamińska K., *Personalizm ekonomiczny a społeczna gospodarka rynkowa – studium porównawcze*, Roczniki Ekonomiczne Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej Bydgoszczy, 9 (2016), s. 52-66.

3.2.5. Odpowiedzialność a autorytet

Ostatnim elementem, który dotyczy odpowiedzialności, a szczegółowo został opisany przez Jeana Vaniera jest relacja między odpowiedzialnością a autorytetem. W ujęciu tego francuskiego filozofa można mówić o trzech odsłonach autorytetu: rodzice-dziecko; nauczyciel-wychowanek; przełożony-podwładny.

Pisząc o relacjach w rodzinie, Vanier zauważa, że „pierwszymi wzorcami autorytetu i władzy są dla człowieka ojciec i matka (...) ponoszą odpowiedzialność za dziecko, za jego rozwój”³⁴. Aspekt dzieciństwa i dorastania jest mocno podkreślany w tekstach założyciela „Arki”. Zaznacza on, że odpowiedzialność w procesie wychowania nie polega wyłącznie na zapewnieniu niezbędnych środków do życia, ale wyraża się ona przede wszystkim w współuczestniczeniu w życiu dziecka. Ojciec i matka, wspólnie pozwalają dziecku przekraczać kolejne trudności, jednocześnie zapewniając konieczne wsparcie. Zachowanie relacji dialogicznej powoduje, iż autorytet nie ma charakteru despotycznego, a jednocześnie odpowiedzialność nie przechodzi w nadopiekuńczość bądź w brak zainteresowania. Dziecko czujące autorytet wobec swoich rodziców, i jednocześnie mające poczucie bezpieczeństwa, wykaże się ogromnym zaufaniem. (odpowiedzialność rodzi bezpieczeństwo) Stąd Vanier wysuwa tezę, iż dzieciństwo jest okresem zawierzenia i budowania własnej tożsamości na fundamencie dostarczonym przez rodziców³⁵. Ciekawym jest, iż Jean Vanier łączy odpowiedzialność z miłością, a autorytet z prawdą. Z jednej strony – zauważy założyciel „L’Arche”, iż trudno w taki sposób wychowywać, czy kierować zespołem, ale z drugiej strony takie połączenie wpływa na zachowanie odpowiednich proporcji³⁶.

Dziecko na swojej drodze spotyka również nauczycieli i wychowawców. Jean Vanier opisuje ich zadania w bardzo konkretny sposób. Będąc drogowskazami, powinni nauczyć swoich wychowanków poprzez świadectwo, jak słuchać i być słuchanym. Zasada dialogiczna „ja” i „ty” będzie wielokrotnie przewijała się w myślach tego francuskiego myśliciela. Nie są to jednak relacje, które mogą być przyrównane do koleżeńskich. Są to relacje wymagające zaangażowania po obu stronach, gdyż wiążą się ze stawianiem wymagań oraz konsekwencji³⁷. W relacjach nauczyciel-uczeń autorytet powinien być budowany w oparciu o jedną ze starożytnych sentencji *Verba docent, exempla trahunt*. W tym kontekście jeszcze należy zauważyć jedno ważne zadanie. Nauczyciele w okresie dorastania współtowarzyszą dziecku w procesie wyboru drogi życiowej. Jak zaznacza Vanier, okres ten w życiu młodego człowieka cechuje się poszukiwaniem ideałów, idoli, celu życia. Stwierdza, iż „istnieją dwie formy ideału – jeden nastawiony bardziej ku ideom i strukturom, drugi bardziej nastawiony na osoby”³⁸. Dzięki dobrze rozumianemu autorytetowi, zbudowanemu na świadectwie życia, biorąc odpowiedzialność za proces wychowania można wskazywać człowiekowi na progu

³⁴ Vanier J., *Wspólnota...*, s. 275.

³⁵ Tenże, *Każda...*, s. 95-97.

³⁶ Tenże, *Mężczyznę i kobietę stworzył ich*, przeł. S. Filipowicz, Wydawnictwo św. Wojciecha, Poznań 2010, s. 65.

³⁷ Vanier J., *Mężczyznę...*, s. 378.

³⁸ Tenże, *Każda...*, s. 110.

dorobkości, iż każda osoba jest podmiotem, nigdy zaś środkiem do osiągnięcia jakiegokolwiek celu.

Autor „Wspólnoty miejscem radości i przebaczenia” zwraca również uwagę na relacje odpowiedzialności i autorytetu pomiędzy podwładnym, a przełożonym. Można postawić pytanie o sposób budowania autorytetu. Francuski filozof proponuje budować autorytet w takich relacjach poprzez dzielenie się odpowiedzialnością. Propozycja Jeana Vanier’a wydaje się być kontrowersyjna biorąc pod uwagę tendencje świadczące o tym, iż współcześnie żyjący człowiek chce być zawsze na pierwszym miejscu. Być może byłoby to swego rodzaju antidotum. Vanier wskazuje, iż „odpowiedzialnemu, który wpada w pułapkę przesadnej samodzielności, grozi poczucie samotności, a następnie nadmierna aktywność i utrata wizji celów (...)”³⁹. Stosując zasadę dialogu, łatwiej jest zbadać kompetencje oraz umiejętności swoich podwładnych oraz móc dzielić się zadaniami w zespole. Potwierdza to możliwość zmiany myślenia o współpracy jako rywalizacji, o czym mowa była wcześniej. Odpowiedzialny, który dzieli zadania, potwierdza swoje zdolności organizacyjne, zarządzające i jednocześnie buduje postawę współpracy opartej na dążeniu do wspólnego celu.

3.3. Odpowiedzialność Vanier’a – realna propozycja czy życzeniowe mrzonki?

Pytanie postawione w nazwie tego podrozdziału ma charakter prowokacyjny. Patrząc na różnego rodzaju postawy w życiu społecznym, gospodarczym, czy politycznym może się wydawać, iż tak rozumiana odpowiedzialność jest utopią, swoistym marzeniem o idealnym świecie. Znana jest koncepcja odpowiedzialności Zygmunta Baumana, polskiego socjologa, który wskazywał, iż pierwszym krokiem do „bycia odpowiedzialnym” jest akceptacja Obcego, któremu należy się „miłość bliźniego”⁴⁰. To co różni Baumana od Vaniera to kwestia rozumienia, kim jest osoba. Bauman jako socjolog postrzega człowieka jako jednostkę społeczną, zaś Vanier jako personalista dostrzega w człowieku osobę zdolną do relacji z sobą, z drugim człowiekiem, a także z Bogiem. Relacja ta jest możliwa dzięki miłości, która może mieć charakter bezinteresowny. W tym myśleniu można także zauważyć fakt, iż podstawy teoretyczne współżycia we wspólnocie „L’Arche” powstały dużo później, niż ich praktyczne zastosowanie. Jean Vanier przeszedł drogę odwrotną – od praktyki poprzez doświadczenie błędu do refleksji etycznej. Odpowiedzialność we wspólnotach „Arki” jest rozumiana jako wspólna droga, której celem jest rozwój indywidualny i społeczny. Nie jest przerwaniem obowiązków, lecz wzajemną koordynacją. Francuski filozof jednocześnie zdaje sobie sprawę, że człowiek podlega różnym wpływom i jest podatny na zło. Jednakże stwierdza, że w augustiańskim rozumieniu zła jako braku dobra, ten brak może być wypełniony miłością. Czy zatem można uznać, iż odpowiedzialność jako dar, służba czy autorytet relacyjny? Wydaje się, że w tym konkretnym rozumieniu przedstawionym przez Jeana Vanier’a tak nie jest. Odpowiedzialność nie jest postrzegana jako środek do zdobycia władzy, realizacji egoistycznych interesów, lecz jako narzędzie wspólnego życia w codzienności.

³⁹ Vanier J., *Wspólnota...*, s. 291.

⁴⁰ Musielak Ł., *Między etyką a socjologią jest utopia. Odpowiedzialność jako fundament socjologii Zygmunta Baumana*, *Studia Socjologiczne*, 2 (2012), s. 140.

4. Podsumowanie

Stanowisko Jeana Vanier'a jest owocem wspólnego życia we wspólnocie ludzi niepełnosprawnych z pełnosprawnymi asystentami. Koncepcja odpowiedzialności jako głęboko zakorzenionej relacji w bezinteresownej miłości jest pewnego rodzaju propozycją dla współczesnych pomysłów, które wypływają z filozofii społecznej, politycznej, socjologii czy politologii. Pojawia się szereg pytań, na które nie ma jednoznacznych odpowiedzi. Nie mniej jednak w niektórych obszarach życia np. w polityce domaga się tego, aby ludzie w nią zaangażowani traktowali swoje funkcje jako służbę dla drugiego człowieka. Przedstawiony projekt autorstwa francuskiego teologa i filozofa może stać się inspiracją dla możliwości realizacji takich postulatów.

Literatura

Constant A.S., *Jean Vanier. Biografia*, przeł. K. i P. Wierzchosławcy, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014.

Crosby J. F., *Zarys filozofii osoby*, przeł. B. Majczyna, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.

Filek J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Znak, Kraków 2003.

Franciszek, *Evangelii gaudium*.

Galarowicz J., *Powrót do wartości*, Petrus, Kraków 2011.

Glinkowski W.P., *Codziennosc i niecodziennosc spotkania – dialogika Martina Bubera wobec relacji między wychowawcą i wychowankiem. Intuicje pedagogiczne*, Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne, 1 (2016), s. 37-50.

Guardini R., *Zjawisko sumienia*, przeł. T. Gadacz, Znak, 7 (1996), s. 13-28.

Jan Paweł II, *Veritatis splendor*.

Jan Paweł II, *Ewangelium Vitae*.

Kamińska K., *Personalizm ekonomiczny a społeczna gospodarka rynkowa – studium porównawcze*, Roczniki Ekonomiczne Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej Bydgoszczy, 9 (2016), s. 52-66.

Kapias M., *Odpowiedzialność narodu za państwo w koncepcjach współczesnych personalistów polskich*, Roczniki Filozoficzne, 4 (2013), s. 73-91.

Klose A., *Katolicka nauka społeczna w zarysie*, przeł. Z. Kowalska, Biblos, Tarnów 1995.

Kodeks Pracy - Dz.U. z 2018 r., poz. 917

Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego

Kowalczyk S., *Personalizm – podstawy, idee, konsekwencje*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012.

Levinas E., *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, , przeł. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1982.

Mrózek Ł., *Życie chrześcijańskie w świetle celów i metod odpowiedzialnego wychowania*, Studia Socialia Cracoviensia, 2 (2015), s. 185-199.

Musielak Ł., *Między etyką a socjologią jest utopia. Odpowiedzialność jako fundament socjologii Zygmunta Baumana*, Studia Socjologiczne, 2 (2012), s. 130-142.

Ślipko T., *Zarys etyki ogólnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009.

Tischner J. *Etyka wartości i nadziei*, [w:] D. Hildebrand, J. A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wobec wartości*, W drodze, Poznań 1984.

Vanier J., *Każda osoba jest historią świętą*, przeł. K. i P. Wierchosławcy, W drodze, Poznań 1999.

Vanier J., *Mężczyznę i kobietą stworzył ich*, przeł. S. Filipowicz, Wydawnictwo św. Wojciecha, Poznań 2010.

Vanier J., *Odkryć nasze człowieczeństwo*, przeł. K. i P. Wierchosławcy, Stowarzyszenie „Kairos”, Kraków 2001.

Vanier J., *Wspólnota miejscem radości i przebaczenia*, przeł. M. Żurowska, W drodze, Poznań 2011, s. 33.

Wojtoszek K., *Zarządzanie przez konflikt : teoria przeciwko praktyce*, Prace Naukowe Wałbrzyskiej Wyższej Szkoły Zarządzania i Przedsiębiorczości, 1 (2014), s. 53-64.

Koncepcja odpowiedzialności w ujęciu Jeana Vanier'a

Streszczenie

Wiek XX wraz z doświadczeniem I i II wojny światowej oraz wówczas rodzących się totalizmów na nowo obudził w filozofii i teologii pytanie o odpowiedzialność. Wśród istniejących propozycji rozumienia tego pojęcia, pojawiła się koncepcja przedstawiona przez personalistów i przedstawicieli teologii katolickiej. Celem artykułu jest przedstawienie najważniejszych poglądów w zakresie odpowiedzialności na podstawie myśli francuskiego teologa i filozofa Jeana Vaniera. Tworząc wspólnotę ludzi niepełnosprawnych intelektualnie z osobami pełnosprawnymi, bazował na pojęciu odpowiedzialności rozumianej jako służba w drodze ku pełnemu rozwojowi. Artykuł jest podzielony na dwie części. W pierwszej przedstawiono najważniejsze założenia dotyczące filozofii i teologii wobec odpowiedzialności; druga część dotyczy myślenia Jeana Vaniera o odpowiedzialności w kategoriach: misji, służby i autorytetu. Ukazano także, możliwe praktyczne przełożenia tego rozumienia odpowiedzialności na kwestie wychowania w rodzinie i szkole oraz relacji pracowniczych.

Słowa kluczowe: osoba, wychowanie, personalizm, praca.

Sztuczna Inteligencja i Wzmacnianie Inteligencji w nurcie Antropologii Cyborgów

1. Wstęp

W bieżącym dyskursie o roli i rozwoju technologii jednym z najbardziej kontrowersyjnych tematów jest kwestia *Sztucznej Inteligencji* (dalej: SI). Wyrasta ona na najszerzej komentowany zbiór ludzkich obaw i nadziei. Czy umożliwi nam ona wyleczenie chorób dotąd nieuleczalnych? Sprawi, że niektóre zawody staną się zbyteczne i w ten sposób pozbawi źródła dochodów miliony osób? Jednakże najpoważniejsze z tych dylematów wyrastają przez wzgląd na przyjęcie określonego podejścia do SI – możemy roboczo określić je mianem SI przejmującej nasze obowiązki czy role. Jednakże równie trafnym postulatem, jeśli nie słuszniejszym i negującym przynajmniej część obaw, może być określenie SI jako wspierającej nas, ludzi, w pełnionych zadaniach.

To drugie ujęcie przyjmuje się określać mianem *Wzmacniania Inteligencji*. Podkreśla się w nim rolę już istniejącego, jednakże rzadko dostrzeganego, przeplecenia możliwości ludzkich i mechanicznych. Dobrym przykładem ilustrującym nasze codzienne obcowanie z SI jest wyznaczanie drogi na mapie. Odchodzimy już od stosowania analogowych map, na których znalezienie naszego celu jest problematyczne, nie wspominając o śledzeniu trasy palcem czy próbach znalezienia bardziej optymalnych, w tym kontekście najczęściej po prostu krótszych, alternatyw. Aktualnie stosujemy raczej tę czy inną popularną aplikację, która z łatwością odnajdzie nasz cel, zaproponuje nam trasę oraz dwie-trzy alternatywy, pobierze dodatkowe dane o natężeniu ruchu ulicznego w określonych lokalizacjach oraz informacje o pogodzie.

Jak badać coś co wydaje się tak integralną częścią naszego życia? Odpowiedzią może być tak zwana antropologia cyborgów. Ta relatywnie młoda, bo formalnie istniejąca niewiele więcej jak ćwierćwiecze, dyscyplina naukowa proponuje nam określony zestaw narzędzi badawczych i terminologii umożliwiających opisanie i zrozumienie przeplatających się bytów fizycznych i wirtualnych, biologicznych i mechanicznych.

Paradoksalnie jednakże nie określa się w niej kim, lub czym, jest cyborg. Uchylenie tej wady wymaga przedstawienia kilku, arbitralnie wybranych i skrajnych, stanowisk. Ich dobór umożliwia poznanie rozpiętości pojmowania tego terminu, jak również wyklarowanie opcji pośredniej, spajającej powyższe.

2. Sztuczna Inteligencja

Według opracowania Sinh Hoa Nguyena nie posiadamy ścisłej, powszechnie uznawanej definicji tego terminu, podobnie jak, paradoksalnie, definicji inteligencji jako takiej. Nasze podejścia wahają się od takich określeń jak: „Nauka o maszynach

¹ l.blechar@gmail.com, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, UMCS.

realizujących zadania, które wymagają inteligencji wówczas, gdy są wykonywane przez człowieka.” przez „Dział informatyki, którego przedmiotem jest badanie reguł rządzących inteligentnymi zachowaniami człowieka, tworzenie modeli formalnych tych zachowań i – w rezultacie – programów komputerowych symulujących te zachowania.” aż po „Dział informatyki uprawiany przez badaczy uważających się za specjalistów od AI i piszących książki z AI w tytule”².

W ramach tego artykułu przyjmuje się pierwszą z wymienionych przez S. H. Nguyena definicji. Została ona zaproponowana przez Marviną Minskygo³ w 1986 roku. Jak zauważa Shyam Sankar⁴ jest to nieustannie, od momentu powstania, podejście dominujące w informatyce. Zakłada się w nim, że celem badaczy Sztucznej Inteligencji powinno być stworzenie maszyn funkcjonujących jak człowiek *ergo* zdolnych tegoż człowieka zastąpić w wypełnianiu pewnych zadań. Faktycznie, możemy dostrzec rosnącą ilość osiągnięć w tej dziedzinie. Aktualnie możliwości komputerowych algorytmów umożliwiają im pokonywanie ludzi w takich grach jak szachy, Go czy poker⁵, opanowywanie gier komputerowych bez instrukcji⁶, drukowanie trójwymiarowych obrazów *własnego* autorstwa w stylu Rembrandta⁷, ocenianie prac studentów⁸, gotowanie posiłków⁹, odkurzanie (na przykład Roomba) czy prowadzenie samochodów¹⁰.

3. Opinie o SI

Możliwości SI i jej osiągnięcia nierzadko prowadzą do snucia katastroficznych wizji. Tworzą się wówczas projekcje przyszłości obejmujące masowe bezrobocie, jak w raporcie Światowego Forum Ekonomicznego z początku 2016 roku, w którym to przewiduje się, że z powodu rozwoju SI i robotyki zniknie więcej jak 5 milionów miejsc pracy¹¹. Elon Musk oraz Stephen Hawking posunęli się w swoich ocenach jeszcze dalej. E. Musk określa SI jako „największe zagrożenie dla egzystencji ludzkości” (org. „... our biggest existential threat”)¹². S. Hawking również ostrzega, że może ona być kresem ludzkości (org. „end mankind”)¹³. Nick Bostrom w swojej książce dotyczącej Superinteligencji¹⁴ przedstawia mnogość zagrożeń, problemów i sposobów ich rozwiązania. Mimo licznych ujęć, skłania się ku uznaniu Superinteligencji (czyli SI przekraczającej możliwościami inteligencję ludzką) jako dominującej nad nami i rozważa możliwość, że skończy się to kresem naszego gatunku. Nie należy jednakże snuć tak daleko posuniętych wizji na podstawie równie fragmentarycznych dowodów, jak sugeruje chociażby jeden z czołowych

² S. H. Nguyen, *Narzędzia sztucznej inteligencji*.

³ M. Minsky, *The Society of Mind*, Simon & Schuster, Nowy Jork 1986.

⁴ S. Sankar, *The rise of human-computer cooperation*.

⁵ R. Haridy, 2017: *The year AI beat us at all our own games*.

⁶ J. Vincent, *Watch Google's AI master the infamously difficult Atari game Montezuma's Revenge*.

⁷ C. Baraniuk, *Computer paints 'new Rembrandt' after old works analysis*.

⁸ Hubert.ai, *AI In Education—Automatic Essay Scoring*.

⁹ M. Burgess, *Robot chef that can cook any of 2,000 meals at tap of button to go on sale in 2017*.

¹⁰ C. Kang, *No driver? Bring it on. How Pittsburgh became Uber's testing ground*.

¹¹ *The Future of Jobs, Employment, Skills and Workforce Strategy for the Fourth Industrial Revolution*.

¹² S. Gibbs, *Elon Musk: Artificial intelligence is our biggest existential threat*.

¹³ R. Cellan-Jones, *Stephen Hawking warns artificial intelligence could end mankind*.

¹⁴ N. Bostrom, *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*.

popularyzatorów SI, Andrew Ng, który postrzega podobne poprzednikom opinie jako rozpraszające, pozbawione realnych podstaw, a wręcz, parafrazując, „równie sensowne jak obawianie się przeludnienia na Marsie”¹⁵.

4. Paradoks Moraveca i podstawowe zasady działania SI

Stosunek A. Ng do rozwoju SI zdaje się być lepiej umocowany naukowo. W latach 80. XX w. Hans Moravec, Rodney Brooks i M. Minsky sformułowali tak zwany *Paradoks Moraveca*. Było to może nie tyle odkrycie z dziedziny sztucznej inteligencji i robotyki, co skodyfikowana obserwacja, wedle której okazało się, wbrew popularnym opiniom i oczekiwaniom, że rozumowanie wysokopoziomowe wymaga relatywnie małej mocy obliczeniowej, natomiast aktywność niskopoziomowa, jak percepcja czy zdolności motoryczne, wymagają olbrzymich nakładów tejże mocy.

H. Moravec napisał: „Stosunkowo łatwo sprawić, żeby komputery przejawiały umiejętności dorosłego człowieka w testach na inteligencję albo w grze w warcaby, ale jest trudne albo wręcz niemożliwe zaprogramowanie im umiejętności rocznego dziecka w percepcji i mobilności”¹⁶.

Współczesne systemy sztucznej inteligencji odchodzą od prób naśladowania inteligencji ludzkiej. Zamiast na aproksymacjach i symulacjach, typowych dla ludzi, w SI bardziej donośne zastosowanie znajduje wnioskowanie statystyczne¹⁷. Nad zagadnieniem tym pochylają się Bradley Efron i Trevor Hastie, którzy w swojej publikacji „Computer Age Statistical Inference” przedstawiają zunifikowany przegląd metod statystycznych wykorzystywanych w SI – od koncepcji klasycznych (jak maksymalne prawdopodobieństwo czy twierdzenie Bayesa), przez „nowoczesne w połowie wieku” (Bayes empiryczny, regresja grzbietowa), po współczesne (LASSO, modelowanie oparte na drzewach, głębokie uczenie sieci neuronowych)¹⁸. Dostrzeżenie tej różnicy jest kluczowe dla zrozumienia zarówno możliwości, jak i zagrożeń płynących ze strony sztucznej inteligencji. Można to przedstawić następująco: kiedy zadania mają charakter wysoce powtarzalny, rutynowy i mogą zostać zapisane w zbiorach *big data* wtedy algorytmy najprawdopodobniej będą osiągały rezultaty nawet nie tyle lepsze od ludzi, co nieosiągalne. Z drugiej strony algorytmy SI postawione przed problemem nowym, wymagającym rozumowania pojęciowego, będą sobie radziły gorzej od „przeciętnego pięciolatka”¹⁹.

5. Podejmowanie decyzji przez ludzi i maszyny

Inną kłopotliwą kwestią związaną z SI jest podejmowanie decyzji. Herbert Simon, pionier sztucznej inteligencji, zauważył w swojej pracy o *ograniczonej racjonalności* (org. *Bounded rationality*), że ludzkie niedoskonałości w rozumowaniu

¹⁵ C. Williams, *AI guru Ng: Fearing a rise of killer robots is like worrying about overpopulation on Mars*

¹⁶ H. P. Moravec, *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*, Harvard University Press, Cambridge 1988.

¹⁷ Guszczka J., Lewis H., Evans-Greenwood, P., *Cognitive collaboration Why humans and computers think better together*

¹⁸ B. Efron, T. Hastie, *Computer Age Statistical Inference: Algorithms, Evidence, and Data Science*, Cambridge University Press New York, Nowy Jork, USA 2016.

¹⁹ A. Gopnik, *Making AI more human*, Scientific American, 316, 2017, 60-65.

i pamięci wymuszają zazwyczaj zadowalanie się rozwiązaniami wystarczającymi, nie optymalnymi²⁰. W przeciwieństwie do nas, komputery się nie męczą, ich decyzje nie są zależne od tego czy już zdążyły coś zjeść (*vide* znamieny przykład badania na izraelskich sędziach, którzy udzielali zgody na przyznanie zwolnienia warunkowego tym rządziej im dawniej spożywali posiłek²¹), mogą z minimalnym wysiłkiem przeszukać publikacje medyczne czy regulacje prawne nagromadzone przez dziesięciolecia. W artykule Guszczka i pozostałych pada znamienne stwierdzenie „... I one (komputery) są w stanie brać pod uwagę pięćset czynników predykcyjnych, czyniąc to ponadto z dużo większą trafnością niż pozbawieni pomocy ludzie, którzy mogą ogólnie wziąć w danej chwili pod uwagę pięć takich czynników”²². S. Sankar również zwraca na to uwagę, podkreślając możliwość relatywnie łatwej rozbudowy systemów odpowiedzialnych za przetwarzanie informacji w sytuacji zwiększonego zapotrzebowania (*vide* skalowalność w informatyce) czy dostosowywania wydzielonych obszarów pamięci masowej służącej do przechowywania informacji (tj. woluminów)²³.

6. Upředzenia w algorytmach

Przez wzgląd na wymienione w powyższym akapicie przewagi jakimi maszyny górują nad ludźmi pojawiają się sugestie, że algorytmy SI powinny być szerzej używane do podejmowania decyzji, by odciążyć je z ciężaru upředzeń i przekonań. Jest to kwestia wysoce problematyczna i bynajmniej nie ma w tej sprawie konsensu. Wynika to z faktu, że algorytmy również mogą być *upředzone*. Popularny pogląd, że metody obliczeniowe są uczciwe i obiektywne gdyż opierają się na *twardych danych* nie jest nowy, lecz dowiedziono już, że jest fałszywy²⁴. Możemy tu się odwołać do dwóch przypadków, które udowadniają tę konstatację:

1. Ian Ayres porusza tę kwestię w swoich artykułach. Przykładowo, w „Statistical methods can demonstrate racial disparity” pisze o tym jak na algorytmy oceniające zatrudnienie i udzielanie kredytów niepożądany wpływ mogą mieć rasy do których przynależą oceniane osoby²⁵.
2. Amit Datta i pozostali wykazali, że zmiana ustawienia płci z męskiej na żeńską skutkuje mniejszą ilością reklam z ogłoszeniami o pracy z wysokimi wynagrodzeniami²⁶.
3. Inny przykład pokazuje upředzenia zawarte w sugestiach personalizowanych reklam od Google, gdzie wyszukanie czyjegoś imienia i nazwiska może skutkować pojawieniem się później neutralnej wiadomości takiej jak „Szukasz

²⁰ H. A. Simon, *Rational Choice and the Structure of the Environment*, Psychological Review. 63 (2): 129-138, s. 129, 1956.

²¹ S. Danziger, Levav J., Avnaim-Pesso L., *Extraneous Factors in Judicial Decisions.*, Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America, 108, 2011, s.: 6889-6892.

²² J. Guszczka, et. al. dz. cyt., org. „... and they can evaluate five hundred predictive factors far more accurately than unaided human judgment can evaluate five”

²³ S. Sankar dz. cyt.

²⁴ J. Guszczka, et. al. dz. cyt.

²⁵ I. Ayres, *Statistical methods can demonstrate racial disparity*, New York Times, Nowy Jork 2015.

²⁶ A. Datta, M. C. Tschantz, A. Datta, *Automated experiments on ad privacy settings*, Proceedings on Privacy Enhancing Technologies 2015, no. 1, 2015, s. 92-112.

Trevona Jonesa? ...”²⁷ lub sugerującej aresztowanie „Trevon Jones, aresztowany? ...”²⁸.

Aby odkryć takie zależności wymagana jest ludzka kontrola nad funkcjonowaniem algorytmów, gdyż tylko w ten sposób jesteśmy w stanie dostrzec, że algorytmy jedynie podtrzymują *przemyczone w danych* uprzedzenia (o ile ich wręcz nie wzmacniają). Prowadzi nas to do innej wizji jak może wyglądać relacja ludzi z maszynami. Została ona zaproponowana przez Josepha Carla Robnetta Licklidera w 1960 roku, w jego pracy „Man-Computer Symbiosis”²⁹.

7. Wzmacnianie Inteligencji

Podejście to określane jest również wspomnianym we wstępie mianem Wzmacniania Inteligencji. Postuluje się w nim maszyny uzupełniające i wzmacniające naturalne ludzkie kompetencje na zasadzie symbiozy między figowymi drzewami i osami, których cykle reprodukcji są ze sobą ściśle powiązane³⁰. Wracając do maszyn i ludzi, naszym celem nie powinno być tworzenie fizycznych lub wirtualnych agentów o rosnącym podobieństwie do ludzi, lecz raczej opracowanie możliwości harmonijnego połączenia obu tych bytów. Celem tutaj nie jest maksymalizacja efektywności jednego, drugiego czy obu wykonawców czynności. Zamiast tego skupiamy się na zwiększeniu wydajności w wykonywaniu zadania jako takiego. Taki rodzaj symbiotycznej relacji już dominuje w naszych codziennych życiach, przykłady obejmują:

- Planowanie wycieczki z wykorzystaniem aplikacji korzystającej z GPS,
- Używanie Google Translate do efektywniejszego tłumaczenia dokumentu,
- Korzystanie z systemów rekomendujących filmy czy książki,
- Używanie wyszukiwarki internetowej w procesie pisania artykułu naukowego.

8. Rozszerzone przykłady Wzmacniania Inteligencji

S. Sankar w swoim wystąpieniu wymienia kolejne trzy, bardziej wyspecjalizowane niż powyższe, obszary gdzie uwidacznia się pożyteczność, a wręcz konieczność, łączenia kompetencji ludzi i maszyn³¹:

- Naukowcy coraz częściej korzystają z pomocy niewykształconych osób do zadań którym nie potrafią podołać nawet „superkomputery” opierające swoją kompetencję na olbrzymiej mocy obliczeniowej umożliwiającej im znajdowanie właściwych kombinacji poprzez sprawdzenie wszystkich możliwości (tak zwana metoda *bruteforce*). Określa się to mianem *crowdsourcingu*. Ma to szerokie spektrum zastosowań. Przykładowo, w grze „Foldit” użytkownicy pomagali w badaniu procesu zwijania, czy też fałdowania, białka. Użytkownicy poprawiali, przesuwali i przedstawiali wizualizacje białek, a komputery oceniały nowe konfiguracje pod kątem działania sił atomowych, problemów związanych ze

²⁷ org. „Looking for Trevon Jones? ...”

²⁸ Sweeney L., *Discrimination in Online Ad Delivery*, Queue Storage vol 11 (3), 2013, org. „Trevon Jones, Arrested?...”.

²⁹ Licklider J. C. R., *Man-computer symbiosis*, IRE Transactions on Human Factors in Electronics, 1960

³⁰ Tamże.

³¹ S. Sankar dz. cyt.

strukturami i interakcjami między białkami³². Inna gra, „EyeWire”, wykorzystywała pomoc ochotników by tworzyć kompleksowe, trójwymiarowe modele neuronów, jak również połączeń między nimi, w siatkówce³³. Z kolei NASA potrzebowała pomocy w przeanalizowaniu 1,6 miliona zdjęć Ziemi³⁴.

- Kolejnym przykładem wykorzystania możliwości zarówno ludzkich jak i komputerowych jest pomnik upamiętniający zamach terrorystyczny z 11 września 2001 roku. Postawiony w 2011 roku na miejscu tragedii przedstawia imiona tysięcy ofiar korzystając z techniki „znaczącej bliskości” (org. „Meaningful adjacency”). Polega ona na rozmieszczeniu obok siebie imion ofiar w oparciu o relacje ich łączące czy to przyjaciół, rodzin, czy współpracowników. Z obliczeniowego punktu widzenia to olbrzymie wyzwanie. Blisko 3,000 ofiar, 1,200 relacji, ograniczenia fizyczne wynikające z narzuconego kształtu obiektu oraz ogólnej estetyki. Ostateczny kształt nie powstał jedynie w efekcie działania algorytmu, który przetworzył miliony możliwych układów zachowując skomplikowany system relacji przy jednoczesnym zwróceniu uwagi na bardzo duży zbiór pomiarów i zmiennych. Istotny był również udział ludzi, którzy zadbali o zachowanie właściwego planu i dokonali ostatecznych wyborów związanych z kompozycją i ułożeniem³⁵.
- Turniej ‘szachów freestyle’ z 2005 roku. Jest to specyficzny wariant zawodów szachowych, w których wszelka możliwa pomoc jest dozwolona, wliczając w to granie w zespołach oraz wykorzystywanie oprogramowania i hardware’u według własnego uznania. Sytuacja z 2005 roku jest o tyle zajmująca, że pokazała jak dwóch relatywnych amatorów może wygrać dzięki efektywnej współpracy z maszynami. Jak sami zawodnicy to określili, dominującą rolę w zwycięstwie odegrało połączenie ich wiedzy o sposobach działania różnych programów asystujących przy grze w szachy oraz o bazach danych, cytując: „Naszą najważniejsze zalety obejmowały szerokie opracowanie otwarć, głęboką wiedzę o różnych silnikach napędzających programy szachowe i znajomość ich metod ewaluacji określonych typów pozycji, jak również dogłębną wiedzę o bazach danych. Kryteria wyboru posunięć i umiejętność spojrzenia ponad efekt horyzontu, które stanowią największe słabości większości, jeśli nie wszystkich programów grających w szachy”³⁶. Parafrazując Clive’a Thompsona – wzmiankowani dwaj gracze wygrali dlatego, że byli ekspertami we współpracy z komputerami i, co więcej, wiedzieli kiedy powinni polegać na swojej intuicji, a kiedy na radach postulowanych przez oprogramowanie. Nie ufali ślepo tymże

³² Fold.it, <https://fold.it/portal/>.

³³ EyeWire, <https://eyewire.org/explore>.

³⁴ Crowdsourcing Night Sky Images,

<https://www.ideaconnection.com/blog/2014/08/crowdsourcing-night-sky-images/>, 2014.

³⁵ J. Matson, *Commemorative Calculus: How an Algorithm Helped Arrange the Names on the 9/11 Memorial*, <https://www.scientificamerican.com/article/september-11-memorial/>

³⁶ PAL / CSS report from the dark horse's mouth, <http://en.chessbase.com/post/pal-c-report-from-the-dark-horse-s-mouth>, org. „Our main strengths included extensive opening preparation, extensive knowledge of each chess engine used and how they evaluate certain types of positions as well as extensive database knowledge. Move selection criteria and an ability to surpass the horizon effect which seems to be the major weakness of most, if not all, chess playing programs.”

sugestiom- czasami decydowali się na ruch nisko oceniany przez software, jeśli myśleli, że uda im się w ten sposób psychologicznie wstrząsnąć przeciwnikiem³⁷. Co więcej, obecni młodzi mistrzowie tacy jak Magnus Carlsen dostrzegają możliwości oferowane przez wzmiankowany software i zaadoptowali do nich swój styl gry. Podkreśla to Bryan Johnson słowami: „Już widzieliśmy jak szachy ewoluują do nowego rodzaju gry, w której młodzi mistrzowie, tacy jak Magnus Carlsen, zaadoptowali do swoich stylów gry silniki szachowej SI. Wraz z wczesnymi przykładami niewzmocnionych ludzi i dronów tańczących razem staje się oczywistym, że ludzie i SI będą w stanie stworzyć oszałamiająco różnorodne kombinacje aby kreować nowe rodzaje sztuki, nauki, bogactwa i znaczenia”³⁸.

9. Freestyle X jako model współdziałania maszyn i ludzi

O ile z pewnością wiele rodzajów pracy zostanie zautomatyzowanych przez rozwój sztucznej inteligencji, czego przykładem mogą być kierowcy ciężarówek zastąpieni autonomicznymi pojazdami³⁹, a radiolodzy i patomorfolodzy będą mogli zostać zastąpieni algorytmami⁴⁰, o tyle pozostałe profesje będą wymagały bardzo daleko idących zmian. Dobrze przedstawia to, nawiązujący do przykładu z szachami z poprzedniego akapitu, model Freestyle X, który jest ogólnie użyteczną metaforą współpracy ludzi i maszyn w szeregu różnych obszarów.

Jest to bardzo dobrze widoczne w zawodach związanych z medycyną i szeroko pojętą diagnostyką. Paul Meehl zauważył już 60 lat temu, że nawet prosty algorytm predykcyjny potrafi stawiać trafniejsze diagnozy niż psycholodzy kliniczni⁴¹. Dzisiaj, w dużej mierze dzięki rosnącej popularności ruchu *quantified self*, mamy olbrzymie ilości danych dotyczących stylu życia (tak zwane *lifestyle data*), genomiki, jak również dane pochodzące z urządzeń oferujących *self-tracking* (czyli monitorowanie i analizowanie swoich parametrów przy pomocy różnych urządzeń z wbudowanymi sensorami i mikroprocesorami), takich jak choćby telefony komórkowe umożliwiające przeprowadzanie medycznych odczytów. Posiadamy również systemy operujące na informacjach podobnie do słynnego Watsona, które mają dostęp do bibliotek nieustannie aktualizowanych czasopism medycznych.

³⁷ C. Thompson, *Smarter than you think*, <http://nationalpost.com/opinion/clive-thompson-destroying-the-grandmasters>.

³⁸ B. Johnson, *The combination of human and artificial intelligence will define humanity's future*, <https://techcrunch.com/2016/10/12/the-combination-of-human-and-artificial-intelligence-will-define-humanitys-future/?guccounter=1>, org. „We’ve already seen chess evolve to a new kind of game where young champions like Magnus Carlsen have adopted styles of play that take advantage of AI chess engines. With early examples of unenhanced humans and drones dancing together, it is already obvious that humans and AIs will be able to form a dizzying variety of combinations to create new kinds of art, science, wealth and meaning”.

³⁹ O. Solon, *Self-driving trucks: What's the future for America's 3.5 million truckers?*, www.theguardian.com/technology/2016/jun/17/self-driving-trucks-impact-on-drivers-jobs-us

⁴⁰ Z. Obermeyer, E. Emanuel, *Predicting the future – big data, machine learning, and clinical medicine*, *New England Journal of Medicine* 375, 2016, s: 1216-1219.

⁴¹ P. E. Meehl, *Clinical versus statistical prediction: A theoretical analysis and a review of the evidence*, Minneapolis: University of Minnesota Press, Minneapolis 1954.

Połączenie tych danych oraz systemów umożliwia nam snucie relatywnie prawdopodobnych wizji, gdzie leczenie prostych uszkodzeń ciała będzie wysoce zautomatyzowane. Przykładem już istniejącego zastosowania big data i sztucznej inteligencji w tym nurcie jest badanie autorstwa Catherine Kreamsoulas, w którym to opisano stawianie diagnoz medycznych w oparciu o dane nieoczywiste, czyli takie, których nie spodziewalibyśmy się jako miarodajnych w tym wymiarze. Udowodniono mianowicie, że zbiór algorytmów był w stanie przewidzieć prawdopodobieństwo choroby wieńcowej nie tyle w oparciu o spodziewane dane, na przykład powiązane z historią choroby, lecz dzięki temu jak sami pacjenci opisywali swoje symptomy. Co więcej, odkryto, że mężczyźni i kobiety mają różne proporcje trafnych diagnoz i terapii, właśnie przez to jak przedstawiają oni swoje objawy, co nierzadko skutkuje skierowaniem ich na różne terapie⁴².

Tak jak umiejętności Garry'ego Kasparova nie przekładają się bezpośrednio na turnieje w stylu freestyle, tak kompetencje lekarzy w przyszłości mogą opierać się na umiejętności współpracy i efektywnym wykorzystaniu sztucznej inteligencji. Połączenie ich intuicji i udostępnianej przez sztuczne systemy wiedzy pozwoliłoby na stawianie trafniejszej diagnozy i poświęcenie więcej czasu na emocjonalne wsparcie pacjentów. Wydaje się, że wzrost powszechność i doniosłości technologii w naszym codziennym życiu jest już faktem dokonany.

10. Antropologia Cyborgów

Zagadnieniem interakcji oraz integracji ludzi i technologii z perspektywy antropologicznej zajmuje się antropologia cyborgów (org. *Cyborg anthropology*). Została ona formalnie dostrzeżona oraz nazwana w 1992 przez AAA (Amerykańskie Stowarzyszenie Antropologiczne, org. *American Anthropological Association*) podczas corocznego zjazdu, na którym zaprezentowano wystąpienie o takiej właśnie nazwie – „Cyborg Anthropology”. Publikacja z tego referatu ukazała się dopiero trzy lata później, w czasopiśmie „Cultural Anthropology”⁴³. Zdefiniowano w nich tę dziedzinę jako studium tego jak ludzie definiują bycie człowiekiem (org. *humanness*) poprzez relacje z maszynami, jak również studium nauki i technologii jako czynności kształtujących i kształtowanych przez kulturę. Obejmuje to nie tylko ekspertów, ale również laików i to jak ogólnie technologia jest postrzegana i w jaki sposób o niej mówimy. Do tego celu wykorzystywane są tradycyjne metody badawcze stosowane w antropologii. Obejmują one, ale nie ograniczają się do, etnografii, obserwacji, wspieranych przez statystykę, badania historyczne (org. *historical research*) oraz wywiady⁴⁴.

11. Definicja Cyborga

Ewidentnym problemem jest fakt, że, pomimo istnienia takiej dziedziny naukowej, a może też niejako z powodu jej młodego wieku i mnogości pojęć z nią związanych, nie istnieje jedna, powszechnie akceptowana definicja cyborga. Określenie to padło po raz pierwszy w 1960 roku, w artykule o eksploracji kosmosu,

⁴² C. Kreamsoulas, H.S. Shannon, M. Giacomini, J.L. Velianou, S.S. Anand, *Reconstructing Angina: Cardiac Symptoms Are the Same in Women and Men*. JAMA Intern Med. 2013;173(9), s. 829-833, 2013.

⁴³ G. Downey, J. Dumit, S. Williams, *Cyborg Anthropology*, Cultural Anthropology 10, 1995, s.: 264-269.

⁴⁴ Tamże.

w ramach którego padło określenie *cyborg*, będące skróconą formą organizmu cybernetycznego⁴⁵. Organizm taki tradycyjnie określenia się jako system zawierający zarówno części organiczne i nieorganiczne, jednakże ich dokładna relacja czy proporcje pozostaje nieustalona⁴⁶. W wąskim znaczeniu cyborgiem określimy człowieka z mechanicznymi częściami ciała. W znaczeniu szerokim, wszelkie ludzkie interakcje z technologią klasyfikują nas jako cyborgów. Przykładem takiego pojmowania tego terminu jest stanowisko Amber Case, która zakłada, że ludzie już są cyborgami przez wzgląd na to jak nasza codzienność przepleciona została technologią⁴⁷. Najskrajniejsze określenie pada od Teade'a Anne Smedesa, który stwierdza, że to bycie cyborgiem sprawia, że jesteśmy ludźmi⁴⁸.

Przez wzgląd na trudność, czy wręcz brak możliwości, dokonania wyboru właściwej definicji cyborga, w tym miejscu postulowana jest nowa definicja: Cyborg – istota rozumna, wchodząca w sposób celowy w możliwie efektywne interakcje ze środowiskiem z wykorzystaniem skomplikowanej sieci informacyjnej obejmującej tę istotę, istoty jej podobne oraz wytworzone przez nie technologie (rozumiane zarówno jako narzędzia-artefakty, jak i metody).

Przykładem hybrydy człowieka i maszyny, który reprezentuje tak pojmowanego cyborga, obecnego w naszej codzienności, może być sprzedawca w punkcie sprzedaży produktów firmy Apple. Wyposażony jedynie w smartfon może pomóc zarówno jako doradca techniczny, konsultant oraz kasa fiskalna. Zakupu dokonuje się wyłącznie poprzez podanie mu swojego adresu e-mail (zakładając, że jest się już klientem Apple oraz przypisało się do swojego konta kartę kredytową). W takim wypadku wskazuje się towar, sprzedawca przynosi go z zapleczka, pyta o wzmiarkowany adres i już możemy opuścić sklep z nowym nabytkiem. Apple zamiast wyeliminować pracowników stworzyło dzięki technologii unikalne doświadczenie dla swoich klientów, a ich salony sprzedaży są jednymi z najefektywniejszych na świecie⁴⁹.

12. Podsumowanie

W artykule przedstawiono, w kolejności chronologicznej: opis tego czym jest SI, jakie są jej silne strony i niedostatki. Następnie wykazano jak ludzkie możliwości umożliwiają komplementarną, jeśli nie symbiotyczną, relację z maszynami. Następnie przywołano dziedzinę umożliwiającą badanie *informacyjnie skomplikowanych* bytów – antropologię cyborgów. Ostatecznie przedstawiono cyborgi jako istoty ściśle splecione w informacyjnym uścisku z technologią i środowiskiem. W ramach podsumowania postawione zostaną pytania lub wątpliwości, których rozstrzygnięcie jest dodatkowo skomplikowane przez rosnącą rolę technologii w naszych życiach.

⁴⁵ M.E. Clynes, N.S. Kline, *Cyborgs and Space, Astronautics*, 1960, s. 26-27, 74-75.

⁴⁶ T.A. Smedes, *Being Cyborgs On Creating Humanity in a Created World of Technology, Values and Ethical Issues in Theology, Science and Technology: Creative Creatures*, 2014.

⁴⁷ A. Case, *An Illustrated Dictionary of Cyborg Anthropology*, s.: 9, 2014.

⁴⁸ T.A. Smedes dz. Cyt.

⁴⁹ T. O' Reilly, *What Will Our Lives Be Like as Cyborgs?*, <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2017/10/cyborg-future-artificial-intelligence/543882/>.

Jak zauważa T.A. Smedes, dostrzeżenie, czy też podkreślenie, istnienia cyborgów przekłada się dość naturalnie na przyjęcie pewnych warunków oraz implikacji o naturze filozoficznej⁵⁰. Przyjmując za Stevem Mannem, pionierem technologii ubieralnych i badaczem stylu życia jak cyborg (org. *cyborg life-style*)⁵¹, że jesteśmy zanurzeni w strumieniu informacyjnym⁵² oraz stanowiska A. Case, gdzie ludzie i maszyny są częściami specyficznej sieci informacyjnej⁵³ musimy rozważyć naturę umysłu. Smedes sugeruje, że wymaga to od nas przyjęcia holistycznego ujęcia rzeczywistości, w którym ciało, umysł oraz świat są wymieszane ze sobą i niemożliwym jest ich łatwa separacja⁵⁴.

Można to zobrazować za pomocą serii czterech pytań, zaczynając od dobrze udokumentowanych wątpliwości wyrażonych przez Micheala Polanyiego⁵⁵ oraz Maurice'a Merleau-Pontyego⁵⁶, a następnie przechodząc do bardziej współczesnych możliwości technologicznych, pogłębiających te niejasności:

1. Gdzie się kończy narzędzie a zaczynają zmysły (laska niewidomego)?
2. Jak ma się do tego korekta zmysłów (okulary)?
3. Jak wpływa na to sztuczne wzmacnianie zmysłów (bioniczne oczy)?
4. Jak modyfikuje tę sytuację nakładanie dodatkowych filtrów modyfikujących nasze postrzeganie świata (rzeczywistość rozszerzona)?

Pomijając cyborgi, należy zwrócić uwagę, że SI *per se* również jest filozoficznie problematyczna, a zwłaszcza jej relacja z epistemologią. Możemy spotkać się ze skrajnymi opiniami w tym zakresie. Począwszy od Aarona Slomana, który postrzega tę relację jako zdominowaną przez epistemologię. W jego opinii SI wyrasta na osiągnięciach epistemologii⁵⁷. Stanowisko umiarkowane reprezentowane jest przez Gregory'ego Wheelera i Luisa Moniza Pereirę, którzy widzą relację komplementarną między tymi dziedzinami⁵⁸. Ostatecznie, Moji Solgi, postuluje, że epistemologia, w najlepszym wypadku, odnajdzie zastosowanie wyłącznie w poddziedzinie SI, tak zwanej koneksjonistycznej, ale zasadniczo postrzega tę dziedzinę jako zbędną w badaniach nad SI⁵⁹. Co być może znamienne stanowiska te uporządkowane są również chronologicznie, więc sympatia do epistemologii zdaje się zanikać.

Ostatecznie, zdaje się, iż technologia nie tyle udziela nam odpowiedzi ile wymaga od nas adaptacji. Z perspektywy antropologicznej okazuje się to być jedynie zmianą

⁵⁰ T.A. Smedes, dz. cyt.

⁵¹ Steve Mann, http://cyborganthropology.com/Steve_Mann.

⁵² M. Han, A Brief Introduction to Humanistic Intelligence: The Symbiotic Future of Machine and Human, <https://medium.com/syncedreview/a-brief-introduction-to-humanistic-intelligence-the-symbiotic-future-of-machine-and-human-e79500c1af97>.

⁵³ A. Case, dz. cyt.

⁵⁴ T.A. Smedes, dz. cyt.

⁵⁵ M. Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1962.

⁵⁶ M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, Routledge, Londyn, 1962.

⁵⁷ A. Sloman, *Epistemology and Artificial Intelligence*, Expert Systems in the Micro-electronic Age, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1979.

⁵⁸ G.R. Wheeler, L.M. Pereira, *Epistemology and artificial intelligence*, Journal of Applied Logic 2 (4), 2004, s. 469-493.

⁵⁹ M. Solgi, 2017, *Ontology vs. Epistemology for AI*, <https://buzzrobot.com/ontology-vs-epistemology-for-ai-e1bc9887e4be>.

terminologiczną, gdyż metodologia prowadzonych badań nie przechodzi podobnej rewolucji. W kwestiach filozoficznych problemy są mniej jasne. Kwestia tego co realne przestaje być zależną od zmysłów, którymi coraz łatwiej manipulować, a wpływ tego co wirtualne również pozostaje znamieny. Nie bez znaczenia pozostają również postępująca marginalizacja tak tradycyjnych dyscyplin o bogatym dorobku jak epistemologia. Jaki wpływ na klasyczne pytania będzie miała postępująca *cyborgizacja* pozostaje kwestią otwartą.

Literatura

Ayres I., *Statistical methods can demonstrate racial disparity*, New York Times, 2015.

Baraniuk C., *Computer paints 'new Rembrandt' after old works analysis*, www.bbc.com/news/technology-35977315, data dostępu: 10.05.2018 r.

Bostrom N., *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, Oxford University Press, Inc. New York, Nowy Jork, 2014.

Burgess M., *Robot chef that can cook any of 2,000 meals at tap of button to go on sale in 2017*, <http://factor-tech.com/robotics/17437-robot-chef-that-can-cook-any-of-2000-meals-at-tap-of-a-button-to-go-on-sale-in-2017/>, data dostępu: 12.05.2018 r.

Case A., *An Illustrated Dictionary of Cyborg Anthropology*, s.: 9, 2014.

Cellan-Jones R., *Stephen Hawking warns artificial intelligence could end mankind*, www.bbc.com/news/technology-30290540, data dostępu: 1.04.2018 r.

Clynes M.E., Kline, N.S., *Cyborgs and Space*, *Astronautics*, 1960, s. 26-27, 74-75.

Datta A., Tschantz M., C., Datta A., *Automated experiments on ad privacy settings*, *Proceedings on Privacy Enhancing Technologies 2015*, no. 1, 2015, s. 92-112.

Danziger S., Levav J., Avnaim-Pesso L., *Extraneous Factors in Judicial Decisions.*, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 108, 2011, s.: 6889-6892.

Downey G., Dumit J., Williams S., *Cyborg Anthropology*, *Cultural Anthropology* 10, 1995, s.: 264-269.

Efron B., Hastie T., *Computer Age Statistical Inference: Algorithms, Evidence, and Data Science*, Cambridge University Press New York, Nowy Jork, USA, 2016.

Gibbs S., *Elon Musk: Artificial intelligence is our biggest existential threat*, www.theguardian.com/technology/2014/oct/27/elon-musk-artificial-intelligence-ai-biggest-existential-threat, data dostępu: 26.04.2018 r.

Gopnik A., *Making AI more human*, *Scientific American*, 316, 2017, s. 60-65.

Guszcza J., Lewis H., Evans-Greenwood, P., *Cognitive collaboration Why humans and computers think better together*, <https://www2.deloitte.com/insights/us/en/deloitte-review/issue-20/augmented-intelligence-human-computer-collaboration.html>, data dostępu: 22.05.2018 r.

Han M., *A Brief Introduction to Humanistic Intelligence: The Symbiotic Future of Machine and Human*, <https://medium.com/syncedreview/a-brief-introduction-to-humanistic-intelligence-the-symbiotic-future-of-machine-and-human-e79500c1af97>, data dostępu: 19.05.2018 r.

- Haridy R., 2017: *The year AI beat us at all our own games*, <https://newatlas.com/ai-2017-beating-humans-games/52741/>, data dostępu: 20.05.2018 r.
- Hubert.ai, *AI In Education – Automatic Essay Scoring*, <https://medium.com/hubert-ai/ai-in-education-automatic-essay-scoring-6eb38bb2e70>, data dostępu: 14.05.2018 r.
- Johnson B., *The combination of human and artificial intelligence will define humanity's future*, <https://techcrunch.com/2016/10/12/the-combination-of-human-and-artificial-intelligence-will-define-humanitys-future/?guccounter=1>, data dostępu: 31.05.2018 r.
- Kreatsoulas C., Shannon H.S., Giacomini M., Velianou J.L., Anand S.S., *Reconstructing Angina: Cardiac Symptoms Are the Same in Women and Men*. JAMA Intern Med. 2013;173(9), s. 829-833.
- Licklider J. C. R., *Man-computer symbiosis*, IRE Transactions on Human Factors in Electronics, 1960.
- Nguyen S. H., *Narzędzia sztucznej inteligencji (wykłady)*, <http://edu.pjwstk.edu.pl/wyklady/nai/scb/wyklad1/w1.htm>, data dostępu: 22.05.2018 r.
- Matson J., *Commemorative Calculus: How an Algorithm Helped Arrange the Names on the 9/11 Memorial*, <https://www.scientificamerican.com/article/september-11-memorial/>, data dostępu 17.05.2018 r..
- Meehl P. E., *Clinical versus statistical prediction: A theoretical analysis and a review of the evidence*, Minneapolis: University of Minnesota Press, Minneapolis, 1954.
- Merleau-Ponty M., *Phenomenology of Perception*, Routledge, Londyn, 1962.
- Minsky M., *The Society of Mind*, Simon & Schuster, Nowy Jork 1986.
- Moravec H. P., *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*, Harvard University Press, Cambridge, 1988.
- Obermeyer Z., Emanuel E., *Predicting the future – big data, machine learning, and clinical medicine*, New England Journal of Medicine 375, 2016, s: 1216-1219.
- O' Reilly T., *What Will Our Lives Be Like as Cyborgs?*, <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2017/10/cyborg-future-artificial-intelligence/543882/>, data dostępu: 23.05.2018 r.
- Polanyi M., *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1962.
- Sankar S., *The rise of human-computer cooperation*, https://www.ted.com/talks/shyam_sankar_the_rise_of_human_computer_cooperation/transcript, data dostępu: 23.07.2017.
- Simon, H. A. *Rational Choice and the Structure of the Environment*, Psychological Review. 63 (2): 129-138, s. 129, 1956.
- Sloman A., *Epistemology and Artificial Intelligence, Expert Systems in the Micro-electronic Age*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1979.
- Smedes T.A., *Being Cyborgs On Creating Humanity in a Created World of Technology, Values and Ethical Issues in Theology, Science and Technology: Creative Creatures*, 2014.
- Solgi M., 2017, *Ontology vs. Epistemology for AI*, <https://buzzrobot.com/ontology-vs-epistemology-for-ai-e1bc9887e4be>, data dostępu: 16.05.2018 r.

Solon O., *Self-driving trucks: What's the future for America's 3.5 million truckers?*, www.theguardian.com/technology/2016/jun/17/self-driving-trucks-impact-on-drivers-jobs-us, data dostępu: 08.05.2018 r.

Sweeney L., *Discrimination in Online Ad Delivery*, Queue Storage vol 11(3), 2013.

Thompson C., *Smarter than you think*, <http://nationalpost.com/opinion/clive-thompson-destroying-the-grandmasters>, data dostępu: 28.03.2018 r.

Vincent J., *Watch Google's AI master the infamously difficult Atari game Montezuma's Revenge*, <https://www.theverge.com/2016/6/9/11893002/google-ai-deepmind-atari-montezumas-revenge>, data dostępu: 21.05.2018 r.

Wheeler G.R., Pereira L.M., *Epistemology and artificial intelligence*, Journal of Applied Logic 2 (4), 2004, s. 469-493.

Williams C., *AI guru Ng: Fearing a rise of killer robots is like worrying about overpopulation on Mars*, https://www.theregister.co.uk/2015/03/19/andrew_ng_baidu_ai/, data dostępu: 14.05.2018 r.

EyeWire, <https://eyewire.org/explore>, data dostępu: 19.05.2018 r.

Fold.it, <https://fold.it/portal/>, data dostępu: 19.05.2018 r.

Crowdsourcing Night Sky Images, <https://www.ideaconnection.com/blog/2014/08/crowdsourcing-night-sky-images/>, 2014, data dostępu: 12.04.2018 r.

PAL/CSS report from the dark horse's mouth, <http://en.chessbase.com/post/pal-c-report-from-the-dark-horse-s-mouth>, data dostępu 23.08.2017.

Steve Mann, http://cyborganthropology.com/Steve_Mann, data dostępu: 23.05.2018 r.

The Future of Jobs, Employment, Skills and Workforce Strategy for the Fourth Industrial Revolution, http://www3.weforum.org/docs/WEF_Future_of_Jobs.pdf, data dostępu: 7.05.2018 r.

Sztuczna Inteligencja i Wzmacnianie Inteligencji w nurcie Antropologii Cyborgów

Streszczenie

W ramach krótkiego opracowania przedstawiono zarys charakterystyki Sztucznej Inteligencji, obawy z nią związane, jej zalety oraz niedostatki. Następnie odniesiono się do koncepcji Wzmacniania Inteligencji, zwłaszcza w tak zwanym modelu *fresstyle* jako podejściu mitygującym znaczącą część obaw poprzez uwzględnienie ludzi w rozwiązaniach związanych z SI. W kolejnej części publikacji przytoczono antropologię cyborgów jako dziedzinę badawczą umożliwiającą badanie Wzmacniania Inteligencji. Tekst kończy się przedstawieniem mnogości definicji *cyborga* oraz zaproponowaniem własnego określenia tego pojęcia. W ramach podsumowania odniesiono się do kwestii filozoficznych, których rozwiązanie utrudnia postępująca *cyborgizacja* ludzkości.

Słowa kluczowe: Sztuczna Inteligencja, Wzmacnianie Inteligencji, Antropologia Cyborgów, Cyborg.

Transcendencja jako podstawa konstytucji podmiotu w filozofii Calvina Schraga

1. Wprowadzenie

Calvin Orville Schrag w swej pracy badawczej podejmuje bardzo aktualny i szeroko eksploatowany na gruncie teologiczno-filozoficznym problem zdefiniowania transcendencji i jej relacji do podmiotu. Autor nie sformułował jednak precyzyjnej definicji transcendencji. Opisuje on raczej kontekst użycia tego pojęcia oraz pokazuje jak transcendencja wpływa na konstytucję podmiotu. Zdaniem Schraga transcendencja jest najważniejszą płaszczyzną konstytucji podmiotu². Stanowi bowiem szereg doświadczeń podmiotu. Filozof zaznacza, że transcendentować oznacza nic innego jak tylko doświadczać, czyli przekraczać to, co znane i rozumiane, w kierunku tego, co inne, obce, niepewne.

Schrag uważa, że podmiot konstytuuje się na poziomie koincydencji czterech płaszczyzn, takich jak: dyskurs, działanie, wspólnota i transcendencja. Jednak najważniejsza z nich to transcendencja, albowiem ona przenika wszystkie te elementy, działając w każdej ze wskazanych płaszczyzn w inny sposób. W dyskursie transcendencja odnosi się do sensu rozwojowego języka i uobecnia się w przekraczaniu każdego pojedynczego aktu mowy. Transcendencja w działaniu jest wyjściem poza obecny stan rzeczy ku temu, co nie zostało jeszcze zrobione. Natomiast we wspólnocie transcendencja odpowiada za rozwój jednostki, uobecnia się ona w „dialektycznej grze” podmiotu ze wspólnotą, gdzie podmiot postrzega siebie przez pryzmat relacji społecznych. Transcendencja zachodzi nie tylko podczas spotkania twarzą w twarz z tym, co inne, (czyli z innym człowiekiem), ale również wtedy, kiedy podmiot uświadamia sobie, że ogół przyjętych praktyk społecznych przekracza możliwe poznanie świata. Możemy powiedzieć, że podmiot działa w oparciu o transcendencję zawsze wtedy, kiedy wykracza poza to, co zostało stworzone i przechodzi do tego, czego jeszcze nie zna. W swej koncepcji transcendencji Schrag dokonał eksperymentu, który miał za zadanie wykazać jak kształtuje się dynamika podmiotu w oparciu o transcendencję.

2. Rozumienie podmiotu

Schrag opisując podmiot, używa terminu *self*. Wskazuje, że aby „Ja” mogło się urzeczywistnić, w jego konstytucji muszą zaistnieć następujące komponenty: *self* musi być obecne (ang. *self-presence*), *self* ujawnia się w akcie (ang. *self-actualization*), *self* musi zachować swoją ciągłość (ang. *self-constancy*), *self* musi ujawniać się na poziomie czterech płaszczyzn: dyskursu, działania, wspólnoty i transcendencji (ang. *self-disclosure*), *self* musi ukształtować podmiot (ang. *self-*

¹ pkwiniarska@gmail.com, Instytut Filozofii, Akademia Ignatianum Kraków.

² Wśród innych płaszczyzn równie potrzebnych, aby podmiot ostatecznie się ukonstytuował wymienia: dyskurs, działanie, wspólnotę.

formation), *self* musi budować swoją tożsamość (*ang. self-identity*), *self* musi rozumieć samego siebie (*ang. self-understanding*), *self* musi posiadać wiedzę dotycząca siebie i świata, który go otacza (*ang. self-knowledge*), *self* potrafi przypisać abstraktom realne istnienie (*ang. self-objectification*)³.

Schrag traktuje jaźń, jako matrycę, wokół, której organizuje się struktura człowieka. Stwierdza, że jaźń jest nastawiona teleologicznie i w tym procesie urzeczywistniania celu wytwarza „Ja”, czyli *self*. W filozofii Schraga podmiot (*ang. Subject*) definiowany jest, jako komunikacyjna praktyka (*ang. communicative practices*), czyli jako konfiguracja mówienia, słuchania, opowiadania, działania, pracowania i grania. Schrag stwierdza, że podmiot jest zawsze ucieleśniony. Ciało podmiotu nie jest tylko kostiumem, ale częścią bycia „Ja”. Podmiot w ujęciu Schraga jest zawsze tym, który doświadcza.

Na podstawie tej charakterystyki dostrzegamy, że amerykański filozof opowiadał się za zasadniczo antysubstancjalną koncepcją podmiotu. W związku z tym kwestionował on nie tyle może tradycję arystotelesowska co bardziej kartezjańską, z całą jej wizją dualizmu dwóch substancji. W jego przekonaniu podmiot nie jest ani substancją rozciągłą ani też substancją duchową. Amerykański badacz uważał bowiem, że tradycyjna koncepcja substancji nie jest adekwatna do opisu *self*. Powodem głównym było to, że Schrag traktuje ją jako kategorię statyczną. Stąd też uważa, że do opisu *self* nadają się bardziej dynamiczne kategorie.

3. Transcendencja, jako szereg doświadczeń podmiotu

Schrag stwierdza, że transcendować oznacza doświadczać, czyli wychodzić poza to, co znane i rozumiane, w kierunku tego, co inne, obce, niepewne. Transcendencja podobnie jak dyskurs, działanie i wspólnota determinuje perspektywy narracyjnego rozwoju *self*. Wydaje się, że Schrag patrzy na transcendencję z punktu widzenia semiotycznego, a nie metafizycznego, jak chciała tego tradycja filozoficzna. Filozof wskazuje, że miejscem transcendencji jest przede wszystkim dyskurs, argumentuje jednocześnie, że transcendencja w historii filozofii i religii nigdy nie została dokładnie zdefiniowana. Zdaniem Schraga była zazwyczaj lokalizowana jest w centralnym miejscu projektu mającego na celu wyjaśnienie losów podmiotu. Schrag uważa, że transcendencja w porównaniu do – na przykład – dyskursu posługuje się językiem prywatnym, osobistym (językiem: pragnień, uczuć, myśli) przez to też jest rodzajem duchowej narracji⁴.

W przypadku działania transcendencja powinna być rozumiana, jako projekt „wykraczania poza” bądź jako wskaźnik aktu działania. Schrag stwierdza, że transcendencja jest obowiązkowym elementem działania zaangażowanego podmiotu. Transcendencja w działaniu jest właściwie wyjściem poza obecny stan rzeczy ku temu, co nie zostało jeszcze zrobione.

³ C. O. Schrag, *The Self after Postmodernity*, Yale University Press, North Carolina 1997, s. 7-18.

⁴ W przeciwieństwie do dyskursu, działania i wspólnoty gdzie język był publiczny.

Jak sądzi Schrag *self* w transcendencji wykracza poza to, co zostało stworzone i przechodzi do tego, czego jeszcze nie ma⁵. Wówczas podmiot osadzony w konkretnej tradycji, spełnia wyznaczone role.

Schrag stwierdza również, że inność i transcendencja są w rzeczy samej dwiema stronami tego samego problemu. W jego przekonaniu, transcendencję należy rozumieć, jako zdarzenie, w którym *self* rozpoznaje konkretną odmienną drugiej osoby.

4. Silny i słaby sens transcendencji

Autor dokonuje rozróżnienia transcendencji na dwa rodzaje: słaby i silny. Ten pierwszy rodzaj jest poznawaniem tego, co inne w ramach sfer kulturowych, (czyli nauki, moralności, sztuki i religii). Filozof określa to zjawisko transcendencją wewnątrz immanencji. Z kolei, silny rodzaj transcendencji nazywany jest przez autora spotkaniem transcendencji z tym, co immanentne. Schrag tłumaczy, że jest to odniesienie jednostki do tego, co również inne, ale w wymiarze pozaziemskim, nieskończonym, czyli do Boga.

Amerykański filozof konstatuje, że transcendencja jest tą innością, z którą spotyka się podmiot poznając innych ludzi, inne poglądy, inne doświadczenia, inne narracje, inne sfery kulturowe. Autor zaznacza, że powyższą korelację można nazwać słabszym sensem transcendencji, czyli połączeniem odmienności warunkowanej mówieniem o transcendencji wewnątrz immanencji. Filozof twierdzi, że o taki kształt transcendencji walczył Edmund Husserl, u którego podmiot transcendentalny konstytuuje się w przebiegu aktów świadomości. Według Husserla każda świadomość jest świadomością czegoś. Jednak nie cała zawartość tej świadomości wyczerpuje się w intencjonalnych przeżyciach. Świadomość kreuje znaczenie obiektów⁶. Jednak nie tworzy obiektów w doświadczanym świecie społecznym. Ostatecznie Schrag krytykuje koncepcje Husserla albowiem uważa, że percepcja traktuje transcendencję jako narzędzie i wyzbywa się w ten sposób immanencji. W swojej krytyce podkreśla także, że immanencja nie może być immanentna czemuś (u Husserla świadomości), gdyż wówczas nie byłaby immanencją. Schrag przytacza koncepcję Husserla albowiem uważa, że odpowiednio ilustruje ona mechanizm działania transcendencji w słabszym wymiarze⁷.

Schrag inspiruje się również koncepcją Gilberta Ryle'a. Uważa, że Ryle równie celnie jak Husserl opisał słabszy sens transcendencji, jednak dokonał tego bardziej z perspektywy lingwistycznej. Schrag stwierdza, że to właśnie język ilustruje strukturę transcendencji⁸. Kiedy jednostka mówi używa języka jako systemu

⁵ "Action is precisely the going over and moving beyond the present state of affairs to that which is yet to be done. The self in action is a self in transcendence- moving beyond that which it has become and going over to that which it is not yet". C. O. Schrag, *The Self...*, dz. cyt., s.111.

⁶ Consciousness for Husserl constitutes the meaning of objects; it does not create the objects in the experienced lifeworld". Tamże, s.112.

⁷ "(...) the weaker sense of transcendence – alterity coupling, legitimating talk of a transcendence- within-immanence. It is this sense of transcendence to which Husserl appealed when insisting that the "perceived objects" or the "object-as-meant". Consciousness for Husserl constitutes the meaning of objects; it does not create the objects in the experienced lifeworld". Tamże, s. 112.

⁸ "Language also illustrates an economy of transcendence". C. O. Schrag, *The problem of being and the question about God*, *International Journal for Philosophy of Religion* 45: 67-81, 1999, s.75.

znaków, który już nabył określone znaczenie pochodzące z tradycji. Schrag uważa, że język rozumiany jako system formalny zostaje wcielony w słowo mówione. Podkreśla, że istnieje nieskończona możliwość artykulacji słowa, którego zasoby znaczeniowe są niewyczerpywalne. Dla Schraga jest to argument za tym, że język jest transcendentny. Argumentuje w tej kwestii za Ryle'm i stwierdza, że język ma wpływ na nasze postrzeganie rzeczywistości. Podczas codziennego użycia języka można zaobserwować, że jednostka bardziej skłonna jest użyć sformułowania np., że ogląda dom od przodu, niż że ogląda przód domu. W tym przykładzie ukryta jest prawda percepcji funkcjonującą w codziennej praktyce językowej. Wszak prawdziwość podstawowych doświadczeń percepcyjnych jest uwarunkowana przez język, który przyswajamy z tradycji. Zdaniem Schraga skoro percepcja jest zrozumieniem materialnych obiektów z odmiennych perspektyw, to samo postrzeganie świadczy o transcendencji wewnątrz immanencji⁹.

Początków mocniejszego sensu transcendencji omawiany filozof upatruje w tradycji metafizycznej, w której głęboko zakorzenione było połączenie Boga z jednostką¹⁰. Chodzi tutaj o tradycję w której dyskutowano o platońskich transcendentnych ideach, kantowskim królestwie noumenalnym, czy o Bogu, jako nieskończonej i doskonałej istocie w kilku odmianach klasycznego teizmu. Fundamentalną cechą pojęcia „transcendencji” jest bezwarunkowa i niezależna istota. Filozof stwierdza, że w metafizyce transcendentnym jest to, co istnieje samo w sobie i przez siebie oraz jest oddzielone od sfery immanencji¹¹. W klasycznej metafizyce teistycznej Bóg był rozumiany, jako niezmienna istota/natura. Bóg jako nieskończony, niezmienny i absolutnie doskonały cieszył się istnieniem, które jest kategorięczne i bezwarunkowe. Natomiast to, co skończone jest stworzone i podtrzymywane w istnieniu przez istnienie absolutne i bezwarunkowe. Schrag określa ten typ transcendencji mianem transcendencji metafizycznej¹².

Również u Karla Jaspersa Schrag znajduje przykład ilustrujący działanie silnej transcendencji. Chodzi tutaj o koncepcje sytuacji granicznych. Jaspers twierdził, że poznając rzeczywistość natrafiamy na granice, które nie mogą być zbadane przy pomocy metody naukowej. Wówczas jednostka musi dokonać wyboru, albo utonąć w rozpacz i zrezygnować albo wykonać krok opierający się na wierze i pójść w kierunku tego, co Jaspers nazywa transcendencją¹³. Podczas takiego działania jednostka konfrontuje się z własną nieograniczoną wolnością i w efekcie może doświadczyć autentycznej egzystencji. W późniejszych pracach Jaspersa pojawia się termin „ogarnianie” (ang. *Encompassing*), z którym Jaspers zestawia transcendencję, jako to, co istnieje ponad światem czasoprzestrzeni. Ostatecznie Jaspers określa transcendencję mianem krańcowej nieobiektywności. To skłoniło późniejszych filozofów do nazwania go monistą. Schrag uważa, że w tej koncepcji Jaspersa

⁹ “Perception itself testifies of a transcendence- within- immanence”. C. O. Schrag, *The Self...*, dz. cyt., s.113.

¹⁰ Schrag zaznacza, że filozofowie od zarania dziejów usiłują wytłumaczyć relację podmiotu w stosunku do boskiego świata empirycznego (definicja podmiotu, określenie metafizycznych przymiotów istnienia podmiotu, relacje podmiotu ze złem).

¹¹ Sfera immanencji definiowana jest, jako to, co istnieje tylko z powodu zewnętrznej przyczynowości.

¹² C. O. Schrag, *The problem of being...*, dz. cyt., s. 74.

¹³ R. Rudziński, *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa*, Warszawa 1980, s. 62.

widoczne są inspiracje klasycznym niemieckim idealizmem. Zaznacza, że transcendentja opisywana przez Jaspersa jako tryb ogarniania pełni funkcję ostatecznej granicy racjonalnego rozumowania. Filozof porównuje transcendentję u Jaspersa do sfery noumenalnej w myśli Kanta. W związku z tym konstatuje, że transcendentja u Jaspersa – tak jak i sfera noumenalna w myśleniu o transcendentji u Kanta – pozostaje niewidoczna i nieznaną¹⁴.

W rozważaniach dotyczących silnego wymiaru transcendentji Schrag odwołuje się także do koncepcji Kierkegaarda. Uważa bowiem, że duński filozof przedstawił problematykę dotyczącą relacji Bóg-człowiek w bardzo szerokim kontekście. Istota ludzka w antropologii Kierkegaarda jest dialektyczną jednością (syntezą) ciała i duszy, skończoności i nieskończoności, konieczności i wolności. Tak pojmowany człowiek musi – dążąc do istnienia autentycznego – dokonywać dramatycznych wyborów na zasadzie alternatywy albo-albo. Albo wybiera skończoność albo nieskończoność, pośredniej drogi nie ma¹⁵. Proces uwikłania człowieka w konieczność dokonania wyboru Schrag określa mianem gramatyki paradoksu. Uważa, że czyn (u Kierkegaarda jest to wybór) kształtuje nieodwracalność i ciągłość egzystencjalną „Ja”. Jednostka wybierając nieskończoność nadaje ostateczny sens swojemu istnieniu.

Schrag udowadnia, że poprzez akt wyboru podmiot się centralizuje. Stwierdza również, że najważniejszym wyborem jest pozostanie wiernym samemu sobie przez cały okres swojego życia. Chodzi o to, aby w procesie dokonywania wyboru nie pogubić się, ale by podążać konsekwentnie tą samą drogą. W ten sposób konstytuuje się *self* i jego tożsamość, która dzięki trzymaniu się jednej drogi może zostać zachowana. Schrag jednak zarzuca Kierkegaardowi zbyt indywidualizm i alienację jednostki. Duńczyk zakładał bowiem, że jednostka musi – transcendując – zdobyć się na „skok” w absurd wiary, jednocześnie musi odrzucić rozsądek i reguły życia społecznego¹⁶. Schrag nie przyjmuje tego typu argumentacji. Uważa, że podmiot konstytuuje się w relacji z innymi, a owa relacja jest zawsze ugruntowana na byciu w świecie jednostki. Dlatego też poprzez porzucenie społeczeństwa *self* ulega całkowitemu zepsuciu. Schrag uważa, że w „skoku” Kierkegaarda tkwi pewne niebezpieczeństwo. W jego przekonaniu ten „skok” jest pęknięciem immanencji i to przekreśla wszelkie starania „Ja”, aby odnaleźć w sobie relację do Boga.

5. Funkcje transcendentji

Calvin Schrag twierdzi, że radykalny wymiar transcendentji pełni określone funkcje, które polegają na: (1) ustanawianiu krytycznego punktu widzenia dla krytyki i oceny przekonań i praktyk w ramach doczesnych sfer kultury: nauki, moralności, sztuki i religii; (2) dostarczania warunków do zjednoczenia się tych sfer kultury; (3) dostarczania źródeł dla przeobrażenia dynamiki *self* i kształtowania społeczeństwa¹⁷.

¹⁴ “Like the noumenal realm in the thought of Kant transcendence for Jaspers remains unseen and unknown”. C. O. Schrag, *The Self...*, dz. cyt., s. 116.

¹⁵ Bajer D., Kierkegaardowska koncepcja człowieka transcendującego, *Czasopismo Filozoficzne* 7, 2011, s. 40-52.

¹⁶ Tamże, s. 40-52.

¹⁷ „What function does the radical alterity of transcendence perform vis-a-vis the economies of the culture-spheres? Properly addressing this question requires a threefold response, showing how transcendence (1)

Pierwszą funkcją radykalnej transcendencji jako inności jest krytyczny punkt widzenia, który jest gwarancją równowagi pomiędzy różnymi sferami kulturowymi. Eliminuje on możliwość hegemonii którejkolwiek z nich. Schrag uważa, że bez tego krytycznego punktu widzenia sfery kulturowe nie mogłyby prawidłowo działać, gdyż dochodziłoby do ich ideologizacji i skrajności (moralność zmieniałaby się w moralizm, nauka w scjentyzm, sztuka w estetyzm, religia w eklezjologii). Transcendencja jako radykalna inność działa jako zasada ograniczenia, która hamuje absolutyzację metodologii, ramy koncepcyjne, przekonania, wiarę, praktyki instytucjonalne w zasięgu: naukowym, moralnym, artystycznym i religijnym¹⁸.

Schrag stwierdza, że religia jako kulturowa sfera wykazuje integralność postaw, przekonań i praktyk, które pozostawiają wyraźne ślady w przestrzeni kulturowego istnienia ludzkości. Schrag uważa, że ten proces w sposób szczególny widoczny jest u Kierkegaarda w jego opisie przejścia od „religijności A do religijności B”, w którym następuje pęknięcie immanencji, które łamie wszelkie starania podmiotu, aby odnaleźć w sobie relację do Boga¹⁹.

Druga funkcja radykalnej transcendencji dotyczy jej roli jako warunku zjednoczenia sfer kultury. Schrag stwierdza, że ta funkcja wynika bezpośrednio z modernistyczno-postmodernistycznej dyskusji dotyczącej racjonalności, która jest niezbędna dla osiągnięcia jedności. Filozof utrzymuje, że jedność, która jest wygenerowana przez inność w radykalnej transcendencji stanowi rodzaj metafizycznej gwarancji. Stanowiła ona opozycję dla myśli postmodernistycznej, która manifestowała hasła: różnorodności, wielości, heterogeniczności, co powodowało, że wszelkie postulaty dotyczące jedności były nieistotne.

Autor uważa, że jedność jest nowym zastosowaniem metafory transwersalności²⁰, którą w ślad za Merleau-Ponty' m traktuje jako radykalnie nowy paradygmat w filozoficznej koncepcji świata. Schrag jest zainspirowany również koncepcją Sartre'a. Inspirując się jego poglądami stwierdza, że najmocniejszą stroną jego filozofii było to, że rozpoznał zastosowanie pojęcia transwersalności w rozwiązaniu problemu jedności świadomości. Sartre odrzucił późno husserlowskie „Ja”

occasions a standpoint for a critique and evaluation of the beliefs and practices across the spectrum of the intramundane culture- spheres of science, morality, art and religion; (2) supplies conditions for the unification of the culture- spheres, insofar as such unification indeed becomes possible; and (3) provides resources for the transfiguration of the dynamics of self and societal formation”. C. O. Schrag, *The Self...*, dz. cyt., s. 124.

¹⁸ “Transcendence as radical alterity functions as a principle of restraint, curbing any absolutization of methodologies, conceptual frameworks, beliefs, creeds, and institutional practices within scientific, moral, artistic, and religious endeavors”. Tamże, s.124.

¹⁹ C. O. Schrag, *The Self...*, dz. cyt., s. 120.

²⁰ Termin „transwersalny” występował również u Wolfganga Welscha. Według tego niemieckiego postmodernisty koncepcja apoteozy transwersalności dotyczy kultury i rozumu transwersalnego. Transwersalne podmioty partycypujące w działaniu, czyli w opisywaniu, opowiadaniu, nakazywaniu są dialogiem rozpiętym między zgodą a zachowaniem sprzeczności. Podmiot bowiem akceptując innego w sobie, zmusza go do akceptacji siebie. To zjawisko niesie ze sobą możliwość hybrydyzacji, która jest obecnością innego w sobie i siebie w innym, a pomimo to Ja może pozostać tym, który jest sobą. Transwersalność oznacza wzajemne oddziaływanie na siebie w strukturze dialogu po to, by stworzyć nową różnorodność. Różnorodność jest wynikiem procesów transwersji. Równocześnie z procesami globalizacji wzrastają partykularyzmy. Akceptacja różnorodności, polegającej na odmiennym składaniu znanych przez różne jednostki i zbiorowości elementów, stanowi dla Welscha warunek istnienia i porozumienia; świadczy o dominacji przygodności i akceptacji alternatywnych tożsamości. Zob. więcej, w: *Od dialogu do transgresji*, B. Tokarz, Adam Mickiewicz University Press, Poznań 2008, s.8-16.

transcendentalne jako działanie mające na celu jedność w czasowym przepływie świadomości. W zamian za to zaproponował konkretny opis dynamiki ujednoczenia świadomości, odwołujący się do pojęć retencji i protencji, obecny również u Husserla, ale w jego wcześniejszych pracach²¹. Sartre postulował „świadomość, która jednoczy się z grą transwersalnych intencji”²² oraz uważał, że ponadczasowe i powszechne „Ja transcendentalne” jest bezużyteczne przez wzgląd na jedność świadomości. Świadomość osiąga ujednoczenie tylko poprzez funkcję transwersalną, zastosowaną na przeszłe momenty świadomości, bez scalania się z jakimkolwiek szczególnym momentem tej świadomości²³.

Zdaniem Schraga radykalna transcendencja polega na tym, że transwersalność zastępuje uniwersalność. Sama zaś dynamika ujednoczenia jest procesem otwartym i złożonym. Jedność jest współczynnikiem myśli i znaków w komunikacji, które pochodzą ze zróżnicowanych systemów przekonań, poglądów i różnych obszarów zainteresowań jednostki²⁴. W tradycjach starożytnych jak i nowożytnych jedność była łączona z tożsamością, które razem prowadziły wojnę z pluralizmem i innością. Schrag twierdzi, że to poszukiwanie jedności na równi z metafizyczną zasadą było spowodowane nostalgią za pierwotnym i nieskalanym *arche*, nieograniczonym początkiem, a także uniwersalnym i ustalonym *telos*. Schrag przeciwstawia nową koncepcję transwersalnego ujednoczenia, która – w mniemaniu filozofa – w przeciwieństwie do metafizycznej myśli zachodu, ilustruje dynamiczny i otwarty proces jednoczenia, umożliwiając zachowanie jej odrębności.

Trzecia i ostatnia funkcja radykalnej transcendencji, to dostarczenie środków do przeobrażenia (*ang. transfiguration*) dynamiki *self* i kształtowania społeczeństwa. Tę funkcję transcendencji Schrag rozumie jako zapewnienie przestrzeni, w ramach której *self* może funkcjonować i wchodzić w interakcje z innymi *self*.

Te chwilę przeobrażenia Schrag porównuje do tego, co Kierkegaard przedstawił w swojej koncepcji „religijności B”, która wprowadza nieskończonego Boga w istnienie skończonego człowieka, przez co urąga rozumowi, potęguje paradoks i męczarnię. Taką religią Kierkegaard określił chrześcijaństwo. W przedstawianiu chrześcijaństwa, jako religii radosnej widział całkowite jego sfalszowanie. „Siedzę w swoim cichym pokoju i znam jedno tylko niebezpieczeństwo: religię”²⁵. Naturalnym stosunkiem do takiej religii był dla Kierkegarda lęk i groza.

²¹ “It was the genius of Sartre to recognize the applicability of the concept of transversality in addressing the problem of the unity of consciousness. He rejected the later Husserl's invention of the transcendental ego as the agency of unification in the temporal flow of consciousness an offered in exchange a concrete redescription of the dynamics of unification proposed by Husserl in his analyses of retention and pretention in his early work”. C. O. Schrag, *The Self...*, dz. cyt., s.128.

²² J- P. Sartre, *The Transcendence of the Ego: An Existentialist Theory of Consciousness*, tłum. F. Williams, R. Kirkpatrick, Noonday Press, New York 1957, s. 39.

²³ Consciousness achieves unification by dint of a transversal function, an extending across and revisiting of past moments of consciousness without solidifying into an identification with any particular moment”. C. O. Schrag, *The Self...*, dz. cyt., s.129

²⁴ „Radical transcendence operates transversality replaces that of universality. The dynamics of unification in a transversal play of lying across and extending over surfaces, accelerating forces, fibers, vertebrae, and moments of consciousness is not grounded in a universal telic principle but proceeds rather as an open-textured gathering of expanding possibilities. The unity at issue is a coefficient of thought and communication moving across differentiated belief systems, interpretive viewpoints and regions of concern”. Tamże, s.129.

²⁵ S. Kierkegaard, *Trwoga i drżenie*, Meandry Kultury, Kraków 2017, s. 87.

W powyższej koncepcji gramatyka paradoksu jest konsekwencją wcielenia boskości w człowieku. Schrag stwierdza, że ten boski pierwiastek będący wiecznością atakuje to, co doczesne. Decydującym elementem w procesie dążenia do „religijności B” jest pęknięcie immanencji, która łamie wszelkie starania *self*, aby odnaleźć w sobie relację do Boga.

Filozof uważa, że to właśnie gramatyka transcendencji jest radykalną innością i tajemnicą, która wynika bezpośrednio z dekonstrukcji mowy Bożej²⁶. Schrag konstatuje, że mówienie o Bogu poza teologią przenosi badacza w świat transcendencji i tajemnicy. Filozof stwierdza, że już mówienie o Bogu, jest rodzajem mówienia o transcendencji w jej pozaziemskim wymiarze. Z kolei, wszelkie pytania o Boga zawsze sprowadzają się do pytań o transcendencję jako o levinasowską, radykalną inność.

Autor stwierdza, że to co zachowuje równowagę i odpowiednią dynamikę pomiędzy hermeneutyką a fenomenologią to dar (*ang. gift*). Filozof uważa, że „dar” to coś, co pobudza relacje bosko-ludzkie. Dar w jego przekonaniu polega tak na dawaniu jak i otrzymywaniu²⁷. Schrag wyjaśnia terminy takie jak: poznanie, odpowiedź i dar, jako narzędzia post teologicznej gramatyki. Transcendencja według Schraga niesie w sobie bezinteresowność jest bowiem daniem bez oczekiwania czegokolwiek w zamian, w ten sposób stoi na straży moralności w religii, sztuce i nauce.

Schrag ilustruje koncepcję Kierkegaarda za pomocą dwóch przykładów; dawania prezentów i przyjaźni. Amerykański myśliciel uważa, że za pomocą dawania prezentów można uchwycić paradoks, który jest obecny u Kierkegaarda, a który do tej pory nie jest należycie zbadany przez antropologów zajmujących się jego myślą. Kiedy dajemy komuś prezent nie możemy oczekiwać niczego w zamian. Tylko wówczas ten prezent będzie hojny i szczery. Będzie to prawdziwy dar. Tylko spełniając powyższe warunki, pisze Schrag, dar pozostanie „na zewnątrz, poza gospodarką produkcji i konsumpcji, dystrybucji i wymiany”, a więc „radykalnie transcendentny wobec wymogów wzajemności”²⁸.

Schrag wskazuje, że dar należy odróżnić od naturalnej wymiany dóbr i usług w transakcji handlowej. Autor stwierdza, że wzajemność może również działać na bardziej wyrafinowanej, „duchowej” i nieinstrumentalnej płaszczyźnie. Właśnie o te płaszczyznę chodzi autorowi. W związku z tym wskazuje, że ten subtelniejszy rodzaj wzajemności wydaje się również działać przy dawaniu prezentów. Niemniej jednak pomiędzy odbiorcą a darczyńcą musi nastąpić odpowiednie, wzajemne zrozumienie intencji. Gdyby na przykład funkcjonariusz publiczny – jako beneficjent naszego daru – nie zrozumiał naszych intencji mógłby wziąć go za łapówkę. W ten sposób obdarowywanie nieuchronnie wiąże się z pewnym wzajemnym zrozumieniem i rozeznaniem.

Jeśli chodzi o przyjaźń, to Schrag uważa, że jest to rodzaj przyjaźni podobny do miłości u Arystotelesa, postrzeganej jako wzajemne zaangażowanie. Amerykański

²⁶ “It is this grammar of a transcendence as radical otherness and indelible mystery that fills the void resulting from the deconstruction of God-talk”. C. O. Schrag, *The problem of being...*, dz. cyt., s.75.

²⁷ “That which provides the dynamics or catalyst that energizes these two sites of acknowledgment and response is the eventuation of the gift. It is the gift, in its giving and its being received, that stimulates the “new economy” of divine-human transactions”. Tamże, s.74.

²⁸ C. O. Schrag, *The Self...*, dz. cyt., s. 94-98.

filozof stwierdza, że u wczesnego Kierkegaarda można było dostrzec inspirację koncepcjami Stagiryty, jednak wpływ myśli chrześcijańskiej w znaczym stopniu spowodował, że Kierkegaard w swoich koncepcjach *caritas* i *agape* wykroczył poza klasyczne greckie poglądy. Schrag uważa, że to augustyński pogląd uwydatnił ograniczenia Arystotelesa, którego idea przyjaźni została zakorzeniona w wymogach wzajemności i która była możliwa pomiędzy równymi sobie. W przeciwieństwie do Augustyna i Kierkegaarda gdzie *agape* wymyka się kaprysom wzajemności, otwierając się zamiast tego na „paradoksalny zbieg daru miłości i skoku w religijność B”.

Schrag twierdzi, że hermeneutyka poznania w dekonstruowanej rozmowie z Bogiem pretenduje do tego, aby wyjść poza epistemologię, która jak wiadomo dostrzegała wartość klasycznej metafizyki teizmu bez uszczerbku dla możliwości interpretacyjnych. Zaś hermeneutyka poznania oznacza właśnie zrozumienie i interpretację wszystkiego, co inne.

Schrag zastępuje standardową rozmowę z Bogiem splatającymi się perspektywami transcendencji, daru i miłości, w których sama koncepcja Boga jako bytu super naturalnego jest podstawą istnienia *self*. Treścią takiego spojrzenia na transcendencję jest „dar”, który stanowi bezwarunkową miłość i niesie w sobie bezinteresowność. Autor utrzymuje, że aby zrozumieć i poznać praktyczne znaczenie daru transcendencji niezbędna jest hermeneutyka i fenomenologia. Bez twórczej współpracy w obrębie wspomnianych dwóch dziedzin dar pozostanie niezrozumiały.

Kontynuując rozważania dotyczące transcendencji Schrag idzie również śladami Emmanuela Levinasa, próbując ocalić transcendencję od współczesnego²⁹ sposobu jej rozumienia. Uważa, że określanie transcendencji tylko na podstawie Boga jako najwyższego, najdoskonalszego bytu nie jest właściwym jej sformułowaniem, wręcz przeciwnie, bardziej ją to niszczy aniżeli objaśnia. Dla amerykańskiego autora koncentracja na egzystencji i naturze Boga, na tym co święte bądź głębokie jest sednem metafizyki teizmu. Filozof przez teizm rozumie dziedzinę nauki, która opisuje całokształt relacji człowieka i świata z Bogiem. Traktuje Boga jako świętość, dlatego stawia pytanie o Jego specyficzny sposób bycia. Pyta: czy jest bardziej nieskończony niż skończony, bardziej wieczny niż tymczasowy, bardziej niezmienny niż zmienny, bardziej faktyczny, niematerialny, perfekcyjny w każdym calu? Chodzi mu o to, wszystko co w średniowieczu nazywane było *ens realissimum*.

Koncepcja transcendencji w ujęciu Levinasa stanowi próbę takiego rozważania kwestii Boga, która respektowałaby Jego transcendencję, Jego radykalne oddzielenie, będące niczym innym jak Jego świętością³⁰. Schrag zaznacza, że w przypadku Levinasa transcendencja jest oparta przede wszystkim na wierze w Boga. W związku z tym podkreśla, że doświadczenie transcendencji wyrasta z fundamentalnego dla każdego człowieka pragnienia metafizycznego³¹, które jest pragnieniem tego, co

²⁹ Calvin O. Schrag uważa, że współcześnie rozumienie transcendencji jest spłycone i wystawiane na próbę przez relatywizm i konsumpcjonizm.

³⁰ W. Worach, *Etyka na śladach Innego. Transcendencja Boga w Filozofii Emmanuela Levinasa*, Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 2005, t. 38, z. 2, s. 380–396.

³¹ Uważam, że Schrag postrzega Levinasa jako obrońcę subiektywności. Analizując koncepcję transcendencji Levinasa konieczne jest pamiętać, że doświadczenie u Levinasa nie przejawia się jako wiedza, a jego treść nie daje się przedstawić jako przedmiot poznania. Stosunek do Innego nie może być ujęty pojęciowo i nie jest zapośredniczony przez jakiś rodzaj całościowego rozumienia

nieskończone i absolutnie inne³². Schrag dokonuje także eksperymentu myślowego, który dotyczy tego, jak dostosować problem bycia *self* do kontekstu pytań o Boga. Należy zaznaczyć, że zamysłem filozofa w tym eksperymencie jest wyjść poza teologię.

Punktem wyjścia dla autora jest moment przekroczenia wiedzy interpretowanej w ramach określonej koncepcji. Schrag stawia pytanie: czy poznanie jest wspominaniem wcześniejszych idei i zasad jak u Platona, czy jest ono możliwe dzięki prawom *a priori* samego umysłu jak chciał tego Kant. Filozof podkreśla, że w poznaniu wiedza nie jest formułowana z wyprzedzeniem. Z kolei, możliwość interpretacji określonych faktów rodzi się wraz ze spotkaniem z drugim człowiekiem³³. Autor jest przekonany, że taki proces wynika z dynamiki spotkania umysłu z tym, co jest inne. Ostatecznie tak rozumiana inność/ transcendencja przyjmuje postać tajemnicy.

6. Zakończenie

Koncepcja transcendencji zaproponowana przez Schraga jest pewną strategią myślenia poza programem klasycznego teizmu. Schrag krytykuje teologię gdyż uważa, że jako dziedzina wiedzy spłyca relację jednostki do Boga. Filozof wprowadza termin metafizyka teizmu i rozumie go, jako naturalne połączenie teologii będącej dyskursem o Bogu z metafizyką, która jest dochodzeniem do rozumienia, struktury i sposobów bycia. Głównym zarzutem, który można kierować w kierunku Schraga jest to, że nie udziela jednoznacznej odpowiedzi jak połączyć te dwie dziedziny nauki.

Schrag badał działanie transcendencji oraz jej rolę w konstytucji podmiotu, gdzie osobowość jednostki w całym swoim ucieleśnieniu zostaje zaatakowana przez odmienną pochodzącą z „religijności B” (Kierkegaard) i radykalnej inności Levinasa. Wydaje się, że ta zmiana perspektywy pociąga za sobą niespójność lub sprzeczność w poglądach Schraga. Jednak po dokonaniu wnikliwej analizy okazuje się, że ta zmiana dotyczy dokładnie tego samego problemu tylko spojrzenia na niego od drugiej strony. Dotąd podmiot był rozpatrywany pod kątem jego wnętrza, a teraz Schrag sugeruje, aby uwzględnić jego zewnętrżność i rozpatrywać go w kategorii relacji do tego, co dla niego jest inne i nieznanne. Filozof stwierdza, że transcendencja poprzez swoje założenia wymaga rozpatrywania w kategoriach radykalnej zewnętrżności.

Zaakcentowanie zewnętrznej inności i jej roszczeń wydaje się być w sprzeczności z tym, co wcześniej deklarował Schrag. Akcentowanie inności zakłóca równowagę pomiędzy płaszczyznami działania podmiotu. Podobny problem można zauważyć, kiedy Schrag opowiada się za radykalnym rozróżnieniem między „religią immanencji” a „religią transcendencji” u Kierkegarda. Również wydaje się to sprzeczne z głównym argumentem wcześniejszych tez Schraga, które dążyły do usunięcia binariów metafizycznych (takich jak: umysł a ciało, wewnątrz i zewnątrz, immanencja i transcendencja). Wszelkie relacje z Bogiem, które przerywają immanencję, polegają na całkowicie nieodwzajemnionym otworzeniu się na to, co jest radykalnie transcendentnie odmienne.

³² K. Gucałska, *Myśl, która myśli więcej niż myśli? Emmanuel Lévinas, Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, w: *Principia XXIV-XXV* (1999), Kraków, s. 279-288.

³³ Schrag zakłada, że to poznanie nie pochodzi z wnętrza wyizolowanego epistemologicznego podmiotu.

Należy się zastanowić, w jaki sposób radykalna zewnętrzność, na przykład kamienia na księżycu, może mieć związek ze schragowskim podmiotem. Dotąd Schrag starał się opierać wszelkiemu otwarcu na to co nieznanne. Co więcej, filozof wielokrotnie powtarza, że ludzkie „Ja” nie jest „ani suwerenne ani autonomiczne a jego budowa pozostaje nieprzenikalna dla sił wszelkiej odmienności”³⁴. Filozof uważa, że ludzie *self* nie jest również uwięzione w ramach ograniczeń heteronomicznych, zdeterminowanych siłami zewnętrznymi. Co pozostaje w sprzeczności do wcześniejszej krytyki Schraga kierowanej pod adresem Lyotarda. Amerykański filozof krytykując francuski postmodernizm pisze, że uznanie wszelkiej różnorodności i mnogości „nie uzasadnia roszczeń o heterogeniczność”. Wielokrotność niekoniecznie insynuuje coś, co jest „radykalnie inne”, jak sugerował Schrag przy stosowaniu heterogeniczności

Kolejną problem nasuwa jego stwierdzenie, że transcendentja oparta jest na odmienności, na tym, co zewnętrzne, absolutnie różne. Jednak – jak stwierdza – cały proces konstytucji podmiotu wpisuje się w tradycję i specyfikę historyczną, tym samym wpada w pułapkę niemożności wyjścia poza tradycję, do której przynależy i przekroczenia jej, przy jednoczesnym pozostaniu wewnątrz.

Autor mimo, iż starał się zdystansować od filozofii klasycznej, pozostał wciąż pod jej silnym wpływem. Uważam, że sposób, w jaki Schrag ukazał Boga może stanowi oczywiste nawiązanie do arystotelesowskiej koncepcji Nieporuszonego Poruszyciela, w której Bóg jest przedstawiony jako bezosobowa siła pochodząca z poza czasu. W propozycji amerykańskiego filozofa wyraźnie brakuje koncepcji Boga osobowego, która właściwa jest dla personalizmu teistycznego.

Koncepcja transcendentji sformułowana przez Schraga to tylko zaproszenie do rzeczowej, jasnej i wyważonej dyskusji nad problemami filozoficzno-teologicznymi nurtującymi współczesnego człowieka Schrag opowiada się za koniecznością prowadzenia dalszych badań nad terminami skupionymi wokół transcendentji, tak, aby możliwe było poznanie innych jej aspektów oraz relacji transcendentji do konkretnych kontekstów ludzkich doświadczeń. Można stwierdzić, że koncepcja transcendentji Schraga jest próbą zabezpieczenia jej przed współczesnym światem, który jest widziany jako doskonale zorganizowana struktura fizyczna. Filozof dostrzega także kryzys człowieka, polegający na utonięciu w morzu różnych relatywizmów. Dlatego dąży do uwypuklenia doświadczeń ludzkich takich jak: miłość, rozmowa, wiara, bo one jego zdaniem świadczą o unikatowości człowieka, czyli – dla autora – jego bezinteresowności.

Literatura

(Bajer D., *Kierkegaardowska koncepcja człowieka transcendującego*, Czasopismo Filozoficzne 7, 2011, [Dostęp online: 11.12.2011].

Bielecki P., *Doświadczyć transcendentji, istoty nieświadome są bardziej szczęśliwe*, <http://www.pawelbielecki.in/doswiadczy-c-transcendentji/>[Dostęp online: 17.06.2017].

Carr D., *Time, Narrative and History*, Indiana University Press, Indiana 1986.

Dauenhauer P. B., *Schrag and the Self*, Northwestern University, Chicago 2002.

³⁴ C. O. Schrag, *The problem of being...*, dz. cyt., s.76.

- Guczalska K., *Myśl, która myśli więcej niż myśli? Emmanuel Lévinas, Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, Principia XXIV-XXV, Kraków 1999.
- Kierkegaard S., *Albo-albo*, Wydawnictwo Słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2015.
- Matustik B. M., McBride L. W., *Calvin O. Schrag and the Task of Philosophy after Postmodernity*, Northwestern University Press, Northwestern 2002.
- Niles J. D., *Homo Narrans*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania 2010.
- Podsiad A., *Słownik terminów filozoficznych*, Wydawnictwo Pax, Warszawa 2001.
- Rudziński R., *Człowiek w obliczu nieskończoności. Metafizyka i egzystencja w filozofii Karla Jaspersa*, Warszawa 1980.
- Schrag O. C., *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*, Purdue University Press, Northwestern 2002.
- Schrag O. C., *Doing philosophy with Others, Conversations, Reminiscences, and Reflections*, Purdue University Press, Indiana, 2010.
- Schrag O. C., *Existence and Freedom, Towards an Ontology of Human Finitude*, Northwestern University Press, Northwestern 1961.
- Schrag O. C., *God as Otherwise Than Being Toward a Semantics of the Gift*, Northwestern University Press, Northwestern 2002.
- Schrag O. C., *Radical Reflection and the Origin of the Human Sciences*, Purdue University Press, Indiana, 1982.
- Schrag O. C., *The Resources of Rationality, A Response to the Postmodern Challenge*, Indiana University Press, Indiana 1992.
- Schrag O. C., *The Self after Postmodernity*, Yale University, North Carolina 1997.

Transcendencja jako podstawa konstytucji podmiotu w filozofii Calvina Schraga

Streszczenie

W niniejszym artykule przedstawię koncepcję transcendencji w ujęciu amerykańskiego filozofa C. Schraga. W sposób szczególny skoncentruje się na omówieniu jej rodzajów oraz funkcji jaką pełni w konstytucji podmiotu. Amerykański filozof jest szerzej nieznan w Polsce mimo, że jego prace zostały przetłumaczone na jedenaście języków obcych. Schrag uważa, że transcendencja opiera się w całości na doświadczanych przez podmiot zdarzeniach, ponadto uważa, że transcendencja jest duchową, wewnętrzną narracją, która zapewnia podmiotowi poczucie wolności.

Autor dokonuje rozróżnienia transcendencji na dwa rodzaje transcendencji słaby i silny. Ten pierwszy rodzaj jest poznawaniem tego, co inne w ramach sfer kulturowych, (czyli nauki, moralności, sztuki i religii). Schrag określa to zjawisko transcendencją wewnątrz immanencji. Z kolei drugi, silny rodzaj transcendencji nazywany jest przez Schraga spotkaniem transcendencji z tym, co immanentne. Filozof tłumaczy, że jest to odniesienie jednostki do tego, co również inne ale w wymiarze pozaziemskim, nieskończonym, czyli w relacji do Boga. Ponadto filozof stwierdza, że transcendencja podczas konstytucji podmiotu pełni potrójną funkcję; (i) jako zasada protestu przeciwko hegemonii kulturowej, (ii) jako warunek zjednoczenia, który powoduje zbieżność nie przypadek oraz (iii) jako moc dawania bez oczekiwania zwrotu, stoi poza wszelką ekonomią.

Schrag określa transcendencję jako konkretną odmiennosc, która jest oparta na tym, co zewnętrzne, absolutnie różne. W niniejszym artykule przedstawię koncepcję Calvina O. Schraga używając tych rozróżnień, które on sam stosował. W podsumowaniu natomiast przedstawię kwestie problematyczne i pytania do dalszej dyskusji oraz tezy, które wyłaniają się z analizy jego koncepcji.

Słowa kluczowe: Podmiot, transcendencja, teologia, filozofia.

Sekta permanentystów: O „dowodach”, że czas nie płynie

1. Wprowadzenie

Już w starożytności w zmianie dopatrywano się sprzeczności. Rzeczy niezmiennej nie można przypisać cech wzajemnie wykluczających się. Tymczasem rzecz podlegająca zmianie może mieć takie cechy – wprawdzie nie naraz, ale jednak przysługujące temu samemu obiektowi. Wsparcia dla tej starożytnej intuicji dostarcza obowiązująca w ramach klasycznego rachunku predykatów z identycznością tzw. zasada Leibniza², w świetle której każda cecha przysługująca danemu obiektowi przysługuje również obiektowi z nim identycznemu³, więc jeśli założyć, że zmieniający się obiekt zachowuje identyczność w czasie, to można dojść do wniosku, iż musi on mieć zarazem cechy wzajemnie wykluczające się, czyli być sprzeczny.

Dość naturalne może wydawać się doszukiwanie się źródła sprzeczności w pojęciu obiektu zachowującego identyczność w czasie. Gdyby przyjąć, że zmieniający się obiekt jej nie zachowuje, można byłoby uniknąć sprzeczności. Oznacza to jednak, że obiekt taki faktycznie zamienia się w sekwencję następujących po sobie obiektów powiązanych między sobą jedynie genetycznie, tj. za pomocą procesu, w wyniku którego z jednego wyłania się drugi. Co więcej, jeśli zmiana jest ciągła, to obiekty te muszą być ściśle momentalne, tj. być zdarzeniami, bądź momentalnymi stanami rzeczy. Można to więc osiągnąć, porzucając ontologię tzw. substancjalizmu⁴, w której podstawową rolę odgrywa kategoria trwającej w czasie rzeczy, na rzecz ontologii procesualizmu lub ewentyzmu⁵.

Czy jednak faktycznie uniknie się w ten sposób sprzeczności? Każdy z momentalnych stanów rzeczy jest identyczny tylko z sobą, więc nie dziedziczy zwyczajnie rozumianych cech sprzecznych z jego cechami od żadnego obiektu, który miałby być z nim tożsamy. Aby jednak można było mówić o zmianie, a nie jedynie o sekwencji stanów momentalnych, stany te, bądź zdarzenia, muszą *stawać się* terazniejsze, tj. nie mogą wszystkie naraz być terazniejsze, lecz powinny specyficznym czasem cechą bycia terazniejszym kolejno nabywać, zarazem tracąc również specyficznym czasem cechą bycia przyszłym, by następnie natychmiast tę pierwszą stracić na rzecz innego stanu rzeczy lub zdarzenia w sekwencji i nabyć cechą bycia przeszłym. Ze względu na te specyficznym czasem cechy zdarzenia

¹ uczerni@cyf-kr.edu.pl , Zakład Filozofii Nauk Przyrodniczych, Instytut Filozofii, Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Jagielloński, <http://www.filozofia.uj.edu.pl/zaklad-filozofii-nauk-przyrodniczych> .

² Zob. Marciszewski W. (red.), *Logika formalna: Zarys encyklopedyczny z zastosowaniem do informatyki i lingwistyki*, PWN, Warszawa 1987, s. 38.

³ Por. np. McCall S., Lowe E.J., *The 3D/4D Controversy: A Storm in a Teacup*, Noûs 40 (2006), s. 575.

⁴ Zob. Hempoliński M., *Filozofia współczesna: Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, PWN, Warszawa 1989, s. 184.

⁵ Tamże, s. 186-187.

i momentalne stany rzeczy zmieniają się tak samo, jak podlegające zmianie rzeczy ze względu na zwykłe cechy, więc dotyczy ich ta sama trudność, której próbowano uniknąć, negując tożsamość obiektów w czasie.

Ujmijmy to nieco inaczej. Każde zdarzenie lub momentalny stan rzeczy zachodzi w pewnym momencie czasowym. Momenty tworzą pewien porządek, który można uznać za ważny aspekt czasu. Aby jednak w świecie była możliwa rzetelna zmiana, czas nie może być tylko strukturą relacyjną, w której wszystkie momenty mają ten sam absolutny status, lecz jeden z nich powinien mieć wyróżniony absolutny status teraźniejszości, a pozostałe powinny być bądź przyszłe, tj. jeszcze nie teraźniejsze, bądź przeszłe, czyli już nie teraźniejsze. Co więcej, żaden z nich nie może mieć statusu teraźniejszości raz na zawsze, lecz kolejne momenty przyszłe powinny stawać się teraźniejsze, by następnie natychmiast ten status tracić na rzecz statusu przeszłości. Oznacza to, że momenty czasu wciąż niejako „przepływają” z przyszłości przez teraźniejszość do przeszłości.

2. „Dowód” McTaggarta

Wspomniany wyżej fenomen, zwany „upływem” czasu, bez którego nie byłoby wspomnianej wyżej zmiany specyficznie czasowych cech zdarzeń i stanów rzeczy zachodzących w różnych momentach, stał się kolejnym przedmiotem zarzutu sprzeczności. Jako najciekawszą próbę jej wykazania warto wymienić paradoks sformułowany przez McTaggarta⁶, który „upływ” uważał za na tyle istotną charakterystykę czasu, że wykazanie jego sprzeczności skłonny był uznać za dowód nierealności czasu. Kwalifikacje zdarzeń jako przeszłych, teraźniejszych lub przyszłych wykluczają się nawzajem. Jeśli jednak czas „płynie”, a zdarzenia pierwotnie przyszłe czasowo stają się teraźniejsze, a następnie przeszłe, to każde z nich uzyskuje każdą z tych trzech charakterystyk. To zaś oznacza, że „upływ” czasu implikuje sprzeczność.

Naturalną reakcją jest zwrócenie uwagi na fakt, że zdarzenie nie uzyskuje tych charakterystyk naraz. Można jednak zapytać, kiedy uzyskuje każdą z nich – na co trudno jest udzielić odpowiedzi innej niż tautologiczna, np. że zdarzenie jest teraźniejsze, gdy jest teraźniejsze. Ostatecznie więc trzeba po prostu stwierdzić, że to samo zdarzenie jest przeszłe, jest teraźniejsze i jest przyszłe, co na mocy zasady Leibniza oznacza sprzeczność.

Warto zauważyć, że potraktowanie „upływu” jako istotnej charakterystyki czasu nie musi być uznane za trafne, wobec wyrażonej przez określenie go jako „porządku następstwa” intuicji, że jest on strukturą relacyjną. Jeśli więc paradoks McTaggarta dowodzi czegoś, to nierealności raczej „upływu” czasu, niż czasu jako takiego. Z drugiej strony, powołanie się na stwierdzenie Kanta, że „istnienie nie jest realnym orzeczeniem”⁷, nie blokuje dowodu. Po pierwsze bowiem, z tego, że nie jest ono realnym orzeczeniem, bynajmniej nie wynika, że orzeczeniem w ogóle nie jest. Po drugie zaś, realizujące „upływ” czasowe stawanie się nie musi być rozumiane egzystencjalnie. Interpretacja czasowego stawania się jako „wchodzenia w istnienie” przyjęta jest wprawdzie zarówno w ramach prezentyzmu, ograniczającego dziedzinę

⁶ McTaggart J.M.E., *The unreality of time*, Mind 17 (1908), s. 456-473.

⁷ Shimony A., *The transient now*, w: tenże, *Search for a Naturalistic World View*, t. 2, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1993, s. 272 i 274-275.

tego, co istnieje w dosłownym sensie, do terażniejszości, jak też w ramach koncepcji rosnącego świata-bloku, rozszerzającego ją na przeszłość, ale nie w ramach eternalizmu, zaliczającego do niej również to, co przyszłe⁸.

3. Prezentyzm a „upływ” czasu

Warto w tym miejscu wyjaśnić stosunek prezentyzmu do „upływu” czasu. Nawet przy dość naturalnej egzystencjalnej interpretacji wyróżnionego statusu terażniejszości, prezentyzm nie jest warunkiem koniecznym „upływu” choćby dlatego, że model rosnącego świata-bloku również go realizuje⁹. Z czysto logicznego punktu widzenia jednak, nie jest on też jego warunkiem wystarczającym. Do pomysłenia jest bowiem model, w którym jest jedna terażniejszość określona raz na zawsze.

Jest to możliwe zwłaszcza przy rezygnacji z egzystencjalnego rozumienia wyróżnionego statusu terażniejszości, w ramach eternalistycznego modelu świata-bloku¹⁰. W zasadzie jednak można też rozważać model „zamrożonego” rosnącego świata-bloku, który nie rośnie, lecz kończy się na terażniejszości, a nawet prezentyzyczny model składający się wyłącznie z jedynej terażniejszości, tj. model „zamrożonego” prezentyzmu¹¹. „Upływ” czasu byłby wtedy złudzeniem, jakiemu ulegaliby terażniejsi obserwatorzy na podstawie terażniejszej pamięci dotyczącej zdarzeń przeszłych i terażniejszej antycypacji zdarzeń przyszłych, przy czym te drugie w obu modelach byłyby fikcją wykreowaną przez treść ich świadomości, a w pierwszym z nich dotyczyłoby to też zdarzeń przeszłych. Oczywiście oba te modele są dość absurdalne, ale logicznie możliwe.

Tym, co istotne dla „upływu”, nie jest więc sam wyróżniony status terażniejszości, obojętne, interpretowany egzystencjalnie albo nie, lecz przejściowy charakter tego statusu, który różne zdarzenia kolejno nabywają, po czym tracą. Pogląd, że tak jest, nosi znacznie mniej popularne niż prezentyzm miano transjentyzmu, zaś jego przeciwieństwem jest permanentyzm, zgodnie z którym wszystkie dające się określić własności czasowe każde zdarzenie ma raz na zawsze¹². To założenie transjentyzmu McTaggart podejrzewa o generowanie sprzeczności.

4. Niekonkluzywność „dowodu” McTaggarta

Czy jednak faktycznie każde zdarzenie jest, jak twierdzi McTaggart, zarazem przyszłe, terażniejsze i przeszłe? Jeśli za strukturę, w której interpretujemy nasz język, uznać czasoprzestrzeń, to z „upływem” czasu wiąże się określenie w stanowiącym jej uniwersum zbiorze zdarzeń trzech wzajemnie wykluczających się własności: bycia przeszłym, bycia terażniejszym i bycia przyszłym. Własność bycia przyszłym nie przysługuje w niej wszystkim zdarzeniom, lecz tylko tym, które własności bycia terażniejszym jeszcze nie nabyły, a własność bycia przeszłym – tylko tym, które ją już utraciły. Nigdy więc nie ma takiej sytuacji, że np. jakieś zdarzenie w tej samej strukturze historii świata jest zarazem np. przeszłe

⁸ Por. np. Merricks T., *Good-Bye Growing Block*, [w:] Zimmerman D.W. (red.), *Oxford Studies in Metaphysics*, t. 2, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 103.

⁹ Por. Gołosz J., *Presentism and the Flow of Time*, *Axiomathes* 27 (2017), s. 291.

¹⁰ Por. np. Skow B., *Why Does Time Pass?*, *Noûs* 46 (2012), s. 223-224 i 229-230.

¹¹ Tamże, s. 289.

¹² Zob. Eilstein H., *O transjentyzmie, cz. I*, *Filozofia Nauki* 2 (1994), nr 2(6), s. 49 i 53-54; także, *Prof. Shimony on “the transient Now”*, *Synthese* 107 (1996), s. 223.

i terazniejsze. Jeśli jest terazniejsze, to nie jest prawdą, że *jest* przeszłe, lecz że *będzie* przeszłe. Jeśli zaś właśnie jest przeszłe, to nie jest prawdą, że jest terazniejsze, lecz jedynie, że takie *było*.

McTaggart, uprzedzając tę oczywistą obiekcję, próbował jej uniknąć, reinterpretując powyższe stwierdzenia. Uważał, że np. stwierdzenie, iż jakieś zdarzenie *będzie* przeszłe, sprowadza się do orzeczenia przyszłości o pewnym metazdarzeniu, polegającym na byciu przeszłym rozważanego zdarzenia. Problem z własnościami czasowymi nie zostałby więc rozwiązany, lecz przeniesiony poziom wyżej. Ostatecznie miałyby to skutkować błędnym kołem lub nieskończonym regresem.

Zarzut błędnego koła byłby zasadny, gdyby ktoś chciał uzasadnić brak sprzeczności na poziomie zdarzeń przez jej brak na poziomie metazdarzeń, który z kolei mógłby uzasadnić jedynie z góry założony brak sprzeczności na poziomie podstawowym. Natomiast wspomniany nieskończony regres, podobnie zresztą jak rzekome błędne koło, oznaczałoby co najwyżej, że nie dysponowalibyśmy rozwiązaniem problemu, nie dowodząc bynajmniej, że sam problem, tj. sprzeczność, rzeczywiście ma miejsce. Przecież chodzić tu miało o przysługiwaniu temu samemu zdarzeniu wszystkich trzech wzajemnie sprzecznych określeń czasowych naraz, co z treści przedstawionego zarzutu bynajmniej nie wynika – ani w odniesieniu do zdarzeń danego, ani wyższego poziomu.

Z drugiej strony, stwierdzenie, że np. dane zdarzenie teraz jest terazniejsze, ale w przeszłości było przysze, a w przyszłości będzie przeszłe, można też, za Dummettem¹³, rozumieć jako orzeczenie o tym samym zdarzeniu trzech różnych własności wyższego poziomu, np. terazniejszego bycia terazniejszym, przeszłego bycia przyszym i przyszłego bycia przeszłym. Taka rekonstrukcja jednak sprzyja wnioskowi McTaggarta niewiele bardziej niż poprzednia. Choćby bowiem nawet odwołanie się do własności wyższego poziomu nie usuwało sugerowanej sprzeczności rzekomo powstałej na poziomie podstawowym, przenosząc ją jedynie poziom wyżej, to argument znów nie wykazuje jej pojawienia się ani na tym poziomie, ani na poziomach wyższych, lecz tylko ją bezzasadnie zakłada.

Co więcej, rozważany kontrargument wcale nie musi skutkować sugerowanym regresem. Jego istota sprowadza się bowiem do spostrzeżenia, że wzajemnie sprzeczne określenia czasowe nie przysługują poszczególnym zdarzeniom naraz, lecz jeśli przysługuje mu któreś z nich, to zarazem przysługuje mu co najwyżej jakieś określenie wyższego rzędu, które z tym pierwszym nie tylko nie jest, ale nawet nie może być sprzeczne. Regres pojawia się dopiero wtedy, gdy krytyk da sobie wmówić, że ma problem i pozwoli się zmusić do wejścia na wyższy poziom, a potem, analogicznie, na kolejne. Ma on jednak pełne prawo tego odmówić, gdyż jego spostrzeżenie jest, w najgorszym razie, nie mniej oczywiste niż przeciwnie spostrzeżenie McTaggarta. To ostatnie budzi zatem wątpliwości i to McTaggart powinien był je rozwiązać, bo przecież to on twierdzi, że dysponuje dowodem¹⁴.

¹³ Dummett M., *A defense of McTaggart's proof of the unreality of time*, Philosophical Review 69 (1960), s. 498.

¹⁴ Por. Czerniawski J., *Ruch, przestrzeń, czas: Protofizyczne i metafizyczne aspekty podstaw fizyki relatywistycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 229.

5. Interpretacja tożsamości w czasie a „dowód” McTaggarta

Rzekomy dowód McTaggarta opiera się więc na nieuczciwym tricku. Dlaczego zatem tego dawno nie zauważono i nadal bywa on traktowany poważnie? Jak słusznie zauważył prof. Nyiri na Europejskim Kongresie Filozofii Analitycznej¹⁵, kontekstu dla jego recepcji dostarcza interpretacja Minkowskiego teorii względności. Inny paradoks, przedstawiony m.in. przez Putnama, odwołuje się właśnie do tej teorii. Zanim jednak go przedyskutujemy, warto spróbować zidentyfikować wyobrażenie nadające tezie, jakoby „upływ” czasu oznaczał konieczność przypisania temu samemu zdarzeniu wzajemnie wykluczających się charakterystyk czasowych, pozory trafności.

Jak już była o tym mowa, według wyobrażeń odpowiadających „upływowi”, dziedzina zdarzeń każdorazowo podzielona jest na trzy rozłączne poddziedziny zdarzeń: przyszłych, teraźniejszych i przeszłych. Każde zdarzenie należy tylko do jednej z nich. Skąd więc wyobrażenie, że np. to samo zdarzenie, które jest teraźniejsze, jest też przyszłe i przeszłe? W świecie, który *jest*, należy ono przecież tylko do dziedziny teraźniejszości.

Wydaje się za tym stać wizja mnogości stanów tej dziedziny odpowiadających różnym dystrybucjom na te trzy poddziedziny. W jednym z nich, rzecz jasna, rozważane zdarzenie należy do teraźniejszości, ale w pozostałych należy bądź jeszcze do przyszłości, bądź już do przeszłości. Obraz ten nieco przypomina wyobrażenie sekwencji momentalnych stanów świata, odpowiadających momentom czasu. Skoro jednak czas jest w nim traktowany jako czwarty wymiar dziedziny zjawisk, to ta mnogość jej stanów nie może być sekwencją w czasie, lecz raczej w jakimś meta czasie, czy superczasie¹⁶.

Z drugiej strony, przecież te stany nie są wszystkie aktualne, lecz jeśli aktualny jest jeden z nich, to inne jeszcze, bądź już, nie są aktualne. To samo zdarzenie więc nie może „znajdować się” w dwóch różnych z nich, bo gdy jeden się właśnie realizuje, drugi jeszcze nie, bądź już nie. Nie ma więc jego duplikatu „znajdującego się” w tym drugim, który byłby z nim identyczny i poprzez zasadę Leibniza powodowałby kłopoty – bo nie ma jeszcze, bądź już, „miejsca”, w którym miałyby „znajdować się”.

Co zatem znaczy stwierdzenie, że dane zdarzenie teraźniejsze było przyszłe i będzie przeszłe? Przede wszystkim, w ogóle nie odnosi się ono do żadnego przeszłego, bądź przyszłego duplikatu tego zdarzenia – lecz jedynie do niego samego. Tym zaś, co o nim zgodnie z prawdą orzeka, jest, że ono *było* przyszłe i *będzie* przeszłe – co oznacza, że odpowiedni stan dziedziny zdarzeń był, bądź będzie, aktualny.

Powyższe spostrzeżenie pozwala też rozwiązać rzekomy problem ze zmianą przedmiotów zachowujących tożsamość w czasie – pod warunkiem wszakże trzymania się konsekwentnego prezentyzmu, zgodnie z którym dziedziną tego, co istnieje w dosłownym sensie, jest wyłącznie teraźniejszość. Otóż, skoro przeszłości już nie ma, a przyszłości jeszcze nie ma, to nie istnieje żaden przeszły lub przyszły

¹⁵ Nyiri K., *Hundred Years After: How McTaggart Became a Thing of the Past*, http://www.hunfi.hu/nyiri/Nyiri_ECAP_2008.pdf, s. 1.

¹⁶ Skow B., dz. cyt., s. 224

duplikat istniejącego w terażniejszości przedmiotu, który miałby być różny od niego co do cech. Jedynym przedmiotem tożsamym z nim w sensie, o którym mowa w zasadzie Leibniza, jest on sam. To on będzie, bądź był, inny niż jest aktualnie. Wtedy jednak, gdy tak będzie, bądź było, nie będzie, bądź nie był, taki, jaki jest obecnie¹⁷.

6. „Dowód” Putnama

Jak widać, na zasadzie Leibniza nie można oprzeć nawet dowodu sprzeczności zmiany obiektów zachowujących tożsamość w czasie, nie mówiąc już o dowodzie sprzeczności „upływu” czasu. W sukurs McTaggartowi przyszedł jednak Putnam¹⁸. Spróbował on wykazać, że zdroworoządkowe wyobrażenie na temat czasu jest sprzeczne z teorią względności. Według niego, reprezentujący to zdroworoządkowe wyobrażenie „człowiek z ulicy” uważa, że tylko zdarzenia terażniejsze są realne. Innymi słowy, ktoś taki istoty wyróżnionego statusu terażniejszości dopatruje się w wyłączości na realność. Gdyby więc utożsamić istnienie w dosłownym sensie z realnością, należałoby uznać, iż jest on prezentystą.

Stawanie się zdarzeń oznacza, że nie wszystkie zdarzenia są realne naraz, lecz kolejno stają się realne. W czasoprzestrzeni więc powinna być określona nietrywialna, równoważnościowa relacja współrealności, w którą wchodziłyby pary zdarzeń stających się realnymi razem. Z drugiej strony, powinno być możliwe operacyjne określenie relacji takiej, że jedno zdarzenie jest współrealne z innym wtedy i tylko, gdy wchodzi z nim w tę relację.

Wspomniana zdroworoządkowa intuicja, zgodnie z którą realne są tylko zdarzenia terażniejsze, do roli owej relacji w naturalny sposób predysponuje równoczesność. W świetle teorii względności relacja ta jest względna, co oznacza, że faktycznie jest wiele równoczesności, określonych w różnych układach odniesienia. Wybór którejkolwiek z nich oznacza zaś wyróżnienie układu, w którym jest określona. Jeśli jednak, jak wydaje się wynikać z zasady względności, „nie ma uprzywilejowanych obserwatorów”, to jeśli w roli relacji stanowiącej kryterium współrealności dla pewnego możliwego obserwatora może wystąpić równoczesność w układzie odniesienia, w którym obserwator ten spoczywa, równie dobrze może w niej wystąpić równoczesność w dowolnym układzie, w którym mógłby spoczywać inny obserwator.

Innymi słowy, jeśli dwa zdarzenia są równoczesne w *pewnym* układzie odniesienia, to są współrealne. Oznacza to jednak, że zdarzeniu, któremu należałoby przypisać współrealność z danym zdarzeniem w związku z jego równoczesnością z nim w jednym układzie odniesienia, należałoby jej też odmówić w związku z jego nierównoczesnością z nim w innym układzie, co oczywiście oznacza sprzeczność¹⁹. Nic tu nie zmienia spostrzeżenie, że faktycznie uprzywilejowany status mają obserwatorzy spoczywający w układach inercjalnych, gdyż do otrzymania sprzeczności wystarczy brak uprzywilejowania wśród takich obserwatorów.

¹⁷ Por. Czerniawski J., dz. cyt., s. 229-230.

¹⁸ Putnam H., *Time and physical geometry*, Journal of Philosophy 64 (1967), s. 240-247.

¹⁹ Tamże, s. 240-242. Por. Czerniawski J., *Nowa formalizacja dowodu Putnama, że czas nie płynie*, Filozofia Nauki 22 (2014), nr 1, s. 46-50.

Aby jej uniknąć, można spróbować osłabić tezę „człowieka z ulicy”, przypisując mu tylko pogląd, że jeżeli zdarzenie jest terazniejsze, to jest realne. Oznaczałoby to, że według niego, jeśli jakieś zdarzenie jest równoczesne z danym, to jest z nim współrealne. Można jednak wykazać, iż dowolne dwa zdarzenia można połączyć łańcuchem zdarzeń, z których każde dwa kolejne są równoczesne w pewnym układzie inercyjnym. Wynikałaby stąd współrealność wszystkich zdarzeń²⁰, co z pewnością byłoby nie do zaakceptowania przez „człowieka z ulicy”. W szczególności bowiem, przy wspomnianym wyżej utożsamieniu realności z istnieniem w sensie dosłownym, wynikałoby stąd teza eternalizmu, stanowiącego zaprzeczenie bliskiego mu prezentyzmu.

Nic nie pomogłoby ewentualne odwołanie się do ogólnej teorii względności, w której na ogół nie sposób wprowadzić relacji równoczesności globalnie, lecz jedynie w ograniczonych obszarach czasoprzestrzennych. Tu również dowolne dwa zdarzenia można połączyć łańcuchem zdarzeń, w którym każde dwa kolejne są równoczesne w jakimś lokalnym układzie inercyjnym, a zatem są współrealne. Również tu więc można przeprowadzić analogiczny dowód tezy eternalizmu²¹.

Mogliby się wydawać, że winna tu jest jakaś szczególna cecha relacji równoczesności, zwłaszcza jej względność, odgrywająca w dowodzie istotną rolę. Nie jest jednak łatwo znaleźć relację absolutną, której wybór w charakterze kryterium współrealności można byłoby uzasadnić. Np. „człowiek z ulicy”, trzymający się mądrości ludowej, że „co było, a nie jest, nie pisze się w rejestr”, z pewnością nie zgodziłby się w takim charakterze przyjąć relacji „absolutnie wcześniej”, w którą z danym zdarzeniem muszą wchodzić jego przyczyny.

Co gorsza, nawet wtedy może się okazać, że dla każdego dwóch zdarzeń można znaleźć taki łańcuch. Gdyby zaś nawet tak nie było, to można skonstruować podobny łańcuch, w którym z każdego dwóch kolejnych zdarzeń wchodzi w tą relację bądź pierwsze z drugim, bądź drugie z pierwszym. Relacja współrealności, polegająca przecież na byciu realnym jednego zdarzenia wtedy i tylko, gdy drugie jest realne, z istoty musi być równoważnościowa, więc spełnienie tego warunku oznaczałoby, że wszystkie zdarzenia tworzące ciąg, w tym pierwsze i ostatnie, byłyby współrealne²².

Dlaczego jednak należałoby poszukiwać relacji absolutnej? Relacja względna wyróżnia układ odniesienia, względem którego jest określona, co jest sprzeczne z założeniem, że „nie ma uprzywilejowanych obserwatorów”. Założenie to jednak faktycznie nie wynika z zasady względności, która nie stwierdza bynajmniej bezwzględnej równoprawności obserwatorów inercyjnych, lecz jedynie ich równoprawność ze względu na postać obowiązujących w ich układach odniesienia praw przyrody. Zasada ta bezpośrednio stwierdza bowiem jedynie, że prawa przyrody wyrażają się w tych układach jednakowo. W żaden sposób natomiast nie wyklucza wyróżnienia niektórych z nich w jakiś inny sposób, jak choćby przez wyróżniony status obowiązującej w ich układzie odniesienia równoczesności, który mógłby polegać właśnie na jej pokrywaniu się z relacją współrealności²³.

²⁰ Putnam H., dz. cyt., s. 243. Por. Czerniawski J., *Nowa formalizacja...*, s. 50-52.

²¹ Czerniawski J., *Nowa formalizacja...*, s. 52-53.

²² Tamże, s. 53-54.

²³ Tamże, s. 55-56. Por. Bell J.S., wywiad [w:] *Duch w atomie. Dyskusja o paradoksach w teorii kwantowej*, Davies P.C.W., Brown J.R. (red.), Cis, Warszawa 1996, s. 67-68.

7. Podsumowanie

Już w starożytności niektórzy myśliciele próbowali wykazać, że zmiana i związane z nią przemijanie jest pozorem. Uzasadnienie tej tezy próbowano oprzeć na jej rzekomej sprzeczności, związanej z przysługiwaniem tej samej rzeczy sprzecznych określeń. Z czasem zaczęto w tym celu odwoływać się do zasady Leibniza. W jej kontekście niektórzy przeciwnicy tej tendencji źródła sprzeczności doszukiwali się w pojęciu rzeczy zachowującej, mimo zmiany, tożsamość w czasie. Jako remedium zalecali więc porzucenie tego pojęcia i zmianę ontologii z substancjalistycznej na procesualistyczną lub ewentystyczną. Okazało się jednak, że w ich ramach argument można odtworzyć w związku z warunkiem koniecznym rzetelnej zmiany, jakim jest „upływ” czasu.

Powyżej przeanalizowane zostały dwa najgłośniejsze rzekome dowody, że czas nie płynie. Bezpośrednio do fenomenu „upływu” odnosi się „dowód” McTaggarta. Analiza wykazuje jednak, że opiera się on na chwycie retorycznym, polegającym na zasugerowaniu sprzeczności i podsunięciu adwersarzowi rzekomej strategii jej uniknięcia, która okazuje się nieskuteczna. Sugestia sprzeczności okazuje się zaś wynikać z nietrafnego rozumienia tożsamości w czasie. Skorygowane jej rozumienie pozwala zresztą uniknąć sprzeczności bez porzucania pojęcia rzeczy zachowującej, mimo zmiany, tożsamość w czasie. „Dowód” McTaggarta okazuje się więc paralogizmem.

W sukurs McTaggartowi przyszedł jednak Putnam, przedstawiając oparty na teorii względności rzekomy dowód nie tyle braku „upływu” czasu, co raczej eternalizmu, usuwającego najbardziej naturalną podstawę dla zakładanego w związku z „upływem” czasu wyróżnionego statusu teraźniejszości. Z drugiej strony, argument Putnama jest obciążony ewidentnym błędem *petitio principii*. Opiera się on bowiem na zbyt silnej interpretacji zasady względności, która wykracza poza jej literalną treść.

Nasuwa się pytanie, dlaczego z kolei on traktowany jest poważnie. Parafrazując znane porzekadło, że gdy nie wiadomo, o co chodzi, zapewne chodzi o pieniądze, można zauważyć, że gdy w filozofii nie wiadomo, o co chodzi, zapewne chodzi o tzw. sprawy ostateczne. Są podstawy, by podejrzewać, że osłabienie krytycyzmu niektórych autorów umotywowane jest tu eschatologicznie. Wzgardziwszy ofertą tradycyjnych religii, wzorem Einsteina chcieliby oni wierzyć, że w świetle nauki przemijanie jest jedynie „uporczywym złudzeniem”...²⁴

Literatura

Bell J.S., wywiad [w:] *Duch w atomie. Dyskusja o paradoksach w teorii kwantowej*, Davies P.C.W., Brown J.R. (red.), Cis, Warszawa 1996, s. 63-76.

Czerniawski J., *Ruch, przestrzeń, czas: Protofizyczne i metafizyczne aspekty podstaw fizyki relatywistycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.

Czerniawski J., *Nowa formalizacja dowodu Putnama, że czas nie płynie*, *Filozofia Nauki* 22 (2014), nr 1, s. 45-57.

Deng N., *On whether B-theoretic atheists should fear death*, *Philosophia* 43 (2015), s. 1011-1021.

²⁴ Por. np. Deng N., *On whether B-theoretic atheists should fear death*, *Philosophia* 43 (2015), s. 1011-1012 i 1019-1020.

Dummett M., *A defense of McTaggart's proof of the unreality of time*, *Philosophical Review* 69 (1960), s. 497-504.

Eilstein H., *O transjentyzmie, cz. I*, *Filozofia Nauki* 2 (1994), nr 2, s. 49-67.

Eilstein H., *Prof. Shimony on "the transient Now"*, *Synthese* 107 (1996), s. 223-247.

Gołosz J., *Presentism and the Flow of Time*, *Axiomathes* 27 (2017), s. 285-294.

Marciszewski W. (red.), *Logika formalna: Zarys encyklopedyczny z zastosowaniem do informatyki i lingwistyki*, PWN, Warszawa 1987.

McCall S., Lowe E.J., *The 3D/4D Controversy: A Storm in a Teacup*, *Noûs* 40 (2006), s. 570-578.

McTaggart J.M.E., *The unreality of time*, *Mind*, 17 (1908), s. 456-473.

Merricks T., *Good-Bye Growing Block*, [w:] Zimmerman D.W. (red.), *Oxford Studies in Metaphysics*, t. 2, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 103-110.

Nyiri K., *Hundred Years After: How McTaggart Became a Thing of the Past*, http://www.hunfi.hu/nyiri/Nyiri_ECAP_2008.pdf.

Shimony A., *The transient now*, w: tenże, *Search for a Naturalistic World View*, t. 2, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1993, s. 271-287.

Skow B., *Why Does Time Pass?*, *Noûs* 46 (2012), s. 223-242.

Sekta permanentystów: O „dowodach”, że czas nie płynie

Streszczenie

Przecucie starożytnych, że zmiana jest sprzeczna, wydaje się wspierać zasada Leibniza, zgodnie z którą obiekt zachowujący tożsamość w czasie nie może, pod groźbą sprzeczności, mieć w różnych momentach cech wzajemnie wykluczających się. Jako sposób uniknięcia trudności może jawić się odrzucenie ontologii substancjalistycznej na rzecz ewentyzmu lub procesualizmu. Minimalnym warunkiem realnej zmiany jest jednak upływ czasu, sprowadzający się do podlegania zdarzeń i momentalnych stanów rzeczy stawaniu się, polegającemu na utracie przez nie absolutnej własności bycia przyszłym i nabywaniu kolejno absolutnych własności bycia teraźniejszym oraz przeszłym. Tymczasem McTaggart przedstawił rozumowanie, w świetle którego nawet ten minimalny warunek nie może być spełniony bez popadnięcia w sprzeczność, bo każde zdarzenie musiałoby mieć wszystkie te wzajemnie wykluczające się własności.

W odpowiedzi na oczywistą obiekcję, że np. zdarzenie, które jest teraźniejsze, nie jest przeszłe, lecz takie dopiero będzie, McTaggart zrekonstruował ten manewr jako przejście na poziom metazdarzeń, polegających na byciu tego zdarzenia przyszłym, teraźniejszym lub przeszłym, co prowadzić ma do odtworzenia problemu na tym poziomie, a w konsekwencji do nieskończonego regresu. Można jednak zakwestionować tę rekonstrukcję i uniknąć regresu. Ten dowód, że czas nie płynie, jest więc ewidentnym paralogizmem. To samo dotyczy też przedstawionego przez Putnama dowodu wykorzystującego względność równoczesności jako konsekwencję teorii względności. Nie sposób bowiem uzasadnić wystarczająco mocnej interpretacji zasady względności. Dlaczego więc te „dowody” bywają traktowane poważnie? Można podejrzewać, że nie decyduje o tym argumentacja merytoryczna, lecz motywacja eschatologiczna.

Słowa kluczowe: upływ czasu, transjentyzm, permanentyzm, prezentyzm, eternalizm.

Fenomenologiczne ujęcie relacji między obcością a innością

1. Wstęp

W artykule przedstawiłem analizę porównawczą stanowisk na temat obcości oraz inności, sformułowanych przez trzech filozofów: Edmunda Husserla, Bernharda Waldenfelsa oraz Martina Bubera. W przeważającej części zestawienie zostało oparte na fenomenologicznym ujęciu przytoczonych zjawisk. W kontekście fenomenologicznym postać Husserla nie wymaga szerszego komentarza. Z kolei prace Waldenfelsa chociaż posiadają charakter interdyscyplinarny, to jednak fenomenologia pozostaje dla niego szczególnie ważnym nurtem, stanowi jedno z centralnych zagadnień. Waldenfels samego siebie przedstawia jako kontynuatora problematyki zapoczątkowanej przez Husserla, Martina Heideggera, Maxa Schelera, Helmuta Plessnera i Alfreda Schutza, podejmowanej zaś przez Jean Paula Sartrea, Maurice Merleau-Ponty'ego, Emmanuela Levinasa oraz Jacquesa Derride², o czym informuje w przedmowie do pracy *Topografia Obcego*. Uzasadnione wątpliwości może jednak budzić włączenie w kontekst fenomenologiczny Bubera. Uznaje się go bowiem za jednego z przedstawicieli filozofii dialogu niechętniej optyce fenomenologicznej. Paradoksalnie jednak niechęć ta może stać się okazją do polemiki. Buber posłuży tu więc jako swoisty kontrapunkt dla ujęcia fenomenologicznego. Przedstawia on całkowicie odmienną interpretację zagadnienia obcości oraz inności i jednocześnie wykracza poza horyzont zarysowany przez fenomenologię.

W punkcie pierwszym zarysowałem teorię Husserla, następnie przeszedłem do koncepcji Waldenfelsa, zaś w części trzeciej skupiłem się na poglądach Bubera. W przypadku każdego z tych filozofów starałem się zarysować ramy teoretyczne oraz przedstawić taką interpretację pojęć *inny* oraz *obcy*, która pozwalałaby odnotować łączące te pojęcia podobieństwa jak również dzielące je różnice.

2. Fenomeny obcości oraz inności w ujęciu Edmunda Husserla

Tematyka obcości stosunkowo późno staje się przedmiotem Husserlowskich analiz fenomenologicznych, przynajmniej jeśli patrzeć na korpus tekstów opublikowanych za życia autora. Dopiero *Medytacje Kartezjańskie* wydane w 1931r. starają się mierzyć z tym zagadnieniem. Fundamentalną rolę odgrywa medytacja piąta, która stanowi niemal połowę objętości całego dzieła. Jeżeli jednak spojrzymy na manuskrypty zauważymy, że problemy inności oraz obcości znajdowały się w kręgu Husserlowskich zainteresowań już w 1905 r. (pierwszy tom *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* obejmuje wszak teksty pisane między 1905

¹ philipgolaszewski@gmail.com, Zakład historii filozofii nowożytnej, Instytut Filozofii, Wydział filozofii i socjologii, Uniwersytet Warszawski.

² Waldenfels B., *Topografia Obcego Studia z fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, str. 9.

a 1920 r.³) Innym dziełem, w którym Husserl porusza te zagadnienia jest drugi tom *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*⁴, jednak również ten ukazał się po śmierci autora.

W ramach artykułu nie będę odnosił się ani do ustaleń zawartych w trzech tomach *Phänomenologie der Intersubjektivität* ani do *Ideii drugich*. Interesującym pozostaje natomiast fakt, że pierwszy tom *Ideii* całkowicie pomija tematykę intersubiektywności⁵, która później okaże się dla Husserla zagadnieniem kluczowym. Jak zaznaczyłem pierwszym z opublikowanych przez samego autora dzieł, które podejmują ten wątek są dopiero *Medytacje kartezjańskie*. W nich również Husserl poddaje szczegółowym analizom interesujące nas fenomeny. Tematyka intersubiektywności pełni także istotną rolę w ostatnim tekście zatytułowanym *Kryzys nauk europejskich a fenomenologia transcendentálna*. Jej ślad jest szczególnie wyraźny w kluczowym dla tego dzieła pojęciu *Lebenswelt*. Niemniej w *Kryzysie* Husserl nie podejmuje bezpośrednio analizy rozważanych przeze mnie fenomenów⁶. Z tego względu ograniczę się jedynie do zaaprobowanych przez samego Husserla *Medytacji kartezjańskich*. Będzie mnie tu interesowało przede wszystkim zagadnienie redukcji primordialnej z uwagi na to, że jest gwarantem fenomenologicznego dostrzeżenia sfery obcości. Zdaniem polskiego tłumacza *Medytacji kartezjańskich* Andrzeja Wajsa, to właśnie rozważania Husserla, prowadzone na karatach tej książki, inauguruje dyskurs ksenologiczny⁷. Rozpocznę więc od podania racji dla konieczności aktu redukcji primordialnej a następnie krótko scharakteryzuję jak w tym kontekście rozumiane są fenomeny obcości oraz inności.

Istnieją różne stanowiska dotyczące porządku redukcji w projekcie filozoficznym Husserla. Kontrowersje może budzić różnica między redukcją transcendentálną oraz redukcją fenomenologiczną (niekiedy uważa się je za tożsame akty). W ramach artykułu chciałbym zaproponować następującą kolejność ciągów redukcyjnych: rozpoczynamy od redukcji transcendentálnej aby uzyskać dostęp do sfery czystej świadomości, której żywiołem są fenomeny. Następnie wprowadzamy redukcję ejdetyczną aby skoncentrować się na istocie fenomenów. Na końcu przeprowadzamy akt redukcji primordialnej, która ogranicza nasze badanie do „sfery tego co własne”⁸. Jest to hierarchia zgodna z porządkiem opisu aktów, który znajdziemy na kartach *Medytacji kartezjańskich*⁹. Na potrzeby analizy przyjmuję również, że redukcja transcendentálna oraz redukcja fenomenologiczna stanowią jeden i ten sam akt.

³ Zobacz Husserl E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität erste teil: 1905-1920*; Edited by Iso Kern, (Hua) 13.

⁴ Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga druga, przeł. Gierulanka D., PWN, Warszawa 1974.

⁵ Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga pierwsza, przeł. Gierulanka D., PWN, Warszawa 1975.

⁶ Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, przeł. Walczewska S., Meandry Kultury, Kraków 2017.

⁷ Wajs A., *Słowo Wstępne* [w:] Husserl E., *Medytacje Kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2009, str. XXVI.

⁸ Husserl E., *Medytacje Kartezjańskie*, przeł. Wajs A., Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2009 str. 152

⁹ Tamże str. 32-40, 152.

Istnieją co najmniej dwie racje pozwalające uznać, że redukcja primordialna musi być ostatnia w hierarchii. Po pierwsze sfera tego, co własne jest jednym z fenomenów występujących w bogactwie strumienia naszej świadomości. Jeśli mamy dostrzec jej istnienie, musimy nauczyć się wyodrębnić *eidos* fenomenów, co z kolei umożliwia nam redukcja ejdetyczna. Po drugie, jeżeli ograniczymy się do sfery tego, co własne, to przez jakiś czas – co wyraźnie pokaże *Medytacja piąta* – będziemy musieli tam pozostać. Wchodząc w obręb sfery primordialnej ignorujemy więc początkowo każdy fenomen, którego nie można włączyć do tej przestrzeni¹⁰.

Zanim jednak Husserl wprowadzi zagadnienie redukcji primordialnej formułuje zarzut solipsyzmu, którym przeciwnicy fenomenologii obarczają jego projekt¹¹. Należy odpowiedzieć na pytanie jak filozofia bazująca na transcendentale zredukowanym ego jest w stanie rozwiązać problem istniejącego obiektywnie świata? Redukcja transcendentale doprowadziła do wydzielenia badawczego obszaru fenomenologii, którym jest czysty strumień przeżyć świadomości. Przeżycia budujące świadomość są więc materialem, z którego powstaje. Jeżeli jednak inni ludzie są tylko przeżyciami mojego ego, przeżyciami z których powstaje moja świadomość, to są też moją projekcją. W takim wypadku nie sposób przyznać im statusu ludzi obiektywnie istniejących¹². Jeśli by tak było, to proces poznania może prowadzić jedynie do poznania transcendentale ego, a więc do poznania świata projekcji. Innymi słowy pole poznania nie wykracza poza pole doświadczenia transcendentalego.

Zarzut ten został przez autora sformułowany jedynie po to aby wykazać, że jest oparty na błędnym rozumowaniu, zaś cała medytacja piąta ma na celu wykazanie tego błędu¹³. Husserl stara się tego dokonać prowadząc szczegółowe badania nad konstytucją fenomenu *inne ego*. Zastosowanie redukcji primordialnej, inaczej mówiąc redukcji do sfery tego, co własne, ma rozjaśnić porządek wyводу. Zanim rozwinę ten wątek chciałbym podkreślić ważność badań dotyczących obcości oraz inności. Otóż w ramach Husserlowskiej fenomenologii pytanie o istnienie *innego* jest w gruncie rzeczy pytaniem o istnienie świata obiektywnego. To fundamentalne zagadnienie całego projektu fenomenologii, bowiem zadanie, które Husserl stawia przed fenomenologią, dotyczy rozjaśnienia możliwości poznania naukowego, będącego właśnie poznaniem obiektywnie istniejącego świata¹⁴.

Na wstępie należy objaśnić różnice między pojęciem *innego* oraz pojęciem *obcego*. W sensie najogólniejszym *inny* oznacza dla Husserla *inne ego*. W paragrafie czterdziestym trzecim autor stwierdza, że *inny* może na początku być jedynie odpowiednikiem nas samych, a zatem odpowiednikiem naszego *Cogito*¹⁵. Wyróżnia też cztery podstawowe sposoby doświadczenia *innych*:

1. Jako obiekty należące do świata.
2. Jako istoty psychiczne władające swoimi ciałami.

¹⁰ Tamże str. 152.

¹¹ Tamże str. 146.

¹² Tamże 146-147.

¹³ Tamże str. 147.

¹⁴ Tamże str. 150, 173-175.

¹⁵ Tamże str. 150.

3. Jako Leib (Ciało Żywe). Inni są ze swoim ciałem koniecznie związani na sposób psychofizyczny.
4. Jako podmioty istniejące w świecie, doświadczającego tego samego świata co ja. Jako istoty doświadczające mnie na sposób podobny do tego, w który ja doświadczam ich¹⁶.

W obrębie własnego ego doświadczam innych i świata, jako pewnych autonomicznych tworów. Są one zatem czymś obcym, posiadającym własne doświadczenie świata. Trzeba więc wytłumaczyć jak te różne doświadczenia świata, mogą utworzyć świat intersubiektywny¹⁷. W punkcie tym Husserl zarysowuje problem możliwości „wzucia”, którego prześledzenie ma uzasadniać możliwość konstytucji świata intersubiektywnego. Nie będę tu jednak rekonstruował wywodu objaśniającego proces „wzucia”, który to proces ugruntowuje możliwość ukonstytuowania świata obiektywnego. Jest to zagadnienie wyjątkowo skomplikowane, którego rozjaśnienie nie jest jednak szczególnie istotne dla moich analiz. Chciałbym zatrzymać się przy sensie doświadczenia *innego ego* oraz znaczeniu określenia *inny*.

Pierwotny sens określenia *Inny*, na który Husserl zwraca uwagę, to *inne ego*. Co jednak kryje się za tym określeniem? Termin ego jest w fenomenologii specyficznym pojęciem technicznym, które dźwiga gmach całej filozofii Husserla. Ego to rezultat procedury radykalnego wątpienia, stanowi również centrum i zarazem granice obszaru doświadczenia transcendentalego. Na początku paragrafu czterdziestego drugiego sprawa przedstawia się dramatycznie, nie wiemy bowiem czy jesteśmy uprawnieni do mówienia o czymkolwiek wykraczającym poza ten obszar¹⁸. Jeżeli zaś chcielibyśmy mówić o innych ludziach, to wydaje się, że powinniśmy przyznać ich istnieniu pewien rodzaj autonomii. Z początku nie widać jednak racji, które skłaniałyby nas do jej uznania. Inny ma więc oznaczać *inne ego*, ale po pierwsze, nie jesteśmy pewni czym może być *inne ego*? Po drugie, nie mamy pewności czy *inne ego* może w ogóle istnieć. W tym kontekście trzeba wyróżnić dwa elementarne znaczenia pojęcia. *Inne ego* jako pewne *ego* podobne do nas, doświadczane w obszarze naszego transcendentalego doświadczenia. Po drugie, *inne ego* jako identyczne z nami *ego* transcendentale, które posiada własny autonomiczny obszar transcendentalego doświadczenia, nie sprowadzalny do naszego obszaru doświadczenia.. Wariant pierwszy jest problematyczny ponieważ wydaje się wykluczać kwestię autonomiczności innego, drugi wariant rodzi zaś kłopoty natury poznawczej. Jeżeli możemy doświadczać tylko tego, co znajduje się w obszarze doświadczenia naszego transcendentalego ego, to z definicji *inne* transcendentale ego nie może zawierać się w tym obszarze. Ani jedna ani druga interpretacja nie wydaje się oferować satysfakcjonującego rozumienia *Inności*, w tym pierwszym wypadku inność jest bowiem sprowadzona do określonego rodzaju doświadczenia w obrębie własnego ego. W drugim wariantcie inność byłaby czymś radykalnie przekraczającym obszar doświadczenia ego i byłaby równocześnie całkowicie niedostępna.

¹⁶ Tamże str. 148-150.

¹⁷ Tamże str. 150.

¹⁸ Tamże str. 145.

Wyżej nakreśliliśmy znaczenie pojęcia *inności* oraz związane z nim problemy, przejdźmy więc do terminu *obcość*. Ja przedstawia się w fenomenologii Husserla sens tego określenia? W paragrafie czterdziestym szóstym Husserl podkreśla, że początkowo sferę primordialną możemy scharakteryzować jedynie negatywnie w odniesieniu do tego, co jest nam obce¹⁹. Innymi słowy obcość oznacza, wszystko to, co nie jest nasze własne. Dysponujemy więc deskrypcją negatywną i zdaje się, że niewiele więcej możemy na temat obcości powiedzieć. Husserl wskazywał jednak na konieczność wprowadzenia pozytywnej charakterystyki pojęcia sfery własnej. Bliższe spojrzenie na jej specyfikę pomoże lepiej zrozumieć z czym obcość nie może być związana.

Gdy poddajemy przedmiot analizie fenomenologicznej, to niezależnie od jego różnych wyglądków pozostaje on wciąż tym samym przedmiotem. Podobnie gdy analizujemy samych siebie, niezależnie od różnych cech wewnętrznych, które stopniowo ukazują się w ramach tej analizy, pozostajemy wciąż tożsami ze sobą. Istotną rolę w badaniu tego, co własne odgrywa czas. Strumień przeżyć, którym jest moja istota jest strumieniem czasowym dlatego nie mogę brać siebie jedynie na zasadzie prostego spostrzeżenia, a więc tak jak fenomenologicznie ujmuje się przedmiot. Ponadto analizując siebie posiłkuję się np. wspomnieniami. Husserl podkreśla, że samych siebie dostrzegamy w momentach aktualnych i jednocześnie potencjalnych. W paragrafie czterdziestym siódmym Husserl podkreśla, że aby wyczerpać treść sfery primordialnej, musimy włączyć w nią także przedmiot intencjonalny²⁰. Oprócz aktualnych i potencjalnych momentów strumienia naszych przeżyć określają nas również transcendentne przedmioty intencjonalne. Także moje określenia habitualne – w tym kontekście przekonania – stanowią o pełni mojej istoty. Za sprawą określeń habitualnych Ja staje się biegunem przeżyć. Najogólniej rzecz ujmując częścią naszej istoty jest cały świat transcendentny. Z tego punktu widzenia można powiedzieć, że świat jest własnością ego. Zgodnie z powyższym również przyroda określa naszą istotę, przy czym w ramach tej przyrody my sami występujemy jako pewna jednostka. Świat transcendentny w sferze tego, co własne jest więc intencjonalnym transcendensem o treści wskazującej na świat obiektywny.

Podsumowując, w pierwszym kroku Husserl charakteryzuje sferę primordialną jedynie negatywnie jako sferę tego, co nie jest obce. Następnie dowiadujemy się jakiego rodzaju fenomeny są związane z ową sferą. Zalicza się do nich: identyczność ego z sobą samym, czasowość strumienia przeżyć, specyficzny rodzaj analizy prowadzony na zasadzie wspomnienia i czerpiący z pokładów pamięci oraz transcendentny, intencjonalnie postrzegany świat. Ponieważ sfera primordialna została wyraźnie przeciwstawiona sferze obcości można założyć, że również wymienione tu cechy należy zarezerwować dla obszaru tego, co własne. W ten sposób możemy zaryzykować przypuszczenie, że sferę obcości charakteryzuje brak identyczności ego z sobą samym, brak czasowości strumienia przeżyć, brak dostępu zagwarantowanego przez akty wspomnienia oraz brak intencjonalnie ujętego świata. Intuicyjne wydaje się odmówienie sferze obcości tego rodzaju identyczności, który charakteryzuje ego. Doświadczenie tożsamości samego siebie jest konieczne aby

¹⁹ Tamże str. 165.

²⁰ Tamże str. 170.

mówić o tym, że coś jest nasze. Nie możemy włączyć obcości w sferę primordialną właśnie dlatego, że wskazuje na zjawiska, których nie potrafimy uzgodnić ze strumieniem naszych doświadczeń, innymi słowy nie potrafimy nadać im identyczności z własnymi doświadczeniami. Z tego samego względu klarowny jest także brak dostępu do sfery obcej za sprawą aktów wspomnienia. Obce są te zjawiska, które nie łączą się ze strumieniem moich doświadczeń, a w takim razie nie mogą ich przecież wspominać, nie są bowiem moje. Największe kłopoty nasuwa zakwestionowanie czasowości strumienia przeżyć oraz intencjonalnego ujęcia świata. Obydwa zjawiska są na tyle ogólne, że trudno sobie wyobrazić jak miałyby wyglądać doświadczenie, które od nich abstrahuje. Jeśli to, co obce nie pojawia się w akcie intencjonalnym wskazującym na świat oraz nie występuje w strumieniu czasowym, to w jaki sposób może być w ogóle uchwytnie?

Podsumowując można stwierdzić, że *inny* jest dla Husserla pojęciem o szerszym zakresie niż pojęcie *obcy*. Nie wszystkie konotacje pojęcia *inny* będą pokrywały się z konotacjami pojęcia *obcy*. Powiedziałem, że *inny* może oznaczać *inne ego* doświadczane w strumieniu naszego doświadczenia. W tym wypadku zdaje się, że *inny* może być doświadczany w ramach sfery primordialnej. Widać jednak, że obcość poza tę sferę wyraźnie wykracza, zaś *inny* może także oznaczać *inne ego*, które nie mieści się w strumieniu naszego doświadczenia transcendentalnego. Obrawszy tę interpretację trzeba przyjąć, że wszystkie konotacje pojęcia obcości odnajdziemy w zbiorze konotacji pojęcia *inny*, co prowadzi do nieco paradoksalnej sytuacji. Wracając bowiem do zarysowanej na początku paragrafu 42²¹ odpowiedniości *ego* oraz *innego ego*, musimy przyznać, że obcość pokrywając się zakresowo z *innością*, pokrywa się również z naszym *ego*. Husserl twierdzi bowiem, że *inne ego* to analogon naszego. W tym wypadku obcość jest tylko określeniem werbalnym. Jeżeli więc jesteśmy zwolennikami pierwszej z zarysowanych tu interpretacji pojęcia *inności*, to obcość należy uznać za część *ego*. W tym wypadku możemy pytać, co w niej właściwie obcego? Jeżeli zaś jesteśmy zwolennikami drugiej interpretacji, okaże się, że obcość jest całkowicie poza możliwością naszego doświadczenia. W takim wypadku nie wiadomo jak można o niej mówić.

3. Obcość i inność w ujęciu Bernarda Waldenfelsa

Waldenfelsowskie ujęcie omawianych tu kategorii jest zdecydowanie różne od tego, które przedstawiłem wyżej. Podnosi również szereg problemów zarysowanych w podsumowaniu stanowiska Husserlowskiego. Sam tytuł książki *Topografia Obcego* sugeruje z jakiego rodzaju ujęciem będziemy mieć do czynienia. Otóż Waldenfelsa interesują miejsca, które obcość zajmuje we współczesnym świecie, przy czym już w przedmowie zaznacza, że właściwie nie należy tu mówić o żadnej konkretnej lokalizacji, ponieważ tym, co charakteryzuje ów fenomen jest właśnie brak stałego miejsca²². Pojęcie topografii w relacji do obcości jest więc stosowane w znaczeniu przewrotnym. Autor niekiedy posługuje się w tym kontekście określeniem „heterotopia” zaczerpniętym prawdopodobnie od Michaela Foucaulta.

²¹ Tamże str. 145.

²² Waldenfels B., *Topografia Obcego Studia z fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, str. 6.

Termin ten oznacza miejsce pozbawione konkretnej lokalizacji²³. Waldenfels podkreśla, że miejsce obcości nie jest w sposób dowolny związane z jakąś formą ugruntowania przestrzennego, którą pojęcie miejsca konotuje. Swoistą cechą obcości jest problematyzacja umiejscowienia, być może nawet postawienie go pod znakiem zapytania²⁴.

Analiza Waldenfelsa rozpoczyna się od oglądu fenomenu tego, co obce. W swym badaniu autor stara się ujmować fenomen od strony roszczeń, które obcość wystosowuje względem człowieka. W kontekście jego polemiki z Husserlem można dodać, że nie interesuje go to, co zawiera się i konstytuuje w obrębie podmiotu. Przedmiotem zainteresowania Waldenfelsa jest to, co przekracza samą podmiotowość i jednocześnie w pewien sposób na nią oddziałuje. Warto tu również dodać, że Waldenfels rozumie intencjonalność zdecydowanie inaczej niż Husserl. Jego zdaniem intencjonalność oznacza, że „(...) coś pojawia się jako coś, a więc w określonym sensie, w określonej postaci, strukturze czy prawidłowości”²⁵. Taka charakterystyka nie obliguje nas do wprowadzenia teorii ego transcendentnego oraz intencjonalnych korelatów spełnianych przez akty świadomości.

Chociaż w książce *Topografia obcego* autor bardzo wiele mówi na temat obcości, to jednak zdecydowanie mniej ma do powiedzenia na temat zagadnienia Inności. Krótkie rozróżnienie zostaje przeprowadzone w trzeciej części rozdziału pierwszego i zostaje określone jako rozróżnienie językowe:

Obce, nie jest po prostu czymś innym, które – tak jak w *Sofistice* Platona – powstaje poprzez odgraniczenie od tego, co jest tym samym. Gdy odróżniamy jabłko od gruszki albo stół od łóżka, to trudno byłoby nam utrzymywać, że wszystkie te rzeczy są sobie obce; ściśle rzecz biorąc nie ma tu wzajemnego zróżnicowania. Jedno jest po prostu inne niż drugie gdy określamy je jako to czy tamto. Określenie $a = b$ zawsze można zastąpić określeniem $b = \text{nie } a$ ²⁶.

Waldenfels wskazuje zatem, że określenie *inne* jest związane jedynie z prostym rozróżnieniem, mianowicie coś nie jest czymś innym. W przeciwieństwie do tego *obcość* wiąże się z czymś jeszcze, a więc z ograniczeniem oraz rozgraniczeniem. Od tego co własne obcość oddziela pewien próg i jak pisze autor nikt z nas nie może znajdować się po jego obydwu stronach: „Nie istnieje neutralny »trzeci człowiek« który mógłby bez żadnych uprzedzeń odróżnić kobietę od mężczyzny, gdyż najpierw mężczyzna odróżnia się od kobiety, a ta odróżnia się od mężczyzny”²⁷. Obcość została scharakteryzowana za pomocą trzech cech: obce jest po pierwsze to, co występuje poza własnym obszarem (tutaj autor mówi np. o obcokrajowcach), po drugie obce jest coś, co należy do kogoś innego, po trzecie obce jest coś co jawi się jako będące innego rodzaju. Obcość wyróżnia się zatem za sprawą trzech aspektów miejsca, posiadania oraz rodzaju. Cechy te nie są jednak trwale przypisane do przedmiotów i mogą ulegać zmianom w kontekście tego samego obiektu np. dom sąsiada może być mi bliski, ponieważ często tam bywam. Rozróżnienie między

²³. Aby zobrazować ów fenomen Foucault posługuje się między innymi przykładem odbicia w lustrze. M. Foucault, *Inne przestrzenie*, przeł. Rejniak-Majewska A., Teksty Drugie nr.6 2005

²⁴ Tamże str. 200

²⁵ Tamże. Str. 15

²⁶ Tamże str. 16

²⁷ Tamże str. 17

obcością oraz innością komplikuje jednak fenomen identyfikacji. Autor powołując się na Freuda pisze, że stajemy się tym kim jesteśmy dzięki temu, że utożsamiamy się z tym, co inne, np. z rodzicami z jakąś grupą społeczną²⁸. Za sprawą identyfikacji obcość przyjmuje formę kolektywną, obce staje się tym, czego nie dzielimy z innymi: „obcość w tym sensie oznacza brak przynależności do pewnego »my«²⁹”.

Waldenfels wielokrotnie powołuje się na Husserla, ale pozostaje wyraźnie niechętny jego rozwiązaniom, co przejawia zarówno na poziomie teoretycznym jak i werbalnym. Przykładowo, referując koncepcje Husserla rozpoczyna od słów: „Przyjrzyjmy się więc postępowaniu Husserla i nie pozwólmy, by nas odstraszyła jego jałowa pojęciowość”³⁰. Bardziej istotny jest oczywiście teoretyczny wymiar jego krytyki. Przede wszystkim Waldenfels twierdzi, że należy porzucić metodę definiowania tego, co obce w odniesieniu do sfery tego, co własne³¹. Odrzuca zatem konieczność wprowadzenia Husserlowskiej redukcji primordialnej. Racje dla tego wynikają z faktu, że *obce* nie może być określone jako znajdujące się gdzieś indziej, gdzieś poza naszą sferą primordialną, ponieważ *obce* jest właśnie owym „gdzie indziej”³². Oznacza to, że nie możemy wskazać jego miejsca, że faktycznie jest ono swego rodzaju brakiem miejsca. Wynika to również z faktu, że granica między własnym a obcym jest płynna i obcość możemy lokalizować zarówno na zewnątrz jak i wewnątrz nas samych³³.

Istotnym elementem Waldenfelsowskiej koncepcji obcości jest powiązanie *obcości* z kategorią *pomiędzy*. Waldenfels pisze o duchowej formie „europocentryzmu” związanej z refleksją natury filozoficznej:

*Ten »duchowy« europocentryzm dokonuje cudu polegającego na tym, że wychodzimy od tego, co własne, przechodzimy przez obce, i ostatecznie kończymy przy całości. Proste przyswojenie przez pewne Ja albo My zostaje zastąpione subtelnym przyswojeniem za pomocą logosu, dla którego na długą metę żaden sens nie pozostaje obcy.*³⁴

Uniwersalizm tego rodzaju cechuje zatem przeświadczenie, że wszelką obcość można włączyć w sferę tego co nasze, innymi słowy, świat wspólny polega na rozszerzeniu sfery świata własnego, multikulturowość jest właściwie monokulturowością. Waldenfels krytykuje tę sytuację ponieważ prowadzi ona do zawłaszczenia oraz eliminacji obcości³⁵. Jego zdaniem kultura powinna budować się w relacji do obcości, nie powinna jednak zarzucać kontekstu, z którym określona obcość jest związana, nie może więc dążyć do nieodróżnialnego wymieszania sfery własnej i obcej³⁶. Obcość jest bowiem z natury swej asymetryczna i jest to cecha,

²⁸ Tamże str. 18.

²⁹ Tamże str. 18.

³⁰ Tamże str. 21.

³¹ Tamże str. 26.

³² Tamże str. 22.

³³ Tamże str. 23.

³⁴ Tamże str. 84.

³⁵ Tamże str. 86.

³⁶ Tamże str. 87.

której nie wolno tracić z oczu, także w rozważaniach filozoficznych³⁷. Świat, w którym żyjemy powinien być światem asymetrycznego kulturowego *pomędzy*, a nie światem wspólnym, co w tym wypadku oznaczałoby – eliminującym dzielące nas różnice.

4. Obcość i inność w horyzoncie Buberowskiej relacji Ja-Ty

Jak zaznaczyłem we wstępie Buberowskie ujęcie omawianych tu zagadnień nie należy do kręgu fenomenologii. Buber właściwie nie analizuje fenomenów obcości oraz inności, a przynajmniej nie robi tego bezpośrednio. Sądzę jednak, że z jego myśli można wydobyć spostrzeżenia, które zdecydowanie pogłębiają rozumienie tych pojęć. Czy w takim razie Buber mógłby coś zarzucić rozważaniom Husserla oraz Waldenfelsa? Zanim spróbuję odpowiedzieć na to pytanie, dokonam skrótovej charakterystyki koncepcji Bubera.

Centralną rolę w rozważaniach Bubera odgrywają dwie kategorie: *Ja-Ty* oraz *Ja-Ono*. Uprzywilejowaną rolę pełni ta pierwsza, choć relacja, która łączy obydwie, nie pozwala aby kiedykolwiek doszło do absolutnej dominacji którejkolwiek z nich. Obydwie relacje występują naprzemiennie i nie sposób doświadczać świata jedynie za pośrednictwem jednej kategorii. *Ja-Ono* wskazuje na relację przedmiotową, oznacza dominację naszej osoby nad obiektem z którym jesteśmy aktualnie w relacji. Tym obiektem może być jakaś rzecz, np. stół, krzesło lub komputer. Może być nim także drugi człowiek. W sensie najogólniejszym *relacja Ja-Ono* charakteryzuje generalny stosunek do świata. Relacja *Ja-Ty* wskazuje z kolei na związek osobowy. W tego rodzaju relacji żaden z jej elementów nie ma pierwszeństwa. Podobnie jak w przypadku relacji *Ja-Ono*, także relacja *Ja-Ty* może dotyczyć rzeczy, ludzi lub świata w ogólności. Jeśli mamy na myśli ten typ relacji, to nawet tam gdzie potocznie mówimy o przedmiotach mamy na myśli osobę. Zdaniem Buber jedynie ten rodzaj relacji pozwala zdać sprawę z istoty człowieczeństwa, jednak obydwie relacje opisują ludzki sposób doświadczania świata.

Jak powiedziałem Buber właściwie nie posługuje się kategoriami *obcość* oraz *inność*, jeżeli porównać jego koncepcje z filozofią Husserla lub Waldenfelsa, trzeba dokonać samodzielnych przesądzeń oraz rozstrzygnięć. Proponuję najpierw rozważyć jak wyglądałoby stanowisko Bubera jeżeli sens wiązany przez Husserla z określeniem *inność* podłożyć pod Buberowską kategorię *Ja-Ono*, następnie zaś pod kategorię *Ja-Ty*. W kolejnym kroku powtórzę ten zabieg w odniesieniu do sensu, który Waldenfels wiąże z pojęciem *obcości*.

Jeżeli *inność* ujmować przez pryzmat kategorii *Ja-Ono*, będzie to oznaczać przedmiotowy stosunek do świata. *Inne* będzie więc związane z relacją asymetryczną, która opiera się na podporządkowaniu kogoś komuś innemu. Podstawowy sens *inności* oznacza bowiem dla Husserla *inne ego*. W tym wypadku *inne ego* przybiera postać pewnego „Ono”, to zaś Buber rozumie jako rodzaj użytkowo-narzędziowego obcowania ze światem. Jeżeli jednak ujmować *inność* przez pryzmat kategorii *Ja-Ty*, sytuacja okaże się zgoła odwrotna. Będziemy mieli do czynienia z relacją symetryczną, która *Inne ego* postrzega jako równego partnera, jako osobę w relacji z którą, nasza własna podmiotowość podlega rozwojowi. Jak zaznaczyłem jedynie

³⁷ Tamże str. 88

w relacji *Ja-Ty* można mówić o pełni obcowania ze światem, o pełni ludzkiego doświadczenia. W tym wypadku relacja z *innym* oznaczałaby taki związek z drugim ego, który wzbogaca doświadczenie zarówno jednej jak i drugiej strony.

Jeżeli spróbuje się zastosować kategorie Bubera do teoretycznych rozstrzygnięć Waldenfelsa, można odnieść wrażenie, że są to stanowiska bliższe sobie niż w przypadku Husserla i Bubera. *Obcość* rozumiana jako rodzaj relacji *Ja-Ono* wydaje odpowiadać niewłaściwemu rozumieniu *obcości*, które Waldenfels krytykuje. Postrzeganie *obcości* jako czegoś, co można użytkować, traktować jako teoretyczny obiekt poznawczy odpowiadałoby błędnym ujęciom tego fenomenu, ujęciom które ignorują jego charakter i pozbawiają go tego, co prawdziwie obce. Wydaje się, że jedynie przez pryzmat relacji *Ja-Ty* możemy mówić o obcości, która nie zostaje zdominowana, a w efekcie po prostu wyeliminowana. Waldenfels pisze nawet: „Tak jak »ja« i »ty« jako zaimki osobowe markują różne strony w rozmowie, tak też swojskość i obcość tworzą różnicę, która da się ująć tylko jako wynik pewnego różnicowania, która więc zakłada stan względnego niezróżnicowania”³⁸.

Jeżeli jednak tak sprawa wygląda to interesujące wydaje się, że Buber akcentuje w relacji *Ja-Ty* raczej jej symetryczność podczas gdy Waldenfels zdecydowanie podkreśla, że jest to asymetryczny sposób obcowania. Pogłębienie tego wątku wymagałoby jednak dalszych badań nad zależnościami, które występują między omawianymi teoriami.

Choć wydaje się, że koncepcja Waldenfelsa jest bliższa teorii Bubera niż koncepcja Husserla, to jednak istnieje podstawowa różnica między Buberem a Husserlem i Waldenfelsem. Polega ona na myśleniu w kategoriach relacyjnych. Zarówno Husserl jak i Waldenfels starają się przeświecić fenomeny *obcości* oraz *inności*. Konstruują więc pewną teorię, która ma wyjaśnić sens omawianych terminów. Bubera w mniejszym stopniu interesuje sens wskazanych pojęć, akcentuje raczej praktyczny sposób odniesienia człowieka do świata. Wyróżnia dwie podstawowe formy tego odniesienia i za ich pomocą stara się tłumaczyć na czym polega ludzki sposób istnienia. Filozofia Bubera jest więc w znacznej mierze koncepcją etyczną podczas gdy stanowiska Husserla i Waldenfelsa wydają się pozostawać na polu teoretycznym. Różnica ta wyraźnie rzutuje na ich stosunek do fenomenów *obcości* oraz *inności*. W przypadku Husserla obydwa pojęcia wydają się teoretycznie nieuchwytny. W przypadku Waldenfelsa zostają z góry określone mianem nieuchwytnych, przedstawia się je jako topografię pozbawioną miejsca – swoisty paradoks. Zupełnie inne podejście oferuje myślenie Bubera, w ramach którego relacja jest punktem wyjścia. Relacja ta może ulegać przekształceniom nigdy jednak nie możemy powiedzieć, że jest nieobecna lub nieuchwytna. Ona sama stanowi bowiem warunek aby mówić o tym, że coś zdaje się inne, obce lub pozbawione lokalizacji.

Podsumowując szczegółowe analizy fenomenologiczne *obcości* i *inności* nie radzą sobie z opisem praktycznego wymiaru zagadnienia. Gdy spoglądać na te kategorie oczami Bubera, problem ten nie występuje. Wydaje się więc, że filozofia Bubera pozwala dostrzec więcej niż ujęcie fenomenologiczne. Tym samym umożliwia lepsze rozumienie omawianych tu pojęć i wskazuje na istotne ograniczenia stanowiska fenomenologicznego.

³⁸ Waldenfels B., *Topografia Obcego Studia z fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, str. 76-77.

Literatura

Buber M., *Problem człowieka*, przeł. Reszke R., Fundacja ALETHEIA- Wydawnictwo SPACJA, Warszawa 1993.

Buber M., *Ja i Ty*, przeł. Doktor J., Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1992.

Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2009.

Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga pierwsza, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1975.

Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga druga, przeł. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1974.

Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Meandry Kultury, Kraków 2017.

Foucault M., *Inne przestrzenie*, przeł. A. Rejniak-Majewska, Teksty Drugie nr.6 2005.

Waldenfels B., *Topografia Obcego Studia z fenomenologii obcego*, przeł. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.

Fenomenologiczne ujęcie relacji między obcością a innością

Streszczenie

W swym projekcie fenomenologicznym Husserl stosunkowo późno zdaje sobie sprawę z roli jaką odgrywa inny podmiot w jego namyśle filozoficznym. Jeżeli patrzeć na opublikowane teksty ojca fenomenologii, dopiero *Medytacje Kartezjańskie* (1931) starają się mierzyć z tym zagadnieniem. Fundamentalną rolę odgrywa tutaj medytacja piąta, która stanowi niemal połowę objętości całego dzieła. Pomimo faktu, że dopiero na późnym etapie twórczości Husserl zaczyna uwzględniać fenomeny takie jak konstytucja innego podmiotu oraz dostrzega potrzebę rozdzielenia sfery tego, co własne (redukcja primordialna) od sfery obcości, to jednak w horyzoncie rozważań fenomenologicznych jest to odkrycie przełomowe. Andrzej Wajs twierdzi, że rozważania Husserla właściwie inaugurują dyskurs ksenologiczny. W ramach artykułu analizuję fenomenologiczne rozumienie *inności* oraz różnice między *innością* i *obcością*. Zestawiam ze sobą filozofię Husserla z teoriami Bernharda Waldenfelsa oraz Martina Bubera.

Słowa kluczowe: obcość, inność, relacja, fenomenologia, ego.

Wstręt, lęk i ból: podmiotowość zwierząt w strukturach metafizycznych Julii Kristevej

1. Wprowadzenie

Doszukiwanie się zwierzęcej podmiotowości w metafizycznych strukturach podmiotu Julii Kristevej może wydawać się co najmniej odważnym, jeśli nie szalonym przedsięwzięciem, biorąc pod uwagę poststrukturalistyczną orientację myślicielski, która, według wielu badaczy, wiąże się nieuchronnie z rozbięciem klasycznej idei podmiotowości i zastąpieniem jej bezosobowymi i przynajmniej teoretycznie pozametafizycznymi strukturami językowymi.

Znaczenie terminu „poststrukturalizm” nie jest jednak ani jasne, ani ustalone. W literaturze poświęconej współczesnej myśli filozoficznej spotkać się można z różnymi jego definicjami. Przyjmuje się m.in., że poststrukturalizm to zapłodniony refleksją językoznawczą postmodernizm², lub też podkreśla się radykalne różnice występujące między tymi nurtami. Poststrukturalizm opisywany bywa często jako nurt jedynie językowi nadający „ontologiczno-realny status”³ i odmawiający istnienia wszelkim bytom o innej niż językowa naturze lub jako nurt radykalnie negujący wszelkie rozwiązania o charakterze ontologicznym, czy ontologizującym, czyniący emblematem swojego oporu zasadę dekonstrukcji i transgresji⁴. Niezależnie jednak od różnic definicyjnych, poststrukturalizm jawi się jako formacja, której myśl wymierzona jest przeciwko tradycyjnym systemom racjonalistycznej filozofii zachodniej. Myślicielom tej szeroko rozumianej formacji często stawia się zarzut irracjonalizmu oraz/lub nihilizmu, które to postawy przejawiać by się miały w hasłach głoszących m.in. „śmierć człowieka”, czy też „kres filozofii”.

To właśnie na gruncie tej filozofii, jak pisze Ewa Rewers, „toczy się nadal batalia o wypełnienie pojęć »podmiot«, »ja«, »tożsamość«, »człowiek« nowymi treściami, zgodnymi z nie dającymi się ani uzgodnić, ani ułożyć w logiczne relacje doświadczeniami człowieka końca XX w”⁵.

Kristewę zalicza się zatem do tych filozofów, „którzy podjęli próbę zastąpienia podmiotu anonimowymi strukturami językowymi, co stanowić ma specyficzną francuską formę antyhumanizmu. Inaczej mówiąc, uważani są za tych, chociaż nie

¹ barbara.barysz@gmail.com, Antropozoologia, wydział Artes Liberales, Uniwersytet Warszawski.

² Zob. Świerkocki M., *Derrida jako postmodernistyczny pisarz czyli doskonałość niedoskonałości*, [w:] B. Banasiak (red.), *Derridiana*, Inter Esse, Kraków 1994, s. 139-141.

³ Perkowska H., *Postmodernizm a metafizyka*, Scholar, Warszawa 2003, s. 77.

⁴ Pieniążek P., *Suwerenność i nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji Nietzschego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2006, s. 17.

⁵ Rewers E., *Miejsce podmiotu – podmiot jako miejsce : kto wyprowadza podmiot z metafizyki?*, ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura nr 1 (2000), s. 22.

oni jedni, którzy wtrącili podmiot do poststrukturalistycznego piekła – »przestrzeni rozproszenia«⁶.

Czy słusznie?

Kristeva nie rezygnuje przecież z pojęcia podmiotowości. Przeciwnie – wiele jej tekstów poświęconych jest właśnie konstytucji nieklasycznej podmiotowości – podmiotowości rozproszonej, koncepcji „mówiącego podmiotu”, więc, jak słusznie zauważa Tomasz Kitliński, Kristeva „proponuje trzecią drogę (*polylogue*) między tradycyjnym zrównaniem podmiotowości, języka i rozumu a jego postmodernistycznym zaprzeczeniem”⁷. Kristeva zatem „doceni złożoność podmiotu, który – choć uczyniony podstawą filozofii *hypokeimenonu* i *cogito* – pozostawał przecie nieodkryty. Zerwanie z tożsamościowym rozumieniem podmiotowości, a jednocześnie przełożenie akcentu z »myślę« na »jestem«⁸.

Rzeczywiście, wydaje się, że w filozofii Kristevej w miejscu podmiotu nie pojawiają się wcale anonimowe struktury językowe, lecz, jak zauważa Rewers, dostrzec tam możemy „formowanie się podmiotu poprzez użycie języka”⁹ oraz „proces transformacji podmiotu i języka – łącznie – w dyskurs, który staje się szczególnym domem, miejscem, siedzibą podmiotu i języka zarazem”¹⁰. Podmiot Kristevej nie umiera, lecz zmienia swój status ontologiczny: „w miejscu zajmowanym przez podmiot pojawił się dyskurs rozszczepionego, mówiącego podmiotu będącego w dalszym ciągu przede wszystkim podmiotem wypowiedzi, »autorem«, producentem tekstów”¹¹.

Jak jednak, wychodząc z teorii podmiotu mówiącego, będącego autorem tekstów, dojść do podmiotu zwierzęcego, którego w sposób oczywisty struktury językowe dotyczyć nie mogą? Może się to okazać możliwe jedynie dzięki przyjęciu któregoś z poniższych założeń:

- w myśli Kristevej istnieje pewien porządek poprzedzający język;
- język w filozofii Kristevej funkcjonuje nie tyle jako narzędzie usensowienia, co raczej jako pierwotna, transcendentalna struktura, będąca warunkiem możliwości zaistnienia języka rozumianego jako narzędzie usenowienia.

W przedkładanym tekście przyjęte zostaną oba te z pozoru nieprzystające do siebie założenia. W myśli Kristevej zawartej w książce „Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie” język występuje bowiem w dwóch wymiarach – semiotycznym i symbolicznym, z czego to, co semiotyczne, oznacza ową źródłową, transcendentalną strukturę metafizycznie (i chyba również chronologicznie – w procesie indywidualizacji podmiotu) poprzedzającą język w sensie symbolicznym, czyli język będący narzędziem nadawania sensu. Sfera semiotyczna, jak pisze Michał Paweł Markowski, „zanurzona jest w tym, co idiomatyczne, emocjonalne i popędowe”¹², natomiast sfera symboliczna – „odpowiada za referencję, która możliwa jest tylko

⁶ Tamże, s.28.

⁷ Kitliński T., *Obcy jest w nas. Kochać według Julii Kristevej*, Aureus, Kraków 2001, s.34.

⁸ Tamże, s.33.

⁹ Rewers E., *Miejsce podmiotu – podmiot jako miejsce...*, dz. cyt., s. 30.

¹⁰ Tamże, s. 31.

¹¹ Tamże.

¹² Markowski M.P., *Przygoda ciała i znaków. Wprowadzenie do pism Julii Kristevej*, [w:] Kristeva J., *Czarne słonce. Depresja i melancholia*, przeł. Markowski M.P., Rzyziński R, Universitas, Kraków 2007, s. XX.

o tyle, o ile przedmioty, do których odsyłają znaki językowe, istnieją niezależnie od nich, wspierając się na starannym odróżnieniu podmiotu (mówiącego) i przedmiotu (o którym się mówi)”¹³. Te dwa wymiary języka są, jak pisze Małgorzata Muszyńska, „nieodłączne od procesu znaczeniowego, który konstytuuje język”¹⁴. To właśnie dialektyka pomiędzy oboma trybami procesu znaczeniowego, jest tym, co konstytuuje podmiot mówiący¹⁵. Czy jest ona jednak konieczna do konstytucji podmiotu zwierzęcego? Wydaje się, że nie. Semiotyczny wymiar języka nie tylko nie wyklucza ukonstytuowania się na swoim gruncie podmiotowości zwierzęcej, lecz wręcz zdaje się ją sugerować (mimo że temat ten nigdy przez samą Kristevą nie był podjęty) dzięki konstytuującym podmiot metafizycznym kategoriom wstrętu, lęku i bólu.

2. Porządek poprzedzający znaczenie, język poprzedzający słowo

Tym, co konstytuuje podmiotowość nie jest, według Kristevej, racjonalne myślenie czy zdolność nadawania nazw, a więc sensu, przedmiotom świata zewnętrznego czy wewnętrznego. Tym, co konstytuuje podmiotowość, jest wstręt, czyli niemający przedmiotu spłot afektów i myśli, w którym przejawia się „bunt bytu przeciw temu, co mu zagraża z zewnątrz lub od wewnątrz. Bunt przeciw temu, co niedopuszczalne, nietolerowane, niemożliwe do pomyślenia”¹⁶. Wstręt w dyskursie Kristevej jest doświadczeniem polegającym na uznaniu „braku leżącego u podstaw wszelkiego bytu, sensu, języka, pragnienia”¹⁷. Jest doświadczeniem braku, a więc śmierci. W myśli Kristevej podmiot wyłania się zatem z doświadczenia nicości, którego „jedynym znaczoną jest wstręt”¹⁸, przypominający z jednej strony podmiotowi o śmierci i metafizycznie go do niej zbliżający, z drugiej jednak strony pomagający podtrzymać istnienie tożsamego podmiotu, chroniąc go przed obszarem bezsensu poprzez odrzucenie tego, co wstrętne.

W myśli Kristevej wstręt jest tyleż doświadczeniem, co kategorią metafizyczną czy też metafizycznym wydarzeniem, które rozpoczyna proces indywiduacji, oddzielając „Ja” od „nie-Ja” w pierwotnym doświadczeniu braku. Według Kristevej wstręt może pojawić się jeszcze przed znaczeniem, zanim przedmioty będą dla podmiotu.

Kristeva pisze:

„[...] dotyka mnie coś, co jeszcze nie jawi mi się jako coś określonego, a to znaczy, że rządzą mną i warunkują mnie prawa, relacje i same struktury sensu”¹⁹.

¹³ Tamże, s. XX-XXI.

¹⁴ Muszyńska M., *Ku rekonstrukcji koncepcji podmiotu według Julii Kristevej*, Podstawy Edukacji 3 (2010), s. 151.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Kristeva J., *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, przeł. Falski M., WUJ, Kraków 2007, s.7.

¹⁷ Tamże, s. 11.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, s. 15.

I dalej:

„Odczuwam wstręt tylko wtedy, gdy Inny umościł się na miejscu i w punkcie tego, co będzie »mną«. To [...] Inny, który mnie poprzedza, bierze mnie w posiadanie, a przez to posiadanie sprawia, że jestem. Jest to posiadanie wcześniejsze niż pojawienie się: bycie tu tego, co symboliczne. Nieodłączne wpisanie znaczeniowości [signifiante] w ciało człowieka”²⁰.

Wstręt jest zatem wcześniejszy od języka, o ile mówimy o języku w znaczeniu symbolicznym. Z tekstu Kristevej wyłania się także inny, pierwotny sposób rozumienia znaczeniowości – znaczeniowości wstrętu wpisanej w cielesność: ciało jako ciało zawsze już znaczy, jest semiotyczne, czyli posiada znaczenie wcześniejsze od języka. Oba te rozumienia języka związane są z odpowiadającymi im wydarzeniami metafizycznymi: wyparciem pierwotnym, mającym miejsce w doświadczeniu wstrętu, oraz wyparciem wtórnym, w którym konstytuowany jest wszelki metafizycznie późniejszy sens, przedmioty i wyobrażenia. To wyparcie pierwotne, a nie wtórne, jest tym, na czym zasadza się konstytucja „Ja”:

„[...] tworzące się »Ja« wciąż się gubi. Nie znajdujemy się na orbicie nieświadomości, lecz na granicy wyparcia pierwotnego, które znalazło jednak wewnątrz cielesne i już znaczące piętno, symptom i znak: obrzydzenie, odrzę, wstręt. Podbudzenie podmiotu i znaku, które nie wywodzą się z pragnienia, lecz z nieznośnego znaczenia, i które chylą się ku bezsensowi lub niemożliwej rzeczywistości, ale mimo wszystko wbrew »ja« (którego nie ma), prezentują się jako wstręt”²¹.

Wyparcie pierwotne ma więc cielesne i już znaczące piętno: wstręt, pojmowany jako cielesny, przedjęzykowy symptom i znak, wskazujący na pierwotną, cielesną, przedjęzykową znaczeniowość, której środowiskiem naturalnym jest bezsens i nicość, z której podmiot pochodzi, w przeciwieństwie do znaczeniowości wtórnej, symbolicznej, zamieszkującej językowe środowisko sensu, do którego podmiotowość dąży. To, co wstrętne, chylące się ku bezsensowi i nicości, a więc to, co dzięki mechanizmowi wyparcia pierwotnego konstytuuje podmiot, oddzielając „Ja” od „Innego”, jest więc czymś w rodzaju przedmiotu wyparcia pierwotnego. Jest czymś, co Kristeva nazywa „wymiotem”, „abiektem” lub „pomiotem”, na który, jak pisze Kitliński „składa się to, co semiotyczne, abiekt bowiem wymyka się temu, co społeczne. Znajduje się on poza ściśle wytyczonymi granicami, rozdziałami, oddzieleniami. Aspołeczny, pogardzany, nieczysty, abiekt przeraża i fascynuje zarazem”²². Wymiot jest czymś, co sprawia, że wszelki sens się załamuje, jest samym ciężarem bezsensu, a jednocześnie jest zaczątkiem kultury²³, a więc umożliwia konstytucję tego, co symboliczne.

Ów wymiot jest przedmiotem o tyle, o ile jest to przedmiot jeszcze nieoddzielony od popędów. Wymiot jako uznany byt pojawia się dopiero na gruncie wyparcia

²⁰ Tamże, s.15-16.

²¹ Tamże, s.16.

²² Kitliński T., *Obcy jest w nas*, dz. cyt., s. 48.

²³ Kristeva J., *Potęga obrzydzenia...*, dz. cyt., s. 8.

wtórnego, czyli wtórnej, oddzielonej od popędów znaczeniowości, gdzie nadana zostaje mu nazwa, ale konstytuuje się wcześniej. Popęd jest więc elementem konstytucji podmiotu, gdyż nierozzerwalnie związany jest w wymiotem, czyli wyparciem „Innego”, a tym samym konstytucji „Ja”.

Według Kristewej człowiek jest istotą duchową, pojmującą, poznającą, słowem – mówiącą – tylko o tyle, o ile rozpoznaje swój wstręt i interioryzuje go jako taki, czyli dokonuje symbolizacji wstrętu. Istnienie tego rodzaju mówiącej podmiotowości nie wyklucza jednak istnienia podmiotowości pierwotnej, na gruncie której, metafizycznie późniejsza, wyłania się podmiotowość mówiąca. Przeciwnie, struktura konstytucji podmiotu w filozofii Kristewej zdaje się zakładać pewną przed-ludzka, pierwotną, cielesną, źródłowo znaczącą, pozbawianą narzędzi usensownienia podmiotowość, która w przypadku konstytucji podmiotu ludzkiego byłaby fazą pierwszą, a w przypadku zwierzęcia – fazą jedyną, czyli ukształtowanym, zwierzęcym podmiotem. Intuicję tę, prawdopodobnie nieumyślnie, zdaje się potwierdzać sama Kristeva, pisząc:

„Czy wcześniej (chronologicznie i logicznie), w sytuacji, gdy żąda się powietrza, pożywienia, ruchu, nie istnieją jeśli nawet nie tyle przedmioty, to przynajmniej przed-przedmioty, bieguny przyciągania? Czy w procesie ustanawiania matki jako innego nie ma również ciągu pół-przedmiotów, wyznaczających przejście między stanem nieodróżnicowania a stanem rozłączenia (podmiot/przedmiot): tych właśnie przed-miotów, które przez Winnicotta zostały nazwane »przejściowymi«”²⁴.

Kristeva idzie tu nawet dalej niż główna teza mojego tekstu. Twierdzi bowiem, że sam fakt żądania spełnienia podstawowych potrzeb fizjologicznych przez istotę żyjącą nadaje jej status, który można określić podmiotem przed-mówiącym, ale – wydawać by się mogło – już po-pierwotnym. Owe przed-przedmioty, o których pisze Kristeva, są jeszcze nie-znaczące w sensie znaczeniowości wtórnej, ale nie są też wymiotami. Podmiotowość wyłaniająca się z tego fragmentu jest jakimś „pomiędzy”, pierwotnie znaczącym, jak również niemal-usensownionym w znaczeniu wtórnym. Jest więc bliżej ludzkiej podmiotowości niż mogłoby się wydawać.

Co więcej, podmiotowość ludzka na gruncie filozofii Kristewej zdaje się być bliżej podmiotowości zwierzęcej, niż mogłoby się to wydawać. Jak pisze Markowski:

„Jeśli struktury symboliczne pochodzą skądinąd (ze sfery kultury, społecznie unormowanych reguł mówienia) i nie są naszym dziełem, lecz dobrem wspólnym, to jednak sama potrzeba komunikacji jest – sugeruje psychoanaliza – potrzebą popędową”²⁵.

Symboliczny wymiar języka zasadza się zatem na pierwotnej, cielesnej znaczeniowości. Inaczej mówiąc: język, także w znaczeniu symbolicznym, jest już transgresywny, gdyż opiera się na bezsensie, a więc pierwotnej, semiotycznej znaczeniowości i z niej pochodzi. Ciało w myśli Kristewej ma zatem naturę językową o tyle tylko, o ile język ma naturę cielesną.

²⁴ Tamże, s.35.

²⁵ Markowski M.P., *Przygoda ciała i znaków...*, dz. cyt., s. XXI.

3. Zwierzę rodzi się w bólu

Niewątpliwie, żeby móc zastosować językowo-cielesne struktury konstytucji podmiotowości do zwierzęcia, trzeba mieć pewność, że pewne fundamentalne dla konstytucji podmiotu mówiącego doświadczenia i wydarzenia metafizyczne są także jego udziałem.

O ile trudno z całą pewnością stwierdzić, czy zwierzęta odczuwają wstręt (aczkolwiek, obserwując na przykład zachowanie kotów, które z wyrazem pyska przypominającym czystą odrazę, strzepują z łapy brud lub odwracają się od nieświeżego jedzenia, można przypuszczać, że odczucie to nie jest im obce), to stwierdzenie, że wiele z nich czuje lęk i ból, jest oczywiste zarówno dla nauki, dyskursu filozoficznego i publicznego, jak i indywidualnego, codziennego doświadczenia ludzkiego. Na gruncie filozofii Kristevej wszystkie te zjawiska są jednak ze sobą metafizycznie powiązane, jeśli nie tożsame. Lęk pojawia się wraz z obrzydzeniem. Jest doświadczeniem pierwotnym i fundamentalnym, wcześniejszym względem swojego przedmiotu:

„Jeśli wszak można mówić o lęku, jeśli ma on dający się oznaczyć przedmiot, to chodzi o wytwór późniejszy i logiczniejszy, przejmujący wszystkie wcześniejsze poruszenia pierwotnego lęku, który jest niewyobrazalny”²⁶.

Lęk strukturalnie i znaczeniowo zdaje się więc odpowiadać wstrętowi, który konstytuuje pierwotną podmiotowość, do której, jak twierdzi Kristeva, wtórnie powraca fobiczny podmiot mówiący, a więc ludzki:

„[...] fobia to metafora, która pomyliła miejsce, porzucając język na rzecz popędu i wizji”²⁷.

I dalej:

„[...] skierowanie uwagi na metaforyczność oznaczałoby uznanie fobika za podmiot, któremu brakuje metaforyczności. Niezdolny do tworzenia metafor tylko za pomocą znaków, wytwarza je w samej materii popędowej i dlatego jest mu obca wszelka retoryka inna niż retoryka afektu, projektowana i często wyrażana za pomocą obrazów”²⁸.

Fobik jest więc podmiotem mówiącym, który na tyle, na ile możliwe jest to w procesie indywiduacji, powraca do swojej fazy wcześniejszej, czyli do powstałego z lęku i wstrętu zrodzonego w bólu podmiotu pierwotnego, popędowego i cielesnego, wspólnego – jak się wydaje – zwierzęciu i człowiekowi:

„Ból jako miejsce podmiotu. Tam, gdzie się wydarza, gdzie się od-różnia od chaosu. Rozżarzona, nieżnośna granica między wnętrzem a zewnątrzem, »ja« a innym. Pierwsza odłona, nietrwała: »ból«, »lęk«, słowa krańcowe

²⁶ Kristeva J., *Potęga obrzydzenia...*, dz. cyt., s.37.

²⁷ Tamże, s. 40.

²⁸ Tamże, s. 40.

skierowane na tę krawędź, gdzie sens kieruje się na inny sens, »to, co intymne«, na »nerwy«. Był jako niedostatek»²⁹.

Lęk, ból i wstręt są zatem miejscem, mechanizmem i transcendentnym warunkiem możliwości konstytucji podmiotu pierwotnego. Są także warunkiem zaistnienia ludzkiej, czyli mówiącej podmiotowości. Są to więc struktury przedmówiące, będące warunkiem koniecznym, a zarazem dostatecznym ukonstytuowania się wszelkiej podmiotowości. Zwierzę, odczuwając lęk i ból, staje się więc pewnym oddzielnym od świata „Ja”, gubiącym się, być może, i nie posiadającym narzędzi usensowienia, ale czującym, a zatem – metafizycznie ukonstytuowanym i pierwotnie znaczącym.

Tym, co na gruncie filozofii Kristewej łączy podmiot ludzki i zwierzęcy, byłaby więc fundamentalna otchłań cierpienia, bezsensu i chaosu, z której każdy z tych bytów się wyłania. Innymi słowy: tam, gdzie pojawia się cierpienie, tam pojawia się podmiot. Z konieczności więc, prawdopodobnie ze szkodą dla siebie, musi się tam pojawić podmiot zwierzęcy.

4. Podsumowanie

O ile metafizyczna konstytucja podmiotu zwierzęcego w semiotycznych strukturach pierwotnego języka cielesnego na gruncie myśli Kristewej wydaje się jak najbardziej możliwa, o tyle zasadne wydaje się mimo wszystko pytanie o to, jak teoria psychoanalityczna, która oparta jest na podmiotach ludzkich, a więc mówiących i wyposażonych w specyficznie rozumiane język i kulturę, może być zastosowana do bytu zwierzęcego, lub, tłumacząc pytanie na język metafizyki: czy warunki możliwości języka mogą się pojawić w sytuacji, kiedy język się nie pojawi czy może raczej to, co przedjęzykowe, zawsze już zakłada zaistnienie języka?³⁰ Faktycznie, w teorii Kristewej, jak podkreśla Muszyńska, „podmiot jest zawsze zarówno semiotyczny, jak i symboliczny i dlatego żaden wytwarzany przezeń system znaczeniowy nie może być »wyłącznie« semiotyczny lub »wyłącznie« symboliczny, lecz zamiast tego jest określony przez dług zaciągnięty wobec obu tych elementów»³¹. Kristeva pisze wręcz, że to, co pierwotne i semiotyczne zawsze zapożycza już swoją siłę i władzę z tego, co wyraźnie ma wartość drugorzędą – z języka.³² Wydawać by się więc mogło, że to, co przedjęzykowe, a więc semiotyczne, jest takie właśnie dlatego, że z konieczności implikuje zaistnienie języka. Czy tak faktycznie jest? W odniesieniu do podmiotu mówiącego – być może. Warto jednak zauważyć, że na gruncie filozofii Kristewej język w znaczeniu symbolicznym ma cielesną naturę, a przynajmniej – cielesną genezę. Ciało samo w sobie jest znaczące, co może sugerować, że nośnikiem znaczenia jest sam kod genetyczny organizmu ludzkiego lub zwierzęcego – będący nie tylko informacją dotyczącą tego, czym dany byt może lub musi się stać, lecz także warunkiem transcendentnym zaistnienia potencjału językowego. Różnice genetyczne między

²⁹ Tamże, s. 131.

³⁰ Pytanie to zadał mi dr Krzysztof Skonieczny, prowadzący zajęcia Wprowadzenie do problematyki zwierzęcej w filozofii na wydziale Artes Liberales Uniwersytetu Warszawskiego.

³¹ Muszyńska M., *Ku rekonstrukcji koncepcji podmiotu według Julii Kristewej*, dz. cyt., s. 152.

³² Kristeva J., *Potęga obrzydzenia...*, dz. cyt., s. 18.

zwierzęciem i człowiekiem (zarówno w sensie materialnym, jak i transcenden-
talnym) implikują więc różne potencjały dotyczące języka lub jego braku – przy
czym kod genetyczny zwierzęcia, nie zawierając w sobie informacji dotyczącej
języka w sensie symbolicznym, nie traci mimo to swojego statusu nośnika znaczenia.
Cielesna znaczeniowość byłaby więc nie tyle przedjęzykowa (aczkolwiek,
w odniesieniu do bytu ludzkiego można by było zastosować ten termin na drodze
skrótów myślowego), co raczej znacząca bez względu na to, czy język w wymiarze
symbolicznym zaistnieje, czy też nie. Intuicję tę zdaje się potwierdzać Rewers,
pisząc o spychanej w obszar nieświadomości podmiotu jego przedjęzykowej formie³³
i o aspekcie formującego się „ja”, które wyprzedza lub znajduje się początkowo poza
strukturami języka³⁴, mającymi przecież, jak przyznaje sama Kristeva, znaczenie
drugorzędne.

Ciało mówi, nie używając symboli. Symbole na gruncie teorii Kristevej są tym,
dzięki czemu podmiot może zrozumieć język, którym przemawia do niego ciało
i ukończyć proces indywiduacji jako podmiot pełny, a więc semiotyczno-symbo-
liczny. Ten proces byłby więc procesem realizacji potencjału zawartego w informacji
genetycznej jego ciała lub inaczej – pełną realizacją jego własnej natury,
wypełnieniem jego przeznaczenia, stawaniem się w pełni sobą.

Zwierzę stawałoby się w pełni sobą, po prostu żyjąc. A raczej żyjąc i cierpiąc.

Literatura

Kitliński T., *Obcy jest w nas. Kochać według Julii Kristevej*, Aureus, Kraków 2001.

Kristeva J., *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, przeł. M. Falski, WUJ, Kraków 2007.

Markowski M.P., *Przygoda ciała i znaków. Wprowadzenie do pism Julii Kristevej*, [w:]
Kristeva J., *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, przeł. Markowski M.P., Rzyziński R,
Universitas, Kraków 2007.

Muszyńska M., *Ku rekonstrukcji koncepcji podmiotu według Julii Kristevej*, *Podstawy
Edukacji* 3 (2010), s. 149-172.

Perkowska H., *Postmodernizm a metafizyka*, Scholar, Warszawa 2003.

Pieniążek P., *Suwerenność i nowoczesność. Z dziejów poststrukturalistycznej recepcji
Nietzschego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2006.

Rewers E., *Miejsce podmiotu – podmiot jako miejsce : kto wyprowadza podmiot
z metafizyki?*, ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura nr 1 (2000), s. 21-34.

Świerkocki M., *Derrida jako postmodernistyczny pismak czyli doskonałość niedoskonałości*,
[w:] B. Banasiak (red.), *Derridiana*, Inter Esse, Kraków 1994.

³³ Rewers E., *Miejsce podmiotu - podmiot jako miejsce...*, dz. cyt., s. 31.

³⁴ Tamże, s. 30.

Wstręt, lęk i ból: podmiotowość zwierząt w strukturach metafizycznych Julii Kristevej

Streszczenie

Celem artykułu jest wyprowadzenie podmiotowości zwierzęcej z podmiotowych struktur metafizycznych w filozofii Julii Kristevej, zawartych przede wszystkim w jej książce „Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie”. W toku analizy okazuje się, że poststrukturalistyczna orientacja myślicielki i jej koncepcja „podmiotu mówiącego” nie tylko nie wyklucza możliwości konstytucji podmiotu zwierzęcego, którego tradycyjnie rozumiane struktury językowe dotyczyć nie mogą, ale wręcz zdaje się ją sugerować dzięki metafizycznym kategoriom wstrętu, lęku i bólu, które są kluczowe dla zaistnienia wszelkiej – zarówno ludzkiej, jak i zwierzęcej podmiotowości. Tekst wskazuje na cielesność jako najważniejszą strukturę podmiotową w filozofii Kristevej. W artykule dokonana zostaje również analiza pojęcia języka, które wyłania się z książki filozofki. Pokazany zostaje związek kategorii cielesności i języka, a nawet ich tożsamość. Dzięki ustanowieniu cielesności nośnikiem znaczenia, a wstrętu, lęku i bólu tymi momentami metafizycznymi, w których konstituowana jest wszelka podmiotowość, zrekonstruowany zostaje proces konstytucji podmiotowości osadzonej na odczuwaniu – przede wszystkim na odczuwaniu cierpienia – które wspólne jest ludziom i zwierzętom. W ten sposób ukazany zostaje proces ukonstytuowania się nie-usensowiającej podmiotowości zwierzęcej, różnej od ludzkiej podmiotowości mówiącej, a jednak konstytuującej się w ramach tych samych metafizycznych językowych struktur.

Słowa kluczowe: poststrukturalizm, podmiot, wstręt, zwierzę, cielesność.

Teorie domyslenia jako formalna reprezentacja wnioskowań niepewnych

1. Wstęp

Sukces logiki klasycznej jako formalnej reprezentacji rozumowań dedukcyjnych jest niepodważalny. Jednakże, znajdziemy obszar, w którym rozumowania dedukcyjne sprawdzają się wyjątkowo rzadko, a jest nim nasza codzienność. Na co dzień bowiem zwykle rozumiemy w oparciu o niepewną wiedzę, w warunkach nieustannej zmienności, wymagającej od nas szybkich reakcji oraz rewidowania wyciąganych wniosków. Od kiedy na horyzoncie nauki i filozofii pojawiła się idea sztucznej inteligencji, towarzyszy jej potrzeba zapewnienia odpowiednich narzędzi, umożliwiających nabycie systemom inteligentnym umiejętności rozumowania w sytuacjach codziennych. Wobec bogactwa sytuacji, w jakich może znaleźć się człowiek lub maszyna, istotnym jest zatem opracowanie metod, pozwalających formalizować rozumowania niededukcyjne. W niniejszej pracy zostaną omówione zagadnienia logiki niemonotonicznej, która jako dział logiki dostarcza metod pozwalających formalizować rozumowania potoczne. Szczególna uwaga zostanie poświęcona jednemu z jej narzędzi – regułem domyslenia, które znalazły zastosowanie w komputerowym modelowaniu rozwiązywania problemów i z powodzeniem są stosowane w dziedzinie informatyki oraz kognitywistyki do dziś.

2. Rozumowania

Rozumowania są jednymi z najbardziej zgłębianych procesów umysłowych. Pojęcie „rozumowań” można pojmować rozmaicie, choćby jako proces przekształcania informacji. Podejście to jest jednak niezwykle szerokie i podług niego można by wnosić, że rozumują również czujniki dymu, czy komputery. Bez dostatecznego sprecyzowania pojęć łatwo o nieporozumienia lub nieścisłości, dlatego w kontekście tej pracy za rozumowania uznamy procesy, których treść daje się wysłowić i nadać im postać językową, a ponadto mogą zostać wyrażone jako pewna relacja między zbiorem przesłanek, a wnioskiem². Dzięki temu przy badaniu poprawności rozumowań stanie się bez znaczenia kto lub co informacje przetwarza oraz czy takie zjawisko w ogóle miało miejsce.

Zgodnie z obowiązującym paradygmatem logiki, rozumowania są badane jako obiekty abstrakcyjne, zaś logika klasyczna badając warunki ich poprawności, pozwala wyznaczać rozumowania poprawne, a więc takie, które zawsze prowadzą od prawdziwych przesłanek do prawdziwych wniosków. Rozumowania te nazywamy dedukcyjnymi. Należy przy tym mieć na uwadze, że poprawność rozumowań zależy wyłącznie od logicznej struktury przesłanek i konkluzji, nie zaś od ich znaczenia czy

¹ 273119@stud.umk.pl, Koło Naukowe Logiki, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu.

² Jarmużek T., *Rozumowania niemonotoniczne jako przedmiot badań logicznych*, Ruch Filozoficzny 69 (1), 2012, s. 124.

kontekstu, w jakim są rozpatrywane. Zwykle rozumowania przybierają następującą postać, którą obrazuje schemat:

$$\begin{array}{c}
 P_1 \\
 \vdots \\
 P_n \\
 \hline
 W
 \end{array}
 \quad n \geq 0$$

Litery P_1, \dots, P_n oznaczają skończoną ilość przesłanek, zaś W oznacza wniosek. Przesłanki to informacje wyjściowe, na których podstawie wyprowadza się wniosek, zawierający informacje zdobyte wyłącznie na ich podstawie³.

Przedmiotem moich rozważań staną się rozumowania niepewne, w których często z powodzeniem stosowane są metody i schematy rozumowań niepoprawnych logicznie. Tym rodzajem rozumowań zajmują się logiki niemonotoniczne, uznające za poprawne również takie rozumowania, które przy prawdziwych przesłankach mogą niekiedy prowadzić do fałszywych wniosków. Jako że prace dotyczące zagadnienia rozumowań niemonotonicznych opierają się na pojęciu operacji konsekwencji, pokrótce zostanie ona przeze mnie omówiona.

Niech L będzie językiem oznaczającym zbiór poprawnych wyrażeń zdaniowych. Zmienne zdaniowe będziemy oznaczać p, q, r, p_1, \dots , a zdania literami P, Q, R, P_1, \dots . Operacją konsekwencji nazwiemy taką funkcję C , która dowolnemu zbiorowi zdań X przyporządkowuje zbiór zdań $C(X)$ (rozumiany jako zbiór logicznych konsekwencji zbioru X) wtedy i tylko wtedy, gdy spełnia ona zasady zwrotności, idempotentności oraz najważniejszej dla naszych rozmyślań – zasady monotoniczności⁴. Przyjmijmy, że dysponujemy skończonym zbiorem przesłanek, co w tym wypadku jest równoważne z traktowaniem owej relacji jako binarnej relacji na zbiorze zdań.

Zasada zwrotności mówi, że dla dowolnego zbioru zdań X , $X \subseteq C(X)$. Innymi słowy, zdania przyjęte za przesłanki są zarazem konkluzjami. Zasada idempotentności: $CC(X) = C(X)$. Wyraża, że to co jest logiczną konsekwencją zbioru logicznych konsekwencji przesłanek, jest również logiczną konsekwencją samego zbioru przesłanek. Ostatnia zasada monotoniczności odróżnia rozumowania dedukcyjne od zdroworozsądkowych. Można ją sformułować w następujący sposób:

dla dowolnych zbiorów zdań X i Y , jeśli $X \subseteq Y$, to $C(X) \subseteq C(Y)$.

Innymi słowy, zasada monotoniczności mówi, że jeśli ze zbioru przesłanek możemy wyciągnąć wniosek Q , to również z rozszerzenia zbioru przesłanek możemy wyciągnąć ów wniosek⁵. Logika niemonotoniczna charakteryzuje operacje konsekwencji pozbawione tej własności.

Przyjrzyjmy się funkcjonowaniu ostatniej zasady w życiu codziennym. Właściwie poza sferą matematyki i logiki rzadko dysponujemy wystarczająco bogatym zbiorem

³ Tamże, s. 125.

⁴ Zob. Malinowski J., *Logiki niemonotoniczne*, Przegląd filozoficzny, nr 1, 1997, s. 34.

⁵ Tamże, s. 34-35.

przesłanek, aby wyciągać z niego odpowiednie wnioski w sposób dedukcyjny. Najczęściej nasze rozumowania opierają się na tym, że z posiadanych informacji wyciągamy najpewniejsze dla nas wnioski. Zauważyć jednak należy, że wnioski te nie wynikają z przesłanek, a zatem każda nowo zdobyta informacja może je modyfikować⁶. W istocie może być tak, że rozszerzenie zbioru przesłanek będzie skutkowało zniesieniem wniosku, a nawet przyjęciem jego zaprzeczenia:

$$\alpha \in C(X) \text{ i } \alpha \notin C(X \cup Y) \text{ i } \sim\alpha \in C(X \cup Y), \text{ gdzie } \alpha \text{ jest dowolnym zdaniem}$$

Z tej przyczyny logika niemonotoniczna jest logiką nieklasyczną, a to dlatego, że w niektórych przypadkach pozwala z danego zbioru przesłanek wywnioskować więcej niż dopuszcza logika klasyczna. Nie znaczy to, że logika klasyczna działa źle, przeciwnie – sprawdza się bardzo dobrze w niektórych kontekstach, szczególnie w dziedzinie matematyki. Na jej kanwie opiera się również logika niemonotoniczna, korzystając, jak zostało wcześniej wspomniane, z definicji klasycznej operacji konsekwencji.

3. Rys historyczny. Logika niemonotoniczna w kontekście badań nad sztuczną inteligencją

Logika niemonotoniczna stała się jednym z głównych tematów dysput w obszarze sztucznej inteligencji za sprawą Johna McCarthy'ego, który rozważał zastosowanie rozumowań niemonotonicznych w rozwijaniu hipotetycznego systemu zwanego „Advice Taker”⁷. Zadaniem systemu miało być wyciąganie wniosków na podstawie danego zbioru przesłanek, bądź w formie deklaratywnej (a więc opierając się na opisie warunków, jakie ma spełniać końcowe rozwiązanie, nie zaś szczegółowej sekwencji kroków, które do tegoż rozwiązania prowadzą), bądź imperatywnej (programowanie imperatywne służy do wyrażania żądania czynności do wykonania, zatem system miałby wyciągać wnioski rozpoznające jaką czynność ma wykonać)⁸. Pomysł McCarthy'ego był przyczynkiem do traktowania logiki niemonotonicznej jako odpowiedniej ramy formalnej i teoretycznej dla systemów sztucznej inteligencji.

W latach 70 powstaje projekt używanego do dziś języka programowania logicznego PROLOG⁹. Opracowaniem go zajęli się Alan Colmerauer i Robert Kowalski, a motywacją ich było z jednej strony stworzenie języka programowania służącego do automatycznej analizy języków naturalnych, zaś z drugiej wykazanie, że logika jest przydatna jako język programowania wysokiego poziomu

Intensywny rozwój logik niemonotonicznych następuje w latach 80¹⁰. Pod koniec lat osiemdziesiątych systematyczne badania logik niemonotonicznych inicjują Gabbay i Makinson, tworząc formalne struktury relacji wynikania niemonoto-

⁶ Zob. Makinson, D., *Od logiki klasycznej do niemonotonicznej*, tłum. T. Jarmużek, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń, 2008, s. 2

⁷ McCarthy, J., *Programs with Common Sense*, w: *Mechanization of Thought Processes*, Proceedings of the Symposium of the National Physics Laboratory, vol.1, Londyn, 1959, s. 1-2

⁸ Tamże, s. 3

⁹ Zob. Sandewall, E., *From Systems to Logic in the Early Development of Nonmonotonic Reasoning*, Artificial Intelligence, 2011, s. 416

¹⁰ Tamże, s. 416-417

nicznego¹¹. W latach 80 powstaje również istotna dla niniejszej pracy logika reguł domyslenia, którą rozważa po raz pierwszy Raymond Reiter¹².

Zainteresowani obecnym stanem logik programowania w kontekście logiki niemonotonicznej powinni sięgnąć po prace takich badaczy jak Galfond i Khal¹³, którzy opisują logiki programowania z semantyką zbiorów odpowiedzi (ang. *answer set semantics*), czy Barala¹⁴ oferującego ujęcie przeglądowe.

4. Teorie domyslenia

Na teorie domyslenia składają się: zestaw faktów reprezentujących pewną, zazwyczaj niekompletną informację o świecie i zestaw reguł domyslenia (przypuszczeń), które są wiarygodnymi, ale niekoniecznie prawdziwymi wnioskami. Klasyczna logika nie pozwala na wyciąganie wniosków typu:

Jeśli x jest żaglowcem, to x ma maszt.

Przyczyn należy upatrywać w samej definicji wynikania, otóż wynikanie $P \models Q$ zachodzi wtw, w każdym modelu, w którym spełnione jest zdanie P , spełnione jest również zdanie Q . Znajdziemy jednak wiele żaglowców bez masztów, choćby takich, których maszty zostały zniszczone, a zatem nie zachodzi wynikanie: $\text{żaglowiec}(x) \models \text{maszt}(x)$.

Przyjrzyjmy się innemu klasycznemu przykładowi:

Ptaki latają, x jest ptakiem; zatem: x lata.

Interpretując zdanie „Ptaki latają” w następujący sposób: $\forall x(\text{Ptak}(x) \Rightarrow \text{Lata}(x))$, otrzymamy zdanie fałszywe w każdym odpowiednio bogatym modelu¹⁵. Pingwiny są ptakami, zatem poprzednik implikacji jest prawdziwy, ale nie latają, a więc następnik jest fałszywy. Wobec tego przytoczone zdanie jest fałszywe w każdym modelu, w którego uniwersum znajdziemy ptaki nieloty. Mimo to wnioskowanie (2) wydaje się być intuicyjnie prawdziwe. Mamy pewne przekonania, które skłaniają nas do przyjęcia takich, a nie innych wniosków. W tym wypadku „Ptaki latają” może być intuicyjnie pojmowane jako „Typowe ptaki latają”. Powinniśmy tedy zapisać stosowną interpretację następująco:

$$\forall x(\text{Ptak}(x) \wedge \neg \text{Pingwin}(x)) \wedge \neg \text{CzuścielakKarłowaty}(x) \wedge \dots \rightarrow \text{Lata}(x)$$

Zapis ten jednak rodzi pewne problemy. Lista wyjątków byłaby długa i zawiła, a popełnienie błędu pominięcia nader prawdopodobne. Stworzenie owego zestawienia nie uwolniłoby nas od zmartwień również z powodu niepełnej wiedzy

¹¹Makinson, D., *General theory of cumulative inference*, w: *Non-monotonic reasoning*, Springer, Berlin, 1989, s. 1-18.

Gabbay, D. M., *Theoretical foundations for non-monotonic reasoning in expert systems*, w: *Logics and models of concurrent systems*, Springer, Berlin, 1985, s. 439-457.

¹²Reiter, R., *A logic for default reasoning*, *Artificial intelligence*, vol. 13(1-2), 1980, s. 81-132.

¹³Gelfond, M., & Kahl, Y., *Knowledge representation, reasoning, and the design of intelligent agents: The answer-set programming approach*, Cambridge University Press, Nowy Jork, 2014.

¹⁴Baral, C., *Knowledge Representation, Reasoning and Declarative Problem Solving*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

¹⁵Zob. Malinowski J., *Reguły domyslenia się a logika kognitywna*, *Kognitywistyka i Media w Edukacji* vol. 2, 1999, s. 143.

o danym obiekcie. Jeśli byśmy chcieli dowieść, że Elemelek lata, wiedząc o nim jedynie, że jest ptakiem, musielibyśmy sprawdzić czy:

$$\neg \text{Pingwin}(\text{Elemelek}) \wedge \neg \text{ChruścielakKarlówaty}(\text{Elemelek}) \wedge \neg \dots$$

Byłoby to jednak niemożliwe, bo nie wiemy nic ponadto, że lata. Wnioskując posługujemy się w istocie domyślaniami:

Jeśli x jest ptakiem, a ponadto możemy niesprzecznie założyć, że x lata, to x lata.

Powyższą regułę zapisuje się symbolicznie jako:

$$\frac{\text{Ptak}(x): \text{Lata}(x)}{\text{Lata}(x)}$$

Regułę tę można rozumieć również jako: Jeśli x jest ptakiem i można niesprzecznie założyć, że x lata, to x lata¹⁶.

Reguły domyślania mogą przybierać rozmaite formy. Jedną z nich jest rozumowanie prototypowe¹⁷, które oznacza, że w zdecydowanej większości przypadków pojęcia mają pewne własności. Obrazuje je między innymi stwierdzenie: „Zazwyczaj dzieci mają rodziców”. Może być ono wyrażone za pomocą reguły domyślania:

$$\frac{\text{Dziecko}(x): \text{MaRodziców}(x)}{\text{MaRodziców}(x)}$$

Kolejne rozumowanie zwane jest rozumowaniem bez ryzyka¹⁸. Dotyczy ono sytuacji, w których wyciągamy wniosek, nawet jeśli nie jest on najbardziej prawdopodobny, bo w przeciwnym razie przebieg wydarzeń może być tragiczny w skutkach. Najlepiej wyrażają to stwierdzenia dotyczące wymiaru sprawiedliwości w kulturze zachodniej: „W przypadku braku dowodów przeciwko oskarżonemu, należy założyć, że jest on niewinny”. W formie reguły domyślania:

$$\frac{\text{Oskarżony}(x): \text{Niewinny}(x)}{\text{Niewinny}(x)}$$

Reguły domyślania mogą obrazować wiele praktycznych sytuacji. Zgodnie z prawem niemieckim cudzoziemiec jest zazwyczaj odsyłany, jeśli popełnił przestępstwo. Można to wyrazić w rozumowaniu tak oto¹⁹:

$$\frac{\text{Przestępca}(x) \wedge \text{Cudzoziemiec}(x) : \text{Wydalony}(x)}{\text{Wydalony}(x)}$$

W połączeniu z regułą: $\text{PolitycznyUchodźca}(x) \rightarrow \neg \text{Wydalony}$

Jak zostało wspomniane wcześniej, reguły domyślania znajdują zastosowanie w modelowaniu sytuacji dobrze znanych w dziedzinach informatyki i sztucznej inteligencji. Jedną z istotnych dla tych obszarów reguł, zwana regułą zamkniętego

¹⁶ Tamże, s. 144.

¹⁷ Zob. Antoniou, G., & Williams, M. A., *Nonmonotonic reasoning*. Mit Press, Londyn, 1997, s. 22.

¹⁸ Tamże, s. 22.

¹⁹ Tamże, s. 23.

świata mówi, że pełny opis świata zawarty jest w bazie danych komputera. Skutkiem tego, jeśli w bazie danych nie ma informacji o tym, aby dany obiekt istniał lub posiadał pewną własność, możemy wnioskować, że własność ta, bądź obiekt, nie istnieje. W formalnym ujęciu dla dowolnej relacji R i obiektów x_1, \dots, x_n , można założyć, że $\neg R(x_1, \dots, x_n)$, o ile jest to niesprzeczne.

4.1. Syntaksa reguł domyślania

Teoria domyślania T jest parą uporządkowaną $\langle W, D \rangle$ zawierającą zbiór formuł logiki predykatów W (zwanymi faktami lub aksjomatami T) i przeliczalny zbiór reguł domyślania D .

Reguła δ ma formę:

$$\frac{\varphi: \psi_1, \dots, \psi_n}{\chi}$$

Gdzie $\varphi: \psi_1, \dots, \psi_n$ to zamknięte formuły logiki predykatów i $n > 0$. Formuła φ jest zwana warunkiem, ψ_1, \dots, ψ_n - uzasadnieniem, a χ konsekwencją δ .

Reguły domyślania będą nazywane otwartymi wtedy, gdy będą interpretowane jako schematy domysłów, co oznacza, że reprezentują zbiór reguł domyślania (zbiór ten może być nieskończony).

Schemat domyślania:

$$\frac{\varphi: \psi_1, \dots, \psi_n}{\chi}$$

Gdzie σ jest dowolnym podstawieniem za zmienne wolne występujące w formułach. Weźmy schemat domyślania:

$$\frac{Ptak(x): Lata(x)}{Lata(x)}$$

Oraz fakty $Ptak(Tweety)$ i $Ptak(Sam)$. Teoria domyślania jest reprezentowana przez:

$$(\{Ptak(Tweety), Ptak(Sam), \left\{ \frac{Ptak(Tweety): Lata(Tweety)}{Lata(Tweety)}, \frac{Ptak(Sam): Lata(Sam)}{Lata(Sam)} \right\}\})$$

W celu wytłumaczenia, dlaczego interpretujemy otwarte reguły domyślania jako schematy, przedstawię dwie alternatywne interpretacje, które są niedostateczne. Według pierwszej z nich interpretujemy otwartą formułę pojawiającą się w regule domyślania tak jak w logice predykatów, czyli jakby była związana kwantyfikatorem ogólnym. Rozważmy otwartą regułę:

$$\frac{Ptak(x): Lata(x)}{Lata(x)}$$

Możemy ją interpretować jako: „Jeśli wszystkie x są ptakami i jeśli dla wszystkich x możemy niesprzecznie założyć, że latają, to możemy stwierdzić, że wszystkie x latają”. Oczywiście ta interpretacja nie oddaje intuicyjnego rozumienia.

W rzeczywistości mogłaby ona mieć sens jedynie w przypadku, gdy każdy obiekt dziedziny jest ptakiem i jeśli nieznan jest żaden ptak nietot.

Ta sama reguła może być rozumiana jako: „Jeśli istnieje jakiś ptak i istnieje x który lata, to wyciągamy wniosek, że istnieje jakiś latający obiekt”. Stosując tę interpretację niemożliwym byłoby stwierdzić $\text{lata}(\text{Tweety})$ z $\text{ptak}(\text{Tweety})$. Możemy jedynie wnioskować, że $\exists x \text{lata}(x)$ ²⁰.

4.2. Zarys semantyki operacyjnej reguł domyślania

Dla danej teorii domyślania $T = \langle W, D \rangle$ niech $\Pi = (\delta_1, \dots, \delta_n)$ będzie skończonym ciągiem reguł domyślania takim, że dla dowolnego $1 \leq i, j \leq n$:

$\delta_i \in D$ i jeśli $i \neq j$, to $\delta_i \neq \delta_j$. Możemy myśleć o Π jako o możliwym porządku, w którym stosujemy reguły z D . Oczywiście nie chcemy stosować danej reguły domyślania więcej niż raz, ponieważ postępując w ten sposób nie uzyskamy żadnych nowych informacji.

Przez $\Pi[k]$ rozumiemy początkowy podciąg Π długości k , czyli ciąg $\delta_1, \dots, \delta_k$, gdzie $k \leq n$. Zdefiniujemy operację In dla dowolnego Π . $In(\Pi) = Th(M)$, gdzie $M = W \cup \{\text{cons}(\delta) \mid \delta \in \Pi\}$. Zatem $In(\Pi)$ gromadzi wszystkie informacje, które można zyskać poprzez zastosowanie reguł domyślania i reprezentuje aktualną bazę wiedzy po zastosowaniu reguł domyślania z Π . Operacja $Out(\Pi) = \{\neg\varphi \mid \varphi \in \text{just}(\delta), \text{ dla jakiegoś } \delta \in \Pi\}$. Innymi słowy w $Out(\Pi)$ jest wszystko to, co nie powinno znaleźć się w zakresie wnioskowanej wiedzy.

Rozważmy przykład domyślnej teorii $T = \langle W, D \rangle$, gdzie $W = \{a\}$, a zbiór reguł domyślania D zawiera dwie reguły:

$$\delta_1 = \frac{a; \neg b}{\neg b} \qquad \delta_2 = \frac{b; c}{c}$$

Dla T istnieją cztery Π -ciągi oraz cztery odpowiadające im wyniki operacji $In(\Pi)$. Dla $\Pi = (\delta_1)$ mamy $In(\Pi_1) = Th(\{a, \neg b\})$. Dla $\Pi = (\delta_2)$ mamy $In(\Pi_2) = Th(\{a, b\})$. Dla $\Pi = (\delta_1, \delta_2)$ mamy $In(\Pi_3) = Th(\{a, c, \neg b\})$. Dla $\Pi = (\delta_2, \delta_1)$ mamy $In(\Pi_4) = Th(\{a, c, \neg b\})$. Tylko ciąg Π_1 jest procesem.

Π nazywane jest procesem T wtw δ_k można zastosować do $In(\Pi[k])$, dla każdego k takiego, że k występuje w Π .

Poniżej zdefiniujemy trzy kluczowe pojęcia semantyki logiki niemonotonicznej.

Proces udany. Niech $T = \langle W, D \rangle$ będzie teorią domyślania. Niech Π będzie procesem teorii T . Powiemy, że proces Π jest udany wtw $In(\Pi) \cap Out(\Pi) = \emptyset$, w innym razie proces ten jest nieudany.

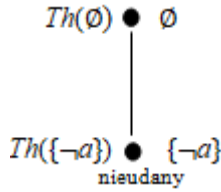
Proces domknięty. Niech $T = \langle W, D \rangle$ będzie teorią domyślania. Niech Π będzie procesem teorii T . Π jest procesem domkniętym wtw jeśli każda reguła $\delta \in D$ nadaje się do zastosowania do $In(\Pi)$, to $\delta \in \Pi$.

Rozszerzenie. Zbiór formuł E jest rozszerzeniem teorii T wtw istnieje taki udany i domknięty proces Π , że $E = In(\Pi)$.

Rozpatrzmy kilka przykładów. Niech $T = \langle W, D \rangle$, gdzie $W = \emptyset$

$$\text{ i } D = \left\{ \frac{true; \delta}{\neg a} \right\}.$$

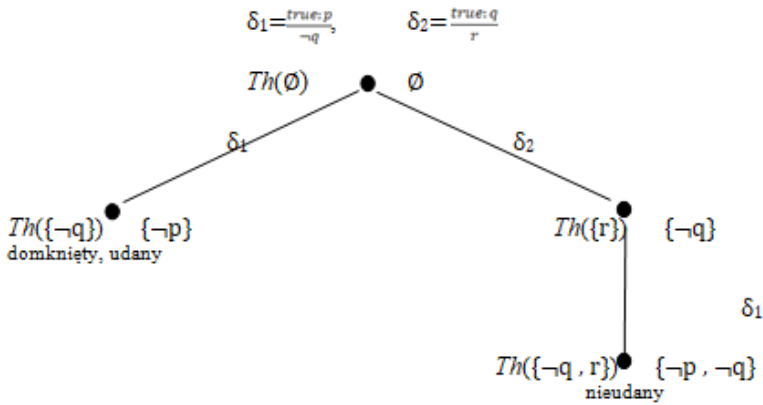
²⁰ Tamże, s. 25-26.



Rys. 1

Proces ten wskazuje, że T nie ma rozszerzeń. Reguła domyślania może zostać zastosowana, bo możemy niesprzecznie założyć, że a . Stosując jednak ową regułę jej negacja zostaje dodana do wiedzy wyjściowej, a zatem reguła unieważnia własne zastosowanie, bo zarówno w In i w Out znajduje się $\neg a$. Obrazuje to szczególny przypadek, który uświadamia, że nie zawsze mamy do czynienia z rozszerzeniami w teoriach domyślania.

Niech $T = \langle W, D \rangle$, gdzie $W = \emptyset$ i $D = \{\delta_1, \delta_2\}$ oraz



Rys. 2

Proces ten obrazuje sytuację, w której T ma dokładnie jedno rozszerzenie $Th(\{\neg q\})$. Prawa ścieżka drzewa daje nam przykład, gdzie zastosowanie reguły domyślania uniemożliwia zastosowanie poprzedniej reguły domyślania. Możemy mieć do czynienia również z procesami o wielu rozszerzeniach²¹.

5. Podsumowanie

Rozumowania niepewne mają pewną interesującą właściwość, otóż nie są one poprawne z punktu widzenia logiki klasycznej. Mimo że nie możemy rozstrzygać, czy dany podmiot w swoim rozumowaniu się myli, możemy za to odpowiednio jego rozumowanie sformalizować. Rozumowania te są szczególnie interesujące również i z tego powodu, iż podmiot w obliczu niepełnej informacji musi podejmować szybkie decyzje. Podobne oczekiwania ma się obecnie wobec sztucznej inteligencji.

Odpowiednich metod do przejrzystego formalizowania rozumowań niepewnych dostarcza logika niemonotoniczna, a szczególnie jedno z jej narzędzi – reguły

²¹ Tamże, s. 31-37

domyslenia. Wyraźnym ich walorem jest możliwość analizy struktur logicznych często używanych wyrażen języka potocznego, które przy tym nie dają się poprawnie analizować w logice predykatów. W niniejszej pracy zostały przedstawione ich ogólne idee zarówno semantyczne, jak i syntaktyczne.

Literatura

Antoniou, G., & Williams, M. A. *Nonmonotonic reasoning*. MIT Press, Londyn, 1997.

Baral, C., *Knowledge Representation, Reasoning and Declarative Problem Solving*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Gabbay, D. M., *Theoretical foundations for non-monotonic reasoning in expert systems, W: Logics and models of concurrent systems*, Springer, Berlin, 1985, s. 439-457.

Gelfond, M., Kahl, Y. *Knowledge Representation, Reasoning, and the Design of Intelligent Agents: The Answer-Set Programming Approach*, Cambridge University Press, Nowy Jork, 2014.

Jarmużek T., *Rozumowania niemonotoniczne jako przedmiot badań logicznych*, Ruch Filozoficzny 69 (1), 2012, s. 123-131.

Makinson, D., *General theory of cumulative inference*, w: *Non-monotonic reasoning*, Springer, Berlin, 1989, s. 1-18.

Makinson, D. *Od logiki klasycznej do niemonotonicznej*, tłum. T. Jarmużek, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń, 2008.

Malinowski J., *Reguły domyslenia się a logika kognitywna*, Kognitywistyka i Media w Edukacji vol. 2, 1999, s. 139-153.

Malinowski J., *Logiki niemonotoniczne*, Przegląd filozoficzny, nr 1, 1997, s. 31-53.

McCarthy, J., *Programs with Common Sense*, w: *Mechanization of Thought Processes*, Proceedings of the Symposium of the National Physics Laboratory, Londyn, 1958, s. 1-10.

Reiter, R., *A logic for default reasoning*, Artificial intelligence, vol. 13(1-2), 1980, s. 81-132.

Sandewall, E., *From Systems to Logic in the Early Development of Nonmonotonic Reasoning*, Artificial Intelligence, 2011, s. 416-426.

Teorie domyslenia jako formalna reprezentacja wnioskowań niepewnych

Streszczenie

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja zagadnień z zakresu logiki niemonotonicznej, a zwłaszcza przedstawienie teorii domyslenia, za pomocą których można formalizować wnioskowania niepewne. W pracy przedstawiono motywacje towarzyszące powstaniu logiki niemonotonicznej, a także jej rys historyczny. Ponadto, zostały omówione jej fundamentalne zasady. Szczególna uwaga została poświęcona charakterystyce teorii domyslenia, zarówno pod względem syntaktycznym, jak i semantycznym. Użyte metody badawcze to sprawozdanie oraz analiza. Praca podkreśla istotność logiki niemonotonicznej, jako działu logiki dostarczającego wygodnych narzędzi formalizacji rozumowań niepewnych.

Słowa kluczowe: logika niemonotoniczna, rozumowania, reguły domyslenia.

„(...) »właściwie nie mając nic do powiedzenia« – napisz (...) kiedyś znowu”². O korespondencji Sławomira Mrożka z Wojciechem Skalmowskim

1. Wstęp. „Co właściwie panów łączy?”

„Listy artysty i orientalisty” – to jeden z możliwych tytułów bloku korespondencji Sławomira Mrożka i Wojciecha Skalmowskiego liczącego 303 listy, jakie wymienili między sobą w ciągu 33 lat. Skalmowski, podobnie jak Mroźek, wyemigrował z Polski. Po zamieszkaniu w Belgii pracował na uniwersytecie w Louvain. Nieformalnie jednak, to znaczy poza wykonywanym zawodem, zajmował się literaturą. Doskonale odczytany w literaturze polskiej i światowej, systematycznie umieszczał na łamach „Kultury” recenzje książek czy omówienia twórczości ważnych autorów.

„Co właściwie panów łączy?”³ – takie pytanie zadała Mrożkowi Małgorzata Niemczyńska 17 kwietnia 2007 roku. W odpowiedzi usłyszała: „Jeśli spojrzysz na czas od roku 1970 aż po dzień dzisiejszy, to widać, że skoro nasza korespondencja trwa tak długo, musi łączyć nas coś solidnego. Skalmowski jest bardzo rzetelnym i uczciwym człowiekiem. Nie spotkałem drugiego takiego. Może to zadecydowało o naszym zbliżeniu? Na pewno to”⁴. Na pewno? – powinna zapytać Niemczyńska. Mroźek poddał poszlakę wiarygodną, więcej – prawdziwą, a jednak nie prowadzącą do rozwikłania zagadki.

Skalmowski i Mroźek nie od razu rozpoznali, że coś ich łączy. Poznali się w 1952 roku na orientalistyce w Krakowie. Skalmowski na studiach próbował odnaleźć siebie, Mroźek jedynie uciekał przed zasadniczą służbą wojskową. „(...) spotykając go w Krakowie – wspomina Skalmowski – nawet mu się nie kłaniałem, bo Sławek jest krótkowidzem, nie byłem więc pewny, czy rozpoznałby człowieka, z którym przez moment studiował na UJ. Nie chciałem stwarzać wrażenia, że pragnę się wkraść w łaski człowieka już wówczas otoczonego nimbem wielkości.”⁵ Tak mijali się na ulicach Krakowa i – można powiedzieć – nieomal minęli się ze sobą w życiu. Po prawie dwudziestu latach dostali jednak kolejną szansę, by spotkać się naprawdę. W 1970 roku spotkali się, już jako emigranci, w Nowym Jorku, w domu Chełkowskich – ich wspólnych znajomych. „Cieszę się, żeśmy się spotkali w Nowym Jorku (tzn. nie dlatego, że akurat w Nowym Jorku)”⁶ – tak zaczyna się pierwszy list Mrożka do Skalmowskiego. Tak prosto, wręcz konwencjonalnie.

¹ sarakurowska@o2.pl, Zakład Literatury XX i XXI w., Instytut Filologii polskiej i Logopedii, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Łódzki, <http://filolog.uni.lodz.pl/klp2021/?p=1>.

² Mroźek S., Skalmowski W., *Listy 1970-2003*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007, s. 85.

³ Niemczyńska M., Mroźek S., *Nie odpowiadam za Polskę*, Gazeta Wyborcza, 4 (2007), s. 15.

⁴ Tamże.

⁵ Skalmowski W., Strzała J., *Partner sparringowy*, Tygodnik Powszechny: katolickie pismo społeczno-kulturalne, 17 (2007), s. 8.

⁶ Mroźek S., Skalmowski W., *Listy...*, s. 25.

Wbrew pozorom jednak słowa te ukrywają coś istotnego – radość z nieprzeoczonego spotkania. List Mrożka był, jak można przypuszczać, swego rodzaju „zawołaniem” do epistolograficznej przyjaźni, autor taktownie jednak poprzestał na nadziei na kolejne spotkanie w przyszłości. Skalmowski odpowiedział długim listem i tak „odpowiadali sobie” przez kolejne 33 lata: „On odpowiadał mnie, a ja odpowiadałem jemu” – podsumowuje Mrozek, jakby niewiele było na świecie rzeczy bardziej naturalnych niż to, że piszą do siebie listy. Z kolei w jednym z listów Skalmowskiego do Mrożka możemy przeczytać: „W gruncie rzeczy chciałem się odezwać do Ciebie, choć właściwie nie mam nic do powiedzenia. Może znów kiedyś Ty będziesz chciał, znów – »właściwie nie mając nic do powiedzenia« – napisz zatem kiedyś znowu”⁷.

Co zatem łączy parę korespondentów Skalmowski-Mrozek? Według krytyków, którzy o tomie ich listów pisali – zbyt wiele. Zdaniem Jerzego Jarzębskiego: „Pewnym kłopotem, jaki w tej korespondencji istnieje, jest zapewne charakterologiczne podobieństwo partnerów, nieomal identyczność poglądów na świat i literackich gustów”⁸. Podobną opinię wyraża Tadeusz Nyczek⁹. Arkadiusz Morawiec zauważa z kolei, że korespondencja z pewnością zaskoczy tych, którzy: „nakarmieni w szkole *Weselem w Atomicach*, wyobrażają sobie, że Mrozek musi być (naturalnie) pogodny i dowcipny. Otóż listy pokazują zupełnie inną twarz Mrożka, zresztą niespecjalnie różną od konterfektu Skalmowskiego. Obaj doskonale odbijają się w sobie (...)”¹⁰.

Pozostawiając ocenę krytyków na dalszym planie, przyjrzyjmy się najpierw bliżej temu, co łączy Mrożka i Skalmowskiego. W ich spojrzeniu na świat wspólną perspektywę zauważyć możemy już na poziomie geograficznym: przyjaciele uważają się za ludzi ze sfery umiarkowanej, północnej¹¹ – mentalnie, bo Mrozek mieszka (przez większą część korespondencji) we Francji, a Skalmowski w Brukseli, którą zresztą uważa za Francję w wydaniu prowincjonalnym. Obaj lubią Niemcy, szczególnie Berlin¹², a do Stanów Zjednoczonych mają stosunek ambiwalentny¹³. Podobnie patrzą na to, co dzieje się w sferze polityki – w Polsce i nie tylko. Z zaniepokojeniem obserwują przenikanie idei socjalistycznych ze Wschodu na Zachód. Łączy ich smak literacki. Nie lubią „mętności” Norwida, patetycznego tonu Miłosa, teksty Iwaszkiewicza uważają za *testimorium papuertatis*¹⁴. Cenią Orwella. Z Gombrowicza lubią sobie ironizować, choć na dnie ironii wyczuwamy niejednokrotnie podziw. „Ich” poetą jest Rilke. „Widzę, że też Cię dopadł Rilke: ha, jakżeby nie! (...) – pisze Skalmowski do Mrożka – O Rilkem można by nieskończenie. Nie dziwię się, że Ci jest bliski”¹⁵. Dzięki Skalmowskiemu odkrywa

⁷ Tamże, s. 85.

⁸ Jarzębski J., *Samotność we dwóch*, Tygodnik Powszechny: katolickie pismo społeczno-kulturalne, 5 (2007), s. 12.

⁹ Nyczek T., *Człowiek nie powinien hałasować, kiedy drugi śpi*, Przekrój, 5 (2007), s. 84.

¹⁰ Morawiec A., *Ostatnia literatura, listy?*, Nowe Książki, 9 (2007), s. 40-41.

¹¹ Mrozek S., Skalmowski W., *Listy...*, s. 232, 237.

¹² Tamże, s. 193.

¹³ Tamże, s. 461.

¹⁴ *testimorium papuertatis* (łac.) – świadectwo ubóstwa (umysłowego), Tamże, s. 143.

¹⁵ Tamże, s. 74, 75.

Mrozek m.in. Naipaula i Nabokova. Zaczytuje się w ich utworach, a potem – wymienia z przyjacielem uwagami.

Nieraz samych rozmówców zastanawiają zbieżności, jakie między sobą dostrzegają. W pewnym momencie zauważa Mrozek, że są ze Skalmowskim nie tylko niemal rówieśnikami¹⁶, ale i urodzili się w podobnej porze czerwca: „urodziłeś się 24 czerwca, ja 29 czerwca, czyli obaj jesteśmy pod znakiem Raka, to by tłumaczyło pewne podobieństwa między nami, jeśli jakieś tłumaczenia są potrzebne i jeśli by w astrologię wierzyć”¹⁷. „Basia [żona Wojciecha Skalmowskiego – S.K.] zawsze wierzyła, że mamy z tego powodu pewne wspólne cechy”¹⁸ – odpowiada mu na to Skalmowski. Jak przystało na osoby myślące jasno, trzeźwo, racjonalnie, Mrozek tezę o astrologicznym powinowactwie trzykrotnie obwarował trybem warunkowym, a Skalmowski przypisał ją żonie.

2. „Jestem Nienasyconie”¹⁹

„Mam teorię niemarksistowską – pisze Mrozek do Skalmowskiego – że to nie warunki – stosunki produkcyjne – tworzyły niewolników, kupców, awanturników czy arystokratów, ale że niewolniczość, kupiectwo czy arystokracja to są cechy charakterologiczne”²⁰. Według kryteriów Witkacowskich Skalmowski i Mrozek to typy „arystokratyczne” duchowo – schizoidzi, jak mawia zakopiański artysta korzystając z terminologii psychiatry, Ernsta Kretschmera. Schizoidzi, „wiecznie otuleni w jakąś duchową watę”²¹, unikający „hałaśliwej dobroduszości i wylewności uczuć pykników”²² (czyli tych, którzy są ich przeciwieństwem), „są to typy „milczące, zamknięte w sobie, raczej ponure”²³, a przede wszystkim – „nieżyciowe”. Aby zrozumieć, co ten epitet oznacza, warto oddać na dłużej głos Mrozkowi:

(...) I ja lubię Kisiela [Stefana Kisielewskiego — S.K.]. Co więcej, zazdrozczę mu. Tego, że umie się spełniać w rzeczywistości zwanej codziennością, w świecie kształtów politycznych, społecznych, że odczuwa zjawiska jako dosyć substancjalne i mające dosyć wyraźny kontur, że ziemia dla niego dostatecznie twarda, żeby się od niej odbić i na nią opaść, że wódka wódczana, Polska polska, a człowiek, jak to mówią ludzie, człowiekiem.

Zastanawiam się nieraz, czy to, co męczyło i ostatecznie zabiło Witkiewicza, Nienasyconie, to gnębi tak czy inaczej każdego, czy też gnębiło tylko jego i mnie. (...)

Piszę o tym do Ciebie, bo wydaje mi się, że i Ty jesteś tknięty szaleństwem Nienasyconia. W rękach takich jak my ludzi (pozwól, że Cię do nas

¹⁶ Sławomir Mrozek urodził się w 1930 r., Wojciech Skalmowski — w 1933 r.

¹⁷ Mrozek S., Skalmowski W., *Listy...*, s. 691.

¹⁸ Tamże, s. 698.

¹⁹ Tamże, s. 65.

²⁰ Tamże, s. 402.

²¹ Witkiewicz S. I., *Narkotyki. Niemyte dusze*, Warszawa 1993, s. 163.

²² Tamże.

²³ Tamże, s. 162.

zaadoptuję, przynajmniej w tym liście, abym mógł napisać ten list) wszystko rozsypuje się na bezsensowny proszek. Jesteśmy ogarnięci nieustannym pożądaniem całości. To jest doprawdy szaleństwo, według wszelkich rozsądnych danych. Ale właśnie dlatego żadna proponowana nam całość nam nie może wystarczyć, bezlitośnie i męcząc samych siebie, rozkładamy każdą proponowaną całość i mówimy, to nie to, nie to, o Boże... bo też i nie to.

(...) Biada pośrednim istotom, które są pomiędzy aniołami a ludźmi. (...) Ze świadomością zbyt wielką, żeby się zadowolić płodzeniem, odżywianiem, zdobywaniem i zabijaniem, całą tą krzątaniną koło zachowania gatunku, podczas kiedy nic innego, zdaje się, człowiek nie ma do roboty. Jesteśmy jak fasola zasadzona bez tyczki, wyrosły nam jakieś chwytne pędy, ale nie mają się czego uczepić. Żalony widok. Nasze największe osiągnięcie to co najwyżej sugestywne opisanie tego widoku. Czym w gruncie rzeczy jest „Nienasylenie” Witkiewicza? (...) Tam, gdzie on próbuje opisać „wyższą rzeczywistość”, wynika tylko belkot. (...)

Wracając do początku: i ja lubię Kisiela. My lubimy towarzystwo ludzi „życiowych”, spełniających się w „konkrete”, lubimy wypoczynkowe złudzenie, że można też i tak. Złudzenie. W istocie rzeczy my nie możemy. Dopadnie nas zaraz niesmak, niespełnienie, wątpliwość, głód, pożądanie nadrzędne²⁴.

W odpowiedzi Skalmowskiego czytamy: „Twój list mnie bardzo – jakby to rzecz? – zainteresował, bo 1) – jak sam zauważyłeś, też należę do klubu nienasyconych; 2) – postawiłem Ci tę diagnozę w moim „Brońskim”, pisząc, że jesteś jansenistą; obawiam się, że ludzie innej formacji (choćby Kisiel) nazywają tę jakość mniej uprzejmie: malkontentem, może neurastenią”²⁵. Wydaje mi się, że głębokie powinowactwo duchowe Mrożka i Skalmowskiego polega w dużej mierze właśnie na powinowactwie ich obu z Witkacym – duchowym arystokratą ogarniętym szaleństwem Nienasylenia.

3. Autoportret artysty

Mając na myśli listy wymieniane ze Skalmowskim oraz – wydane wcześniej – z Janem Błońskim, Mrozek przyznał, że oba bloki korespondencji są w jakiś sposób jego wewnętrznym autoportretem. To samo możemy powiedzieć o kolejnych później wydanych sześciu tomach, należałoby tylko zmienić liczbę pojedynczą na mnogą, a więc mówić nie o autoportrecie, tylko o autoportretach. W jednym z wywiadów z Mrożkiem możemy przeczytać: „Każdy mój list do różnych osób jest całkiem inny. Pytanie: czy któryś jest prawdziwy? Moja odpowiedź, że najbardziej prawdziwy jest list pisany do samego siebie. Ale kiedy jestem sam ze sobą, to następuje raczej coś w rodzaju wewnętrznego dłubania sobie w nosie niż coś wyraźniejszego i doniosłego. Lepiej więc komunikować się z bliźnim drogą listowną”²⁶. Zamiast wewnętrznego autoportretu, samopoznania równego wartości

²⁴ Mrozek S., Skalmowski W., *Listy...*, s. 65-67.

²⁵ Tamże, s. 69.

²⁶ Niemczyńska M., *Striptiz neurotyka*, Agora SA, 2013, s. 19.

poznawczej dzieła sztuki – wewnętrzne dłubanie sobie w nosie. Nietrudno zgadnąć, że artysta ma na myśli swój „Dziennik”. Nietrudno też dostrzec paradoks artysty, który potrafi niezwykle przenikliwie opisywać innych, ale bez innych nie potrafi przenikliwie opisać siebie. Każdy z rozmówców Mrożka różni się od siebie, nie każdy jednak z jego korespondentów stał się prawdziwym rozmówcą. Dowody pisemne wprawdzie się nie zachowały, ale możemy chyba wierzyć świadectwu pisarza, które brzmi następująco: „Przez całe życie prowadziłem obfitą korespondencję z wieloma osobami, ale jej większość niszczyłem, zachowywałem tylko listy dla mnie naprawdę istotne, a takie właśnie pisywał Wojciech Skalmowski”²⁷. Skoro listy od Skalmowskiego uważał Mrozek za „niezwykle istotne”, musiały mieć dla niego dużą wartość. Musiał w nich znajdować coś więcej niż jedynie sądy, które byłyby odbiciem jego sądów.

Katarzyna Kubisiowa w wywiadzie z Mrożkiem zwróciła uwagę na widoczną w korespondencji ze Skalmowskim autentyczność. Szczególnie widoczną w zestawieniu z listami wymienianymi z Błońskim, w których – jak ocenia – sporo jest „gry prowadzonej między krytykiem a pisarzem”²⁸. W odpowiedzi Mrozek przyznał: „Z Wojtkiem Skalmowskim to była bardzo szczerza relacja. Z Błońskim nie mogłem czegoś takiego stworzyć, bo on jest zupełnie innym człowiekiem niż ja. W jakimś sensie do siebie nie przystajemy”²⁹.

Owa „nieprzystawalność” nie pozwoliła Mrożkowi także – jak wiadomo – na przekroczenie dystansu, jaki oddzielał go od Gombrowicza. Na pytanie Andrzeja Franaszka, czy znalazł w Gombrowiczu wsparcie jako pisarz, odpowiedział: „Gombrowicza podziwiałem. Gombrowicz mnie fascynował. Poznałem go, gdy wrócił do Europy i zamieszkał w Vence, gdzie pewnego razu go odwiedziłem. Pamiętam rozmowę z nim, powiedział mi szczerze, że nie powinienem się sublimować, moim powołaniem jest zostać artystą w stanie nieczystym, bo jestem artystą doczesności i doraźnego efektu, wyrażam tylko swój czas i niech tak zostanie, żeby nie usiłował być serio, bo nic na tym nie zyskam. Spotkałem go później jeszcze raz, a potem już nigdy więcej, nie czując takiej potrzeby. Byliśmy zupełnie inni, nic mu nie mogłem ofiarować. Po jego śmierci napisałem, że bez Gombrowicza byłbym ubogi, ale z Gombrowiczem nie jestem sobą”³⁰.

Zbyt wyraźne różnice sprawiają, że dla Mrożka człowiek pozostanie monadą nawet jeśli niezwykle fascynującą, to jednak obcą. Podobieństwo oznacza dla niego subtelną, niewidoczną nić porozumienia, dzięki której możliwe staje się przewyciężenie tej obcości. Kiedy więc w jednym z wywiadów Mrozek mówi o sobie i o Skalmowskim: „Jesteśmy przyjaciółmi, wiele mamy cech podobnych”, tylko pozornie wypowiada zdanie banalne i oczywiste.

²⁷ Franaszek A., Strzała J., *Pan jest człowiekiem dnia*, Tygodnik Powszechny: katolickie pismo społeczno-kulturalne, 18 (2007), s. 42.

²⁸ Kubisiowa K., *Ostatnia wolność pisania*, Rzeczpospolita, 83 (2007), s. A. 21.

²⁹ Tamże.

³⁰ Franaszek A., Strzała J., dz. cyt., s. 42.

4. Sokrates i Teajtet

Napisałam, że zbyt wyraźne różnice uniemożliwiają Mrożkowi głębokie porozumienie z rozmówcą, nie miałam jednak na myśli różnic w ogóle. Aby uchwycić ową subtelną nić porozumienia pomiędzy Mrożkiem a Skalmowskim, snutą z tego, co ich łączy, ale także – z tego, co dzieli, wyobraźmy ich sobie jako uosobienie pewnych figur dialogicznych, które możemy odnaleźć w tradycji europejskiej, które są z ducha sokratejskie.

W jednym z dialogów Platona Teodoros wychwala przed Sokratesem zalety swojego ucznia – tytułowego Teajteta. Gdy Sokrates poznaje młodego matematyka, zachęca go do rozmowy słowami: „Bardzo proszę, Teajtecie. Aby się sam sobie przyjrzał, jaką to ja mam twarz. Bo powiada Teodoros, że mam podobną do twojej”³¹. Trudno przypuszczać, by Sokrates chciał podziwiać płaski nos i wypukłe oczy Teajteta – bo o to podobieństwo zewnętrzne z pewnością chodziło Teodorosowi. Wyraził raczej jedną z najbardziej fundamentalnych myśli XX wiecznej filozofii dialogu, analizowaną w obszernych rozprawach przez Levinasa czy – za Levinasem – przez Tischnera, u którego możemy przeczytać: „Twarz odsłania jakąś prawdę drugiego człowieka. Człowiek jest taki, jaką jest jego twarz. (...) Twarz, wiążąc się z barwą skóry i jej zmarszczkami, wykracza nieskończenie poza wygląd oblicza. Brakuje nazwy... Twarz jest poza nazwą. Ona nie przychodzi do mnie jako odpowiedź na pytanie, które postawiłem światu, bowiem to ona uczy mnie pytać”³².

Twarz – mówiąc najprościej – to uzewnętrznienie naszego wnętrza. I choć brzmi to banalnie, kwestia się komplikuje, jeśli weźmiemy pod uwagę iż nie chodzi o to, co byśmy chcieli uzewnętrznic, zakomunikować światu. Chodzi o pewną prawdę o nas, która przejawia się poprzez naszą twarz, a która dla nas samych jest niedostępna.

Jeden z badaczy „Dialogów” Platona doszedł do wniosku, że Teajtet jest jak gdyby młodzieńczym obrazem Sokratesa w wydaniu bardziej „technicznym” i nieco bardziej „książkowym”³³. Dzięki pewnemu podobieństwu Sokrates i Teajtet mogą się w sobie nawzajem przejrzeć, różnice natomiast – wypełniające to, czego brakuje im samym — pozwalają im spojrzeć na siebie inaczej, dostrzec coś, czego wcześniej nie widzieli. Tak właśnie rozumiem znaczenie podobieństw i różnic w relacji Mrożka i Skalmowskiego. Można powiedzieć, że Skalmowski jest swego rodzaju „technicznym” i „książkowym” obrazem Mrożka. On sam miał się zawsze, jak zauważa Tadeusz Nyczek, „za cień Wybitnego Przyjaciela i chętnie podkreślał, że jest takim sobie uczonym, nikomu niepotrzebnym orientalistą”³⁴. Podobne cechy właściwe są platońskiemu Teajtetowi, którego od wielu innych rozmówców Sokratesa odróżnia skromność i krytyczna ocena własnych możliwości³⁵. W pewnym wywiadzie Skalmowski przyznaje: „Nie mam ambicji literackich, listy do Mrożka

³¹ Platon, *Dialogi*, t. II, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 1999, s. 332.

³² Tischner J., *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Biblioteka Narodowa Nr 306, Seria 1, Wrocław, 2003, s. 75.

³³ Danek Z., *Myślę, więc nie wiem. Próba interpretacji platońskiego dialogu „Teajtet”*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, 2000, s. 17, 18.

³⁴ Nyczek T., dz. cyt., s. 84.

³⁵ Danek Z., dz. cyt., s. 17.

traktowałem zatem jako pretekst, by go »szturchnąć« i zmusić do refleksji o literaturze czy kulturze, toteż czułem się jak skromny partner sparingowy Sławka. Trzymając się sportowych porównań – jego piłki okazywały się zawsze celne»³⁶.

Należałoby dookreślić, iż w owej refleksji o literaturze chodziło przede wszystkim o twórczość samego Mrożka. Skalmowski stara się spełniać w listach rolę swego rodzaju krytyka immanentnego. Innymi słowy, próbuje się jak gdyby wcielić w Mrożka, by pomóc mu zobaczyć, w jaki sposób „myśli” on wewnątrz dzieła literackiego. Mrożkowi brakuje bowiem zmysłu teoretycznego, do czego niejednokrotnie się przyznaje: „Mam głowę przerażająco pozbawioną tych zdolności, w których Ty celujesz. Niepokojąco, bo jest wielu pisarzy-artystów, którzy jednocześnie nie są tak bezradni w tym zakresie. Nie jest bezradny Miłosz, nie był Gombrowicz ani Witkiewicz. A ja mam poczucie otchłannego nieuctwa i myślowej pustki. I z nim już zostanę»³⁷.

5. Sobowtóry Sławomira Mrożka

W stworzonych przez siebie utworach widział Mroźek istności sobowtóryczne, o czym możemy się przekonać choćby na podstawie następującego fragmentu listu do Skalmowskiego: „(...) już przestałem się buntować i tępo pruję przez wszystko, co muszę, powinienem zrobić, załatwić, przepisać, podpisać, odpisać, napisać, dopisać, zapisać, wypisać. Nie, od tego już nie ma i już nie będzie ucieczki. (...) Jedyne wyjście radykalne, to *drop out*, kupić jakąś rudere w górach, tam się zamknąć, przestać się pomnażać (ja wprawdzie się nie rozmnażam, ale się pomnażam). (...) A jeszcze jak w koszmarze zdarzają się dodatkowe kawałki. Na przykład dostałem wezwanie do sądu, do zapłacenia jakiejś grzywny, choć nie mam pojęcia za co... Krótko mówiąc ktoś jeździ po Paryżu na moich podrobionych numerach rejestracyjnych i robi różne rzeczy»³⁸. Oprócz stworzonych przez siebie sobowtórów „legalnych”, miał więc także Mroźek sobowtóry „koszarne”. Nie po raz pierwszy przekonał się, jak przewrotnie życie potrafi naśladować literaturę. W jednym z „Małych listów”, opublikowanym trzy lata wcześniej, takiego właśnie sobowtóra nieopatrznie powołał do życia: „Jeździł wówczas po Polsce osobnik, który podawał się za mnie. Przyjeżdżał na przykład do Olsztyna, instalował się w nocnym lokalu, pił, jadł, tańczył i śpiewał do ucha na rachunek mojej »przekrojowej« sławy. Artysta z wielkiego świata zawsze mógł liczyć na otwarte portfele panów przy stolikach i barze, na otwarte ramiona pań. Panienek zwłaszcza. Słowem, robił to wszystko, czego ja nie robiłem»³⁹.

Istniał także inny sobowtór Mrożka, i ten najbardziej mu zagrażał. Zagrażał tak bardzo, że artysta przed nim uciekł, o czym możemy przeczytać w jednym z listów do Skalmowskiego: „To, jakim mnie zrobili polscy krytycy masowi, ten mój manekin, wygryzło mnie między innymi z Polski. Nie mogłem już tego słuchać»⁴⁰. W krzywym zwierciadle frazesów takich jak „satyra polityczna”, „farsa”, „groteska”

³⁶ Skalmowski W., Strzała J., *Partner sparingowy...*, s. 8.

³⁷ Mroźek S., Skalmowski W., *Listy...*, s. 499.

³⁸ Tamże, s. 514.

³⁹ Mroźek S., *Zazdrość artysty [w:] Male listy*, Noir sur Blanc, Warszawa 2000, s.160.

⁴⁰ Mroźek S., Skalmowski W., *Listy...*, s. 48, 49.

widział Mroźek swojego manekina, czyli sobowtóra pozbawionego życia, tworzącego sztukę taką samą jak on – doszczętnie martwą i skostniałą.

Mroźek – jak sądzę – dlatego dotkliwie odczuwa brak zdolności teoretycznych, bo choć nieustannie się „pomnaża”, nie ma – jak stwierdza w liście do Skalmowskiego – silnego poczucia swojej obecności na zewnątrz siebie⁴¹. Jego sobowtóryczne wcielenia są – inaczej mówiąc – lustrami, a, jak zauważył Walter Hilsbecher, lustro wyzwala w osobie przeglądającej się w nim „(...) Chęć bycia na zewnątrz kimś innym, zobaczenia „siebie” (...) jako kogoś innego, co nie udaje się prawie nigdy”⁴². „Stoimy przed lustrem – pisze Hilsbecher – i odczuwamy – poza wszelką powierzchowną próżnością – nienasycone pragnienie – utożsamienia się ze sobą”⁴³. To samo zjawisko Bachtin ujął jako „Niemożność odczuwania siebie całkowicie z zewnątrz, w całości pogrążonego w świecie zewnętrznym a nie na s t y c z n e j do tego świata. Pępowina wiąże z tą stycznią”⁴⁴. Mroźek natomiast ujął je w liście do Skalmowskiego następująco:

Ponieważ ostatnio wiem jeszcze mniej niż zwykle, kim jestem, dałbym wiele za opisy mnie przez osoby znające mnie, ale nie będące mną. Marzenie równie bezsilne, co ciekawość przeczytania swojej kartoteki w UB. W każdym razie moja własna mierność, wymierność, ograniczenie sobą doskwiera mi ostatnio nieznośnie. Zażyłbym jakieś LSD, gdybym miał. Alkohol, mój wierny towarzysz, nudzi mnie, znam go na wylot i jego sztuczki. O nikotynie najtrafniej napisał Witkiewicz (że to czyste oszustwo, nic nie daje, mimo to się jej używa. Czysty deficyt). Żarłoczna i niszcząca żądza, żeby się dépasser, jest moją najsilniejszą cechą od niemowlęcia. Niestety, mało się ona umie zrealizować, więc tylko męczy. (...)

Do diabła, czy tak być musi? Żeby mnie ktoś zapewnił, że tak być nie musi, ozłociłbym go.

Co zrobić, żeby nie mieć w mózgu starej popielniczki. Może Ty mi powiesz?

W oczekiwaniu — pozdrawiam⁴⁵.

Rozpacz Mrożka stanie się dla nas bardziej zrozumiała, gdy zastanowimy się nad nią w kategorii tego, co Hilsbecher nazwał czarem lustra. Czar ten polega na szczególnym napięciu pomiędzy zagadką a rozwiązaniem. Jak czytamy w eseju „Lustro i horyzont”: „W lustrze byłem sobie – mojej twarzy, doświadczeniom w niej – zawsze tak bliski, aby nie wymknąć się sobie. A jednocześnie tak daleki, żeby stać się dla siebie zagadką. Lustro zwracało mi moją twarz, moje doświadczenie w piśmie lustrzanym. Pismo to kusiło mnie, żeby je odszyfrować.”⁴⁶ Mroźek – jak mi się

⁴¹ Tamże, s. 713.

⁴² Hilsbecher W., *Tragizm, acbsurd, paradoks. Eseje*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1972, s. 185.

⁴³ Tamże, s. 205.

⁴⁴ Bachtin M., *Z problemów samoświadomości i samooceny*, [w:] D. Ulicka (red.), *Ja – inny. Wokół Bachtina*, Antologia tom 1, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2009, s. 401.

⁴⁵ Mroźek S., Skalmowski W., *Listy...*, s. 264, 265.

⁴⁶ Hilsbecher W., dz. cyt., s. 187.

wydaje – miał nadzieję, że Skalmowski pomoże mu odszyfrować owo „lustrzane pismo” i tym samym „groteskowa historia artysty, który chciał się dowiedzieć, kto napisał jego własne dzieła”⁴⁷ zostanie rozwiązana.

Trzeba przyznać, że inni korespondenci Mrożka – Erwin Axer czy Adam Tarn – jako osoby znające się na teatrze, lepiej analizowali jego dramaty. Skalmowski wielokrotnie zaznacza, że nie ma „wyobraźni teatralnej”. Świetnie jednak wyczuwa to, co w twórczości Mrożka jest bardzo istotne, a co sam artysta marginalizuje. To „coś” odkrywa w jego opowiadaniach: „Twoje opowiadania są w s p a n i a ł e. Sądzę, że jest to najlepsza polska proza współczesna, jaką czytałem, w ostatnich latach, może w ogóle, jaką czytałem. (...) Dwie rzeczy potwierdzają moją diagnozę z tego szkicu o Tobie w „Kulturze” parę lat temu: że piszesz jako poeta i że piszesz wspaniałym językiem; większość Twoich czytelników, przypuszczam, przegapiała to dotychczas, bo skupiała się na Twoim satyrycznym składniku, jak mi się też zawsze zdawało, nie najistotniejszym dla Ciebie.”⁴⁸ W odpowiedzi Mroźek przyznaje: „Co do moich ostatnich opowiadań, niestety, muszę wyznać, że one wszystkie po prostu przyśniły mi się. Każde z nich jest snem, opracowanym oczywiście i nieco uładowanym nazajutrz. Mówię niestety, bo mój aktywny udział w ich autorstwie ogranicza się do owego opracowania. Jest to pisanie mediumiczne i przyznaję się do tego niechętnie, bo jestem wrogi, niechętny i bardzo podejrzliwy do wszystkiego co trąci *écriture automatique*, natchnieniem przez siły nieznane głębią podświadomości”⁴⁹.

Skalmowski jednak „pociągnął” Mrożka do odpowiedzialności za jego sny, niczym w Schulzowskiej „Wiośnie” oficer Józefa⁵⁰: „To widać, że to są sny (...); ale to nawet zwiększa Twoje prawo własności do tego — każdemu się coś tam śni, ale jak! Myślę, że człowiek jest odpowiedzialny za swoje sny, tak, jak jest odpowiedzialny za swoją twarz i sposób swojego myślenia. (...) to jest zresztą materiał taki sam, jak zobaczony w życiu pejzaż, z którym coś robisz albo nie robisz”⁵¹.

⁴⁷ Bocheński T., *Tango bez Edka*, Jacek Kusiński, Łódź 2018, s. 120.

⁴⁸ Mroźek S., Skalmowski W., *Listy...*, s. 158.

⁴⁹ Tamże, s. 166.

⁵⁰ – Czy pan jest Józef N.?

Tak – odpowiedziałem zdziwiony.

Czy pan przed pewnym czasem śnił sen standardowy Józefa biblijnego?

Być może...

Zgadza się – rzekł oficer, patrząc na papier. – Czy pan wie, że ten sen został zauważony i surowo skrytykowany?

Nie odpowiadam za swoje sny – rzekłem.

Owszem, odpowiada pan. W imieniu Jego Cesarskiej i Królewskiej Mości jest pan aresztowany!”

Schulz B., *Sanatorium pod klepsydrą*, Wydawnictwo MG, Kraków 2013, s. 200, 201.

⁵¹ Mroźek S., Skalmowski W., *Listy...*, s. 172, 173

6. Podsumowanie. „W Tobie jest mnóstwo z Witkacego (...)”

Mrożek w niektórych swoich opowiadaniach utrwalił świat odbity we śnie. Świat właściwie jego prywatny, którego nie stworzył z myślą o czytelnikach. W liście do Skalmowskiego dziwi się: „zaskakujące, jak wielu osobom one [opowiadania – S.K.] się podobały, mimo że pisałem je prawie dla siebie, bez intencji literackich”⁵².

Można powiedzieć, że Skalmowski okazał się dla Mrożka swego rodzaju lustrem — w takim znaczeniu, w jakim o lustrze napisał Hilsbecher, iż:

(...) pokazuje to, co na pozór znane w jego pierwotnej dziwności. Przenosi odbity świat z powrotem w stan tajemnicy. Bardziej tajemniczy niż blask słońca jest dla nas księżyc, który ów blask odbija.

Czar lustra polegałby więc na tym, że przywraca bytowi, światu jego tajemniczy charakter.

Przez co – żeby posłużyć się paradoksem – świat odbity staje się „bardziej rzeczywisty” niż sama rzeczywistość.

Jest to twierdzenie, które zakłada, że rzeczywistość bez tajemnicy jest tylko połowiczną albo częściową rzeczywistością.

*Połowiczną albo umierającą*⁵³.

Dzięki Skalmowskiemu zauważył Mrożek w swoim odbiciu artystę zdolnego wyrazić to, co Witkacy nazywał Tajemnicą Istnienia. Po przeczytaniu „Wielebnych” krytyk wprost stwierdza: „W Tobie jest mnóstwo z Witkacego (...)”⁵⁴. W jednym z listów do Mrożka przyznał: „Witkacy to od wielu lat moje jedyne prawdziwe hobby, a raczej jeden z niezbyt licznych autorów (w ogóle postaci), które lubię naprawdę”⁵⁵. – Nic więc dziwnego, że Witkacowskie rysy twarzy Skalmowski od razu u Mrożka rozpoznał.

Literatura

Bocheński T., *Tango bez Edka*, Jacek Kusiński, Łódź 2018.

Bachtin M., *Z problemów samoświadomości i samooceny*, [w:] D. Ulicka (red.), *Ja – inny. Wokół Bachtina*, Antologia tom 1, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2009.

Danek Z., *Myślę, więc nie wiem. Próba interpretacji platońskiego dialogu „Teajtet”*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, 2000.

Franaszek A., Strzała J., *Pan jest człowiekiem dnia*, Tygodnik Powszechny: katolickie pismo społeczno-kulturalne, 18 (2007), s. 42.

Hilsbecher W., *Tragizm, absurd, paradoks. Eseje*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1972.

⁵² Tamże, s. 317, 318.

⁵³ Hilsbecher W., dz. cyt., s. 190, 191.

⁵⁴ Mrożek S., Skalmowski W., *Listy...*, s. 668.

⁵⁵ Tamże, s. 40.

- Jarzębski J., *Samotność we dwóch*, Tygodnik Powszechny: katolickie pismo społeczno-kulturalne, 5 (2007), s. 12-14.
- Kubisiowa K., *Ostatnia wolność pisania*, Rzeczpospolita, 83 (2007), s. A. 21.
- Morawiec A., *Ostatnia literatura, listy?*, Nowe Książki, 9 (2007), s. 40-41.
- Mrozek S., Skalmowski W., *Listy 1970-2003*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007.
- Mrozek S., *Zazdrość artysty [w:] Male listy*, Noir sur Blanc, Warszawa 2000.
- Niemczyńska M., Mrozek S., *Nie odpowiadam za Polskę*, Gazeta Wyborcza, 4 (2007), s. 15.
- Niemczyńska M., *Striptiz neurotyka*, Agora SA, Warszawa 2013.
- Nyczek T., *Człowiek nie powinien hałasować, kiedy drugi śpi*, Przekrój, 5 (2007), s. 84.
- Platon, *Dialogi*, t. II, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 1999.
- Schulz B., *Sanatorium pod klepsydrą*, Wydawnictwo MG, Kraków 2013.
- Skalmowski W., Strzała J., *Partner sparringowy*, Tygodnik Powszechny: katolickie pismo społeczno-kulturalne, 17 (2007), s. 8.
- Tischner J., *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich - Wydawnictwo, Biblioteka Narodowa Nr 306, Seria 1, Wrocław, 2003.
- Witkiewicz S. I., *Narkotyki. Niemyte dusze*, Warszawa 1993.

„(...)»właściwie nie mając nic do powiedzenia« - napisz (...) kiedyś znowu” O korespondencji Sławomira Mrożka z Wojciechem Skalmowskim

Streszczenie

Wizerunek Mrożka milczącego, z którym nie da się „normalnie” porozmawiać, jest dobrze znany. Z listów wymienianych z ważnymi postaciami świata sztuki: Erwinem Axerem, Gunnarem Brandellem, Janem Błońskim, Józefem Baranem, Wojciechem Skalmowskim, Adamem Tarnem, Stanisławem Lemem oraz Leopoldem Tyrmandem wyłania się wizerunek odmienny: Mrożka gaduły. Przyczynę zadziwiającej zachłanności epistolograficznej artysty odnaleźć możemy, jak się wydaje, w „Dzienniku” ujawniającym pewien paradoks: pisząc go, Mrozek — przenikliwy analityk ludzkiej świadomości – bezskutecznie próbuje objąć sam siebie. Właśnie dlatego tak bardzo potrzebuje mądrych rozmówców. Materiałem rozdziału jest korespondencja Sławomira Mrożka z Wojciechem Skalmowskim. Wielu krytyków zarzucało parze korespondentów zbytne podobieństwo, zarówno charakterologiczne, jak i światopoglądowe, intelektualne. Pragnę odeprzeć ten zarzut, pokazać, w jaki sposób podobieństwo to jest konieczne do zaistnienia ich dialogu. Przedstawiam rozmówców jako pewne figury dialogiczne, w których przejawia się coś uniwersalnego, odwiecznego i których rodowodu szukać możemy w „Dialogach” Platona. Celem rozdziału jest próba uchwycenia, jak dzięki listom konstituuje się samoświadomość Mrożka – artysty.

Słowa kluczowe: Sławomir Mrozek, Wojciech Skalmowski, Witkacy, listy, lustro.

Indeks Autorów

Binek M.....	16
Blechar Ł.	43
Czerniawski J.....	68
Gołaszewski F.	24, 77
Kurowska S.	106
Pięta B.....	97
Smywińska-Pohl A.....	7
Stachurski M.....	33
Winiarska P.	56