

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY

HYBRIS

26 (2014)

WWW.MAGAZYNHYBRIS.COM

ISSN 1689-4286

MACHOŃ

DOLEWSKI

KŁOS

RUTKIEWICZ

ZALEWSKA

WIOŃCZYK

PŁOSZCZYNIEC

JĘDRYSKO

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY „HYBRIS”

Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego

Ul. Kopcińskiego 16/18

90-232 Łódź

tel./fax: (48) (42) 635 61 35/(29)

e-mail: magazyn.internetowy.hybris@gmail.com

ISSN: 1689-4286



REDAKCJA

Redaktorzy naczelni:

Paweł Grabarczyk

Tomasz Sieczkowski

Sekretarz:

Damian Rusek

Kolegium redakcyjne:

Bogdan Banasiak

Dawid Misztal

Marcin Bogusławski

Michał Zawidzki

Krzysztof Kędziora

Tomasz Załuski

Małgorzata Gwarny

REDAKTORZY JĘZYKOWI

Helen Lynch (University of Aberdeen)

Wojciech Szymański (Uniwersytet Łódzki)

Jagna Świdarska

RADA NAUKOWA

Prof. Marek Gensler (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Adam Grzebiński (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Prof. Jérôme Heurtaux (Université Paris-Dauphine, Francja)

Prof. Leszek Kleszcz (Uniwersytet Wrocławski)

Prof. James E. McGuire (University of Pittsburgh, USA)
Prof. Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w Białymstoku)
Prof. Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki)
Prof. Paul Russell (University of British Columbia, Kanada)
Prof. Michel Serres (Stanford University, USA)
Prof. Barbara Tuchańska (Uniwersytet Łódzki)
Prof. Gianni Vattimo (Università di Torino, Włochy)
Prof. Cezary Wodziński (IFiS PAN, Uniwersytet Jagielloński)
Prof. Ryszard Wójcicki (IFiS PAN)

RECENZENCI

Roger Ariew (University of South Florida), Aristides Baltas (National Technical University of Athens), Robert Boroch (Uniwersytet Warszawski), Marian Broda (Uniwersytet Łódzki), Bogna Choińska (Akademia Pomorska w Słupsku), Tadeusz Ciecierski (Uniwersytet Warszawski), Marek Dziekan (Uniwersytet Łódzki), Tomasz Ferenc (Uniwersytet Łódzki), Aleksander Gemel (Uniwersytet Łódzki), Justyna Grudzińska (Uniwersytet Warszawski), Ewa Hyży (Uniwersytet Medyczny w Łodzi), Agata Janaszczyk (Gdański Uniwersytet Medyczny), Krzysztof Jarosz (Uniwersytet Śląski), Janusz Kaczmarek (Uniwersytet Łódzki), Andrzej Maciej Kaniowski (Uniwersytet Łódzki), Leszek Kleszcz (Uniwersytet Wrocławski), Ryszard Kleszcz (Uniwersytet Łódzki), Jerzy Kochan (Uniwersytet Szczeciński), Paweł Korobczak (Uniwersytet Wrocławski), Maria Kostyszak (Uniwersytet Wrocławski), Małgorzata Kowalewska (UMCS), Michał Kruszelnicki (Dolnośląska Szkoła Wyższa), Andrzej Kucner (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski), Katarzyna Lazari-Radek (Uniwersytet Łódzki), Piotr Łukowski (Uniwersytet Łódzki), Peter K. Machamer (University of Pittsburgh), Ewa Majewska (Uniwersytet Wrocławski), Wiktor Marzec (Central European University), Krzysztof Matuszewski (Uniwersytet Łódzki), Marcin Miłkowski (PAN), Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki), Aldona Pobjewska (Uniwersytet Łódzki), Krzysztof Poślajko (Uniwersytet Jagielloński), Artur Przybysławski (Uniwersytet Jagielloński), Mikołaj Ratajczak (IFiS PAN), Kazimierz Rynkiewicz (Uniwersytet Ludwika-Maksymiliana w Monachium i Akademia Ignatianum w Krakowie), Krzysztof Saja (Uniwersytet Szczeciński), Janusz Sidorek (SGH), Oskar Szwabowski (Uniwersytet Szczeciński), Barbara Tuchańska (Uniwersytet Łódzki), Leszek Wroński (Uniwersytet Jagielloński), Szymon Wróbel (PAN), Bartosz Żukowski (Uniwersytet Łódzki)

WWW

Projekt graficzny i webmastering: Bartosz Zalepiński

ARTYKUŁY

HENRYK MACHOŃ
**GOTT ALS FRUCHTBARE ILLUSION? ERNST BLOCHS
ATHEISMUS IM CHRISTENTUM [001-014]**

ROBERT DOLEWSKI
**NIETZSCHE KONTRA NIHILIZM. GENEALOGICZNE
PRZYCZYNKI DO DYSKUSJI NAD WARTOŚCIĄ WARTOŚCI
MORALNYCH [015-031]**

PAULINA KŁOS
**THE ETHOPOIETIC FUNCTION OF WRITING: HOW TO
WRITE TO MASTER ONE'S OWN IDENTITY. ON THE BASIS
OF THE LATE WORKS BY MICHEL FOUCAULT
[032-045]**

PAWEŁ RUTKIEWICZ
**KONWERCENCJA A KONDYCJA NAUK HUMANISTYCZNYCH
[046-066]**

MONIKA ZALEWSKA
(META)ETYKA A FILOZOFIA PRAWA [067-086]

GRZEGORZ WIOŃCZYK
**BOSKA PRZEMOC. WOKÓŁ KOZŁA OFIARNEGO
RENÉ GIRARDA [087-105]**

ANTONI PŁOSZCZYNIEC
ZARYS FENOMENOLOGICZNEJ ANALIZY TĘSKNOTY
[106-122]

CEZAR JĘDRYSKO
**GRANICE FILOZOFII. MIKOŁAJ FIODOROW I PROJEKT
WSPÓLNEGO DZIEŁA** [123-135]



HENRYK MACHOŃ
POLITECHNIKA OPOLSKA

GOTT ALS FRUCHTBARE ILLUSION? ERNST BLOCHS *ATHEISMUS IM CHRISTENTUM*

Einleitung

Seit der klassischen Religionskritik Ludwik Feuerbachs (1804–1872) lautet die These des Atheismus: Entweder Gott oder menschliche Freiheit. Die atheistische Argumentation behauptet, dass es sich bei der Religion um eine Illusion handelt, die lange Zeit die menschliche Existenz verarmte, weil sie Gott das zugeschrieben hat, was die Menschheit als Ganzes in sich selbst trägt. Diese Lehre Feuerbachs wurde später von Karl Marx (1818–1883), Friedrich Nietzsche (1844–1900) und Sigmund Freud (1856–1939) anders konkretisiert, d. h. die Alienation fand in anderen Faktoren ihren Inhalt. Auch Ernst Bloch (1885–1977), der Philosoph der Hoffnung, geht diesen Weg. Besonders der Ansatz von Marx – kritisch genommen – ist ihm wichtig: Religion bedeutet die Verneinung des Humanismus [Pannenberg 1967, 387f]. Dennoch beschäftigt er sich mit der Religion und interpretiert originell deren Motive. Dieser Artikel soll Blochs Auffassung von leidendem Hiob als Typus fürs Theodizee-Problem darstellen; das Problem des Leidens und die Problematik der menschlichen Freiheit werden dabei durch kritische Bemerkungen in Form einer Diskussion über Gott erweitert.

1 Humanismus als Exodus

Im Namen des Humanismus vertritt Bloch den Atheismus. Der gläubige Mensch ist ein Sklave, denn er hat Gott seine Freiheit geopfert. Deswegen – meint Bloch – bleibt er wie ein Kind, das ständig einen Vater (Gott) braucht. Der Vater unterdrückt ihn aber, weil er nicht will, dass er einmal erwachsen und selbständig ist. Gott ist nicht bei dem Menschen und geht nicht mit ihm den gemeinsamen Weg, sondern

bleibt immer „oben“, über ihm. Um den Menschen zu befreien, kämpft Bloch gegen die Religion. Paradoxerweise findet er aber ausgerechnet in der Religion etwas „mehr“ als Versklavung, was auch den atheistischen Kampf unterstützen kann. Es handelt sich dabei um das Rebellische (Protest) und das anthropologische Element (Anthropologisierung) [vgl. Ratschow 1970, 57–59]. In der Bibel findet Bloch sowohl Widerstand gegen das Elend der Armen, als auch eine bedeutende Anthropologie, die dem Menschen seine Größe zuschreibt. Diese Motive sind – seiner Meinung nach – atheistisch geprägt, und deshalb lautet der Titel seines Buchs provokativ: *Atheismus im Christentum*.

Im Alten Testament zeigt sich für Bloch eine Entwicklungslinie, die für den Menschen wesentliche Bedeutung hat. Schon im dritten Kapitel des Genesisbuchs ist die Sünde nicht moralisch begriffen, sondern bedeutet das Auftreten des Menschen gegen Gott. Und durch diesen Schritt kommt etwas spezifisch Menschliches zur Geltung – der Auszug „aus dem bloßen Garten der Tiere, zu denen Adam und Eva noch selber gehörten“ [Bloch 1977, 117]. Weiter weist Bloch auf die Veränderung des Gottesgedanken in Israel hin: Mose war derjenige, der diese Reform bei den Juden durchführte. Die alte israelitische Gottesvorstellung musste hinter den an der Zukunft orientierten Gottesgedanken zurücktreten. Die Vergangenheit war nicht mehr von Bedeutung, sondern die Zukunft. Gott sagt doch Mose über seinen Namen, d. h. über sich selbst: „Ich werde sein, der ich sein werde“ (2. Mos. 3, 13)“ [Bloch 1977, 123]. Nach Meinung Blochs ist also Jahwes Wesen futurisch geprägt. Die Zukunft bedeutet jetzt den Exodus aus Ägypten, das neue Leben im Land Kanaan; auf diesen Weg macht sich Jahwe mit seinem Volk. Das Merkwürdige bleibt aber die Tatsache, dass Mose dazu Gott zwingen musste. Der erste Exodus bedeutete keinesfalls den letzten – seit dieser Zeit lebt in Israel ein Exodusgeist, der immer weiter führt. Dieser Geist heißt Utopie und Mose ist der wahre Held des Geistes, der das Volk ins neue Land führt.

Von Kanaan wurden die Israeliten allerdings bitter enttäuscht. Das spricht nicht nur gegen sie, die immer in einer durchaus menschlichen Nostalgie von der alten, guten Zeiten in Ägypten träumten, sondern drückt auch die futurische Tendenz der menschlichen Natur aus, die sich immer an der Zukunft orientiert. Nach dem Tod Moses führen die Propheten sein Werk weiter. Und sie – meint

Bloch – verkünden durch ihre stark sozial gefärbten Reden einen anderen Gott – den Gott der Gerechtigkeit. Das bringt mit sich einen neuen Exodus und auf diesem Weg begegnet man einem neuen Helden, der den nächsten Schritt des Exodus macht und diese Bewegung stark radikalisiert – dem leidenden Hiob.

2 Das Buch Hiob

Dieses Buch wurde relativ spät geschrieben. Die endgültige Form hat es nach dem Exil erhalten, erst um ca. 200 v. Ch. Viel älter ist aber der Rahmen des Buchs – das „Volksbuch“ von Hiob, wie Bloch es nennt, – die Versuchung des Satans und „das gute Ende“ [Bloch 1977, 149]. „Der Dichter des Hiobs hat ins Volksbuch das Seine hineingearbeitet ...“ und dieser Abschnitt des Buchs bildet sein Zentrum [Bloch 1977, 149]. Dieser Teil wurde jedoch von dem „guten Ende“ des Volksbuchs verdeckt, verlor auf diese Weise seine Schärfe, und Hiob wurde aus diesem Grund zu einem Vorbild der Geduld [Bloch 1977, 159f]. Trotzdem war Hiob und seine Geschichte nicht populär bei den Rabbinern, die ihn sogar nicht für einen Juden hielten. Besonders in der Zeit der babylonischen Gefangenschaft war Hiob keineswegs ein treuer Bekenner der israelitischen Religion: Für diejenigen von den Juden, die treu die Gesetze erfüllten, war das Buch einfach gefährlich. Im Talmud ist Hiob kein Vorbild, weil er wütend mit Gott gestritten hatte. Für die Kirche ist der Gerechte Hiob dagegen der Inbegriff des Gehorsams, was allerdings – meint Bloch – die Macht der Kleriker zeigt, die die einfachen, leidenden und schweigenden Gläubigen unterdrücken, wofür die Unterordnung ein geeignetes und effektives Mittel ist.

Nicht nur der Inhalt des Buchs ist aber neu, sondern auch seine Sprache ist außergewöhnlich: Vor allem die dialogische Form und der originelle Wortschatz stellen ganz neue Elemente dar. Zwischen Hiob und Gott spielt sich keine elegante Diskussion ab, sondern es sind vorhanden direkte Fragen und unangenehme Antworten, Offensive und Verteidigung, Anklage und harte Wechselrede.

3 Der gerechte Hiob leidet, fragt und kritisiert

Der gerechte Hiob vertraute Gott, plötzlich verliert er aber alles. Das Leiden hilft ihm, die Welt realistischer zu sehen, weil in seinen Augen sie nicht mehr gerecht ist. Dem Schlechten geht es gut, der Fromme und Gerechte leidet. Hiob will nicht mehr schweigend Gott

preisen: Er fragt nach und bringt seinen Zorn zum Ausdruck. Nach den Antworten auf seine Fragen und zugleich nach der Ursache des Unglücks sucht er nicht in sich selbst – er hat ja keine Sünde begangen, sondern er klagt Gott an, der nicht mehr der Gerechte ist.

In der Welt herrscht also Ungerechtigkeit und Not. Die Armen, die sich zu Gott bekennen, leiden darunter. Ihre Lage ist nicht deshalb schlimm, weil sie Gott vergaßen, sondern weil die Mächtigen und die Reichen sie misshandeln. Schon die Propheten, wie etwa Amos, Jesaja oder Maleachi haben Gerechtigkeit unmissverständlich gefordert. Den zentralen Inhalt ihrer Aufgabe nennt Bloch „anti-kapitalistische Predigt“. Gott sieht aber die Unterdrückung der Armen und ... akzeptiert sie. Die Tradition, die das Unglück als Strafe verstand, stellt der gerechte Hiob in Frage (Ijob 7, 20f). Er sieht aber jetzt das, was ihm vorher nicht so klar war: Gott tut nichts dagegen! Deswegen – meint Bloch – ist hier der Rechts-Gott begraben – der Gott, der eigentlich im Alten Testament den Frommen und den Armen zur Seite hätte stehen sollen. Gott verhält sich gleichgültig gegenüber dem Übel, das den Menschen quält, und das ist das Neue im Buch Hiobs.

In dieser dramatischen und kritischen Lage, in der jeder Mensch Hilfe bei seinen Freunden sucht, bleiben die Freunde Hiobs seine Ankläger. Sie vertreten die alte Ordnung der Vergeltung, d.h. sie sind Advokaten des Rechts-Gottes und meinen, dass ihr Freund ein Sünder ist und deswegen (mit Recht) leidet. Sie übersehen einfach die Besonderheit des Problems, verstehen seine radikale Neuigkeit kaum und wollen bei dem gerechten Hiob unbedingt ein Unrecht finden, damit ihre Logik bestätigt wird. Die Weisheit der Propheten, die den subjektiven Faktor – wie das Sichentscheiden, die Verantwortung oder die Freiheit – betonten, wird von ihnen einfach übersehen. Hiob und das neue Problem, das mit ihm in die Welt kommt, begraben sie im Namen „des Vergeltungsdogmas“. Trotzdem bringen sie ihn nicht zum Schweigen.

Nach Blochs Meinung ist Hiob ein Mensch, der Gott, der sich in der Überlieferung als der Rechts-Gott offenbarte, scharf kritisiert¹. In Wirklichkeit war und ist er ein Tyrann, der überhaupt kein Interesse

¹ Sehr ähnliche Motive findet man schon in der 1952 veröffentlichten Schrift *Antwort auf Hiob* von Carl Gustav Jung (1875–1961), in der er die Gleichgültigkeit und die Ratlosigkeit Jahwes dem gerechten und leidenden Hiob gegenüber psychologisch interpretiert als Bewusst-Werden-Prozess Gottes (vgl. Jung 1963, 385–506).

am Menschen hat. Sein Name war geradezu „vertauscht“. Hiob ist der Protestierende, der in seiner dramatischen Situation erfährt, dass der, der in Kanaan als Erlöser gegolten hat, faktisch ein rücksichtsloser Machthaber ist. Zum ersten Mal ist hier eine bedeutende Veränderung deutlich: Der gute Mensch, der nicht nur von Gott, sondern auch von den Menschen unterdrückt wird, *kann* sich würdiger verhalten als Gott. Diese Fähigkeiten Hiobs nennt Bloch das „utopische Können innerhalb religiöser Sphäre“ [Bloch 1977, 149]. Das hat seine bedeutenden Konsequenzen: Wenn der Mensch – auch in seinem Leiden – besser, gerechter als Gott ist, braucht er keinen Gott mehr! Mit Hiob macht die Menschheit den nächsten Schritt auf ihrem Weg in die Zukunft: Nach dem Exodus der Israeliten aus Ägypten kommt der Exodus Hiobs aus der Jahwevorstellung. Das geschah trotz des letzten Teils des Buchs, der – nur für die Naiven mit Erfolg – die ganze Spannung und den nächsten Schritt Hiobs abzuschwächen versuchte.

4 Die Antwort Gottes und ein gutes Ende?

„So habe ich denn im Unverstand geredet über Dinge, die zu wunderbar für mich und unbegreiflich sind“ (Ijob 42, 3b²) – sagt Hiob am Ende und ... „der Herr aber segnete die spätere Lebenszeit Hiobs mehr als seine frühere“ (Ijob 42, 12). Ist das wirklich ein gutes Ende? Bloch analysiert die unerwartete Aussage des protestierenden Hiobs und will diese Worte nicht buchstäblich verstehen. Auf das dramatische Dilemma Hiobs antwortet Jahwe mit den sarkastischen Fragen eines Schöpfers der ganzen Welt. Gott erinnert Hiob an seine Macht, die sich in der Schöpfung ausdrückt. „Wo warst du, als ich die Erde gründete?“ (Ijob 38, 4) – fragt er. Die Naturbilder sind so gewaltig, dass der kleine Mensch im Vergleich mit ihnen gar keine Bedeutung hat. Sie unterscheiden sich von den Bildern aus dem ersten Kapitel des Genesisbuchs, in dem der Mensch im Mittelpunkt stand. Sie sind auch ganz anders als die Reden der Propheten, die an die Mitverantwortung für den Anderen appellierten. Jahwe spricht – meint Bloch – als ein dämonischer Gott, der mit den blutigen, aus der Tierwelt stammenden Beispielen den Menschen ängstlich machen will. Die Rede ist nicht nur irrational, sondern viel mehr brutal: an Gottes Händen klebt Blut!

² Alle biblischen Zitate nach der Einheitsübersetzung (*Die Bibel. Altes und Neues Testament*).

In dem nicht nur bitteren, sondern auch fast zynischen Dialog bleibt Hiob dem dämonischen Gott nichts schuldig. Er fragt auch sarkastisch: „Was ist der Mensch, dass du groß ihn achtest ...“ (Ijob 7, 17). Der allein gelassene Mensch ist nicht weniger wert als ein mächtiger, aber gefühlloser Gott. Das zeigt die Parallelität von Hiobs (Ijob 31) und Jahwes Werken (Ijob 38). Das, was bei Hiob moralischen Inhalt hat, streicht Gott mit Hilfe seiner überlegenen Macht durch; das, was Gott erschaffen hat, hätte in sich Ewigkeit gehabt. Die Wissenschaft macht aber deutlich, dass das nicht der Fall ist – der Kosmos erklärt sich aus sich und braucht keine erste Ursache, die Gott wäre.

Kann der kämpfende Hiob zum Schluss vor Gott kapitulieren und einfach sagen: „Ich lege meine Hand auf meinen Mund“ (Ijob 40, 4)? – fragt Bloch. In seinem Buch *Das Heilige* erklärte Rudolf Otto diese geheimnisvollen Worte in der Weise, dass Gott auch „größer“ als das Böse und das Gute ist [Otto 1997, 124; 199f]. Das überzeugt Bloch allerdings nicht. Er meint dagegen, dass der durch Gott geschlagene Hiob, der „biblische Prometheus“, nach dem Kampf nicht in konformistischer Weise antworten könne. Und für ihn gibt es nur eine einfache Erklärung: Die „Deckung der Häresie“. Könnte ein so großer Dichter wie der Autor des Buchs Hiob vorher eine andere Lösung gegeben haben – die rebellisch und zu scharf für die frommen Ohren war – als die spätere milde Antwort?

Die ursprüngliche, richtige Lösung ist nach Bloch in dem Satz, genau aber gesagt in seiner Übersetzung, versteckt:

Aber ich weiß, dass mein Erlöser (redemptor) lebt, und er wird mich hernach aus der Erde aufwecken. Und ich werde danach mit dieser meiner Haut umgeben werden, und ich werde in meinem Fleisch Gott sehen. Denselben werde ich mir sehen, und meine Augen werden ihn schauen, und kein Fremder [Bloch 1977, 156].³

Blochs These lautet: *Goēl* darf nicht als Erlöser übersetzt werden. Diese Deutung wurde von den Kirchen eingeführt, um die Schärfe zu mildern und die „Harmonisierung“ des Konflikts in einem theologischen Sinn zu

³ Eine andere Übersetzung des Textes: „Doch ich, ich weiß: mein Erlöser lebt, als letzter erhebt er sich über dem Staub. Ohne meine Haut, die so zerfetzte, und ohne mein Fleisch werde ich Gott schauen. Ihn selber werde ich dann für mich schauen; meine Augen werden ihn sehen, nicht mehr fremd. Danach sehnt sich mein Herz in meiner Brust.“ (Ijob 19, 25–27).

schaffen. Das aber, was hier „mild“ und „harmonisch“ sein soll, widerspricht dem Rebellischen, das so deutlich bei Hiob zu sehen war.

Die christliche Tradition bezieht diese Stelle in prophetischer Weise auf den Erlöser und versteht damit Christus, was aber nicht der Logik des Textes entspricht. Das Buch Hiob darf man auch nicht als Hoffnung über den Tod hinaus verstehen, weil das damals im Judentum nicht bekannt war. *Go'el* muss nach Blochs Meinung mit „Bluträcher“ übersetzt werden, der für den Tod der Gerechten Vergeltung übt. Also schreibt Bloch: „Der Freund, den Hiob sucht, der Verwandte, der Rächer kann nicht der gleiche Jahwe sein, gegen den Hiob den Rächer aufruft“ [Bloch 1977, 157]. Hiobs Rächer hat etwas mit dem Exodus-Geist zu tun, und ist deswegen nicht – wie Jahwes Rede suggeriert – in der Schöpfung und auch nicht in Gott zu suchen. Bloch meint, dass der, den Hiob sucht, „mit dem eigenen guten Gewissen verknüpft“ ist, mit dem Gewissen, das bei dem gerechten Hiob rein bleibt [Bloch 1977, 159]. Am Ende sind ihm nur sein gutes Gewissen und die Rebellion übrig geblieben. Das hat seine Konsequenzen: Der Mensch kann nicht mehr an Gott glauben, der als Gleichgültiger das Leiden zulässt. Nach Bloch ist das die logische, würdige und einzig mögliche Entscheidung des Menschen.

5 Die Theodizeefrage: Hiob und die Atheisten

Kann man Gott in der leidenden Welt rechtfertigen? Nach Hiob hat diese Frage in der Religionsgeschichte eine prägende und neue Bedeutung bekommen. Besonders bei den Christen war die Theodizee eine logische Notwendigkeit, die Bloch „fatal“ findet. Die christlichen Versuche fasst – nach Meinung Blochs – Hiob kritisch zusammen, dass Gott entweder allmächtig aber grausam, oder gut aber schwach sein muss, wenn er den Satan zulässt. Der richtige Dualismus, den Hiob bitter erfahren hat, verbleibt zwischen Liebe und Gleichgültigkeit. Kehrt Gott sich tatsächlich von den sündigen Menschen ab? Bloch versteht beispielsweise die Prophetenreden als Gleichgültigkeit Gottes gegenüber den Menschen, der allein gegen die Natur kämpft. Ähnlich versteht Bloch Augustinus, der das Böse als Gottesmangel verstand. Gegenüber dem Übel in der Welt ist Gott selbst als Mangel zu verstehen. Das war auch Hiobs Erfahrung, der in seinem Leiden Jahwe als Naturdämon sah. Seit diesem Dilemma muss deshalb die Theodizee schweigen. Wie schon die französische Aufklärung feststellte: Gott kann

einfach nicht existieren. Das ist das einzig mögliche Alibi Gottes. Damit macht die Menschheit auch den nächsten Schritt des Exodus: Exodus von Gott.

Wie ist die Situation des Menschen jetzt zu verstehen? Wie soll der Mensch, oder genauer der Atheist leben? Es reicht nicht, dass Gott nicht mehr existiert! Hiobs Fragen sind mit seiner Abkehr von dem Jahwe der Gerechtigkeit nicht ganz beantwortet. Sie bleiben als schmerzhafteste Probleme in der gottlosen, unmenschlichen Welt. Wie Bloch schreibt: „dieser Auszug [Hiobs] ist nicht auch einer aus dem Auszug selbst“, d. h. die Kraft des Exodus, die Kraft des Rebellischen, an der Zukunft orientierten Bewegung, führt den Atheisten weiter [Bloch 1977, 165]. Es reicht jedoch auch nicht das, was der dialektische Materialismus bis jetzt erreicht hat. Dass neue Versuche im Bereich des Marxismus nötig sind, zeigt die bedrängte Lage des Menschen. Die Herausforderung der Menschheit heißt, einen neuen Auszug und eine neue in der Utopie realisierbare Hoffnung zu schaffen. Bloch glaubt, dass die neuen Generationen diese Aufgabe erfüllen können. Da sie nicht mehr an Gott, der aus ihnen Sklaven machte, glauben, haben sie mehr Kraft und eine neue Motivation, das Neue zu schaffen.

In einer einfachen, beinahe prophetischen, dem Stil Blochs nicht fremden Überlegung muss man jedoch noch eine Frage stellen: Stimmt das wirklich? Ist der Mensch tatsächlich frei oder mindestens freier, wenn er die Last der Gottesexistenz nicht mehr tragen muss? Blochs Antworten scheinen sehr simpel zu klingen.

6 Die alte und die neue Welt: Blochs hermeneutischer Schlüssel

Die Lektüre der Bibel wird von Bloch durch eine neue, atheistische Komponente ergänzt, die eine bedeutende Rolle auch heute noch spielt. Er versteht die Bibel unter einem bestimmten Gesichtspunkt, und zwar dem marxistischen. Mit Recht schreibt Richard Schaeffler (geb. 1926):

Die schroffe Antithese von ‚dieser Welt‘ und der ‚kommenden Welt‘ erweist sich so als hermeneutisches Prinzip, von dem her Bloch die Bibel liest ... Diese Antithese verleiht der Bibel, wie Bloch sie versteht, den revolutionären Exodus-Impuls. [Schaeffler 1979, 116; vgl. 270]

Diese wichtige Bemerkung macht Blochs Bibeldeutung verständlicher.

Der Gottesgedanke ist hier von größter Bedeutung. Moses offenbarte den Gottesnamen: „Ich werde, der ich sein werde“ bedeutet für Bloch nicht zuerst Gott als Person, der immer da ist⁴, sondern ein futurisches Gottessein⁵, ein Sein, das erst in der Zukunft den wesentlichen Inhalt zeigen wird. Deswegen kann Hiob in seiner dramatischen Situation Gott relativ schnell verlassen. Wenn man aber Gott als den treuen Begleiter des Menschen annimmt, kann man mit ihm auch die dunklen Seiten des Lebens überstehen und in die Zukunft mit Hoffnung blicken, was auch wirklich der Fall Hiobs war.

Es gibt noch eine andere Möglichkeit Bloch zu verstehen. Wenn er unter Gott einen „actus purissimus“, ein vorhandenes Sein, versteht – was nicht selten auch die Lehre der christlichen Theologie war –, kann man ihm teilweise Recht geben. Wie W. Pannenberg (geb. 1928) schreibt:

Denn alles schon Bestehende, Seiende, kann grundsätzlich überfragt und überschritten werden. Daher ist Bloch zuzustimmen, daß er die Frage nach dem *Ens perfectissimum* verzeitlicht, zum ‚höchsten utopischen Problem, zu dem des Endes‘ verwandelt hat. In diesem Sinne ist sein ‚Atheismus‘ zu akzeptieren. [Pannenberg 1967, 392]

So gedeutet, kritisiert Bloch lediglich einen falschen Gottesgedanken, nicht aber Gott selbst. In diesem Aspekt sieht man auch deutlich, dass Gott kein vorhandener Gegenstand ist („*Ens perfectissimum*“), sondern jemand, der mit sich Zukunft bringt, genauer genommen sie erst ermöglicht und den Menschen in die neue Zeit führt. Dieser Aspekt der Blochschen Philosophie hat auch seine große Bedeutung für das Christentum. Pannenberg schreibt:

Vielleicht wird die christliche Theologie es einmal Ernst Blochs Philosophie der Hoffnung zu danken haben, wenn sie den Mut zu ihrer zentralen Kategorie, zum Vollbegriff des Eschatologischen, wiederfindet. [Pannenberg 1967, 390]

Deshalb ist Gott einer, der in der erfüllten Zukunft sein letztes Wort sagen wird. Die eschatologische Erwartung hat nur dann ihre

⁴ Vgl. eine andere Übersetzung des Verses: „Ich bin der ‚Ich-bin-da‘“ (Ex 3, 14).

⁵ R. Schaeffler spricht hier sogar über „die Göttlichkeit einer Zukunft“, vgl. Schaeffler 1979, 113.

wesentliche Rolle (Hoffnung), wenn Gott immer schon und jetzt da ist. Er, der war und im Kommen ist, bildet die ganze Hoffnung. Deshalb darf man im Laufe der Geschichte den Gottesgedanken nicht in eine (immer vereinfachende) Utopie umformulieren, in der Gott überflüssig ist. In der Geschichte Israels waren die Erwartungen und die Hoffnung immer mit dem persönlichen Gott verbunden, was aber Bloch kaum erwähnt [Pannenberg 1967, 393]. Sowohl in dieser, als auch in der kommenden Welt ist Gott die Person und das Grundprinzip, das erst die Hoffnung ermöglicht. In diesem Sinne ist Blochs Interpretation denkbar, aber schwer in der Bibel zu finden. Oder wie Schaeffler das präzise formuliert: „Die Antithese der beiden Weltarten scheint also deutlich persischen, nicht biblischen Ursprungs zu sein.“ [Schaeffler 1979, 270]

Die Gottesvorstellung, deren Entwicklung Bloch in der Geschichte Israels untersucht, trägt das Kennzeichen einer menschlichen Vorstellung. Der leidende Hiob ist dann besser als Gott, der im Laufe des Dramas verschwindet. Auf der Bühne bleibt nur der Mensch und ab jetzt hat er die Position Gottes. Im Alten Testament aber ist Gott keine „Idee“ dieser Art, sondern er hat die absolute Realität, er ist der Regisseur der Historie Israels [Ratschow 1970, 66ff]. Ohne Jahwe wäre sowohl die Entstehung Israels, als auch seine ganze Geschichte nicht möglich.

Der Entwicklung des Gottesgedankens in Israel schreibt Bloch – wie es scheint – eine übertriebene Rolle zu. Die Gottesvorstellung hat sich mit der Zeit zwar verändert, aber für die Israeliten war fast immer klar – auch wenn sie nicht immer treu blieben –, dass „Jahwe einzig ist“. Deswegen kann die Antithese zwischen dem Gott aus Kanaan und dem Gott der Propheten nur schwer aus der Bibel abgeleitet werden. Nicht nur in Kanaan, sondern auch bei den Propheten ist Jahwe nahe und nicht „oben“, nicht gleichgültig, obwohl oft rätselhaft. Die Propheten weisen auch tatsächlich auf soziale Ungerechtigkeit hin, diese Ungerechtigkeit entstand jedoch aus einem gestörten Gottesverhältnis. Deshalb hatten auch die Prophetenreden die Rolle der Verkündigung Gottes, der die Armen durch sie in Schutz nimmt, die Ungerechten mahnt und alle zum Helfen aufruft.

7 Der biblische Hiob: Kritik am Standpunkt Blochs

Mit Hiob beginnt also eine neue Phase in der Geschichte Israels. Die alte Idee, die das Leiden als Gottes Strafe verstand, gilt nicht mehr.

Hiobs Freunde, die Vertreter des Vergeltungsdogmas, mussten zurücktreten. Blochs Vorstellung von religiösem Leben passt nicht zu dem „guten Ende“, das er so scharf kritisiert. Für Bloch ist Gott derjenige, der oben herrscht und sich um den leidenden Menschen nicht kümmert. Deswegen konnten die heftigen Gespräche zwischen Hiob und Jahwe nur den Austritt aus der Jahwevorstellung bringen. Bloch übersieht eindeutig, dass Hiob immer Gott sucht, auch wenn er schwierige, berechtigte Fragen stellt und gegen vereinfachte Antworten heftig protestiert.

Der Autor des *Atheismus im Christentum* akzeptiert nicht, dass Hiob die Antwort Gottes am Ende annimmt. Blochs Schlussfolgerung lautet: entweder Gott oder der Mensch. Wenn aber Gott auf Hiobs Fragen nicht direkt und rational antwortet – was wegen der ephemeren Natur des Bösen und des Leidens wahrscheinlich nicht möglich wäre –, richtet er doch am Ende der Geschichte Hiobs Aufmerksamkeit auf die Weisheit, die er (Hiob) im Leiden nicht erkennen konnte. Hat Gott, der das ganze Universum *für den Menschen* erschaffen hat, etwa ihn vergessen? Die Rede Gottes ist eine Rede, die neue (zukünftige) Perspektiven öffnet und deutlich macht, dass der Schöpfer nicht „oben“, sondern überall ist und ständig in der Schöpfung wirkt. Und – was Bloch auch übersieht – das Leiden hat Hiobs Beziehung zu Gott nicht zerstört, sondern vor allem verändert und sogar verstärkt! Seine Antwort ist nicht nur die, die Bloch zitiert: „Ich lege meine Hand auf meinen Mund“ (Ijob 40, 4), sondern auch diese: „Vom Hörensagen nur hatte ich von dir vernommen; jetzt aber hat mein Auge dich geschaut“ (Ijob 42, 5).

Da die Rede Gottes am Ende des Buchs keine direkte Antwort auf Hiobs Fragen ist, darf man sie auch nicht als eine Harmonisierung verstehen. Hiob akzeptiert das Neue, für das ihm Gott die Augen öffnete. Vielmehr kann man gerade Blochs Interpretation (Exodus aus der Jahwevorstellung) als eine Harmonisierung verstehen, die keine Fragen mehr zulässt. Blochs *go'el* darf gesucht werden, allerdings eher nicht in dem biblischen Gott. Zugleich macht Hiobs Schlussrede auch deutlich, dass er den, den er gesucht hat, auch – paradoxerweise – gefunden hat! Hier aber hat man keinesfalls mit einem Happyend zu tun, mit keiner naiven „Harmonisierung“, sondern mit einer Vertiefung in der Gott-

Mensch Beziehung, die jedoch auch nicht ohne Fragen bleibt⁶. Hiob sucht letztlich keinen Ausweg aus seiner dramatischen Lage. Er bleibt Gott treu und diese „unerträgliche Tiefe“ des Buchs, wie es scheint, versteht Bloch nicht (ganz) [Ratschow 1970, 73f].

⁶ Es war Anna Kamieńska (1920–1986), die in der Hiobsgeschichte auf eine oft vergessene Tatsache hingewiesen hat: Gott „segnete die spätere Lebenszeit Hiobs mehr als seine frühere“ (Ijob 42, 12) und er hat wie vorher sieben Söhne und drei Töchter. Die ersten Kinder hat er aber endgültig verloren und vielleicht auch vermisst.

LITERATURVERZEICHNIS

- Bloch, Ernst, 1977, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt am Mein.
- Die Bibel. Einheitsübersetzung, 1991, Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- Jung, Carl Gustav, 1963, *Antwort auf Hiob*, [in:] *Gesammelte Werke Bd. 11*, Zürich/Stuttgart: Rascher Verlag, S. 385–506.
- Kruttschnitt, Elke, 1993, *Ernst Bloch und das Christentum. Das geschichtliche Prozess und der philosophische Begriff der Religion der Exodus und des Reichs*, Mainz: M. Grünewald.
- Otto, Rudolf, 1997, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München: C. H. Beck (Origin. 1917).
- Pannenberg, Wolfhart, 1967, *Der Gott der Hoffnung*, [in:] *Grundfragen Systematischer Theologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ratschow, Carl Heinz, 1970, *Atheismus im Christentum? Eine Auseinandersetzung mit Ernst Bloch*, Gütersloh: Mohndruck.
- Schaeffler, Richard, 1979, *Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre*, Darmstadt: Wissenschaftlich Buchgesellschaft.

ABSTRACT

GOD AS A FRUITFUL ILLUSION? ERNST BLOCH'S *ATHEISM IN CHRISTIANITY*

Either almighty God or a free man: this is an alternative of atheistic critique of religion. In this context, the aim of the article is to present Ernst Bloch's (1885–1977) original proposal, concluded in his *Atheism in Christianity*. Standing for atheistic humanism he finds an inspiration in the Bible, in the classical example of Job's (undeserved) suffering. Bloch's original and appealing concept of Marxist revolution is based on hope and the idea of liberation, which are very characteristic of him. This article focuses on such issues of philosophy of religion as the biblical concept of God, the proposal of Job's radical dilemma of righteous man's suffering or the significance of eschatology for understanding immutability of God in His essence, who acts in mutable history.



ROBERT DOLEWSKI
UNIwersytet Gdański

NIETZSCHE KONTRA NIHILIZM. GENEALOGICZNE PRZYCZYNNKI DO DYSKUSJI NAD WARTOŚCIĄ WARTOŚCI MORALNYCH

Na wstępie proponuję dookreślić, co, według Nietzschego, oznacza nihilizm. Pozwoli to, jak sądzę, uściślić, przeciwko czemu obraca się, zaanonsowany w tytule, filozoficzny wysiłek niemieckiego myśliciela. W pismach Nietzschego, zwłaszcza w ostatnim, niedokończonym dziele pod tytułem *Wola mocy* możemy odnaleźć wiele określeń tego, co oznacza lub czym jest nihilizm. Za punkt wyjścia dla naszych rozważań proponuję wybrać względnie najprostsze wyjaśnienie pojęcia nihilizmu, jakie podsuwa autor *Woli mocy*, mianowicie, iż nihilizm oznacza sytuację, w której „najwyższe wartości tracą wartość” [Nietzsche, 2006, 11]¹. Pozostaje więc

¹ W kontekście wielości określeń nihilizmu stosowanych przez Nietzschego należy zwrócić uwagę, że *Wola mocy*, o ile stanowić będzie tu dla nas cenny materiał źródłowy, o tyle nie może być traktowana jako dzieło skończone. Przywołajmy tu Hannę Arendt, która w swojej pracy, zatytułowanej *Wola*, pisze o Nietzschem, że „nigdy nie napisał on książki zatytułowanej *Wola mocy*” [Arendt, 1996, 225]. I chociaż istnieją wyraźnie przesłanki za tym, że Nietzsche planował ukończyć dzieło o takim albo podobnym tytule, to faktem jest, że wydana po śmierci niemieckiego filozofa *Wola mocy* została zredagowana do społu przez siostrę niemieckiego filozofa, Elżbietę Förster-Nietzsche oraz jego wieloletniego przyjaciela, kompozytora Petera Gasta. Trudno więc się nie zgodzić z Arendt, gdy zaznacza, że *Wola mocy* utworzona „z chaosu nie powiązanych i często sprzecznych ze sobą myśli autora”, stanowi swoiste redakcyjne nadużycie „dające ten irytujący efekt, że czytelnik z niemałym trudem potrafi zidentyfikować i uporządkować chronologicznie poszczególne fragmenty” [Arendt, 1996, 225]. Dlatego w niniejszej pracy nihilizm będziemy rozumieć przede wszystkim jako odwartościowanie najwyższych wartości i wiązać z dokonaną we wcześniejszych, w pełni autorskich dziełach Nietzschego genealogiczną krytyką wartości moralnych.

zapytać jeszcze: jakie „najwyższe wartości” ma tutaj na myśli Nietzsche? Odpowiedź na to pytanie zdaje się łatwa. Otóż najwyższe wartości, o których pisze autor *Woli mocy*, to przede wszystkim te wartości, które stanowią fundament europejskiej kultury — wyznaczając cel i sens funkcjonującemu w ramach tejże kultury człowiekowi. Za swego rodzaju zbiór tych „najwyższych wartości” Nietzsche uznawał wartości moralne, które stanowiły, według niemieckiego myśliciela, zlepek wartości wywodzących się z filozofii platońskiej i religii chrześcijańskiej. Wobec tego, parafrazując autora *Woli mocy*, możemy stwierdzić, iż nihilizm oznacza utratę wartości przez dotychczas uznawane wartości moralne. W kontekście tytułu niniejszej pracy takie pojmowanie znaczenia nihilizmu może przysparzać pewnych trudności. Trudności owe wynikają stąd, że filozofia autora *Woli mocy* w znacznym stopniu stanowi właśnie krytykę dotychczasowych wartości moralnych — krytykę prowadzącą do zakwestionowania a nawet odwrócenia wartości tychże wartości, co za tym idzie, do ich dewaluacji i destrukcji. Tak więc zdawać się może, że w obrębie filozofii Nietzschego mamy do czynienia z pewną sprzecznością dążeń. O ile bowiem zakładamy, że niemiecki filozof chciał z nihilizmem walczyć, to analizując filozofię autora *Woli mocy* możemy dojść do całkowicie przeciwnego wniosku. Zapytajmy zatem: w jaki sposób ten, który wziąwszy główne wartości kultury Zachodu „pod młot” krytyki, skruszył je i przyczynił się do ich niszczenia, może zarazem walczyć z nihilizmem, który przecież określić możemy właśnie jako zjawisko destrukcji (niszczenia) „najwyższych wartości” naszej (dotychczasowej) kultury? Dopiero odpowiedź na tak postawione pytanie odsłoni przewrotną istotę filozoficznej walki, jaką niemiecki myśliciel podejmuje przeciwko nihilizmowi. Samą odpowiedź postaram się tutaj uzyskać poprzez wydobicie zarysu drogi, którą podąża Nietzsche, usiłując przezwyciężyć nihilizm. Droga ta wieść zaś będzie, według mnie, ku otwarciu dyskusji o wartości tego, co zdaje się człowiekowi najważniejsze, a więc na temat wartości samych wartości (tutaj moralnych).

Zwątpić w niewątpliwe. Przeciwno apologetom „dobra”

Chcąc wyjaśnić, w jaki sposób krytyka, której Nietzsche poddaje wartości moralne, sytuuje niemieckiego filozofa w opozycji względem nihilizmu, należy przyrzeć się głównemu, jak sądzę, narzędziu tejże

krytyki, mianowicie Nietzscheańskiej genealogii. Metoda genealogiczna, najprościej rzecz ujmując, polegać ma na badaniu historycznych warunków powstawania (a także rozwoju) lub też pochodzenia tworców kultury (tu wartości moralnych). Z metodologicznego punktu widzenia, Nietzsche nie różni się specjalnie od większości współczesnych mu uczonych i filozofów, inspirowanych się osiągnięciami nauk pozytywistycznych. Jednakże autor pracy *Z genealogii moralności* idzie w swoich badaniach o krok dalej. Badanie pochodzenia wartości moralnych służy bowiem Nietzschemu jako pretekst do krytyki wartości moralnych. „Potrzeba nam krytyki moralnych wartości, samą wartość tych wartości należy raz podać w wątpliwość” [Nietzsche, 2003b, 9] — postuluje niemiecki myśliciel. Zapytajmy jednak: dlaczego w ogóle Nietzsche chce krytykować moralność, dlaczego chce podawać w wątpliwość tworzące ją wartości? Otóż po pierwsze dlatego, że dotychczas „przyjmowano wartość tych ‘wartości’ jako daną, jako oczywistą, jako leżącą poza wszelkim podawaniem w wątpliwość” [Nietzsche, 2003, 9]. Krytyczne nastawienie Nietzschego względem moralności zdaje się więc wynikać, między innymi, z faktu, że kwestia wartości samych wartości moralnych nigdy nie była obiektem rzetelnych filozoficznych rozważań. Tym samym, jak moglibyśmy powtórzyć za wybitnym badaczem filozofii Nietzschego, Gillesem Deleuze, autor *Genealogii moralności* wchodzi w polemiczne zmagania z „wyrobnikami filozoficznymi”, a więc „z tymi, którzy chronią wartości przed krytyką, zadowolając się inwentaryzowaniem wartości istniejących albo krytykowaniem rzeczy w imię ustanowionych wartości” [Deleuze, 1993, 6]. Jak zauważa bowiem niemiecki myśliciel, filozofowie zajmujący się dotychczas „nauką moralności”, tacy jak choćby Schopenhauer, tworzyli w istocie jedynie kolejne uzasadnienia dla „moralności panującej” [Nietzsche, 2005a, 91]...

Zauważmy tu jeszcze, co w toku naszych rozważań może okazać się istotne, że rzetelność filozoficznych rozważań nad wartością wartości moralnych wymagać będzie zakwestionowania dychotomii ocen wartościujących (dobro; zło) — dotychczas uznawanej za oczywistą. To właśnie z tych przeciwstawnych, wartościujących ocen („osądających punktów widzenia”) wypływa bowiem wartość

wszelkich wartości, a także ich hierarchia². Zdaje się więc, iż bezkrytyczne dotychczas podejście względem tworzących obowiązującą moralność wartości wynika również stąd, że jak zauważa Nietzsche, „nie było dotąd nawet cienia zwątpienia i wahania w przyznawaniu ‘dobremu’ wyższej wartości niż ‘złemu’” [Nietzsche, 2003b, 9]. Tymczasem niemiecki myśliciel zapytuje: „Jeśliby odwrotność była prawdą? Jak to? Jeśliby w ‘dobrem’ także tkwił objaw cofania się, a więc niebezpieczeństwo, uwiedzenie, jad, narkotyk (... — RD)” [Nietzsche, 2003b, 9]. Nietzscheańskie krytyczne wątplenie w wartość wartości moralnych jest więc również podszyte podejrzeniem, że to, co dotychczas ludzie bezkrytycznie cenili najwyżej, może być swego rodzaju zagrożeniem dla człowieka.

Genealogia jako sztuka interpretacji

Krytyka wartości moralnych wymaga jednak kryterium, na którego podstawie wartość tychże wartości będzie można określić. Dla autora *Genealogii moralności* takim kryterium zdaje się być przede wszystkim pożytek bądź szkoda, jakie wartości moralne niosą dla ludzkiego życia. Życie zaś niemiecki filozof pojmuje przede wszystkim jako wolę (ku) mocy, która stanowi, właściwe wszelkim istotom organicznym, dążenie (przewycięzanie się) ku zwiększaniu swej mocy (siły). I tak, dla Nietzschego, kluczem do ustalenia wartości wartości moralnych jest rozstrzygnięcie, czy wartości te „wstrzymywały (... — RD), czy popierały rozwój człowieczy? Czy są oznaką niedostatku, zubożenia, zwyrodnienia życia? Lub przeciwnie, czy zdradza się w nich pełnia, siła, żądza życia, jego odwaga, jego ufność, jego przyszłość?” [Nietzsche, 2003b, 7]. Nietzscheańska genealogia zdaje się więc mieć na celu powtórny ocenę wartości moralnych ze względu na to, czy stanowią one oznakę (*symptom*), poprzez którą zdradza się wzrost i siła lub upadek i zwyrodnienie ludzkiego życia — rozumianego jako wola mocy.

² Sugeruję się tutaj spostrzeżeniem Gillesa Deleuze’a, zawartym w pracy *Nietzsche i filozofia*, gdzie francuski badacz zaznacza, że „Pojęcie wartości implikuje w istocie krytyczne odwrócenie. Z jednej strony wartości jawią się czy też oferują jako zasady: ocena zakłada wartości, na podstawie których szacuje ona zjawiska. Ale z drugiej strony, i to w głębszym sensie, właśnie wartości zakładają oceny, ‘osądzające punkty widzenia’, z których wywodzi się sama ich wartość.” [Deleuze, 1993, 5]

Traktowanie wartości moralnych jako oznak (symptomów) życiowej kondycji człowieka stanowi dla naszych tutaj rozważań istotną wskazówkę. Jak zauważa bowiem Deleuze, Nietzscheańska „filozofia jest w całej rozciągłości symptomatologią i semiologią” [Deleuze, 1993, 8] — innymi słowy — sztuką interpretacji. Sam autor *Genealogii moralności* w pewnym miejscu określa podlegającą genealogicznemu badaniu historię moralności jako trudne do odcyfrowania, „hieroglificzne pismo” [Nietzsche, 2003b, 10]. Tak więc krytyczna perspektywa, którą względem moralności obiera Nietzsche, każe traktować moralność jak pismo, które należy dopiero odczytać, odcyfrować — pismo, które od czytelnika wymaga więc opanowania sztuki interpretacji. W kwestii Nietzscheańskiej genealogii interesować nas będą dwa konteksty tejże sztuki interpretacji. W pierwszym z nich interpretację moglibyśmy określić jako metodologiczną praktykę, traktującą wartości moralne jako wyraz (oznaki) kryjących się pod tymi wartościami (zawłaszczających je) sił [por. Deleuze, 1993, 8]. Wypowiadając się w „kwestii naturalnej historii moralności”, Nietzsche konstatuje bowiem, że wszelka moralność jest w istocie „z n a k o w y m j ę z y k i e m a f e k t ó w” [Nietzsche, 2005a, 93] — językiem ukrytych pragnień i emocji realizujących się właśnie poprzez moralność. W procesie odczytywania tego afektywnego języka moralności przydatna wydaje się sugerowana przez autora *Genealogii moralności* metoda poznawcza, wedle której „można używać (...) różnaitości perspektyw i uczuciowych interpretacji”, a także używać „wielu oczu” [Nietzsche, 2003b, 93]. Taką interpretacyjną praktykę odczytywania języka moralności moglibyśmy określić za Deleuzem również „sztuką przywdziewania masek i odkrywania, kto i dlaczego maskę zakłada” [Deleuze, 1993, 9]. Jak się więc zdaje, stosując taką perspektywiczną metodę interpretacji, Nietzsche poszukuje psychologicznych przesłanek dla krytycznej oceny wartości moralnych.

Przeciwko interpretacyjnej naiwności „badaczy” moralności

Stosowana przez niemieckiego myśliciela różnaitość perspektyw (oczu) czy też masek naprowadza z kolei na drugi interesujący nas tutaj kontekst Nietzscheańskiej sztuki interpretacji. Zdaje się on wynikać z przeświadczenia niemieckiego myśliciela o „perspektywiczności” jako podstawowego warunku „wszelkiego

życia” [Nietzsche, 2005a, 6]. W opinii autora dzieła *Poza dobrem i złem*, życie składa się z wielości perspektyw — zaś w istotnym dla Nietzscheańskiej genealogii kontekście badań historycznych — również z „wielu moralności” [Nietzsche, 2005a, 91] — inaczej mówiąc, perspektyw bądź interpretacji moralnych. Dlatego też krytyczne badanie moralności wymagać będzie również patrzenia z jednej perspektywy moralnej na drugą, celem ich wzajemnego względem siebie porównywania [por. Nietzsche, 2006, 10]. Ta perspektywiczna metoda badań genealogicznych wiąże się z krytycznym nastawieniem Nietzschego względem współczesnych mu badaczy (genealogów) moralności, którzy w mniemaniu niemieckiego filozofa wnioskowali o pochodzeniu wartości moralnych, a także o ich wartości, jedynie na podstawie „dowolnie? wyciągnie?” lub już zastanych, i rzekomo obiektywnych „*factów* [łac. *-orum*] moralnych” np. moralności własnej epoki. W tej materii polemiczne nastawienie Nietzschego skierowane jest zwłaszcza przeciwko naiwności współczesnym mu, utylitarystycznie zorientowanym, angielskim badaczom moralności³.

Korzystając więc z konstatacji Nietzschego, wspartych komentarzem Deleuze’a, moglibyśmy stwierdzić, że Nietzscheańska genealogia, aby rozstrzygnąć kwestię wartości wartości moralnych, bada różnorodne moralności jak perspektywiczne maski, swoiste powierzchnie, kamuflujące ukryte (milczące) afekty — tym sposobem poszukując psychologicznych przesłanek dla krytycznej oceny wartości moralnych. Genealogiczne przenikanie pod maskę (maski) moralności jest zarazem poszukiwaniem jej źródeł, a więc stopniowym odkrywaniem pochodzenia i życiowych warunków powstawania samej moralności, jak i składających się na nią wartości. Warto tu przypomnieć, że dla Nietzschego podstawowym warunkiem powstania wartości moralnych jest człowiek, którego niemiecki myśliciel czyni twórczym dawcą wartości⁴. Badając więc różnorodne warunki

³ Por. w tej sprawie: [Nietzsche, 2005a, 93]; również: [Nietzsche, 2003b, 38], a także: [Deleuze, 1993, 17].

⁴ Jak bowiem zaznacza autor dzieła *Wiedza radosna*: „Co tylko w dzisiejszym czasie ma wartość, to nie posiada jej w sobie, wedle natury swej — natura jest zawsze bez wartości — : jeno nadano, darowano temu kiedyś wartość, a my byliśmy tymi dawcami i darującymi! My dopiero stworzyliśmy świat, k t ó r y o b c h o d z i c o ś c z ł o w i e k a !” [Nietzsche, 1991, 246].

powstania wartości moralnych, autor *Genealogii moralności* spodziewa się odkryć złożoną życiową kondycję twórców owych wartości.

Antagonizm u źródeł. Nietzschego dwoista typologia moralności

„Wędrując przez wiele subtelnych i prymitywnych moralności” [Nietzsche, 2005a, 179], Nietzsche wyróżnia w końcu dwa przeciwstawne względem siebie typy moralności: moralność panów i moralność niewolników. Niemiecki myśliciel zaznacza przy tym, że z jednej strony we wszystkich wyższych, bardziej mieszanych kulturach, a „nawet w jednym i tym samym człowieku” pojawia się „próba pogodzenia obu moralności, a jeszcze częściej ich pomieszanie i wzajemne niezrozumienie, niekiedy też twarde współistnienie” [Nietzsche, 2005a, 179] — z drugiej zaś obie te moralności prowadzą ze sobą bezwzględną walkę o absolutną dominację nad światem człowieka.

W genealogicznym (historycznym) porządku powstawania moralności Nietzsche nadaje pierwszeństwo moralności panów. W opinii niemieckiego filozofa bowiem to właśnie dostojny, panujący gatunek człowieka, odczuwający w sobie mocarza, który „tworzy wartości” nadał sobie prawo do „wykuwania mian wartości” [Nietzsche, 2005a, 16]. Jak czytamy w *Genealogii moralności*, źródłem podstawowego dla każdego systemu wartości rozróżnienia: „dobry”, „zły” jest właściwy ludziom dostojnym „patos odległości”. Ów patos Nietzsche określa jako „uczucie wyższego i władającego gatunku względem gatunku niższego, pewnego ‘u dołu’” [Nietzsche, 2003b, 17]. Według niemieckiego filozofa, uczucie to sprawiało, że ludzie dostojni „odczuwali i oznaczali siebie samych i swą działalność jako dobrą, w przeciwieństwie do tego, co niskie, małoduszne i gminne” [Nietzsche, 2003b, 16] — złe. Wartości moralne ludzi dostojnych moglibyśmy określić tutaj jako wyraz twórczego samouświelenia człowieka, jak to podkreśla Nietzsche, „wedle typowego rysu charakteru” (na przykład „prawdomówność”). Tak więc Nietzscheański człowiek dostojny w pierwszej kolejności czci w sobie „dobro” — wyrastającą ponad przeciętność moc, wyróżniającą go i predestynującą do zadań wyższych, która to moc dopiero odróżnia dostojnego od tego, co „złe”, rozumiane jako „liche” — słabe, niskie, niedorastające do szlachetnych cech, które sam sobą reprezentuje. Według Nietzschego, „założeniem

(warunkiem — RD)” [Nietzsche, 2003b, 21] powstania i utrzymania takiej arystokratycznej oceny jest nieprzeciętna życiowa energia ludzi typu dostojnego oraz wszystko, co ów typ „utwardzało” (czyniło *twardym*) pozwalając przewyciężyć „niesprzyjające warunki”, które w ocenie niemieckiego myśliciela zawsze towarzyszą powstawaniu silnego typu człowieka. W opinii niemieckiego filozofa bez patosu dystansu, stanowiącego źródło dostojnej oceny wartości, nie byłoby możliwe „nieustanne ‘samoprzewyciężenie człowieka’” na drodze do wyższego (silniejszego) „typu” [Nietzsche, 2005a, 177–178]. Stąd też autor *Poza dobrem i złem* odczuwającą tenże patos „zdrową arystokrację” nazywa „wcieloną wolą mocy”. Nietzsche nie ukrywa, że właśnie w dostojnej ocenie wartości upatruje źródła właściwego postępu człowieka ku większej życiowej potędze.

Niemiecki myśliciel inaczej z kolei opisuje początki moralności niewolników. Według Nietzschego ten rodzaj moralności powstaje, gdy „moralizują gwałceni, uciskani, cierpiący, niewolni, niepewni samych siebie i znużeni (...)” [Nietzsche, 2005a, 181]. Co ważne, autor *Genealogii moralności* uważa, że moralność niewolników nie „wyrasta w tryumfujące potwierdzenie samej siebie”, jak to się ma w przypadku moralności panów, lecz stanowi *reakcję* względem władczej działalności ludzi dostojnych (panów). Bezsilność niewolnika sprawia jednak, iż owa reakcja to nie „właściwa reakcja, reakcja czynu”, lecz „zemsta w imaginacji”, „zepchnięta nienawiść” — uczucie, które Nietzsche określa mianem *ressentiment* i czyni źródłem powstania moralności niewolników. Jak pisze autor *Genealogii moralności*, ta owładnięta uczuciem *ressentiment* „moralność niewolnika mówi z góry ‘nie’ wszystkiemu, co ‘poza nim’, co ‘inne’, co nie jest ‘nim samym’: i to ‘nie’ jest jej czynem twórczym”. Nietzsche zaznacza przy tym, że tej *negującej* (mściwej) twórczości, charakterystycznej dla uczucia *ressentiment*, właściwe jest „odwrócenie ustanawiającego wartości spojrzenia” [Nietzsche, 2003b, 24]. Stąd też moralność niewolników w pierwszej kolejności znajduje swój wyraz w koncepcji „złego” (wroga), w ramach której niewolnik mści się w imaginacji na wizerunku człowieka dostojnego — oczerniając go poprzez odwrócenie (przemianę, zniekształcenie, zafałszowanie) dostojnej hierarchii wartości. Dopiero na podstawie tej zafałszowanej, pesymistycznej wizji człowieka (dostojnego) Nietzscheański niewolnik wymyśla sobie

„'dobrego' — samego siebie!...” [Nietzsche, 2003b, 27]. Według Nietzschego, to podszyte uczuciem *ressentiment* odwrócenie dostojnych ocen wartościujących moralność niewolnicza utrwala pod pojęciem „sprawiedliwości”, pod którym to pojęciem uświęca się duchowa zemsta („wyrównanie”) niewolnika na człowieku dostojnym. Co znamienne, miarą i usankcjonowaniem tak pojętej sprawiedliwości niewolnik nie czyni siebie, lecz jakiś czynnik nadnaturalny — pierwotnie, według Nietzschego, „sprawiedliwego Boga” — wobec którego autorytetu wszyscy są *równi*, i który pewnego dnia (sprawiedliwie) ukaze złych (niesprawiedliwych — panów) i wynagrodzi („zbawi”) dobrych (niewolników) [por. Nietzsche, 2003b, 32–33]. A więc moralność niewolnicza — tak jak interpretuje ją Nietzsche — opierając się na *wyimaginowanym*, nadnaturalnym (zaświatowym) autorytecie, odwraca (fałszuje) wartości dostojne: potępia więc to, co w człowieku silne i niezależne, w konsekwencji zaś unosi do rangi zasługi (sprawiedliwości): słabość, cierpienie, a także wszystko, co istnieniu słabych i cierpiących ma nieść ulgę i pożytek [por. Nietzsche, 2005a, 181]. Dlatego też niemiecki myśliciel deprecjonuje wartości tworzące moralność niewolniczą, dopatrując się w nich objawu *decadence* — wynaturzenia, schyłkowego rodzaju życia, będącego wolą „zwracającą się p r z e c i w życiu” (brakiem woli mocy). Tę wolę Nietzsche określa również wolą nicości — nihilizmem [Nietzsche, 2003a, 8].

Nihilistyczna podszełka najwyższych wartości kultury europejskiej

Tymczasem, w opinii autora *Genealogii moralności*, to właśnie wartości niewolnicze, a wraz z nimi tendencje nihilistyczne niepostrzeżenie⁵ zwyciężają przez „tysiąclecia trwającą walkę” [Nietzsche, 2003b, 36] o prymat nad kulturą człowieka Zachodu. Czynią to przede wszystkim pod postacią chrześcijaństwa („platonizmu dla ludu”) [Nietzsche, 2005a, 6], aby wreszcie znaleźć swoje ujście w naukowo i demokratycznie zorientowanej „nowoczesności”. Wspólnym mianownikiem zarówno dla chrześcijaństwa, jak i pozornie

⁵ Na kartach *Genealogii moralności* Nietzsche zauważa, że długotrwały charakter procesu, w którym wartości niewolnicze zwyciężają wartości dostojne, sprawia, że ów proces „trudno jest ujrzyć, przejrzeć”, [Nietzsche, 2003b, 22–23].

zrywającej z chrześcijaństwem „nowoczesności” jest, według Nietzschego, faworyzowanie „nieegoistycznego pierwiastka” (bezinteresowności, litości, altruizmu) jako „wartości samej w sobie” — ekwiwalentu samego pojęcia moralności [Nietzsche, 2003b, 8 i 17]. Niemiecki myśliciel demaskuje w ten sposób współczesne sobie „idee nowoczesne”, takie jak choćby utylitaryzm, jako swoiste przedłużenie pierwotnie niewolniczej — „nieegoistycznej” — moralności chrześcijańskiej⁶. Tymczasem, pod tym uświęconym przez kulturę europejską „nieegoistycznym pierwiastkiem”, zwanym przez Nietzschego również „ideałem ascetycznym”, wciąż kryje się, według niemieckiego filozofa, wola nicości — niewolnicze piętnowanie i stawianie w obliczu winy wszystkiego, co w człowieku silne i niezależne.

Jak jednak stwierdza autor *Genealogii moralności*, ów ideał ascetyczny, swoisty rdzeń moralności niewolniczej, pomimo swego nihilistycznego podłoża spełniał, jak dotychczas, wielką rolę w dziejach człowieka. Nietzsche zauważa bowiem, że ów ideał, jako swoisty zbiór spokrewnionych ze sobą wartości, nadawał ludzkiemu istnieniu przekonujący cel i sens [por. Nietzsche, 2003b, 125]. Perswazyjna siła ideału ascetycznego polegać by miała na tym, że stanowił przemyślaną i dogmatyczną interpretację świata, umotywowaną dodatkowo przez „autorytet nadludzki” — bądź to religijny (Bóg), bądź filozoficzno-naukowy (prawda) [por. Nietzsche, 2003b, 114–116]. Tym samym, jak podkreśla niemiecki myśliciel, ludzka wola „została uratowana” właśnie przed nihilizmem — brakiem celu. Jednocześnie jednak wola ta, „która otrzymała kierunek swój od ideału ascetycznego”, jak zdążyliśmy zauważyć, nie jest właściwą zdrowemu życiu wolą mocy, lecz zdegenerowaną (osłabiającą) wolą nicości, szerzącą bunt „przeciw najbardziej zasadniczym warunkom życia” [Nietzsche, 2003b, 125]. Stąd, w opinii Nietzschego, wartości niewolnicze, o ile przez długi okres chroniły przed nihilizmem, o tyle

⁶ Należy zwrócić uwagę, że z perspektywy filozofii Nietzschego, punktem zbieżnym między utylitaryzmem i chrześcijaństwem zdaje się być w dużej mierze ich „stadny” charakter. Niemiecki myśliciel określa chrześcijaństwo „religią stadną” [Nietzsche, 2006, 104]. W przypadku utylitaryzmu ów instynkt wyrażać się ma w postaci zasady użyteczności, faworyzującej działania powszechnie użyteczne społecznie [por. Nietzsche, 2003b, 16–17].

w ostateczności nieuchronnie do niego prowadzą. Przyczyną tego są same te wartości, a konkretnie ich zaświatowy, metafizyczny charakter, który z czasem w ludzkich oczach coraz bardziej traci na wiarygodności. Nie odzwierciedlając bowiem zasadniczej dla rozwoju życia woli mocy, wyidealizowane wartości niewolnicze stopniowo tracą swą wartości — człowiek w końcu dostrzega ich fałszywość (nicość) i oderwanie od doczesnej rzeczywistości.

Nihilizm jawi się tutaj jako wypadkowa wielowiekowego procesu, jakim są, według Nietzschego, dzieje kultury zachodu. Proces ten rozpoczyna się wraz ze zdobyciem przez chrześcijaństwo dominującej pozycji w kulturze Zachodu i ustanowieniem, podbudowanych boskim autorytetem, niewolniczych wartości moralnych jako wartości najwyższych. Nadejście nihilizmu zbiega się z upadkiem kulturowej hegemonii chrześcijaństwa. Sytuację tę Nietzsche wyraża pod postacią hasła „śmierci Boga”, które wyraża postępującą wraz z rozwojem nauki i filozofii ateizację człowieka Zachodu. Wraz ze „śmiercią Boga” następuje stopniowy upadek moralności chrześcijańskiej. Co ciekawe, jak zaznacza Nietzsche, chrześcijaństwo ginie „wskutek własnej moralności” [Nietzsche, 2006, 9] — konkretnie zaś przez zawarty w owej moralności nakaz „prawdomówności” („prawości”) [Nietzsche, 1994, 205]⁷, którą niemiecki myśliciel określa również mianem „woli prawdy” [por. Nietzsche, 2005a, 11]. Owa wola prawdy wyraża się przede wszystkim językiem filozofii i nauki, które demaskują fałszywość religijnie podbudowanej wykładni chrześcijańskiej — zarazem bezskutecznie usiłując zająć jej miejsce. Owa bezskuteczność wynika stąd, że — jak wspomnieliśmy — nauka i filozofia zadowolają się inwentaryzowaniem pozostałego po religii chrześcijańskiej moralnego systemu wartości, tworząc dla tego systemu jedynie nowe, podbudowane metafizycznym (a nie religijnym) autorytetem uzasadnienia. Ten etap moglibyśmy nazwać za Nietzschem „nihilizmem niezupełnym”, który pojawia się w różnych, zastępczych formach — pod postacią wiary w jakiś bezwzględny, moralny autorytet (sumienie, rozum, instynkt społeczny etc.)⁸. Jednakże, jak przewiduje autor *Woli mocy*, ta sama wola prawdy, która za pośrednictwem nauki i filozofii „uśmierca Boga”, w końcu

⁷ Por. w tej sprawie również: [Nietzsche, 2006, 17].

⁸ Por. w tej sprawie: [Nietzsche, 2006, 12, 15].

odmawia prawdziwości również samej moralności w ogóle; „odkrywa jej teleologię, jej interesowne podejście” [Nietzsche, 1994, 204] oraz metafizyczne zakłamanie⁹ i ostatecznie niweluje najwyższy status wartości moralnych. Ten etap Nietzsche określa jako nihilizm radykalny — przekonanie „o absolutnej niemożności utrzymania istnienia, gdy chodzi o najwyższe wartości, które się uznaje; z dodatkiem przesvědzenia, iż nie mamy najmniejszego prawa twierdzić, że jakiś zaświat lub jakaś «samość» rzeczy istnieją” [Nietzsche, 2006, 16]. Tym samym, wraz z odwartościowaniem najwyższych wartości, również człowiek traci wiarę w wartość samego siebie, oraz otaczającego go świata, który odarty z dotychczasowych wartości, wydaje się przedstawiać sobą już tylko to, co dotychczas potępiano¹⁰. Istotnym zagrożeniem, jakie zdaje się pociągać za sobą odwartościowanie najwyższych wartości, jest uczucie permanentnej nihilistycznej pustki. Dotychczasowa moralna interpretacja świata uchodziła bowiem za jedyną „właściwą (prawdziwą — RD) interpretację”, z chwilą zaś jej upadku wydaje się „jakoby nie było żadnego sensu w istnieniu, jakoby wszystko było daremne” [Nietzsche, 2006, 17]. To poczucie bezkresnej nihilistycznej pustki, odmawiające prawdziwości wszelkim wartościom i zaprzeczające istnieniu jakiegokolwiek celu czy sensu, jest według Nietzschego ostateczną, skrajną formą nihilizmu — ostatnim wnioskiem wynikającym z hołdowania wartościom tworzących moralność

⁹ Chciałbym się odnieść tutaj do jednej z bardziej znaczących współcześnie interpretacji filozofii Nietzschego, której autorem jest Martin Heidegger. W drugim tomie dzieła pod tytułem *Nietzsche* Heidegger słusznie zauważa, że „wraz z odwartościowaniem dotychczas najwyższych wartości muszą zostać usunięte przede wszystkim odpowiadające im miejsca, tj. istniejące w sobie 'Ponadmysłowe'” [Heidegger, 1999, 270–271].

⁹ Zaznaczmy tu jednak, że Heidegger w swojej interpretacji filozofii autora *Woli mocy* odbiega od linii rozważań, którą obieramy w niniejszej pracy. Według Heideggerowskiej wykładni, Nietzsche to ostatni metafizyk, który tworząc metafizykę woli mocy ostatecznie wikał się w nihilizm, zamiast go przezwyciężyć [por. Heidegger, 1999, 335]. Jak jednak sugeruje uczeń Heideggera, Hans-Georg Gadamer, Nietzsche, którego „pojęcie interpretacji nie oznacza odkrywania sensu, który jest, ale jego ustanawianie w służbie *woli mocy*”, jest w swym antymetafizycznym nastawieniu bardziej radykalny niż jego nadal odkrywający (nie ustanawiający) sens interpretator — Heidegger [por. Gadamer, 2004, 103].

¹⁰ Por. w tej sprawie: rozdz.: *Nihilizm europejski* [Nietzsche, 2006].

niewolniczą. Ten etap nihilizmu grozi zaś unicestwieniem pozbawionego wartości ludzkiego życia, które pojmując się „jako rzecz bez wartości”, w końcu się „unicestwia” [Nietzsche, 2006, 13]...

Ku przewartościowaniu wszystkich wartości. Genealogia Nietzschego jako inicjacja dyskusji nad wartością wartości moralnych

Powzięta zatem przez niemieckiego filozofa genealogiczna krytyka zachodnich wartości moralnych wypływa z odkrycia niebezpieczeństwa, jakie niosą one dla życia człowieka. Niebezpieczeństwem tym jest nihilizm, będący konsekwencją bezkrytycznego hołdowania wartościom zrodzonym, według Nietzschego, z uczucia *ressentiment* — ukrytego pragnienia zemsty na samym życiu, tym, co w nim silne i niezależne. Niejako zatrute tym uczuciem wartości okazują się nosić w sobie zalążki *decadence* — zepsucia, „życia przeciw życiu”, które z czasem staje się udziałem nawet najsilniejszych jednostek, skrzepowanych ascetycznymi ideałami. Czyniąc to niepokojące odkrycie, autor *Woli mocy* sam jednak staje się skrajnym nihilistą deprecjonującym aksjologiczne podstawy kultury Zachodu. Paradoksalnie, w opinii niemieckiego myśliciela, właśnie ta droga, wiodąca przez całkowitą destrukcję dotychczasowych wartości Zachodu — nihilizm czynny (aktywny) — stanowi jedyną szansę wyjścia z nadchodzącego nihilistycznego impasu [Nietzsche, 2006, 6]. Jak bowiem podkreśla Nietzsche, nihilizm czeka kulturę europejską w sposób nieodwołalny, a wszelkie „próby uniknięcia nihilizmu”, podejmowane na zasadzie odwoływania się do coraz to nowych, uniwersalnych autorytetów, skutkują jedynie kolejnymi rozczarowaniami, które „zaostrzają problem” [Nietzsche, 2006, 15]. Stąd też krytyczne (polemiczne) nastawienie niemieckiego filozofa względem tych spośród filozofów oraz uczonych, którzy z różnych pobudek i na różne sposoby próbują zachować niepowątpiewalny i monopolistyczny status znajdujących się w stanie rozkładu zachodnim wartościom moralnym.

Tymczasem, według Nietzschego, jedynym sposobem przekroczenia nihilistycznej pustyni jest „przemiana wszystkich wartości”, którą moglibyśmy określić tutaj jako przejście od (wyjście poza) dotychczasowej, niewolniczej moralności ku przekłętemu

dotychczas, dostojnemu sposobowi doświadczenia i wartościowania¹¹, także dostojnemu (arystokratycznemu) rodzajowi człowieka. Owa przemiana (przewartościowanie) wszystkich wartości, ma być, według autora *Woli mocy*, formułą wyrażającą „ruch przeciwny” względem nihilizmu. Zarazem jednak owa przemiana wartości stanowi, według Nietzschego, ruch, który, jak zdążyliśmy już wcześniej wyakcentować, nihilizmu bezwzględnie wymaga. Nietzscheańska genealogia zdaje się prelude i warunkiem rozpoczęcia wspomnianego ruchu w kierunku przeciwnym niż nihilizm. Poprzez swą niszczycielską krytykę autor *Genealogii moralności* przemyśliwuje (odkrywa) bowiem do końca „logikę nihilizmu” [por. Müller-Lauter, 2003] – jego ukrytą pod płaszczem moralności Zachodu historię — zarazem polemicznie odgradzając [się?] od wszelkich prób przywrócenia podszytych taką moralnością wartości. W ten sposób Nietzsche zamyka sobie i swojej filozofii drogę wszelkiej ucieczki przed nihilizmem — nieuchronnie dążąc do konfrontacji. Właśnie w tym filozoficznym dążeniu do konfrontacji zdaje się inicjować droga ku przewyciężeniu nihilizmu. Zauważmy tutaj, że o ile Nietzsche krytykuje wartości moralne jako wartości niewolnicze, o tyle zdaje się czynić to jako ich antagonistą, a więc z perspektywy bliższej perspektywie dostojnej, właściwej moralności panów. Jak bowiem proponuje niemiecki filozof, jego genealogia stanowić ma swoisty zarys nowego rodzaju filozofii, której zadaniem jest ponowne ustalenie (*przewartościowanie*) „stopni wartości” [Nietzsche, 2003b, 38], tym razem jednak nie pod osłoną jakiegoś uniwersalnego autorytetu, lecz (jak się zdaje) na podstawie dostojnego patosu dystansu — kierującą się wolą mocy *twórczość* — filozofów, będących „rozkazodawcami i prawodawcami” [Nietzsche, 2005a, 123] dość silnymi, aby móc „przedstawić nowe wartości” i kreować przyszłość ludzkości [Nietzsche, 2005a, 167]. Krytykując niewolniczy charakter europejskich wartości moralnych, autor *Poza dobrem i złem* zdaje się szykować grunt pod nadejście takiej filozofii.

Pamiętajmy tu nadal, że od strony metodologicznej genealogia stanowi sztukę interpretacji (wykładania) uwzględniającą perspektywiczny charakter życia człowieka, w twórczym procesie

¹¹ Por. w tej sprawie: [Nietzsche, 2006, 53], a także: [Nietzsche, 2003b, 38].

ustanawiania wartości. „Właściwy filozof”, jak twierdzi Nietzsche, musi wprawdzie „przemierzyć krąg ludzkich wartości i odnoszących się do wartości uczuć” [Nietzsche, 2005a, 167], aby móc ze swoich doświadczeń wykuwać nowe wartości oraz układać ich hierarchię wedle woli mocy. Tak więc zadanie tworzenia wartości będzie wymagać od filozofa porównywania (interpretowania) różnorodnych wartościujących punktów widzenia — umiejętności przewyższania siebie celem otwarcia się na nowe życiowe doświadczenia. Stąd filozof, jakiego życzyłby sobie Nietzsche, musi mieć odwagę, aby żyć i filozofować poza wiążącymi go normami moralnymi — musi postawić się „poza dobrem i złem”. Ograniczenie się bowiem do jakiejś uniwersalnej perspektywy moralnej (niezależnie od tego, jaka by ona była), oznaczałoby z jednej strony filozoficzną naiwność, z drugiej strony, groziłoby ulegnięciem nihilistycznemu ideałowi ascetycznemu, który neguje wszystko, co inne.

Wyrastającej z Nietzscheańskiej filozofii genealogii nie można wobec tego rozumieć jako wykładni roszczącej sobie prawo do bezwzględności obowiązywania¹². Prędzej oznacza ona otwarcie dyskusji na temat wartości, przy jednoczesnym zajęciu wyraźnego w niej antynihilistycznego stanowiska [Nietzsche, 2003b, 38]. Wszelkie trwanie nihilizmu nieodłącznie związane będzie bowiem z brakiem konstruktywnej dyskusji i brakiem namysłu nad problemem wartości — namysłu tyleż krytycznego, co otwartego na różnorodność i poszukującego nowych wartości. Tymczasem, jak wskazuje Nietzsche w swej filozofii, taka porównująca wartości dyskusja zdaje się warunkiem przyszłości (życia) człowieka w ogóle — w grę bowiem wchodzi trwanie i dalszy, postawiony pod znakiem zapytania, rozwój ludzkości. Aby jednak podjąć się takiej dyskusji i być może ją rozstrzygnąć, człowiekowi musi zostać przywrócone dostojne poczucie przywileju w tworzeniu, a także niszczeniu wartości, wpływające ze stymulującej woli mocy. Jak bowiem zaznacza Nietzscheański Zaratustra, „kto musi być twórcą, zawsze niszczy” [Nietzsche, 2005b, 55].

¹² Jak zaznacza Karl Jaspers w pracy *Nietzsche — wstęp do rozumienia jego filozofii*: „Wykładnia Nietzschego jest w istocie wykładnią wykładania, odróżniającą się dzięki temu od wcześniejszych, stosunkowo naiwnych wykładni, nie uświadamiających sobie własnego statusu wykładni” [Jaspers, 1997, 233].

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, Hannah, 1996, *Wola*, przeł. Robert Piłat, Warszawa.
- Deleuze, Gilles, 1993, *Nietzsche i filozofia*, przeł. Bogdan Banasiak, Warszawa.
- Gadamer, Hans-Georg, 2003, *Język i rozumienie*, przeł. Piotr Dehnel i Beata Sierocka, Warszawa.
- Heidegger, Martin, 1999, *Nietzsche T.2*, przeł. Andrzej Gniazdowski, Warszawa.
- Jaspers, Karl, 1997, *Nietzsche — wstęp do rozumienia jego filozofii*, przeł. Dorota Stroińska, Warszawa.
- Müller-Lauter, Wolfgang, 2003, *Nietzsche. Logika nihilizmu*, przeł. Stanisław Gromadzki, „Nowa krytyka”, nr 15, ss. 301–314.
- Nietzsche, Fryderyk, 2003a, *Antychryst. Próba krytyki chrześcijaństwa*, przeł. Leopold Staff, Kraków.
- Nietzsche, Fryderyk, 2006 *Ecce homo. Jak się staje — kim się jest*, przeł. Leopold Staff, Kraków.
- Nietzsche, Fryderyk, 1994, *Pisma pozostałe 1876–1889*, przeł. Bogdan Baran, Kraków.
- Nietzsche, Fryderyk, 2005a, *Poza dobrem i złem. Preludium do filozofii przyszłości*, przeł. Paweł Pieniążek, Kraków.
- Nietzsche, Fryderyk, 2005b, *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. Sława Lisiecka i Zdzisław Jaskuła, Wrocław.
- Nietzsche, Fryderyk, 1991, *Wiedza radosna („La gaya scienza”)*, przeł. Leopold Staff, Warszawa.
- Nietzsche, Fryderyk, 2006, *Wola mocy. Próba przewartościowania wszystkich wartości*, przeł. Stefan Frycz i Konrad Drzewiecki, Kraków.
- Nietzsche, Fryderyk, 2003b, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. Leopold Staff, posłowie napisał Jan Hartman, Kraków.

ABSTRACT

NIETZSCHE VERSUS NIHILISM. GENEALOGICAL CONTRIBUTIONS TO DISCUSSION ON THE VALUE OF MORAL VALUES

The object of this work is to show Nietzsche's philosophical attitude towards nihilism as focused on overcoming nihilism. The way leading towards overcoming nihilism guides through criticism of moral values descended from Platonism and Christianity. Therefore, the overcoming of nihilism necessitates a moment of radical nihilism — destruction of the highest European values — resulting from undertaking the critique of moral values. Genealogy is considered here to be the main tool used by Nietzsche in his criticism — an art of interpreting the condition's in which moral values emerge in order to determine their value with regard to human life (understood as the will to power). At the same time, the Nietzschean genealogy is considered to unfold the path towards overcoming nihilism, as it shows the ability of the human being to represent and bestow values to life — and through the category of the will to power, sets a criterion for comparison of different values in terms of their strengthening or weakening influence.



PAULINA KŁOS
UNIwersytet Warszawski

**THE ETHOPOIETIC FUNCTION OF WRITING: HOW TO
WRITE TO MASTER ONE'S OWN IDENTITY. ON THE BASIS
OF THE LATE WORKS BY MICHEL FOUCAULT**

In order to be a totally independent identity and to be able to affirm the realization of the self as a rule for everyday life we have to adopt paradoxically contrary assumptions: the assumption of the limitation and restraining of one's originally exuberant and excessive powers of the self and the assumption of the counteracting death. Hans-Georg Gadamer in his opus magnum *Truth and Method* writes that "to give oneself the universality of a profession is at the same time "to know how to limit oneself"" (Gadamer [1960] 2004, 12). On the other hand we have the famous Foucauldian words that we sing our song of identity against the imminently progressing powers of death. Hence, we are witnesses of the necessity of limiting our powers as the first condition for being a coherent and complete whole, which condition is negative in character, and necessity for counteracting oncoming death as the second one, which has the positive connotation of gathering vital strengths against death. The latter condition seems totally in contradiction with the former. Hence, we should ask ourselves how it is possible to support both these assumptions. However, to counteract death can also be understood in terms of the limitation of the originally excessive powers of satisfaction directed to the dispersion of the self.

Michel Foucault in his later works ([1994] 2000 a and b) writes about a particular way of taming the excessive powers of our selves. This particular way accounts for the process of writing, and the "excessive powers" of our selves are not only abstract possibilities of the self, but can also account for the infinite resourcefulness of language. The method of "taming" these powers (especially the powers of language) is

realized in virtue of the sole infinite ability of language to be reborn. The constant rebirth of language is possible on the condition of the strength to limit and restrain language, and on the condition of assuming an attitude of moderation. The infinite resourcefulness of language can be explained by Foucault's notion of "mirror." The Self — referencing of language is understood solely in terms of its mirroring itself in the infinite chain of surfaces and the constant introduction of new meanings into the space of reflection. The proliferation of meanings must be restrained in the process of progressing, otherwise we find ourselves trapped in the "ontology" of traces that are condemned to erosion. Which eventually means only the free play of significations, without "the thing," the signified object expressed by them. The free and unrestrained proliferation of meanings must be stopped in order to establish a trace which gains its meaning not only thanks to participating in its context, but which adds something new to the meaningful whole composed of particles of meaning. The addition of the new element to the stream of thought must not only be the result of working the accompanying meanings, but must also contribute to the change of horizon within which the given meaning is settled.

The process of the progression of meaning is — according to Foucault ([1994] 2000, 89–101) — best realized in writing. Writing defers the goal of progression which contributes to the structuring of the distance of experiencing — and allows us not to lose ourselves in the labyrinth of thought and at the same time to internalize the results of progression. Following these assumptions we are not sunk in the chaotic mass of experience making it impossible to learn from it; on the contrary, we can benefit from the separation of this stream into smaller units of thought, which brings us closer to the meaning revealed systematically in the procedure of writing. To be able to make this process clearer we can use a notion coined by Martin Heidegger in his work *Being and Time*, the notion of as-structure (Heidegger [1927] 1962, 192 cited in: Kalaga 1997, 120). This notion helps to explain the process of *Auslegung* — the process of the exposition of meaning and its interpretation. We can talk about *die Als-Struktur* when in the progression of our understanding we move from the things that are understood on the basis of staying in the relations toward other meanings to thing that is no longer understood with the help of its context or only through this context, but which becomes understood in itself as something "present," just in the form of

the as-structure: it appears to our cognitive possibilities as something, not relatively, but positively described “thing”: “Anything interpreted, as something interpreted, has the ‘as’-structure of its own” (Heidegger [1927] 1962, 192 cited in: Kalaga 1997, 120). The ability to be understood as something not dependent in its meaning on its context is best explained when we refer to the notion of logos — as Heidegger does ([1927] 1994, 225) when he says that “the most present, the closest, i.e. encountered as the common things, are words and the sequences of words, in which logos is expressed” ([1927] 1994, 225). Nevertheless, some authors find (Kalaga 1997, 119) that the Heideggerian as-structure is too static and does not allow the process of signification to be expressed appropriately. However, my intention here is only to indicate the way the meaning can be presented in its completeness, without the loss of its power to embrace all of its projected connotations. This intention best describes the possibility of grasping the punctual entity by recalling two procedures mentioned by Heidegger ([1927] 1994, 226) procedures responsible for the creation of a certain “presence” of meaning: the synthesis and diairesis, the power of presenting the meaning is always connected with the presentation of the phenomenon as-something, but it also disconnects, dissolves this when taken synthetically. These procedures work conjointly and only under these conditions do they let the meaning be seen as-something. Limiting oneself to the certain as-structure, to the ideas that fix the determined, punctual entity is the only way to thematize the problem and to create a satisfying narration of the self. Determining the numerous presuppositions and projections of meaning to the certain, limited in time and space, sequenced stream of thought or written texts makes the conscious formation of an identity possible.

Building an identity on the level of narratives is an aesthetic enterprise. However, as such, it is not — as commonly misunderstood — something additional that creates only the embellishing of the, more fundamental, ontological level. Aesthetics, in the sense given to it by Foucault, is more fundamental than it originally appears. I will try to envision this passage from the additional layer (as it is commonly understood) of aesthetics to the more fundamental, ontological level of ethos and ethics. To achieve this I will start with the famous Gadamerian structure of Bildung.

Building the structures of an identity is based on aesthetic

abilities, however it transcends the aesthetic dimension in a moment when the given, worked out, subjective truth of an identity becomes the ethos — the basis for its action. Hans-Georg Gadamer says ([1960] 2004, 10) that the condition for the elaboration of the individual narrative is to assimilate a given knowledge and to make it someone's "flesh and blood." The process of formation of this identity is called by Gadamer the "Bildung." In Bildung the content with which we are acquainted must be completely absorbed and assimilated into the scope of our previous knowledge. The process of assimilation is realized through *Horizontverschmelzung* — the melting of the horizons: the new knowledge is assimilated into the horizon of the present presumptions. The new knowledge is verified through the hermeneutical circle, not just supported or discredited, and appropriated to the old (however constantly changing) system of projections. To have the process of learning explained better, we have to agree with Gadamer ([1960] 2004, 10) that "Bildung as such cannot be a goal" and that it "transcends that of the mere cultivation of given talents, from which concept it is derived. The cultivation of a talent is the development of something that is given, so that practising and cultivating it is a means to an end" (Gadamer [1960] 2004, 10). "In Bildung, by contrast, that by which and through which one is formed becomes completely one's own" (*ibid.*). For Gadamer everything what is acquired must be preserved in an identity.

The preservation of the acquired knowledge is also a crucial idea in the Foucauldian theory of the creation of an identity. The similarity of the theories of learning and acquiring new knowledge to shape one's own identity is not an accident. Both thinkers take many of their intuitions from Ancient Greek philosophy. Michel Foucault, i.e., extensively elaborates the notions originated from Seneca. The author of *The Letters to Lucilius* describes the methods of shaping one's own self through writing "hupomnēmata" that play the role of preservation of the new notions and meanings within the cultivated self.

Writing "hupomnēmata" is one of the few important elements that constitute — what Foucault calls ([1994] 2000, pp. 207–222) — the ethopoietic function of writing. The ethopoietic function of writing is a term coined by the Ancient Greeks to describe the possibility, launched by the process of writing, to transform one's own discovered truth into the ethos — the rule that governs our *vita activa*. In his later writings, especially the essays from the volumes on ethics and aesthetics from

1954-1984 (Foucault [1994] 2000, pp. 207–222), Foucault presents the concise, yet very detailed, methods of governing and mastering the Self; he calls them “technologies of the Self.” Seneca’s “hupomnēmata” are one of the exemplars presented by Foucault of how to integrate theoretical knowledge into the very “body” of the self, otherwise “it will be included into our memory but it will not enrich our mind” (Seneca 1998, 310). To realize this ethopoietic function of writing Foucault invites us to understand the value of writing as a kind of exercise.

For Foucault ([1994] 2000, 208) writing is a kind of exercise, a training for thought, for thinking; he calls it “the practise of asceticism as work not just on actions but, more precisely, on thought” ([1994] 2000, 208). Writing deals with inner impulses and understood this way appears “as a weapon in spiritual combat” (*ibid.*). The process of writing brings light to “the impulses of thought, it dispels the darkness where the enemy’s plots are hatched” (Foucault [1994] 2000, 208), so, writing constitutes the sphere where nexuses of meanings difficult for direct understanding and presentation are unbound and brought to the surface of discourse, to its light, where they are distributed into different constellations of relations toward other subjects and this way the chaotic, dark mass of thought that could drive us to the limit of our possibilities in thinking is dissolved and presented in order, creating concrete, separate meanings. Following these principles we can find our way out through the struggles with the substance of thought. Writing produces the net of relations between meanings and in this way it can transform our accidental truths in ethos — the principle which governs our actions. Seneca adds here that “to write is to present itself, to be exposed to the gaze, to submit before the others our own face” (Seneca 1998, 314). The conception of writing by Seneca is visibly similar to the one presented by Foucault. Seneca writes about “writing understood as a way of gathering the effects of the reading and the focusing oneself on the own self, it is the exercise of the mind, targeted against the great malfunction of stultitia, that seems to be favoured by the reading without limits” (Seneca 1998, 308). The notion of stultitia that appears in the writings of Seneca and Foucault designates the state in which we are distracted by reading too quickly too many books and cannot focus on the most important elements and to integrate them into our body of knowledge. We can describe this experience by relating it to certain kind of mental activity, i.e.: when I write I excavate the past from the treasure

of forgetfulness. I recall it through the selection of that which is useful and helpful in the creation of my own picture of myself. Defending us from the dangers of “stultitia” Seneca wishes to convince us not to lose oneself from our area of vision, not to “lose oneself in the labyrinth of thoughts.” In order to build our ethos systematically he invites us to write “hupomnēmata” — it is the establishment of the permanent points of reference and the creation of the, so called, “the past” that you can always refer to. Writing “hupomnēmata” is directed against the experience of stultitia. Stultitia is presented as the state of wasting the gifts of our mind. “Hupomnēmata” as the collection of important fragments written down in the moment of disclosure and left as support for memory, can be reactivated whenever we are in need, help in the constant exercise of thinking the process of reorganization of thoughts. These “hupomnēmata” are just the opposite of stultitia; they are the stable corpus of the most necessary rules directed toward the malfunction of stultitia.

In Seneca the process of writing “hupomnēmata” contradicts the work of grammarians who have to come to know the whole corpus of a given author. He finds that in some cases it is not necessary to be acquainted with an author's whole body of knowledge in order to understand his message. In some cases it is much more reasonable to devote valuable time to an important sentence of an author than to spend hours on volumes of material irrelevant to our situation, and what follows, to the constitution of the self. Seneca, and also Foucault ([1994] 2000, 207), oppose the notion of the “work” (oeuvre) as something that can be deciphered and reconstructed on the basis of the writings of a certain author. We should not deduce the shape of “the whole” out of its particular elements, but rather to focus just on these elements and to examine their relevance to our situation. Seneca states, that (1998, 310) “from many things that [he has] read, [he] assimilates only few, only some of them.” He understands them as kinds of words of wisdom that inspire the following work directed to the internalization of the results of reading. Seneca reminds us here about the metaphor of the bee that has to take the results of its work to the hive to work them through. Another metaphor describes the food that has to be digested, Seneca writes: “so we should similarly deal with this what nourishes our mind: whatever we have assimilated, we should not allow it to be untouched and alien to us. We have to digest it. Otherwise it will be included into

our memory, but it will not enrich our mind” (Seneca 1998, 310–311). Seneca writes that

the role of writing accounts to the creation, together with this what is the result of our reading, the certain “corpus.” This “corpus” should be understood as a body of this one, who writing down the results of his reading, have assimilated them, and have made their truth his own truth: the writing transforms the thing that is perceived or heard in the “flesh and blood.” It becomes in the writing person the basis for the rational thinking. (Seneca 1998, 310–311)

Foucault’s analysis brings to mind similar views when talking about the appearance of an identity. The identity is just this “corpus,” this “body” that becomes the effect of the assimilation of certain truths: first, the truths being read, and later integrated into the area of the self created in the systematic process of the government of the self. Hard, full of obstacles this way of creating the self can be achieved through methods proposed by Seneca and Foucault, in which both writers emphasize the importance of the process of writing in this formation. We should understand that what is here at stake is not only the surface layer added to intensify the aesthetic impressions in the encounter with the being of an identity, but something more elementary. The self is not able to express itself and what is inherently connected with it — to understand itself — without the ability achieved through the launching of the powers to present his/her story, to narrate it. It is usually connected with the understanding of some concrete problem. On the narration concerned with understanding certain problems Gadamer writes that the identity understands itself only through the understanding of a certain problem, and the other way round: the problem of understanding is ultimately self-understanding:

The person who “understands” a text (or even a law) has not only projected himself understandingly toward a meaning — in the effort of understanding — but the accomplished understanding constitutes a state of new intellectual freedom. It implies the general possibility of interpreting [...]. (Gadamer [1960] 2004, 251)

Another quotation confirms this presupposition: “[...] that a person who understands, understands himself (sich versteht), projecting himself upon his possibilities” (Gadamer [1960] 2004, 251). Heidegger seems to

support this thesis in his statement on the structure of the exposition of the meaning ([1927] 1994, 225) which always deals with logos: with the unity of meaning.

What is also important in appreciating the value of writing according to Foucault is that he presents writing as something not devoted only to some privileged, genius “personas.” Rather, he presents it as a kind of technique available to everyone, the only condition being “obliging oneself to write”: everybody can simply make an arrangement and plan to improve his/her life, to try to make it better in many dimensions: moral, ethical, sexual, intellectual, emotional, by simply offering oneself to systematic analysis, by devoting oneself to thinking and writing the results down, to being aware of the unexpected gaze that can assess and criticise one's own views, one's own thinking. This whole undertaking Foucault proposes for deciding what he calls the aesthetics of existence; and it is really the aesthetics — writing — that can and really often does transform into an ethics of an identity or politics based on the notion of strategic relations of power within selves.

Foucault's tentative definitions of writing also embrace writing as something in “relationship of complementarity with reclusion” ([1994] 2000, 207). “[I]t palliates the dangers of solitude; it offers what one has done or thought to a possible gaze; the fact of obliging oneself to write plays the role of a companion by giving rise to the fear of disapproval and to shame” (*ibid.*). “The fear of disapproval and (...) shame” is the driving force behind the institution of human, individual morality. We can control and discipline ourselves by the appliance of many different tools, one being the consciousness of the eye that is always looking at us and which evaluates our actions. Some of these constraining tools have a shameful history such as the famous Foucauldian disciplinary machines such as the panopticon that are based on the disciplining powers of the looking eye and about which the author of *Discipline and Punish. The Birth of the Prison* ([1975] 1991) writes very often.

However, writing is one of the positive instruments that bring only benefits. Foucault does not divagate about the possibility of our moral dispositions to incite us to behave properly, because we have “the moral law in us.” He writes simply that sometimes the incentive is not as important as the result of its implementing. “Possible gaze” that controls our behaviour is the mild support to invite us to work morally. In the article *Self Writing* he finds ([1994] 2000, 207) that writing “offers what

one has done or thought to a possible gaze” so it can control and discipline what has not been done yet, it is the reward mechanism that works in advance and reacts to this what is still only in projection. This way even the mildest, the most evasive causes are caught in the contrastive substance of ink and can be avoided in reality. Writing is the presenting oneself just to this “possible gaze” and hence its powers to create our identity in the processes of accepting our limitations in the net of dependencies indicated by Others.

Interesting is Foucault's position on the role tradition plays in the formation of the self. His constant references to Ancient Greek philosophers, especially Seneca, are considerable. This homage is Nietzschean in character, rather than Heideggerian — as Gilles Deleuze emphasizes in his *Negotiations* ([1990] 2007, 121). Deleuze (*ibid.*) explains that Greeks noticed “the relations of power between free people that rule other free people. Since then it is not enough for this power to influence other powers (...). It must also have an effect on itself.” These expressions are connected with traditional Greek attitude toward the formation of the self which amounts to the promotion of self-mastery; the given person may rule other people only on the condition that she/he is first in control of oneself. For Foucault ([1994] 2000, 207–222) this self-control, this self-mastery is above all the creation of an identity, an active, continuous strive to project own possibilities and to stimulate one's own integrating powers. However, it is worth indicating that the creation of self-identity is not treated in a sense Plato gave to it. Charles Taylor ([1989] 2010, 115) explains that for Plato „to be master of oneself is to have the higher part of the soul rule over the lower, which means reason over the desires.” Certainly, it cannot be confirmed that Foucault gave the priority to reason over the irrational moments in human life. He found this what is irrational in the formation of the self equally important as the rational moments. Foucault examined the limits of reason in the experiences of transgression and indicated that “anthropological thought since Kant, could only designate [them] from afar” (Miller 1993, 143) and could not systematically account for this area present in human thinking. Hence Foucault's criticism toward Plato's understanding of self-mastery, promoting rational part of human self and forgetting its irrational elements.

For Foucault tradition plays an important role in the formation of the self, what is visible also in his unique attitude toward this tradition.

He examines different historical formations (such as formations described in *Discipline and Punish* [1975] 1991 or *The Order of Things* [1966] 2002) in which different forms of individuations were taken under scrutiny. Individuations may have the shape of an identity, or may be realized without the subject; they can be e.g. the kinds of events. This confirms that Foucault did not favour the one, human, personal individuation. He accepted different historical forms of it. His specific attitude toward the history of the self is that he never tried to reappropriate the past to the present, but rather let the history speak for itself. It is visible in his attempts when he presents many different, historical accounts of self-creations and other individuations.

Nevertheless, to build an identity means to constantly create it. This borrowing from Nietzsche corroborates Foucault's position on the role of tradition in the formation of the self: he appreciates this tradition and admits his liabilities to it. In his philosophy he reactivates old theories and brings to the surface of discourse different historical formations in which self was presented in varied contexts. Different epochs have different views with regard to the problem of the self: sometimes the main idea is self-mastery, sometimes the repression of sexuality, however, Foucault ([1975] 1991, [1966] 2002) tries to render all these differences and help them to speak for themselves. The history of systems of thought embraced also different accounts of the formation, or the forgetting, of the self.

Foucault is the proponent of the view that we are thrown into constant strive. "Essential affinity between death, endless striving, and the self-representation of language" (Foucault [1994] 2000, 90) results in a growing space where the initial consciousness and identity can appear. Our identity takes shape and realizes itself in the space that opens in the confrontation with death. Nobody can win this confrontation, but introducing words, meanings into the virtual space between present consciousness and future unconscious increases the distance between "I" and death. This conscious distance, this distance of consciousness is the only barrier between this which exists and that which does not exist — between life and death. Foucault says here ([1994] 2000, 89) that we write, we speak "so as not to die." Writing helps us to save vigilance and be alert, be able to rule ourselves and remain masters of our bodies and minds. The government of the self is the answer to the obligation of taking responsibility for this which we

find ourselves already responsible for. We cannot escape this responsibility. So the only solution to make life satisfactory or simply tolerable is to exercise ourselves not only physically — today realized scrupulously and conscientiously — but to exercise our ability to think, using writing as one of the most basic and most easily accessible methods. The ethopoietic function of writing is a function very often overlooked. However, this is probably its most crucial function, because, since with the advent of the linguistic turn, it is language that is the gate through which we enter into the world of thought, often left disorganized and untouched on the huge heap of waste that constitutes the foundations of our personality. Careful attention given to thought is what Foucault proposes. His aim is not to search for revelatory truths deeply hidden in us, but rather for simple instructions. Foucault tries to convince us that going down the self-interiorizing path of our consciousness is not the answer for troubles with our identities. The answer is the limited, concise set of principles for guiding our life that are always at hand and which we can be reminded of whenever we find ourselves in danger.

REFERENCES

- Deleuze, Gilles, [1990] 2007, [*Pourparlers. 1972–1990*] *Negocjacje 1972–1990*, [Les Éditions de Minuit] trans. Michał Herer, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
- Foucault, Michel, [1994] 2000b, [*Dits et écrits, 1954–1984*] *Essential Works of Foucault 1954-1984. Ethics, Subjectivity and Truth*, [Paris: Éditions Gallimard] Paul Rabinow (ed.), London: Penguin Books, vol. 1.
- Foucault, Michel, [1994] 2000a, [*Dits et écrits, 1954–1984*] *Essential Works of Foucault 1954-1984. Aesthetics, Method, and Epistemology*, [Paris: Éditions Gallimard] James Faubion (ed.), London: Penguin Books, vol. 2.
- Foucault, Michel, [1994] 2000, *Self Writing*, [in:] Foucault, Michel [*Dits et écrits, 1954–1984*] *Essential Works of Foucault 1954–1984. Ethics, Subjectivity and Truth*. [Paris: Éditions Gallimard] Paul Rabinow (ed.), London: Penguin Books, vol. 1, pp. 207–222.
- Foucault, Michel, [1994] 2000, *Language to Infinity*, [in:] Foucault, Michel [*Dits et écrits, 1954–1984*] *Essential Works of Foucault 1954-1984. Aesthetics, Method, and Epistemology*, [Paris: Éditions Gallimard] James Faubion (ed.), London: Penguin Books, vol. 2. pp. 89–101.
- Foucault, Michel, [1975] 1991, [*Surveiller et punir: Naissance de la prison*] *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*, [Paris: Éditions Gallimard] trans. Alan Sheridan, London: Penguin Books.
- Foucault, Michel ([1966] 2002) [*Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*] *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, [Paris: Gallimard.] London, New York: Routledge Classics.
- Gadamer, Hans-Georg, [1960] 2004, [*Wahrheit und Methode. Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik*] *Truth and Method*, [Tübingen: Mohr] trans. Joel Weinsheimer and Donald Marshall, London, New York: Continuum.
- Heidegger, Martin, [1927] 1994, [*Sein und Zeit*] *Bycie i czas*, [Max Niemeyer Tübingen] trans. Bogdan Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Kalaga, Wojciech, 1997, *Nebulae of Discourse: Interpretation, Textuality and The Subject*, Frankfurt, Berlin, Bern, New York: Peter Lang.
- Miller, James, 1993, *The Passion of Michel Foucault*, New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Anchor Books Doubleday.
- Seneca, Lucius Annaeus, 1998, *Listy moralne do Lucyliusza*, Warszawa: Wydawnictwo ALFA.
- Taylor, Charles, [1989] 2010, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, Delhi, Dubai, Tokio: Cambridge University Press.

Secondary sources:

- Heidegger, Martin, [1927] 1962, [*Sein und Zeit*] *Being and Time*, [Max Niemeyer Tübingen] trans. John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford: Basil Blackwell.

ABSTRACT

THE ETHOPOIETIC FUNCTION OF WRITING: HOW TO WRITE TO MASTER ONE'S OWN IDENTITY. ON THE BASIS OF THE LATE WORKS BY MICHEL FOUCAULT

The *ethopoietic* function of writing is a term used to describe the possibility launched by the process of writing to transform theoretical truths into *ethos* — the rule that governs our *vita activa*. In his writings Foucault presents the concise, yet detailed, methods of governing and mastering the Self. Seneca's *hupomnēmata* are an example of how to integrate theoretical knowledge into the very "body" of the Self. Introducing words into the virtual space between present consciousness and future unconsciousness increases the distance between "I" and death; hence, Foucault concludes that "we write so as not to die." "Essential affinity between death, endless striving and the self-representation of language" is, in this sense, the condition for the creation of an identity. I would like to present the ways in which Foucault assimilates all these paths to make the aesthetics and ethics of our existence coherent and complete.



PAWEŁ RUTKIEWICZ
UNIwersytet Łódzki

KONWERGENCJA A KONDYCJA NAUK HUMANISTYCZNYCH¹

„Konwergencja”² to jeden z terminów, jakie za Zygmuntem Baumanem dałoby się określić mianem „wędrujących” — czyli takich, które „zmieniają sens w toku podróżowania i tym bardziej sens zmieniają, im dalej wędrują” [Bauman 2000, 58]. Chodzi o terminy przenikające do kolejnych dziedzin nauki i za każdym razem przybierające nowe, adekwatne do tych dziedzin znaczenia. Do języka nauki wprowadzono go na gruncie ekonomiczno-socjologicznym, gdzie służy jako nazwa dla procesu dochodzenia przez różne społeczeństwa do analogicznych stadiów rozwoju cywilizacyjnego [Sztompka 2005, 28]. Zaszczepiony do teorii mediów termin oznacza natomiast współwystępowanie mediów „starych” (np. radio, telewizja, prasa drukowana) — ograniczających rolę odbiorcy do biernego przyswajania informacji — oraz „nowych” (np. internet, telewizja interaktywna). Owo współwystępowanie dawać ma natomiast odbiorcy większą swobodę selekcji przyswajanych treści oraz możliwość dzielenia się na platformie medialnej treściami własnymi [Filiciak 2007, XIV]. Moim zdaniem pojęcie konwergencji umożliwi nam namysł nad zmianami, jakie w sposobie uprawiania humanistyki wymuszają procesy globalizacyjne zachodzące we współczesnych społeczeństwach. Zmianami, które już zachodzą — lecz które z braku odpowiednich

¹ Artykuł powstał dzięki wsparciu finansowemu projektu „Doktoranci — Regionalna Inwestycja w Młodych naukowców społeczno-humanistycznych — Akronim D-RIM SH”. Projekt jest współfinansowany przez Unię Europejską ze środków Europejskiego Funduszu Społecznego w ramach Programu Operacyjnego Kapitał Ludzki, Poddziałanie 8.2.1.

² Słowo „konwergencja” opatruję cudzysłowem wówczas, gdy odnoszę się do terminu — natomiast gdy analiza dotyczy pojęcia konwergencji, pozostawiam je bez cudzysłowu.

narzędzi badawczych wymykają się jeszcze meta-humanistycznej refleksji.

Mówiąc o globalizacji, zazwyczaj ma się na myśli znaczenie nadane temu terminowi na gruncie nauk społecznych i ekonomicznych. Globalizację rozumie się tam jako zespół powiązań gospodarczych, społecznych, politycznych, kulturowych i środowiskowych, na gruncie których poszczególne państwa i narody nie mogą funkcjonować samodzielnie, oraz w przypadku których tracą znaczenie terytorialne odległości między obszarami zajmowanymi przez dane państwa lub narody [Urry 2004, 165]. Według Anthony'ego Giddensa można w tym kontekście mówić o sieci wzajemnych „uzależnień” pomiędzy sposobami postrzegania rzeczywistości (zarówno lokalnej, jak i globalnej), które w wyniku globalizacji zachodzą w obrębie poszczególnych społeczności [Giddens 2010, 74]. Owe „uzależnienia” mają się objawiać niemożliwością definiowania podstawowych pojęć służących samookreślaniu człowieka jako członka określonej społeczności (takich jak „jednostka”, „grupa” czy „naród”) inaczej, niż poprzez nieustanną weryfikację ich znaczeń w kontekście bodźców ideowych, które do danego społeczeństwa docierają z przestrzeni globalnej. Podobne ustalenia obecne są na gruncie antropologii, gdzie wpływ globalizacji na poczucie jednostkowej tożsamości analizował Wojciech Burszta:

Procesy globalizacyjne powodują u jednych wzrost kontroli nad własną tożsamością, u innych jej uwiąd, ale skutki dla utraty przez nią stabilności są analogiczne — w obu wypadkach stają się one coraz bardziej zmienne, kruche, ulotne i wieloznaczne [Burszta 2001, 108].

Niemniej jednak u Giddensa jednostkowe doświadczenie transnarodowości „uzależnień” stanowi bodziec do poszerzenia perspektywy, w jakiej człowiek interpretuje siebie i świat. Ten aspekt myśli Giddensa zbliża jego socjologiczną optykę do tej, którą Peter Sloterdijk wypracował na gruncie filozoficznym. Sloterdijk oparł swoją teorię globalizacji na przekrojowej analizie sposobów ewoluowania w historii tzw. cywilizacji zachodniej refleksji o świecie jako wspólnym globie od starożytności aż do czasów współczesnych. Wnioski płynące z analizy Sloterdijka każą przypuszczać, że jednostkowe perspektywy w oglądzie świata jako fizycznej przestrzeni zamieszkiwanej przez

wszystkich ludzi zawsze powiązane były z aktualnym stanem wiedzy, którą dziś określamy mianem techniczno-przyrodniczej. Czyli — jeśli posłużyć się określeniem Giddensa — były (i są) od niego „uzależnione”. Historia globalizacji jawi się więc jako historia zmian w myśleniu o świecie — i jako taką dzieli ją Sloterdijk na trzy główne fazy. Pierwsza to stadium starożytnych i średniowiecznych przeświadczeń o tym, że — upraszczając — ludzki świat otoczony jest niepoznawalnymi zmysłowo sferami, stanowiącymi dominium istot boskich, a widzialną jego granicę stanowią morza, okalające wspólny, zasiedlany przez ludzi kontynent. Stadium drugie miało się rozpocząć wraz z okresem wielkich odkryć geograficznych, kiedy to ludzie oprócz lądów niejako skolonizowali również oceany, przecinając je siecią morskich szlaków komunikacyjnych, nabierając empirycznie potwierdzonej pewności, że świat wyobrażać można sobie jako kształtem zbliżony do kuli. Trzeci — i jak na razie ostatni — etap miał się rozpocząć w drugiej połowie XX wieku, wraz ze swoistą kolonizacją powietrza, tzn. z przekształceniem go w sferę szeroko zakrojonej komunikacji lotniczej i elektronicznej. Dwie ostatnie dekady miałyby być okresem jego gwałtownej ekspansji [Sloterdijk 2011, 15]. Jak to wszystko ma się jednak do konwergencji i do kondycji nauk humanistycznych?

Otóż, opierając się na zreferowanych powyżej ustaleniach Burszty, Giddensa i Sloterdijka, można dojść do wniosku, że samoświadome funkcjonowanie człowieka we współczesnym świecie wymaga od niego ciągłego dookreślania siebie i swoich działań wobec zagadnień, które dopiero globalizacja (w swym ostatnim stadium — zgodnie z podziałem Sloterdijka) uczyniła problemami dnia codziennego. Oczywiście to, które „uzależnienia” okażą się determinujące dla kondycji jednostki, zależy od jej cech indywidualnych i od tego, na jakim polu (np. zawodowym) przeprowadza ona swoją autocharakterystykę. W przypadku, gdy autointerpretacji dokonuje intelektualista o literackiej proweniencji, wówczas uzależnieniem, względem którego koniecznie musi on się usytuować, jest społeczne uwarunkowanie dla uprawiania przez niego danej dziedziny nauki. Tym samym okazuje się, że jednym z głównych celów przyświecających teoretycznej refleksji w humanistyce musi być wypracowanie argumentów sankcjonujących uprawianie humanistyki jako dziedziny istotnej społecznie. Uprawianie humanistyki wiązałoby się ze swoistą formą retoryczności, w świetle

której pojedynczy humanista byłby w swojej kondycji społecznej okazem *homo retoricus* w rozumieniu Stanleya Fisha:

Tak jak człowiek retoryczny manipuluje rzeczywistością, ustanawiając przez swe słowa imperatywy i okoliczności, na które on i jego bliźni muszą odpowiedzieć, tak manipuluje on sobą i fabrykuje siebie, równocześnie redagując i przyjmując role, które najpierw stają się możliwe, a następnie obligatoryjne w danej strukturze społecznej, którą jego retoryka ustanowiła [Fish 2002, 437].

Przyjęta przeze mnie perspektywa zakłada, że w sytuacji, gdy „człowiek retoryczny” jest humanistą, twierdzenia o tym, że jego retoryka ustanawia społeczną rzeczywistość, nie da się zaakceptować bez zastrzeżeń. Gdy bowiem mówić o kondycji nauk humanistycznych w kontekście rozpatrywanych wcześniej uzależnień pomiędzy różnymi formami współzycia społecznego i różnymi sposobami postrzegania świata, okazuje się, że retoryczne samookreślanie siebie przez nauki humanistyczne musi uwzględniać nie tylko zależności w ich obrębie (np. pomiędzy literaturoznawstwem, filozofią i historią sztuki) czy też względem dziedzin o zazębiających się z humanistyką obszarach badań (np. socjologii, etnologii). Te wydają się oczywiste. Konieczne wydaje się natomiast postawienie pytania o kondycję humanistyki względem nauk ścisłych i przyrodniczych.

Konwergencja jest pojęciem umożliwiającym teoretyczny namysł nad ogólnością wymienionych powyżej uzależnień. Wydaje się zresztą, że na gruncie humanistyki można mówić nie tylko o konwergencji samej w sobie, lecz także o „postawie konwergentnej” badacza. Jej istotę stanowiłoby coś, co umownie nazwać można „genem konwersji” (wyizolowując z terminu „konwergencja” całości znaczeniowe „konwer” — od „konwersja” i „gen”). Jego obecność w postawie badacza wyrażałaby się jako skłonność do postrzegania przedmiotu badań jako nierozzerwalnego („uzależnionego” w rozumieniu Giddensa) z kontekstem funkcjonowania tego przedmiotu.

Czy rozumiana w ten sposób „konwergencja” nie wydaje się tylko nową nazwą dla szeroko pojmowanej interdyscyplinarności? Aby odpowiedzieć na to pytanie, rozbuduję przytoczone wcześniej sposoby rozumienia terminu na gruncie innych dziedzin. Następnie zaś spróbuję zinterpretować je, opierając się na „Teorii Aktora-Sieci” Bruno Latoura

(ANT: Actor-Network Theory). Jej aspektem szczególnie mnie interesującym będzie sposób, w jaki na gruncie humanistyki, nauk społecznych i przyrodniczych sytuuje się ona pomiędzy podejściami realistycznymi (rozumianymi jako założenie, że obiekty odkrycia istnieją w sposób obiektywny), a konstruktywistycznymi (stojącymi na stanowisku, że wszystkie przedmioty i zjawiska nie są odkrywane, a konstruowane w toku reinterpretacji przykładanych do nich siatek pojęciowych). Książka *Splatając na nowo to, co społeczne* Latoura (2005) zawiera sugestię o powinności rozumienia ANT jako postulatu postawy badawczej, która zawieszalaby zasadność prowadzenia refleksji lub analizy na podstawie odgórnej kategoryzacji zjawisk (Latour pisze w tym kontekście o pojęciu społeczeństwa i tego, co społeczne, lecz nie widzę przeciwwskazań, aby nie przenieść jego zastrzeżeń również na pojęcia kultury lub natury). Chodzi nie tyle o „przewycięzenie” apriorycznych podziałów, co o ich „zignorowanie” [Latour 2010, 315]. Wedle tej koncepcji badacz powinien dążyć do możliwie dokładnego prześledzenia sieci interakcji, w jakie badane zjawisko/obiekt/pojęcie wchodzi z innymi zjawiskami/obiektami/pojęciami, współtworząc z nimi „sieć” [Latour 2010, 185/186] — czyli parafrazując termin Giddensa: nieskończoną, bo angażującą coraz to nowe byty całość swoich „uzależnień”. Aktorem w ANT nazywa się właśnie byt uwikłany w tak pojmowaną sieć — w swojej specyfice bliską Deleuzjańskiemu „kłączu” [Abriszewski 2008, 10]. Uwikłany nie tylko na zasadzie usytuowania, ale przede wszystkim za sprawą własnej charakterystyki ontologicznej, która wydaje się możliwa do uchwycenia tylko w relacji do sieci [Latour 2010, 66]. Aktorzy to więc ludzie i przedmioty, które współtworzą z ludźmi ich przestrzeń życiową; to nazwane relacje kulturowe, polityczne i emocjonalne, w jakie ludzie są wpłątani; to wreszcie każde zjawisko fizyczne lub mentalne, które będąc spostrzeżonym przez człowieka, wpływa na jego sposób życia i postrzeganie świata — i które w efekcie samo ulega pojęciowej kategoryzacji. Aktor to byt, którego zaistnienie możliwe jest tylko w obrębie naukowej percepcji, z konieczności ograniczonej do tylko poszczególnych wycinków, którą sama współtworzy z aktorem od momentu jego spostrzeżenia. Zarówno w naukach przyrodniczych, jak i społecznych (a moim zdaniem także humanistycznych) status nowego aktora determinują procesy transkrypcji i weryfikacji. Transkrypcję Latour ujmuje jako przekład myśli badacza oraz jego obserwacji

odnośnie do danego aktora na język tekstu naukowego — przy czym tekst[?] nie tyle stanowi bezstronne świadectwo o wieloaspektowych uwikłaniach aktora, co interpretuje i rekonstruuje je w obrębie naukowej dyscypliny [Latour 2010, 191]. Natomiast o weryfikacji piszę na podstawie ustaleń Krzysztofa Abriszewskiego, którego zdaniem o kondycji aktora w obrębie nauki decydują tzw. próby siły. Chodzi o zmierzenie spójności proponowanej charakterystyki nowego pojęcia na drodze krytycznej weryfikacji przez gremium osób kompetentnych. Zanim się ona zakończy, sąd autora tekstu o opisywanych zjawiskach lub procesach traktowany jest jako subiektywny. Krytykowana przez pryzmat ANT kategoria poznawczej obiektywności byłaby więc formą zwieńczenia owych „prób sił” — nagrodą za odporność na merytoryczną krytykę [Abriszewski, 2008, 155]. Dychotomia „realizm/konstruktoryzm” sprowadza się w obrębie ANT do opozycji między pojmowaniem wiedzy jako obiektywnej lub subiektywnej.

Wówczas, gdy w charakterze aktora postrzega się pojęcie wprowadzane w obręb danej nauki, rozpoznania Latoura nt. kondycji współczesnej nauki zdają się zbliżone do koncepcji zmiany paradygmatu w rozumieniu zaproponowanym przez Thomasa Kuhna w *Strukturze rewolucji naukowych* (1962) — lecz jest to podobieństwo zwodnicze. Mianem paradygmatu Kuhn określił zespół założeń, które sankcjonują określony rodzaj praktyki badawczej [Kuhn 2001, 27], a zarazem określają, jakiego rodzaju zjawiska lub obiekty mogą być postrzegane w charakterze faktów naukowych [Kuhn 2001, 103]. Gdy w wyniku jakiejś rewolucji, która reorganizując ów zespół założeń, doprowadza do zmiany paradygmatu, dochodzi do zamiany jednej esencjonalnej koncepcji na inną [Kuhn 2001, 288]. Dlatego też zamiast podchodzić do historii nauki, a także do aktualnych odkryć naukowych w sposób esencjonalny, Latour wprowadza teorię relacyjną, która wykraczałaby poza epistemologiczny dualizm kategorii obiektywności i subiektywności w mówieniu o świecie [Abriszewski 2008, 101]. Wydaje się, że stanowiska konstruktorywistyczne i realistyczne ulec miałyby w ANT zespoleniu w sieci aktorów. Każde odkryte naukowo zjawisko jawiłoby się jako obiektywnie istniejące tylko w tych aspektach, które poddały się poznaniu. W kwestii istoty wciąż dane zjawisko uznawałoby się za nie poznane lub wręcz niepoznawalne, a wspomniana obiektywność przyjmowałaby charakter umowny. Miałaby postać norm, które tylko doraźnie uznano za obiektywne, aby

służyć mogły za punkt wyjścia do dalszych badań. Taką wiedzę umownie obiektywną określa się w ANT mianem „czarnych skrzynek” — swoistych odsyłaczy do kolejnych, usystematyzowanych obszarów nauki. [Abriszewski 2008,136].

Oczywistym kontekstem, jaki w świetle zarysowanego tutaj, umownego obiektywizmu narzuca się literaturoznawcy, jest neopragmatyzm i wprowadzone przez Stanleya Fisha pojęcie „wspólnot interpretacyjnych” [Fish 2002, 251]. W rzeczy samej wnioski płynące z obu teorii wydają się podobne. Latour, zakładając zmienność wyników wszelkiego rodzaju badań pod wpływem przemian zachodzących w sieci aktorów, doszedł do przekonania o umowności wiedzy obiektywnej. Fish natomiast wyraźniej podkreśla potencjał poznawczy tkwiący w dynamiczności interpretacyjnej ludzkiego umysłu. Modyfikacje w postrzeganiu badanych przedmiotów warunkowane są w nim przez zespół założeń, które pomimo że umowne (czyli w rozumieniu Fisha „retoryczne”), to obręb danej tradycji lub szkoły badawczej przyjmowane są jako grunt dla refleksji. Ów grunt jednak, podobnie jak sieć aktorów Latoura, sam również ulega modyfikacjom, zachodzącym w wyniku działań reinterpretacyjnych członków „wspólnoty”.

Oznacza to, że umysł nie jest strukturą statyczną, lecz złożeniem powiązanych przekonań, z których każde może wywierać nacisk na każde inne w ruchu, który może prowadzić do samoprzekształcenia. Krótko mówiąc [...], umysł nie tyle jest jakimś przedmiotem, na temat którego ktoś mógłby zapytać „jak to się zmienia”, ile raczej (podobnie jak wspólnota) motorem zmiany, projektem w ruchu [...], którego operacje są ograniczone, ale środki samych owych ograniczeń mogą zarazem ulegać zmianie [Fish 2002, 258].

Podobieństwo pomiędzy teoriami Latoura i Fisha wynika najwyraźniej z analogicznych wniosków wyciągniętych przez obu badaczy z teorii paradygmatów Kuhna. Badacz ów zauważył, że gdy naukowcy uprawiają tzw. „naukę normalną” — czyli taką, która nie wykracza poza obowiązujący paradygmat [Kuhn 2001, 55] — owszem, godzą się na to, żeby wyniki prowadzonych przez nich badań postrzegano w charakterze wiernych opisów rzeczywistości, ale jakby „po cichu” liczą się z tym, że w razie zmiany obowiązujących

aksjomatów badawczych wszystkie ich ustalenia prawdopodobnie okażą się bezużyteczne w świetle nowego paradygmatu [Kuhn 2001, 203]. Różnica pomiędzy taką formą badań a propozycjami Latoura i Fisha polega na tym, że — w przeciwieństwie do „cichej” zgody na doraźny status własnych ustaleń, którą dostrzegł w środowisku naukowym Kuhn — ich zgoda na obowiązujący stan poznawczy jest zgodą „głośną”. To wyraźna artykulacja umowności standardów epistemologicznych, obowiązujących w poszczególnych naukach. Tu jednak objawia się drobna różnica pomiędzy poglądami Latoura i Fisha, z których pierwszy wydaje się posuwać w swych sądach o krok dalej niż drugi. Mianowicie, zdaje się on zrównywać status poznawczy nauk przyrodniczych i społecznych ze statusem poznawczym literaturoznawstwa³ [Latour 2010, 167]. W obrębie każdej z tych dziedzin usankcjonowanie jakichkolwiek ustaleń badawczych w dużej mierze zależne jest od opinii autorytetu, czyli podmiotu w hierarchii naukowej na tyle renomowanego, aby tego typu sankcji udzielać [Abriszewski 2008, 134]. Niemniej zarówno neopragmatyzm jak ANT zwracają uwagę na paradoksalny stosunek społeczny do tekstów literackich, przez ANT transponowany też na stosunek do wynalazków laboratoryjnych. W powszechnym (potocznym) rozumieniu „rzeczywista” wartość literatury ma być niezależna od autorytetów, które sankcjonują sądy i opinie wydawane na jej temat [Fish 2002, 277]. ANT dostrzega w tym przypadku proces modyfikowania jednej grupy aktorów przez drugą — określając to zjawisko mianem dyfuzji [Abriszewski 2008, 226]. Literatura wchodzi w dyfuzję z przestrzenią społeczną, stymulując dwa rodzaje wyobraźni. Po pierwsze, wyobraźnię

³ Fish zdaje się dopuszczać takie podejście w sposób niebezpośredni, podczas krytyki Stephena Toulmina w eseju *Krytyczna samoświadomość*. Obiektem jego zastrzeżeń jest tam właśnie fakt nie dość radykalnego w przypadku Toulmina usytuowania nauk przyrodniczych w przestrzeni, którą używając języka Fisha nazwać można „przestrzenią retoryczną”. Fish odczytuje podejście Toulmina jako wewnętrznie sprzeczne, ponieważ z jednej strony badacz ten stwierdza, że stan wiedzy przyrodniczej jest efektem poznawczego kompromisu na temat tego, co należy uznawać za fakt naukowy — a z drugiej strony głosi konieczność weryfikowania wszelkich ustaleń naukowych z punktu widzenia absolutnie obiektywnego, czyli niewrażliwego na „retoryczną” manipulację. Fish dochodzi do wniosku, że twierdzenie o retoryczności nauk przyrodniczych byłoby wewnętrznie spójne tylko wówczas, gdyby przyjęcie absolutnie obiektywnej perspektywy uznać za niemożliwe [Fish 2002, 379–384]. Najwyraźniej tak właśnie dzieje się w teorii Latoura.

jednostkową, gdy mowa o zindywidualizowanych wyborach aksjologicznych i światopoglądowych. Po drugie, wyobraźnię zbiorową — rozumianą jako więź w ramach wspólnoty językowej, ideologicznej lub narodowo-ideologicznej, oraz jako zespół oczekiwań i opisanych powyżej przesądów w stosunku do literatury. W porównaniu z nią i innymi formami aktywności kulturowej — co razem daje obszar zainteresowań nauk humanistycznych — problematyka nauk przyrodniczych i ścisłych wydaje się bliższa codzienności. Współczesny humanista nie jest już człowiekiem pióra, a myszki i klawiatury, materiałów (a przynajmniej ich adresów bibliograficznych) najczęściej poszukuje przez internet, korzysta z poczty elektronicznej i jak każdy członek nowoczesnego społeczeństwa może nie interesować się stanem badań współczesnej medycyny, dopóki sam nie będzie zmuszony skorzystać z usług służby zdrowia. Swoista konwergencja „starego” etosu humanistyki jako szeroko pojętej refleksji nad znaczeniami i wartościami kultury i w kulturze z warunkami ich funkcjonowania determinowanymi przez nauki ścisłe i przyrodnicze charakteryzuje się wyraźną nierównomiernością oddziaływań w przestrzeni społecznej. Przyjęcie tego faktu do wiadomości pozwoli nie tylko zdefiniować termin na gruncie humanistyki. Stanowić będzie również asumpt do tego, aby dookreślić sposób jego rozumienia ponad podziałami na dyscypliny badawcze.

Na gruncie medioznawstwa, aby dało się mówić o konwergencji mediów „starych” i „nowych”, konieczne jest wykształcenie się nowej klasy odbiorczej. Nowi odbiorcy mają traktować ogół rozpowszechnianych w mediach treści jako nieuporządkowany zbiór rozrywki i informacji, spośród którego — lawirując pomiędzy różnymi środkami przekazu — wybrać mogą elementy odpowiadające ich indywidualnym preferencjom [Jenkins 2007, 9]. Natomiast w sytuacji, gdy przyswojone tą drogą przekazy nie wyczerpują oczekiwań odbiorców, za pomocą kanałów „nowomediálních” mogą oni rozpowszechnić przekazy własne. Mogą one być zarówno wyrazem fascynacji tekstami kultury rozpowszechnianymi przez media „stare”, jak też osobistego zaangażowania w sprawy natury społeczno-politycznej, w przypadku których odbiorcy podejrzewają *mainstream* o ideologiczną manipulację. W obliczu tego rodzaju zjawisk społecznych mówi się o „kulturze uczestnictwa” wśród konsumentów mediów [Jenkins 2007, 27].

Wedle stwierdzenia Marshalla McLuhana z książki *Zrozumieć media* (1964): „stare” media — jako źródło treści wywołujących u odbiorców potrzebę reakcji twórczej (w przypadku przekazów rozrywkowych), lub weryfikacyjnej (w przypadku przekazów informacyjnych) — oraz „nowe”, które ową reakcję ułatwiają, stały się „aktywnymi metaforami, jeśli chodzi o ich moc transponowania doświadczenia na nowe formy” [McLuhan 2004, 101]. Chodzi o doświadczenie współżycia społecznego na poziomie lokalnym — przy czym lokalność nie oznacza już tylko geograficznego usytuowania jednostki, ale również jej usytuowanie ideologiczne. Rozumiem je jako więź człowieka z opcjami polityczno-ideologicznymi lub estetycznymi, przy czym jedne i drugie stanowią indywidualny wybór z repertuaru globalnego, którego zasięg zakreślają media. „W epoce elektryczności naszą skórą staje się cała ludzkość” [McLuhan 2004, 87].

Z tak rozumianą konwergencją mediów ściśle łączy się idea „zbiorowej inteligencji” Pierre’a Levy’ego. Jenkins pisze o niej jako o zdolności „wirtualnych społeczności do wykorzystania połączonych uzdolnień wszystkich ich członków” [Jenkins 2007, 31]. W ujęciu Levy’ego ma to być jednak projekt utopijny, w którym demokratyczna społeczność czujnych politycznie internautów stanowić będzie trzecią siłę przestrzeni publicznej, obok państw narodowych i ponadnarodowych koncernów [Jenkins 2007, 33]. Znamienne jest jednak, że działania tak rozumianych zbiorowości nabierają znaczenia tylko w kontekście aktywności wspomnianych koncernów lub państw. To one w końcu dostarczają im pretekstu do działania i to głównie ich reakcje zwrotne na działania kultur konsumenckich determinują charakter przyszłego współlegzystowania:

Korporacje wyobrażają sobie uczestnictwo jako coś, co mogą zacząć i przerwać, czym mogą kierować i zmieniać bieg, co mogą zamienić w towar i sprzedać. Prohibicjoniści starają się położyć kres nieautoryzowanemu uczestnictwu. Kooperacjoniści chcą przeciągnąć twórców amatorów na swoją stronę. Po drugiej stronie konsumenci domagają się prawa uczestniczenia w kulturze na własnych warunkach — kiedy i gdzie będą chcieli. Muszą stawić czoło licznym przeciwnościom, by zachować i poszerzyć swoje prawo uczestnictwa [Jenkins 2007, 166].

W ujęciu ekonomiczno-socjologicznym charakterystyczne dla konwergencji nadrabianie dystansu między społeczeństwami biednymi

a bogatymi sprowadzać ma się do narzucania wzorów rozwoju przez „Zachód”. Nie tyle chodzi tu jednak o sam rozwój gospodarczy — w kwestii którego dominacja Zachodu nie jest już tak oczywista — ale również o upodabnianie się ustrojów politycznych, jak również określonych norm moralnych i aksjologicznych:

Upadek komunizmu jeszcze ten [...] [stan] pogłębił, bo Zachód umocnił się w przekonaniu, że jego ideologia demokratycznego liberalizmu odniosła zwycięstwo w skali globalnej, nadaje się więc dla wszystkich. Zachód, a zwłaszcza Stany Zjednoczone, które zawsze miały poczucie posłannictwa, jest przekonany, że inne narody powinny przyjąć zachodnie wartości demokracji, wolnego rynku, ograniczonego rządu, praw człowieka, indywidualizmu i praworządności i oprzeć na nich swoje instytucje [Huntington 2001, 269].

Zarysowany tu obraz dominacji cywilizacyjnej Zachodu nad resztą świata przyjmuje czasem w teorii konwergencji postać determinizmu technologicznego:

Teoria konwergencji twierdzi, że charakter dominującej technologii narzuca (wywołuje) określone formy organizacji społecznej, życia politycznego, wzorów kulturowych, codziennych zachowań, a nawet przekonań i postaw. Jeśli przyjąć, że technologia posiada własną, immanentną logikę rozwoju, napędzaną przez ciąg odkryć i innowacji, dominacja nowoczesnych technologii prędzej czy później [...] [prowadzić będzie] do upodobnienia się, a nawet uniformizacji różnorodnych społeczeństw i wyeliminowania różnic lokalnych [Sztompka 2005, 134–135].

W zaprezentowanych powyżej sposobach rozumienia „konwergencji” zwracają uwagę dwie rzeczy. Po pierwsze, niesymetryczność oddziaływania poszczególnych elementów relacji (aktorów), z których jeden bardziej oddziałuje na inne niż inne na niego (*mainstream* na kulturę fanowską, były „Zachód” na całą resztę itd.). Po drugie, dynamika zjawisk określanych pojęciem konwergencji objawia się jako ukierunkowanie przemian diagnozowanych w sferze kultury, gospodarki lub społeczeństwa jako zmierzających do określonego stadium. Przybrać ma ono postać swoistej symbiozy pomiędzy aktorami,

której warunki wyznaczać będzie jednak aktor dominujący (ten, który bardziej oddziałuje, niż poddaje się oddziaływaniu).

Znamienne jest, że w przypadku „konwergencji” proces przyswajania terminu przez nowe dziedziny sam jest przykładem określanego nim zjawiska — w czym zdaje się on wykraczać poza kondycję typową dla terminów wędrujących, które zdaniem Baumana, „zapędzając się” do kolejnych dziedzin nauki mają uniezależniać się od swoich znaczeń z dziedzin pozostałych [Bauman 2000, 181]. Termin ten, zaszczipiany na gruncie kolejnych dyscyplin naukowych, niejako z definicji nie pozwala na zlekceważenie pełni swoich znaczeń poprzednich, a przeciwnie: buduje on pomosty pomiędzy kolejnymi dyscyplinami nauki. W języku ANT można powiedzieć, że „konwergencja” na drodze swojej „wędrówki” zawiązuje coraz to nowe sieci relacji pomiędzy różnymi grupami aktorów, że wreszcie pozwala na nowo ustosunkować się względem podziałów, które w nauce wprowadziła nowoczesność.

Latour analizuje nie tyle samą nowoczesność, co jej filozoficzną genezę. Zastanawia się nad konsekwencjami, jakie w historii nauki europejskiej przyniosły prace Thomasa Hobbesa i Roberta Boyle’a. Obaj ci nowożytni uczeni dążyli do takiego opisu rzeczywistości, który nie powodowałby konieczności odwoływania się do transcendentaliów. Zdaniem Latoura⁴, pierwszy z nich zapoczątkowuje drogę filozoficznego dowodu, stając się pionierem nauk dialektycznych, ściśle związanych w tym ujęciu z polityczną sferą życia społecznego. Zdaje się, że polityczność w ujęciu Latoura nie musi oznaczać uprawiania polityki w sensie dosłownym. Najwyraźniej jest to zdolność do uświadamiania sobie mechanizmów władzy dyskursywnej, funkcjonujących w przestrzeni społecznej. Nauki dialektyczne byłyby więc polityczne w sensie przywołującym na myśl filozofię Michela Foucault: jako umożliwiające krytyczną refleksję na temat dyskursów władzy. Jeśli chodzi o drugiego z interesujących Latoura myślicieli nowożytnych — Boyle’a — to wchodzić on ma na drogę eksperymentu, którą podążyc miały potem nauki przyrodnicze i techniczne. Abriszewski upatruje w ustaleniach Boyle’a i Hobbesa przede wszystkim przełomu języka, ponieważ zainicjowały one wyodrębnienie osobnych słowników

⁴ Latour odwołuje się tu do książki Stevena Shapina i Simona Schaffera *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*.

naukowych dla opisów zjawisk przyrodniczych i społeczno-humanistycznych. W owej odrębności — w apriorycznym odrzuceniu możliwości nakładania się pojęć pomiędzy oddzielonymi od siebie w ten sposób obszarami wiedzy — zawierać ma się załączek nowoczesnej dywersyfikacji nauk [Abriszewski 2008, 295].

W książce pt. *Nigdy nie byliśmy nowocześni* (1991) Latour wysuwa jednak tezę o dyskusyjności tak rozumianego, nowoczesnego podziału nauk, gdyż jego zdaniem nigdy nie udało się wyplewić tendencji do naruszania granicy pomiędzy naukami dowodzącymi a doświadczalnymi [Latour 2011, 127]. Ciągłe ponawiane próby wzniesienia tej granicy pod egidą nowoczesności Latour określa mianem puryfikacji. W opozycji do puryfikacji francuski badacz mówi jednak o hybrydyzacji, którą jak sądzę dałoby się określić mianem konwergentnego współoddziaływania wspomnianych dziedzin wiedzy, na próżno separowanych od siebie przez nowoczesność. Hybrydyzacja ma być nowoczesności niezbędna, dlatego że obecność hybryd stwarza konieczność puryfikacji. Nie tyle chodzi tu jednak o samą ich obecność, co tendencję do ich lekceważenia charakteryzującą oba spośród wydzielonych przez puryfikację obszarów nauki. Nie podlegając jurysdykcji żadnego z obszarów nauki, w praktyce hybrydy rozwijają się bez żadnych ograniczeń. Wraz z poszerzaniem się tego, co z punktu widzenia nowoczesności jawi się jako poznawczy i metodologiczny chaos, zwiększa się konieczność uporządkowania, czyli puryfikacji obszaru nauki: „projekt krytycznej puryfikacji [...] rozwija się wyłącznie dzięki rozprzestrzenianiu się hybryd” [Latour 2011, 22].

Konwergentną postawę w pracy naukowej rozumiem zatem jako wyczulenie badacza na poznawczy potencjał, towarzyszący wytwarzaniu się hybryd — czyli teorii naukowych przekraczających obszary zainteresowań, które poszczególnym dziedzinom nauki wyznaczyła nowoczesność. Przykładem humanisty o konwergentnej postawie (obok wspomnianego na początku Petera Sloterdijka — badacza filozoficznych aspektów globalizacji) wydaje się Stanisław Lem jako autor *Filozofii przypadku* (1968). Tekstu literaturoznawczego, w którym za cel postawiono sobie ustanowienie „takiego programu przyszłościowego badań, który potrafiłby z humanistyki, antropologicznie rozumianej, uczynić część empirii” [Lem 2010, 29]. W *Filozofii przypadku* Lem podjął próbę przedstawienia literatury jako obiektu, który tak jak wszystkie inne elementy rzeczywistości

empirycznej we wszystkich swoich aspektach poddawałby się badaniu doświadczalnemu, opartemu na wiedzy z zakresu nauk przyrodniczych i ścisłych. Obiektem badań są tu przede wszystkim: warstwa tekstowa i ludzkie predyspozycje w zakresie rozumienia. Skrótowo rzecz ujmując: brzmienie słów i konstrukcje zdaniowe, które w danym języku są uważane za niosące treść, uwarunkowane mają być drogą ewolucji [Lem 2010, 82-83], którą język odbył w danej niszy kulturowej — na wzór organizmów ewoluujących w niszy środowiskowej [Lem 2010, 28]. Rozumienie natomiast zależy ma od sposobu, w jaki ludzki umysł przyswaja bodźce z rzeczywistości oraz w jaki sposób — tzn. za pomocą jak przystosowanych do tego organów — na te bodźce reaguje. Proces ten nazywa Lem „modelowaniem środowiska, które [...] człowiek postrzega” [Lem 2010, 143]. Umieszczony w tytule książki „przypadek” ma natomiast pełnić funkcję pierwszego i ostatniego szafca na drodze kształtowania się tekstu, i jego konkretyzacji w odbiorze czytelniczym. [Lem 2010, 273]. Przypadek decydować ma o tym, jakie słowo znajdzie się w tworzonym tekście w następstwie słów już napisanych, realizując którąś z dostępnych w danym języku kombinacji znaczeniowych (w tym sensie od przypadku zależy też, jakie słowo pojawi się w tekście jako pierwsze). On też decydować ma o tym, jaki sens, spośród wszystkich sensów implikowanych w danym języku przez zaktualizowany w tekście układ słów, obrane będzie jako treść tego tekstu. Ów margines „przypadku” w wyborze sensów poszczególnych słów lub zdań ma być jednak ściśle ograniczony przez sensy wszystkich pozostałych — składających się na sens całości dzieła. Wydaje się, że tworzenie i przyswajanie literatury postrzega Lem w charakterze naturalnej funkcji życiowej człowieka opatrzonego świadomością:

Zarówno naukę, jak filozofię można [...] badać różnymi metodami. Także o człowieku można mówić jako o przedmiocie badań antropologii albo socjologii, jako o zwierzęciu, którego los sterowany jest dwukanałowo: kanałem przekazów dziedzicznych i kanałem przekazów kulturowych. Jest on także zbiorowiskiem atomów i elektronów, jest „automatem skończonym”, jest homeostatem, który prowadzi wojny i pisze wiersze [Lem 2010, 111].

Gdy mowa o konwergentnej postawie, konwergencja byłaby zasadą funkcjonowania intelektualisty w świecie. Od tradycyjnie pojmowanej

interdyscyplinarności różni się ona przeświadczeniem badacza, że prym we współczesnym świecie wiodą nauki ścisłe i przyrodnicze, zaś kondycja nauk humanistycznych w ich kontekście określana jest przez tzw. „efekt doganiania” (wspomniany przy okazji społeczno-politycznych teorii konwergencji). Owo „doganianie” ujawniałoby się w świadomości humanistów, że prowadzona przez nich filozoficzna i kulturoznawcza refleksja odbywa się w codzienności determinowanej przez te pierwsze, lepiej „sytuowane” nauki, których ustalenia (ze względu na nieumiejętność krytycznej nad nimi refleksji) traktować muszą jako niemal niepodważalne. Wspomniane wcześniej „wyczulenie badacza na poznawczy potencjał, towarzyszący wytwarzaniu się hybryd”, bynajmniej nie powinno być rozumiane jako postulat do zniwelowania granic pomiędzy dziedzinami nauki. Zróznicowanie obszarów wiedzy jest zbyt wielkie, aby było to możliwe, a próba wprowadzenia takiego postulatu w życie wiązałaby się z lekceważeniem istotnych różnic między nimi⁵. Natomiast konwergencja — wówczas, gdy mówi się o konwergencji nauk — wydaje się sposobem twórczego współistnienia naukowca humanisty z dziedzinami nauki i sztuki odległymi od jego obszaru badań. Chodzi o dystans, którego doświadcza się na co dzień, którego nie da się w całości zniwelować, lecz świadomość o którym stanowi dla badaczy wyzwanie do określenia względem niego wartości swoich badań. Dystans między dwiema kulturami nauki: kulturą intelektualistów o literackiej proweniencji (humanistów) i naukowców techników/przyrodników. Ten sam, którego obecność podkreślał Charles Percy Snow w swoim *Wykładzie Rede’owskim* z końca lat 60. XX:

⁵ Wydaje się, że za takie lekceważenie dystansu między (w tym przypadku) naukami humanistycznymi i społecznymi a ścisłymi uznać można teksty krytykowane w książce *Modne bzdury* Sokala i Bricmonta, wspomnianej już w jednym z poprzednich przypisów. W krytykowanych przez autorów tekstach odwołań do nauk ścisłych dokonuje się bez zrozumienia teorii, z których próbuje się czerpać. Ponadto wykorzystuje się je w sposób czysto instrumentalny, w celu argumentacji na rzecz też możliwych do udowodnienia również w inny sposób. Takie odwoływanie się humanistów/społeczników do nauk ścisłych nie wzbogaca więc ich zrozumienia rzeczywistości, a nawet przeciwnie: ogranicza ich pole interpretacji, narzucając im poruszanie się w sferze zjawisk, których zrozumienie uniemożliwiane jest brakiem specjalistycznej wiedzy [Sokal, Bricmont 2004, 131].

Intelektualiści o literackiej proweniencji — na jednym biegunie, a na drugim — naukowcy z fizykami na czele. A między tymi dwoma biegunami zieje przepaść wzajemnego niezrozumienia, czasami (zwłaszcza wśród młodych) — wrogości i niechęci, lecz nade wszystko braku zrozumienia [Snow 1999, 80]⁶.

Pojęcie konwergencji daje asumpt ku temu, aby ów wspomniany przez Snowa dystans na nowo przemyśleć. Proponowany sposób rozumienia konwergencji i jej relacji względem kondycji nauk humanistycznych oparłem na przekonaniu, że o kondycji nauki nie można mówić w sposób abstrakcyjny — tzn. w oderwaniu od społecznego usytuowania parających się nią badaczy. Jeśli słusznie stwierdziłem, pisząc wcześniej o tym, że istotą konwergencji jest niesymetryczność oddziaływań pomiędzy uwikłanymi w nią aktorami, to w przypadku konwergencji nauk stroną dominującą są te ściśle i przyrodnicze. Natomiast od humanistów nowoczesne⁷ społeczeństwo wymaga zmierzenia się z groźbą marginalizacji.

Skoro żyjemy⁸ w „globalnej wiosce” [McLuhan 2004, 206], połączeni siecią przekazników, z których każdy „sam jest przekazem” [McLuhan 2004, 184], dlaczego nie spróbować rozumieć tych przekazów na sposób hermeneutyczny? Jeżeli, jak stwierdził Kuhn: „Podobnie jak artyści, twórczy uczeni muszą umieć niekiedy żyć w świecie pozbawionym ładu” [Kuhn 2001, 146] — to skąd przekonanie, że u podstaw wielu odkryć naukowych nie leżą motywacje zbliżone do tych, jakie popychają do tworzenia dzieł sztuki? Gdyby tak było, to dlaczego przynajmniej nad niektórymi spośród odkryć naukowych nie zastanowić się w kategoriach ekspresji? Skoro wreszcie wiele osób nie

⁶ W artykule rozwijającym tezy wspomnianego wykładu Snow dodał do wspomnianych „dwóch kultur” jeszcze trzecią, skupiającą się wokół nauk społecznych [Snow 1999, 140].

⁷ Teorie tzw. ponowoczesności traktuję jako poszerzenie formuły modernizmu. Jako kondycję, w przypadku której wciąż obowiązuje wiara w „postęp”, lecz której nie towarzyszy już optymistyczna wiara w to, że ów „postęp” uczynić może ludzkie życie lepszym. Wtóruję w ten sposób poglądom na postmodernizm Latoura, który stwierdził rzecz następującą: „Postmodernizm jest symptomem, a nie świeżym rozwiązaniem. [...] [C]zuje, że z nowoczesną krytyką było coś nie tak, ale [jedyne] co potrafi, to podtrzymać tę krytykę, choć nie wierzy w jej fundamenty” [Latour 2011, 70].

⁸ Celowo rezygnuję w tym miejscu z pierwszej osoby liczby pojedynczej w celu uwydatnienia postulatynośi niniejszego fragmentu.

potrafi już funkcjonować w społeczeństwie bez komputera i telefonu komórkowego, to dlaczego nie traktować tych wynalazków w kategoriach egzystencjalnych — jako części ludzkiego życia?

Proponowany przeze mnie sposób rozumienia konwergencji jako wyznacznika postawy badawczej, która zarówno wytworzyła współczesnej kultury, jak również historyczno-kulturową spuściznę postrzegaliby przez pryzmat kontekstu społeczno-technologicznego, wydaje się wchodzić w relację z myślą posthumanistyczną. Zależność między konwergencją a transhumanizmem z pewnością zasługiwałaby na osobne opracowanie. Skłonny jestem stanąć na stanowisku, że zakres znaczeniowy pojęcia konwergencji jest węższy niż ma to miejsce w przypadku pojęcia transhumanizmu, lecz zarazem implikowana przez nie perspektywa analityczna wydaje się bardziej szczegółowa. W moim ujęciu konwergencja człowieka i technologii oraz — w perspektywie interpretacyjnej — technologii i kultury nakłada się tylko na jedno pole odniesień refleksji transhumanistycznej, pomijając przy tym jej aspekt bioetyczny [por. Żylińska 2013]. Perspektywa badawcza oparta na pojęciu konwergencji wydaje się bardziej przyziemna, a jej postulaty skromniejsze: zamiast krytyki ontologicznych wyznaczników człowieczeństwa w kontekście biologicznym i technologicznym zakłada namysł nad sposobami postrzegania i odczuwania świata przez pryzmat zmian zachodzących w nim za sprawą nauk ścisłych i przyrodniczych, a zauważalnych na drodze codziennego doświadczenia. Intencją postawy badawczej, którą określiłem mianem konwergentnej, byłoby raczej skupienie na poszczególnych zjawiskach dostrzeganych w kulturze i interpretowanie ich w sieci właściwych im relacji bez względu na aprioryczne kategoryzacje. Istnieje ryzyko, że opatrywanie konwergentnych działań analityczno-interpretacyjnych heurystyczną klamrą „transhumanizmu” prowadziłyby natomiast do stopniowej puryfikacji poświęconej im refleksji w ramach kodyfikującego się — a więc pod pewnymi względami hermetycznego — dyskursu. Pojawia się również możliwość następująca: owszem, postawa konwergentna, aby zachować swój poznawczy potencjał musi opierać się na gruncie niejednorodnym — hybrydycznym w wykładni Latoura — lecz w swojej istocie okazuje się postawą efemeryczną, z konieczności musiałaby stracić rację bytu wówczas, gdy znikłby dystans pomiędzy dziedzinami życia lub nauki, pomiędzy którymi stanowiła wcześniej rodzaj poznawczego pomostu.

Na dzień dzisiejszy stawką wydaje się jednak kondycja humanistyki względem nauk pokroju informatyki, biotechnologii, fizyki, medycyny, które wyraźniej niż ona zdają się nadawać ton ludzkiemu życiu.

BIBLIOGRAFIA

- Abriszewski, Krzysztof, 2008, *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii aktora sieci Bruno Latoura*, Kraków: TAIWPN Universitas.
- Bauman, Zygmunt, 2000, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa: Wydawnictwo Sic!.
- Burszta, Wojciech J., 2001, *Asteriks w Disneylandzie. Zapiski antropologiczne*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Filiciak, Mirosław, 2007, *Kultura bliska ciała*, [przedmowa w:] Henry Jenkins, *Kultura konwergencji*, przeł. Małgorzata Bernatowicz, Mirosław Filiciak, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Fish, Stanley, 2002, *Interpretacja, retoryka, polityka*, pod red. Andrzeja Szahaja, Kraków: TAIWPN Universitas.
- Giddens, Anthony, 2010, *Socjologia*, przeł. Alina Szulżycka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Huntington, Samuel P., 2001, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. Hanna Jankowska, Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza.
- Jenkins, Henry, 2007, *Kultura konwergencji*, przeł. Małgorzata Bernatowicz, Mirosław Filiciak, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Kuhn, Thomas, 2001, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. Helena Ostrołęcka, pośl. przeł. Justyna Nowotniak, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Latour, Bruno, 2010, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do Teorii Aktora-Sieci*, przekł. Aleksandra Derra, Krzysztof Abriszewski, Kraków: TAIWPN Universitas.
- Latour, Bruno, 2011, *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. Maciej Gdula, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Lem, Stanisław, 2010, *Filozofia przypadku. Literatura w świetle empirii*, Warszawa: Biblioteka Gazety Wyborczej.
- McLuhan, Marshall, 2004, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, przeł. Natalia Szczucka, Warszawa: Wydawnictwa Naukowo-Techniczne.

- Sloterdijk, Peter, 2011, *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, przeł. Borys Cymbrowski, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Snow, Charles P., 1999, *Dwie kultury*, przeł. Tadeusz Baszniak, Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i S-ka.
- Sokal Alan, Bricmont Jean, 2004, *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, przeł. Piotr Amsterdamski, Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i S-ka.
- Sztompka, Piotr, 2005, *Socjologia zmian społecznych*, przekł. Jacek Konieczny, Kraków: Wydawnictwo ZNAK.
- Urry, John, 2004, *Globalne układy złożone*, [w:] Małgorzata Jacyno, Aldona Jawłowska, Marian Kempny (red.), *Kultura w czasach globalizacji*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Żylińska, Joanna, 2013, *Bioetyka inaczej, czyli o tym, jak współżyć z maszynami, ludźmi i innymi zwierzętami*, przeł. Anna Barcz, „Teksty Drugie”, nr 1–2, ss. 154–172.

ABSTRACT

CONVERGENCE AND A CONDITION OF HUMANITIES

I used the term “convergence” for describing a social condition of humanities in the face of hard science’s growing importance. I analyzed the term, derived from both sociology and *media studies*, in context of philosophical issues of globalization. Finally, I defined “convergence” as a matter of coexistence of the “old” and the “new” — where the latter determines the first’s way of development. On the basis of this statement I proposed a “convergent attitude” as a kind of solution for the weakening condition of humanities. The “convergent attitude” means the openness to technological and scientific modifications of everyday life as to the important interpretative context. The main frame of theoretical reference is Actor-Network Theory by Bruno Latour, which has been compared with Stanley Fish’s *neopragmatism* and with the theory of paradigms by Thomas Kuhn. I give some examples of “convergent attitude” from works by Stanisław Lem and Peter Sloterdijk.



MONIKA ZALEWSKA
UNIwersytet Łódzki

(META)ETYKA A FILOZOFIA PRAWA

Zarówno dorobek etyki, jak i teorii prawa jest imponujący. Są to dziedziny, które wiele łączy, ale i wiele dzieli. To zdanie, być może brzmi banalnie, ale stanowi oś przeprowadzonych tutaj rozważań. Tym, co łączy, jest niewątpliwie zainteresowanie podobnymi autorami — John Rawls czy Jürgen Habermas — to jedni z ważniejszych przedstawicieli, ale nie jedyni. Tym, co — wydawałoby się — dzieli obie dziedziny, jest ich niezależny od siebie rozwój we współczesności oraz implikacje tego faktu. Ich początki czerpią z tego samego źródła, a przez długi czas myśl dotycząca prawa była raczej traktowana jako uprawiana przy okazji zagadnień etycznych. Dopiero dzięki alternatywie dla doktryn prawa natury, od czasu pojawienia się szkoły historycznej i wywodzącego się z niej pozytywizmu prawniczego, refleksja nad prawem zyskała autonomię. W niniejszej analizie najpierw prześlę ów historyczny rozwój teorii prawa, by wskazać moment, w którym owa myśl się uniezależniła. Następnie krótko opiszę, w jaki sposób można dokonać podziału nauk prawnych oraz etycznych, ich cechy wspólne oraz różnice. Na zakończenie zajmę się metaetyką i jej relacją do filozofii prawa. Wykażę, że metaetyczna refleksja występuje w nauce prawa, aczkolwiek jej znaczenie nie jest aż tak doniosłe, jak w etyce.

I

Rozwój teorii i filozofii prawa niezwykle trafnie opisał Jerzy Lande i to na jego rekonstrukcję będę się powoływać. Lande rozpoczyna swój wywód od rozważań ogólnych. Stwierdza, że filozofię prawa można scharakteryzować za pomocą podziału na dwie podstawowe dziedziny: teoretyczną, czyli ogólną teorię prawa zajmującą się prawem jako specyficzną klasą zjawisk i odwołującą się do tego, jak jest, oraz praktyczną — ogólną politykę prawa, której zadaniem jest udzielenie

odpowiedzi na pytanie, jak być powinno, co w ocenie prawa jest dobre, a co złe [Lande 1959, 88]. Następnie Lande czyni ciekawe spostrzeżenie, że w społeczeństwach pierwotnych prawo się jedynie odczuwa, zaś refleksja nad prawem może pojawić się dopiero wtedy, gdy następuje jakiś kryzys: pojawia się opór i kwestionowany jest dotychczasowy porządek. Pierwszym tego typu przełomowym momentem, jaki znamy, było wkroczenie na scenę sofistów, będących w dziedzinie prawa prekursorami pozytywistów. Podawali oni w wątpliwość niewzruszalność porządku prawnego. Według nich, albo prawo jako dzieło ludzkie nie zawiera w sobie norm niewzruszalnych i bezwzględnych i jest przemocą silnych wobec słabszych, albo odwrotnie: jest intrygą słabych, która zniewala silnych. Dość szybko jednak, za sprawą Platona i Arystotelesa, powstała dla doktryn sofistycznych przeciwwaga ugruntowująca prawo w zasadach rozumu. W samych badaniach nad prawem świat klasyczny pozostawił jako spuściznę jeden z fundamentalnych podziałów, który jest aktualny do dziś: na prawo pozytywne i naturalne. Według tego podziału, prawo pozytywne, będące dziełem człowieka, czerpie swoje obowiązywanie z faktów normatywnych, takich jak ustawa czy zwyczaj i ma moc względną, podczas gdy prawo naturalne (*ius naturale*) obowiązuje samo przez się i jest rozumiane, na przykład przez Ulpianusa czy św. Tomasza, jako system fizycznych popędów, który skłania do jednolitego zachowania. Relacja prawa naturalnego i prawa pozytywnego sprowadza się do nadrzędności pierwszego względem drugiego. W ten sposób prawo natury stało się miarą dla prawa pozytywnego oraz nieodłączną częścią rozumowań i argumentacji prawniczej, aż do XIX wieku [Lande 1959, 95–96]. To z niego wykształciła się później polityka prawa. Zatem jak to się stało, że prawo naturalne zaczęło tracić na znaczeniu? Okres dominacji poprzedzający schyłek tej doktryny jest datowany przez Landego na XVII i XVIII wiek, a więc czas, w którym dążono do tworzenia wielkich systemów dedukcyjnych, mających dostarczyć wiedzy pewnej i koniecznej. Podobne zadanie postawiono przed filozofią polityki, która miała uzasadnić określony ustrój, obierając sobie za wzór metodę opartą na dedukcji. Jej podstawą miały być poglądy dotyczące ludzkiej natury. Lande zauważa, że te rozważania można sprowadzić do jednego schematu:

(1) w celu usunięcia wszelkich treści prawa pozytywnego tworzy się pojęcie człowieka w stanie natury — jak go określa Lande: „obdarzonego całym zasobem kultury, lecz wolnego od wszelkich nakazów społecznych” [Lande 1959, 97]. Jedni, na przykład Locke, zaszczipiają takiej koncepcji pierwiastek etyczny w postaci twierdzenia, że człowiek jest wolny i nie może się tej wolności zrzec, inni, jak Hobbes, taki pierwiastek eliminują.

(2) stawia się pytanie, jaki ustrój oparty na umowie społecznej byłby dla takiego indywiduum najwłaściwszy. Tak powstała teza ma silne zabarwienie etyczne.

Według Landego, kluczową rolę odgrywa tutaj koncepcja człowieka w stanie natury. W zależności od przyjętych założeń można dojść do całkiem skrajnych wniosków — z jednej strony do absolutyzmu Hobbesa, a z drugiej do indywidualizmu Locke’a i Rousseau. Zdaniem Landego oba podejścia zawierają błąd polegający na dowolności założeń odnośnie do natury ludzkiej. I właśnie ten błąd zadecydował o odrzuceniu polityki prawa w XIX wieku [Lande 1959, 96–99]. Samego przewrotu dokonała tzw. niemiecka szkoła historyczna, której główną postacią był Friedrich C. von Savigny. Podstawowa teza tej szkoły głosiła, że skoro prawo jest zjawiskiem społecznym, analogicznym do mowy i ściśle związanym z rozwojem narodu, to w odniesieniu do prawa nie można mówić o jakichś wiecznie i bezwzględnie obowiązujących zasadach. Jedyne, co istnieje, to prawo pozytywne zrelatywizowane do miejsca i czasu. Zatem zadaniem nauki prawa jest badanie przepisów prawnych obowiązujących w danym czasie i tych obowiązujących w przeszłości [Lande 1959, 99–100]. Myśl ta trafiła na niezmiernie podatny grunt — dość szybko zrezygnowano z jej głównej przesłanki, że prawo jest zjawiskiem kształtującym się wraz z rozwojem narodu, pozostawiając samą konkluzję o badaniu wyłącznie obowiązujących przepisów. Tak oto narodził się pozytywizm prawniczy, którego główną tezą stała się teza o rozdziale prawa i moralności, przeciwstawiona podstawowej tezie doktryny prawa naturalnego, czyli tezie o związku prawa i moralności. Warto na marginesie dodać, że — jak wskazuje Marek Zirk-Sadowski — źródłem pozytywizmu prawniczego, obok polemiki z prawem natury, był scjentyzm, który nabrał znaczenia w drugiej połowie XIX wieku.

Punktem wyjścia dla scjentyzmu jest przyjęcie, że naczelną wartością w kulturze jest nauka. Wiązało się to z postulatem eliminacji wartości uniemożliwiających wypełnianie postawionego przed nią zadania. Ponadto, według scjentyistów, człowiek może być niezależny od tradycji i własnego doświadczenia, co czyni go obiektywnym obserwatorem. Zirk-Sadowski wskazuje, że scjentyzm uzyskał wpływ na prawo po pierwsze dzięki zakończeniu procesu recepcji prawa rzymskiego, czego zwieńczeniem były w XIX wieku tzw. wielkie kodyfikacje (Kodeks Napoleona, BGB), co zaowocowało przekonaniem, że prawo dysponuje specyficzną dla niego siatką pojęciową, która stała się teorią prawa; po drugie, dzięki stworzeniu nowoczesnego aparatu biurokratycznego. W ten sposób, na skutek wyżej opisanych okoliczności, nastąpiło usamodzielnienie nauk prawnych wobec innych aspektów kultury, w tym moralności i tradycji, co stworzyło znakomity grunt dla powstania pozytywizmu prawniczego [Zirk-Sadowski 1988, 11–12]. Tym samym nauka prawa zaczęła uniezależniać się od etyki. Dla obowiązywania prawa nie jest potrzebny, jako podstawa, żaden inny system normatywny. W tym sensie prawo jest faktem — prawnik ma ten fakt badać poprzez analizę pojęć prawnych, a nie oceniać [Zirk-Sadowski 2011, 146–147]. Podstawowym narzędziem umożliwiającym pozytywistycznemu prawnikowi badanie jest metoda formalno-dogmatyczna. Zirk-Sadowski wskazuje, że jej dogmatyczny charakter wynika z uznania aktu woli suwerena za niepodważalny fakt tworzący prawo. Natomiast formalizm tej metody wyraża się w tendencji do porządkowania i systematyzacji pojęć prawnych. Pozytywista koncentruje się na formie prawa, a nie jego treści [Zirk-Sadowski 2011, 146–147].

Jak się wydaje, sam pozytywizm dość trafnie zdefiniował Herbert L. A. Hart, który wskazał, że charakterystyczne dla pozytywizmu są następujące twierdzenia:

- (1) prawa są rozkazami ludzi;
- (2) (...) nie istnieje żaden konieczny związek pomiędzy prawem i moralnością czy też prawem takim, jakie jest, i prawem takim, jakie być powinno;
- (3) (...) analiza czy też badanie znaczeń pojęć prawnych jest czymś nadzwyczaj ważnym i musi być odróżnione (choć wcale nie koliduje

z nimi) od badań historycznych, socjologicznych oraz krytycznej oceny prawa z punktu widzenia moralności, celów społecznych, funkcji, etc.;

(4) (...) system prawa jest „zamkniętym systemem logicznym”, a poprawne decyzje w jego ramach mogą być wydedukowane z uprzednio ustalonych reguł prawnych przez wyłączenie odwołania się do logiki;

(5) (...) przekonania moralne nie mogą być dowodzone w taki sposób, jak stwierdzenia o faktach, tj. za pomocą racjonalnej argumentacji, doświadczenia lub dowodu (...) [Hart 1998, 399].

Nie jest to zbiór cech konstytutywnych dla pozytywizmu. Ten nurt jest zróżnicowany i poszczególne koncepcje uznają zazwyczaj kilka z pięciu wymienionych punktów. Na przykład, według Harta, Kelsen przyjmuje (2), (3) i (5) [Hart 1998, 399].

Nieco inaczej definiuje pozytywizm prawniczy Joseph Raz, zwracając uwagę, że odnosi się on do trzech grup problemów: po pierwsze, rozpoznania istoty prawa (teza społeczna), po drugie, jego wartości moralnej (teza moralna) i po trzecie, znaczenie jego kluczowych pojęć (teza semantyczna) [Raz 2000, 40]. Raz wskazuje, że najpopularniejszą odmianę pozytywizmu prawniczego da się za pomocą wymienionych tez ująć w następujący sposób:

Ponieważ na mocy tezy społecznej o tym, co jest prawem, decydują fakty społeczne, a rozpoznanie prawa nie wymaga odwołania się do racji moralnych, to zgodność z wartościami czy ideałami moralnymi nie jest warunkiem, aby coś było prawem lub było prawnie wiążące [Raz 2000, 40].

Z owego zwrotu pozytywistycznego Lande wyprowadza dwa rodzaje konsekwencji sprowadzające się do następujących postulatów. Po pierwsze, by nauka prawa badała jedynie prawo pozytywne. Zdaniem Landego ów postulat był słuszny, jednak nie w swej radykalnej postaci, w której nakazuje usunąć z prawa wszelkie rozważania o charakterze ocennym, przez co z nauki tej została wykluczona polityka prawa, przed którą postawiono jako cel udzielenie odpowiedzi, jakie prawo być powinno pod względem treści. Na długie lata zahamowało to jej rozwój. Lande słusznie zauważa, że problem ów miał wyjątkowo doniosłe znaczenie właśnie w XIX wieku, będącym wiekiem tzw. wielkich kodyfikacji, kiedy rozwój polityki prawa mógłby

przyczynić się do ich lepszej jakości. A tak, prawodawcy musieli tworzyć kodeksy zdani na przypadek, pozbawieni jakiegokolwiek metody czy kryterium rozstrzygnięcia. Paradoksalnie brak polityki prawa zaowocował stworzeniem tychże kodeksów na podstawie intuicyjnych zasad prawa naturalnego [Lande 1959, 101–102]. Po drugie, by zawężyć zakres samego pojęcia prawa. Zdaniem Landego, poskutkowało to z jednej strony niezwykłym rozwojem tej nauki — zarówno dogmatyk prawnych, jak i teorii prawa. Z drugiej jednak strony, podstawowy postulat pozytywizmu prawniczego i wcześniejszej szkoły historycznej nie został spełniony. Nie udało się w sposób satysfakcjonujący przeprowadzić badań nad prawem jako zjawiskiem społecznym. Zdaniem Landego, powodem takiego stanu rzeczy była zbyt duża zależność nauki prawa od dogmatyk, przez co zamiast badać prawo rzeczywiście istniejące, badano tylko prawo mające moc obowiązującą. Wyjaśniając swoją myśl Lande przeprowadza ciekawą analogię, porównując prawo do języka. Prawo rzeczywiście obowiązujące zostało przez niego porównane do języka literackiego, zaś teoria prawa do teorii języka. Gdyby językoznawca myślał w taki sposób, w jaki myśli pozytywista czy też przedstawiciel szkoły historycznej, to musiałby stwierdzić, że zjawiskiem językowym nie jest na przykład gwara podhalańska, żargon złodziejski czy mowa dziecka. Co więcej, taka teoria prawa nie jest w stanie udzielić odpowiedzi na pytanie, dlaczego, przykładowo, nie jest prawem organizacja bandy złodziejskiej z jej wyraźną hierarchią i zasadami (tzw. paradoks bandyty). Według Landego, najpowszechniejsza odpowiedź w duchu pozytywistycznym brzmi: „bo jest to organizacja zbrodnicza, sprzeczna z prawem” [Lande 1959, 105] i jest to odpowiedź równie nieprawidłowa, jak nieprawidłowe byłoby stwierdzenie językoznawcy, że gwara podhalańska nie jest zjawiskiem językowym ze względu na odmienność pewnych konstrukcji gramatyki i składni [Lande 1959, 105]. Lande konkluduje, że w ten sposób utworzona definicja prawa oparta jest na pewnych przekonaniach normatywnych, a nie naukowych fundamentach. Jako dowód swojej tezy przedstawia przykład teorii Karla Bergbohma, który twierdząc, że w razie konfliktu norm prawa pozytywnego z prawem naturalnym tylko jeden z tych porządków może obowiązywać. Faktem jest, że obowiązuje prawo pozytywne — zatem nie obowiązuje prawo naturalne. Lande zauważa, że owo twierdzenie nie ma charakteru empirycznego, bowiem zachodzi

tu podobna sytuacja, jak w wypadku moralności: nikt nie twierdzi, że istnieje tylko jedna moralność — „ta, która ‘nas’ obowiązuje” [Lande 1959, 106–107]. Lande nie widzi powodu, dla którego można byłoby arbitralnie przyjmować, że istnieje tylko jedno, konkretne prawo [Lande 1959, 106–107].

Gdy pozytywiści określili już zakres prawa, zajęli się budowaniem jego definicji na bazie arystotelesowskiej koncepcji. Za *genus proximum* przyjęto normę. O wiele więcej trudności przysporzyło poszukiwanie *differentia specifica*. Jedno z podstawowych pytań, jakie stawiali sobie pozytywiści, brzmiało: „Czym się różnią normy prawne od innych norm?”. Lande wskazuje, że próby odpowiedzi na to pytanie były dość nieudolne: przede wszystkim nienaukowe, i albo wyróżnione cechy nie były w stanie objąć całego zjawiska, jakim jest prawo, albo takie definicje zawierały w sobie błędne koło [Lande 1959, 109]. I tak błędnym kołem była formuła łącząca pojęcie prawa z pojęciem państwa: prawo miało być zbiorem norm ustanowionym przez państwo. Jednak na pytanie, czym jest państwo, padała odpowiedź, że jest to związek oparty na prawie. Ponadto takie powiązanie prawa z państwem wykluczało z zakresu pojęcia prawa na przykład prawo międzynarodowe czy zwyczajowe. Inne teorie za cechą konstytutywną, odróżniającą prawo od innych norm, uznawały przymus. Ów przymus wyrażał się w nałożeniu sankcji za niespełnienie dyspozycji normy prawnej. Jednak owa sankcja musiała znaleźć się w przepisach prawnych. Zatem znowu pojawia się błędne koło [Lande 1959, 113].

Warto zauważyć, że w podobnym duchu metodę pozytywistyczną skrytykował Hart, powołując się na Benthama, który napominał, by objaśniać terminy prawne w specjalny sposób: nie definiując ich oddzielnie, lecz w kontekście całych zdań. Hart zauważa, że prawnicy zlekceważyli słowa Benthama i dalej „młócili” pojedyncze słowa [Hart 2001, 26]. Hart dodatkowo zwraca uwagę, że we wczesnych próbach zdefiniowania prawa można zauważyć błąd innego rodzaju: wszystkie te próby opierały się na założeniu, że celem definicji prawa jest wskazanie jego istoty czy też natury. Stąd to silne przywiązanie do arystotelesowskiej koncepcji. Szukano więc jednej jedynej, uniwersalnej definicji prawa. Miałaby ona charakter leksykalny. Przeciwwagą dla tej tendencji były propozycje, by zamiast skupiać się na tym aspekcie, zidentyfikować raczej przykłady nie w pełni przystające do typowego rozumienia prawa. Na przykład prawo

międzynarodowe lub prawo ludów pierwotnych, a nawet przepisy pobawione sankcji — i zdecydować, czy należą one do zakresu pojęcia „prawo”. Definicja prawa różniłaby się wówczas w zależności od tego, kto miałby się nią posługiwać: inną formułę przytoczyłby historyk, a inną sędzia. Hart zauważa jednak, że taki sposób radzenia sobie z problemem pojęcia prawa jest raczej próbą jego ominięcia, aniżeli rozwiązania [Hart 2001, 89–91]. Owe trudności okazały się centralne dla nauki prawa i spowodowały szybki rozwój tej dziedziny. Wystarczyło niespełna sto lat, by filozofia prawa stała się całkowicie samodzielną dziedziną z katalogiem tylko jej właściwych zagadnień.

II

Obecnie wskazuje się na następujący podział nauk prawnych: teoria (filozofia) prawa, w ramach której wyróżnia się politykę prawa, dogmatyki prawnicze, nauki historyczno-prawne i różnorakie nauki pomocnicze (np. ekonomia prawa, socjologia prawa). Z punktu widzenia niniejszych rozważań najistotniejsze są pierwsze dwie kategorie, z uwzględnieniem polityki prawa. Jak zatem współcześnie określa się granicę między owymi poszczególnymi dziedzinami? Jerzy Leszczyński wskazuje, że dogmatyka prawnicza jest „teorią pojedynczego konkretnego systemu prawa” [Leszczyński 2010, 31]. Jerzy Leszczyński za Jerzym Wróblewskim twierdzi, że do katalogu zagadnień, którymi zajmuje się dogmatyka należą: (1) opracowywanie prawa i jego systematyzacja; (2) rozstrzygnięcie o obowiązywaniu norm prawnych; (3) interpretacja prawa; (4) definiowanie pojęć; (5) analiza praktyki stosowania prawa; (6) wysuwanie postulatów mających na celu doskonalenie prawa. Według Leszczyńskiego, pierwsza grupa zagadnień odnosi się do hierarchicznego uporządkowania norm. Druga do ustalenia, czy norma została ustanowiona w odpowiednim trybie przez kompetentny organ albo czy jest konsekwencją innych norm należących do systemu prawa. Opracowanie systemu prawa odnosi się do zidentyfikowania relacji łączących poszczególne normy. Definiowanie pojęć ma za zadanie ujęcie w spójną całość całego systemu prawa, natomiast analiza praktyki znajduje swój wyraz przede wszystkim w działalności komentatorskiej [Leszczyński 2010, 24–25]. Konkurującym stanowiskiem odnośnie do tego, czym zajmują się dogmatyki prawnicze, jest stanowisko Zygmunta Ziemińskiego. Jest on zdania, że dogmatyka powinna rozstrzygać przynależność norm do

systemu prawa za pomocą kryterium przyjętego w danym systemie źródeł prawa, faktów prawotwórczych, wnioskowań prawniczych i wykładni prawa [Ziemiński 1980, 19]. Natomiast teoria prawa postrzega rolę dogmatyki w podejmowaniu określonych działań poznawczych i określaniu standardów realizacji tych zadań [Leszczyński 2010, 29]. Istnieje kilka punktów stycznych teorii prawa i dogmatyki. Teoria zajmuje się najogólniejszymi zagadnieniami, a jej rolą jest określanie roli innych dziedzin nauk prawnych. Leszczyński pisze o projektującej funkcji teorii prawa wobec dogmatyk, jednak podkreśla, że nie chodzi mu o normatywny charakter owego projektowania. Teoria tworzy pole dla dogmatyki i pozwala na spojrzenie z szerszej perspektywy, wyjście poza własną dziedzinę (na przykład dziedzinę prawa cywilnego), a nawet poza dziedzinę prawa. Projektowanie ma również miejsce wtedy, gdy teoria spełnia rolę opisową, ponieważ nigdy nie jest neutralna i to wpływa na dogmatyki. Zadaniem teorii prawa jest również uprawomocnienie się jej jako nauki, choćby z tego względu, że dogmatyki same z siebie nie rozważają problemu swojej naukowości [Leszczyński 2010, 31–32]. Teoria prawa dostarcza również reguł pozwalających stwierdzić, co należy do zakresu prawa obowiązującego, przez co również wywiera ona wpływ na dogmatyki [Leszczyński 2010, 33]. W zakresie teorii prawa wyodrębnia się politykę prawa, która zajmuje się projektowaniem przyszłych rozwiązań prawnych. Ma ona charakter normatywny i wskazuje, jakie konkretne rozwiązania (np. w zakresie eutanazji) powinny zostać zaimplementowane do prawa.

Dokonując porównania podziału nauk prawnych, nie sposób nie zauważyć, że analogiczny podział funkcjonuje w etyce. Odnosząc się do podziału Rüdigerera Lautmanna [Lautmann 1975, 13], w pewnym przybliżeniu można powiedzieć, że odpowiednikiem teorii prawa jest metaetyka, dogmatyk prawniczych — etyka deskryptywna, natomiast polityki prawa — etyka normatywna¹. Oczywiście w każdym z tych

¹ Lautmann wyróżnia metaetykę badającą wartość sądów moralnych w aspekcie poznawczym, etykę deskryptywną opisującą konkretne reguły moralne obowiązujące w danej grupie, etykę normatywną poszukującą ogólnie ważnych sądów moralnych oraz socjologię i psychologię wartości opisujące występowanie sądów moralnych w aspekcie psychologicznym i socjologicznym. Warto tutaj zauważyć, że psychologia wartości raczej będzie odpowiadać psychologicznej teorii prawa L. Petrażyckiego

zestawień można znaleźć zarówno podobieństwa, jak i różnice. Najprościej przedstawia się relacja etyki opisowej i dogmatyk prawniczych. Ich zadanie jest podobne: opisanie istniejącego, konkretnego systemu normatywnego. Niemniej realizacja owego zadania jest odmienna. W wypadku prawa, o ile nie mamy do czynienia z prawem zwyczajowym², wystarczy sięgnięcie do ustaw lub, w wypadku systemu *common law*, precedensów. Przepisy prawne, co do zasady, są już czymś danym. Zadaniem prawnika-dogmatyka jest „jedynie” zanalizowanie przepisów, ich interpretacja i skonstruowanie z nich normy prawnej. Natomiast w wypadku etyki opisowej zadanie wydaje się trudniejsze, ponieważ nie występuje żaden materialny nośnik reguł etycznych. Pozostaje przede wszystkim obserwacja, która z konieczności wiąże się z uogólnieniami.

Interesująco przedstawia się relacja polityki prawa i etyki normatywnej. Polityka prawa będzie raczej zajmować się konkretnymi problemami etycznymi (takimi jak eutanazja czy prawa zwierząt) oraz analizą ich implementacji, podczas gdy etyka normatywna poszukuje obowiązujących sądów moralnych. Łączy je jednak pytanie: „Jakie normy powinny obowiązywać?”, aczkolwiek w pewnych wypadkach po jego przeformułowaniu może się okazać, że jedynie na bardzo ogólnym poziomie można tu wyróżnić pewne podobieństwa. Pytanie dotyczące polityki prawa będzie raczej zbieżne z pytaniem etyki normatywnej, jeśli zada je zwolennik doktryn prawa natury (choć wtedy, w pewnych sytuacjach, mogą zaistnieć problemy z rozgraniczeniem polityki prawa i filozofii prawa). Natomiast, gdyby zadał je pozytywista, to jego pytanie zostanie zrelatywizowane do konkretnego miejsca, czasu i unormowań, co odpowiadałoby niewyróżnionej w podziale etyce stosowanej, m.in. weryfikującej twierdzenia etyki normatywnej. W większości wypadków odpowiedzi polityki prawa będą zależały od dorobku osiągniętego w dziedzinie etyki normatywnej i stosowanej. Wydaje się jednak, że

i później J. Landego, które są zaliczane do teorii (względnie filozofii) prawa, natomiast bywa przez niektórych zaliczana do etyki opisowej.

² W tej sytuacji zadanie jest proste, jeśli nastąpiło sankcjonowanie zwyczaju, czyli organ stosujący prawo w swojej decyzji na zwyczaj się powołał. W przeciwnym razie, gdy następuje np. ustawowe odesłanie do panujących zwyczajów, sytuacja przypomina tę, w której jest badacz etyki opisowej.

najciekawsza relacja zachodzi pomiędzy metaetyką a filozofią prawa. W dalszej części rozważań zajmę się właśnie tym zagadnieniem.

III

Mając powyższy punkt wyjścia, będzie można pokusić się o porównanie aspektu metaprawnego z metaetycznym. Na początku warto dokonać próby rozgraniczenia dwóch pojęć — teorii i filozofii prawa. Nie jest to zadanie łatwe, ponieważ co do tej kwestii istnieją liczne rozbieżności w doktrynie. Jedni, na przykład Lech Morawski, używają tych pojęć zamiennie. Inni, na przykład Zygmunt Ziemiński, różnicują je, nadając im nieco odmienne znaczenie. Historycznie istniało tylko jedno pojęcie — filozofii prawa. Dopiero później, głównie za sprawą pozytywistów, pewne zagadnienia prawne uzyskały samodzielność i refleksja przyjęła kierunek od prawa do filozofii. Była ona nazywana w krajach anglosaskich jurysprudencją, zaś na kontynencie ogólną refleksją nad prawem. Ta druga charakteryzuje się wykorzystywaniem metod logiczno-językowych w badaniach nad prawem i dążeniem do stworzenia siatki pojęciowej specyficznej dla prawa. W swych założeniach powinna być ona jak najbardziej neutralna filozoficznie — oczywiście całkowicie neutralna nie jest [Zirk-Sadowski 2011, 17–18]. Obecnie, szczególnie w Polsce i krajach postkomunistycznych, określenie „ogólna refleksja nad prawem” zostało wyparte przez „teorię prawa”. Nazwa ta zyskała popularność w czasach komunizmu, kiedy to filozofię prawa uważano za zbyt nienaukową i przez to mniej wartościową. Dziś, jak już wspomniałam, nie ma zgody co do relacji pomiędzy zakresami obu pojęć. Jest wręcz tak, że czytając publikacje najwybitniejszych pozytywistów w tej dziedzinie, ma się wątpliwości, czy to jeszcze teoria, czy już filozofia prawa. Przykładem tego może być czysta teoria prawa Hansa Kelsena, poruszająca zagadnienia raczej z zakresu teorii prawa, a jednak silnie zakorzeniona w neokantyzmie, poszukująca odpowiedzi na pytania z zakresu epistemologii. Metaetyka wydaje się o wiele łatwiejsza do zdefiniowania. Według Richarda B. Brandta zajmuje się ona problemami argumentacji i uzasadniania sądów etycznych oraz znaczeniem wypowiedzi, terminów i orzeczników etycznych [Brandt 1975, 9]. Natomiast u Lautmanna znajdujemy wyjaśnienie, co należy

rozumieć przez pytanie o znaczenie sądów moralnych i jest to analiza kontekstu językowego i rozmowy, zawierających oceny i normy [Lautmann 1975, 14]. Brandt przytacza następującą definicję metaetyki:

Etyka krytyczna lub metaetyka będzie nazwą odnoszącą się do systematycznych badań, których głównym celem jest precyzyjne określenie poprawnych metod uzasadniania wypowiedzi lub poglądów normatywnych oraz wykazywanie, że dana metoda jest metodą poprawną [Brandt 1975, 11].

Natomiast Lautmann zauważa, że centralnymi problemami metaetyki są następujące dwa pytania: po pierwsze pytanie o strukturę i znaczenie sądu moralnego, po drugie pytanie o racje stojące za uzasadnieniem sądu moralnego [Lautmann 1975, 14]. W tym kontekście można wyróżnić trzy stanowiska: naturalizm, intuicjonizm oraz emotywizm [Lautmann 1975, 14]. Dwa pierwsze zaliczają się do nurtu kognitywistycznego (przypisującego sądom wartościującym wartość poznawczą), podczas gdy emotywizm należy do kategorii antykognitywizmu (czyli neguje taką możliwość). W nauce prawa oba określenia występują w odniesieniu do norm i są szeroko dyskutowane. Warto tu zauważyć, że jeśli zakres metaetyki sprowadza się do tych dwóch postaw, to refleksja nad naukowością prawoznawstwa wyewoluowała w zupełnie innym kierunku, uznając zagadnienie kognitywizmu i antykognitywizmu za jedno z wielu zagadnień z naukowością prawoznawstwa powiązanych. Wydaje się, że wynika to ze specyfiki prawa, które zawiera zbiór norm już nam danych. Jeśli norma została ustanowiona w odpowiednim trybie przez kompetentny organ, to jest raczej obowiązująca i nie ma większej potrzeby uzasadniania jej ważności. Ewentualnie kognitywizm lub antykognitywizm pojawia się jako konsekwencja innych założeń. Dobrym przykładem tutaj jest normatywizm Kelsena. Kelsen w pierw uznawał możliwość zastosowania logiki do norm, następnie ją zanegował. Ta całkowita zmiana stanowiska nie wpłynęła szczególnie na kształt kelsenowskiej teorii, która chyba zawsze była najbliższa emotywizmowi.

Naturalizm przypisuje etycznym orzecznikom atrybut własności „w zasadzie empirycznych” [Lautmann 1975, 14]. Tak jak kawałek drewna może być żółty, tak samo ofiarność może być dobra. Cechuje się

również tym, że sprowadza sądy moralne do sądów pozamoralnych, przez co niektórzy przypisują mu błąd naturalistyczny [Lautmann 1975, 14], polegający, w ogólnym zarysie, na utożsamieniu cechy etycznej z jakąś cechą empiryczną, mając za przesłankę, że to, co posiada pierwszą z tych cech, posiada również drugą [Pap 1975, 27].

Jak wskazuje Rüdiger Lautmann, intuicjonizm głosi tezę, że orzeczniki etyczne mają swój odrębny charakter w stosunku do roli przypisywanej orzecznikom etycznym przez naturalizm [Lautmann 1975, 14]. Innymi słowy, powołując się na słowa Arthura Papa, są to pewne „nienaturalne” jakości i relacje. Owe jakości i relacje nie są poznawalne ani zmysłowo, ani poprzez introspekcję. Wszelkie prawdy etyczne, które przyjmuje intuicjonista, są to prawdy o charakterze *a priori* [Pap 1975, 23–24]. Z drugiej strony, John Hospers zauważa, że na gruncie intuicjonizmu nie twierdzi się, że do każdej prawdy moralnej dociera się na drodze intuicji. Podaje tu przykład przekonania: „szczęście jest dobre”. Z owego przekonania wynika, że słusznym czynem będzie ten, który przysparza jak najwięcej szczęścia. Wówczas intuicja nie wskazuje na to, co jest słuszne. To trzeba zbadać empirycznie [Hospers 1975, 46–47]. Konsekwencją tego stwierdzenia jest to, że w owym poznaniu pośredniczy dodatkowy organ poznawczy (określany przez niektórych jako „szczególny zmysł moralny” [Hospers 1975, 44]) — intuicja, dzięki czemu mamy do czynienia z poznaniem innego rodzaju, aniżeli w przypadku naturalizmu [Lautmann 1975, 14–15].

Ostatnim z poglądów jest emotywizm. Charakteryzuje się tym, że kładzie silny nacisk na aspekt językowy. Emotywiści twierdzą, że wypowiedzi etyczne mają inny charakter niż tylko funkcja opisowa — pełnią przede wszystkim funkcję ekspresyjno-ewokacyjną [Lautmann 1975, 15]. Z zastrzeżeniem, że emotywizm jest wcześniejszy, można się w nim doszukać silnych analogii do późniejszej teorii aktów mowy J.L. Austina.

Opisawszy podstawowe kierunki rozwoju metaetyki, warto wrócić do teorii i filozofii prawa i odpowiedzieć na pytanie, jaka jest relacja między nimi a metaetyką. Na wstępie warto zauważyć, że zagadnienia, którymi zajmuje się metaetyka, czyli kwestie prawomocności wypowiedzi etycznych, będą sytuować się raczej w nurcie filozofii prawa, przy czym sama filozofia prawa obejmuje o wiele szersze spektrum zagadnień, które niekiedy pokrywają się, na

przykład, z zagadnieniami etyki normatywnej (przykładem takiego zagadnienia może być pytanie o to, czym jest sprawiedliwość). Zatem metaetyka dotyczyć będzie jednego doniosłego problemu poruszanego przez filozofię prawa, czyli pytania o naukowość prawoznawstwa. Warto tu zadać pytanie, czy te trzy metaetyczne nurty mają swoje odzwierciedlenie w filozofii prawa, a odpowiedź na nie jest po części twierdząca. Przejawy naturalizmu można dostrzec w wypowiedziach XIX-wiecznych pozytywistów, którzy zaliczali zjawiska prawne do sfery faktów i jako empiryczne fakty próbowali je badać. W związku z tym pojawia się również problem błędu naturalistycznego zaakcentowany szczególnie przez Hansa Kelsena, którego normatywizm został oparty na założeniu dualizmu bytu i powinności oraz postulacie badania norm wyłącznie w tej drugiej sferze. Innymi słowy, według Kelsena naukowość prawoznawstwa jest zagwarantowana przede wszystkim poprzez zakaz odwoływania się do faktów przy wyjaśnianiu zjawisk prawnych.

Intuicjonizmowi mogłaby z pewnymi zastrzeżeniami (przede wszystkim z zastrzeżeniem, że intuicjonizm nie jest teorią psychologiczną) odpowiadać psychologiczna teoria prawa Leona Petrażyckiego, której wielkim orędownikiem był Lande. Zapisał się on w historii filozofii prawa dzięki stworzonej przez siebie tzw. psychologicznej teorii prawa. Jej podstawą było założenie, że prawo jest zjawiskiem i to zjawiskiem w głównej mierze psychologicznym. Określał prawo jako twór psychiki imperatywno-atrybutywnej. Według Petrażyckiego rodzi ono roszczenie drugiej strony o odpowiednie zachowanie i to odróżnia je od moralności. Natomiast moralność ma charakter jedynie imperatywny i jest powiązana tylko z jednym podmiotem nakazu. Atrybutywność, co do zasady, zakłada istnienie dwóch uczestników. Jeden podlega obowiązkowi, zaś drugiemu z tego tytułu przysługuje uprawnienie. Petrażycki obok prawa pozytywnego wyróżniał prawo intuicyjne. O zakwalifikowaniu zjawiska prawnego do którejś z tych grup decydował gatunek zjawisk psychicznych. Prawo intuicyjne charakteryzuje się tym, że dotyczy raczej indywidualum lub określonej grupy ludzi, a nie wszystkich podlegających danemu prawu. Nie wywodzi się z tzw. faktów normatywnych (czyli nie jest rezultatem, przykładowo, procesu stanowienia prawa), lecz z autonomicznych przekonań normatywnych. Owo prawo wiązało się ze sprawiedliwością, bowiem ta, jako niezależna od faktów normatywnych, ma treść

zmienną, zależną od tego, kim jest jednostka. Dzięki temu łatwiej niż prawo pozytywne dostosowuje się do okoliczności. Rozwój sprawiedliwości jest stopniowym procesem, w przeciwstawieniu do sposobu tworzenia prawa pozytywnego. To drugie cechuje się gwałtownymi, niekiedy nawet radykalnymi nowelizacjami. Relacja między tymi dwoma rodzajami prawa jest określana przez Petrażyckiego na dwa sposoby: po pierwsze zauważa on, że te oba porządki mogą być ze sobą zgodne lub pozostawać w konflikcie; po drugie stwierdza, że prawo intuicyjne wyraźnie wpływa na prawo pozytywne, na przykład poprzez wykładnię [Izdebski 2008, 157–158]. Wydaje się, że właśnie koncepcja prawa intuicyjnego może przypominać pod pewnymi względami metaetyczny intuicjonizm.

Najpopularniejszym obecnie podejściem jest emotywizm i badanie prawa w aspekcie językowym. Wystarczy wymienić koncepcję J. L. Austina, w której język prawa zawdzięcza swoją specyfikę pragmatyce, a w szczególności takim funkcjom języka, jak perswazyjna i performatywna, które różnią się znacząco od funkcji opisowej typowej dla języka nauki.

Interesującym przypadkiem, niepoddającym się na pierwszy rzut oka metaetycznym klasyfikacjom, jest teoria H.L.A. Harta. Jego koncepcja jest zaliczana do tzw. jurysprudencji analitycznej, prądu charakterystycznego przede wszystkim dla wysp brytyjskich. Hart jest pozytywistą, przedstawicielem „pozytywizmu wyrafinowanego”. Jak wskazuje Zirk-Sadowski, dzięki Ludwigowi Wittgensteinowi uświadomiona została rola języka w tworzeniu instytucji prawnych i to, że prawo jest poznawane pośrednio, poprzez język. W rezultacie częściowo zrezygnowano z badania normy prawnej opartego na zewnętrznej obserwacji zachowań społecznych [Zirk-Sadowski 1988, 21]. I tak Hart formułuje postulat badania użycia języka w różnych sytuacjach o charakterze społecznym i wyróżnia zewnętrzny i wewnętrzny aspekt reguły [Hart 1988, 84–85]. Zewnętrzne poznanie odnosi się do obiektywnej obserwacji prawa i wiąże się z postawą „moralnego outsidera”, który rozumie reguły prawne, ale się w nie nie angażuje [Zirk-Sadowski 1988, 31]. Aby w pełni poznać prawo, należy stać się uczestnikiem gry językowej [Zirk-Sadowski 2011, 151–152]. Dzieje się tak poprzez przyjęcie krytyczno-refleksyjnej postawy wobec normy (która nie koniecznie musi polegać na odczuwaniu przymusu).

Pozwala ona natomiast na wyodrębnienie reguł (norm) obligujących [Zirk-Sadowski 2011, 30–31]. Jest to tzw. wewnętrzny aspekt reguły.

Widać, że niełatwo dopasować tę teorię do któregoś z nurtów. Aspekt wewnętrzny nasuwa na myśl intuicjonizm, ale intuicjonizmem raczej nie jest. W końcu nie chodzi w nim o identyfikowanie norm za pomocą intuicji. Językowy nacisk jest natomiast wskazówką, by analizować tę teorię w kontekście emotywizmu. Wreszcie kombinacja twierdzenia o zapośredniczeniu prawa przez język i o aspekcie wewnętrznym nasuwają skojarzenie, że zapewne mamy tu do czynienia z pewnym rodzajem wypowiedzi, aczkolwiek z pewnością nie jest to wypowiedź o charakterze opisowym.

Na koniec warto zadać najistotniejsze pytanie — z punktu widzenia przeprowadzonej analizy. Skoro zostało wykazane, że metaetyczne kategorie znajdują odzwierciedlenie w filozofii prawa, to warto zastanowić się nad rolą, którą pełnią. Czy jest to rola doniosła? Wydaje się, że nie do końca. Jak już wskazałam, mimo że wątek kognitywizmu i antykognitywizmu pojawia się w nauce prawa, to jednak nie jest to pojęcie centralne dla refleksji nad prawem. Najbardziej znanym i dyskutowanym przejawem owego sporu jest tzw. dylemat Jørgensena. Jak wskazują Jerzy Stelmach i Bartosz Brożek, można zilustrować go za pomocą następujących stwierdzeń [Brożek, Stelmach 2006, 75]:

- (1) Tylko zdania w sensie logicznym (tj. prawdziwe lub fałszywe) mogą być składnikami logicznie poprawnych rozumowań.
- (2) Normy nie są zdaniami w sensie logicznym.
- (3) Normy nie mogą być składnikami poprawnych logicznie rozumowań.

Dylemat powstaje, gdy owe trzy stwierdzenia zestawia się ze stwierdzeniem (4):

- (4) Intuicyjnie poprawne rozumowania normatywne istnieją.

Autorzy wskazują, że rozwiązanie tego dylematu może nastąpić albo za pomocą zakwestionowania tez (1) i (2), albo tezy (4). Jeśli teza (4) odnosiłaby się do zdań deontycznych, to ów dylemat byłby rozwiązywalny. Niemniej wymaga to odróżnienia zdań deontycznych od norm, co nie jest takie oczywiste. Równie problematyczne wydaje się

zakwestionowanie tez (1) i (2). W pierwszym wypadku wchodzi w grę logiki nieprawdziwościowe, w drugim natomiast jako kontrprzykład podaje się filozofię tomistyczną, w myśl której prawo pozytywne jest jedynie niedoskonałym wyrazem odwiecznego prawa boskiego i poprzez zestawienie tych dwóch porządków można stwierdzić, które normy prawa pozytywnego są prawdziwe, a które fałszywe. Jak się jednak okazuje, jedynie norma „należy czynić dobro” jest normą, co do której mogłaby istnieć dostateczna doza pewności, że obowiązuje. Co do pozostałych norm, jest to kwestia raczej uznaniowa [Brożek, Stelmach 2006, 76–78].

Dyskusja tocząca się wokół dylematu Jørgensena traci jednak współcześnie na sile [Brożek, Stelmach 2006, 78]. Wynika to między innymi z faktu, że problem uzasadniania norm prawnych ma zupełnie inny charakter aniżeli w etyce. Z punktu widzenia pozytywisty w prawie normy są już dane. Nie ma potrzeby ich uzasadnienia. Wystarczy zajrzeć do ustawy i sprawdzić, czy norma o określonej treści w niej występuje (odwołując się do kryterium obowiązywania systemowego, na mocy którego dla obowiązywania normy wystarczy, by była uchwalona w odpowiednim trybie przez kompetentny organ i weszła w życie). Natomiast jeśli zaangażować w to kryterium aksjologiczne, czyli uzależnienie obowiązywania normy od jej zgodności z pewnymi wyższymi wartościami, to należy szukać raczej na gruncie etyki, wykraczając poza granice filozofii prawa. Wyjątkami będą niektóre koncepcje prawno-naturalne (zwane zresztą przez Jerzego Wróblewskiego teoriami moralności [Wróblewski 1975, 581–582]), na przykład koncepcja Johna Finnisa, która wychodząc od tezy empirycznej — wyliczenia katalogu dóbr podstawowych, oczywistych dla każdego (jak na przykład życie, wiedza, religia, zabawa) — przechodzi do sformułowania pojęcia rozumności praktycznej, mającej się kierować określonymi normami. Tego typu model metaetycznego myślenia trafnie sformułował Jerzy Wróblewski, wskazując, że pierwszym krokiem jest postulowanie istnienia poznawalnej i obiektywnej natury ludzkiej. Drugi krok bazuje na założeniu, że z owej natury da się na zasadzie rozumu wyprowadzić normy postępowania. W trzecim kroku ustanawia się owe normy jako kryterium oceny postępowania lub — w wypadku prawa — kryterium oceny norm prawa pozytywnego [Wróblewski 1975, 580]. Jak więc widać, w kwestii niektórych doktryn prawa natury problemy metaetyki są równie

istotne w prawoznawstwie, jak i w etyce. Niemniej we współczesnym dyskursie teoretycznoprawnym, obejmującym inne dziedziny (na przykład kognitywistykę), raczej dominuje przyjęcie jako wstępnego założenia pozytywistycznej wizji prawa. Dzieje się tak właśnie dlatego, że umożliwia ona pominięcie metaetycznych zagadnień i przejście od razu do sedna problemu. Metaetyka jednak bywa bardzo przydatna dla klasyfikacji poszczególnych nurtów filozofii prawa. Dobrym przykładem jest tutaj spór, który toczy się wokół myśli Gustawa Radbrucha. Ów neokantysta na skutek wydarzeń II Wojny Światowej przeformułował swoje pozytywistyczne poglądy i po wojnie jego stanowisko stało się bliższe koncepcjom prawnonaturalnym. Niemniej w doktrynie wciąż istnieją spory co do tego, czy owa zmiana była w istocie znacząca. Stanley L. Paulson twierdzi, że mimo pewnego przeformułowania poglądów najważniejsze składniki myśli Radbrucha pozostały bez zmian. Polemizuje z nim Torben Spaak, który odwołując się do metaetycznych kategorii, wskazuje, że zmiana w poglądach Radbrucha była istotna. Radbruch stojący na gruncie metaetycznego relatywizmu i antykognitywizmu w pierwszym okresie, w drugim jednak wydaje się również uznawać moralny obiektywizm [zob. Spaak 2009, 261–290].

Podsumowując, celem niniejszego artykułu było porównanie metodologicznych aspektów etyki i prawoznawstwa. Z dokonanej przeze mnie analizy wynika, że relacje te są dosyć złożone. W pewnym zakresie owe systematyki pokrywają się, jednak ze względu na swoją specyfikę zawierają wiele cech odrębnych. Najciekawiej przedstawia się problem metaetyki, która wydaje się wspólna dla etyki i filozofii prawa, aczkolwiek jej rola jest inna w zależności od kontekstu, w którym jest rozpatrywana. W nauce prawa, ze względu na szczególny charakter norm prawnych, pełni funkcję raczej pomocniczą, aniżeli centralnego zagadnienia, jak ma to miejsce w wypadku kwestii *stricte* etycznych.

BIBLIOGRAFIA

- Brandt, R. B., 1975, *Metaetyka i jej główne kierunki*, [w:] I. Lazari-Pawłowska (red.), *Metaetyka*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, ss. 9–12.
- Brożek, B., Stelmach, J., 2006, *Metody prawnicze*, Kraków: Wolters Kluwer Polska.
- Hart, H.L.A., 1998, *Pojęcie prawa*, przeł. Jan Woleński, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hart, H.L.A., 2001, *Eseje z filozofii prawa*, przeł. J. Woleński, Warszawa: Dom Wydawniczy ABC.
- Hospers, J., 1975, *Główne teorie metaetyczne*, [w:] I. Lazari-Pawłowska (red.), *Metaetyka*, dz. cyt., ss. 34–78.
- Izdebski, H., 2008A, *Elementy teorii i filozofii prawa*, Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze Lexis Nexis.
- Lande, J., 1959, *Studia z filozofii prawa*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lautmann, R., 1975, *Uwagi o etyce*, [w:] I. Lazari-Pawłowska (red.), *Metaetyka*, dz. cyt., ss. 13–18.
- Leszczyński, J., 2010, *Pozytywizacja prawa w dyskursie dogmatycznym*, Kraków: Universitas.
- Pap, A., 1975, *Teorie metaetyczne*, [w:] I. Lazari-Pawłowska (red.), *Metaetyka*, dz. cyt., ss. 19–33.
- Raz, J., 2000, *Autorytet prawa*, przeł. P. Maciejko, Warszawa: Dom Wydawniczy ABC.
- Spaak, T., 2009/28, *Meta-ethics and Legal Theory: the Case of Gustav Radbruch*, "Law and Philosophy", ss. 261–290
- Wróblewski, J., 1975, *Natura a reguły postępowania*, [w:] I. Lazari-Pawłowska (red.), *Metaetyka*, dz. cyt., ss. 579–614.
- Ziemiński, Z., 1980, *Podstawowe problemy prawoznawstwa*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Zirk-Sadowski, M., 1988, *Prawo a uczestniczenie w kulturze*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Zirk-Sadowski, M., 2011, *Wprowadzenie do filozofii prawa*, Warszawa: Lex a Wolters Kluwer business.

ABSTRACT

(META)ETHICS AND LEGAL PHILOSOPHY

In this paper I have focused on methodological problems of ethics and legal philosophy. My main goal was to determine relation between meta-ethics and legal philosophy. In the first part I tried to describe historical context, how jurisprudence become independent form ethics. Then in second part I examined relations between main disciplines of ethics and legal philosophy pointing out that although there are some similarities, there is even more differences. Finally in the third part I explored relation between meta-ethics and legal philosophy. My conclusion was that the problems of meta-ethics also exists in legal philosophy but the level of significance is lower. The reason for it lays in the specific character of legal norms which existence depends on the will of competent authority in contrast to moral norms which need other, meta-ethical justification.



GRZEGORZ WIOŃCZYK
UNIwersytet Śląski w Katowicach

BOSKA PRZEMOC. WOKÓŁ KOZŁA OFIARNEGO
RENÉ GIRARDA

*Odstaniają niebiosa jego winę
i ziemia powstaje przeciwko niemu.
Uniesiony będzie plon jego domu,
rozpłynie się w dzień Jego gniewu.
Taki jest dział złego człowieka dany mu od Boga
i dziedzictwo od Wszechmogącego.*

Księga Hioba

Pierwsze słowa „Iliady” Homera, jednego z najważniejszych dla naszej kultury dzieł literackich, w polskim przekładzie brzmią:

„Gniew Achilla, bogini, głoś, obfity w szkody,
Który ściągnął klęsk tyle na greckie narody,
Mnóstwo dusz mężnych wtrącił do Erebu
A na pastwę dał sępom i psom bez pogrzebu
Walające się trupy rycerskie wśród pola:
Tak to Zeusa wielkiego spełnia się wola
Odtąd, gdy się zjątrzyli sporem niebezpiecznym
Agamemnon, król mężów, z Achilem walecznym.
Od kogóż tej niezgody pożar zapalony?
Od Feba, co go Kronid z pięknej miał Latony” [Homer 2008, 5].

Sięgając natomiast do Biblii Hebrajskiej, w Księdze Psalmów możemy natrafić na hymn opowiadający o militarnych dokonaniach Izraelitów, które zostały spisane w Torze:

„Poraził wiele narodów
I zgładził królów potężnych:
Amoryckiego króla Sichona
I Oga, króla Baszanu,

I wszystkich królów kananejskich.
A ziemię ich dał w posiadanie,
W posiadanie Izraela, swojego narodu.
Twoje imię Panie trwa na wieki,
Twa pamięć, Panie, z pokolenia w pokolenie” [Psalm 135].

Każda społeczność żywi przekonanie, że znajduje się pod władzą bóstwa, które może okazać mu swoje łagodne lub groźne oblicze, a przemoc i gwałt są siłami, które określają stosunki społeczne, relację człowieka do bóstw oraz jednych bogów do drugich. Przenikanie się sfery sacrum ze sferą polis jest zjawiskiem głęboko osadzonym w kulturach. Przenikanie to nie jest zatem współczesnym problemem instytucjonalnym wynikłym z działania grup społecznych, ale sięga natury człowieka i procesów kulturogennych, a w ten sposób stanowi szczególny problem antropologiczny i filozoficzny. Widoczne jest to choćby w bogactwie opracowań tego tematu.

Feb rzucający zarazę na lud, konflikt bogów i ich wplątanie w rzeczywistość wojny lub sama wyrażona explicite idea narodu wybranego, która była nie tylko — jeśli wierzyć narracji biblijnej — wtórnym wytłumaczeniem, ale również powodem zbrojnej krwawej interwencji, to są właśnie owe fenomeny struktury utkanej ze splotów tego, co publiczne i tego, co kultyczne. Choroba, konflikty osobiste, walka o ziemię oraz życie bohaterów miały wymiar religijny. Dotyczy to samej kultury, wszak Homer prosi Muzę, aby darzyła go natchnieniem w opowiadaniu eposu. Jeśli będziemy pamiętać, że poemat homerycki istniał pewien czas w formie niespisanej, to jego wyjście z fazy oralnej do tekstualnej, będące ważnym momentem dla greckiej tożsamości, dokonuje się pod patronatem bóstwa. Religia stoi więc u progu greckiej literatury lub ją nawet tworzy. Problem sacrum — polis jest zatem dużo głębszy niż zależność na linii państwo — wspólnota wyznaniowa.

W ramach tego szerokiego zagadnienia pragnę w sposób komentujący prześledzić ścieżkę myślową René Girarda jedynie w jednym aspekcie, jaki stanowi przemoc rozumiana jako wydarzenie o charakterze sakralnym i politycznym, wspólnototwórczym. Pytanie, które stoi u podstaw tej refleksji, brzmi: Dlaczego sprawcy przemocy wymierzonej w domniemanych wrogów danej wspólnoty lub kultury przypisują swoim działaniom cechę boskiego pochodzenia?

* * *

Walter Benjamin w „Przyczynku do krytyki przemocy” oraz w „Losie i charakterze” ukazuje przemoc jako element, który podtrzymuje prawo albo je ustanawia [Lipszyc 2012, 43]. Nietrudno zauważyć duże podobieństwo do koncepcji kultury wyłaniającej się z ofiary złożonej z kozła ofiarnego, jaką proponuje René Girard. Według tego francuskiego antropologa u podstaw kultury¹ leży mord założycielski, jakiego dokonała wspólnota w stanie kryzysu. Na podstawie znaków selekcji ofiarniczej (bycie na marginesie zbiorowości: przypadek króla i cudzoziemcy, bycie okaleczonym² itp.) wspólnota oskarża daną jednostkę o spowodowanie kryzysu, który trawi społeczność. Ofiara taka zostaje zgładzona lub skazana na banicję, a później, wtórnie w obliczu oczyszczenia wspólnoty po zjednoczeniu w akcie agresji i zażegnaniu stanu anomii, dokonuje się jej sakralizacja. Tak według Girarda powstały wszystkie bóstwa archaicznych religii.

Wszelki porządek jest oparty na gwałcie. Benjamin te dwa rodzaje przemocy łączy z pojęciem prawa mitycznego. Mit jest bowiem nierozzerwalnie związany z losem, który starożytność rozumie jako posiadanie winy. Los bowiem nie dotyczy ludzi szczęśliwych. „Nie na darmo bogów trwających w stanie szczęśliwości Hölderlin nazywa «istotami bez losu»” [Lipszyc 2012, 40]. Prawo zatem jest wykonawcą ciężącego na człowieku losu, gdyż nie wyraża idei sprawiedliwości, ale służy losowi. Człowiek jest permanentnie winny, gdyż — jak zauważa komentator autora „Przyczynku do krytyki przemocy”:

„Nieuchronność naturalnej winy człowieka stanowi, zdaniem Benjamina, istotę doktryny „pogaństwa”, pogański kult zaś polega na ciągłym, ale wiecznie tymczasowym oddalaniu tej winy. Oddalanie to dokonuje się dzięki procedurom pokutnym, które Benjamin utożsamia najwyraźniej (...) z mechanizmami ofiary. Jak się jednak należało spodziewać, pokuta i ofiara nie prowadzą do faktycznego oczyszczenia z winy, lecz jedynie do podtrzymania w istnieniu i ruchu mitycznego, dusznego kręgu losu — kręgu,

¹ Celowo mówię tutaj o kulturze w liczbie pojedynczej, gdyż Girard analizuje kulturę w sposób formalny.

² Doskonałą egzemplifikacją tych znaków jest król Edyp.

albowiem, jak zauważa Benjamin, nieomylną oznaką mitycznego losu jest powtórzenie” [Lipszyc 2012, 41].

Wina człowieka nie objawia się tylko i wyłącznie w sferze sacrum, w kulcie. Mit na podstawie losu, czyli winy, tworzy prawo. Podobnym tropem idzie komentator wątków filozoficzno-politycznych u Heideggera, Michael Gillespie [Gillespie 2010, 898–915]. Zauważa on, że dla Greków πόλις nie było jedynie wyróżnionym miejscem państwa, w którym decyduje się o jego sprawach, ale było także miejscem, w którym człowiek „rozpoznaje swoją ziemską śmiertelność”, konfrontując ją z nieśmiertelnością bogów. Zdaniem Heideggera w instytucjach politycznych Grecy zawarli, tak jak w sztuce i filozofii, swoje rozumienie własnej skończoności i losu. W tym sensie to, co publiczne, jest determinowane poprzez relację człowieka do określonego panteonu. To z kolei zawsze implikuje jakieś rozumienie winy, gdyż oznacza przyjęcie etosu, który oparty jest na tej religijnej interpretacji wspólnego życia.

Panteon ów ma zaś swoje źródło właśnie w ustanawiającej przemocy. Girard rozumie tę tezę dosłownie. Każdy bóg jest ofiarą, która sprowadzając jedność, sama dokonała swojej sakralizacji. Mit natomiast ma za zadanie zamaskować dokonaną zbrodnię, którą oprócz morderstwa może być również wygnanie. Ofiara staje się w oczach prześladowców przyczyną porządku i nadaje prawo wspólnoty. Kozioł ofiarny nie ma oczywiście żadnej mocy sprawczej. W rzeczywistości jest całkowicie biernym elementem społecznego mechanizmu, ale nikt inny nie może przypisać sobie jego właściwości, gdyż albo czyniłby się winnym, albo musiałby żądać dla siebie cech sakralnych, a te wymiary są położone niebezpiecznie blisko siebie. Nigdy nie można zapomnieć o podwójnym znaczeniu słowa sacrum. Jak za Benjaminem powtarza Giorgio Agamben [Bogusławski 2010, 211–213], istnieje taki rodzaj jednostki, którą możemy nazwać homo sacer, czyli istotą podwójnie wyłączonej: zbyt mało znaczącą, żeby ją złożyć w ofierze i jednocześnie tak bardzo sprowadzoną do sfery nagiego życia [Lipszyc 2010, 17–21], że nie można jej zabić. Homo sacer to jednostka przeklęta. Tak więc cała sprawczość przypisywana jest ofierze. Oznacza to, że działa ona ciągle, gdyż spowodowała — tłum nie rozumie, że sam tego dokonał — pojednanie ludzi już po swojej śmierci. Girard tak o tym pisze:

„Skoro ofiara może zsyłać z zaświatów dobra na tych, którzy ją zabili, znaczy, iż jest wskrzeszona albo nie umarła naprawdę. Przyczynowość kozła ofiarnego jawi się z taką siłą, że nawet śmierć nie może jej powstrzymać. Żeby nie zrezygnować z ofiary jako z przyczyny, mechanizm kozła ofiarnego wskrzesza ją, jeśli trzeba, unieśmiertelnia — co najmniej na jakiś czas — wymyśla to, co zwiemy transcendentnym i nadprzyrodzonym” [Girard 1987, 51].

Ambiwalencja obecna w samym pojęciu sacrum jest również widoczna w stosunku człowieka do rzeczywistości sakralnej. Tebańczycy proszą Apollina o ratunek w czasie zarazy właśnie dlatego, iż wierzą, że to on ją na nich zesłał. Objawia się tutaj znana na gruncie estetyki filozoficznej niejednorodność w pojmowaniu prawdziwej natury tego boga. Nietzsche widział w nim łagodność, porządek, wszystko, co kojarzymy z harmonią, a czego przeciwieństwo można zauważyć w postaci Bachusa. Jednak nie jest to jedyna możliwa interpretacja. Giorgio Colli w „Narodzinach filozofii” proponuje bardziej złożone podejście do kwestii cech tych bogów, ale w gruncie rzeczy przyporządkowuje je odwrotnie [Colli 1991, 28–31]. Sacrum zawsze zawiera w sobie elementy, na które wskazał Rudolf Otto: fascynację i trwogę. Strefa sakralna jest wyróżniona, ale to wyróżnienie jest właściwie wyłączeniem obwarowanym przekleństwem, które spada na każdego, kto dokona jej profanacji. Chociaż prześladowania, jakie miały miejsce np. w średniowieczu i czasach nowożytnych, nie dokonują takiej sakralizacji ofiary, jaką możemy zauważyć w starożytności, to zawierają w sobie pewien jej ślad, który może być rozpoznany chociażby w ambiwalentnym stosunku do Żydów, którzy z jednej strony byli uznawani za twórców skutecznej medycyny, ale którzy równocześnie najczęściej padali ofiarami oskarżeń o wywołanie epidemii. Greckie φαρμακός jako instytucja, którą w odniesieniu do teorii mimetyczno-ofiarniczej możemy porównać z mechanizmem kozła ofiarnego, nawiązuje do podwójnego znaczenia tego słowa, gdyż desygnuje ono zarówno lek, jak i truciznę.

Dla przykładu zajmiemy się dwoma mitami spośród wielu, w których Girard zauważa ofiarnicze reminiscencje. Pierwszy to przytoczony w „Kozle ofiarnym” mit o powstaniu słońca i księżyca [Girard 1987, 63–64], który Girard cytuje za Georgesem Bataillem. Wydaje się, że autor teorii mimetyczno-ofiarniczej nie przypadkiem

powołuje się na tę opowieść, gdyż trzeba zauważyć, że pochodzi ona z kultury azteckiej, w której ofiara miała doniosłe znaczenie. Mit opowiada o spotkaniu, na którym bogowie mieli zdecydować, na kogo spadnie obowiązek świecenia światu. Jako ochotnik zgłosił się bóg Tecuciztecatl. Jednak wobec tego, że nikt poza nim nie chciał wziąć na siebie tego obowiązku, bogowie zwrócili się do małego i krostowatego Nanauatzina, który nic nie mówił i trzymał się na uboczu. Bóg ten wyraził zgodę. Samoofiarowanie miało dokonać się poprzez rzucenie się w rozpalone ognisko. Jako pierwszy gest ten miał wykonać Tecuciztecatl, jednak po czterech nieudanych próbach bogowie zwrócili się do małego krostowatego boga słowami: „Naprzód, Nanauatzin, teraz ty spróbuj”. Ten bez zwłoki złożył się w ofierze, wobec czego również wcześniejszy, niemogący się zdobyć na odwagę ofiarnik wskoczył w płomienie. Pierwszy dzięki swemu zdecydowaniu stał się słońcem, drugi księżycem. Inni bogowie, którzy ustawieni byli wokół ogniska w dwóch rzędach naprzeciwko siebie, zostali zabici przez wiatr i dali życie nowo narodzonym gwiazdom.

Mit ten nie mówi o kolektywnym mordzie, ale o samoofiarowaniu. Może się zatem wydawać, że nie odpowiada on strukturze powstawania sacrum, jakie proponuje teoria mimetyczno-ofiarnicza. Girard jednak zauważa, że jest on przepełniony symboliką, która koresponduje z jego teorią i tworzy pewną filozofię ofiary. Brak źródła światła dla odbiorców mitu jest jednoznaczny z odróżnieniem, całkowitym zatarciem się dnia z nocą. Ponadto tekst nawet nie próbuje sugerować, że Nanauatzin był ochotnikiem. Nosi on także znaki selekcji ofiarniczej. Jest odmienny, trzyma się na boku, posiada cechy fizyczne, które predysponują go do bycia ofiarą.

Girard zwraca uwagę na sposób ustawienia bogów wokół ogniska. Dwa rzędy łatwo bowiem zmienić w pierścień, który uniemożliwiłby ofierze ucieczkę. Można jednak snuć jedynie domysły, co byłoby, gdyby obydwaj bogowie nie zdecydowali się na oddanie swego życia. Dla Girarda jasne jest, że to wszystko już się wydarzyło, a mit jedynie zniekształca pierwotne i bardzo odległe wydarzenie. Autor „Kozła ofiarnego” reasumuje:

„(...) u Azteków istnieje ideologia ofiary i nasz mit znakomicie unaocznia, na czym ona polega. Bez ofiar świat pograżyłby się w ciemnościach i chaosie. Pierwsze ofiary nie wystarczają. Na

końcu cytowanego przeze mnie passusu słońce i księżyc świecą na niebie, ale są nieruchome; aby zmusić je do ruchu, trzeba najpierw poświęcić bogów, wszystkich bez wyjątku, następnie anonimowy tłum, który został podstawiony w ich miejsce. Wszystko polega na składaniu ofiar” [Girard 1987, 68].

Z pewnością nie wszyscy dadzą się przekonać narracji Girarda, a jego żądania są maksymalistyczne. Należy uznać, że wszystkie mity są związane albo z mechanizmem fundowania kultury na instytucji kozła ofiarnego, albo też są świadectwami ofiar zastępczych. Przyjrzymy się teraz innemu opowiadaniu, w którym, według Girarda, został zastosowany interesujący zabieg techniczny. Należy zaznaczyć, że Girard analizuje w swych publikacjach te teksty, które stwarzają najwięcej wątpliwości i wydają się dalekie od centralnej idei interpretacyjnej. Oto przywołany przez Girarda mit:

„Przechodzę niezwłocznie do drugiego przykładu, tym razem wywodzącego się z mitologii greckiej. Chodzi o narodziny Zeusa. Bóg Kronos pożera wszystkie swoje dzieci i szuka ostatniego z nich, Zeusa, ukradzionego podstępnie przez swą matkę, Reę. Kureci, groźni wojownicy, ukrywają niemowlę tworząc wokół niego krąg. Sterroryzowany mały Zeus zaczyna krzyczeć, co mogłoby ujawnić ojcu miejsce jego ukrycia. Aby zagłuszyć krzyki i zmylić ludożercę, Kureci uderzają bronią o broń pozorując walkę; zachowują się w sposób możliwie najbardziej hałaśliwy i budzący grozę” [Girard 1987, 75].

Także w tym micie przemoc kolektywna jest z pozoru nieobecna. Zdaniem Girarda mity przechodzą różne fazy; można mówić o ich ewolucji. Pozycja, jaką w greckiej mitologii miał Zeus, nie pozwalała na pozostawienie w fabule wzmianki o tym, że mógł on zginąć z ręki Kuretów. Zastąpiono więc kolektywny lincz działaniem o charakterze opiekuńczym. Gdyby opowieść tę przedstawić w postaci niemego filmu, nikt nie miałby wątpliwości, że życie dziecka jest zagrożone. Według mitu jednak nie są oni winni. Monstrum, w którym kumuluje się cała siła przemocy, jest jeden bóg, Kronos. Girard podkreśla, że w mitach, w których występuje mord zbiorowy, wina rozłożona jest równomiernie. Monstrum pojawia się tam, gdzie próbowano uniewinnić tłum. Autor tej interpretacji przyznaje, że wyjaśnienie ma charakter spekulatywny. Uważa, że dla jego utrzymania należałoby

odszukać mit o podobnej fabule, w której nie został zatarty element kolektywnej przemocy. Jako że literatura mityczna jest grą przekształceń, można wskazać na mit, który wraz z tym już przywołanym tworzy swego rodzaju strukturę binarną, a mord jest wyrażony *explicite*:

„Aby małego Dionizosa przyciągnąć do swego kręgu, Tytani potrzęsają czymś w rodzaju grzechotek. Dziecko, zachwycone tymi błyskotkami, idzie w ich stronę i monstrialny krąg zamyka się za nim. Tytani pospołu mordują Dionizosa; po czym gotują go i pożerają. Zeus, ojciec Dionizosa, piorunuje Tytanów i wskrzesza swego syna” [Girard 1987, 77].

Konkluzję pozostawmy Girardowi:

„Kolektywne morderstwo może oczywiście zniknąć z mitologii. A nawet zawsze znika; zaś kiedy już raz zniknie, jest zupełnie oczywiste, że się nie może zjawić ponownie; nie wyskoczy wskutek jakiejś zwykłej machinacji w pełnej zbroi, niby Minerwa z głowy Zeusa. Skoro jakiś mit przekształci się pod względem formy z mitu o Tytanach w mit o Baldrze albo o Kuretach, powrót do formy wcześniejszej nigdy już nie nastąpi; jest to nie do pomyślenia. Innymi słowy, istnieje historia mitologii. Mogę prześledzić to zjawisko bez popadania w stare iluzje historycyzmu; to właśnie z analizy czysto tekstologicznej i „strukturalnej” wynika istnienie etapów historycznych lub — jeśli kto woli — diachronicznych. **Mitologia zaciera kolektywne morderstwo, ale go ponownie nie wymyśla, gdyż z całą oczywistością nigdy go nie wymyśliła** [podkreślenie — G.W.]” [Girard 1987, 78].

Przedłużenie mitu stanowi rytuał. Kolektywny mord został najpierw przekazany w opowieści, która tworząc postaci monstrialne i zacierając ślady przemocy, stworzyła mit. Ten z kolei jest związany z praktyką społeczeństwa, które jest świadome, jak niebezpiecznym zjawiskiem jest eskalacja mimetyzmu³ i wynikająca z niej agresja. Społeczność wypracowuje zatem — na drodze intuicji i doświadczenia,

³ Dla Girarda mimetyzm jest mechanizmem cechującym człowieka, który z natury powiela pragnienia swych towarzyszy, co zawsze w konsekwencji doprowadza do antagonizmu i otwartej walki, zwłaszcza w przypadku dóbr dystrybucyjnych.

a nie głębszego rozumienia sprawy — rytuał, w którym przemoc jest poddana kontroli; jest więc bezpieczna. Wszystkie dalsze kozły ofiarne mają charakter prewencyjny. Dzięki nim kultura może się rozwijać, ale ceną jest ciągłe poszukiwanie ofiar i składanie ich życia w daninie prawidłowym relacjom wewnątrz wspólnoty. Ofiarami nie muszą być koniecznie ludzie, jak to miało miejsce u Azteków; mogą być nimi również zwierzęta. Girard zauważa, że oswojenie zwierząt miało cel ofiarniczy. To znaczy, że w danej kulturze zaczęto najpierw oswajać tylko te zwierzęta, które w opinii wspólnoty mogły być wykorzystane jako ofiary zastępcze [Girard 2006, 167–173].

Doskonałym tego przykładem jest rytuał praktykowany przez pasterski lud Dinka. Rozpoczyna się on pozorowaną walką, która ukazuje tłum wewnętrznym skłócony. W pewnym momencie uwaga wszystkich uczestników zwraca się ku zwierzęciu, najczęściej jest nim krowa, które staje się przedmiotem agresji werbalnej i fizycznej. Kiedy już wszystkie walki ustają, tłum dokonuje swojego oczyszczenia poprzez zbiorowe złorzeczenie zwierzęciu, co jest kulminacyjnym momentem obrzędu. Po zabiciu krowa staje się przedmiotem szacunku i okazywana jej cześć ma charakter wybitnie religijny. Należy przy tym zauważyć, że bydło dla Dinków ma bardzo ważne znaczenie. Słownictwo tego ludu pozwala na dokładne określenie hierarchii społeczności zwierzęcej, o której mówi się tak jak o wspólnocie ludzkiej, a ponadto krowa wybrana na ofiarę wcześniej jest przyprawiana bliżej mieszkań ludzkich i niejako asymilowana, aby stała się doskonalszym substytutem ofiary z człowieka.

* * *

Wiemy już, jak powstaje sacrum. Wiemy także, jakie ma ono znaczenie dla kultury, a mówiąc precyzyjnie, dla systemu społecznego. Jednak postulowane na wstępie głębokie spojrzenie na fenomeny łączenia się sacrum z przemocą o wymiarze społecznym każe zapytać się o przyczynę aktów gwałtu motywowanych religijnie. Przecież wciąż słyszymy, że w imię najwyższej istoty dokonuje się zamachów terrorystycznych, morderstw, wykluczeń społecznych i innych działań generujących ofiary. Zatem związek przemocy z sacrum nie ogranicza się jedynie do procesu powstawania bogów; nie ma charakteru wyłącznie teogonicznego. Przemoc sakralna skazuje na cierpienia

niewinnych ludzi, których już się nie sakralizuje. Współczesne ofiary są jedynie nienawidzone.

We współczesnym świecie mamy do czynienia z ogromną eskalacją mimesis, która nie powoduje tak szybko jak kiedyś konfliktu dzięki rozwiniętej gospodarce, która potrafi generować coraz to nowe potrzeby i umiejętnie je zaspokaja. Dobra stały się przez to łatwo dostępne i mniej elitarne. Wiele towarów jest tak samo dostępnych dla bogaczy, jak i dla ludzi średniozamożnych lub nawet prowadzących swoje życie na poziomie poniżej średniej społeczności. To wszystko skutkuje silnym odróżnieniem. Można wysnuć z tego wniosek, że świat współczesny jest dużo bardziej odporny na rywalizację mimetyczną, a konflikt jest oddalany.

Jednak wciąż w mocy pozostaje spostrzeżenie dotyczące związku religii, zwłaszcza monoteistycznych, z przemocą. Chrześcijaństwo jest oskarżane o totalitaryzm światopoglądowy, który wywiera presję na ludzi i jest przyczyną nienawiści. Do tego dochodzi terroryzm niektórych ugrupowań islamskich i nieprzestrzeganie praw człowieka, głównie względem innowierców, w krajach, które w bardziej lub mniej widoczny sposób czynią Koran podstawą swojego prawa.

Tematem tym zajęła się Międzynarodowa Komisja Teologiczna Kościoła Katolickiego obradująca pod przewodnictwem Prefekta Kongregacji Nauki Wiary. W skład tej Komisji wchodzi wybitni teologowie z całego świata (Ph. Vallin, G. Emery, I. Lopez, P. Akpunonu, Ch. Morerod, M. Doldi). Jej celem jest ukazanie właściwego rozumienia religii monoteistycznej i wyprowadzenia z niego implikacji o naturze społecznej, wykazując właściwość idei braterstwa międzyludzkiego. Nie jest możliwe jednak, aby temat ten został przemyślany w sposób właściwy bez odwołania się do wspomnianych fenomenów przemocy wyrosłych na gruncie religijnym.

Wszyscy prześladowcy biorący udział w wyznaczaniu ofiary mają bardzo głębokie przeświadczenie, że ich działanie odzwierciedla z natury coś boskiego. Są przekonani, że kara wymierzana przez nich jest dziełem sprawiedliwości wyższej. Świadectwa spisane potwierdzają tę sugestię. Paleniem na stosie czarownic i innowierców zawsze kierowała jakaś logika. Nie były to zabiegi nieuporządkowane. Ich wykonawcy mogli mieć pewien rodzaj subiektywnej, według nich obiektywnej, pewności, że cały proces skazujący ofiarę zawiera w sobie ideę logosu.

Girard zwraca uwagę na starożytny tekst, który znamy doskonale jako jedną z ksiąg Pisma św. — Księgę Hioba. Proponuje jednak dość niecodzienną jego interpretację. Nie odpowie ona w pełni na zadane powyżej pytania, ale ukáže nam złowieszcze oblicze sacrum, ideę bóstwa, w imię której można dokonać wyboru i stracenia (tj. morderstwa, wygnania lub społecznego odtrącenia) kozła ofiarnego. Dla Girarda Hiob jest nieudanym kozłem ofiarnym, tzn. takim, który nie przyjął swojej winy. Gdyby Hiob nie buntował się wobec społecznych zamiarów, byłby dziś przykładem jeszcze jednego przedmiotu kolektywnej przemocy, która przyniosła jedność swojej wspólnoty. Tak się jednak nie stało i dzięki temu otrzymaliśmy dostęp do prawdziwej mentalności prześladowców i do sacrum, które na nie pozwala.

Wymowny jest sam tytuł książki francuskiego antropologa, który posłużył się cytatem: „Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi”. Te słowa Elifaza, jednego z uczestników dysputy, otwierają całe dzieło na perspektywę ofiarniczą. Girard robi użytek ze znanego spostrzeżenia, że wprowadzający dialog Boga z Szatanem pochodzi z innego okresu niż dialogi wewnątrz księgi. A właśnie tylko tam mamy informację o tym, że doświadczenia, jakie spadły na Hioba, są próbą wierności. Tekst dialogów mówi jedynie, że tak całą sprawę interpretują jego interlokutorzy.

Elifaz przestrzega Hioba przed dawną drogą, którą kroczyli ludzie niegodziwi. Jest to droga, po której szli idole ludu. Wspinali się coraz wyżej po drabinie społecznej, aby później z niej spaść, stając się przedmiotem wzgardy nawet marginesu społecznego. Niegodziwi są zatem kozłami ofiarnymi. Świadczy o tym skarga Hioba:

„A teraz wyśmiewają mnie młodszy ode mnie,
których ojców nie położyłbym z psami swej trzody.
(...) Spośród ludzi wygnano ich,
krzyczano za nimi jak za złodziejem.
W łożyskach potoków musieli mieszkać.
(...) Synowie nikczemnych i bezimiennych,
biczem wypędzeni z kraju.
A teraz układają o mnie śpiewki,
porzekadłem jestem dla nich.
Brzydzą się mną,
trzymają się z dala i nie wstyd im spluwać,
kiedy mnie widzą.

Gdyż on rozluźnił mój sznur i upokorzył mnie,
a oni przede mną zrzucili z siebie wędzidło.
Jawnie młodzi hultaje na mnie powstają,
zbijają mnie z mego tropu" [Hi 30, 1–12].

Hiob sam się przedstawia jako kozioł ofiarny innych kozłów ofiarnych. Bardzo szybko stracił swoją uprzywilejowaną pozycję. Co zatem powinien zrobić w tej sytuacji? Oto rada Elifaza z Temanu:

„Czy chcesz trzymać się dawnej drogi,
którą kroczyli ludzie niegodziwi?
Zostali porwani przed czasem swoim,
powódź zniosła ich fundamenty.
Mówili do Boga: „Odstąp od nas!”,
„Cóż może zrobić nam Wszechmogący?”
On wszakże domy ich dobrem napełnił.
Ale rada bezbożnych daleka ode mnie.
Widzą sprawiedliwi i radują się, a niewinny im urąga:
„Zaprawdę, są zniszczeni przeciwnicy nasi,
a bogactwo ich pochłonął ogień” [Hi 22, 15–20].

Hiob musiałby przyznać się do winy. Niegodziwi to poprzednicy Hioba, ludzie, którzy z idoli stali się ofiarami ludu [Girard 1992, 24–25]. W społecznej dezaprobachie nie chodzi wyłącznie o wewnętrzny i, powiedzmy, czysto świecki konflikt. Ostateczną instancją, do której odwołują się rozmówcy Hioba, jest sacrum. Elihu, mówiąc o boskiej karze, łączy ideę transcendentnej sprawiedliwości z działaniem ludu:

„...łamię potężnych bez przesłuchania
I daję innych na ich miejsce.
Bo zna ich dzieła! Którejś nocy obala ich i depcze.
Za ich nieprawość ich się policzkuje,
Publicznie, ujarzma się ich” [Hi 34, 24–26].

Wszystko dzieje się według zasady „vox populi, vox dei” [Girard 1992, 27]. Jednak sprawstwo przypisuje się bóstwu, a ludzie są jedynie wykonawcami boskiej interwencji. To samo sacrum niszczy człowieka, wskazując ludowi przedmiot słusznego gniewu:

„Odsłaniają niebiosy jego winę
i ziemia powstaje przeciwko niemu.
Uniesiony będzie plon jego domu,

rozpłynie się w dzień Jego gniewu.
Taki jest dział złego człowieka dany mu od Boga
i dziedzictwo od Wszchemogącego” [Hi 20, 27–29].

Prześladujące ofiarę „wojska niebieskie” są tak naprawdę rzeczywistymi wojskami, tłumem pragnącym znaleźć uzasadnienie dla swojej przemocy, która ma źródło w nim samym. Sacrum jako instancja sprawcza jest wybiegiem, gdyż zostało wykreowane przez oprawców. Kiedy mówimy o bogu prześladowców, wtedy musimy mieć na myśli nie tylko ideę, do której prześladowcy się odwołują, ale także sacrum, które sami powołali do istnienia.

Czym zatem jest boska przemoc? Przywoływany już Walter Benjamin ukazywał jej specyfikę poprzez konfrontację z mityczną przemocą ustanawiającą lub podtrzymującą prawo. Jednak to rozróżnienie pozostaje u niego dość niejasne. Nie wiadomo właściwie, kiedy mamy do czynienia z przemocą boską [Lipszyc 2012, 54–56].

Slavoj Žižek, komentując Benjamina, podejmuje ten interesujący nas wątek. Wnioski, jakie wysuwa, są zdumiewająco bliskie temu, co powiedzieliśmy o girardiańskiej interpretacji Księgi Hioba. Zauważa, że boska przemoc jest związana z przywołaną już sentencją „vox populi, vox dei” [Žižek 2010, 204]. Nie pozostaje jednak na poziomie tego spostrzeżenia i w swej interpretacji idzie dalej.

Bliskie rozważaniom słoweńskiego filozofa są przykłady z literatury polskiej, jakie w swoich laboratoriach przywołuje Jarosław Płuciennik w kontekście konfrontacji z wydarzeniami z 11 września 2001 roku: wiersz Wisławy Szymborskiej „Fotografia z 11 września” oraz „Spróbuj opiewać okaleczony świat” Adama Zagajewskiego⁴.

Poeci ci próbują w swoich utworach nie nadawać doświadczanemu złu żadnego dodatkowego znaczenia. Szymborska, jak ma to w zwyczaju, opisuje krótkie wydarzenie, jakim jest śmiertelny lot osób, które wyskakują z okien budynków World Trade Center, a właściwie pretekstem do napisania wiersza jest dla niej jedynie oglądanie fotografii z tej tragedii. W wierszu jest obecne czyste skupienie się na szczególe, bez wchodzenia w cały ciąg zdarzeń i ich znaczeń. Choć, jak zauważa Płuciennik, Zagajewski obrał inną strategię

⁴ Wiersz Zagajewskiego powstał przed atakami terrorystycznymi, ale „New Yorker” opublikował go w numerze im poświęconym.

niż Szymborska [Płuciennik 2009, 158–159], to w jego nawoływaniu do opiewania świata, który jest okaleczony, nie mamy do czynienia tylko z odwróceniem uwagi od zła, ale także z próbą jego pokonania, tzw. codziennego radzenia sobie z nim. Autor laboratorium nie zatrzymuje się nad nim dłużej, stwierdzając, że należy on do nurtu pocieszycielskiego w poezji. Jednak wiersz ten wydaje się nieco głębszy i bardziej złożony, co z pewnością musiał zauważyć Płuciennik, ale miał inny cel, gdyż przywołanie go w tekście laboratorium miało jedynie uzmysłwić czytelnikowi istnienie alternatywy dla poezji apokaliptycznej.

Zagajewski do czynności opiewania okaleczonego świata próbuje nakłonić „ty” liryczne poprzez słowa: „spróbuj”, „musisz”, „powinieneś” i „opiewaj”. Wiersz jest tak skonstruowany, że mieszają się w nim wspomnienia, a właściwie przypomnienia, o zdarzeniach wywołujących przeciwstawne emocje: długie dni czerwca, poziomki, pokrzywy zarastające opuszczone przez wygnańców domy, radosny śpiew oprawców itp. Tworzy to specyficzną dynamikę. Każde pozytywne skojarzenie jest jak przyplływająca fala, która gdy już ma dotknąć naszych stóp, zostaje cofnięta z powrotem do morza siłą bolesnego wspomnienia, po którym następuje: spróbuj/musisz/powinieneś/opiewaj okaleczony świat. Trudno nazwać takie zachowanie pocieszeniem, ukazywaniem piękna pomimo wszystko. Wiersz objawia świat jako mieszaninę dobra i zła. Zagajewski nawet nawiązując do chwil szczęśliwych, używa słownictwa związanego z katastrofą i tragedią, gdyż muzyka na koncercie „wybucha”, liście w parku wirują nad „bliznami” ziemi, także obraz poruszającej się firanki w pokoju, choć ma przypominać o chwili, o której podmiot mówi „kiedy byliście razem”, to wywołuje ambiwalentne odczucia. Jedynie ostatni wers daje nadzieję, ale jest obciążony wcześniejszym:

„...Opiewaj okaleczony świat
i szare piórko, zgubione przez drozda,
i delikatne światło, które błędzi i znika
i powraca” [Zagajewski 2010, 250].

Wszystko to, co zostało powiedziane przy okazji wiersza autora tomu „Anteny”, przybliżyło nas do tego, co o boskiej sprawiedliwości chce

nam powiedzieć Žižek. Jak zauważa Płuciennik, ataki z 11 września były tak zaplanowane, aby stanowić wydarzenie medialne [Płuciennik 2009, 162]. Udało się to, gdyż od razu zaczęto je interpretować w scenerii apokaliptycznej. Znamy to z własnego polskiego doświadczenia, gdyż w wielu kręgach katolickich po różnych trzęsieniach ziemi, falach tsunami i innych katastrofach dają się słyszeć głosy, że może być to kara za grzechy. Powstrzymująca się od dodania puenty Szyborska oraz Zagajewski, którego wiersz jest próbą wywołania w adresacie wiersza tych uczuć, jakie żywił podmiot liryczny w fascynującym wierszu „Przedśpiew” Leopolda Staffa⁵, nie poddali się tej powszechnie przyjmowanej perspektywie. Możemy zauważyć, że jest to postawa właściwa Hiobowi, który w swoim nieszczęściu nie widzi niczego więcej, nie może uwierzyć ani w dawną drogę, którą kroczyli ludzie niegodziwi, ani w wojska niebieskie. Widzi zło, jakie go dotknęło, ropiejące rany, złorzeczącą żonę, gnębiących go rozmówców... nic więcej [Žižek 2010, 202].

Jak to się jednak dzieje, że istnieją ludzie zdolni do dostrzeżenia w przemocy boskiej sprawiedliwości? Žižek dla wyjaśnienia przywołuje obrazy Alfreda Hitchcocka. W filmie „Psychoza” tego twórcy scena zabicia jednego z bohaterów widziana jest z góry, jak mówi interpretujący film filozof, „z punktu widzenia Boga” [Žižek 2010, 182]. Na podobny zabieg zdecydowali się twórcy dwóch filmów podejmujących temat ataków na World Trade Center. Jeden z nich rozpoczyna się spojrzeniem z góry na Manhattan, czemu towarzyszą spokojne głosy modlitw zamachowców. W drugim nie pokazano momentu, w którym samolot wbija się w ścianę wieżowca. Zamiast tego widzimy cień samolotu przebiegający po twarzach zwykłych ludzi, z którego następuje bezpośrednio przejście do widoku z góry. Žižek tym technicznym kwestiom przypisuje znaczącą rolę:

„To bezpośrednie przejście od przyziemnego życia do nagłego spojrzenia z góry dodaje obu filmom dziwnie teologicznego

⁵ Zwłaszcza słowa: „Widziałem konających w nadziejej otusze/ I kobiety przy studniach brzemienne, jak grusze;/ Szedłem przez pola żniwne i mogilne kopce,/ Żyłem i z rzeczy ludzkich nic nie jest mi obce./ Przeto myśli me, które stoją przy mnie w radzie,/ Choć smutne, są pogodne jako starcy w sadzie.”

wymiaru, jakby ataki terrorystów stanowiły coś na kształt boskiej interwencji” [Žižek 2010, 186].

Wskazany teologiczny wymiar to oczywiście boska przemoc rozumiana jako interwencja transcendentnej sprawiedliwości. Taka interpretacja terroryzmu motywowanego religijnie jest tak daleka od boskiej sprawiedliwości Benjamina, że Žižek nie podejmuje dalej tego wątku. Robi to jednak Płuciennik. Podkreśla on, że motywacja terrorystów miała wymiar ikonoklastyczny [Płuciennik 2009, 164–165]. Zauważa także, że istnieje silny nurt we współczesnym krajobrazie intelektualnym nawiązujący do myślenia apokaliptycznego i powiązany z teologią retribucji i rewanzu [Płuciennik 2009, 164–165].

Zapytajmy jeszcze raz na koniec tych rozważań: Czy istnieją obiektywne przesłanki pozwalające rozpoznać w danym zdarzeniu boską sprawiedliwość, bóstwo, które samo deprecjuje i łamie potężnych bez przesłuchania? Szukając odpowiedzi, zbadaliśmy kilka ścieżek, które zaprowadziły nas w interesujące rejony, ale nie dały jednoznacznej odpowiedzi. Być może bóg prześladowców jest po prostu tam, gdzie są prześladowcy, odpowiedź zatem będzie tożsama z tą, której udzielił Benjamin. Tak referuje ją Žižek:

„Ten sam akt, który dla obserwatora z zewnątrz jest zwykłym wybuchem przemocy, może się wydawać boski tym, którzy są weń bezpośrednio zaangażowani. Żaden wielki Inny nie gwarantuje boskości przemocy, ryzyko interpretacji jest w całości po stronie podmiotu” [Žižek 2010, 202-204].

* * *

W boskiej przemocy istnieje pewne przyzwolenie na zło, aprobatą czynu niemoralnego. Podmiot działający w imię świętej idei znajduje się poza dobrem i złem. To wola ludu nie tylko usprawiedliwia, ale unieważnia prawo, wobec którego sam lud musiałby być uznany winnym. To miał chyba na myśli jakobin Danton kiedy mówił: „Bądźmy straszni, żeby lud nie musiał taki być”. W świetle teorii mimetyczno-ofiarniczej jasne jest, że słowa te mają podwójne dno. Przemoc jest rzeczywiście wymierzona w niewinne ofiary z lęku przed przemocą, która mogłaby na nas spaść.

BIBLIOGRAFIA

- Bogusławski Marcin, 2010, *Homo sacer w świecie chaosu*, [w:] Ł. Musiał, M. Ratajczak (red.), *W sprawie Agambena. Konteksty krytyki*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Colli, Giorgio, 1991, *Narodziny filozofii*, przeł. S. Kasprzysiak, Kraków-Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Gillespie, Michael, 2010, *Martin Heidegger*, przeł. A. Serafin, [w:] L. Strauss, J. Cropsey, (red.), *Historia filozofii politycznej*, Warszawa: Fronda.
- Girard, René, 1987, *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Girard, René, 1992, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, przeł. M. Goszczyńska, Warszawa: Spacja.
- Girard, René, 2006, *Początki kultury*, przeł. M. Romanek, Kraków: Znak.
- Homer, 2008, *Iliada*, przeł. F. K. Dmochowski, Kraków: Greg.
- Lipszyc, Adam, 2010, *Włoski strajk generalny*, [w:] Ł. Musiał, M. Ratajczak (red.), *W sprawie Agambena. Konteksty krytyki*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Lipszyc, Adam, 2012, *Sprawiedliwość na końcu języka. Czytanie Waltera Benjamina*, Kraków: Universitas.
- Płuciennik, Jarosław, 2009, *Literatura, głupcze! Laboratoria nowoczesnej kultury literackiej*, Kraków: Universitas.
- Zagajewski, Adam, 2010, *Wiersze wybrane*, Kraków: Wydawnictwo a5.
- Žižek, Slavoj, 2010, *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, przeł. A. Górny, Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza.

ABSTRACT

DIVINE VIOLENCE. AROUND RENÉ GIRARD'S SCAPEGOAT

Girard indicates an ancient text which we perfectly know as one of the books of the Holy Scripture - the Book of Job. He presents the ominous face of the sacred, the idea of a divinity, in the name of which a scapegoat can be selected and executed. Job for Girard is an unsuccessful scapegoat, i.e. the one that has not accepted his fault. Had Job not rebel against the social intentions, today he would be an example of another subject of collective violence which brought unity to its community.

The theory of Girard, who is of the opinion that each culture is based on founding murder and secondary sacralisation of the victim is particularly popular today, in the age of the problem of terrorism. Slavoj Žižek, commenting Benjamin, takes up this thread we are interested in. This theological dimension is divine violence, understood as intervention of a transcendent justice. Such an interpretation of religiously motivated terrorism is so far from Benjamin's divine justice, that Žižek does not continue this thread. However, the person who does this is Płuciennik, who stresses that terrorists' motivation has iconoclastic dimension. He notices that there is a strong current in the contemporary intellectual landscape, which refers to apocalyptic thinking, connected with retribution theology.



ANTONI PŁOSZCZYNIC
UNIwersytet Wrocławski

ZARYS FENOMENOLOGICZNEJ ANALIZY TĘSKNOTY

Wstęp

Celem niniejszej pracy jest przeprowadzenie fenomenologicznej analizy tęsknoty, czyli istotowy opis aktu, którym jest tęsknota. Skupimy się na analizie ogólnej struktury tęsknoty, a w szczególności rozważymy cechy tęskniącego podmiotu (jako podmiotu tęsknoty), przedmiot tęsknoty, kierunki obierane podczas tęsknienia, wartości związane z tęsknieniem oraz nastrojowość tęsknoty. Istotne wydaje się również pojęcie „miejsca” jako pola, przez które jest nam dany przedmiot tęsknoty.

Aksjotyczne cechy przedmiotu tęsknoty

Tęsknota jest pewnego rodzaju życzeniem sobie obecności czegoś, czego nam brak. Ten, kto pragnie, czegoś sobie życzy, dlatego, jak się zdaje, ks. Tischner niesłusznie przeciwstawiał sobie tęsknotę i pragnienie [por. Tischner 2012, 39]. Przedmioty naszych tęsknot nie są dane w sposób „neutralny”; immanentnie jest w nie wpisany pewien rys aksjologiczny, za sprawą którego one jawią się jako pewne d o b r a , a nie tylko jako przedmioty po prostu. W tym sensie należy powiedzieć, że przedmiot tęsknoty nie zostawia nas „obojętnym”. W przypisie do tw. XXXIX trzeciej części *Etyki* Spinoza traktował dobro w szczególności jako to, „co zaspokaja jakąkolwiek tęsknotę” [Spinoza 2008, 187].

Do specyfiki emocji należy, że one jako takie odślaniają nam sferę wartości. Tęsknota jako akt intencjonalnie odnosi się do dóbr. Zapytać można, jakiego rodzaju wartości wiążą się z przedmiotami tęsknoty? Należy odpowiedzieć, że są to wartości nieużyteczne, a raczej pozaużyteczne, czyli takie, które użytecznymi nie są, czyli np. wartości

witalne lub religijne¹. Wartości nieutilitarne są wartościami autotelicznymi. Przyczyną tej okoliczności jest to, iż dobra, do których tęsknimy jak do przedmiotów tęsknoty, z istoty swej są ulokowane w sferze celów, a nie środków. Innymi słowy, to, do czego tęsknimy, ujęte właśnie jako przedmiot tęsknoty, nie nadaje się do bycia użytym do osiągnięcia innych celów. Z kolei o wartościach utilitarnych można powiedzieć, że z istoty swej odwołują się do wartości, które są innej natury niż one same; każda użyteczność jest użytecznością czegoś względem zrealizowania określonej wartości — przykładowo, te oto narzędzia budowlane są użyteczne, bo dzięki nim będę mógł zapewnić sobie spokój lub bezpieczeństwo. Ta heterogeniczność wartości utilitarnych oraz wartości, względem których one są użyteczne wyjaśnia, dlaczego przedmiot tęsknoty nie jest dobrem takiego rodzaju jak narzędzie.

Nie twierdzimy, że przedmiot tęsknoty w ogóle nie może być uposażony w wartości użytecznościowe. Sądzymy jedynie, że ów przedmiot nie może być rozpatrywany przez podmiot tęsknoty właśnie jako coś użytecznego lub jako coś, co jest przede wszystkim użyteczne.

Wbrew powyższemu można powiedzieć, że przedmiot tęsknoty służy jako pewne narzędzie, a tym samym jest dobrem użytecznościowym, jeżeli się zważy na okoliczność, że niekiedy dąży się do osiągnięcia pewnego dobra po coś. Przykładem tego jest sytuacja, gdy ktoś tęskni za partnerem lub zdrowiem, przy czym spełnienie tęsknoty przyniosłoby tęskniącemu szczęście. Na to można powiedzieć, że przedmiot tęsknoty nie jest mimo wszystko dobrem użytecznościowym, bo w powyższej sytuacji powrót partnera lub zdrowia nie jest traktowany jako narzędzie służące do osiągnięcia szczęścia, lecz jako równoważnik szczęścia — o ile zdrowie wróci, o tyle podmiot tęsknoty będzie szczęśliwy.

Można postawić również zarzut, że wartości utilitarne mogą służyć realizacji innych wartości utilitarnych, gdy np. pieniądz jest dla nas użyteczny, bo dzięki niemu można kupić użyteczne narzędzia

¹ O ile wartości pozautilitarne to te wartości, które nie są utilitarnymi, należy podkreślić, że w przypadku dóbr pozautilitarnych sprawa ma się inaczej. Pewne dobro może być określone jako pozautilitarne w tym sensie, że własności utilitarne nie są tymi cechami, poprzez które charakteryzujemy je jako dobro, co wcale nie oznacza, że jest tych cech pozbawione.

budowlane. Owszem, to prawda, ale jeśli narzędzia budowlane będą rozpatrywane jako dobra użytecznościowe, to muszą one ostatecznie służyć realizacji pewnego dobra związanego z wartością pozautylną. Obraz rzeczywistości, która byłaby zupełnie utylitarne, w której nie byłoby celów, a wszystko stanowiłoby tylko środek do innych środków, jest obrazem niedorzecznym [Maslow 2004, 111].

Zagadkowy jest stosunek przedmiotu tęsknoty wobec grupy wartości hedonicznych. Wydaje się, że przedmiot tęsknoty jako taki nie może być charakteryzowany poprzez wartości jak przyjemność lub rozkosz, ponieważ traktowanie przyjemności jako pewnego ruchu w duszy jest nieadekwatne — przyjemność jest raczej wielorako realizującym się dopełnieniem pewnego aktu (tj. czymś, co dołącza się do aktu bądź jest współ-aktem) niż odrębnym aktem [por. Arystoteles 2007, 284]: przykładowo, rozkosz może być czymś dopełniającym poczucie pełni życiowej, a przyjemność doznaniem dokonującym się wspólnie z kontemplacją mazurków Chopina, przy czym przyjemność ta nie byłaby okazjonalna. To, co hedoniczne, jest bytowo niesamodzielne, tzn. jest „koniecznym współistnieniem w obrębie jednej całości z czymś innym” [Ingarden 1987, 116]. Innymi słowy, przyjemność zawsze musi dołączać się do czegoś. Niemniej, nie utożsamiamy wartości hedonicznych z wartościami utylitarne. Do ich utożsamienia skłania to, że zarówno wartości utylitarne jak hedoniczne odnoszą nas do wartości o heterogenicznej naturze od nich samych — np. przyjemność jest przyjemnością czynu zgodnego z *arete*, przyjemnością kontemplacji estetycznej, itp. Niemniej, między tym, co utylitarne, a tym, co hedoniczne, panuje rozdźwięk — dobra utylitarne służyć realizacji wartości moralnych, witalnych, estetycznych i religijnych², a wartości utylitarne mają sens, o ile tej realizacji służą. Z tego względu dobra utylitarne pełnią rolę narzędzi, które ocenia się ze względu na ich efektywność doprowadzania do określonych skutków, zaś dobra hedoniczne nie są oceniane ze względu na skuteczność. Wartości hedoniczne i pozautylnarne posiadają pewną *autoteliczność*, która uniemożliwia traktowanie ich, właśnie w aspekcie ich hedoniczności lub pozautylnarności, jako środków do czegoś poza nimi samymi —

² Przyjmijmy roboczo, że owe wyliczone wartości konstytuują grupę wartości pozahedonicznych i/lub pozautylnarnych, resp. niehedonicznych i/lub nieutylnarnych.

„wszelka rozkosz siebie pragnie” [Nietzsche 1905, 402]. Żeby poznać, czemu przyjemność jako taka jest dobrem, wystarczy po prostu jej zaznać.

W związku z powyższym należy powiedzieć, że przedmiot tęsknoty nie jest dobrem, który z istoty swej należy traktować jako dobro hedoniczne; rzecz jasna, to, co jest obiektem naszego tęsknienia często wiąże się z przyjemnością, rozkoszą i podobnymi wartościami. Niemniej, hedoniczna wartość wynika z konsekwentnych cech przedmiotu tęsknoty, ale nie konstytutywnych, dotyczących przedmiotu tęsknoty jako takiego. Język w pewnym stopniu odzwierciedla te niuanse, w związku z czym jest pewną niezgrabnością powiedzieć, że się tęskni za szlachetnym gatunkiem wina, jeśli ma się na myśli jego cechy przystosowane do odczuwań podniebienia. A co, gdy mężczyzna mówi do kochanki, że tęskni za jej pieszczotami? Nadal nie zanika tu pewien rys niesamodzielnosci właściwej wartościom hedonicznym, ponieważ nie chodzi tu o byle jaką pieszczotę, lecz o jej pieszczoty i to właśnie ten rys osobowościowy jest kluczowy w tym przykładzie — nie sama rozkosz, lecz to, z kim i czym ona się wiąże.

Wartościowość tego, co jest obiektem naszych westchnień, może odmiennie konstituować się na różnych stopniach indywidualizacji przedmiotu tęsknoty. Przede wszystkim, obiekt tęsknoty jawi się nam jako dobro dlatego, że posiada określony zestaw własności lub współwłasności albo ze względu na pewne relacje między nami a tym, za czym tęsknimy. Na tym gruncie można tęsknić za kimś, kto byłby inteligentny (a nie ma z kim porozmawiać o pewnych rzeczach) albo do kogoś, kto by nas mógł pokochać. Na takim gruncie specyfikacji nie chodzi o konkretną, indywidualną osobę, lecz o kogośkolwiek, kto spełniałby określone warunki w określonej sytuacji. Przedmiot takiej tęsknoty nie jest ujmowany wyraźnie, jego szczegółowe rysy rozmazują się i właśnie do tak niewyraźnie określonego dobra zbliżamy się. Tego rodzaju tęsknoty zazwyczaj przejawiają się w sytuacjach typu szukania miłości lub przyjaźni. Nie mówi się tu, że się szuka właśnie sympatii Janiny Kowalskiej i tylko jej — jeśli nieznajomy mi X okaże się dobrym materiałem na przyjaciela, to wtedy będę mógł zaspokoić swoją tęsknotę. Bardziej zindywidualizowany szczebel dotyczy sytuacji, w których tęsknimy do konkretnej, znanej nam osoby, lecz właśnie ze względu na jej cechy, które równie dobrze mógł mieć ktoś inny. Warto przy okazji podkreślić pewną różnicę między sferą dóbr a sferą

wartości: o ile w pierwszym wypadku dobro jawiło się jako niewyraźne i uposażone w wartość o charakterze ogólnym, pozbawionym indywidualności, to w drugiej sytuacji wartość posiada ten sam charakter, lecz dobro staje się tu zindywidualizowane. Jeszcze inaczej jest w trzecim przypadku, kiedy tym, do czego tęsknimy, jest konkretna, indywidualna i niepowtarzalna osoba (resp. byt), z którą wiążą się wartości związane ze zindywidualizowanym dobrem, których nie może posiadać nikt inny jak tylko ta właśnie osoba. Przejawem posiadania takiej wartości jest np. posiadanie określonej historii (np. gdy tęskni się za „starymi, dobrymi czasami” lub ważną pamiątką odnoszącą się do pewnych zdarzeń) lub bycie konkretnym, niepowtarzalnym kimś — np. wtedy, gdy tęskni się za Barbarą Nowak, którą kochamy za to, że jest Barbarą Nowak, a z czym wiązałyby się swoiste dla niej cechy. Rzecz jasna, można się pod nią podszyć, ale hochsztaplerowi nadal będzie zbywać na cesze bycia Barbarą Nowak i zbywać będzie stale, gdyż bycie Barbarą Nowak może przysługiwać tylko jej [por. Nagel 1997, 203–219].

Między kolejnymi szczeblami indywidualizacji są przejścia, co widać szczególnie między stopniem pierwszym a drugim. Między dobrem, które wyraża się w treści „ktokolwiek, kto...” lub „cokolwiek, co...”, a dobrem wyrażanym przez zwrot „ten właśnie oto jedyny...”, sytuują się dobra o charakterze grupowym, np. gdy tęskni się nie za pojedynczą osobą, lecz za grupą osób, np. kręgiem najbliższych przyjaciół. Rzecz jasna, taka grupa jest dana w tęsknocie jako coś indywidualnego (bo koniec końców jest to ta właśnie grupa, a nie jakiegokolwiek zbiorowisko ludzi, które spełniłoby określone warunki), niemniej, grupy dóbr są zazwyczaj ujmowane jako pewne całości a nie sumy — nieobecność jednej lub paru osób nie musi oznaczać, że tym samym nieobecna staje się cała grupa.

Na zakończenie rozważań o aksjotycznych cechach przedmiotu tęsknoty należy poruszyć kwestię związku tęsknoty i cierpienia. Na ogół twierdzi się, że tęsknota jest cierpieniem i z natury swej jest melancholijna. Nawet w *Małym Słowniku Języka Polskiego* można wyczytać, że tęsknota jest to „uczucie cierpienia wywołane brakiem lub utratą czegoś albo kogoś” [Sobol 2000, 1031]. To określenie nie wydaje się adekwatne; wynika z niego, że kac jest tęsknotą, bo człowiek na kacu cierpi przez odwodnienie organizmu, czyli pewien brak. Na dodatek, wbrew powyższej definicji można zauważyć, że tęsknota może budzić

pewną przykrość, niepokój lub poczucie niedostatku, ale nie będzie to jeszcze cierpienie. Czy tęsknota zawsze jest smutkiem, jak twierdził Spinoza: „Smutek (...) o ile dotyczy nieobecności tego, co miłujemy, nazywa się tęsknotą (*desiderium*)” [Spinoza 2008, 184]? Wydaje się, że nie, a co więcej, tęsknota może wiązać się z brakiem cierpienia i spokojem, a nawet pogodą ducha i radością. Władysław Witwicki wspominał w liście do Heleny Dąbczańskiej z 23 grudnia 1929 spotkania uczonych, malarzy i muzyków w jej domu: „To było niecodzienne miejsce, przybytek Muz nieoceniony, niedziele niezapomniane, ustroń zaczarowana, do której nieraz myślami wracam i zamiast płakać, że jej nie ma, cieszę się, że była” [Nowicki 1982, 115]. Tęsknota może również wiązać się ze szczęściem, poprzez pobudzenie wyobraźni, antycypującej ogrom zbliżającej się radości oraz w związku z budzeniem się świadomości, że spotkało nas w życiu wielkie dobro, skoro mamy za czym tęsknić. Lis powiedział do Małego Księcia: „gdybyś przychodził o czwartej po południu, od trzeciej godziny będę szczęśliwy” [Saint-Exupéry de 1995, 58].

Dwa kierunki tęsknienia

Tęsknota jako taka może być odniesiona w dwie strony — wprzód i wstecz. W pierwszym wypadku mówi się o tęsknocie „do” i jest to tęsknota skierowana w przyszłość, w drugim zaś o tęsknocie „za”, skierowanej w przeszłość. Pierwszy rodzaj tęsknoty dotyczy więc czegoś, co ma nadejść i z czym raczej nie obcowaliśmy, a ta druga z tym, z czym już wcześniej mieliśmy do czynienia i z czym obcować chcemy raz jeszcze³.

Nie należy mylić kierunków tęsknienia z samą dążnością podmiotu tęsknoty. Kierunek tęsknoty nie mówi nam nic o aktywności woli, mówi nam o obszarze, w ramach którego wola może się poruszać. Kierunek tęsknienia wskazuje nam, jak przedmiot tęsknoty zostaje ujmowany w przeżyciu — jako już wcześniej dany lub jako pewne *novum* rodzajowe. Napisaliśmy „rodzajowe”, ponieważ tęsknienie np. z a miłością da się rozumieć dwojako: albo jako tęsknotę za byciem w związku miłosnym z kimś, albo jako tęsknotę za konkretną

³ Od tego miejsca będziemy rozróżniali te określenia i nie będziemy stosować ich zamiennie.

osobą, którą pokochaliśmy. Drugi przypadek nie może zająć w przypadku tęsknoty wprzód, ze względu na nieznaną przedmiotu tęsknoty *in concreto*, nieznaną wynikającą właśnie z tego, że obcowanie z nim ma być czymś nowym. Gdyby podmiotowi wcześniej było dane przeżycie obcowania z X-em, to tęsknota wobec tego samego X-a w tym samym aspekcie nie byłaby już tęsknotą wprzód, lecz tęsknotą wstecz.

W związku z powyższym nie należy również mylić kierunków tęsknienia z jakąkolwiek dążnością podmiotu tęskniącego. Sama świadomość pewnej wartości nie musi być równoznaczna z dążeniem do niej, co widać chociażby podczas aktu rezygnacji [Scheler 2008, 35] lub gdy realizacja danej wartości jest dla nas niemożliwa, np. kiedy tęsknimy za kimś, kto nie żyje. Warto również pamiętać o scholastycznym rozróżnieniu między chęcią usunięcia przeszkody a chęcią, aby przeszkoda została usunięta — w pierwszym przypadku wola staje się czynnikiem angażującym do działania, w drugim zaś mowa jest jedynie o samych chęciach podmiotu. W takim razie kierunek tęsknienia wskazuje jedynie na zakres naszych możliwych działań, jaki ewentualnie możemy uczynić oraz na sposób, w jaki będziemy odnosić się do przedmiotu tęsknoty.

Stopnie, w jakich można indywidualizować dobra lub wartości związane z tęsknotą, odciskają się w kierunkach tęsknienia. W obu stronach można tęsknić do konkretnej osoby lub za nią, lecz tylko w przypadku tęsknoty-wstecz można tęsknić do konkretnej osoby jako konkretnej osoby. Wynika to stąd, że tęskniąc za czymś, co było, można się do tego czegoś odnieść w sposób zindywidualizowany, bo już to coś poznaliśmy *in concreto*. W przypadku tęsknoty-wprzód jest to niemożliwe, gdyż nasz obiekt tęsknoty ma zostać dopiero r o z poznany na podstawie posiadania określonego rodzaju cech. A wśród tych cech nie mogą występować cechy w rodzaju „bycie Barbarą Kowalską”, bo aby tę cechę rozpoznać, należało wcześniej spotkać Barbarę Kowalską, a zatem mielibyśmy do czynienia z tęsknotą wstecz, a nie wprzód. Stąd wyłania się istotna różnica między obydwojema kierunkami tęsknienia — w tęsknocie wstecz możliwe jest znanostwo przedmiotu tęsknoty nawet w obszarze jego cech indywidualnych, zaś w tym drugim przypadku przedmiot jest zazwyczaj przeczuwany (jako coś nowego lub innego niż wszystko, z czym dotychczas obcowaliśmy) albo rozpoznawany na podstawie projektującego zestawu cech —

projektującego w tym sensie, że ma nam mówić o tym, czym przedmiot tęsknoty ma być. Aby żywić względem czegoś tęsknotę (*Sehnsucht*), należy szukać (*suchen*), wypatrywać tego czegoś wzrokiem (*sehen*), a zatem trzeba wcześniej wiedzieć (mniej lub bardziej wyraźnie), czego się szuka.

Konstytucja przedmiotu tęsknoty

Przedmioty tęsknot są nam dane. Załóżmy, że tęsknimy za przyjacielem, z którym umówiliśmy się na spotkanie. Czekamy już długo, a jego wciąż nie ma. Właśnie owo 'nie ma' jest czymś, co jest nam dane i poprzez owo 'nie ma' nasza świadomość odnosi się do przyjaciela, mimo że podczas tęsknienia on nie staje przede mną we własnej osobie. Przedmiot tęsknoty jako taki jest mi dany jako coś nieobecnego, zaś sama tęsknota kieruje się intencjonalnie do niego jak do czegoś, z czym chcę obcować.

W jaki sposób przedmiot tęsknoty jest mi dany? Nie jest mi dany jako nicość — po pierwsze dlatego, że nie ma czegoś takiego jak ogląd nicości, a po drugie, bo świadomość jest zawsze świadomością czegoś, a nicość jest przecież radykalnym niczym; nicość jest tym, o czym śnią kamienie. A jednak przedmiot tęsknoty wciąż jest mi dany w kategoriach negatywności, jako coś nieobecnego, wobec czego żywię pragnienie obcowania z nim. W takim razie należy przyjąć, że negatywność przedmiotu tęsknoty jest dana w sposób pośredni. Ową pośredniość należy tu rozumieć jako pośredniość *medium*, poprzez które jest nam dany przedmiot tęsknoty oraz pośredniość *sobu*, w jaki jest on dany. W przypadku tęsknoty te dwa rodzaje pośredniości są ze sobą blisko związane.

Zajmijmy się wpierw pośredniością jako *medium*. W tym kontekście *medium* stanowiłoby to, co pośredniczy w ujmowaniu przedmiotu tęsknoty, przy czym należy położyć nacisk na owo 'co', które należy traktować raczej jako pewien obiekt, mniej lub bardziej odrębny przedmiot, a nie moment wyodrębniany w samym przedmiocie. Tym, poprzez co dosiegamy myślą przedmiotu tęsknoty, jest miejsce. Tęsknota realizuje się na wiele sposobów, dlatego nie można rozpatrywać miejsca wyłącznie w kategoriach fizycznych, jako wyodrębnionego trójwymiarowego fragmentu świata

realnego. Zapytać można zresztą, w jaki sposób występowałyby i jaką rolę pełniłoby (fizycznie ujęte) miejsce w tęsknocie do Boga?

Należy zatem rozszerzyć miejsce poza kategorie fizyczne. „Miejsce” jest tu raczej pewną sferą, obszarem, *continuum*, które może w sobie mieścić pewne rzeczy; coś jest miejscem, o ile może w sobie mieścić różne obiekty. W tym znaczeniu można mówić, że w pamięci mieszczą się wspomnienia, chociaż umysł jako taki jest czymś nierozciąglym. To samo można powiedzieć o sercu. Tęsknimy, gdy w sercu nam czegoś brakuje — szczęścia, bliskich, przyjaciół, ukochanych. Nie trzeba dodawać, że różne ujęcia miejsc w tęsknocie (np. fizyczne lub emocjonalne) nie muszą być wobec siebie równoległe, choć z pewnością tęsknota jako taka zawsze zakłada pewien brak w obrębie sfery dóbr nie definiowanych jako użytkowe lub hedoniczne.

Przedmiot tęsknoty jest dany poprzez miejsce. Wgląd do jakiegoś miejsca (przestrzeń fizyczna, sfera emocjonalna, *etc.*) ujawnia, że w owym miejscu może lub powinno znaleźć się coś, do czego lub za czym tęsknimy. Byłem szczęśliwy z Nowakiem, ale zginął w wypadku — przecież on teraz mógłby teraz przebywać ze mną. Owo „mógłby” wskazuje na to, że na gruncie filozofii tęsknoty miejsce jest charakteryzowane przez kategorie modalne, w ramach których możemy określać, co mogłoby się w nim znajdować. Chodzi tutaj o możliwość wyobrażoną, tj. możliwość jako taką, a nie o możliwość realną — Nowak już nie żyje, więc nie ma możliwości, abyśmy razem śmiali się, ale mogę przecież wyobrazić sobie taką sytuację, w której on jest żywy, jak gdyby tamtego wypadku nie było. Wynika stąd, że wyobraźnia odgrywa dużą rolę w przypadku tęsknienia, gdyż to za jej sprawą przedmiot tęsknoty jest konstytuowany na podstawie wglądu w pewne miejsce. W ten sposób ukazuje się też, w jakim sensie przedmiot tęsknoty jest czymś ontycznie negatywnym — jego nieobecność jest aktualną nieobecnością w danym miejscu, a nie niebytem w sensie bezwzględny, zaś obecność przedmiotu w owym miejscu nie musi być realnie możliwa, wystarczy, że będzie wyobrażona.

Przejdźmy teraz do pośredniości jako sposobu. Przedmiot tęsknoty poprzez miejsce jest mi dany jako nieobecny. Nie widzę jego nieobecności wprost. Nie ma takiej rzeczy, którą można by wskazać i adekwatnie opisać: „to jest niebyt”. Z tej racji powiedzieć można,

że rzeczywistość jest „pełna”, pozbawiona braków. Czy tak jest na pewno? Co w takim razie z sądami wyrażającymi fakty negatywne, jak np. „W lodówce nie ma masła”? Czy można powiedzieć, że jest to wyrażenie skrótowe, zastępujące szereg zdań w rodzaju „W lodówce jest mleko”, „W lodówce są jajka”, „W lodówce jest musztarda”, itp.? Nie wydaje się. Po pierwsze, pomijając dysjunkcję, zdania wyrażające fakty negatywne nie wynikają ze zdań o faktach pozytywnych. Ze zdania, że w lodówce jest mleko, musztarda i jajka, nie wynika, że w lodówce nie ma masła. Po drugie, zdania o faktach negatywnych są jakościowo odrębne od zdań o faktach pozytywnych. Osoba pytająca o to, czy to prawda, że masło z lodówki już się skończyło, nie będzie usatysfakcjonowana odpowiedzią, że jest mleko, jajka i musztarda. Z tej racji sądy negatywne należy uznać za nieredukowalne do sądów pozytywnych.

Tyle jeśli chodzi o językową warstwę problemu. Co jednak z perspektywą ontyczną? Tu sytuacja wydaje się odmienna — o ile sądy wyrażające fakty negatywne posiadają semantyczną autonomię, o tyle fakty negatywne nie są samodzielne ani samoistne. Widać to szczególnie wobec zagadnienia sprawstwa: sprawcze działanie czegoś nieobecnego można wyjaśnić za pomocą odwoływania się do intencjonalności i przyczynowości mentalnej [Poczobut 2002, 292–293] — przykładowo, nieobecność przewodniczącego komisji może być „sprawcza”, jeżeli pozostali jej członkowie podejmują w związku z nią określone działania. A więc należy przyjąć, że sprawstwo należy przypisywać tylko temu, co jest, a nie temu, czego nie ma. Na korzyść przypuszczenia, że nie ma czegoś takiego jak fakty negatywne wskazuje jeszcze jedna rzecz: w wyżej podanym przykładzie powiedziano, że osoba pytająca o to, czy to prawda, że w lodówce nie ma masła, nie będzie usatysfakcjonowana tym, że odpowie się jej tylko tyle, że jest musztarda, mleko, jajka, *etc.* Jest tak, ponieważ nie o to jej chodzi, a ona sama pytała się tylko o masło, a nie o jajka. Osoba pytająca żywi pewne przypuszczenia lub oczekiwania i wedle nich pyta się o obecność czegoś. Postawione pytanie wyznacza horyzont możliwych odpowiedzi. Odjęcie tychże czynników subiektywnych usuwa możliwość dostrzeżenia faktów negatywnych. Gdy dwie osoby patrzą do lodówki, niekoniecznie będą widzieć to samo. Gdyby pierwsza osoba ograniczała się wyłącznie do rejestrowania faktów, to wymieniałyby przedmioty zawarte w lodówce, ale nie mogłaby

powiedzieć, że np. w lodówce nie ma masła, o ile ktoś nie zapytałby się o nie. Z kolei druga osoba, gdyby w trakcie sprawdzania wnętrza lodówki miała na myśli masło, to wtedy mogłaby powiedzieć, że jego już nie ma. Stąd należy uznać, że gdy konstatujemy nieobecność pewnych rzeczy lub ich stanów, wymagany jest umysł, który dopiero „wyciąga” negatywy z otaczającej go rzeczywistości.

To stwierdzenie nie oznacza wcale, że niebytność jest cechą wyłącznie subiektywną. Fakty negatywne zawdzięczają swoją naturę zarówno światu rzeczywistemu, jak i umysłowi ludzkiemu, a zatem ich korzenie są dwojakiej natury. Stoję przy oknie, wypatruję przyjaciela, z którym byłem umówiony na spotkanie. Widzę w moim mieszkaniu meble, obrazy, butelkę wina, lecz widzę, że nie ma mojego przyjaciela. Nie oznacza to wszak, że jego nieobecność jest samodzielnym faktem — gdybym się z nim nie umówił na spotkanie, nie dostrzegałbym jego nieobecności. Tylko w kontekście umówienia się na spotkanie mogę dostrzec, że (jeszcze) go nie ma. Już samo to wskazuje, że stany negatywne nie mają tego samego ontycznego statusu co stany pozytywne, a mówiąc dokładniej, nie są równouprawnione. Bez uprzedniego skierowania świadomości na to, czego nie ma, owo coś nie zostanie dostrzeżone właśnie jako to, czego brak. O tyle też należy uznać, że tzw. negatywy są niesamoistne.

Niemniej, negatywne stany rzeczy nie są w całości generowane przez umysł ludzki. Jak widzieliśmy wyżej, zdania o faktach negatywnych nie są sprowadzalne do alternatyw zdań pozytywnych. Z tego wynikają dwie konsekwencje: po pierwsze, umysł nie konstytuuje negatywów dowolnie i tym bardziej nie jest ich twórcą, a po drugie, zdania o negatywach muszą mieć jakieś adekwatne odniesienie do rzeczywistości, a zatem sama rzeczywistość — mająca pozytywny charakter — musi stanowić podstawę dla tego, co negatywne. Leszek Nowak twierdził, że brak bytu jest bytem *sui generis*. Wbrew temu twierdzimy, że tak nie jest, bo tym, co pierwotne, jest byt, a brak bytu jest wtórny, o czym świadczy już zestawienie dwóch pojęć: „byt” i „brak bytu” — ów „brak”, istotnie określający to drugie pojęcie, jest czymś, co dołącza się do pojęcia bytu i o ile on jest czymś dołączającym się, o tyle jest czymś wtórnym wobec tego, do czego się dołącza; a zatem „brak” jest wtórny wobec „bytu”. Zresztą, jeżeli jest jakiś brak, to ten brak dotyczy czegoś. Skoro negatywy nie są

immanentnie określone właśnie jako negatywy, zatem ich natura musi być określana relacyjnie. A jeśli rzeczywistość jest czymś pozytywnym, to aby z relacji między jej pozytywnymi elementami można było „uzyskać” coś negatywnego, musielibyśmy odwołać się do relacji w rodzaju różnicy. Należy zatem uznać, że umysł ludzki nie tyle swobodnie, od początku do końca, konstytuuje negatywy, lecz one są konstytuowane przez umysł na podstawie różnicy między pozytywnie określonymi rzeczami, własnościami lub stanami.

Zobrazujmy te twierdzenia. Mam przed sobą dwie plamy: zieloną i seledynową. O ile bez problemu odróżniam zieleń, to mam problemy z seledynem. Niemniej, widzę, że te dwie plamy nie są takie same — dlatego jak najbardziej słusznie mogę powiedzieć, że pierwsza plama jest zielona, a druga nie jest zielona, jest czymś innym niż zieleń. Negatywne określenie drugiej plamy ma swoje źródła w realnej i obiektywnej różnicy między obiema plamami, lecz to dopiero świadomość wydobywa ową negatywność na jaw. Co więcej, owo dostrzeganie negatywów musi zostać uwarunkowane określonymi nastawieniami osoby postrzegającej, z jej zamiarami i celami, do których może jej posłużyć percepcja. Gdy postrzegam plamę zieloną i seledynową, to widzę dwie plamy: jedną taką, a drugą taką. Jeśli po prostu oglądam pokój, w którym napotykam te dwie plamy, to konstatuje tylko obecność dwóch plam, które jawią się tak-a-tak i nic poza tym. Co innego, gdyby ktoś mnie poprosił: „Zamaluj zieloną plamę, a drugą zostaw”. Wtedy skierowałbym stosowne działania wobec zielonej plamy, a seledynowej (zgodnie z prośbą) bym nie zamalowywał, gdyż na podstawie różnicy między nimi rozpoznałbym tę drugą właśnie jako nie-zieloną.

W wyżej wspomnianych przypadkach różnica była ukazywana między dwoma bytami, istniejącymi niejako równocześnie ze sobą. W przypadku tęsknoty różnica nabiera innego charakteru. W tym kontekście różnica nie zasadza się na konstatowaniu odmiennych cech dwóch obecnie będących przedmiotów, ani tym bardziej nie na konstatowaniu odmiennych cech między dwoma przedmiotami jako takimi (np. istotowa różnica między barwą podstawową a barwą mieszaną). W akcie tęsknoty różnica jest konstatowana w obrębie jednego przedmiotu, miejsca, między jej obecnym stanem a stanem, jaki jest dla niej potencjalny i jednocześnie przez nas upragniony. Kobieta tęskni za mężem, który wyjechał na delegację. Namiętnie go

kocha i chciałaby teraz mocno objąć, lecz nie ma go w ich mieszkaniu. W obrębie strefy, jaką jest ich mieszkanie (lub strefy wyznaczonej przez ramiona tęskniącej kobiety) mężczyzny obecnie nie ma, ale mógłby być — aktualna nieobecność i potencjalna obecność⁴ odnosi się do tego samego miejsca, dwojako rozpatrywanego, a dostrzeganie przez kobietę tego, że nie ma czegoś, co mógłoby być, jest umożliwiające za sprawą jej pragnień.

Należy również pamiętać, że konstytucja przedmiotu tęsknoty wymaga poza powyższymi warunkami dotyczącymi statusu negatywności również tego, aby przedmiot tęsknoty był uposażony w wartości nieużyteczne i niehedoniczne, o czym pisaliśmy wyżej.

Częściowo wyjaśniliśmy naturę konstytuowania przedmiotu tęsknoty, na czym polega jego nieobecność. Jakiego rodzaju różnica umożliwia tę nieobecność? Brak, przeciwieństwo, sprzeczność czy coś innego? Na pytanie o naturę różnicy, która określa przedmiot tęsknoty nie można udzielić jednoznacznej odpowiedzi, gdyż ona zależy od stopnia indywidualizacji i cech przedmiotu tęsknoty. Dwie osoby tęskniące za zdrowiem nie tęsknią za tym samym. Dla jednego to pełnia sił, dla drugiego — brak chorób.

Mojość i nastrojowość tęsknoty

Przedmiot tęsknoty jest dany jako nieobecny. Jakiego rodzaju jest ta nieobecność? To nieobecność-dla-mnie, czyli nieobecność względna, czy nieobecność-dla-kogokolwiek, czyli nieobecność zasadnicza? Wydaje się, że tęsknota jest zawsze tęsknotą-dla-mnie i choć inne osoby mogą postrzegać przedmiot (mojej) tęsknoty jako obecny dla nich, to nie niweczy to mojej tęsknoty, jeśli ów przedmiot jest nadal dla mnie nieobecny. Mojej tęsknoty za uczuciem panny XYZ nie usuwa to, że właśnie ona w tym przedziale czasowym, w którym tęsknię, darzy uczuciem jakiegoś mężczyznę — wprost przeciwnie, ta okoliczność może potęgować moje tęsknienie i potencjalnie związane

⁴ Rzecz jasna, w tęsknocie to, co upragnione, nie musi być ujmowane właśnie jako obecność czegoś. Jak najbardziej można tęsknić np. za czasami, kiedy to nie chorowaliśmy na coś uciążliwego, kiedy nie byliśmy uwięzieni, etc. Jest to kwestia rozpatrywania przedmiotu tęsknoty, ale w dalszym ciągu wartość, z którą wiąże się przedmiot tęsknoty, pozostaje niezrealizowana, a przeto — pewne dobro będzie nieobecne.

z tym cierpienie. Można zresztą się mylić i tęsknić za czyjąś miłością, nie wiedząc, że ten ktoś nadal nas kocha.

Ta okoliczność wskazuje, że tęsknota jest aktem istotnie pierwszoosobowym, tzn. takim, w którym dominujące jest odnoszenie treści aktu do tego konkretnego Ja, którym sam jestem. Tęsknota jako taka jest nie do przeniesienia na inne osoby. Może mi być wstyd za kogoś, mogę zamiast kogoś poczuć się odpowiedzialnym, ale nie mogę tęsknić za kogoś. Tęsknota zatem wyróżnia się mojąnością, tzn. tęsknota jest czymś, co każdorazowo jest moje [por. Heidegger 1994, 59]. Wynika to ze specyfiki ujmowanej w tęsknocie obecności. Podmiot tęskniący interesuje to, aby utęskniony przedmiot był obecny dla niego. Inne podmioty nie muszą być wykluczone np. wtedy, gdy tęsknię jako członek pewnej wspólnoty przyjaciół, aby konkretna osoba znów mogła z nami przebywać. To ześrodkowanie na Ja wynika stąd, że tęsknotę zaspokoi obcowanie z przedmiotem tęsknoty i wtedy dopiero w pełni on będzie obecny dla mnie. Samo obcowanie należy pojmować tu szeroko — obcować to m.in. słuchać, patrzeć, rozmawiać, dotykać, śmiać się z kimś. W tęsknotę wpisana jest pewna intymność i potrzeba bliskości, niekiedy zażyłość — tych cech nie można od niej odrywać. Dlatego w tęsknocie nierzadko źródłem trosk i smutku jest to, że przedmiot tęsknoty przepadł lub jeszcze nie nadszedł i z tego tytułu nie możemy z nim wejść w bliski kontakt. Nie należy przy tym mylić tęsknoty z żalem: w żalu ubolewamy nad tym, że kogoś lub czegoś po prostu nie ma, zaś tęskniąc, pragniemy wejścia w określone relacje z przedmiotem tęsknoty, a obcować z przedmiotem moich tęsknot i zrealizować swoje pragnienia kontaktu z nim mogę wyłącznie ja sam.

Z dotychczasowych rozważań wynika, że tęsknota jest czymś podwójnie prywatnym — po pierwsze, ze względu na swój intymny wręcz, pierwszoosobowy charakter, zakładający obcowanie z przedmiotem swoich uczuć, a po drugie dlatego, że dotyczy pewnej nieobecności, braku (łac. *privatio*).

Należy nadmienić, że tęsknota jest nie tylko aktem, ale również nastrojem. Nastrój z kolei należy tu traktować jako swoiste zabarwienie przeżyć, jako pewnego rodzaju aprioryczną wrażliwość [Michalski 1998, 86], która dokonuje się w podmiocie i która umożliwia otwarcie podmiotu na świat lub na określone aspekty świata. Jeśli otwarcie się podmiotu na świat ujmować w drugi sposób, jako zaangażowane

otwarciu-w jakąś stronę, w takim razie nastrój tęsknoty odpowiadałaby postrzeganiu tego, czego nie ma, jako posiadającego wartości pozautilitarne i pozahedoniczne, w świetle pragnienia uobecnienia tego.

Nastrój odsłania to, że mogę być pobudzony przez określone fenomeny i że jestem otwarty na te właśnie pobudzenia [Michalski 1998, 82]. Pod tym względem tęsknota jest w pewnym sensie samoistna — popadamy w nią niezależnie od własnej woli. I o tyle, o ile tęsknota jest nastrojem, jest każdorazowo moja, tak samo jak nie mogę podzielić swojej subiektywności ani swojej perspektywy z nikim. Z kolei to, że popadamy w nastrój, tzn., to, że mieć nastrój to tyle, co znajdować siebie jako już będącego w nastroju, może niekiedy zdeterminować naszą percepcję i jednostronnie ją warunkować, a to może prowadzić do paradoksalnych sytuacji, jak chociażby do takiej, że (dla tęskniącego) to, czego nie ma, będzie bardziej obecne niż to, co jest, w tym sensie, że to, co aktualnie nieobecne dla nas, „przysłoni” swą treścią świat wokoło — mimo, iż (jak stwierdzono wyżej), to, czego nie ma, jest postrzegane poprzez to, co jest.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, 2007, *Etyka nikomachejska*, przeł. Daniela Gromska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, Martin, 1994, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ingarden, Roman, 1987, *Spór o istnienie świata*, partie z j. niemieckiego przeł. Danuta Gierulanka, t. I: *Ontologia egzystencjalna*, Warszawa: PWN.
- Mały słownik języka polskiego*, 2000, Sobol, Elżbieta (red.), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Maslow, Abraham, 2004, *Poznanie istnienia w doświadczeniach szczytowych*, [w:] Maslow, Abraham, *W stronę psychologii istnienia*, przeł. Irena Wyrzykowska, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, ss. 99–136.
- Michalski, Krzysztof, 1998, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Nagel, Thomas, 1997, *Jak to jest być nietoperzem?*, [w:] Nagel, Thomas, *Pytania ostateczne*, przeł. Adam Romaniuk, Warszawa: Fundacja Aletheia, ss. 203–219.
- Nietzsche, Fryderyk, 1905, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. Waław Berent, Warszawa: Mortkowicz.
- Nowicki, Andrzej, 1982, *Witwicki*, Warszawa: Wiedza Powszechna
- Poczobut, Robert, 2002, *Negacja a intencjonalność. O sposobie istnienia negatywów*, „Studia Metafilozoficzne”, t. II, Lublin, ss. 263–294.
- Saint-Exupéry, Antoine de, 1995, *Mały Książę*, przeł. Marta Malicka, Wrocław: Siedmioróg.
- Scheler, Max, 2008, *Resentyment a moralności*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Spinoza, Baruch de, 2008, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. Ignacy Myślicki, na nowo opracował i wstępem opatrzył Leszek Kołakowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tischner, Józef, 2012, *Filozofia dramatu*, Kraków: „Znak”.

ABSTRACT

AN OUTLINE OF PHENOMENOLOGICAL ANALYSIS OF LONGING

In this article I attempt to consider the structure of specific acts of desire, which are defined as 'longing'. For that purpose, I used descriptive-analytical method of phenomenology to present the most essential aspects of this feeling. Longing, as an emotion, is a kind of insight into the sphere of values, through which the object of longing appears as a kind of good, which nature isn't described in utilitarian or hedonistic categories. Object of longing seems to be something above those two kinds of values. Much attention was devoted to the issue of constitution of object of longing as something negative, absent for person, who misses someone or something. At the end of the paper, I make some remarks about 'privacy' and intimacy of longing and I consider longing as a kind of mood, through which some acts of awareness are becoming possible.



CEZAR JĘDRYSKO
UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI

GRANICE FILOZOFII. MIKOŁAJ FIODOROW I PROJEKT WSPÓLNEGO DZIEŁA

W 2011 r. w Rosji w grupa naukowców, polityków, ludzi kultury oraz biznesu pod przywództwem multimilionera Dymitra Ickowa powołała do istnienia Strategiczny Ruch Społeczny „Rossija 2045”, który ma na celu propagowanie idei transhumanizmu oraz stworzenie przyszłościowej strategii rozwoju dla ludzkości [2045.ru]. O tym występującym przeciwko współczesnemu konsumpcjonizmowi i nie zrównoważonej eksploatacji środowiska naturalnego ruchu świat dowiedział się dzięki kampanii reklamowej, której twarzą stał się hollywoodzki aktor Steven Segal [Wiśniewski 2011]. U ideologicznych podstaw „Rossiji 2045” tkwi przekonanie, że dzięki odpowiedniej organizacji i ukierunkowaniu swoich działań zjednoczona ludzkość będzie w stanie pokonać wszelkie biologiczne ograniczenia i wejść w zupełnie nową erę bez chorób, śmierci i zbrodni. Inicjatywy i programy badawcze ruchu nawiązują do pomysłów rodem z fantastyki naukowej, poszukując możliwych sposobów ich realizacji. Jedną z naczelnych koncepcji jest opracowanie awatarów, sztucznych nośników świadomości, które mają w przyszłości zastąpić biologiczne ciało i umożliwić nieskończone trwanie indywiduum; inną — kolonizacja kosmosu i program komercyjnych lotów kosmicznych; jeszcze inną — wzmocnienie dialogu międzywyznaniowego i ostateczne zjednoczenie ludzkości całego świata.

W drugiej połowie 2012 r. zarejestrowany został komitet organizacyjny Wszechrosyjskiej Partii Politycznej Ewolucja 2045, która ma za zadanie wdrożenie programu „Rossija 2045” do polityki wewnętrznej Rosji [evolution.2045.ru]. Wśród celów i zadań partii odnajdujemy między innymi:

- opracowanie i rozpropagowanie nowej strategicznej ideologii cielesno-duchowej ewolucji wiodącej do wkroczenia w nową erę,
- stworzenie warunków dla maksymalnego rozwoju twórczych mocy człowieka,
- przejście od człowieczeństwa do neoczłowieczeństwa,
- przekształcenie państwa w fabrykę nowych Einsteinów i Ciołkowskich,
- ustawowe zagwarantowanie każdej osobie prawa do nieśmiertelności,
- skupienie społecznych wysiłków na realizacji projektu awatara i kolonizacji kosmosu,
- przekształcenie Rosji w siłę napędową dziejów ludzkości.

Inicjatywy ruchu i program partii na pierwszy rzut oka wydają się absurdalne i zupełnie oderwane od rosyjskiej rzeczywistości politycznej i społecznej. Nikłe są również szanse, aby zdołała przekształcić się z politologicznej ciekawostki w główną siłę polityczną. Jeżeli zawiesimy praktyczny wymiar postulatów ruchu i skupimy się na tkwiących u jego podstaw założeniach filozoficznych, to odkryjemy pewną antropologiczną wizję człowieka, która inspiruje Rosjan już od wieków.

Jej zasadniczym założeniem jest nieograniczona siła twórcza tkwiąca w człowieku. Człowiek jest twórcą, którego ogranicza wyłącznie jego własna świadomość. Choć obecnie siły twórcze nie ujawniły się w pełni, dzięki nowoczesnym technologiom przejdą one ze stanu potencji w stan aktualny. Drugie ważne założenie głosi, że obecny kształt bytowania ludzkości nie jest ostateczny. Natura ludzka jest plastyczna i może być przedmiotem twórczości człowieka. Pod pojęciem natury rozumie się tu fizyczno-biologiczny oraz psychiczno-duchowy wymiar istnienia człowieka. Ludzkość może dążyć do doskonałości zarówno poprzez przewyższanie przyrodniczego determinizmu, biologicznych ograniczeń takich jak choroby, starość i śmierć, jak również doskonalić się moralnie. Poprzez pogłębianie wiedzy, racjonalizację zachowań i ograniczanie popędów możliwe będzie stopniowe wyzbywanie się tych elementów obecnego życia, które uznajemy za niepożądane w społeczeństwie. Kolejne założenie, tkwiące u podstaw futurystycznego programu partii Ewolucja 2045,

mówi, że postęp moralny będzie szedł w parze z postępowaniem technologicznym, a ostatnie, że najważniejsze i niezbywalne prawo człowieka — prawo do życia — powinno być rozumiane jako wolność od śmierci, co przekłada się na prawo do nieśmiertelności.

Jeżeli w powyższej perspektywie spojrzymy na program „Rossija 2045”, odkryjemy, że składają się na niego pragnienia i idee, które w intelektualnej historii Rosji były podnoszone od dwustu lat, niekiedy nawet w formie bardziej radykalnej niż obecnie. Cele, jakie ruch stawia przed ludzkością, a nawet niektóre metody ich realizacji, były już w pewnej mierze sformułowane pod koniec XIX wieku przez Mikołaja Fiodorowicza Fiodorowa, myśliciela spod Odessy.

Mikołaj Fiodorowicz Fiodorow to postać w rosyjskiej kulturze szczególnie, obrosła własną mitologią. Sergiusz Bułgakow nazwał go „Moskiewskim Sokratesem”, podkreślając jego miejsce w intelektualnych dziejach Rosji [Bułgakow 2004, 392], podczas gdy Fiodorow darzył Sokratesa filozoficzną nienawiścią, obwiniając go o skierowanie filozofii na tory wiodące donikąd. Fiodorow był przede wszystkim postacią w najwyższej mierze paradoksalną i przez tę paradoksalność tragiczną. Sprzeczności dotyczą jego życia, sposobu myślenia, natomiast jego idea wydaje się od nich wolna. Był filozofem jednej myśli, lecz obejmuje ona nie tylko wszystkie sfery ludzkiego życia, ale całość wszechświata. Myślenie Fiodorowa to wysunięty do granic możliwości maksymalizm, w którym nie jest akceptowalne choćby najmniejsze ustępstwo, a jednak ów projekt tworzony jest na podstawie najdrobniejszych szczegółów. Przyczynkiem do budowania wszechogarniającej teorii-praktyki stają się drobne sprawy dnia codziennego, nowiki wyczytane z gazet, polemiki literackie. Idea Fiodorowa wzbudzała zainteresowanie, odnajdywała sobie sojuszników w postaciach Sołowjowa, Dostojewskiego, Tołstoja i wielu innych, nikt jednak nie zaakceptował jej w pełni, nikt jej nie kontynuował [Milczarek 2009, 46]. Sam Fiodorow przyznając, że jedynym celem jego życia jest rozprzestrzenienie swej idei, wchodził w konflikt z każdym, kto odnosił się do niej życzliwie. Choć późniejsza historia myśli rosyjskiej praktycznie zapomniała o Fiodorowie, co jakiś

czas jego pomysły wracają w nowych kontekstach, m.in. ojca radzieckiej kosmonautyki Ciołkowskiego i w prozie Płatonowa¹.

Fiodorow podjął się przedsięwzięcia przekraczającego możliwości jednego człowieka. Pragnął wskazać wspólny mianownik dla wszelkiej aktywności ludzkości. W tym celu tworzy nowy język, w którym przeplatają się różne dyskursy. Buduje system filozoficzny, odrzucając jednocześnie filozofię. Wychodzi z religijnych założeń, dosłownie odczytuje fragmenty Ewangelii, ale środki jej realizacji odnajduje w fabrykach i laboratoriach. Ostatecznie odkrywa transcendencję w immanencji.

Paradoksalność Fiodorowa ma jeszcze jeden, głębszy wymiar, który uwidacznia się już przy pierwszym spotkaniu z ideą autora *Filozofii wspólnego czynu*. Jego myśl jest fantastyczna, czasami naiwna i absurda, lecz dotyczy kwestii najistotniejszej i najbardziej podstawowej. Fiodorow odważył się postawić problem śmierci człowieka w sposób, którego domaga się myślenie przed-filozoficzne, w sposób, w jaki stawia ten problem dziecko, w sposób wykluczony przez racjonalność i całość życiowego doświadczenia. Fiodorow głosi, że śmierć można pokonać. W dodatku zwycięstwo to nie będzie miało wyłącznie charakteru „tu i teraz”, lecz obejmie wszystkie pokolenia ludzkości aż do pierwszych ludzi — Adama i Ewy. Idea Fiodorowa nie zamyka się jednak w stwierdzeniu takiej możliwości, ponieważ byłaby wtedy pozbawiona sensu. Jej istota tkwi w konieczności realizacji owej możliwości. Projekt Fiodorowa to imperatyw praktycznego, realnego, duchowo-cielesnego przewyciężenia śmierci: wspólnego czynu wskrzeszenia wszystkich zmarłych pokoleń².

W idei wskrzeszenia Fiodorowa splatają się dwa obrazy rzeczywistości: biblijno-religijny oraz techniczno-racjonalny. Poniżej przyjrzymy się dwóm wymienionym narracjom oraz konsekwencjom ich połączenia.

W Piśmie Świętym rosyjski myśliciel odnajduje trzy przełomowe momenty, które wyznaczają historię świata i zbawienia. Pierwszym z nich jest wskrzeszenie Łazarza [Fiodorow 2012, 612]. Jego znacznie

¹ Mazurek pisze o Fiodorowie: „W powiedzeniu, że wielu zjawisk w dwudziestowiecznej kulturze rosyjskiej nie można zrozumieć, nie znając Fiodorowa, nie ma moim zdaniem najmniejszej przesady” [Mazurek 2006, 18].

² Por. [Fiodorow 2012, 495], [Semenova 2004, 219].

jest olbrzymie, ponieważ dowodzi, że śmierć nie jest niezwyciężona i może zostać pokonana. Łazarz zostaje przywrócony do życia mocą Chrystusa, a Ewangelie jasno mówią, że celem życia chrześcijanina jest naśladowanie Chrystusa, a zatem wskrzeszanie zmarłych. Marta, siostra Łazarza, wierzy w zmartwychwstanie brata podczas dnia ostatecznego, tymczasem Chrystus przywraca Łazarza do życia w jego ziemskiej, cielesno-duchowej powłoce. Drugim momentem kulminacyjnym historii ludzkości jest zmartwychwstanie Jezusa. Śmierć po raz kolejny zostaje pokonana, a Chrystus swoją męczeńską ofiarą odkupuje grzechy świata i otwiera przed człowiekiem przestrzeń do powszechnego wskrzeszenia. Trzeci moment, najważniejszy, wykracza poza samo Pismo, ponieważ jest to sprawa przyszłości. Jest nim wypełnienie woli Chrystusa i wskrzeszenie wszystkich ludzki, którzy kiedykolwiek żyli, wspólnym wysiłkiem zjednoczonego rodu ludzkiego.

U podłoża powyższej interpretacji Pisma tkwi założenie o konieczności współpracy Boga i człowieka w procesie zbawienia. Fiodorow, podobnie jak część rosyjskich myślicieli tego czasu, odrzuca całkowicie możliwość transcendentnego rozwiązania dziejów, gdzie Bóg dokonałby swoim aktem przemienienia rzeczywistości [Dobieszewski 2007, 75–76]. Fakt wcielenia się Boga w człowieka — dwie natury Chrystusa — determinuje naszą drogę do zbawienia. Jezus jako człowiek pokonuje śmierć i zmartwychwstaje, przebóstwiając swoją ludzką naturę. Chrystus stanowi najwyższy przykład i wykładnię życia, jest drogą, którą powinna kroczyć ludzkość. Dlatego człowiek musi kontynuować Jego dzieło wskrzeszania, być aktywny w zwalczaniu śmierci, podobnie jak Chrystus-Wskrzesiciel. Powszechne zmartwychwstanie zapowiedziane w wielu miejscach w Biblii jest zatem wspólnym czynem Boga i człowieka [Fiodorow 2012, 134]. Do przemienienia rzeczywistości w Królestwo Boże konieczne jest działanie człowieka, dlatego o powszechnym zmartwychwstaniu musimy myśleć jako o powszechnym wskrzeszeniu.

Myśl Fiodorowa jest silnie zakorzeniona w tradycji wschodniego chrześcijaństwa, gdzie celem życia człowieka stworzonego na obraz Boży jest doskonałe upodobnienie się do swojego stwórcy poprzez przebóstwienie ludzkiej natury i przemienienie całości świata stworzonego. Jak zauważa teolog Tomas Spidlik: „Bóg jest obecny tam, gdzie działa, gdzie wyraża swą *energię*, tę *energię*, na którą człowiek odpowiada aktem *syn-energii*. Nie należy zapominać, [...] że żyjemy

w aktywnej relacji z Bogiem, także z historycznego punktu widzenia” [Spidlik 2000, 49]. Dlatego człowiek staje się narzędziem Boskich celów. Działanie istoty ludzkiej jest aktualizacją odnowienia całości bytu, jakie otwarło się przed ludzkością w charakterze możliwości poprzez wcielenie Boga w człowieka. Teraz człowiek musi stać się Bogiem i przejść drogę Chrystusa w przebóstwieniu ludzkiej natury. Bogoczłowiek pokonał przeszkody na drodze połączenia się elementu Bożego i ludzkiego, odkupił grzechy ludzkości i swoim zmartwychwstaniem ostatecznie przewyciężył największą skazę bytu — śmierć. Fiodorow wyciąga stąd wniosek, że skoro zmartwychwstanie dokonało się już w perspektywie boskiej, musi zostać uzupełnione w wymiarze ludzkim.

W ten sposób wyłożona idea wskrzeszenia przybiera formę ewangelicznego nakazu, najwyższego chrześcijańskiego imperatywu. Powszechne wskrzeszenie jest obowiązkiem, od którego zależy los rodzaju ludzkiego. Z jednej strony mamy nakaz, bezpośredni impuls od Chrystusa, jakim było wskrzeszenie Łazarza, z drugiej strony natomiast mamy przesłankę, tkwiącą w samej ziemskiej historii gatunku ludzkiego, która sprawia, że wskrzeszenie staje się odruchowym wręcz zjawiskiem. Jest nią nasze uczucie do rodziców. Fiodorow definiuje człowieka po pierwsze poprzez bogoludzką naturę, o czym już wspominaliśmy wcześniej, a po drugie poprzez jego ziemskie pochodzenie — jako „syna człowieczego”. Życie jest darem, który otrzymujemy od rodziców, lecz na razie nie mamy adekwatnych środków, aby odwdziżyć się za ten dar. Nasze ziemskie istnienie odbywa się zatem kosztem pokoleń, które żyły przed nami. Naszym synowskim obowiązkiem jest zatroszczenie się o zmarłych ojców [Semenova 2004, 236]. Przodkowie nie mogą być traktowani jako środek, dzięki któremu pojawiliśmy się na świecie. Każde pokolenie jest zobowiązane wskrzesić pokolenie poprzednie, aż do pierwszych ludzi, którzy są rodzicami całego rodzaju. Nasze pokrewieństwo krwi i braterstwo w Chrystusie powoduje, że w praktyce każdy jest odpowiedzialny za wszystkich ludzi, jacy kiedykolwiek istnieli [Fiodorow 2012, 398]. Ów ostateczny obowiązek, będący jedynie innym wyrażeniem religijnego imperatywu wskrzeszenia, Fiodorow nazywa supramoralizmem — bezwarunkową i powszechną moralnością wskrzesicieli.

Jak można wypełnić ów obowiązek? Tutaj pojawia się Fiodorowowska futurystyczna mechanika przemiany świata. Musimy mieć na względzie, że paradygmatem wskrzeszenia było dla Fiodorowa cielesno-duchowe wskrzeszenie Łazarza, zatem poszukiwał on możliwości rekonstrukcji ciała ludzkiego i świadomości. Technologia wskrzeszenia powinna stać się punktem docelowym nauki a ludzkość powinna skierować wszelkie siły na jej wynalezienie. Jednak aby umożliwić tego typu badania, należy wpierw zapewnić dla nich odpowiednie warunki. Konieczne będzie zlikwidowanie rozbratu między ludźmi. Czyn wskrzeszania będzie wymagał współpracy całej wspólnoty chrześcijańskiej, tak jak miało to miejsce w tradycji zbiorowego wznoszenia drewnianych cerkwi na Rusi. Środki, które obecnie są wykorzystywane do bratobójczej walki, powinny zostać zwrócone nie przeciwko innym narodom, lecz przeciwko wrogim siłom przyrody. Pierwszym warunkiem jest postęp moralny, który z kolei będzie zależny od skutecznego rozpropagowania idei samego Fiodorowa. Po drugie, ludzkość musi zadbać o zabezpieczenie sprzyjających warunków do rozwoju cywilizacyjnego. Należy wyeliminować negatywne zjawiska społeczne, takie jak głód i bieda, do czego posłużyć mają środki wojenne pozbawione swego pierwotnego zastosowania. Fiodorow śledził w gazetach wiadomości o skutecznym wykorzystywaniu pocisków artyleryjskich do wywoływania deszczu, co wzbudziło w nim przekonanie, że wkrótce możliwe będzie zapanowanie nad zjawiskami pogodowymi i w następstwie unikanie klęsk żywiołowych [Fiodorow 2012, 41–42]. Miało się to stać wstępem do ogólnej regulacji przyrody i klimatu na ziemi. Po osiągnięciu powszechnego dobrobytu i wyeliminowaniu chorób pozostałaby kwestia zapewnienia odpowiedniej przestrzeni życiowej dla osób, które zostaną wskrzeszone. W tym celu Fiodorow chciał zacząć kierować ruchami planet i kolonizować inne ciała niebieskie [Fiodorow 2012, 771].

Sama procedura wskrzeszenia u Fiodorowa jest niejasna i pozostaje raczej w sferze domysłów, bez definitywnego określenia. Filozof podejrzewał, że może się ona odbywać za pomocą wiązek odpowiednio spreparowanego promieniowania słonecznego, służących do zbierania atomów składających się na ciało i świadomość zmarłego. Fiodorow jasno formułuje problem wskrzeszenia i zadanie tkwiące przed ludzkością, natomiast próby jego rozwiązania, pomimo ich

szczegółowego opisu, wyrażone są już w zupełnie innym języku, pozbawionym pewności. Idea jest niepodważalna, lecz formy jej realizacji nie posiadają tego samego statusu. Wydaje się, że Fiodorow szczerze oddany swojej idei szukał dla niej najbardziej prawdopodobnego — w jego XIX-wiecznym świecie — scenariusza realizacji. Otwarte pozostaje pytanie o zasadność oceny projektu Fiodorowa na podstawie tkwiących w nim elementów fantastyczno-naukowych, które wedle samego autora są jedynie przypuszczeniami. Czy absurdalność niektórych zaproponowanych przez Rosjanina rozwiązań oraz ich utopijność zupełnie przesłania istotność i uniwersalność postawionego przez niego problemu? Naszym zdaniem nie. Krytyka oparta na powyższych przesłankach trafia w peryferie myśli Fiodorowa, nie dotyczy jej centrum, którym jest dynamiczna koncepcja człowieka i religijnie uzasadniony nakaz doskonalenia się ludzkości.

Powróćmy do Fiodorowskiej antropologii. Wskreszenie zmarłych przodków ma być ostatecznym triumfem człowieka nad „ślepa siłą”, czyli ogółem przyrodniczych czynników determinujących życie ludzkie. Będzie to przekroczenie kolejnego progu jakościowego w istnieniu wszechświata. Jedna rewolucja już się dokonała w kosmosie. Było nią samo pojawienie się świadomości, autorefleksji bytu. Autor *Filozofii wspólnego czynu* łączy owo wydarzenie z przyjęciem postawy pionowej przez pierwotnych ludzi [Fiodorow 2012, 781]. Ich oczy, a więc i obszar zainteresowania, zwróciły się w stronę nieba i gwiazd. Jest to chwila doniosła w dziejach z dwóch powodów. Po pierwsze, istota ludzka przewycięża swój absolutny związek z ziemią, wykracza myślą poza otaczającą ją przyrodę i tym samym pewna jej część wyzwala się spod władzy determinizmu. Po drugie, przed człowiekiem otwiera się zupełnie nowy wymiar poznania, nawet pomimo ciągłego podlegania ślepej sile. Wykraczając poza horyzont amoralnej przyrody, człowiek wkracza w przestrzeń etyczną.

Pierwszym i najważniejszym odkryciem człowieka, konstytuującym jego samoświadomość, jest zetknięcie się ze śmiercią [Semenova 2004, 161]. Istota ludzka poznaje fakt swojej śmiertelności, lecz nie potrafi go ani zrozumieć, ani zaakceptować. Niebagatelne znaczenie ma również zapośredniczenie powyższego odkrycia w drugiej osobie. Podstawowy kontakt ze śmiercią to umieranie osoby bliskiej, któregoś z przodków. Wydaje się, że jesteśmy wobec tego faktu

zupełnie bezsilni. Stykamy się tutaj z paradoksem istoty ludzkiej, która rozdarta jest między dwoma światami. Rozum traktuje śmierć jako coś, czemu sprzeciwić się nie da, jako naturalną i konieczną kolej rzeczy. Tymczasem duch mówi coś przeciwnego, duch się buntuje. Człowiek jest zatem nie tylko istotą śmiertelną, lecz również istotą nie godzącą się na śmierć. Doświadczenie śmierci prowadzi do wykształcenia się podstawowych kategorii etycznych w świadomości. Śmierć jest absolutnym złem, podczas gdy życie jest dobrem.

Niezgoda na śmierć w połączeniu z przyjęciem ewangelicznego przesłania Chrystusa-Wskrzesiciela oraz przyjęciem odpowiedzialności za swoich przodków implikuje konieczność działania. Ludzkość musi wykorzystać wszystkie dostępne środki w celu ostatecznego pokonania śmierci. Jest to wspólne dzieło całej ludzkości, będące jej jedynym przeznaczeniem i nadaniem sensu jej istnienia. Z faktu posiadania wspólnych rodziców wynika ogólne braterstwo, więc każdy musi wskrzesić cały świat, w innym wypadku dzieło nie będzie kompletne. Fiodorow opisuje ową totalną zależność każdej osoby od wszystkich za pomocą relacji łączącej osoby w Trójcy Świętej. Stanowi ona wzorzec dla przyszłego nieśmiertelnego społeczeństwa wskrzeszonych [Fiodorow 2012, 137].

Wyругowanie z natury świata pierwotnego zła, do którego można sprowadzić wszystkie inne formy zła, będzie równoznaczne z pełnym przemienieniem rzeczywistości. Ciało pozbawione swych słabości stanie się tożsame z duchem. W obliczu powszechnej nieśmiertelności swoje znaczenie straci także czas, wyznaczający cykle życia i śmierci. Pokolenia ojców i synów będą istnieć obok siebie w wieczności. Fiodorow doprowadza nas do wizji zbawienia powszechnego, *apokatastasis* — jedynej możliwej formy zbawienia. Warunkiem urzeczywistnienia zbawienia jest jego kompletność, wyklucza bowiem ono możliwość istnienia nieodkupowanej nieodkupionej? winy [Fiodorow 2012, 614].

Rosyjski myśliciel dopuszcza ewentualność apokaliptycznego sądu Bożego, ingerencji Transcendencji w świat, ale tylko pod warunkiem, że ludzkości nie uda się wypełnić jej obowiązku. Królestwo Boże nie nadejdzie samo z siebie, konieczna jest aktywność ze strony człowieka³. Współpraca człowieka i Boga w procesie zbawienia opiera

³ Warunkowość apokalipsy szeroko omówiona w: [Sawicki 2008, 104–108].

się na pracy ludzkich rąk, wykonujących plan Boży, możemy zatem mówić tylko o zbawieniu immanentnym. Będzie ono wskrzeszeniem ciał, dokonującym się w obrębie ziemskiej rzeczywistości, dlatego wymagać będzie adekwatnych do tego środków — również ziemskich. Fiodorow nadaje technice funkcję soteriologiczną i proponuje dokonać syntezy nauki, liturgii, czci przodków oraz tradycji. Znajdzie to swój wyraz pod postacią połączenia szkoły, kościoła, cmentarza i muzeum w jedną instytucję, w celu ukierunkowania całości aktywności człowieka na realizację wspólnego czynu.

Idea Fiodorowa jest radykalna. Domaga się on nie tylko całkowitego przewartościowania naszego postrzegania siebie i świata, lecz przede wszystkim czynu. Atakuje podstawową kategorię, na której opiera się zachodnia i wschodnia tradycja filozoficzna — byt. Nie podważa jego istnienia, lecz mówi o konieczności uzupełnienia ontologii przez deontologię, czyli nadania sensu bytowi poprzez powinność [Fiodorow 2012, 155]. Przypomnijmy, że dla Fiodorowa sfera powinności zamyka się w zadaniu przewyciężenia śmierci i wskrzeszenia umarłych przodków. Fiodorow pomimo jego immamentyzmu i materializmu jest myślicielem przede wszystkim religijnym, ponieważ sedno jego idei sprowadza się do konieczności przemienienia bytu, a zatem do *theosis*. Zupełnie inną kwestią pozostaje sama ocena ortodoksyjności jego wizji chrześcijaństwa.

Filozofia zatrzymuje się na diagnozie rzeczywistości, opisie logicznych zależności między poszczególnymi jej elementami, tymczasem projekt Fiodorowa dopiero zaczyna się w miejscu, w którym kończy się zadanie filozofii. Zwrot deontologiczny domaga się rozwinięcia praktycznego. Obowiązek musi zostać wypełniony, dlatego rosyjskiego myśliciela interesuje przede wszystkim praktyka, co tłumaczy drobiazgowość jego podejścia do nowinek technologicznych, sposób jego filozofowania. Idea Fiodorowa nie jest transcendentną platońską ideą, o wiele bliżej jej do postulatu, imperatywu, a najbliżej do tytułowego „czynu”, dzieła do wykonania.

U autora *Filozofii wspólnego czynu* mamy do czynienia z niezwykle propozycją filozoficzną, która nie dość, że neguje całą tradycję intelektualną Wschodu i Zachodu, to jeszcze pod względem formy jest zaprzeczeniem tego, co nazywamy filozofią. Fiodorow za kryterium oceny innych koncepcji i faktów historycznych przyjmuje zgodność ze projektem wspólnego dzieła. Oznacza to odrzucenie całej

przeszłości i skupienie się na przyszłości. Fiodorow nie dopuszcza żadnych kompromisów ani dyskusji, ponieważ w kwestii konieczności powszechnego wskrzeszenia po prostu nie są możliwe żadne kompromisy. Rosjanin nie docieka prawdy na drodze dialogu, nie podąża za medytacjami, nie eksperymentuje, lecz głosi swój projekt jako prorok. Dzięki temu, z jednej strony jego niesystematyczne i wielowątkowe pisanie staje się koherentnym systemem, pozbawionym sprzeczności na poziomie idei, z drugiej zaś wyklucza to wszelką dyskusję i czyni Fiodorowa myślicielem zupełnie samotnym.

Pomimo niewątpliwych intelektualnych zalet projektu Fiodorowa i niekiedy genialnej antycypacji przyszłych prądów myślowych i wynalazków, rosyjski autor posiadał parę kontrowersyjnych poglądów historyzoficznych, które ze względu na ich dezaktualizację pozostaną przez nas pominięte. Nadmienimy tylko, że był on nieprzejednanym krytykiem islamu, uważając go za religię nieludzkiego boga i dokonując jego redukcji do *jihad-u*; również jego pojmowanie geopolitycznej roli Rosji względem Europy, a zwłaszcza Turcji, może mieć dziś już tylko historyczne znaczenie.

W Rosji do pomysłu Fiodorowa powracano już niejednokrotnie pod różnymi postaciami i prawdopodobnie jeszcze nie raz usłyszymy o nim w przyszłości. O fenomenie Fiodorowa świadczy ponadczasowość jego idei. W sposób otwarty i bezpośredni mówił on o odwiecznych pragnieniach ludzkości, a podniesiony przez niego problem pozostanie tak długo aktualny i nie straci nic na swej sile, dopóki człowiekowi będzie towarzyszyć śmierć. Nie należy się zatem dziwić, że inicjatywy takie jak *Rossija 2045* znajdują swoich zwolenników i sponsorów, nawet gdy występują przeciwko wszystkiemu, co uznajemy za pewne czy oczywiste.

BIBLIOGRAFIA

- Bulgakov, S., 2004, *Zagodochniy myslitel*, [w:] S. G. Semenova, A. G. Gacheva (red.), *N. F. Fedorov: pro et contra. K 175-letiju so dnia rozhdenija i 100-letiju so dnia smerti N. F. Fedorova. Antologiya*, Sankt-Peterburg: Izdatelstvo Russkovo Khristianskovo Gumanitarnovo Institiuta, ss. 391–399.
- Dobieszewski, J., 2007, *Nikołaj Fiodorow — ekscesy zmartwychwstania*, [w:] J. Dobieszewski (red.), *Wokół Szestowa i Fiodorowa. Almanach myśli rosyjskiej*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, ss. 71–84.
- Fiodorow, M., 2012, *Filozofia wspólnego czynu*, przeł. C. Wodziński, M. Milczarek, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki
- Mazurek, S., 2006, *Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN
- Milczarek, M., 2009, *Z Martwych was wskrzesimy. Filozofia Nikołaja Fiodorowa*, „Kronos”, nr 3[10], ss. 45–57.
- Sawicki, A., 2008, *Poprzez bunt i pokorę. Zagadnienie cierpienia i śmierci w eschatologicznych koncepcjach myślicieli rosyjskich. Fiodorow — Bułgakow — Niesmielow — Karsawin — Bierdiajew*, Białystok: Wydawnictwo Politechniki Białostockiej.
- Semenova, S., 2004, *Filosof budushevo veka Nikolai Fedorov*, Moskwa: Pashkov dom
- Spidlik, T., 2000, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, przeł. J. Dembska, Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów.
- Wiśniewski, E., 2011, *Rosja chce osiągnąć nieśmiertelność do roku 2045*, <http://www.kresy.pl/wydarzenia,spoleczenstwo?zobacz/rosja-chce-osiagnac-niesmiertelnosc-do-roku-2045>, (01.08.2013)

Pozostałe źródła internetowe:

- <http://2045.ru/>, (01.08.2013)
<http://evolution.2045.ru/>, (01.08.2013)

ABSTRACT

THE LIMITS OF PHILOSOPHY. NIKOLAI FEDOROV AND THE PROJECT OF THE COMMON TASK

This paper is a presentation of Nikolai Fedorov's main and only idea: the abolition of death and the resurrection of the dead of all generations. Fedorov's philosophy is a unique mix of theological and futuristic-utopian narratives. Firstly, I take a look at Fedorov's religious assumptions: the relation between God and man and the meaning of Lazarus' resurrection for mankind. Secondly, I examine the social and technological conditions which have to be fulfilled in order to animate the dead bodies of our forefathers. Then, I try to characterize Fedorov's thinking as a deontological moral philosophy based on the concept of imperative. I arrive at the conclusion that Fedorov's project, on the one hand, exceeds and, on the other hand, extends the limits of what we call "philosophy". Additionally, some recent contexts of Fedorov's idea in modern Russia will be mentioned in the article: *Strategic Social Initiative 2045 and political party Evolution 2045*.