

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY

HYBRIS

23 (2013)

WWW.MAGAZYNHYBRIS.COM

ISSN 1689-4286

SZOCIK

WOŹNIAK

TACIK

KRUPSKA

POBOJEWSKA

MACKIEWICZ

MARKWART

PARUZEL-CZACHURA

POGODA

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 Grzeliński (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. 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), 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), Henryk Machoń (Politechnika Opolska), Wiktor Marzec (Central European University), Krzysztof Matuszewski (Uniwersytet Łódzki), Marcin Miłkowski (PAN), Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki), Aldona Pobjewska (Uniwersytet Łódzki), Krzysztof Połajko (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

KONRAD SZOCIK

**HEGEL JAKO OŚWIECENIOWY KRYTYK RELIGII
POZYTYWNYCH. POZYTYWNOŚĆ RELIGII
CHRZEŚCIJAŃSKIEJ A ZAKWESTIONOWANIE WARTOŚCI
RELIGII OBJAWIONEJ [001-012]**

MONIKA WOŹNIAK

**MYŚLEĆ HISTORIĘ: WĄTKI HEGLOWSKIE W *JÓZEFIE I
JEGO BRACIACH* THOMASA MANNA [013-027]**

PRZEMYSŁAW TACIK

**NEGATYWNOŚĆ JAKO SEFIRA SUROWEGO SĄDU
MIESZCZAŃSTWA. FAUST I HIOB [028-055]**

ALDONA KRUPSKA

**DARWIN'S THEORY OF BIOLOGICAL EVOLUTION
SEEN FROM THE POINT OF VIEW
OF MODERN PHYSICS [056-077]**

ALDONA POBOJEWSKA

**PHILOSOPHY OF NATURE AND CULTURE
AND ITS ROLE IN SHAPING
HUMANKIND'S ATTITUDE TO NATURE [078-091]**

WOJCIECH MACKIEWICZ

**PROBLEM KONSTYTUCJI
FENOMENOLOGICZNEGO CZASU W MYŚLI HUSSERLA —
KRYTYKA JACQUES'A DERRIDY [092-109]**

ANNA MARKWART

PRACA JAKO NARZĘDZIE KARY I POPRAWY W MYŚLI

MICHELA FOUCAULTA [110-130]

MARIOLA PARUZEL-CZACHURA

PSYCHOTERAPIA GESTALT

I JEJ ONTOLOGICZNE ŹRÓDŁA [131-150]

PATRYK POGODA

CZY MONIZM ANOMALNY JEST SPRZYMIERZEŃCEM

NIEKONSTRUKTYWNEGO NATURALIZMU? [151-163]

RECENZJA

JOLANTA PROCHOWICZ

MIĘDZY HISTERIĄ A GENIUSZEM [164-166]



KONRAD SZOCIK

**HEGEL JAKO OŚWIECENIOWY KRYTYK RELIGII
POZYTYWNYCH. POZYTYWNOŚĆ RELIGII
CHRZEŚCIJAŃSKIEJ A ZAKWESTIONOWANIE WARTOŚCI
RELIGII OBJAWIONEJ**

Wstęp

Przedmiotem artykułu jest ukazanie heglowskiej krytyki religii pozytywnych, którą Hegel głosił w pierwszych latach swojej filozoficznej twórczości, przypadających na ostatnią dekadę XVIII wieku. Niezależnie od problemu ustalania czasowych cezur dla poszczególnych epok kulturowych tę krytykę można postrzegać jako element szerszego nurtu typowego dla oświeceniowego zdemaskowania religii pozytywnych jako fenomenów jedynie historycznych. Stanowisko podobne do Hegla zajmowali w kulturze niemieckojęzycznej m.in. Gotthold Ephraim Lessing czy Hermann Samuel Reimarus. Dlatego krytyczny stosunek Hegla do religii nie był stanowiskiem oryginalnym w myśli niemieckojęzycznej XVIII wieku i wyrażał popularną wówczas tendencję polegającą na zaprzeczaniu absolutnej, świętej wartości religii historycznych. Na uwagę mogą zasługiwać liczne odwołania historyczne, w których Hegel usiłuje odkryć ekonomiczne, polityczne i społeczne uwikłania religii i instytucji Kościoła. Zdumiewa także siłą perswazji, zawdzięczając ją przede wszystkim powoływaniu się na odpowiednie fragmenty Nowego Testamentu, którego celem jest wykazanie braku biblijnej legitymizacji dla instytucji Kościoła. Ten aspekt jego krytyki, któremu sporo miejsca poświęcił m.in. w *Wykładach z filozofii dziejów*¹, właściwie niczym nie

¹ W drugim tomie *Wykładów z filozofii dziejów* [Hegel 1958] czytelnik może zapoznać się z zaskakująco radykalną i ostrą krytyką instytucji Kościoła, szczególne w epoce

różni się od analogicznej krytyki Kościoła uprawianej przez Kierkegaarda dwadzieścia lat później². O ideowej ciągłości w obrębie heglowskiego stanowiska może świadczyć podobieństwo poglądów wyrażonych w jego młodzieńczej pracy *Pozytywność religii chrześcijańskiej* z przywołanymi *Wykładami z filozofii dziejów*, co ukazuje problematyczność jednoznacznej oceny heglowskiego stosunku do religii w ostatnich latach jego twórczości. W artykule zamierzamy odnieść się do analizy źródłowego tekstu filozofa, jakim jest *Pozytywność religii chrześcijańskiej*, rezygnując zarówno z komentarzy do heglowskiej filozofii religii, wśród których należy wymienić, jako jedne z najbardziej znanych, opracowania György Lukácsa czy Alexandra Kojeve'a — jak również innego heglowskiego tekstu powstałego w tym okresie, *Żywota Jezusa*, chcąc ukazać istotę, typowej dla radykalnego Oświecenia, krytyki pewnych stałych momentów każdej religii pozytywnej.

Podporządkowanie i zniewolenie wyznawcy jako punkt wyjścia każdej religii pozytywnej

Istota zarzutów Hegla koncentruje się na pozytywności każdej religii objawionej (a więc nie tylko chrześcijaństwa, ale także judaizmu), polegającej na silnym związku dogmatów i etyczności z autorytetem, nakazem prawodawcy czy założyciela religii [Hegel 1999, 159]. Tym samym wartość jednostki jako autonomicznego ustawodawcy moralnego zostaje zniesiona na rzecz biernego posłuszeństwa postulatowi religijnemu, rzekomo pochodzącym od Boga. Formułując zarzuty o pozytywny charakter religii chrześcijańskiej Hegel nie krytykuje działalności Jezusa, lecz percepcję jego nauki, która uległa zafałszowaniu. Z subiektywnej religii moralności, jaką stanowiło pierwotne, nieskażone chrześcijaństwo (tzn. nauka Chrystusa), spadkobiercy uczynili obiektywną religię pozytywną, zastępując niezależność intelektu i woli podporządkowaniem autorytetowi [Hegel 1999, 160-170]. Mimo skierowania głównego ciężaru oskarżenia pod adresem kolejnych wieków rozwoju chrześcijaństwa Hegel także w

średniowiecznej, przegrywając porównanie zarówno z ideami Nowego Testamentu, jak i odnową Reformacji.

² Por. [Szocik 2008].

wypowiedziach Jezusa dostrzega elementy pozytywności, jednak usprawiedliwia ich użycie przez specyfikę jego słuchaczy, narodu żydowskiego, który całość swojego życia religijnego i politycznego legitymizował wolą Boga. Konsekwencją takiego przekonania był obowiązek bezwarunkowego posłuszeństwa Bogu, który zamiary i oczekiwania wobec „swojego” narodu zawarł w świętych księgach oraz nauce kapłanów, co niewątpliwie utrudniało zadanie głosicielowi idei indywidualnej moralności, nieodwołującemu się do żadnego zewnętrznego autorytetu, czyniącemu jedyną prawomocną instancją rozum, wolę i moralną intuicję jednostki. Dlatego, w ocenie Hegla, chcąc uzyskać posłuch wśród żydowskich słuchaczy, Jezus musiał odwołać się do boskiego namiestnictwa, nieustannie podkreślać zgodność swojej nauki z boską wolą czy wreszcie głosić boską naturę samego siebie [Hegel 1999, 163-164].

W tej perspektywie istotną rolę odegrały cuda dokonywane przez Jezusa. Jako że nauczanie o jednostkowej moralności i cnocie dla oczekującego militarnej i politycznej potęgi narodu żydowskiego nie mogło w żaden sposób uchodzić za interesujące, Jezus musiał uciec się do kilku nadprzyrodzonych wydarzeń, bo tylko w ten sposób mógł przykuć uwagę swoich słuchaczy. Jednak o ile Jezus uciekł się do cudów jedynie jako marketingowego zabiegu, o tyle dla jego uczniów, narodu żydowskiego oraz kolejnych pokoleń wyznawców, cuda stały się istotą nowej religii pozytywnej, uzasadniając boskie posłannictwo Jezusa. Cnota, etyczność zostały zdegradowane na ostatnie miejsce: w odbiorze słuchaczy i późniejszych wyznawców cuda Jezusa legitymizowały jego boski autorytet. Hegel przyznaje słuszność Jezusowi, wskazując na jego wyłącznie pedagogiczno-moralizatorskie intencje [Hegel 1999, 166]; mentalność jego słuchaczy wymusiła konieczność akcentowania nie tyle samej nauki o cnocie opierającej się wyłącznie na niezależnym ludzkim rozumie, co położenia nacisku na boskim uzasadnieniu, które mogło zostać udowodnione jedynie za pomocą cudów. W przypadku Sokratesa, który podobnie jak Chrystus również był nauczycielem cnoty, stosunek osoby nauczyciela do etyczności prezentował się odmiennie: Sokratesa ceniono ze względu na jego moralność oraz poglądy filozoficzne [Hegel 1999, 169], podczas gdy w chrześcijaństwie Chrystus musiał nadać boską sankcję etyczności i bynajmniej nie uzyskał uznania wskutek swojego ubóstwa i prześladowań.

Cechą charakteryzującą religie pozytywne jest dążenie do ekspansji i popularyzowania własnej doktryny [Hegel 1999, 178]. Pozytywność religii obiektywnej, czyli zestaw zasad i dogmatów przedstawianych jako bezdyskusyjnie nakazane przez Boga, urasta do najwyższej rangi, czyniąc etycyzm i osobistą moralność sprawą o znaczeniu drugorzędnym lub wcale nieistotną³. Zamiast eksponować istotę misji Jezusa jako nauczyciela cnoty — głoszenie ideału miłości bliźniego — chrześcijanie ośrodkiem nowej religii uczynili zewnętrzne symbole, przede wszystkim chrzest, oraz wiarę [Hegel 1999, 171]. Ten zwrot, będący wypaczeniem i zafałszowaniem wyłącznie moralizatorsko-pedagogicznej misji Jezusa, otworzył pole dla działań o ekonomiczno-materialistycznych celach. Hegel, podobnie jak Kierkegaard, wskazuje na brak jakiegokolwiek legitymizacji dla instytucji Kościoła w wypowiedziach Jezusa. A jako że Kościół stał się istotą religii chrześcijańskiej, krytyka religii pozytywnej w heglowskim wydaniu sprowadza się często do krytyki instytucji Kościoła. Niemniej, zanim Hegel przejdzie do uwag pod adresem funkcjonowania instytucji, analizuje niedostatki religii pozytywnej. Krytyka instytucji Kościoła w stosunku do krytyki samej religii pozytywnej ma charakter krytyki „drugiego rzędu”. Kościół jest nie tylko nieuzasadnionym tworem, ale nawet gdyby poparty innymi księgami świętymi (Hegel zdecydowanie wyklucza możliwość generowania przez Nowy Testament implikacji instytucjonalnych) posiadał rację bytu, nadal pozostaje wytworem religii pozytywnej, która jest mniej wartościowa od rozumowych religii subiektywnych, ponieważ nie odwołuje się do autonomicznej pracy intelektu i woli, ale przedstawia gotowe tezy, które bierny intelekt może jedynie przyjąć.

³ „Albowiem czystość serca była dla was obu istotnym elementem waszej wiary, dlatego każdy mógł drugiego traktować jako towarzysza w swojej wierze. Ten natomiast, w którego oczach aspekt pozytywny jego religii ma nieskończoną wartość i którego serce nie potrafi ustanowić niczego wyższego nad tę pozytywność, do wyznawców innej sekty będzie się odnosić (...) albo z politowaniem, albo z obrzydzeniem” [Hegel 1999, 179].

Różnica między moralnością religii pozytywnej a subiektywnej

Hegel wiąże funkcjonowanie wspólnot wyznających religię pozytywną z legalizmem. W religii moralności, subiektywnej, jak również w przypadku systemów filozoficznych jednostka sama określa zakres praw i norm, którym dobrowolnie się poddaje; taki stan rzeczy panował również w pierwszych latach istnienia chrześcijaństwa, kiedy członkowie gmin wspólnie koncentrowali się na praktycznym doskonaleniu moralnie godziwego życia. Natomiast w pozytywnej religii chrześcijańskiej to, co dobre, sprawiedliwe i słuszne, jest już określone bądź przez wcześniejszy nakaz prawodawcy czy fundatora religii, bądź przez orzeczenia uprawnionych grup (sobory bądź decyzje papieży). W tym przejawia się podkreślana nieustannie przez Hegla deprawacja ludzkiego ducha, któremu nie pozostaje nic innego, jak tylko poddać się zewnętrznym, obcym nakazom [Hegel 1999, 187-188]. Podporą legalistycznego charakteru etyki w religii pozytywnej jest dziedzictwo historyczne, którego głównym zadaniem jest determinowanie określonych postaw emocjonalno-intelektualnych wśród wyznawców, przede wszystkim wytworzenia absolutnego posłuszeństwa religijnym obowiązkom i postanowieniom Kościoła⁴. Hegel nie mógł zaakceptować budowania systemu etycznego w oparciu o określone fakty historyczne (sceny przedstawione w Starym i Nowym Testamencie), które jako bezdyskusyjne i nie wyprowadzane z ludzkiego ducha mogą być jedynie pasywnie akceptowane przez jednostkę. W heglowskim ideale moralność powinna być rezultatem aktywności świadomości, konsekwencją refleksji ludzkiego ducha; Kościół chrześcijański wybrał jednak rozwiązanie odwrotne do heglowskiej propozycji, fundując etyczność na zbiorze historycznych reguł i wydarzeń z historii jednego narodu.

Jak wspomnieliśmy, w religii pozytywnej moralność nie jest autonomiczną wiedzą ducha, ale dostarczoną z zewnątrz gotową wiedzą, której jedynie można się nauczyć bądź po prostu w nią

⁴ „Punktem wyjścia jest poznanie historyczne, któremu wyznacza się, jakie ma generować doznania i jaki stan umysłu, mianowicie wdzięczność i strach-by utrzymać nas wierności wobec naszych obowiązków, których kryterium stanowi podobanie się Bogu, kryterium znane w przypadku części obowiązków, natomiast sztucznie z wiedzy historycznej wykalkulowane w przypadku innych” [Hegel 1999, 221-222].

uwierzyć⁵. Wydaje się, że religia pozytywna z definicji nie może posiadać innego typu systemów etycznych jak tylko wynikające z nakazu; każde objawienie, moment założenia religii w historii obejmuje ufundowanie gotowej koncepcji etycznej. Hegel zauważa, że nie zachodzi żadna różnica w zakresie stopnia doskonałości moralnej między członkiem Kościoła religii pozytywnej a osobą wyznającą moralność religii subiektywnej, rozumowej⁶. Wielowiekowy wysiłek Kościoła nie wniósł niczego pozytywnego i konstruktywnego do moralno-duchowego dziedzictwa ludzkości, co jest kolejnym argumentem podważającym wagę i funkcjonalność religii pozytywnych. Pozytywność chrześcijaństwa sformalizowana za pomocą instytucji Kościoła zniweczyła ideę wolności związaną z pierwotnym chrześcijaństwem. Kościelna polityka promowała poddaństwo wobec prawa, ślepe posłuszeństwo niweczące wolną refleksję intelektualną, tym samym upodabniając chrześcijan do narodu żydowskiego [Hegel 1999, 223-225]. Obowiązki nałożone na chrześcijan opierają się na przymusie, ponieważ organem egzekwującym ich wykonywanie były rozmaite sankcje grożące niepokornym wierzącym ze strony duchownych, jak znane z historii ekskomuniki czy działalność inkwizycji⁷.

⁵ „Kościelny system moralny opiera się na religii i na naszej zależności od Boga, co stanowi główną cechę tego systemu; fundamentem jego budowli nie jest jakikolwiek fakt z dziedziny naszego ducha, jakakolwiek teza, którą można by wywieść z naszej świadomości, lecz coś, czego się nauczone, moralność nie [pozostaje] zatem autonomiczną wiedzą, niezależną w swych zasadach; istota etyczności nie opiera się zatem na wolności, na autonomii woli” [Hegel 1999, 221].

⁶ „Gdy jakiś człowiek przebył całą drogę poznawania, doznawania i stanów umysłu, którą przepisuje Kościół, a jednak nie doszedł dalej niż ktoś, kto nie miał całego tego aparatu, tak jak wielu cnotliwych ludzi między tak zwanymi poganami, i [gdy] wprawdzie daleko zaszedł w lęku i ostrożności, podległości i posłuszeństwie, ale pod względem męstwa zdecydowania, siły i innych cnót, dzięki którym rzeczywiście można wspierać dobro jednostek i państwa, pozostał w tyle czy wręcz wyszedł z tej wędrówki bez niczego-to cóż zyskał ród ludzki dzięki mozolnemu systemowi reguł Kościoła?” [Hegel 1999, 223]

⁷ „Obowiązki religijne Żydów w pewnej mierze były także obowiązkami opartymi na przymusie, czym po części są one również w Kościele chrześcijańskim, albowiem ten, kto ich zaniedbuje, tu i ówdzie naraża się jeszcze na stos, niemal powszechnie zaś zostaje pozbawiony praw swego państwa” [Hegel 1999, 225].

Eliminacja wolności i autonomii jednostki w religiach pozytywnych

Możemy dostrzec, że zinstytucjonalizowana religia pozytywna niwelowała jednostkową wolność dwojako: zmuszając swoich wyznawców do biernej afirmacji określonych tez (objawionych, zewnętrznych) oraz grożąc jednostce usposobionej refleksyjnie i krytycznie poważnymi konsekwencjami duchowo-psychicznymi (działanie diabła, wzbudzanie strachu przed piekłem) oraz fizycznymi (społeczne konsekwencje alienacji związanej z ekskomuniką itp.). Jeżeli moralność zasadza się wyłącznie na zewnętrzności, a nie jest współtworzona przez jednostkę, nietrudno o różnorodne patologie w postaci dwuznaczności, hipokryzji i obłudy. Z jednej strony naturalnym dążeniem jednostki pozostaje pragnienie oszukania systemu wymagającego od niej określonych postaw i zachowań, z drugiej strony łagodzące duchowe niepokoje zapewnienie duchowieństwa, że gwarantem wiecznej nagrody w niebie nie jest (jak można by wywnioskować z lektury Nowego Testamentu) kultywowanie miłości bliźniego i samodoskonalenie moralne, ale wypełnianie poleceń Kościoła i udział w obrzędach.

Hegel wskazuje prawodawczą autonomiczność jednostki jako istotny przejaw człowieczeństwa. Sytuacja Kościoła chrześcijańskiego (jak również wszystkich innych religii pozytywnych), który prawo moralne przedstawia w ukończonej i uformowanej przed wiekami postaci, wymagając jedynie akceptacji i wiary w ich boskie pochodzenie, uniemożliwia jednostce korzystanie z pełni człowieczeństwa⁸. Co więcej, jeśli uznać nakaz posłuszeństwa „obcemu”, zewnętrznemu w stosunku do naszej myśli i woli kodeksowi moralnemu za bezprawny, władza Kościoła nad jego wyznawcami również przedstawiałaby się jako bezprawna, pozostająca w sprzeczności z prawami ludzkiego rozumu. Zdaniem Hegla skłonność do wiary w panujący nad człowiekiem byt boski (na której opiera się religia pozytywna) wynika z

⁸ „Z prawa do tego, by samemu nadać sobie swe własne prawo, by tylko wobec siebie być winnym rozliczenia ze sposobu, w jaki nim operuje, żaden człowiek nie może zrezygnować, gdyż wyzbywając się go, przestałby być człowiekiem. Ale rzeczą państwa nie jest przeszkadzać mu w tym — działanie takie oznaczałoby, że państwo chce człowieka przymusić, by był człowiekiem, a to byłoby przemocą” [Hegel 1999, 230].

uznania przewagi boskości nad sobą samym we wszystkich dziedzinach. Konsekwencją aktualizacji takiej wiary jest wyrzeczenie się autonomii rozumu, ponieważ w sytuacji konfrontacji wierzącej jednostki z potężnym i absolutnym Bogiem ludzki intelekt pozostaje bez jakichkolwiek możliwości działania [Hegel 1999, 230-232]. Pozostaje jedynie wiara, zaufanie w dobroć i miłosierdzie Boga, oczekiwanie na jego łaskę oraz posłuszeństwo poleceniom wydawanym przez Kościół, w którego gestii, jako wtajemniczonego i znającego oczekiwania Boga, znajduje się sposób na osiągnięcie niebiańskiej chwały.

Chrześcijaństwo przyczyną degradacji kultury europejskiej

Podobnie jak w odniesieniu do jednostki religia pozytywna spełnia funkcję ograniczającą i degradującą, tak też w stosunku do narodów uwydatniają się jej negatywne skutki. Najbliższe narodom są ich własne religie subiektywne, rozumowe, odzwierciedlające obyczaje, tradycję, jednym słowem specyfikę i własności danego narodu. Natomiast religia chrześcijańska jest obca kulturze europejskiej i zaszczerpia narodom Europy odmienne prawa i obyczaje, właściwe narodom Bliskiego Wschodu, ale nie germańskim i słowiańskim mieszkańcom środkowej i wschodniej Europy⁹. Postulat związku religii z dziejami i naturą narodu wynika także z obserwacji praktyk obrzędowych i doświadczeń wiernych w chrześcijańskich państwach Europy, w których największym uznaniem darzono lokalnych świętych, z których kilku wybranych urastało do rangi czołowych patronów kraju. Zatem, zgodnie z heglowskimi analizami, duch narodu manifestujący się w postaci religii nie ujawnia się w osobach bóstw odgórnie ustanawianych i importowanych z Bliskiego Wschodu, lecz w osobach regionalnych świętych, bliskich poszczególnym narodom.

⁹ „Chrześcijaństwo wyludniło Walhallę, wycięło święte gaje, a wyobraźnię ludu wytepiło jako haniebny zabobon, jako diabelską truciznę, zamiast tego dając nam wyobraźnię ludu, którego klimat, którego prawodawstwo, którego kultura, którego zainteresowania są nam obce, którego historia nie ma z nami żadnego związku” [Hegel 1999, 239].

Chrześcijaństwo, jako religia pozytywna ufundowana na świętych księgach ludów Bliskiego Wschodu, nie przystaje do kultury narodów europejskich z racji całkowitej odmienności społeczno-historycznej Starego i Nowego Testamentu, dlatego olbrzymie fragmenty Biblii będące rezultatem ludowej wyobraźni mogłyby zostać zastąpione mitycznymi wyobrażeniami społeczności europejskich. Jedyne podobieństwa odnoszą się do wspólnej natury ludzkiej, jednak są niewystarczające dla zniwelowania zasadniczych różnic kulturowych [Hegel 1999, 242-243]. W podobnym duchu wypowiadał się także Johann Herder, który przypisywał chrześcijaństwu zniszczenie tożsamości i kultury narodów europejskich, obwiniając zarówno bezwzględną politykę instytucji Kościoła, jak również obcą, odznaczającą się niską jakością i niezdolną do rozwoju ducha naukę i kulturę łacińską [Skuza 2000, 28]. Chrześcijański rozum, który w ujęciu heglowskim pojawił się wśród „zepsutego” narodu żydowskiego i rzymskiego, poszukiwał absolutnych i niezależnych pierwiastków, które mogły zostać odnalezione jedynie w idei Boga, w przeciwieństwie do greckiej religii wyobraźni i rozumu, która elementy wieczności i autonomii umieszczała w człowieku. Nadzieje pokładano wyłącznie w Bogu, rezygnując z odpowiedzialności i idei moralnego samodoskonalenia się, trwając w biernym stanie bezradności i oczekiwania na boską pomoc [Hegel 1999, 250].

Zinstytucjonalizowane chrześcijaństwo zniekształciło idee nauki Jezusa

Ideowi spadkobiercy Jezusa do tego stopnia sprzeniewierzyli się jego nauczaniu, że zamiast wcielić w życie oparty na wolności ducha ideał miłości bliźniego, zabsolutowali pewne całkowicie przypadkowe elementy jego życia i działalności, nieuzasadnienie wyprowadzając z nich nakazy i reguły posłuszeństwa, których rzekomo miałyby oczekiwać sam Bóg. Tym samym to, co w życiu Jezusa było zupełnie przypadkowe, a zatem mogło potoczyć się w inny sposób bądź w ogóle nie mieć miejsca, zostało uznane za coś świętego, wymagającego oddawania boskiej czci [Hegel 1999, 274]. W tej sytuacji nadanie wybranym znakom, obrzędom czy gestom magicznej rangi, a w konsekwencji uznanie powinności ich realizowania czy nakaz

posłuszeństwa wobec nich uczyniono istotą nowej religii, co doprowadziło do przeniesienia ciężaru odpowiedzialności za indywidualne zbawienie z jednostkowego samodoskonalenia się na wierność tymże obrzędom i nakazom, mającym rzekomo zagwarantować odkupienie grzechów i życie wieczne po śmierci ciała.

Zakończenie

Przekonanie o radykalnym rozłamie między działalnością Jezusa a zinstytucjonalizowanym chrześcijaństwem jest motywem popularnym w niemieckojęzycznym piśmiennictwie XVIII i XIX wieku. Oprócz Hegła wymienić można m.in. Lessinga, który eksponując sferę ducha i praktycznej moralności, krytykował utożsamianie prawd historycznych z prawdami wiecznymi, deifikowanie instytucji, obrzędów itp. Podobnie przywoływany Kierkegaard, czerpiący inspiracje m.in. z filozofii heglowskiej, był jednym z najzagorzalszych krytyków instytucji Kościoła.

Poglądy Hegła w początkowym okresie jego twórczości przynależą do nurtu krytykującego religie pozytywne, którego wyznacznikiem była wolność jednostki i racjonalny charakter poglądów na świat i etykę. Religia objawiona, odwołująca się do umocowanych historyczną tradycją autorytetów, była naturalnym przedmiotem, często bezkompromisowej, krytyki filozofów.

BIBLIOGRAFIA

- Hegel, G. W. F., 1958, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski i A. Landman, Warszawa.
- Hegel, G. W. F., 1999, *Pozytywność religii chrześcijańskiej*, [w:] *Pisma wczesne z filozofii religii*, przeł. Sowinski, Kraków.
- Szocik, K., 2008, *Krytyka instytucji kościoła i relacji kościół-państwo w filozofii Kierkegarda*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa seria”, nr 1 (65), Warszawa, s. 101–109.
- Skuza, Z., 2000, *Filozofia antropologiczna Herdera*, [w:] J. G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, Warszawa.

ABSTRACT

HEGEL AS THE CRITIC OF POSITIVE RELIGIONS. *THE POSITIVITY OF THE CHRISTIAN RELIGION* AND CONTESTATION OF VALUE OF REVEALED RELIGION

Hegel had radically criticized positive religion. Its comparison with natural religions showed abstract and transcendent understanding Divinity and its concentration on rites and rituals. Hegel underlined ethical implications of positive religion, searching for negative influence of religion on individual and social life. Hegel's critique is important moment of progress of critical, modern philosophical thought.



MONIKA WOŹNIAK
UNIwersytet Warszawski

MYŚLEĆ HISTORIĘ: WĄTKI HEGLOWSKIE W *JÓZEFIE I JEGO BRACIACH* THOMASA MANNA

Paul Ricoeur, poddając analizie konfigurację czasu w *Czarodziejskiej górze*, czyni znaczące spostrzeżenie: „to nie niejasność, lecz ironia narratora (...) czyni przesłanie dzieła trudnym do odczytania” [Ricoeur 2008, 193]. Uwaga owa pozostaje w mocy w odniesieniu do *Józefa i jego braci*. Mann kluczy, zapętla własne koncepcje, mnoży hipotezy, stawia je pod znakiem zapytania, dyskredytuje treść stylistyką. Łagodna drwina nad świadomością siebie i czasu głównego bohatera miesza się z szacunkiem, a żargon naukowy przeplata z paranaukowymi hipotezami. Pierwszym impulsem do napisania powieści była pokusa „rozbudowania historii w szczegółach”, przy czym pisarz zauważa, że

Dokładność, realizm, to złudzenie, gra, pozór, urzeczywistnienie i unaocznienie osiągnięte za pomocą wszystkich środków języka, psychologii, techniki opisu i ponadto jeszcze komentarza — mające swój najgłębszy fundament, przy całej swej powadze, w humorze (...) naukowość, zastosowana do rzeczy całkiem nienaukowej i bajecznej, staje się ironią [Mann 1975, 376-377].

Podobnie jednak jak w przypadku *Czarodziejskiej góry* nie oznacza to oczywiście, że za tą fasadą konwencjonalnej gry nie kryje się coś więcej. Sam Mann, tłumacząc się z wyboru biblijnego tematu, dużo mówi o czasie: o czasie epoki, „duchu czasu”, ale też swoim czasie, wieku, w którym dojrzewa się do podobnych tematów. Jacek Kępa, wiążąc *Józefa i jego braci* z ideą środka, syntezy tego, co różnorodne, nie waha się nazwać powieści „szczytowym punktem rozwoju historiozoficznych koncepcji pisarza” [Kępa 2008, 101]. Mann zaś idzie jeszcze dalej, nazywając swoje dzieło wprost „symbolem ludzkości” [Mann 1975, 390].

Celem poniższej pracy jest ukazanie wątków wspólnych tetralogii Manna i myśli filozoficznej autora *Fenomenologii ducha*. Hegel jest stosunkowo rzadkim odniesieniem dla koncepcji Manna, zawartych w *Józefie i jego braciach*; podkreśla się raczej wpływ koncepcji Junga i Kerényi'ego. Nieczęsto zauważa się natomiast, że Mann, wykorzystując ich propozycje, zarazem dodaje do nich nowe elementy, zbliżające go właśnie do swoiście rozumianego heglizmu. Skupiłam się na zagadnieniu czasu, będącego dla obu wspomnianych twórców problemem kluczowym, szczególną uwagą obdarzając problem rozwoju historycznego i wieczności w obu koncepcjach.

Kluczowe znaczenie dla zawartej w *Józefie i jego braciach* koncepcji czasu ma niewątpliwie połączenie powtarzalności z rozwojem historycznym. Powtarzalność jest obecna zarówno w konstrukcji fabuły i stylistyce powieści, jak i świadomości bohaterów, by przypomnieć chociażby Eliezara, opowiadającego historię swoich poprzedników w pierwszej osobie. Powtórzenie nie jest jednak w powieści dokładnym, mechanicznym niejako odtworzeniem przeszłości, lecz aktualizacją mitycznego schematu, nowym wypełnieniem archetypicznego wzorca; sam Mann nazywa je następstwem, naśladownictwem, powtórzeniem i terazniejszym urzeczywistnieniem. Co ważne, mit, choć pozwala nam odnaleźć sens własnej egzystencji we wzorze mitycznym, nie determinuje naszego działania.

Jednocześnie Mann bardzo silnie podkreśla znaczenie postępu. Na kartach tetralogii nieraz pojawia się obraz tych, którzy tkwią w przestarzałym, zanegowanym już przez ducha systemie zasad moralnych i obyczajów: odnajdujemy ten rys w opisach Egiptu czy konstrukcji postaci Labana. We wspomnianym już odczycie Mann wiąże religijność z uwagą i posłuszeństwem: uwagą skierowaną na rozwój ducha i posłuszeństwem dopasowywania świata do tej przemiany. To, co niegdyś było sprawiedliwe i właściwe, przestaje takim być, staje się obrazą Boga i głupotą w obliczu Boga, staje się niedopuszczalne. Wiąże się to niewątpliwie z rozwijaniem przez Manna obrazem ewoluującego Boga. Zgodnie z wizją przedstawioną w tetralogii, Bóg nie tylko podlega zmianie, ale zmiana ta ma charakter

historyczny: dokonuje się wysiłkiem człowieka. Izrael prowadzi tułaczy tryb życia, ponieważ służy

Bogu przyszłości, w którego myśli powstawały niewyraźne i wielkie, dalekosiężne sprawy, który właściwie sam, wraz ze swymi dojrzewającymi planami na temat woli i świata, znajdował się dopiero w stadium powstawania i dlatego był Bogiem niepokoju, Bogiem troski, który chciał być poszukiwany i dla którego na wszelki wypadek trzeba było być wolnym, swobodnym i gotowym do drogi [Mann 1988, I, 41].

Bóg jest wymyślany przez człowieka czy też rozpoznaje się — Mann bowiem świadomie unika w tej kwestii jednoznaczności — tylko w człowieku i dzięki jego świadomości. Do samowiedzy dochodzi poprzez człowieka, a jednocześnie najwyższym przeznaczeniem człowieka jest owo poszukiwanie Boga, który chce być poszukiwany. Ubieganie się o Boga, wypracowywanie Boga jest poszukiwaniem własnej istoty.

Interpretacja czynnika pozwalającego na spójność połączenia powtarzalności i postępu wywołuje szereg dyskusji¹. Rosyjski badacz, Anatolij Fiodorow [Fiodorow 1981, 209-249], upatruje połączenia mitycznego powrotu z postępowaniem historycznym w racjonalizacji mitu. Ewolucja głównego bohatera prowadzi go do przewyciężenia ograniczoności tradycji i uświadomienia sobie własnego miejsca w historii, co motywuje wybór Józefa jako figury centralnej: to w nim dokonuje się harmonijne połączenie tradycji i nowatorstwa, piękna i intelektu, kontemplacji i działalności praktycznej. Józef przewycięża jednostronność mitu na drodze syntezy pierwiastka indywidualnego i kolektywnego, wyrastając ponad epokę przede wszystkim swoim zrozumieniem Boskiego planu. Koncepcja ta współgra również z mitem o upadku duszy, pozwalając utożsamić schemat mityczny z przewyciężaniem rozdzwiewku na drodze świadomości, co może wywołać skojarzenia z pracą negatywności u Hegla. Sama konstrukcja bohatera odpowiada zresztą doskonale obrazowi wielkości ze wstępu do *Wykładów z filozofii dziejów*, gdzie tak dużą rolę odgrywa poznanie

¹ Z pominiętych przeze mnie propozycji wymienić można chociażby Henry'ego Hatfielda, który dopatruje się połączenia historii i mitu w kategorii zastępowalności [Hatfield 1979, 72]. Warto wspomnieć również Joan Dassin, która dopatruje się konfliktu między wiecznie powracającym schematem i czynnikiem indywidualnym [Dassin 1971, 262-90].

Boga, a rozum zostaje wprost utożsamiony z rozumieniem dzieła Boskiego [Hegel 1958, 55].

Zdaniem Susan von Rohr Scaff, połączenie historii i mitu jest możliwe dzięki uznaniu mitu za fenomen swoiście ludzki i podlegający zmianie. Mit umiejscowiony został przez badaczkę w ludzkiej pamięci, stając się właściwie historycznie zmiennym wyobrażeniem uniwersalnego. Von Rohr Scaff jest świadoma, że takie połączenie nie zostało nigdzie przez Manna wyeksplikowane, uważa ona jednak, że Mann w ogóle nie objaśnia w *Józefie i jego braciach* relacji historii i mitu.

Badaczka nie waha się przywoływać pojęcia *Aufhebung*, które miałyby być tutaj tajemnicą powtórzenia, jednoczesnym zachowaniem i zniesieniem przeszłości poprzez kontynuację wiecznej istoty. Tej samej zasadzie rozwoju podlega Bóg, przy czym, jak zastrzega von Rohr Scaff:

Aufhebung w *Józefie* nie znaczy jednak, że powtarzający się archetypicznie bóg jest ustalonym, samoidentycznym paradygmatem, transcendentnym obrazem figuratywnej historii. Raczej, jak u Hegla, boski duch rozwija się ku wiedzy absolutnej [*complete wisdom*] poprzez negację i afirmację „wiecznie obecnych” form kultury [Rohr Scaff 1990, 185].

Badaczka uważa, że Mann *explicite* wiąże ową *Aufhebung* z powtórzeniem archetypu i kontynuacją wiecznej istoty. Odwołuje się tu ona do fragmentu:

A kiedy Józef w Sychem lub Bet-lahama w pełni lata, podczas „święta płaczących niewiast”, „święta palenia lamp”, owego święta Tamuza, wśród łkania fletów i radosnej wrzawy, przeżywał w wyrazistej terażniejszości gwałtowną śmierć „zaginionego syna”, młodzieńca bożego, Usiri-Adonai, i jego zmartwychwstanie, wówczas działało właśnie owo zatrzymanie czasu w tajemnicy (*Aufhebung der Zeit im Geheimnis*), które nas interesuje, ponieważ odsuwa ono wszelkie logiczne zarzuty w stosunku do myśli, która w każdym nawiedzeniu przez powódź od razu dopatrywała się potopu [Mann 1988, I, 25].

sugerując, że połączenie mitycznego powrotu i postępu historii wypływa z Mannowskiej konstrukcji świadomości judaistycznej. Nie ulega wątpliwości, że dość swobodnie zostały tu połączone dwie

koncepcje. *Aufhebung* jako zasada rozwoju u Hegla nie odnosi się do czasu (wątpliwe pozostaje również, czym w kontekście heglizmu miałyby być owe „wiecznie obecne” formy kultury), a Mann — choć używa pojęcia *Aufhebung* — nie łączy go z postępowaniem historycznym. Jednocześnie rozwijana przez Manna koncepcja połączenia w rozwoju historycznym powtórzenia i postępu w sposób naturalny przywodzi na myśl heglowskie *Aufhebung* jako zniesienie i zachowanie.

Jest jednak u Hegla ustęp, w którym zniesienie pojawia się w dokładnie takim jak u autora *Józefa i jego braci* znaczeniu. W rozprawie *O różnicy* między Fichteańskim i Schellingańskim systemem filozofii Hegel, komentując system Fichtego, przeciwstawia się jego koncepcji wieczności jako nieskończonego progresu:

Jeżeli czas ma być totalnością, jako czas nieskończony, to sam czas zostaje zniesiony i nie było konieczne, aby uciekać się do jego imienia i do progresu przedłużonego bytu konkretnego. Prawdziwe zniesienie czasu (*Aufheben der Zeit*) jest bezczasową terażniejszością, jest to wieczność, a w niej dążenie i trwanie absolutnego przeciwstawienia nie wchodzi w rachubę [Hegel 1992, 111].

Prowadzi nas to do pytania, zwłaszcza wobec wczesności *Differenzschrift*, o miejsce wieczności w myśli niemieckiego filozofa. W paragrafie 258 *Encyklopedii nauk filozoficznych* czytamy:

(...) To, co prawdziwe, idea, duch, jest czymś *wiecznym*. — Lecz pojęcie wieczności nie może być brane w sensie negatywnym, jako abstrakcja od czasu, tak żeby wieczność istniała niejako poza czasem. A już na pewno nie w takim sensie, iż miałyby ona następować *po czasie* [Hegel 1990, 274].

Michelet w uzupełnieniach do *Encyklopedii...* powróci do obrazu wieczności jako bezczasowej terażniejszości. Terażniejszość ta jednak różni się od *Tu* i *Teraz*, o których mówi słynny fragment z *Fenomenologii...*, od *Teraz*, będącego abstrakcyjnym momentem, znikaniem w niczym, w kontekście którego Hegel pisał o skończonej terażniejszości:

Absolutna ponadczasowość różni się od trwania; jest to wieczność, a nie czas naturalny. Lecz czas sam jest w swoim pojęciu wieczny; więc jest on, nie jakiś czas, nie Teraz, ale czas jako czas w swoim pojęciu

(...) wiecznością i dlatego również absolutną terażniejszością [Hegel 1970, 50].

To, co nazywa się enigmatycznie beczasową terażniejszością, jest sposobem istnienia Ducha, który istnieje w czasie, ale czasie unicestwionym. Kluczowe znaczenie dla zrozumienia Heglowskiego myślenia o czasie ma *Wiedza absolutna*, gdzie czas okazuje się przeznaczeniem ducha, który nie doszedł jeszcze do pełnego rozwoju, a jednocześnie czasem pojęcia absolutnego, co związane jest z jego miejscem jako oglądanego czystego pojęcia na ścieżce eksterioryzacji i powrotów do siebie, na drodze stawania się Ducha. Michael Murray mówi w tym kontekście o różnicy między duchem „w” czasie i duchem „jako” czas, gdzie to drugie miałyby być rozpoznaniem przez Ducha identityczności Czasu i Pojęcia, rozpoznania czasu jako formy życia Ducha [Murray 1981, 691 i n.].

Również u Manna pojawia się obraz beczasowej terażniejszości. Tetralogię rozpoczyna, jak pamiętamy, obraz studni przeszłości, dopełniony natychmiast rozważaniami nad aporetycznością pytania o początek. Przy głębszym wejrzeniu uderzyć musi czytelnika konsekwentność metaforyki prologu: Mann nieustannie stawia przed nami obraz opowiadania jako podróży czy wędrówki, i to podróży „w dół”, czy — jak wprost nazywa rzecz prolog — podróży do piekieł. Celem wędrówki jest świat śmierci, a zadaniem narratora, a zarazem czytelnika, staje się wypełnieniem schematu wędrówki mitycznej. Spoglądamy w studnię przeszłości, która okazuje się studnią pogrzebanego Józefa. Śmierć, w której się zanurzamy, jest to jednak właściwie śmierć przewyciężona, będąca dopiero właściwym życiem, to znaczy życiem wyzwolonym z okowów czasu, życiem wieczności i wszechobecności.

Właściwym oddaniem tajemnicy tej syntezy życia i śmierci jest dla Manna święto, misterium powrotu, jednoczące przeszłość i przyszłość, to znaczy znoszące czas w terażniejszości, która jest zarazem wiecznością. Formą tego święta okazuje się zaś opowiadanie:

O, święto opowieści, tyś uroczystą szatą tajemnicy życia, ty bowiem stwarzasz beczasowość dla umysłu ludu i zaklinasz mit, by się rozegrał się w dokładnej terażniejszości! [Mann 1988, I, 43]

— mówi Mann w Prologu, zaś gdzie indziej nazwie je „pięknym świętem opowiadania i budzenia do życia”.

Zamiar, który mógł się wydawać początkowo destrukcyjny dla mitu — przyzwyczajeni jesteśmy bowiem do myślenia o micie jako „czystej” archetypiczności, pozbawionej swojego „tu” i „teraz” — to znaczy zamiar wypełnienia mitycznej historii szczegółami, w istocie potwierdza mit, i to na wyższym poziomie: przenosząc mityczną historię w terażniejszość, aktualizuje ją, staje się świętem.

Owo „tu” i „teraz” nie jest oczywiście izolowanym punktem. Teraźniejszości nie można oddzielić od przeszłości i przyszłości, nawet jeśli formy gramatyczne są tylko jedną z form objawiania się czasu. Wieczność, znosząc je, jednocześnie je jednoczy. Dla Hegla

Niebyt bytu, na którego miejsce wkroczyło teraz, jest przeszłością; byt niebytu, który jest zawarty w terażniejszości, jest przyszłością. W pozytywnym znaczeniu czasu można więc powiedzieć: tylko terażniejszość jest, przed i po nie jest; ale konkretna terażniejszość jest rezultatem przeszłości i jest brzemiennea przyszłością. Prawdziwa terażniejszość jest zatem wiecznością [Hegel 1970, 55].

U Manna terażniejszość również posiada ową dwuwymiarowość: jej ugruntowanie ująć można z jednej strony w teologicznym pojęciu anamnezy², z drugiej zaś — prefiguracji (jako występowania pewnej figury typicznej, zapowiadającej czy też wskazującej na inną). Święto, jak już zaznaczaliśmy, jest każdorazowo aktualizacją i powtórzeniem. Jednocześnie autor naznacza historię Józefa piętnem chrystologicznym: stróż studni może zatem ze spokojem tłumaczyć Rubenowi (a zarazem przecież czytelnikom) swoją obecność:

...spełnienie dokonuje się powoli, spełnienie zaczyna się i próbuje się raz i drugi dokonać i stanowi już chwilową terażniejszość na niebie i ziemi, ale jeszcze nie jest tą prawdziwą terażniejszością, lecz dopiero

² Pojęcie anamnezy, jako uobecniającego przypomnienia, jest podstawowym pojęciem teologii sakramentów. Opiera się ono z jednej strony na wciąż odnawianym przeżywaniu pewnego doświadczenia, z drugiej zaś na świadomości, iż zbawcze wydarzenia są w Bogu absolutną terażniejszością. Wydarzenia te nie tracą przy tym swojego charakteru historycznego; mamy tu do czynienia z jednorazowością, nie cyklicznością, ale jednorazowością realizowaną i aktualizowaną wciąż na nowo przez wspólnotę Kościoła, w której dane wydarzenie staje się zbawczym także dla celebrujących [Vorgrimler 2005, 8-9].

próbą i obietnicą. (...) ja także siedzę tu poniekąd tylko tytułem próby i tymczasowo [Mann 1988, I, 520].

Zatrzymanie czasu w tajemnicy i teraźniejszości dokonuje się więc poprzez związanie teraźniejszości z przeszłością i przyszłością, „tajemnicy pomieszczenia tradycji i przepowiedni” [Mann 1988, I, 24].

Refleksja nad prefiguratywnym wymiarem teraźniejszości, nad zawartą w opowieści o Józefie zapowiedzią doprowadza nas do zagadnienia celu historii. Enigmatyczne wyrażenie „prawdziwa teraźniejszość” pojawiło się już w naszych rozważaniach; zanim jednak postaramy się rozświetlić jego znaczenie, naszkicujmy pokrótce główne zarysy rozwiązania Heglowskiego. W *Wykładach z filozofii dziejów* Hegel kreśli obraz celu historii jako urzeczywistnienia wolności. Szczegółowa analiza tego pojęcia u Hegla pozwala nam jednak zauważyć, że — mimo iż problematyka wolności nie pojawia się w zasadzie w *Józefie i jego braciach* — cele historii w obu koncepcjach wykazują punkty zbieżne. Hegel, pisząc o państwie jako rzeczywistości wolności konkretnej, zaznacza:

Wolność konkretna polega na tym, że jednostkowość osobowa i jej interesy szczegółowe osiągają w niej swój pełny rozwój i uznanie swego prawa dla siebie (w systemie rodziny i społeczeństwa obywatelskiego), a także przechodzą z jednej strony w interes ogółu, a z drugiej uznają zgodnie z własną wiedzą i wolą ten interes ogółu za swego własnego *substancjalnego* ducha i *czynne* są dla niego jako swego *ostatecznego celu* [Hegel 1969, 245-246].

Uznając dwuaspektowość wolności, jej wymiar? indywidualny i obiektywny (jako autonomię rozwoju różnych dziedzin życia społecznego), Hegel wiąże wolność, a przez to i cel historii, z jednością tego, co jednostkowe, i tego, co ogólne [Kuderowicz 1981, 23 i nn.]. Podobna intencja przyświeca Mannowi, gdy tworzy on swoją wizję właściwej, czy też, jak nazywa ją von Rohr Scaff, „otwartej tożsamości (*open identity*)” [Rohr Scaff, 1987, 65-106]:

Pobożność jest bardzo bliskim związaniem wewnętrznym świata z dziejami własnego „ja” i jego zbawienia (...) bliskie związanie wewnętrzne nie oznacza zawężenia i wysoka ocena własnego „ja” bynajmniej nie ma być jego wyodrębnieniem, odcięciem i stwardnieniem wobec powszechności, wobec tego, co poza- i

ponadindywidualne, słowem, wobec wszystkiego, co sięga poza „ja”, ale w czym ono ponownie rozpoznaje swe dostojne odbicie [Mann 1988, III, 405-406].

Mann zatem, odwołując się do religijnych kategorii pobożności i dostojności, a także Heglowskiej dialektyki rozpoznania i powrotu do siebie, jako właściwą postawę wobec historii przedstawia związenie własnych losów z dziejami świata tak głębokie, aby to, co indywidualne, utożsamiło się z tym, co powszechne. Jednostka potwierdza się na wyższym poziomie, na poziomie „uświęcenia”, dopiero poprzez rezygnację z siebie w tym, co „wiecznietrwał”.

Gwarantem wolności u Hegla jest Rozum; urzeczywistnienie wolności to sprawa postępującej racjonalizacji [Kuderowicz 1981, 25]. Choć trzeba pamiętać, że moralność u Manna ma jednoznacznie religijny charakter, warto przywołać tu opinię von Rohr Scaff:

W latach trzydziestych Mann mówił, że jego misją w Józefie była korekta błędnych wyobrażeń o ludzkiej naturze, tkwiących w faszystowskim wypaczeniu mitu. Pisarz wierzył, że Europę opanował szal mitu, który był niczym więcej niż „modnym irracjonalizmem”. Pod hipnotyzującym wpływem Hitlera, ludzie zaczęli wierzyć zbyt mocno w mroczne mityczne moce nieświadomego, za mało biorąc pod uwagę oświecające [*enlightening*] właściwości umysłu [Rohr Scaff, 1987, 65].

„Mityczność” historii i osobowości w tetralogii nie ma więc charakteru antyświęciennego czy irracjonalistycznego; wręcz przeciwnie: właściwy humanizm, zdaniem Manna, nie ucieka się do instynktów, lecz do poznania. Charakterystyczne w tym kontekście jest przeniesienie ciężaru postawy religijnej na poznanie Boga, a także podkreślenie wysiłku i odpowiedzialności indywidualnej.

Osobną kwestią pozostaje kwestia umiejscowienia kresu historii u Hegla. Przywołać tu trzeba oczywiście Kojève’a. W jego interpretacji „uznanie wszystkich przez wszystkich” ma miejsce w ogólnoświatowym i ostatnim Państwie, w którym kulminuje historia. Ostatnie Państwo charakteryzuje całkowita stagnacja. Jednocześnie interpretacja ta kres samowiedzy widzi w systemie heglowskim w „samowiedzy Napoleona”.

Interpretacja taka napotkała oczywiście silny sprzeciw, nie tylko w swych szczegółach, od których abstrahujemy, wymagałoby to bowiem przedstawienia ewolucji myśli Kojève'a o posthistorii, która nie jest dla naszych celów istotna, ale i w głównych zarysach³. Jak dobitnie ujmuje to Ricoeur, „teraźniejszość, w której odkłada się wszelka przekroczona przeszłość, ma dość sprawczej mocy, by nigdy nie skończyła się rozwijać w pamięci oraz w antycypacji” [Ricoeur 2008, 293]. Nie sposób jednak przeoczyć znaczenia Państwa w kontekście celu historii, choć — jak słusznie zauważa Zbigniew Kuderowicz — państwo jest rzeczywistością jedynie wolności konkretnej, pełne zaspokojenie wolności zaś realizuje się dopiero w filozofii [Kuderowicz 1981, 34 i nn.].

W *Józefie i jego braciach* cel dziejów jest nie celem politycznym, lecz teologicznym. Prawdziwą teraźniejszością jest Chrystus⁴, a projektowanym celem historii — zjednoczenie ducha i świata, zasady przeszłości i przyszłości, harmonijne połączenie pierwiastka bosko-ludzkiego. Jeśli myśl Hegla dąży do zeświecczonej teologii, w tetralogii o biblijnym bohaterze Mann uprawia zsakralizowaną literaturę. Nie da się jednak ukryć, że pisarz tworzy pewną umieszczoną w mitycznej przeszłości utopię. To czasy Józefa są czasami harmonii między przeciwstawnymi pierwiastkami, czasami, w których jednostka nie utraciła jeszcze właściwego rozumienia swojego ja. Jednocześnie jednak dzięki zaangażowaniu mitu z jego schematyzmem, poprzez koncepcję wiecznej teraźniejszości i powrotu, historia nie traci swojego drugiego wymiaru, wymiaru antycypacji przyszłości. Jacek Kępa, wskazując na właściwą intencję owej utopii, stwierdza:

Opowieść o Józefie to zakamufLOWANA starożytnością utopia, przedstawiająca wypełniony człowieczeństwem świat dobra i bezpieczeństwa, zbudowany na tradycjach niemieckiego mieszczaństwa protestanckiego [Kępa 2008, 100].

³ Zob. np. artykuł Michaela S. Rotha [Roth 1985, 293-306]. Krytyczne omówienie poglądów Kojève'a znajdzie również czytelnik w książce Ewy Nowak-Juchacz [Nowak Juchacz, 1999].

⁴ Hermann Kurzke, zauważając aluzje chrystologiczne, deprecjonuje jednak ich znaczenie, traktując Chrystusa jedynie jako jedną z wielu aktualizacji schematu mitycznego. Wydaje się jednak, że wynika to właśnie z niezauważenia prefiguratywnego charakteru tych aluzji, kulminującego w idei „prawdziwej teraźniejszości” [Kurzke 2005].

Józef jest „małym Bogiem”, prefiguracją Chrystusa, a jednocześnie powtórzeniem *adama kadmona*, przez co pozwala pisarzowi na wysunięcie pewnego rodzaju diagnozy współczesności. Harmonijnie łączy on pierwiastek świecki i religijny, co kulminuje w wyniesieniu go na namiestnika Egiptu.

Również Hegel podkreśla nierozłączność państwa i religii, rozumianej przez niego jako substancjalność państwa. To, co etyczne, ma swoje korzenie i podstawę w religijności, o ile zawarta w niej idea Boga jest ideą prawdziwą. Stąd wyższość protestantyzmu nad opartym na zniewoleniu katolicyzmem. Jak pisał Hegel,

W ten sposób ostatecznie zasadą sumienia religijnego i etycznego staje się, w sumieniu protestanckim, jedna i ta sama zasada — wolny duch znający siebie w swojej rozumności i prawdzie. Ustrój i ustawodawstwo, jak też działania wprowadzające je w życie, mają za swą treść zasadę i rozwój etyczności wywodzącej się i mogącej się wywodzić tylko z prawdy religii, która została sprowadzona do swojej pierwotnej zasady i dopiero dzięki temu jest jako taka czymś rzeczywistym. Etyczność państwa i jego religijna duchowość stanowią w ten sposób dla siebie nawzajem mocne gwarancje [Hegel 1990, 555-556].

Zarówno Hegel, jak i Mann wychodzą z pewnego doświadczenia nowocześnieści; zarówno pierwszemu, jak i drugiemu marzy się przewyciężenie przeciwieństwa między pierwiastkiem religijnym i świeckim, przewyciężenie „kryzysu rozdwojenia życia”, jak pisał o Heglu Habermas [Habermas 2000, 32]. „To był ogromny błąd naszych czasów, że chciano te nierozłączne rzeczy traktować jako dające się od siebie oddzielić” — pisał Hegel [Hegel 1990, 549], a Mann — przynajmniej w okresie pisania *Józefa i jego braci* — mógłby powiedzieć to samo o swojej epoce.

Zamiarem powyższej pracy nie była oczywiście wyczerpująca analiza *Józefa i jego braci*, tym mniej zaś — pretendujące do jakiegokolwiek pełniłości porównanie systemu Heglowskiego z koncepcją Manna. Wskazując na elementy skłaniające do traktowania Hegla jako

ważnego odniesienia (koncepcja rozwijającego się Absolutu, wieczności jako beczasowej teraźniejszości, zagadnienie kresu historii), starałam się ukazać również ogólne intencje, przyświecające obu autorom — przede wszystkim potrzebę racjonalności i dążenie ku syntezie. Wskazywałam już na swoiste doświadczenie nowoczesności, które legło u podstawy owych syntetyzujących tendencji. Znaczenie dla bliskości obu prezentowanych stanowisk, jeśli można tak nazwać literacką bądź co bądź wizję autora *Czarodziejskiej góry*, ma też zapewne ich zaplecze światopoglądowe, przede wszystkim protestantyzm i, być może w nieco mniejszym stopniu, mieszczaństwo.

Tym, co uderza w obu tych koncepcjach, jest projektowany charakter własnej działalności. Dla Hegła jego system stanowi miejsce, w którym Duch może poprzez pracę pojęcia doprowadzić szczyble swojego rozwoju do poziomu samowiedzy, Mann zaś niejednokrotnie wspomina o tetralogii jako punkcie, w którym historia Józefa uzyskuje świadomość.

W obu prezentowanych stanowiskach, mimo kluczowej roli, jaką odgrywa w nich zmiana i rozwój, bardzo duże znaczenie ma pojęcie wieczności. Rozwiązanie konfliktu, który się tu zarysowuje, jest sprawą bardzo trudną. Starałam się ukazać możliwe interpretacje stosunku zmiany i powtórzenia w *Józefie i jego braciach* oraz czasu zniesionego i czasu jako pojęcia u Hegła, zdaję sobie jednak sprawę, że kwestia ta wywołuje duże spory interpretacyjne. Ricoeur zarzucił kiedyś Hegłowi, że jego filozofia „znosi samo pojęcie historii, skoro „teraźniejszość — zrównana z tym, co rzeczywiste — znosi różnicę między sobą a przeszłością” [Ricoeur 2008, 294]. Myśl Manna, rozwijająca się pomiędzy pojęciami historycznego rozwoju i mitycznego powtórzenia, napotyka tę samą aporię.

BIBLIOGRAFIA

- Dassin, J., 1971, *The Dialectics of Recurrence: The Relation of the Individual to Myth and Legend in Thomas Mann's Joseph and his Brothers*, [w:] „Centennial Review”, 15 (1971).
- Fiodorow, A., 1981, *Tomasz Mann, Wriemnia deszewrow*, Moskwa: Izdatelstwo Moskowoskiego Uniwersiteta.
- Habermas, J., 2000, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków: Universitas.
- Hatfield, H., 1979, *From The Magic Mountain: Mann's Latter Masterpieces*, Ithaca: Cornell University Press.
- Kępa, J., 2008, *Sacrum i profanum w twórczości Tomasza Manna*, Wrocław: Atut.
- Hegel, G. W. F., 1958, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Warszawa: PWN.
- Hegel, G. W. F., 1969, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa: PWN.
- Hegel, G. W. F., 1970, *Werke in 20 Bänden*, bd. 9, Frankfurt.
- Hegel, G. W. F., 1990, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa: PWN.
- Hegel, G. W. F., 1992, *Prezentacja systemu Fichtego*, przeł. J. Krakowski, [w:] „Nowa Krytyka”, 2 (1992).
- Kuderowicz, Z., 1981, *Wolność i historia. Studia o filozofii Hegla i jej losach*, Warszawa: KiW.
- Kurzke, H., 2005, *Tomasz Mann. Życie jako dzieło sztuki*, przeł. E. Kowynia, Warszawa: Wydawnictwo Książkowe Twój Styl.
- Mann, T., 1975, *Józef i jego bracia” (odczyt 1942)*, [w:] tenże, *Wybór nowel i esejów*, przeł. M. Żurowski, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Mann, T., 1988, *Józef i jego bracia*, przeł. E. Sicińska, M. Traczewska, Warszawa: Czytelnik.
- Murray, M., 1981, *Time in Hegel's „Phenomenology of Spirit”*, [w:] „The Review of Metaphysics”, 4 (1981).
- Nowak-Juchacz, E., 1999, *Hegel Alexandre Kojeve'a, czyli o filozoficznym jakobinizmie*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM.

- Ricoeur, P., 2008, *Czas i opowieść. Czas opowiadany*, przeł. U. Zbrzeźniak, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Roth, M. S., 1985, *A Problem of Recognition: Alexandre Kojève and the End of History*, [w:] „History and Theory”, Vol. 24, No. 3. (Oct., 1985).
- Rohr Scaff, S. von, 1987, „Time and the self in Thomas Mann: *Joseph und seine Brüder, Der Zauberberg, Doktor Faustus*”, Arizona: University of Arizona.
- Rohr Scaff, S. von, 1990, *The Dialectic of Myth and History: Revision of Archetype in Thomas Mann's Joseph Novels*, [w:] „Monatshefte”, 82 (1990).
- Vorgrimler, H., 2005, *Nowy leksykon teologiczny*, przeł. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa: Verbinum.

ABSTRACT

HEGELIAN MOTIVES IN THOMAS MANN'S *JOSEPH AND HIS BROTHERS*

The article discusses relations between Thomas Mann's *Joseph and his brothers* and Hegelian conception of history and time. These two names are rather rarely linked together; in spite of Susan von Rohr Scaff's works, the issue remains unexplored. I point out the similarities between Mann's and Hegel's understanding of eternity, the end of history and Absolute. Comparising their writings, I also refer to their cultural and historical background, suggesting that their common experience of modernity affects the tendency to synthesis that joins them.



PRZEMYSŁAW TACIK
UNIwersytet Jagielloński

NEGATYWNOŚĆ JAKO SEFIRA SUROWEGO SĄDU MIESZCZAŃSTWA. FAUST I HIOB

*Wiedza na temat tego, co diabelskie, leży w zasięgu możliwości,
ale żadna wiara w diabła nie wchodzi w rachubę, ponieważ większego
nasilenia demoniczności niż to, z którym mamy do czynienia, nie ma.*

Franz Kafka, *Aforyzmy z Żurau* [Kafka 2007, 110]

Wielu myślicieli posługiwało się w ubiegłym wieku motywami tradycji żydowskiej, w tym kabalistycznymi, by wyjaśniać pewne specyficznie nowoczesne zjawiska — choćby Walter Benjamin, Gershom Scholem, Franz Rosenzweig. Z kolei w teorii literatury Harold Bloom, rozwijając swą koncepcję wpływu, zaciągnął poważny dług u dwóch mistyków safedzkich: Mojżesza Kordowero i Izaaka Lurii [Bloom 1975]. Tym, co dać może kabała współczesnemu myśleniu, jest przede wszystkim *sieć pewnych bazowych struktur* organizujących zjawiska. Ujawnia się ona po pozbawieniu bytowych instancji, jakich istnienie zakładają kabaliści, ich własnej treści oraz uwzględnieniu samych stosunków między nimi. Tak opracowana struktura sił — między którymi utrzymuje się zwykle dialektyczne napięcie — daje oparcie już ściśle współczesnemu myśleniu. Ten tekst podąża podobnym tropem: opracowuje wprawdzie filozoficznie ideę piątej sefiry, by za jej pomocą przebadąć pewien nowoczesny fenomen. Jaki?

Franz Rosenzweig twierdził, że judaizm staje poza historią, a przez to może ją osądzać z zewnątrz [Rosenzweig 1998, 525]. Otóż przedmiotem tego artykułu będzie osąd pewnego nowoczesnego kompleksu, na który składają się mieszczaństwo jako formacja społeczna, mieszczański bohater, uosabiany przez Fausta, dążenie do poszukiwania siebie, a wreszcie upadek. Temu kompleksowi, po jego osądzie, zostanie przeciwstawiona figura Hioba.

I

Piąta z sefirot kabalistycznego Drzewa Życia¹ nosi zwykle nazwę גבורה albo דין. *Gvurah* wiąże się z wieloma konotacjami; może znaczyć tyle co „powściągliwość”, „surowość”, „siła”; we współczesnej hebrajszczyźnie *gvurah* to także „bohaterstwo”. Natomiast *din* to „sąd” i kiedy używa się tej nazwy na opisanie piątej sefiry, zwykle utożsamia się ją właśnie z siłą sądu.

Księga światłości, ספר הבהיר, a także niektóre późniejsze teksty kabały łączą piątą sefirę z ogniem [Idel 2006, 203] oraz lewicą Boga. Otóż *din*, jako sąd, symbolizuje Boży gniew wobec grzechu; dlatego jego kolorem jest czerwień. Przez wiele pism mistycznego judaizmu przewija się także próba wyjaśnienia genezy zła przy użyciu właśnie sefiry *gvurah* czy też *din*. Judaizm, jako religia radykalnie monoteistyczna, a przy tym uznająca stworzenie z niczego, często stawał przed koniecznością pogodzenia dwóch na pozór sprzecznych zasad: z jednej strony istnienia zła w świecie stworzonym, z drugiej strony — wywodzenia się tego świata od Boga. Ujmując rzecz bardzo zwięźle: między Bogiem-Stwórcą a gotowym światem judaizm musiał znaleźć pewne zapośredniczenie, mające być źródłem tego, co za zło przynajmniej uchodzi. W tym zadaniu przychodziła znakomicie z pomocą piąta sefira.

Jeśli bowiem w kabale opisuje się stworzenie przy pomocy drzewa sefirot — zwykle wyjaśnianych jako pewne momenty działania Bożej mocy — to zło da się wywieść z momentu ograniczoności jednej z sefirot. Każda z nich wchodzi w związki z innymi; i tak sefirze sądu odpowiada sefira חסד, utożsamiana z „łaską” bądź „miłosierdziem”. A więc na tym etapie stworzenia w Bogu pojawiają się niejako dwa sprzeczne momenty: sądu i łaski [tamże, 251]. Sam sąd, wyizolowany z równoważącej go sefiry, może rodzić to, co w świecie spostrzegamy jako zło: nieprzejednanie i bezwzględny rygor [Ouaknin 2003, 289-294]. Ma on jednak istotne funkcje, wymierza bowiem karę wobec grzeszników. Nie jest złem sam w sobie, bowiem jedynie odbija zło ludzkości — lecz traktuje je bez jakiegokolwiek wyrozumiałości (jaką

¹ Sefiry to nazwa dziesięciu Boskich energii, powstających w procesie stworzenia świata; mają swoje nazwy, często niejednolite, a razem tworzą strukturę nazywaną Drzewem Życia. Koncepcja sefirot wykorzystywana jest przez niezliczone teksty kabały, w różnych wersjach i interpretacjach [zob. Scholem 2003, 176-187].

zapewnia *chesed*), z surowym przywiązaniem do litery prawa. W przeciwieństwie do łaski *chesed* jest przewidywalny, stara się wprowadzić w świecie ład, przywodząc wszystkie przypadki zła do prawa i odpowiadając na nie karą. Sefira sądu nie tylko jest łagodzona przez łaskę, ale także tę łaskę równoważy, powstrzymuje — niejako chwyta podaną grzesznikowi prawą rękę miłosierdzia, by otrzymał on to, na co zasługuje. *Gvurah* jest więc także zdolnością całkowitego skupienia, powstrzymania, powściągliwości Bożej mocy, uderzającej w zło i wyizolowującej je od reszty świata. Właśnie ta nieprzejednana zdolność sądu do oddzielania, wyznaczania granic, odcinania od prawa niedopuszczalnych interpretacji, może być w świecie postrzegana jako przejaw zła. Nie bez przyczyny inną nazwą *gvurah* jest פחד, strach [Idel 2006, 275]. Także Izaak Luria upatrywał w nadmiernym rygoryzmie *din* pierwszego zakłócenia, jakie zmieniło akt stworzenia w katastrofę [Bloom 1975, 41; Fine 2003]. Natomiast średniowieczny tekst ספר התמונה idzie tak daleko, że utożsamia surowy sąd z podstawą tej postaci świata (*szmity*), w jakiej aktualnie żyjemy [Scholem 1983, 141-142]. Dlatego świat ten pełen jest zarówno demonicznych sił, jak i koniecznych dla ich powstrzymywania twardych przepisów Tory. Wskutek nieuchronnych ograniczeń pozostaje strukturalnie hierarchiczny, a los dusz to wygnanie.

Jeśli przejdziemy do filozoficznej interpretacji tych kabalistycznych idei, sens istnienia *gvurah* wyda się jasny: stanowi ona siłę negatywnego nadawania granic. Z jednej strony warunkuje wszelki sens, bowiem sama łaska, udzielana bez granic, czyniłaby wszystko równie nieistotnym; w tym znaczeniu jest więc *gvurah* siłą rozróżniającą i wartościującą. To miernik wymiany; pozwala porównywać i wyceniać. Dzięki oddzieleniu, jakie zapewnia, pozwala w ogóle na stworzenie złożonego świata². Ale z drugiej strony jest też siłą, która przywraca to, co oddzielone — całości, a to za sprawą aktu sądu. Piąta sefira jako *din* nie pozwala zapomnieć, że prawdziwe odróżnienie jest tylko negatywne — bowiem *din* niszczy byt, który starałby się być czymś zupełnie odrębnym z *racji własnej treści*. Stąd też wypływa wartość

² Dzieła kabalistyczne akcentujące — czasem do skrajności — wagę Sądu, na przykład ראשית חכמה Elijahu de Vidasa, podkreślają wręcz, że cały świat został stworzony przez Sąd. Oddzielność bytów jest tu ściśle powiązana z sądem, na jaki jednocześnie są wydane.

moralna sądu: zło popełnia człowiek, który uważa się za odrębnego *sam w sobie*; sąd przywraca go całości, pokazując, że cała jego odrębność zasadzała się tylko na negatywnym oddzieleniu.

Wynosząc z tych kabalistycznych refleksji — a w szczególności z dualizmu *gvurah* i *din* — filozoficzne wnioski, możemy powiedzieć następująco: *sąd jest drugą stroną mocy oddzielania*. Sąd karze byt w ten sposób, że odsłania jego odrębność jako opartą na czysto negatywnej granicy. Innymi słowy, byt nie zaznaje kary z zewnątrz: wymierzona mu kara polega na odsłonięciu jego podstawy, którą już jest czysta negatywna siła. Stare greckie zalecenie „poznaj samego siebie” byłoby więc z tej perspektywy niczym więcej, jak nakazem samodzielnego poniesienia kary. Odsłonić się samemu sobie to pokazać, że sąd tkwi w nas, *i że przychodząca na nas kara jest niczym więcej, jak ujawnieniem się istoty nas samych*.

Kapitalna idea piątej sefiry polega na tej właśnie jedności: jako oddzielone byty, *jesteśmy dziełem sądu* — natomiast wymierzaną przez sąd karą jest wpięrow *odsłonięcie sądu w nas*, a następnie jego *usunięcie* w ogóle, powodujące upadek granicy bytu i jego ztratę w rzeczywistości.

II

Wielokrotnie wskazywano na użyteczność koncepcji myśli żydowskiej dla analizy nowoczesności [Bielik-Robson 2008]. Istotnie, nowoczesność wydaje się łączyć z myślą żydowską choćby przez przejawianie tendencji antymitycznych, przeciwstawianie się obrazowaniu (także w sensie walki z myślowymi idolami), desakralizację wydzielonych miejsc *sacrum* na rzecz uznania jedności całej rzeczywistości. Związki myśli żydowskiej z filozofią nowoczesną są głębokie i wciąż nie dość zbadane. Pozostawiając na boku naturę i genezę tych powiązań, wykorzystajmy nakreśloną wyżej specyfikę piątej sefiry do przemyślenia pozycji mieszczaństwa w nowoczesności.

By to uczynić, wprowadźmy termin należący do słownika nowoczesnej filozofii, a przy tym w istotny sposób odpowiadający naturze sefiry sądu: negatywność. Naturalnie negatywność to termin zasadniczo Heglowski, choć posługiwał się nim również Karol Marks; w XX wieku *explicite* używała go choćby Julia Kristeva, dowodząc, że koncepcją negatywności można wyjaśnić wiele przemian w literaturze

XIX wieku (manifestujących się szczególnie w poezji Stéphane'a Mallarmégo i Lautréamonta, na których koncentruje się książka *La révolution du langage poétique* [Kristeva 1974]). Negatywność, nieodłącznie związana z myśleniem dialektycznym, w tym jednak pokazuje swą siłę, że nie musi bynajmniej zostać wprost nazwana, by przejawiać się w rzeczywistości.

Ujmując rzecz w największym skrócie, negatywność to pewna siła, sama w sobie beztreściowa, która operuje na pozytywnej treści i przeobraża ją od wewnątrz. Wchodząc w krąg Hegłowsko-Marksowskiej metaforyki, możemy stwierdzić, że jest niczym kret, który od spodu draży istniejącą postać świata, tak długo, aż okaże się wewnętrznie pusta.

Kristeva natomiast pokazywała oddziaływanie negatywności na poezję: otóż działanie to nie polega na wejściu w obręb utworu jakiegokolwiek konkretnej treści, lecz na wewnętrznej reorganizacji jego elementów³; wiersz dotknięty mocą negatywności ulega silnej rytmizacji, która nie tylko przestaje odpowiadać warstwie treściowej, ale ją rozsadza. Pozostałe skutki tego oddziaływania są znane już z rozważań Sigmunda Freuda nad funkcjonowaniem procesów pierwotnych [Freud 1996, rozdz. VII]: rozbijanie wyrazów i ich związków, przesunięcia znaczeniowe, kontaminacja. W następczej rekonstrukcji — co należy wyraźnie podkreślić⁴ — gotowy utwór wydaje się rozpadać na dwie warstwy: pierwotną, skonstruowaną na podstawie semantyki, oraz wtórną, która niejako nacieka na pierwszą i manifestuje się w destabilizacji jej struktury⁵. Naturalnie jest to także

³ „Negatywność jest tym, co upłynnia, rozpuszcza, nie niszczy, lecz daje impuls do nowych uporządkowań [*organisations*] — i w tym sensie afirmuje [...]” [tamże, 102].

⁴ Na ten fakt zwraca także uwagę Kristeva, podkreślając, że element semiotyczny (negatywność) daje się wyizolować z semantycznego (pozytywnej treści), lecz nigdy nie objawia się w czystej postaci; manifestuje się bowiem przez zakłócenie [Kristeva 1974, 68]. Tylko dla rozsądku w Kantowskim sensie jest rzeczywiście negatywny; w ujęciu dialektyki Hegłowskiej to ruch samych elementów, którym negatywność jest immanentnie przynależna [tamże, 105].

⁵ W koncepcji Kristewej owa destabilizacja zostaje opisana dzięki napięciu między dwiema zasadami: semantyczną oraz semiotyczną. Semantyka to sfera sądu, zakładająca oddzielność wypowiedzi, moment *tetyczny* — jednoczesnego konstituowania i wyodrębniania samodzielnej wypowiedzi. Opiera się ona również na oddzieleniu podmiotu od jego wypowiedzi. Jest możliwa przez to, że przestrzeń symboliczna zostaje z góry podzielona na odrębne *pozycje*. Natomiast semiotyka to

sfera Lacanowskiego *ça parle*, tego, co mówi, a nigdy nie mówi wprost i nigdy nie mówi czegoś konkretnego [Lacan 2007, 24; 1975, 104].

Ponieważ nie ma tu miejsca na szersze rozważania, zaznaczymy tylko, że negatywność — jej ruch, którego skutki można w poszczególnych dziedzinach opisywać jako działanie nieświadomego, kapitału, Kristevowskiej semiotyki (przeciwstawianej semantyce) — jest czymś charakterystycznym dla epoki nowoczesnej, którą za Foucaultem można datować od końca XVIII wieku⁶. Ruch negatywności daje się interpretować z Heglowską inspiracją jako wynik zaniku transcendencji, który jawnie dochodzi do głosu u Kanta. Otóż o ile w epoce nowoczesnej transcendencja *sensu stricto* istotnie wydaje się zanikać — rzeczywistość zaczyna być postrzegana jako jedna, nieposiadająca niczego poza sobą — o tyle sama ta rzeczywistość zawiera odtąd w sobie immanentny nadmiar. Transcendencja, utrzymująca wcześniej świat w — mówiąc po Heglowsku — jego spokojnym bycie, przenosi się niejako do wewnątrz, przemieniając zarazem w siłę, która stale czyni elementy tego świata nadmiarowymi. Jak wskazywał już Jean Hyppolite [1971, t. I, 159 i n.], to właśnie radykalny immanentyzm Hegla, wykluczenie wszelkich zaświatów, sprawia, że dawna transcendencja pojawia się pod postacią mobilnej wewnętrznej siły. Może ona wiązać się z dowolnymi elementami rzeczywistości, nie będąc już wydzieloną w jedno spójne wyobrażenie o zaświatach.

Podsumowując: negatywność to moc wywodząca się z nadmiaru rzeczywistości. Ów nadmiar sprawia, że rzeczywistość nie jest już pojedynczym spokojnym światem, lecz raczej uniwersum, które wymaga uproszczenia — stąd poszczególne Heglowskie formy samowiedzy, z których każda, prócz ostatniej, jest skończona i w pewien sposób ślepa.

Dzięki tym wnioskom możemy wreszcie połączyć negatywność z piątą sefirą. Otóż tak jak *gvurah*, negatywność tworzy z nadmiarowej rzeczywistości oddzielne światy — poprzez redukcję. Nie mają one

domena popędów, wcześniejsza od momentu tetycznego; interweniując w tekst, znosi założoną tetycznie odrębność podmiotu i wypowiedzi, zaburza z góry ustanowioną strukturę pozycji [zob. tamże, 40-42].

⁶ Tę myśl Foucault powtarzał wielokrotnie, pokazując cezurę drugiej połowy XVIII wieku także w innych dyscyplinach i dyskursach. Jednak najwyraźniej przełomowi XVIII wieku w filozofii — a raczej w samym *systemie myślenia*, który ją funduje (*episteme*) — poświęcone są *Słowa i rzeczy* [Foucault 2006].

same w sobie naturalnych, treściowo określonych granic: granica jest tutaj czysto negatywna. Owe negatywne granice ukazują im się jako ich własne „rzeczy same w sobie” w Heglowskim rozumieniu. *Ale negatywność jest też sądem — przez to, że prowadzi te ograniczone światy do zniszczenia.* Odślania się mianowicie jako ich najbardziej wewnętrzna podstawa, jako nagie nic, na którym zostały stworzone. Czyli to, negatywność ujawnia nadmiarową rzeczywistość, do której przynależą — i usuwa się, pociągając ograniczony świat ku zatracie.

Zamykając te inspirowane Heglem refleksje, możemy dojść do prawdziwie Kafkowskiego wniosku: *sąd nad danym ograniczonym światem już się dokonał, a jest nim istnienie samego tego świata; to zaś, co bierze się potocznie za sąd, jest odślonieniem własnego długu owego świata wobec sądu.*

III

Możemy teraz przejść do jednej z zasadniczych tez tego tekstu, która odnosić się będzie do wzajemnego stosunku mieszczaństwa i nowoczesności. Otóż brzmi ona następująco: *mieszczaństwo jest formacją społeczną kształtującą się jako siła reaktywna wobec nowoczesnej negatywności.*

Naturalnie to abstrakcyjne stwierdzenie wymaga dokładniejszego rozwinięcia. Idea siły reaktywnej, jaką rozwijali i Hegel⁷, i Nietzsche, a za nim Deleuze [1997] — polega, mówiąc w dużym skrócie — na zależności od pewnego aktywnego czynnika. Siła reaktywna jest tym, co działa z opóźnieniem, co tworzy się w wyniku oporu wobec jakiejś wcześniejszej siły. Jak Nietzsche możemy wyobrażać sobie siłę aktywną jako swobodną, wolną, samookreślającą się; tymczasem siła reaktywna

⁷ Hegel nie używał wprawdzie tej nazwy, ale to z jego myśli można wyprowadzić rdzeń myślenia o reaktywności. Wedle Hegla każda historyczna postać poznania, za wyjątkiem wiedzy absolutnej, odnosi się — choćby nieświadomie — do czegoś sobie obcego i zewnętrznego. Kiedy jednak minie rola tej postaci we wniesieniu nowego kształtu ducha w dzieje, a ona sama zostanie zastąpiona kolejną, wówczas utrzymuje się jako rodzaj formacji reaktywnej. Ponieważ nie rozumie, dlaczego utraciła swą pozycję, rozpamiętuje porażkę, zwracając się przeciw nowej postaci poznania, która objęła panowanie. Ten schemat przewija się już na kartach *Fenomenologii ducha*: łatwo odczytać go z opisu sporu między religią a Oświeceniem [zob. Hegel 2002, 343-364].

ma aktywną za swój stały punkt odniesienia, wyobcowane źródło ruchu. Siła reaktywna jest zawsze opóźniona, wtórna, zadłużona wobec aktywnej. Jeśli zwraca się przeciw niej, to tylko jej własną odbitą mocą. Co oczywiste, siła reaktywna możliwa jest tylko dzięki aktywnej, choć stawia jej opór.

Ale łatwość tej binarnej opozycji pierwotne — wtórne, aktywne — reaktywne znika, jeśli siła reaktywna odnosi się do negatywności. W istocie bowiem oznacza to, że w dialektycznym sensie *to po stronie tego, co reaktywne, stoi pozytywna treść*. Negatywność jest siłą ograniczoną i niszczącą, jakkolwiek wydaje się mieć pierwszeństwo w porządku aktywne — reaktywne. Reaktywna wobec niej pozytywność — którą będziemy tu wiązać z mieszczaństwem — nie jest więc obroną czegoś w naturalny sposób pozytywnego przed zniszczeniem; przeciwnie: jest *obroną samego siebie przed zniszczeniem z wykorzystaniem tego, co na pozór ma jeszcze treść*.

Co więcej, negatywność nie jest siłą aktywną, której przysługiwałoby ontologiczne pierwszeństwo; ukazuje się dopiero w swym oddziaływaniu na pozytywność. Dlatego twierdząc, że mieszczaństwo jest siłą reaktywną wobec negatywności, nie zakładamy żadnej podstawy ani źródła. W sukurs przychodzi nam tu filozofia Hegłowska, która w istocie wyklucza istnienie źródła: byt jest bowiem tylko sobą, w swej samotnej i radykalnej suwerenności, a to, co jako źródło się jawi, jest zaledwie jego nierozpoznaną zewnętrzną częścią.

Odnosząc te uwagi do sformułowanej wcześniej tezy, możemy więc powiedzieć, że mieszczaństwo jest wynikiem działania nowoczesnej negatywności, a jednocześnie się jej opiera. Mieszczaństwo — *bourgeoisie* — stanowi bowiem z jednej strony klasę powstałą w kapitalizmie i dzięki niemu. Kapitalizm, jakim opisywał go Marks, to działanie negatywności: mieszczaństwo rodzi się dzięki sile, z jaką niszczy on dotychczasowe struktury społeczne. *Jest więc ono nieodrodnym efektem zniszczenia*, które w kapitalistycznym społeczeństwie staje się zasadą. Z drugiej jednak strony, jeśli spojrzymy na struktury ideologiczne mieszczaństwa — takie, jakie odcyfrowywał Marks — ujrzymy interesujący paradoks. Otóż w pewnej części odpowiadają one ściśle wymogom rozwoju kapitalistycznej produkcji. Indywidualizm, swobodna sprzedaż pracy, ochrona własności — to zasady kapitalizmu, które jednocześnie odbijały się w mieszczańskiej świadomości: w kulcie zaradności, samodzielności, liczenia na własne

siły, racjonalnej kalkulacji. O ile jednak zasady kapitalizmu funkcjonują nadal, o tyle mieszczańska wizja człowieczeństwa uległa destrukcji. Jest tak być może dlatego, że *mieszczaństwo usiłowało zredukować sferę działania negatywności do czystej ekonomicznej wymiany, w pozostałym zakresie stawiając jej opór*. Ten właśnie zakres utrzymywał mieszczaństwo i przeminął wraz z nim. W szczególności — i to stanowić będzie jedną z konsekwencji zaproponowanej wcześniej tezy — w mieszczaństwie sfera wyobrażeń, idei, a także kultury w wąskim sensie, powstawała wskutek reaktywnego oddzielenia od negatywności, której domeną miała być wymiana.

Owa reaktywność ukazuje się nam wyraźnie w sferze tradycyjnych mieszczańskich wartości, których nie sposób już — z perspektywy późnej nowoczesności — utożsamiać z obecnymi wymogami kapitalizmu. Opis tych wartości znamy dzięki wywodzącym się z mieszczaństwa intelektualistom, i to postaciom tak różnym, jak choćby Walter Benjamin, Theodor Adorno czy Thomas Mann. Chodzi tu przede wszystkim o kult stabilności, porządku i trwałości — ciążyący na wszystkich obszarach życia, poczynając od ideału właściwego postępowania, a skończywszy na sposobie traktowania przedmiotów w codziennym użytku. Oto bowiem mieszczanin, który w roli Marksowskiego *bourgeois* traktuje przedmioty niejako *obok* nich samych, jako obiekty wymiany, niemające wartości same w sobie — w sferze prywatnej otacza się tym, co stabilne i ciężkie, z oddaniem troszczy się o swoje rzeczy, wkładając w nie ocalone od wymiany serce. Dobrze wiadomo, ile Benjaminowska miłość do rzeczy wyjętych z obiegu towarowego zawdzięcza temu właśnie mieszczańskiemu ideałowi. Można więc odnieść wrażenie, jakby cała konstrukcja sfery prywatnej, domowego zacisza, mieszczańskiej solidności, ciężkich mebli, grubych dywanów i obić — zabezpieczała mieszczanina przed żywiołem negatywności, z którym wciąż musiał stykać się w ramach swej działalności zawodowej; z żywiołem, który sprawia — wedle słynnego Marksowskiego stwierdzenia — że wszystko, co stałe, rozpływa się w powietrzu. Mieszczański dom, ze swą ostentacyjną stabilnością, rzuca temu żywiołowi wyzwanie.

Paradoksalnie więc mieszczaństwo zależy od negatywności — dzięki jej działaniu w ogóle zajmuje miejsce w dziejach — a jednocześnie się od niej odcina. Ba, dla tego odcięcia wykorzystuje elementy zastanej przez siebie kultury. Ów charakterystyczny pociąg

mieszczaństwa do klasycyzmu często bywał interpretowany — zwłaszcza przez marksizm — jako próba przywłaszczenia sobie uniwersalnej kultury, a więc jako gest historycznego nuworysza, który musi swoje panowanie dopiero usankcjonować. Takie wyjaśnienie nie ujmuje jednak dobrze tego charakterystycznego dla mieszczaństwa napięcia, jakie okazuje ono w stosunku do wykorzystywanej przez siebie przeszłej kultury — napięcia polegającego na manifestacyjnie okazywanym szacunku dla dawnych dzieł i wzorów, którymi na co dzień, w tak zwanym praktycznym życiu, całkowicie się pogardza. Mieszczaństwo zdaje się przejmować dawne wartości w spadku tylko po to, by przechować je w wyizolowanym miejscu — aby je czcić w rozmaitych świeckich świątyniach, takich jak muzeum, miejski teatr czy filharmonia. Wartości te służyłyby więc do przesłaniania rzeczywistości wymiany towarowej.

W ten sposób powracamy do zasugerowanych już wcześniej wniosków. *Sądem mieszczaństwa jest ono samo, jego ograniczenie, powstające na gruzach wszystkiego, co zostało zrujnowane wraz z jego przyjściem. Istnienie mieszczaństwa to znak, że na przeszłość wydano już wyrok skazujący — a nowa klasa, jaka tą przeszłością się posługuje, używa jej do przesłonięcia własnej pustki.*

Dzieje upadku mieszczaństwa schodzą się więc z odkryciem przez nie istoty samego siebie: z rozpoznaniem tworzącej je negatywności. Mieszczaństwo znajduje swój kres tam, gdzie nie może dłużej izolować negatywności w wymianie towarowej, lecz gdzie pragnie poznać samo siebie. Tam właśnie odkrywa, że wszystkie jego wartości były ochronnym pozorem o reaktywnym charakterze.

Sięgając w głąb samego siebie, mieszczaństwo wykonuje więc samą pracę negatywności, odziera się z pozytywnej treści i redukuje do pustki, na jakiej się wzniosło. *Odbiera w ten sposób na sobie sąd, którym samo jest.*

IV

Napięcie obecne w stosunku mieszczaństwa do negatywności można dobrze ująć dzięki myśli Hegla. W przedmowie do *Fenomenologii ducha* przeciwstawia on stałość rozsądku i płynność rozumu, pisząc następująco:

Czynność oddzielania to siła i praca *rozsądku*, najbardziej zadziwiającej i największej, albo raczej absolutnej potęgi. Krąg, który zamknięty w sobie pozostaje bez ruchu i jako substancja utrzymuje swoje momenty, jest stosunkiem bezpośrednim, a zatem niemającym w sobie nic nadzwyczajnego. Ale to, że oddzielone od swego kręgu to, co akcydentalne jako takie, że to, co związane i rzeczywiste tylko w swoim związku z czym innym, uzyskuje własne istnienie i własną odrębną wolność, jest ogromną potęgą tego, co negatywne; jest to energia myślenia, energia czystego Ja. Śmierć — jeśli tak chcemy nazwać ową nierzeczywistość — jest czymś najstraszliwszym, i trzeba największej siły, żeby trwale zachować to, co umarło [Hegel 2002, 31].

Rozsądek, jakim go opisuje Hegel, jest charakterystyczny dla sfery społeczeństwa obywatelskiego, czyli mieszczaństwa; taką tezę możemy wprost zrekonstruować z *Zasad filozofii prawa*⁸. Społeczeństwo obywatelskie to dla Hegla działanie ograniczonych jednostek, w abstrakcyjny sposób wolnych, które kierują swoim postępowaniem zgodnie z rozsądkiem — to jest wewnątrz ram, jakich nie dostrzegają; dopiero działający w rzeczywistości rozum czyni z tych ograniczonych jednostek całość. Tak więc czymś charakterystycznym dla mieszczaństwa jest jego ograniczenie ucieleśnione w rozsądku.

Powracając do powyższego cytatu, możemy stwierdzić, że mieszczaństwo *opiera się na absolutnej potędze rozdzielania*. Ta potęga to nic innego, jak działanie negatywności, ale operującej w specyficzny sposób: na trwale odrywającej elementy od tego, co dotąd pozostawało związane. Trwałość owego rozdzielania nie bierze się naturalnie z *treści* elementów, lecz z czysto formalnej siły, która je ujednostkawia. Dzięki negatywności „to, co akcydentalne”, uzyskuje więc „odrębną wolność”, będąc tyleż tworem, co ofiarą tej potęgi. Hegel nazywa bowiem działanie negatywności wprost: to zadawanie śmierci. *Mieszczaństwo powstaje więc siłą negatywności jako to, co od swych narodzin martwe*.

⁸ Społeczeństwo obywatelskie (*bürgerliche*, a więc także mieszczańskie; w niemieckim przechowuje się ten wyraźny związek, obecny także we francuskim *bourgeois*) jest dla Hegla domeną szczególności jednostek, które działają egoistycznie. W § 189 *Zasad* Hegel wyraźnie identyfikuje sferę mieszczańskiej skończoności z rozsądkiem, przez który prześwieca rozumowość ogólności [zob. Hegel 1969, 193-194].

Bezsilne piękno nienawidzi rozsądku, ponieważ rozsądek żąda od niego tego, do czego jest niezdolne [Hegel 2002, 31],

czytamy dalej w *Fenomenologii*. Kontynuując zarysowaną wyżej paralelę, możemy powiedzieć, że piękno staje się bezsilne poprzez zadaną mu śmierć — a mieszczaństwo wymaga od niego czegoś, co pozostaje już poza jego możliwościami. Czy owo „bezsilne piękno” nie jest przejętą przez mieszczaństwo kulturą, w istocie swej umarłą i jako taką przeniesioną w domenę oglądu estetycznego?⁹ Jeśli tak, to Hegłowska uwaga dałaby się wyłożyć następująco: *mieszczaństwo pragnie za wszelką cenę znaleźć życie przy pomocy przeszłej kultury, lecz nie może tego uczynić, gdyż pociągnęło już tę kulturę za sobą.*

Tak oto wracamy do sformułowanej wcześniej tezy: mieszczaństwo to sąd, na jaki wydano wszelką przeszłość. Sąd ten jest jednak niejawnym, bowiem skrywa go pozór życia w mieszczańskim świecie. Oto więc sąd, którego ujawnienie i ostateczne wykonanie zostało odroczone w stosunku do momentu zapadnięcia wyroku. Niemniej jednak ma on swoją istotną zaletę. Tak jak znalezienie się na ławie oskarżonych czyni jawnym nie tylko czyny, ale i osobę sprawcy, tak też wszelka przeszłość, która umarła wraz z nadejściem mieszczaństwa, staje się w swej całości jawna i dostępna. Narodziny świadomości historycznej, jak i oglądu estetycznego — następujące u progu nowoczesności — są przejawem tego właśnie zjawiska. Przeszłość może być widziana, analizowana, wyjaśniana — jak również estetycznie, a więc bezinteresownie oglądana — tylko dlatego, że pozostaje odcięta od terażniejszości. Paradoksalnie dopiero śmierć czyni jawnym to, co umarło; przeto mieszczaństwu dana jest nie tylko moc unicestwiania przeszłości, ale jednoczesnego jej ocalania dla świadomości. Stąd wypływa fakt, że mieszczaństwo wyzwala impulsy uniwersalizmu obce swojej praktyce,

⁹ Naturalnie nie jest przypadkiem zbieżność narodzin Kantowskiej teorii bezinteresownego sądu estetycznego — z powstaniem i krzepnięciem nowoczesnego społeczeństwa oraz jego paradygmatycznej klasy, mieszczaństwa. Wchodzi ono na arenę historyczną jako wyposażone w ogląd estetyczny, a więc taki, w którym — powtarzając uwagę Hegla — piękno od razu jest „bezsilne”. Potrzeba dialektycznej ironii, by spostrzec, iż to właśnie niezrozumienie przez mieszczaństwo odziedziczonej kultury pozwala ją materialnie ochronić i rozpowszechnić. Nie było może w historii bardziej kulturalnej klasy niż mieszczaństwo, i to właśnie przez to, że wraz z nim „prawdziwa kultura” poniosła śmierć.

choć bliskie deklarowanej treści. Istotnie, jest to klasa, dzięki której możliwa staje się idea odzyskania dziedzictwa przeszłości.

Ten paradoks to kolejna odmiana prawidłowości, zgodnie z którą mieszczaństwo jest wewnętrznie podzielone między negatywność a opór wobec niej. Jeśli pozostaje mu jakaś swoboda działania, to tylko co do sposobu, w jaki z tym rozbitciem sobie poradzi. Przytoczmy ostatni fragment *Fenomenologii* o przeciwieństwie rozsądku i rozumu:

Ale życiem ducha nie jest życie, które opanowane jest lękiem przed śmiercią i chciałoby się ustrzec przed zniszczeniem [pozostając jako życie] w swej czystości, lecz życie, które wytrzymuje śmierć i zachowuje się w niej. Duch osiąga swoją prawdę tylko wtedy, gdy odnajduje siebie w absolutnym rozdarciu. Jest tą potęgą nie jako to, co pozytywne, odwracające wzrok od tego, co negatywne — jak wówczas, gdy mówimy o czymś, że nic takiego nie ma miejsca, że jest to nieprawda, i uporawszy się z tym [w ten sposób] przechodzimy do czegoś innego; lecz potęgą tą duch jest tylko wtedy, kiedy patrzy negatywności prosto w oczy i zatrzymuje się przy niej. To zatrzymywanie się [przy negatywności] jest czarodziejską siłą, która przemienia ją w byt. — Siła ta jest tym samym, co powyżej nazwane zostało podmiotem, który przez to, że nadaje określoności istnienie we własnym elemencie, znosi bezpośredniość abstrakcyjną, tzn. tylko w ogóle *istniejącą*, i dzięki temu stanowi prawdziwą substancję, prawdziwy byt, czyli bezpośredniość, która sama jest swoim zapośredniczeniem, dla której nie jest ono czymś zewnętrznym [tamże, 31-32].

Z tego fragmentu daje się wyinterpretować w całej wyrazistości dwoistość możliwego losu mieszczaństwa. Albo jest ono ślepe na własną rozsądkową ograniczoność, albo, przeciwnie, patrzy negatywności prosto w oczy, zatrzymując się przy niej. Przemienia ją w ten sposób w byt, czyniąc samo siebie prawdziwym podmiotem.

Ponieważ zawsze jest dłużne śmierci, więc jedyne, co powinno zrobić, to uznanie się w niej. Hegel, którego marksizm traktował jako filozofa *par excellence* mieszczańskiego, byłby nim w tym przedstawieniu o tyle tylko, o ile rozpoznał historyczną kondycję mieszczaństwa i tym otworzył drogę do jego kresu. Nic bowiem bardziej mieszczańskiego niż zależeć od negatywności, będąc od niej oddzielonym — i nic bardziej niemieszczańskiego niż *świadomie* „utrzymywać się w swym rozdarciu”. W istocie pozycja Hegla jest graniczna — tak samo jak ta, którą zajmuje

piąta sefira, *jeszcze* utrzymując byt w jego odrębności, a *już* ujawniając wszystko, od czego został oddzielony.

Myśl Hegla byłaby więc ujawnieniem wyroku na chwilę przed jego wykonaniem. We własnych kategoriach *Nauki logiki* można by rzec, że odsłania ona pra-podział (*Ur-teil*)¹⁰, jakiego pierwotnie dokonało pojęcie; *teraz*, gdy duch wraca do siebie, człony podziału są jeszcze sobą, lecz już w napięciu z samym aktem dzielenia [por. Hegel 1968, t. II, 568]. Ten akt, już bez łącznika, to *Urteil*: wyrok. I jak wyrok bez wykonania zawisa w próżni, tak i filozofia Hegłowska swą wiedzą opłaca martwe oczekiwanie na egzekucję.

V

Mieszczański rozsądek (w Hegłowskim sensie) byłby zatem obarczony nieusuwalnym dualizmem.

Jeden składnik tego rozsądku ma charakter reaktywny i polega na kulcie uniwersalności, prawa oraz porządku. Łączą się w tym składniku tak odległe postaci, jak mieszczański humanista i miłośnik „klasycznych wartości” — oraz Marksowski *bourgeois*. Co ich zbliża? Dla obu mianowicie negatywność ma swoje ściśle wyznaczone *miejsce*. U drobnego kapitalisty musi się ona ograniczać do wymiany towarowej i nie wkraczać przez próg jego domu. U mieszczańskiego humanisty może mieć miejsce tylko jako wyizolowany dionizyjski żywioł, koniecznie ujęty w ramy, które równoważą go apollińskim ładem. Nietzsche z *Narodzin tragedii* jest tutaj mieszczańinem *par excellence*¹¹.

¹⁰ W oryginalnej koncepcji Hegla *Urteil* (sąd) to zarazem *Ur-teil* (pra-podział). W tej grze słownej chodzi o pokazanie, że tak naprawdę każdy sąd — np. „S jest P” — łączy człony, których oddzielenie z góry założył. Zatem łącząc, ukazuje zarazem podział, jaki stoi u jego podstaw.

¹¹ Przypadek tego filozofa jest, jak się zdaje, wzorcowy dla tego mieszczańskiego dualizmu, w którym negatywność wywiera stale przyciągającą i fascynującą moc. Ewolucja Nietzschego tkwi już w zarodku w jego mieszczańskiej próbie godzenia dionizyjskości z apollińskim porządkiem; tylko kwestią czasu wydaje się ulegnięcie ciekawości, jaką nieuchronnie wyzwała ów „żywioł dionizyjski”. By negatywność mogła działać, by pozwalała przekraczać granice, upraszczać formy, radykalizować myślenie i obalać idole — musi te granice, formy i idole uprzednio otrzymać. Mieszczański porządek to niejako kapitał początkowy ewoluującego badacza negatywności, doświadczonego jej na sobie. Dokładnie według Hegłowskich intuicji, posag ducha zostaje przenicowany za sprawą negatywności. Przypadek Nietzschego

Niemniej pozostaje drugi składnik mieszczańskiego rozsądku, a mianowicie negatywność, z którą klasa ta znajduje się w osobliwych stosunkach. Z jednej strony swe istnienie opiera na jej sile, lecz zarazem wszystkie wysiłki musi kierować w stronę jej skanalizowania. Dlatego właśnie można stwierdzić, że *mieszczaństwo ulega negatywności na odległość* — postępuje za jej ruchem, lecz zawsze w pewnym oddaleniu. Innymi słowy, pożąda negatywności, ale nigdy nie wprost; jak powiedziała by Lacan, pożąda zawsze pod osłoną fantazmatu [Lacan 2004, 35].

Ta hipoteza ma istotną moc wyjaśniającą. Z jednej strony tłumaczy specyficzny pociąg mieszczaństwa do konstrukcji bohatera, jednostki emanującej demoniczną mocą, która niszczy i ma *prawo niszczyć*, gdyż owego prawa nie mają inni. Zgodnie z powszechnie obowiązującą normą mieszczaństwa, bohatera można podziwiać, ale nie wolno się nim stawać: oto istota tego konstruktu, wyrażająca mieszczański dualizm. Dziewiętnastowieczne figury artysty i/lub uczonego, który zgłębia prawdę tak mocno, że sam ulega zatracie (naturalnie z prototypem w Fauście Goethego) — to inna postać takiego bohatera. Każda z nich pozwala sobie odrzucić mieszczańską reaktywność i sięgnąć do czystej negatywności, przez co staje się obiektem przynajmniej skrytej fascynacji ogółu.

Zauważmy, że mieszczaństwo zdaje się w ten sposób zakładać pewien pakt: *negatywność poza wymianą towarową ma wszelkie prawa, o ile ogranicza swe działanie do jednostek, nie godząc w mieszczańską*

obrazuje, jak wiele z tego połączenia dwóch zasad można osiągnąć — a zarazem, w jak wielkim ów stopniu ów rozwój jest z góry wytyczony. Nawet jeśli zrujnowanie określonej postaci mieszczańskiego poznania przynosi poznanie, nie zmienia to faktu, że ciąży na nim wciąż pierwotne ograniczenie określoności. Być może nie ma granic, których filozof mieszczański nie mógłby przekroczyć, ale że jego czas został już wyznaczony pierwotnym — *nomen omen* — kapitałem, nie *zdąży* on ich przekroczyć. Dlatego pozostają obszary, w których Nietzsche jest wciąż nieodrodnym spadkobiercą mieszczańskich idei, obszary niewzruszone jego ulubionym intelektualnym „lemieszem”.

Nietrudno wpaść zresztą na pomysł, że nowoczesny intelektualista jest odwrotną stroną kapitalisty. Ten drugi kapitał gromadzi, pierwszy — wydaje, opłacając nim czas swego myślenia. Przykład Kierkegaarda, którego śmierć zabiera po pobraniu przezeń z banku ostatniej części spadku, jest ironicznym refleksem przypadku Nietzschego, dla którego kres kapitału mieszczańskich iluzji — którym płacił za przenikliwe spostrzeżenia — kończy się załamaniem umysłowym.

uniwersalność. Może destruować mity, stanowiąc źródło trzeźwego i zimnego poznania, jak w przypadku Nietzschego — o ile tylko ograniczy się do tej jednostki, jej dzieł, ewentualnie samotniczych lektur młodzieńców i panien. Z tej przyczyny marksizm byłby najbardziej antymieszczańskim dyskursem, nie tylko dlatego, że pragnie zniesienia materialnej podstawy tej klasy, ale przede wszystkim przez to, iż domaga się opartej na negatywności prawdy dla wszystkich.

Tak więc mieszczaństwo zdaje się gotowe na przyjęcie wszelkiej mocy negatywności — o ile tylko zostanie mu ona podana z dystansu i stosownie ograniczona. Dlatego właśnie można powiedzieć, że o ile komunizm byłby sumieniem mieszczaństwa — żądaniem *powszechnego ujawnienia tego, co już martwe*, jak implicite czytamy w *Manifeście komunistycznym* [Marks, Engels 1949, t. I, 40-43] — o tyle faszyzm¹² to Nemezis tej klasy. Faszyzm to krańcowa moc zniszczenia, która pozostaje zamaskowana w odległym obiekcie fascynacji. Jest zezwoleniem na praktyczne unicestwienie wszystkich wyznawanych wartości, *które w istocie były nicością od początku* — o ile tylko z pozoru wszystko zostanie w ramach ładu.

Nietrudno zauważyć, że napięcie między negatywnością a skierowanym przeciw niej oporem to pole, w które idealnie wkraczają struktury nowoczesnej władzy państwowej. Daje ona mieszczaństwu separację od negatywności, której ciężar bierze na siebie; tym, co pozostawia, jest lojalność wobec jej decyzji. Stary mieszczański fantazmat potężnej postaci, która poniesie ciężar odpowiedzialności — *która każe stać się tym, czym chce się być, mimo strachu przed sobą samym* — ma swoje spełnienie w faszyzmie. Pozwala on zniszczyć porządek, pozostając stale lojalnym wobec porządku; zezwala na destrukcję, z której jednak spada odium występku przez to, że sankcjonuje ją porządek. Władza nowoczesnego państwa znakomicie dopasowuje się do mieszczańskiej wizji bohatera, ponieważ umieszcza negatywność w wyizolowanym, centralnym miejscu czystej legalności. Istnieje bowiem tylko jedno miejsce, w którym można ulokować negatywność tak, by nie zagrażała porządkowi: miejscem tym jest *sama*

¹² Na potrzeby niniejszego tekstu będę zakładał, że nazizm jest odmianą faszyzmu w zakresie, w jakim podziela jego mieszczańskie dziedzictwo. Jeśli więc dalej będzie mowa o nazizmie w Niemczech, to przytoczone tutaj uwagi na temat faszyzmu znajdują do nich zastosowanie. Z konieczności odsuwam na bok skomplikowaną i kontrowersyjną kwestię stosunku między nazizmem a faszyzmem.

władza ustanawiająca porządek. W każdej innej pozycji negatywność odciska się na strukturach zorganizowanych wedle innej od niej zasady. To zaś, jak w opisie Kristevej, pozwala odróżnić pierwotną semantyczną tkankę od *przesunięć*, do jakich na niej dochodzi. Tymczasem jeśli uczynić moc negatywności ośrodkiem porządku, wówczas brak zasady, której by się przeciwstawiała. Z tej perspektywy można więc widzieć faszyzm jako spełnienie mieszczańskiego oporu przed wewnętrzną destrukcją: ponieważ nie daje się ona wyeliminować, *może tylko zostać ukryta przez umieszczenie w najbardziej widocznym miejscu*¹³.

Dlatego też faszyzm byłby pewnego rodzaju krótkim spięciem między członami dualizmu immanentnego mieszczaństwa. Skrajny porządek łączy się tu z krańcowym nihilizmem — i tylko nieumiejętność pojęcia nowoczesnej dialektyki kazałaby widzieć w tym sprzeczność. Otóż faszyzm dostarcza mieszczaństwu spełnienia, ofiarując mu w darze autentyzm własnej istoty, którą jest nic innego, jak pustka — a zarazem chroni przed tą pustką za pomocą społeczno-politycznej struktury. Faszyzm zdaje się parodią Hegłowskiej myśli o rozdarciu ducha: oto ekstremalna jedność porządku i nihilizmu, obecna

¹³ Apologią takiego politycznego „okiełznania” negatywności byłby decyzyzizm Carla Schmitta. Nawiązując do dziewiętnastowiecznych idei kontrrewolucyjnych (de Maistre’a i Cortésa), przedstawiał on nowoczesne prawo jako oparte na ukrytej decyzji suwerena — decyzji, która jednak nie ma już transcendentnej legitymizacji. Suweren jest tym, kto decyduje o granicach samego prawa i sytuacjach wyjątkowych, w jakich nie jest ono stosowane [zob. Schmitt 2000, 33-83]. Do tego momentu rozumowanie Schmitta pozwala mu odkryć napięcie między negatywnością a *pustką mieszczańskiego porządku*, jaką uosabia idea prawa, zrujnowana do samej istoty przez upadek transcendencji. Ale następnie Schmitt wykonuje gest *par excellence* faszystowski: zakłada mianowicie, że rolą suwerena jest brać ciężar decyzji na siebie, przy pozostawieniu wszystkim, którzy prawu podlegają, wykonania rozkazu. Suweren pełni tutaj rolę mieszczańskiego bohatera, który *zdejmuje winę ze społeczeństwa, bo choć wzywa je do nikczemnych czynów, to podjął już za nie decyzję*. W ramach tego porządku działanie nakazane prawem nie wiąże się z winą — tę ponosić może jedynie suweren. Osnowę tej argumentacji znajdujemy zresztą w usprawiedliwieniach wielu nazistowskich funkcjonariuszy, na czele z Adolfem Eichmannem.

Otóż miarą kryzysu, z jakim wiąże się nowoczesność, jest fakt, że istotnie prawo czerpie w niej legitymizację z decyzji suwerena. Ale z tej właśnie przyczyny sama idea prawa domaga się ponownego przemyślenia, którego dokonywała na przykład nowoczesna myśl żydowska. Na przykład uwaga Kafki, wedle której „grzeszne jest położenie, w jakim się znajdujemy, niezależnie od winy” [Kafka 2007, 94] — pozwala przeciwstawić legalnej wolności od winy ideę grzeszności wykonywania samego prawa.

w każdym działaniu, a mimo to nieświadoma; skrajne okrucieństwo w imię prawa.

W tej konstrukcji cała moc wcześniejszego mieszczańskiego oporu zaczyna służyć negatywności, a przez to nie musi być już wydatkowana przeciw niej. Przerazająca siła mobilizacji wytwarzana przez faszyzm wydaje się brać z tego właśnie zetknięcia dwóch zasad, dotąd wzajemnie się sobie opierających, a teraz łączących się synergicznie. Paradoksalnie więc moment uniwersalności, jaki zawdzięczamy mieszczaństwu, moment prawa oraz porządku, jest tym samym elementem, który decyduje o mieszczańskiej ograniczoności i ślepotie — włącznie z jej historycznymi tragicznymi skutkami.

Podsumowując: historyczna postać mieszczaństwa, jego nieuchronna ograniczoność, byłaby już sama w sobie sądem. Mieszczaństwo zdaje się mieć w sobie immanentną potrzebę odkrycia własnej istoty, centralnej dla siebie pustki, co równoważne jest z karą, jaką w ten sposób odbiera. Dlatego ta właśnie formacja nieuchronnie szuka swej zatury w prawdzie o sobie; znakomicie egzemplifikują to postaci zdegenerowanych dzieci mieszczańskich rodów, w jakich opisie celował Mann. Paradoksalnie największe dziedzictwo mieszczaństwa, jego prawdziwe osiągnięcie, *leży w jego rozkładzie*, umożliwiającym zimne i nieustępliwe poznanie, jakiego szukał Nietzsche¹⁴. Mieszczaństwo, stroniąc od negatywności, a zarazem będąc od niej zależnym, dostarcza pozytywnego materiału, na którym negatywność się wyładowuje.

¹⁴ Ten paradoks przenikliwie ujmował już Adorno. Opisywał on mianowicie ścisły związek możliwości intelektualnego poznania — z momentem wolności, jaki daje mieszczaństwo. Intelektualiści, jego zdaniem, to ostatni wrogowie mieszczan i zarazem ostatni mieszczanie [zob. Adorno 1999, 23]. Rodzą się na prawach mieszczańskiego bohatera, skupiając w swej izolacji koncesjonowaną moc negatywności. Dlatego przeciwstawiają się klasie, która ich wydała, a zarazem mogą osiągnąć zimne poznanie. Ale w tej roli stają się koniem trojańskim samej negatywności, która dąży do zniszczenia mieszczaństwa; gdy się jej to udaje, intelektualiści ostają się jako relikty po klasie swych przeciwników. Pozostaje im dziedzictwo utopii, jaką w swym oporze mieszczaństwo mimowolnie stworzyło [por. tamże, 17]. *Intelektualiści byłiby więc tylko momentem zanikającego ruchu*, ponieważ sprowadzają klęskę na klasę, która ich wydała i której się przeciwstawiali — zarazem niszcząc podstawy i sens własnego istnienia. Adornowscy intelektualiści są więc niczym opisywane przez Freuda dzieci, które przez to, że pragnęły śmierci swych rodziców, dręczy poczucie winy, gdy rodzice ci umrą.

Hölderlinowskie „*wo aber ist die Gefahr, wächst das Rettende auch*“ celnie ujmuje istotę mieszczaństwa: niebezpiecznemu poszukiwaniu przez nie istoty samego siebie, kontrolowanemu przez władzę poszukiwaniu autentyzmu — towarzyszy z drugiej strony ratunek w postaci gorzkiej wiedzy o konieczności przeminięcia tej klasy. Tak oto mieszczańskiemu ograniczeniu, *gvurah*, odpowiadałby *din*, sąd, czerwień i lewica Boga. Być może marksizm to nauka nie tyle proletariatu, a mieszczaństwa, które decyduje się przyjąć przeznaczony sobie wyrok.

VI

Podsumowując te rozważania, wykorzystajmy je dla krótkiego ujęcia ostatniej z wielkich mieszczańskich powieści Manna: *Doktora Faustusa*.

Dzieło to pozostaje w stworzonym przez Manna paradygmacie: znów mamy tu do czynienia z przeciwstawieniem mieszczanina klasycznego i rozumnego (narrator, Serenus Zeitblom) — i żywiołu, który pozostaje dla mieszczaństwa tyleż fascynujący, co niszczący. Uosabiający go Adrian Leverkühn, główny bohater powieści, to późna postać Hanno Buddenbrooka: awangardowy kompozytor, który w swym artystycznym rozwoju wyzbywa się stopniowo odziedziczonego kapitału pozytywnej treści. Odchodzi od klasycznych wzorców, porzuca harmonię, tworząc za pomocą coraz bardziej formalnych struktur: powtórzeń, dysonansów i zbyt prostych, rażących harmonii. Zeitblom zaś to człowiek śledzący życie Leverkühna z nieskrywaną obsesją, zatroskany o jego upadek, a zarazem żywiący wzorcowy wręcz szacunek dla geniuszu — szacunek, który każe przed geniuszem ustąpić i stosować doń inną miarę niż do siebie. Wedle deklaracji samego Zeitbloma, demonizm jest obcy jego zdrowej i humanitarnej naturze [Mann 1960, 10]. Zarazem nic bardziej charakterystycznego dla mieszczaństwa niż to powiązanie specyficznie rozumianego i dumnie manifestowanego zdrowia — rytuałów dobrego odżywiania, rekonwalescencji, wiecznych obaw przed nadwężeniem sił — z fascynacją tym, co tej formacji jawi się jako niezdrowe, występne i zepsute. Nic bardziej charakterystycznego niż *nie rozumieć, a praktykować* — jak to stwierdza Zeitblom o swym stosunku do muzyki [tamże, 16].

Mann idzie daleko w rozbudowie swego dualistycznego schematu; sam pozwala sobie ulec mu na tyle mocno, by zasadniczo każde przeciwieństwo między Zeitblomem a Leverkühnem dało się interpretować w dychotomicznych kategoriach oporu przed negatywnością i negatywności. Leverkühn jest luteraninem¹⁵, ascetą, samotnikiem, skłonny do abstrakcji i analizy czystych zasad. To nie tylko muzyk — co w kręgu późnych wpływów Schopenhauera, jakim ulegał Mann, jednoznacznie reprezentuje czystą motoryczną zasadę rzeczywistości — ale i muzyk sięgający po abstrakcję w samej abstrakcji, jaką jest muzyka: mianowicie formalną metodę kompozytorską, skradzioną skądinąd przez Manna Schönbergowi¹⁶. Z

¹⁵ Luteraniskie wyznanie Leverkühna także nie wydaje się przypadkiem. Zdaniem Hegla charakterystyką luteranizmu jest ostanie się tego, co boskie, wyłącznie w wierze; tymczasem wszystkie wizerunki świętych, święte miejsca, stają się dlań zwykłymi rzeczami [zob. Hegel 1994, t. I, 115]. Luteranizm, jak pokazywał już Weber [Weber 1994], pozostaje w istotnych związkach z nowoczesnym odczarowaniem świata. Sprawia, że rzeczywistość jawi się w swej nagości, a dopiero naprzeciw niej, osadzona w domenie subiektywności, rozwija się wiara. Istnieje w luteranizmie i kalwinizmie pierwiastek czystej negatywności, który rujnuje bogactwo świata zewnętrznego i zmusza do poszukiwania tej nagiej, wyzbytej form i treści siły. Protestantyzm to typ religii, który ponownie odnajduje impuls wiary, ale jego Bóg nie ma już wiele wspólnego z pierwotnym, przednowoczesnym Bogiem chrześcijaństwa; jest to raczej wcielenie negatywności, które równie dobrze może być ujmowane religijnie, co filozoficznie (jak u Hegla) — czy też w sztuce bądź polityce. Protestantyzm ma więc podwójną naturę: z jednej strony pozwala rozpoznać moc negatywności, wyniesioną na pozycję Boską (dlatego właśnie komponowanie Leverkühna wydaje się stanowić akt teologiczny, choć jest niczym więcej, jak badaniem negatywności) — a z drugiej strony uzmysławia, jak dalece zatracone zostało dawne myślenie teologiczne. Charakterystyczna dla protestantyzmu „religia serca”, tak mocno ciężąca nad niemieckim romantyzmem, z punktu widzenia wcześniejszych religii zasłużenie winna być określona jako bluźnierstwo, choć odpowiada za nie przemiana w samej rzeczywistości, jaką przyniosła nowoczesność. Znamienna wydaje się też bezkompromisowa zatura Leverkühna, tak bliska Lutrowym wezwaniom do bezwarunkowego wymazania własnej indywidualności wobec Boga.

¹⁶ Współpraca Adorno z Mannem nad warstwą muzykologiczną w *Doktorze Faustusie* to zjawisko fascynujące. Filozof przykłada rękę do dzieła, które wpisuje się w tak ostro krytykowany przezeń później dyskurs; Schönberg, zdaniem Adorna ostatni obrońca tego, co w muzyce opiera się zaturac człowieka, zostaje przezeń bezimiennie wykorzystany dla pomocy w nakreśleniu charakterystyki „niemieckiego bohatera”. Może żaden inny filozof nie pokazuje tak wyraźnie, że w nowoczesności jest jedna siła niszcząca i ocalająca zarazem: negatywność. Służy ona tyleż Mannowi i Heideggerowi w skonstruowaniu ich nihilistycznych dyskursów, co powojennej Szkole Frankfurckiej

kolei Zeitblom jest katolikiem, mieszczańskim humanistą, wyznawcą „pełni życia”, którą uosabia dlań grecki tekst przed oczami i żona o imieniu Helena. Ma wstręt do natury, którą musi zakrywać mieszczańskimi formami, dokładnie tak, jak wczesny Nietzsche i krytykowany przezeń później Wagner. Przeciwieństwo Leverkühna i Zeitbloma to w istocie część jednego i tego samego porządku: podczas gdy kompozytor zagłębia się w siebie, samooczyszcza i pustoszy, Zeitblom — przy całej obawie przed demonizmem — żywi się tym, co wprawdzie pochodzi z negatywności, lecz zostało oprawione w ramy narracji i ładu.

Tym razem jednak Mann używa swego schematu dwóch zasad, by odpowiedzieć na II wojnę światową, łącząc opowieść o upadku Leverkühna — pożeranego przez samotność, chorobę i zatrącenie siebie — z upadkiem Niemiec. Leverkühn, z biografią wzorowaną na Nietzschem, ma symbolizować los Niemiec, które, *sięgając do swej istoty*, doprowadziły się do klęski. Niezbywalność mieszczańskiego fantazmatu, który nie pozwala ująć negatywności wprost, każe Mannowi „wyjaśnić” los kompozytora zawarciem paktu z szatanem.

Otóż w *Doktorze Faustusie* precyzyjnie ukazuje się omówiona wyżej dialektyka mieszczaństwa. Kiedy bowiem spojrzymy na biografie Zeitbloma i Leverkühna, zobaczymy, że co prawda to drugi z nich podlega temu, co w mieszczańskiej percepcji uchodzi za „upadek” — ale za to Zeitblom, przy pełni swego oświeconego humanizmu, pozostaje nacjonalistą, postrzega wojnę jako odnowienie „ducha narodu”, a w klęsce nazizmu widzi tylko problem klęski Niemiec. Leverkühn, jak prawdziwy mieszczański bohater, upada świadomie, lecz sam — ze skutkami dla siebie i dla swej sztuki. Zeitblom natomiast nigdy nie poddał się wprost negatywności, i właśnie przez ten upór upada wraz z całą formacją, która w swym ograniczeniu dopuściła się wszystkiego, czego nigdy wprost nie chciała ujawnić.

do ostrej i trzeźwej krytyki. Adorno zdaje się balansować między swą mieszczańską fascynacją wobec negatywności — a chęcią jej rozumowego okiełznania. Że autor *Minima moralia* i pomocnik Manna przy *Doktorze Faustusie* to ta sama osoba, jest równie frapujące, co powieściowe przemaalowanie Schönberga, kompozytora *Ocalonego z Warszawy*, w nihilistycznego niemieckiego bohatera. Występowanie negatywności w obu jej postaciach — źródła odległej faszynującej fascynacji i zaprawionej goryczą samoświadomej awangardy — być może usprawiedliwia Adornowskie zagubienie, ale nie usuwa wrażenia hańby.

Doktor Faustus to mieszczańska odpowiedź na mieszczańskie uwikłanie w pojęciowe schematy nazizmu. Tym, co uderza w tej powieści, jest całkowite niezrozumienie grozy i wagi dziejących się zdarzeń, tak dobrze znane z przypadku Heideggera. Ten właśnie, kto Manna pociąga, i kto miałby na owo rozumienie środki — człowiek taki jak Leverkühn — jest tylko pojedynczym przypadkiem, bohaterem, spożytkowującym rozumienie dla ograniczonego celu. Natomiast ten, który posiada moc narracji — Zeitblom — pozostaje ślepy w swym ograniczeniu. Trudno powiedzieć, który z nich w istocie doznaje głębszego upadku.

Leverkühn, zdaniem swych mieszczańskich przyjaciół, emanuje chłodem; tymczasem, jak stwierdził już Adorno, chłód wycofanego awangardowego intelektualisty jest tym samym chłodem, który charakteryzuje mieszczaństwo w jego codziennym życiu [Adorno 1999, 22]. Leverkühn jest dla swego otoczenia reprezentantem piekła: bezwzględny, ascetyczny, pozbawiony uczuć. Zarazem dla samego kompozytora piekłem jest mieszczański banał, puste formy, brak zrozumienia i ograniczoność. W istocie obie strony — Leverkühn i Zeitblom — są dla siebie nawzajem piekłem; obie się potrzebują, jako negatywne określenie, i obie się nie znoszą. Tutaj powracamy do podwójnej natury piątej sefiry. Daje ona zarazem ograniczenie, tworząc byt, jak i znosi je, będąc dla bytu siłą niszczącą. *Otóż obie postaci mieszczaństwa — opór i negatywność — to dwie formy ograniczenia, odpowiednio: powściągliwej surowości i sądu.* Nie są niczym więcej, jak dwoma obliczami tej samej pustki, na której buduje się nowoczesność. Nic dziwnego, że jeden z największych nowoczesnych kabalistów — Kafka — nie sięga po ideę Sądu jako ledwie jednego z momentów stworzenia; przeciwnie, Sąd jest dlań tworzywem rzeczywistości i jego wciąż działającą zasadą.

Nie odbieramy więc sądu od nikogo, a zarazem nie ma w nas nic prócz sądu.

VII

Podsumowując: obaj bohaterowie *Doktora Faustusa* pokazują, w jaki sposób mieszczaństwo rozpięte jest między dwoma nastawieniami do ciężącej nad nim negatywności. Otóż Leverkühn sam odkrywa swoją pustkę i wskutek tego ginie samotnie. Zeitblom nie rozumie swej pustki

i jeśli zginie, to tylko w swej uniwersalnej wspólnotcie arcyłudzkiej mieszczań, do końca nie pojmując jej przenikniętej złem istoty.

Obaj chybają celu, jakiemu służy sąd, nigdy bowiem nie pojmują *siebie jako ośrodka pustki*: jest ona dla nich tylko magnelem, czymś zewnętrznym, źródłem tajemnej fascynacji. Sąd nie przysparza im rozumienia, podobnie jak oficerowi w *Kolonii karnej* Kafki. Tym też nowoczesny mieszczański Faust różni się od Hioba, którego figura jawić się może jako antidotum na bezmiar zatury, jaki przynosi nowoczesność.

Dlaczego? Parafrazując Pismo, powiedzmy, że jednako już zginął głupi i mędrzec; rzecz jednak w tym, kto i jak sobie z tym śmiertelnym długiem poradzi. Zaczniemy od Fausta. W swej ostatniej mowie, przed definitywnym upadkiem, Leverkühn wypowiada takie słowa:

Być może zechce też dostrzec Bóg, że szukam trudu a mozolił się rzetelnie, i może, może uwzględni i na dobro moje policzyć zechce, że tak pilnie, w pracy nie ustając, wszystko z uporem na termin dokończył — lecz z pewnością twierdzić tego nie mogę, a brak mi śmiałości, żeby nadzieję mieć na to. Grzech mój zbyt wielki jest, aby mógł zostać odpuszczony, doszedłem zaś do ostatecznych jego granic, gdy w umyśle swym spekulowałem, że pełna skruchy niewiara w możliwość przebaczenia i Łaski największą okazać się może dla wiekuiestej Dobroci podniętą, choć pojmuję przecie, że tak zuchwałę kalkulację wszelkie miłosierdzie niemożliwym czynią. Na tym się jednak wspierając posunąłem się w mych spekulacjach dalej jeszcze, licząc, iż ostateczny upadek największym musi być bodźcem dla Dobra, które wtedy nieskończoność swoją objawić może. I tako dalej rzecz wiodłem, całkiem jakbym niecnym wyścigiem uprawiał z niebiańską Dobrocią, a wypróbowywać zamierzał, kto też bardziej niewyczerpany się okaże, — ona czy te spekulacje moje, — stąd też widzicie, że jestem potępiony, a żadne miłosierdzie nade mną okazane być nie może, każde bowiem już naprzód zniszczyłem spekulowaniem swoim [Mann 1960, 658-659].

Tępa podniosłość minoderyjnego stylu kompozytora współgra tu z treścią jego mowy, którą w skrócie da się opisać jako faustowską logikę „tak, ale...”. Wie on mianowicie, że jest potępiony, wie, że popełnia występki; ale nie przyjmuje za nie odpowiedzialności, *bo w swym przekonaniu tak naprawdę dąży do Dobra, wzywa je i liczy na to, że Dobro go uratuje*. Cel uświęca dlań środki; zło, które przecież faktycznie

wyrządza, nie ma dlań znaczenia. Wciąż nęci go zagłębianie się w otchłań negatywności, ufa, że każdy następny krok przełamie głucho milczenie nieba. To, co uważa on za nadzieję, jest niczym więcej, jak rozkoszą transgresji — w Lacanowskim słowniku: nakazem *jouissance*. Faust kokietuje Dobro złem, stąd też i jego upiorny styl; wciąż pragnie pozostać mistrzem ceremonii, w której upadek podlega estetyzacji. Innymi słowy, Faust wciąż pokłada nadzieję w tej odsuniętej na przyszłość resztkę, w nadziei na interwencję, gdy upadnie raz jeszcze. Stałe odraczanie nie pozwala mu przyjąć do wiadomości własnego zła, usprawiedliwianego wizją ostatecznego ratunku. Czyż Faust, jak ważna część współczesnej filozofii, nie karmi się złudą wypaczonego mesjanizmu?

*Bowiem ta odroczone resztkę nie jest niczym innym, jak pustą pozostałością po reaktywnej mieszczańskości. Gdy pozostałości po reaktywnej pozytywnej treści zostaną wytrawione przez negatywność, z Fausta nie zostanie nic; jak w finale *Fausta* Goethego, „spadnie wskazówka”, ucinając z zewnątrz ruch transgresji. Bohater zużywa cały swój posąg, w jaki wyposażyło go mieszczaństwo, a przy tym stale oczekuje zbawienia. Nie rozumie tym samym, że istota, której sam się pozbywał, wymagała sądu i została przezeń pochłonięta. Ale w czasie, gdy sąd się odsłaniał, bohater nie zdobył nic nadto. Jego przyzywanie łaski nie pochodzi od żadnego podmiotu; to tylko odprysk wyładowującego się sądu, a gdy łaska przybywa na miejsce, nie ma czego ratować.*

Być może łyzy dławiącego współczucia, jakimi Nietzsche zalał się na turyńskim placu, są manifestacją tej przybywającej na ostatni moment, i już spóźnionej łaski.

Hiob jest inny. Jeśli porównać go z Faustem, od razu widać, że traci wszystko od razu i akceptuje to, wypowiadając błogosławieństwo. Żona Hioba, która mówi doń: „Czy jeszcze trwasz w swojej pobożności? Złorzec Bogu i umrzyj!”¹⁷, mogłaby reprezentować logikę zatraty faustowskiej. Skoro jej mąż stracił wszystko, winien zniknąć, skoro nie ma w nim nic nadto. Lecz Hiob, przeistoczony w nagę, odrażającą rzecz, siada na wysypisku; jego upadku nie zakrywa estetyczna dekoracja. Nie traci nic po kawałku, nie fascynuje się faustowską logiką zatraty, lecz

¹⁷ Job 2, 9; cyt. za: *Biblia, to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 1998.

trwa, choć odbył się nad nim sąd. Być może nie ma nic mniej estetycznego niż trwanie w nagości nędzy: lecz tak zdaje się wyglądać rzeczywiste przeżycie.

Trudno nie zastanawiać się nad ostrym przejściem między całkowitą akceptacją, z jaką Hiob przyjmuje klęskę — a jego nieustanną skargą, która wypełnia dalszą część księgi. Zaryzykujmy wyjaśnienie tego paradoksu. *Otóż dopóki sąd się wykonywał, niszcząc reaktywną pozytywność, Hiob nie wyraził żalu, nie stanął po stronie tego, co miało być zniszczone — i dlatego przeżył.* Jego błogosławieństwo to przyzwolenie na sąd i zrozumienie jego roli. Skarga rozpoczyna się dopiero po akceptacji utraty, gdy Hiob zostaje już bez niczego, niemniej wciąż jest kimś. Zrozumienie istoty sądu otwiera mu drogę do prawdziwej skargi, będącej krzykiem niezrozumienia wobec całej rzeczywistości opartej na sądzie. O ile Faust w świecie przeżywał własną tragedię, tak Hiob w sobie przeżywa tragedię świata. Jego skarga nie popędza niebios, nie stawia ultimatum, jak faustowska — lecz niezmiennie trwa, a wraz z nią ostały po sądzie Hiob.

I to ta skarga zostaje w końcu wysłuchana, w całej nagości absurdu, jakim jest wysłuchanie skargi.

Myśl żydowska nie ma mocy wyprowadzić nas poza nowoczesność, lecz pozwala, być może, ostać się w jej mroku — i uniknąć logiki „autentyzmu”, upadku i estetycznego bohaterstwa. Spośród nauk, jakich może ona udzielić nowoczesności, a zwłaszcza jej humanistyce, sformułujmy więc uwagę następującą: nie przyspieszaj niebios swą nadzieją i własną przez nią zatrata, bo stajesz po stronie tego, co osądzane, i nie останiesz się po sądzie. Nie sięgaj po złudę mesjanizmu, który z prawdziwym mesjanizmem nie ma wiele wspólnego, lecz odbija logikę samousprawiedliwienia przez odroczenie. Rozpoznaj dokonany w nowoczesności sąd bez zwłoki. Potem zaś pozostaje ci czas na skargę, którą jednak powinienes złożyć w imieniu samej rzeczywistości.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, T. W., 1999, *Minima moralia*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bielik-Robson, A., 2008, *Na pustyni: kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków: Universitas.
- Bloom, H., 1975, *Kabbalah and Criticism. A Continuum Book*, New York: The Seabury Press.
- Deleuze, G., 1997, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa: Spacja.
- Fine, L., 2003, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos. Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Foucault, M., 2006, *Słowa i rzeczy*, przeł. T. Komendant, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Freud, S., 1996, *Objaśnianie marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, Warszawa: KR.
- Hegel, G. W. F., 1968, *Nauka logiki*, przeł. A. Landman, Warszawa: PWN, t. II.
- Hegel, G. W. F., 1969, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa: PWN.
- Hegel, G. W. F., 1994, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa: PWN.
- Hegel, G. W. F., 2002, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa: Aletheia.
- Hyppolite, J., 1971, *Figures de la pensée philosophique*, Paris: PUF.
- Idel, M., 2006, *Kabała. Nowe perspektywy*, przeł. M. Krawczyk, Kraków: NOMOS.
- Kafka, F., 2007, *Aforyzmy z Zürau*, przeł. A. Szlosarek, Kraków: EMG.
- Kristeva, J., 1974, *La révolution du langage poétique*, Paris: Seuil.
- Lacan, J., 1975, *Le Séminaire. Livre XX : Encore*, Paris: Seuil.
- Lacan, J., 2004, *Le Séminaire. Livre X : L'angoisse*, Paris: Seuil.
- Lacan, J., 2007, *Le Séminaire. Livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris: Seuil.
- Mann, T., 1960, *Doktor Faustus*, przeł. M. Kurecka i W. Wirpsza, Warszawa: Czytelnik.

- Marks, K., Engels, F., 1949, *Manifest komunistyczny*, [w:] *Dzieła wybrane*, Warszawa: Książka i Wiedza, t. I.
- Ouaknin, M.-A., 2003, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelles. Au-delà du principe d'identité*, Paris: Payot.
- Rosenzweig, F., 1998, *Gwiazda zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Kraków: Znak.
- Schmitt, C., 2000, *Teologia polityczna i inne pisma*, przeł. M. Cichocki, Kraków: Znak.
- Scholem, G., 1983, „La signification de la Loi dans la mystique juive”, [w:] *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, trad. de M. R. Hayoun et G. Vajda, Paris: Cerf.
- Scholem, G., 2003, *La Kabbale*, Paris: Gallimard.
- Weber, M., 1994, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. J. Miziński, Lublin: TEST.

ABSTRACT

NEGATIVITY AS THE SEPHIRAH OF RIGOROUS JUDGMENT OF THE BOURGEOISIE. FAUST AND JOB

The paper, drawing upon Kabbalistic inspirations, aims at constructing a philosophical model of the bourgeoisie. Many a time motifs from Jewish tradition have been grafted onto contemporary philosophy in order to explicate the metaphysical situation of modernity. Following these intuitions, the article applies the idea of the fifth Sephirah, *Gevurah*, i.e. “restraint” — simultaneously doubling as *Din*, “judgment” — to analyse the structure of being in the ontology of modernity. The nature of the fifth Sephirah proves paradoxical: it represents the power of being, based on the inherent constraint separating a thing from exteriority — as well as the power of destruction, which unites the being with the rest of reality. Therefore, the *Gevurah-Din* concept allows of devising a being whose mere existence springs from a central void which provides its singularity and, simultaneously, linkage with reality.

The paper presents the nature of the bourgeoisie as conditioned by negativity. The bourgeois are constantly tempted by its power, yet build their identity reactively, striving for artificial stability. The iconic bourgeois lifestyle of the ruthless merchant at work and disinterested culture consumer at home, embodies this dualism. The bourgeois culture is dead throughout, as it serves only to constrain the negativity. The bourgeoisie is, however, subjected to a constant risk of imbalance, “seduction” by its innermost dark side. This construction is equally responsible for the archetypal modern hero, Faust, who chases its central void by ruining the world around him.

Finally, the article juxtaposes two characters: Faust and Job, in order to give a Jewish answer to modern misery. Both Faust and Job suffer from the power of judgment, yet Faust obtains a sentence that merely reveals its void which has always propelled him. The existence of Job, on the contrary, is not equal to void — Job survives as the just.



ALDONA KRUPSKA
INSTYTUT FIZYKI MOLEKULARNEJ PAN

DARWIN'S THEORY OF BIOLOGICAL EVOLUTION SEEN FROM THE POINT OF VIEW OF MODERN PHYSICS

1. Introduction

Darwin's theory of biological evolution is the most spectacular theory explaining the origin of species by the process of natural selection. It seems to be good to explain the mechanism of the biological origin of species. In the light of classical physics and Newton's mechanics the gradual process of evolution proposed by Darwin is possible. According to the classical view, Newton's physical time is an absolute physical value and flows independently of space and matter. Each particle of the matter is independent of each other. The situation emerging from quantum physics and Einstein's theory of relativity is different. According to the theory of relativity time is incorporated into space, time is a coordinate of space; time is spatial and does not flow, particularly in the individual elements. According to quantum mechanics time is correlated with energy, is spatial and the so-called quantum entanglement takes place. These phenomena prevent any system from evolution, understood in the Darwinian sense, because the laws of quantum mechanics and Einstein's theory of relativity are universal for all the systems in the Universe, including all biological systems. It does not mean that in the light of quantum and relativistic physics evolution of systems is impossible. It means that evolution of any systems (biological and non-biological) is in completely different way and is common for all objects in the Universe (including all living systems).

2. Darwin's theory of evolution as a gradual process

In the evolution model, the entire living "universe" is considered as having evolved by natural processes and random selection into its present state of high organization and complexity. In this model the

Universe began in a state of pure randomness. Gradually, it has — through the “survival of the fittest” — become more ordered and complex. In 1859 Charles Darwin published his book entitled *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* [Darwin 1859]. The publication of Darwin's book *On The Origin of Species* in 1859 changed biology for good. Natural selection can ultimately lead to the formation of new species. Sometimes many species evolve from a single ancestral species. Evolution is understood as a process in which species respond to environmental conditions by changing gradually over time. Evolution has led to the diversification of all living organisms from a common ancestors, which are described by Charles Darwin as “endless forms most beautiful and most wonderful” [Darwin 1859]. According to Darwin's theory of evolution, complex creatures evolve from more simplistic ancestors naturally over time. 'Darwin's Theory of Evolution is a slow gradual process. Darwin wrote, “...Natural selection acts only by taking advantage of slight successive variations; she can never take a great and sudden leap, but must advance by short and sure, though slow steps.” Darwin conceded that “If it could be demonstrated that any complex organ existed, which could not possibly have been formed by numerous, successive, slight modifications, my theory would absolutely break down.” Such a complex organ would be known as an “irreducibly complex system”. **According to Darwin himself, the existence of these irreducible, complex systems is a devastating blow to the theory of evolution!**

The summarize Darwin's Theory of Evolution:

1. Variation: There is Variation in Every Population.
2. Competition: Organisms Compete for limited resources.
3. Offspring: Organisms produce more Offspring than can survive.
4. Genetics: Organisms pass Genetic traits on to their offspring.
5. Natural Selection: Those organisms with the Most Beneficial Traits are more likely to Survive and Reproduce.

3. Quantum Mechanics and the theory of relativity and world vision

In order to understand the problem of biological evolution as seen by modern physics I would like to give a brief outline of the main

principles of 20th quantum mechanics and the theory of relativity and its influence on the world vision.

The discovery (at the end of the 19th century) that the speed of light is the absolute value not depending on any reference system, which has a constant speed of 300 thousand km/s and is the highest speed possible in nature has revealed that the classical laws of mechanics of the 17th century can only be applied to a limited range of speeds. This discovery was the basis for the Einstein's theory of relativity. At the beginning of the 20th century the theory of elementary particles emerged on the basis of quantum mechanics. As follows from 20th century physics, atoms are not the smallest and indivisible components of matter; they are built of quarks (whose existence has been experimentally confirmed) and the quarks are probably built of strings (which have not been experimentally confirmed yet). The existence of discrete components known as quasi-particles has been proved, without which the interactions in nature would be impossible. Contemporary atomism is the theory of elementary particles assumed to be the smallest and indivisible elements of matter; however, it is substantially different from the atomism of the 17th, 18th and 19th centuries. Quantum mechanics has proved that the smallest particles never occur by themselves as independent entities but always in interactions with other particles or components of the field. It has been also proved that a vacuum is not empty. These facts are vital for the vision of the world developed in the 20th century; there are no fully isolated and independent objects.

The Cartesian and Newtonian mechanicism, atomism and reductionism [Descartes 1644; Newton 1686] seem to have failed to describe the present day vision of the world. In the light of the above two great theories of a new ontology of a continuous and indivisible process appeared.

Quantum mechanics and the theory of relativity provide for a completely different approach to the vision of time: time is a coordinate of space so the image of the movement is frozen. Dynamics converts into geometry. The arrow of time can exist only in the systems composed of a huge number of particles, e.g. in biological systems. These systems are characterized by a statistical quantity, i.e. entropy, whose value increases or decreases with time.

4. Should the evolution of the system be described in terms of determinism or indeterminism?

Can the world vision presented by quantum mechanics and Einstein's theory of relativity be described in terms of determinism? What about the implications of quantum mechanics and the theory of relativity?

On the one hand we have the reversible and deterministic evolution described by the Schrodinger equation and on the other hand — the indeterministic and irreversible reduction of the wave function to only one value measured. In quantum mechanics the so-called neutrophic probability is defined.

According to the theory of relativity, events are predictable but irreversible; evolution of the system is deterministic and irreversible. However, the relativistic equations of Einstein describe the deterministic and reversible evolution of a system.

A common feature of quantum mechanics and the relativistic theory is the irreversibility of events. The indeterministic events of quantum measurements coexist with the deterministic events of the relativity theory. In conclusion, the world described by quantum mechanics and the theory of relativity is not strictly deterministic and combines the determinism of the theory of relativity and indeterminism of the quantum theory.

What are the consequences? The indeterministic reduction of the wave function leads to the appearance of an unpredictable state determining the whole system. When this state disappears the whole system disappears, in line with the assumptions of the quantum mechanic and theory of relativity. The processes taking place in the system are irreversible and have the arrow of time.

What about the Darwin theory of evolution? This theory assumes the indeterministic and irreversible character of evolution. According to the Darwin theory of evolution the evolution process is irreversible in this sense that if even the external circumstances were suitable the evolution had never returned to the identical form from the past. As a typical example from the Darwin theory is evolution of tortoises [Darwin 1839]. In the present form the tortoises are not identical from the tortoises from the past: from the mesozoic and kenozoic eras. The varieties of tortoises form by sorting already-existing gene by natural selection are shown [Cosner 2009].

According to the quantum mechanics the unpredictable state determines the whole system, not only its part. Darwin theory of evolution is in opposition with this statement. Darwin theory is also in opposition with the determinism arise from the theory of relativity.

5. How about the biological evolution of the system?

From the point of view of the world vision presented by quantum mechanics and the theory of relativity, reductionism is impossible and there are no fully isolated and independent objects. All elements make up one entity. This assumption implies that individual elements of the system cannot evolve separately. According to the theory of relativity, time and space are strictly interrelated, so time is not independent of space and its flow cannot be considered for isolated elements of the system.

Another problem is quantum entanglement. Quantum entanglement occurs when electrons, molecules even as large as photons, etc., originally interact physically and then become separated in such a way that each resulting member of a pair carries the same quantum mechanical description (state). The entanglement of a general initial state vector would not change. In the absence of interaction subsystems A and B would evolve independently of each other. Entanglement between the quantum system and its environment causes decoherence, which is in contradiction to the coherent gradual changes in the evolution process proposed by Darwin. According to Żurek [Żurek 2009] decoherence turns fragility of quantum states — the author writes in his progress article. Biological systems, composed from many quantum states of molecules, are not fragile The fragility of states makes quantum systems very difficult to isolate [Joos 2003], [Żurek 2003]. The biological system is composed of multiple particles; one of the particles cannot be fully described without also considering the other(s), even if the particles are separated by some distance.

In the light of quantum mechanic all the systems in the Universe, including living ones can be described by a Schrodinger wave function. Theoretical physicians and cosmologists S. Hawking and J. Hartle are the fathers of a new discipline called the quantum cosmology, which applies quantum theory to the large structures. They claim that there is a Universe wave function [Hartle and Hawking 1983]. According to the authors the quantum state of a spatially closed Universe can be

described by a specific wave function. The wave functions can be associated with large objects, like biological species. In the light of quantum mechanic everything in the Universe has the wave function: the elementary particles and the large objects, including the biological and non-biological ones. The people also has the wave function. An American physicist Aman Ahuja states [Ahuja 2001]:

...all matter possess wave-like properties, so do humans, and cats,
and whatever you please.

The elementary particles possess wave-functions and make up all other matter in the Universe, including the biological systems. The wave function refers to a system as a whole (not its parts). Postulate V of quantum mechanic states that the time-dependant Schrödinger equation [Schrödinger 1926] describes the evolution of a system's wave function through time. The time-independent Schrödinger equation describes the stationary state by the time independent wave function [Schrödinger 1926]. We know that the evolution of any system (including a biological) is a strictly time process. The time-dependent Schrödinger equation, gives a description of a system evolving with time. The time evolution of the state of a quantum system (as a whole) is described by the time-dependent Schrödinger equation (time-dependent wave function) then. When the system has enough energy goes to a stationary state described by the time-independent wave function. The time-independent Schrödinger equation is the equation describing stationary states of a given system. From the quantum mechanic we know that the wave function is linear and cannot change in a given stationary state. For this reason the system (biological or non-biological) in a given stationary state described by the time-independent linear wave function cannot change. Under the specific circumstances (e.g gravitation force and other factors) the state of system (as a whole) may change. Under special circumstances the wave function of a given system could become a time-dependent. The existing state may disappear and another may emerge. It is connected with the indeterministic change the wave function in the whole system. This specific situation may lead to change of the state of system — this is, its evolution. In other words, in the light of quantum mechanic the evolution of a system means an indeterministic alteration of its

stationary state described by a new wave function, which refers to a system as a whole, not its parts. I think, that this potentially explains evolution process as an indeterministic change of a whole state of system described by its wave function. The evolution process is performed by disappearance of one stationary state and emergence another. Fig. 3 schematically illustrate how the process of evolution might look according to the quantum wave function described above. It is not easy to change the whole wave function defining the stationary state in the large systems, in particularly including the biological species. This fact refers both for biological and not biological systems, as well as to the whole Universe. Properties of the wave function of the quantum theory presented above are in accordance with theory of relativity where time is not flowing in isolated parts of the system. This seems to be in contradiction to the theory of evolution, which assumes gradual changes in individual elements of the system that can lead to the transformation of one species into another. In the light of quantum mechanic the individual elements in a given system not possess the individual wave function. I think that this implication explains why one species cannot evolve into another one, by the gradually changes e.g. a fish cannot gradually evolve into an amphibian and an amphibian cannot gradually evolve into a mammal. For example, according to the theory of evolution the scales of reptiles have transformed into the wings of birds and the gills of fish have transformed into the lungs of higher order animals. These transformations have not been supported by experimental evidence, and have been recently questioned. Quantum entanglement, linear wave function described the state of system as a whole, not its elements and the theory of relativity (time does not flow in the individual elements of a system) seem to explain that fact.

Biological systems are made up of molecules and atoms subjected to quantum and relativistic laws that determine the evolution of systems of all types of species, including the Universe and biological organisms. Consequently, quantum mechanics and the theory of relativity are not compatible with the evolution process of separate elements of the system.

An alternative to the Darwin's theory is that of Cuvier [Cuvier 1812] — the theory of catastrophes to which the concept presented by quantum mechanics and Einstein's theory of relativity seems closer. The theory of catastrophes assumes that new species appear in the

process of catastrophes taking place every one million years. It has been established on the basis of the analyses of fossil remains that certain species went extinct every 62-63 million years [Rohde and Muller 2005]. Entire species became extinct and other ones appeared. This process is consistent with the assumptions of modern physics; the non-relativistic being can be attributed only to the process as a whole.

6. Other theories of biological and chemical sciences about the evolution of the biological system

Let's consider also some main theories from biological and chemical sciences which seem to be particularly close to modern physics assumptions.

A trend called Aristotelism treats a living entity as a complex whole whose living structure is a structure-forming dynamic.

In light of the tremendous advances in molecular biology, biochemistry and genetics over the past fifty years Darwin's Theory of Evolution is a theory in crisis. Molecular and cell biologists claim that there are in fact tens of thousands of irreducibly complex systems on the cellular level. An irreducibly complex system is one that is composed of multiple parts, all of which are necessary for the system to function. If even one part is missing, the entire system will fail to function. Every individual part is integral [Behe 1996]. Thus, such a system could not have evolved slowly, piece by piece.

The existence of the so called irreducible complex molecular machines cannot be explained by gradual, 'evolutionary' evolvment of the components of these machines, as these systems can only perform if all the components are present. Therefore, a gradual "evolution" is not possible. "The bacterial flagellum uses a paddling mechanism, and it must meet the same requirements as other such swimming systems. And it is necessarily comprised of at least three parts — a paddle, a rotor, and a motor — it is irreducibly complex. Gradual evolution of the flagellum faces mammoth hurdles" [Behe 1996]. Michael Behe (1996) claims instances of "irreducible complexity" in biology, which adds up to little more than an old-fashioned incredulity about achieving complex interdependent structures incrementally.

Bridgham et al. [Bridgham 2006] study a system that looks irreducibly complex: a hormone-receptor pair. The results indicate that tight interactions can evolve by molecular exploitation — into a new

functional complex. In the end of article the authors conclude: “The puzzle that complex systems pose for Darwinian evolution depends on the premise that each part has no function — and therefore cannot be selected for — until the entire system is present. This puzzle might indeed cause Darwin's theory to break down if the functions of the parts must remain static for all time”.

According to Meyer-Abich [Meyer-Abich 1963] the connections between the elements of individual levels are complementary in character, not additive.

Inyushin's view is considered as being holistic and antireductionistic [Inyushin et al. 1992]. According to Inyushin a biological field appears as a very important element of living organisms. However, this field cannot be understood as a simple sum of physical fields.

Lenski et al [Lenski 2003] have performed experiments with digital organisms — computer programs that self replicate, mutate and compete. Theirs simulations indicate that “no particular intermediate stage was essential for evolving complex functions.” It is in opposition to the Darwin theory which assumes intermediate stages in the evolution process.

The contemporary theory of chaos assumes that the instability of a nonlinear system far from equilibrium can lead to the appearance of qualitatively new forms of matter. According to this theory only a system as a whole can change, not its components. According to one definition, “Chaos theory is the qualitative study of unstable aperiodic behavior in deterministic nonlinear dynamical systems.” [Kellert 1993]. Systems are understood as a whole. Systems may display both chaotic and non-chaotic behavior depending on the control parameters used. As an classical example is the logistic equation, first devised in 1845 by Verhulst [Verhulst 1845]. Modern science has reached the conclusion that the complex building blocks of the simplest living cell — proteins, DNA and molecular machines — do not allow for a random assembly even over long periods of time. Deterministic and indeterministic laws of modern physics rule here.

7. A comparison between Newton's classical physics, quantum physics, Einstein's theory of relativity and Darwin's theory of evolution

The vision of biological evolution represented by quantum mechanics and the theory of relativity differs from Newton's classical mechanic visions and Darwin's theory of evolution. A comparison between them is given in the table 1. The two figures presented show the differences between classical physics (Fig. 1) and 20th c. quantum mechanics and the theory of relativity (Fig.2).

According to classical physics and Newton's mechanics (Fig. 1) time flows independently of space and matter, and evolution as a gradual process is possible. In classical physics the dynamical evolution of a closed system is determined by its real Hamilton time function. Evolution appears as a function of time. Evolution of a biological and other system is an essential feature of reality. It is in accordance with Darwin's theory of evolution.

In quantum mechanics the dynamical evolution of a closed q-system is determined by its hermitian Hamilton matrix \hat{H} . The evolution is not a temporal event but rather a spatial process. In the theory of relativity we define a space-time or world as a four-dimensional product of space and time. A point in the space-time is called an event, and a curve a world line. Any history (e.g. evolution of species) of a point particle is represented by such a world line. In the light of quantum mechanics and the theory of relativity time is incorporated into space, time is correlated with energy, time is spatial and time does not flow for isolated elements of system what is determined by the time-independent wave function. For this reason evolution cannot be considered as a function of time. Quantum entanglement in biological systems and in many-body systems takes place. For this reason the evolution of separate elements and whole biological systems is not possible in the Darwinian sense. (Fig.2). It is in contradiction to Darwin's theory of evolution.

8. Discussion: Darwinism and modern physics — is it possible?

In the past the Darwin theory of biological evolution was the most priority and the most important theory for me and I believed it is absolutely true. I simply ignored some disagreements with this theory I noticed. When I started to work in physics I gradually noticed that more

and more facts seem to be in contradiction to Darwin's theory of evolution. I began ask myself: how can we explain gradual evolution and natural selection proposed by Darwin by actual physical laws? Is there a connection between Darwin's mechanisms of evolution and laws of quantum mechanic and theory of relativity? I gradually realized that Darwin's theory of biological evolution is not connected with laws of quantum physics and theory of relativity laws and with classical thermodynamic physical laws. Darwin theory does not explain the whole Universe evolution. Gravitation, relativity, entanglement, deterministic and in-deterministic laws of quantum mechanic and deterministic rules of the theory of relativity, non-separation of basic elements are not compatible with gradually evolution of separate elements in Darwin theory of evolution. The laws of quantum mechanics and Einstein's theory of relativity are universal for all the systems in the Universe, including all biological systems. In his book, Darwin never mentioned the origin of life. I think this is a great problem.

I would like to cite philosophers of science, physicists, and other persons about Darwinian theory of evolution and some aspects of modern physics.

Massimo Pigliucci [Pigliucci 2006] in his book entitled *Sense of Evolution: Toward a Coherent Picture of Evolutionary* consider the Thomas Kuhn concept of philosophy of science. He writes that according to Thomas Kuhn in *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), 'paradigm shifts' are replacements of the core theories scientists use to describe the world: they are 'fundamental changes in perspective'. The classic examples of paradigm shifts tend to come from astronomy and physics. They include the replacement of Ptolemaic astronomy by the Copernican system, or the transition from Newtonian mechanics to Einstein's relativity. The situation is similar for the Newtonian vs Einsteinian view of space-time: a rigid unchanging medium in the Newtonian case, a pliable fabric in the Einsteinian. 'Paradigm shift' proposed by philosopher of science Thomas Kuhn is apply also for Darwin theory of evolution vs. modern physics

Massimo Pigliucci [Pigliucci 2006] asks whether evolutionary biology has ever shifted paradigms. He writes: "But the theory of evolution currently accepted by scientists is no more straightforwardly 'Darwinian' than modern physics is 'Newtonian' — and indeed the

entire field of evolutionary biology is still undergoing a revision and expansion of its views on the history and connectedness of life. (...) In fact, evolutionary biology's only major shift of perspectives took place right at the beginning, at the hand of Charles Darwin himself."

Let's consider now Wojciech Żurek's Progress article (on page 181). [Żurek 2009] *How Darwinian is quantum Darwinism?* — the author asks in the end of the article. This is a 'quantum Darwinism', which leads, posits Żurek, to the meaningful emergence of the classical from the quantum. According to author quantum Darwinism describes the proliferation, in the environment, of multiple records of selected states of a quantum system. He tries to explain how the quantum fragility of a state of a single quantum system can lead to the classical robustness of states in their correlated multitude. But this is very difficult question.

Seth Lloyd in Commentary [Lloyd 2009, 164] considers how "quantum mechanics has a profound effect on the naturally selected world." It is, of course, impossible to discuss. He writes: "The laws of physics as we know them may themselves have been the outcome of a process of natural selection." However, the Darwin theory of natural selection do not connected with physical laws and seems be in contradiction with these laws.

Erwin Schrödinger a famous physicist in his book entitled *What is life?* [Schrödinger 1944] states in the chapter VI:

...living matter, while not eluding the "laws of physics" as established up to date, is likely to involve "other laws of physics" hitherto unknown, which however, once they have been revealed, will form just as integral a part of science as the former.

The father of quantum mechanic Heisenberg said [Heisenberg 1959]:

...the world thus appears as a complicated tissue of events in which connections of different kind alternate or overlap or combine and thereby determine the texture of whole.

Under Darwin's concept, variation is completely random, whereas selection introduces order and creates complexity. This statement is in opposition to the quantum mechanics and theory of

relativity concept whereas the selection of any state of particle does not create any order and complexity in the system. Quantum mechanics is notorious for its pervasive dynamic randomness. Randomness also makes physical systems haphazardly explore their possible states, leading to irreversibility. And now, it makes no sense to speak of predetermined order. According to Chaitin [Chaitin 1987] random data is pattern less so no cause behind it can be inferred. Hawking [Hawking and Penrose 1996] claims that a black hole is as much a source of true randomness as the Big Bang. But randomness does not follow order and complexity in systems.

According to Badii and Politi [Badii and Politi 1997] studying complexity requires more than traditional physics. What exact history is realized in a universe does, of course, depend on microscopic details. They claim that complexity is valid under a wide range of dynamical laws and initial conditions: concepts like irreversibility, self-organization, and Darwinian variation-and-selection are not very sensitive to the underlying microscopic physics.

There are also some opinions about Darwin's theory of evolution and laws of modern physics taken from the internet pages:

Philippe Arquie says: "Darwinism isn't a theory of the entire universe; it is only a theory explaining how the present species evolved from common ancestors in the past. No one expects the theory of gravitation to show how life evolved in the same way that Darwinism doesn't explain why physics works."

"Drae" from Michigan says: "Evolution doesn't even try to answer where life came from or where physics came from."

Matthew Seppanen says: "Only the first claim (that "Darwinism" doesn't explain how life began) can even remotely be associated with evolution. The rest of the claims are just ridiculous; anyone who has taken even high school science courses can tell the difference between biology and physics."

Mike Rosulek brings attention to the suppression of dissent from Newton's dogmatic theory of gravity. He says: "After all, Newtonism, as a theory that explains the attraction between masses, is incredibly brilliant. But as a theory that explains everything in terms of forces, it doesn't explain the diversity of life. It doesn't explain where thermodynamics comes from, where the laws of physics come from, or where matter came from. And adding to the list of flaws, don't forget

that neither Newtonism nor Darwinism satisfactorily explain the popularity of Paris Hilton (a truly eternal mystery).”(...)“It is true that evolution does not explain thermodynamics. But his “criticism” of evolution in this interview does nothing more than expose his own scientific illiteracy. It is a non sequitur to criticize a theory for its inability to explain things outside its scope, because no scientific theory explains everything. Surely any scientific alternative to evolution would also fail to explain the laws of physics, by the simple fact of being a theory about biology, not physics.”

“Physicalist” in Boston says: “Of course Darwin has nothing to say about how gravity works; that was Newton! Darwin offered a biological theory of evolution; it explains how, given a population of simple living things that population could develop into extremely diverse populations of more complicated living things. It doesn't pretend to say anything about gravity, thermodynamics, chemistry, or astronomy.”

Kevin Miklasz says: “There are two points to Ben's claim, first that scientists do not know how gravity/life originates, and second that scientists claim that “Darwinian means” must be responsible. Neither point is true. The origin and nature of gravity is explained in the Big Bang theory and other theories in physics. These explanations for the origin of gravity have no relation to evolutionary theory. The same goes for the origin of life. There are several theories of the origin of life, including the iron-sulfur world and the RNA world hypotheses. These hypotheses have little conceptual similarity to current evolutionary theory or “Darwinism.”

Prof. Michael Denton (an Australian biochemist) in his book *Evolution: A Theory in Crisis* [Denton 1985], examined the theory in the light of different branches of science, and concluded that the theory of natural selection is very far from providing an explanation for life on earth.

Maynard Smith and Szathmáry [Smith 1995] in the book entitled *The Major Transitions in Evolution* draw request that Darwinian theory has been in any crises. They distinguished this phenomenon from statistical minor transitions of species/populations, by describing it as the initial step of a series of major physical transitions of interacting (sub)systems into interacting systems.

Szathmary and Smith (1995) in the abstract of review article states: "there is no theoretical reason to expect evolutionary lineages to increase in complexity with time, and no empirical evidence that they so do."

Lita Cosner and Jonathan Sarfati in the article about evolution of Darwin's tortoises comment [Cosner, 2009]: "This is definitely *natural selection* in action, but **not** evolution."

Darwin's theory of evolution, in contrast with contemporary physics and chemistry, attempts to explain events and processes. Laws and experiments carried out especially in the modern physics are inappropriate techniques for the explication of such events and processes. This is a great problem. In Darwin evolutionary biology, theories are largely based on concepts such as competition, selection, succession, dominance, etc. These biological concepts, and the theories based on them, cannot be reduced to the laws and theories of the physical sciences. In the physical sciences, as a rule, theories are based on laws; for example, the laws of motion led to the theory of gravitation. Apart from that Darwinism refutes typology. In science from the time of the Pythagoreans and Plato, the general concept of diversity of the world emphasized its invariance and stability. In the philosophy, this viewpoint is called typology, or essentialism. Typological thinking is unable to accommodate variation. The physical laws that govern the atoms in all biological cells are invariable.

9. Conclusions

In light of 20th century quantum mechanics and Einstein's theory of relativity the evolution of the separate elements of any system is not possible. It seems to be in contradiction to Darwin's theory of evolution, which assumes gradual changes in individual elements.

According to many scientists and philosophers of science the Darwin theory does not explain the whole Universe evolution as well as does not explain the origin of life. There are not any connections between gravitation, relativity, entanglement, deterministic and indeterministic laws of quantum mechanic and deterministic rules of the theory of relativity, non-separation of basic elements as well as the classical thermodynamic laws in the Darwin theory.

In the light of quantum mechanic the individual elements in a given system (including the biological species) not possess the

individual wave function and cannot gradually evolve. According to the theory of relativity, time can not flow for isolated elements of the system.

Darwin theory of evolution focused on explanation of events and processes refutes typology and based on concepts not laws, which are not established by of standards of scientific reasoning.

Basing on the above statements we can conclude: the quantum mechanics and Einstein's theory of relativity indicate that Darwin's theory of evolution is in crisis.

	NEWTON'S CLASSICAL MECHANICS	QUANTUM MECHANICS	EINSTEIN'S THEORY OF RELATIVITY	DARWIN'S THEORY OF EVOLUTION
Attitude to evolution	Evolution of any systems is an essential feature of reality	Evolution of separate elements cannot take place, everything is given for ever	Evolution of separate elements cannot take place, everything is given for ever	Biological evolution is an essential feature of reality
Character of the evolution of systems	There is only one reversible and deterministic process of evolution	Two processes of evolution: continuous, reversible and deterministic described by Schrodinger's equation and discontinuous, indeterministic reduction of the wave function to one result of measurement	Deterministic and irreversible evolution	Indeterministic and irreversible character of evolution
Applicability of reductionism	Can be applied, a system can be decomposed into smaller elements	Cannot be applied; photons and other massless particles cannot be decomposed. Quarks cannot exist independently. Can be applied; electrons and other particles having mass can be reduced to quarks and	Cannot be applied; time cannot be separated from space and gravity, gravity cannot be separated from matter	Can be applied - gradual evolution of separated elements

		quarks can be reduced to strings		
Applicability of the atomistic theory	Fully applicable; fundamental elements of matter are fully independent	Not applicable; fundamental elements of matter are interrelated	Not applicable; fundamental elements of matter are interrelated	Fully applicable; fundamental elements of matter are fully independent.
Relations between time, space, matter and gravity	All these quantities are independent and absolute	For massless particles time does not exist, they are absolute spatial electromagnetic waves. For particles having mass time, space, matter and gravity are quantised — relative and interrelated	All these quantities are relative; time and space are joined into spacetime. Gravity is related to spacetime. Gravity is strictly related to matter generating gravitation field. Spacetime, gravity and matter and interrelated	No information

Table 1.

Figures captions

Fig. 1. A model of evolution represented by classical physics and Newton's mechanics. Evolution appears as a function of time.

Fig. 2. A model of evolution represented by quantum mechanics and the theory of relativity. Evolution appears not as a temporal event but as a spatial process. The evolution of species is represented by the separate world lines.

Fig. 3. A universal scheme of evolution represented by a quantum mechanic and theory of relativity refers to all both biological and non-biological systems.

Classical physics

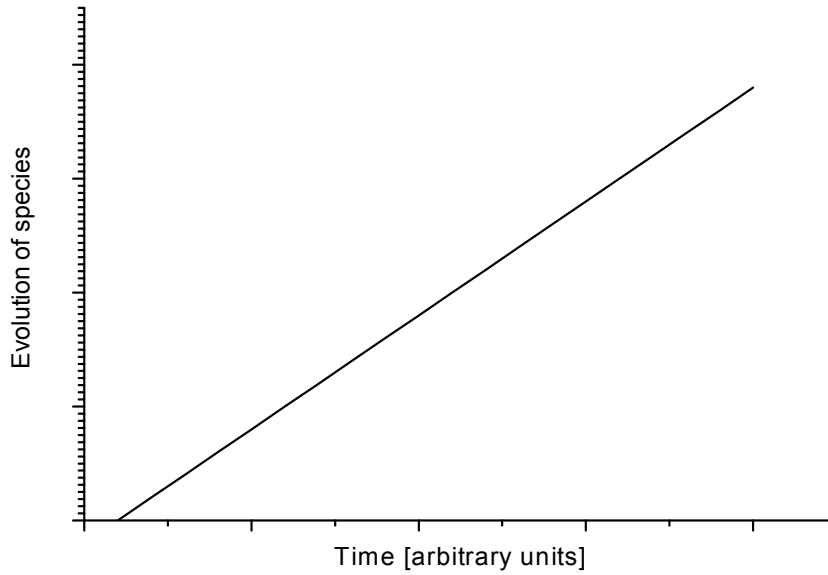


Fig. 1.

Quantum mechanics and theory of relativity

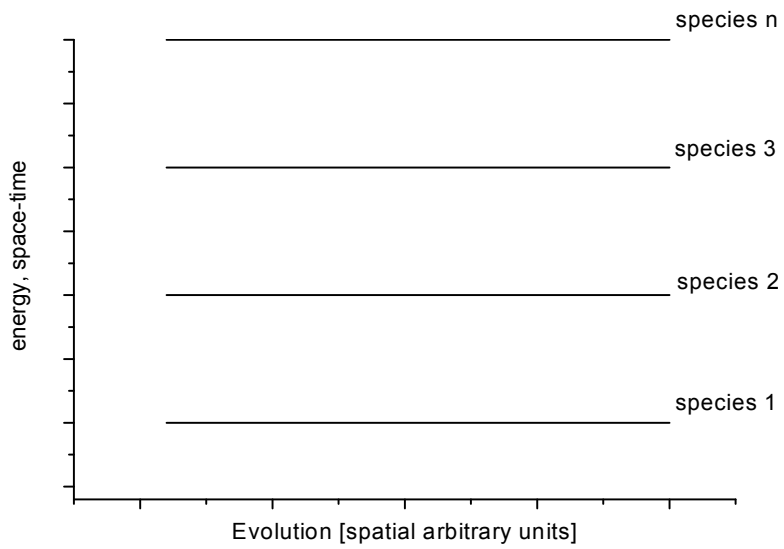


Fig. 2.

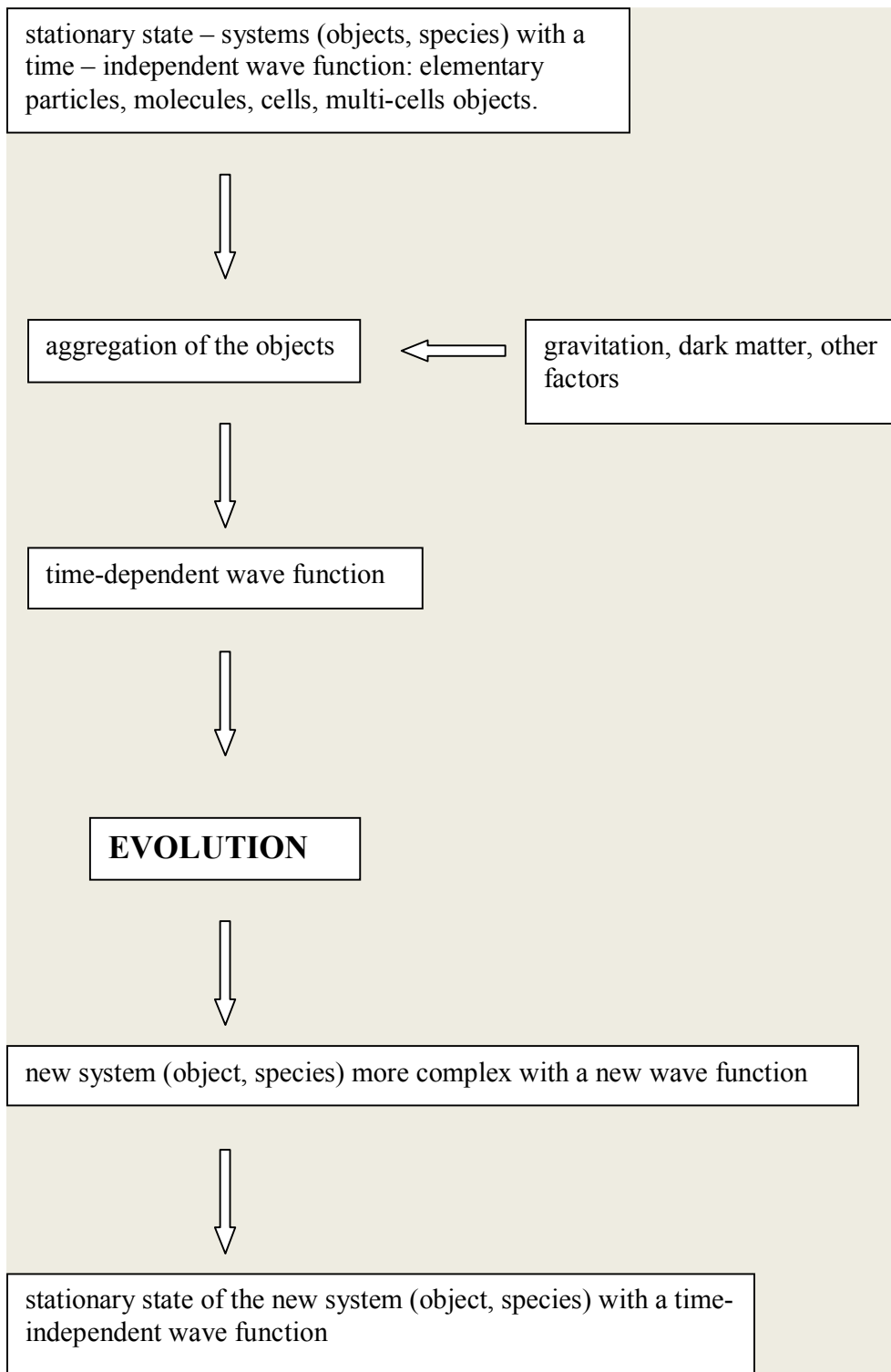


Fig. 3.

REFERENCES

- Ahuja, Aman, 2001, *I have heard that humans have a wavelength: Is this true?*, Ask an Expert, PhysLink.com.
- Badii, R. and Politi, A., 1997, *Complexity: Hierarchical Structures and Scaling in Physics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Behe, M. J., 1996, *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*, New York: The Free Press, 70-71.
- Bridgham, J. T., Carroll, S. M., Thornton, J. W., 2006, *Evolution of Hormone-Receptor Complexity by Molecular Exploitation*, [w:] Nature 312, 97-101, (2006).
- Chaitin, G. J., 1987, *Algorithmic Information Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cosner, L., Sarfati J., 2009, *Galápagos Conservation Trust, Galápagos giant tortoise, Tortoises of the Galápagos* gct.org/tortoise.html, accessed 17 August 2009.
- Cuvier, G., 1812, *Sur un rapprochement à établir entre les différentes classes des animaux*, Paris.
- Darwin, Ch., 1859, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, London, 162.
- Darwin, C., 1839, *Voyages of the Adventure and Beagle*, Henry Colburn, London, darwin-online.org.uk.
- Denton, M., 1985, *Evolution: A Theory in Crisis*, Adler & Adler.
- Descartes, R., 1644, *Principia Philosophia*, Amsterdam: Fischer G Verlag, 146.
- Heisenberg, W., 1959, *Physik und Philosophie*, Ullstein Bucher Berlin.
- Hartle, J. and Hawking, S., 1983, *Wave function of the Universe*, [w:] Physical Review D 28 (12) 2960-2975 (1983).
- Hawking, S., and Penrose, R., 1996, *The Nature of Space and Time*. Princeton: Princeton University Press.
- Inyushin, G. U., Iliasov, I. A., 1992, *Nepomniashtchih. Bioenergeticzeskije struktury —teoria i praktika*, Almaty, Kazachstan, 191.
- Joos, E. et al., 2003, *Decoherence and the Appearance of a Classical World in Quantum Theory*, Springer.
- Kellert, S., 1993, *In the Wake of Chaos: Unpredictable Order in Dynamical Systems*, Chicago: University of Chicago Press.

- Kuhn, T., 1962, *The Structure of Scientific Revolutions*, 1st. ed. Chicago: University of Chicago Press.
- Lenski, R. E., Ofria, Ch., Pennock, R. T. and Adami, Ch., 2003, *The evolutionary origin of complex features*, [w:] *Nature* 423, 139-143, (2003).
- Lloyd, S., 2009, [w:] *Nature Physics* 5,164-166, (2009).
- Meyer-Abich, A., 1963, *Geistesgeschichtliche Grundlagen der Biologie*, Stuttgart, Fischer.
- Newton, I., 1686, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, London.
- Pigliucci, M., 2006, *Making Sense of Evolution: Toward a Coherent Picture of Evolutionary*, Chicago: Theory Chicago Press.
- Rohde, R. A. and Muller, R. A., 2005, *Cycles in fossils diversity*, [w:] *Nature* 434, (2005)
- Schrödinger, E., 1926, *An Undulatory Theory of the Mechanics of Atoms and Molecules*, [w:] *Physical Review* 28 (6): 1049-1070 (1926).
- Schrödinger, E., 1944, *What Is Life? The Physical Aspect of the Living Cell*, Dublin.
- Smith, Maynard, J. & Szathmáry, E., 1995, *The Major Transitions in Evolution*, Oxford University Press
- Szathmary and Smith, 1995, [w:] *Nature* 374, 227-232, (1995).
- Unlocking the Mystery of Life, 2002, Documentary by Illustra Media.
- Wheeler, J., 1989, *The Cosmic*, New York-Boston, 225.
- Verhulst, P. F., 1845, *Recherches mathématiques sur la loi d'accroissement de la population [Mathematical Researches into the Law of Population Growth Increase]*, [w:] *Nouveaux Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres de Bruxelles* 18 1-42 (1845)
http://gdz.sub.unigoettingen.de/dms/load/img/?PPN=PPN129323640_0018&DMDID=dmdlog7.
- Żurek, W. H., 2009, [w:] *Nature Physics* 5, 181-188, (1980).
- Żurek, W. H., 2003, *Decoherence, einselection, and the quantum origins of the classical*, [w:] *Rev. Mod. Phys.* 75:715-775.

ABSTRACT

DARWIN'S THEORY OF BIOLOGICAL EVOLUTION SEEN FROM THE POINT OF VIEW OF MODERN PHYSICS

This paper aims to show the influence of 20th century quantum mechanics and the theory of relativity on the philosophical problems of Darwin's theory of biological evolution. Evolution as a non-relativistic being can be attributed only to the process as a whole. Quantum mechanics and the theory of relativity are not compatible with the evolution process of separate elements of the system. It seems to be in contradiction to Darwin's theory of evolution as a slow and gradual process of separate elements in the biological system. According to many scientists and philosophers of science the Darwin's theory does not explain the whole Universe evolution as well as does not explain the origin of life. Explanation of events and processes, reliance on concepts not laws, refutation of typology by Darwin theory of evolution are not established by standards of scientific reasoning. Many scientific facts from modern physics indicate that Darwin's theory of evolution is in crisis.



ALDONA POBOJEWSKA
UNIwersytet Łódzki

PHILOSOPHY OF NATURE AND CULTURE AND ITS ROLE IN SHAPING HUMANKIND'S ATTITUDE TO NATURE

We live in an era of crises. One of them, the ecological crisis, arose from the fact that the human race plunders nature, destroying, among other things, the Earth's biodiversity. Below I will first show (Part one) that the situation is rooted in a specific worldview. In the next step (Part two) I will interrogate the question of how we can deal with the problem.

Humans' attitude toward themselves and to the world (including understanding of nature and its treatment) is based on beliefs and values of which they are not entirely aware [cf. Pobjewska 1987, Latour, Polish ed. 2009, chap. 1, p. 58, French ed. 2004]. Individuals absorb them in the process of socialization, as they assimilate the widely understood traditions of the social group to which they belong. Many philosophers and ecologists [Bogusławski, 2011, Ferry 1992, 1993: 40, Latour 2009, Pobjewska 1987] believe that in the European culture the **main line of thinking** about humans' place in the world and their relation to nature, which has been dominant since the beginning of the modern era (the seventeenth century), was **developed by René Descartes** (1596-1650). It culminated certain trends in the European thought. However, instead of tracing the origins of this position, I will limit my remarks to the discussion of its features particularly relevant to my thesis.

1. Cartesian vision of the relationship between humanity and nature

The relationship between humans and nature in Descartes hinges, in the first place, on the specifically formulated **ontological dualism**. This view assumes the existence of two substances making up reality—the **body and the soul**.

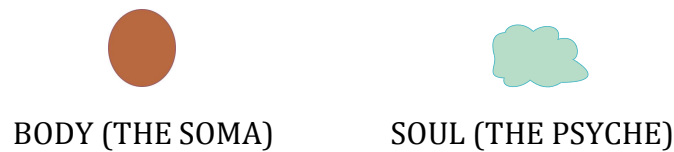


Figure 1. A model of reality based on ontological dualism. The body and the soul, which are substantively distinct, that is,

- are separate from each other (the body can exist without the soul and the soul can exist without the body);
- their attributes and functions are completely different (an attribute of one entity cannot describe the other one).

Their substantive difference lies in that they exist independently, and their attributes, functions and properties are entirely different. Such a vision of the world has dominated the European philosophy since their beginnings, but **it was Descartes who drew an specific demarcation line between the soma and the psyche**. In the Greek tradition **the soul is responsible for life**. As a result, the distinction between the soul and the body boils down to the distinction between animate and inanimate nature. Humans along with all animate creatures belong to the community of entities with soul. Having a soul is an attribute of humans, animals and plants which sets them apart from all inanimate nature. Descartes, on the other hand, associates **the soul with consciousness and thinking, whereas life as such becomes an attribute of all bodies**. He understands the body as a mechanism, which subjected, unambiguously and necessarily, to the laws of nature (determinism). As a result of these distinctions, humans as creatures with souls—that is, as capable of thought—are set apart from creatures without soul, having bodies and incapable of thought. Between humans and nature, both animate and inanimate, an unbridgeable gap opened up; humans stand alone *vis-à-vis* the rest of creation.





GREEK TRADITION		CARTESIAN TRADITION	
ensouled beings  (animate beings)	unensouled beings  (inanimate nature)	ensouled beings  (thinking beings)	unensouled beings  (non-thinking beings)
plants animals humans	inanimate bodies	humans	inanimate bodies plants animals

Figure 2. Greek and Cartesian relationship of man to the world determined by the possession of the soul or by its lack.

**

In the context of humans' relation to nature, Descartes takes a crucial step in using the **category of the subject** in an anthropological sense, i.e. **he refers it exclusively to man**. Earlier, following Aristotle's conceptions, the subject was understood in metaphysical meaning as the foundation of being, the carrier of all qualities, states and functions of each thing [Heidegger 1962]. Descartes, on the other hand, associates subjectivity not only with autonomous existence but also with individual, sovereign activity. In other words, the subject exists independently and is capable of autonomous actions which he takes of his own volition; he can perform them or not, because he is not predetermined to do so (as is the case with realms where the rules of nature apply).

Descartes' other concepts regarding the man-nature relation are as follows:

First, apart from his contending that man has body and soul, Descartes places subjectivity **exclusively in the realm of soul**. Thus, if only humans have souls [Descartes 1637: part IV], other **living beings**

(animals and plants) are denied the status of the subject (they are just objects).

Second, Descartes does not ascribe to subjectivity the whole sphere of thinking, which comprises doubting, comprehending, perceiving, affirming, negating, willing, imagining and sensing. According to him, only **intellectual powers** pertain to the subject and he excludes from this volition, imagination, passions, or perception [Descartes 1641, meditation VI]. Thus, he eliminates not only corporeality from the sphere of subjectivity, but also areas of soul related to emotions or imagination. This results in the conclusion that **not the whole man is the subject and not the whole of human consciousness is the subject**, but a part of human consciousness responsible for rational, scientific cognition. **Cartesian subject is the cognitive subject and its function is the rational, scientific cognition.**

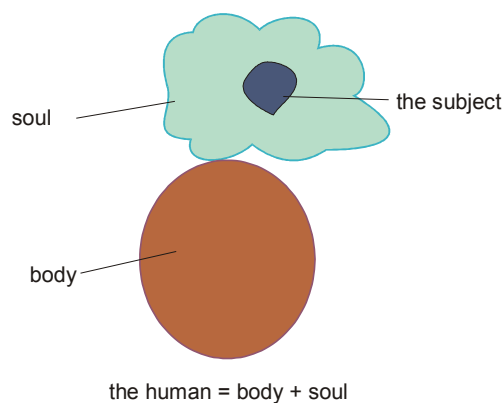


Figure 3. The location of subjectivity in a diagram showing the Cartesian model of a human being

Third, Descartes' **category of subjectivity has an axiological dimension**—it is presented as having a positive value, which results in valorising the rational part of man (because it is equated with the subject). All that is not the subject, that is a-rational, pertains to objectivity which is at the same time inferior to the subject. It confers **an axiological advantage to the rational aspect of mind not only over body but also over nonrational spheres of consciousness** (volition, emotions, imagination, experience, etc.). As a consequence, the value of the whole nature and life is belittled, as are humans

considered “less rational,” i.e. women and children, and representatives of those cultures, in which rational cognition is regarded as neither the essence of humanity nor the basic mode of relating humanity to the world. According to Descartes’ conception, only an educated, European male fulfils the condition of being a fully human subject. Cognitive subjectivity is associated with legal and moral subjectivity, that is to say, only the subject is entitled to legal protection and it is the subject that is under moral obligations. In his or her attributes and value (as a being and axiologically), the human is juxtaposed to nature¹.

**

Descartes’ **anthropocentric and rationalist view of the subject** has become one of the most pivotal notions of the European philosophy [Renaut 1989, partie I]. It is on the strength of this conception that the human as a cognising mind is at the top of the chain of being. Engaging in his activity as the subject essential to his being, that is, scientific cognition, **he takes control of himself and nature**. With the onset of modernity, and the rise of mathematical physics and the recognition of the practical function of scientific knowledge (*episteme*) (“we can do as much as we know”, F. Bacon 1561-1626), science is no longer limited to facilitating the understanding of the world, but also provides **tools for action**. In a short time people developed a huge array of inventions (e.g. optical devices, barometer, steam engine, etc.), which have made our life considerably easier. The **belief in the omnipotence of science** arises; that science will let us explore nature in great depth and subjugate it. Nature becomes shorn of all mystery (what Max Weber called “the disenchantment of nature”); it now seems it is in the power of natural sciences to bring about a complete penetration of nature. We are seeing an optimistic and **blind faith in scientific progress**; many think it is inconceivable that such progress can bring negative consequences [cf. Ferry 1992].

¹ The subsequent two centuries bring the modification of nature’s antithesis. It is no longer soul, which transcends the body in the individual self. Increasingly the antithesis of nature lies in culture, transcending nature in collective consciousness. This major shift took place in the 19th century, when the notion of culture in its anthropological meaning, used for the first time by E. Tylor, finally crystallizes [Kroeber, Kluckhohn 1952].

Such conception of the human and his attitude to nature discussed above is not just the domain of philosophy, but affects **human consciousness at large far beyond philosophy**, dominating the way Europeans think and act. Following this conception they conquer nature, use it to their own purposes, to satisfy their growing needs. They **exploit, destroy and modify nature** and they do so without any scruples of conscience, because they deny it any subjectivity, because it doesn't have a soul, or because it doesn't think (or feel). It follows that nature is not protected by any laws or norms. It's a nonsentient thing (an object)².

Presently, in the era of globalisation, the Cartesian way of thinking and behaving, typical for Europeans, has spread over the entire globe which will lead to an ecological disaster.

Part 2. Preventive measures

What should we do? How can we put an end to the ongoing devastation of nature? The cooperation between politicians and environmentalists so far has not produced satisfactory results, because politicians largely represent the interests of their own nations or social groups, somehow neglecting problems of more general nature [Serres 2009]. Maybe we should begin again from a different end altogether—that is to say, from a radical transformation of people's attitudes toward nature. Here philosophy can perform an important role, because every vision of the world is a notional construct [Pobjewska 1987]. (Here, for instance, I've just shown how our world hinges on theoretical distinctions made by Descartes as regards the relationship between humans and nature.) **Philosophy can offer a vision of the world in which humans have a friendly attitude toward nature.**

Pro-ecological worldview should be based on humans' **recognition of their kinship with nature**. But this sense of kinship

² Until quite recently in the legal systems of many countries (in Poland, for instance, until the end of the 1990s) animals had the status of inanimate things. By treating them as things, all legal obstacles to animal testing were automatically removed.

should not just be limited to the sense of sharing in one being. The case of evolutionism is highly pertinent here. Notice that genetic (or biological) continuity between humanity and the animate nature has not fundamentally altered the attitude of the Europeans toward their non-human progenitors (“our younger brothers”). The new desirable transformation of our attitude to nature requires **new axiological foundations**. We should propose a new hierarchy of values which would have the effect of making humans less distinguished and would not juxtapose humans to the rest of the world, as it was the case of the Cartesian concept. A new axiological order should realign humans and nonhuman creatures and set new objectives for human actions which would not be exploitative but rather would rely on a symbiotic relationship with them. These re-evaluations should effect major modifications of moral and legal obligations. Only then can we hope to see a real change in humans’ attitude toward nature.

The solutions proposed to Europeans should not be entirely alien to their traditions, nor should they be hard to reconcile with the semantic apparatus of the European culture. Only projects which are culturally related to the European traditions have the chance of being well understood, accepted and assimilated. However, given the situation described above we are not entirely helpless, for in the twentieth-century European thought we do find a philosophical position which meets our requirements. We discover pro-ecological intellectual foundations in the conception of a German thinker and philosopher Jakob von Uexküll (1864-1944). Inspired by Kant’s epistemological ideas, Uexküll treats every living being as the subject, **and identifies the foundations of subjectivity in a specifically understood *a priori***³. If then in Descartes subjectivity sets the human world apart from the world of animals, in Uexküll it is subjectivity that brings those two worlds together.

³ For more on the position of Jakob von Uexküll, see my other publications on the subject: “Die Subjektlehre Jacob von Uexkülls” *Sudhoffs Archiv*, Band 77, Heft 1 (1993), pp. 54-71; “New biology — Jakob von Uexküll’s Umweltlehre,” *Walter de Gruyter Semiotica* 2001, no. 134 1/4, pp. 323-39.

CONCEPTION OF DESCARTES		CONCEPTION OF J. v. UEXKÜLL	
World of subjects	World of objects	World of subjects	World of objects
humans	animals plants inanimate objects	humans animals plants	inanimate objects

Figure 4. The composition of the world of subjects and objects in the conceptions of Descartes and Jacob von Uexküll

If **every living being is the subject**, a question arises about the meaning of the term “subject”. Uexküll attributes subjectivity to all living beings, because they perceive and act (*merken und wirken*) [Uexküll 1921: 4]. Someone might say that the same can be said of machines, that they too perceive and act. (After all, when you push a key on the keyboard an image appears on the computer screen). True, but machines are nothing but objects because their operations are heteronomous, that is, they are possible only because they were conceived and developed by a constructor. On the other hand, true subjects have not been designed by any such engineer, **their activity is fully autonomous**, they receive specific external stimuli and respond to them in a way which is **characteristic of them** [Uexküll 1931: 346].

For the subject’s sovereign activity to take place, there has to be, prior to all experience, an a priori form which Uexküll called the **plan of construction** (*der Bauplan*)⁴. The plan of construction of any living being is not only limited to its anatomy but it also determines its interactions with the surrounding world. Every subject has its own world of phenomena spread around it (*Erscheinungswelt*), because the objects of this world are made of impressions or sensations (*Empfindungen*) and qualities (*Qualitäten*) [Uexküll 1920: 96] of this subject and are objects only for it. In the world of worms there are only “wormy” objects, the world of dragonflies consists of object that are

⁴ Uexküll makes the distinction between the “plan of construction” (*Bauplan*), which decides about the spatial organization of living creatures and the “plan of skills” (*Leistungsplan, Funktionsplan* lub *Bildungsregel*), which determines the temporal rules of these processes [Uexküll 1921: 10]. Since the plan of skills is always subordinates to the plan of construction, for the sake of clarity I’m always referring to the latter.

“dragonfly-like” [Uexküll 1921: 45], whereas in the human world we find only human objects. The world of phenomena can be accessed only from within, that is to say, from within the given subjectivity, but is inaccessible to subjects outside. This predicament also applies to us, humans, who are destined to be stuck in our world of human phenomena [1920: 110]. Uexküll resorts to the metaphor of reality as **consisting of “soap bubbles” inaccessible from without** the world of specific subjects [Uexküll 1922: 180]. It follows then that every subject, every living being, not just humans, is shrouded in mystery.

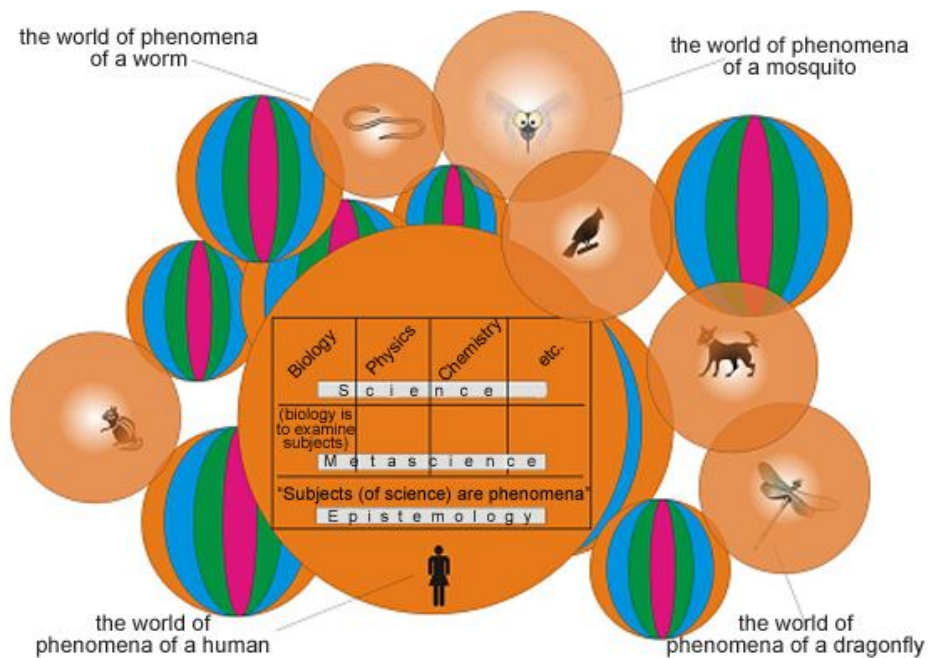


Figure 5. The vision of reality in the metaphor of J. v. Uexküll: the whole of reality is a collection of “soap bubbles” which cannot be apprehended from without

Jakob von Uexküll breaks with the modern, Cartesian framework of assumptions about nature. **Granting subjectivity to all living beings, he conceives of a “community of subjects”** comprising humans and the entire animate world. Such a community has axiological foundations, as the positive attribute of subjectivity is given to all living beings. That may serve as the basis for a new pro-ecological

value hierarchy and may help identify new ecological objectives for human action.

A good theory in and of itself will not suffice to make people change their attitudes and habits of thought. It is necessary to instil entirely new convictions and values in entire societies, so that these values would eventually come to seem obvious. Such reevaluation is rare among adults but quite feasible in case of children and youth. If the young are brought up according to the ecological value system, they are going to take it for granted. Hence the great task of **education** is to assist philosophy in the advocacy of environmental protection and biodiversity conservation. It should promote a new vision of the world formulated by philosophy. We could paraphrase the adage of a Polish thinker Jan Zamoyski and say after him: "the world will be such as the upbringing of its youth." In other words, the comprehensive protection of nature can only be promoted through **the nexus of (eco)philosophy and education. And that's what we're doing here.**

REFERENCES

- Bogusławski, M. M., 2011, *Ekologia polityczna czy „umowa naturalna”, czyli co Bruno Latour i Michel Serres mają nam do powiedzenia o splotie polityki i natury* „SOCIETAS/COMMUNITAS” 1(11) 2011, S. 85-105.
- Descartes, R., 1637, *Meditationes de prima philosophia urs de la methode (Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences)*
- Descartes, R., 1641, *Meditationes de prima philosophia.*
- Devall B., Sessions G., 1985, *Deep Ecology. Living as if Nature Mattered.*
- Ferry, L., 1992, *New Ecological Order*, University of Chicago Press.
- Ferry, L., 1993, *Od panowania nad naturą do naturalizacji człowieka – uwagi do Heideggerowskiej krytyki techniki.* „Acta Universitatis Lodziensis, Folia Philosophica” 10, (37-46).
- Heidegger, M., 1950, *Die Zeit des Weltbildes.* In: Holzwege, M. Heidegger, Frankfurt am Main.
- Kroeber A. L., Kluckhohn C., 1952, *Culture a Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge Mass.
- Latour, B., 2009, *Polityka natury*, przeł. A. Czarnecka, Warszawa, Krytyka Polityczna.
- Latour, B., Serres M., 1995, *Conversations on Science, Culture and Time*, przeł. R. Lapidus, Michigan, Ann Arbor.
- Pobjewska, A., 1987, *Naturalismus - Antinaturalismus – Kulturalismus:* „Acta Universitatis Lodziensis, Folia Philosophica” 4, s. 81-101.
- Pobjewska, A., 1987, *Eine Natur - viele Kulturen, eine Kultur - viele Naturen*, w: *Einheit und Vielheit. XIV. Deutscher Kongreß für Philosophie* (ed.) Marquard O., Probst P., Gießen.
- Pobjewska, A., 1993, *Die Subjektlehre Jacob von Uexkülls*, Sudhoffs Archiv, Band 77, Heft 1, s. 54- 71.
- Pobjewska, A., 2001, *New biology – Jakob von Uexküll's Umweltlehre*, Walter de Gruyter „Semiotica”, 134 1/4, s. 323–339.
- Renaut, A., 1989, *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité*, Gallimard .
- Serres, M., 1995, *The Natural Contract*, przeł. E. MacArthur & W. Paulson, Michigan, Ann Arbor.
- Serres, M., 2009, *On a oublié d'inviter la Terre à la conference sur le climat*, „Le Monde”: http://www.lemonde.fr/le-rechauffement-climatique/article/2009/12/21/michel-serres-on-a-oublie-d-inviter-la-terre-a-la-conference-sur-le-climat_1283576_1270066.html (20.08.2011).
- Uexküll, J. v., 1920, *Theoretische Biologie*, Frankfurt/M 1973.
- Uexküll, J. v., 1921, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin.

Uexküll, J.v., 1922, *Wie sehen wir die Natur und wie sieht sie sich selber*, in: T. v. Uexküll (ed.) *Kompositionslehre der Natur. Biologie als undogmatische Naturwissenschaft. Ausgewählte Schriften Jacob von Uexkülls*, Frankfurt a.M. 1980.

Uexküll, J. v., 1931, *Die Rolle des Subjekts in der Biologie*, in: T. v. Uexküll (ed.) *Kompositionslehre der Natur. Biologie als undogmatische Naturwissenschaft. Ausgewählte Schriften Jacob von Uexkülls*, Frankfurt a.M. 1980.

ABSTRACT

PHILOSOPHY OF NATURE AND CULTURE AND ITS ROLE IN SHAPING HUMANKIND'S ATTITUDE TO NATURE

We live in an era of crises. One of them, the ecological crisis, arose from the fact that the human race plunders nature, destroying, among other things, the Earth's biodiversity. In my paper I will show that the situation is rooted in a specific worldview. Moreover, I will interrogate the question of how we can deal with the problem.

Humankind's attitude to themselves and to the world (including nature) is based on beliefs and values which make up an unquestioned prejudice. Individuals absorb it in the process of socialization, as they assimilate the widely understood traditions of the social groups to which they belong. In the Western tradition in particular, our understanding of humanity's situation in the world and its relation to nature, which we have had since modernity, found its clearest articulation in the views of René Descartes (1596–1650). I will begin by discussing the main characteristics of this position most pertinent to the main problem identified in the title.

Then I will discuss the consequences of Cartesianism for the worldview of modern man such as the radical rationalism and anthropocentrism inherent in the European attitude. In this tradition humanity is identified with subjectivity and intellectual cognition. Reality outside of human subjectivity, that is, the whole animate and inanimate nature, is treated as the object of knowledge. Nature should be explored in the spirit of modernity's maxim "We can do as much as we know" (F. Bacon 1561-1626); it can be used to our purposes, to satisfy our growing needs. This is being done without scruple, precisely because nature is denied being the subject. It has no right to claim moral protection.

Today, in the era of globalization, this way of thinking, which originated in the West, has spread over the entire globe and led to the ongoing devastation of nature. We are dealing with an ecological disaster.

In the next step I will interrogate how this situation can be changed and what may be the role of philosophy in this cultural shift. Every vision of the world is a construct (the Cartesian vision being a very good example). What philosophy can do is offer a certain vision of reality, in which humanity has a friendly (symbiotic) attitude to nature and does not treat it merely as a means to their ends. Such ecophilosophy could

be based on the thesis that subjectivity is the property not just of all human beings, but of all other beings as well. Such an idea can be found in the work of the German scientist and philosopher Jacob von Uexküll (1864-1944), who granted the status of the subject to every living being. He laid foundations to the concept of nature as “a community of subjects” comprising man and the entire animate world, thus breaking away from the Cartesian framework. I am going to outline briefly his position.

Finally, I will point out what needs to be done, if people are to change their attitude to nature. A good theory in and of itself will not suffice. It is necessary to instill ecological convictions and values in entire societies, so that these values would eventually come to seem obvious. We need to launch an extensive education campaign of both adults and—perhaps even more importantly—children. In other words, the comprehensive protection of nature can only be promoted through the nexus of ecophilosophy and education.



WOJCIECH MACKIEWICZ
UNIwersytet Wrocławski

PROBLEM KONSTYTUCJI FENOMENOLOGICZNEGO CZASU W MYŚLI HUSSERLA — KRYTYKA JACQUES'A DERRIDY

Prąd myślowy, jakim była fenomenologia zapoczątkowana przez Edmunda Husserla, niemal od razu napotkała wiele problemów. Mimo że była ona niezwykle inspirująca dla wielu, o czym świadczy szerokie grono uczniów niemieckiego filozofa, to diagnozy, jakie postawiła, wciąż wymagały pogłębiania otrzymanywnych wyników badań. Z tego powodu myśl Husserla podlegała ciągłej ewolucji, w trakcie której nierzadko zdarzało się jej zaprzeczać sobie samej.

Z racji swojej specyfiki metoda fenomenologiczna na bardzo wczesnym etapie musiała uporać się z problematyką czasu. Proces „napływu” treści poznawczych do świadomości, a następnie ich konstytucja, niejako sam implikuje pytanie o naturę fenomenologicznego czasu, jego miejsce, szybkość przemijania oraz skutki. Skoro bowiem fenomenologia stawia ego transcendentalne w centrum, to również czas musi mieć w nim swoje źródło.

Mówiąc o „czasie fenomenologicznym”, należy go wyraźnie odróżnić od tego, co zwykliśmy określać mianem „czasu kosmicznego”¹. Redukcja fenomenologiczna ma sprawić, że nie tylko wyrzekamy się ścisłych związków z materialną rzeczywistością, ale również z „czasem kosmicznym”.

Ten czas, który z istoty należy do przeżycia jako takiego, ze swymi odmianami bycia danymi w postaci pewnego „teraz”, „przedtem”, „potem” oraz owego przez nie modalnie określanego „równocześnie”, „jedno po drugim” itd., nie da się mierzyć żadnym

¹ „Czas kosmiczny” rozumie Husserl jako absolutny, tożsamy z sobą i niezmienny, obejmujący swym zasięgiem cały wszechświat.

położeniem słońca, żadnym zegarem, żadnymi środkami fizykalnymi i w ogóle nie da się mierzyć. [Husserl 1967, 1, 270]

Husserl uznaje więc „czas kosmiczny” za jeden z wielu *modi* czasu fenomenologicznego, w dodatku dość ubogi. Nie dostrzega w nim możliwości wyrazu zależności między przedstawieniem a treścią przedstawianą, co skutkuje niemożliwością wyrażenia jedności istoty [Husserl 1967, 1, 270].

Cóż więc może interesować fenomenologa w koncepcjach czasu? Otóż istotne stają się tutaj „przeżycia czasu” [Husserl 1989, 16] — nie to, że należą do świata rzeczy, że mają w nim swoje miejsce, tam działają, empirycznie powstają itd. Ważne jest, że w przeżyciach czasu podmiot domniemywa „obiektywnie czasowych” danych [Husserl 1989, 17]. To na ich podstawie tworzy intersubiektywny model czasu. Fenomenologia chce zatem badać owe sposoby konstytucji obiektywności. W głównej mierze idzie tu bowiem o takie kwestie jak: ujęcie porządku czasowego jako dwuwymiarowego szeregu nieskończonego, niemożliwość istnienia jednoczesnego dwóch różnych czasów, niesymetryczność czasu, w którym podmiot „jest zanurzony”, i czasu, który sobie wyobraża, powszechnie obowiązująca przechodniość, to, że każdy czas ma swój moment wcześniejszy i późniejszy itd. [Husserl 1989, 17].

W badaniach nad świadomością czasu wyróżnia Husserl kilka jej elementów: praimpresję, retencję (przypomnienie pierwotne), wyobrażenie (przypomnienie wtórne) oraz protencję. Można uznać, że stanowią one wyabstrahowane z fenomenalnych treści struktury fenomenologicznego modelu czasu. Należy jednak pamiętać, że w praktyce występują one wraz z prezentowanymi treściami i są niedostrzegalne przez konstytuującą świadomość.

Praimpresją nazywa niemiecki filozof „punkt źródłowy”, który daje asumpt do konstytuowania treści napotkanego obiektu w świadomości [Husserl 1989, 44]. Warto odnotować, że moment ten jest nieuchwytny dla świadomości — każdorazowo gdy próbujemy nań zwrócić swą uwagę, staje się on momentem już przeszłym. Niczym promień komputerowego skanera odczytuje treści skanowane, sam jednak skanowaniu podlegać nie może. W jego ogniskowej napływające do świadomości treści są najbardziej intensywne [Husserl 1989, 145]. Jest to wynikiem przeżywania, rozumianego jako połączenie sfery

ontologicznej i epistemologicznej, a nie li tylko przypominania (postępowanie epistemologiczne).

Następnie świadomość dołącza do praimpresji kontinuum treści retencjonalnych. Stanowią one model „pierwotnego przypomnienia”, a ich zadaniem jest utrzymywanie w ciągłości wydarzenia, które jest w trakcie podmiotowego postrzegania. Bieżące odwołanie treści już-przeszłych do terażniejszych jej następstw gwarantować ma zachowanie sensu całości. Przykładem może być słuchana melodia. Każdy kolejny dźwięk utworu stanowi apogeum jego intensywności, albowiem prócz jego percepcji zmysłowej (tj. słyszenia) w praimpresji, podmiot rozpoczyna jego konstytucję w świadomości. Gdy dźwięk przebrzmi, pozostanie tylko w formie ukonstytuowanej treści. Ale najistotniejsze jest to, że aktualny dźwięk może się nam podobać lub nie tylko poprzez odniesienie go do harmonii wcześniejszych dźwięków. Muszę je więc pamiętać i na bieżąco „scalać” ze słuchanym w „teraz” kolejnym dźwiękiem. Innymi słowy, mimo że niektóre fragmenty melodii już zmysłowo nie istnieją, to wciąż zachowuję je w pamięci i odnoszę je do dalszych fragmentów melodii. Tu dopiero można powiedzieć, że mamy do czynienia z „adekwatnym spostrzeżeniem obiektu czasowego” [Husserl 1989, 58]. Aby zatem dźwięk mógł połączyć się z innymi, z którymi wspólnie tworzy melodię, dochodzi do retencji jego treści. „Cielesne »teraz« dźwięku stale przemienia się w świadomości w coś »byłego«” [Husserl 1989, 44]. Gdy z praimpresji wyłania się dźwięk A, trwa przez chwilę, a następnie w retencji jest konstytuowany jako trwające A. Jednocześnie w trakcie tejże retencji wyłania się w praimpresji dźwięk B, również trwa krótki czas i jest konstytuowany jako trwające B. Jednak prócz tego dane jest coś jeszcze: następstwo B względem A. „Świadomość następstwa jest świadomością prezentującą *źródłowo* [podkreślenie moje — przyp. W. M.], jest spostrzeżeniem tego następstwa po sobie” [Husserl 1989, 64].

W tym momencie niezwykle istotna jest uwaga dotycząca tejże konstytucji. Albowiem powtarzanie świadomości tego następstwa, które prowadzi do jego uobecnienia, stanowi prawo a priori wolności podmiotu transcendentnego [Husserl 1989, 64]. Spostrzeżone następstwo A — B nie pozostaje odwzorowane w świadomości jako A' — B', ale jako (A — B)', co należy rozumieć jako A' — B' [Husserl 1989, 65]. Dochodzi więc nie tylko do modyfikacji postrzeżenia, ale również do modyfikacji świadomości następstwa B po A. Podobnie jak w

przypadku postrzegania noematu bez noezy, również tutaj podmiot jest w stanie dostrzec tylko treści, bez opisanych powyżej mechanizmów poznania. Ważne jest jednak to, że problematyka ta stanowi sferę „mogę” podmiotu:

...pukam dwukrotnie w stół, uobecням sobie następstwo, potem zwracam uwagę na to, że najpierw miałem następstwo dane spostrzeżeniowo, a potem je sobie przypomniałam; następnie zwracam uwagę na to, że dokonałem właśnie tego zwrócenia uwagi, i to jako trzeci człon szeregu, który mogę sobie powtórzyć itd. To wszystko, zwłaszcza w fenomenologicznej metodzie pracy, jest czymś zupełnie zwyczajnym. [Husserl 1989, 65-67]

Gdy retencja melodii przeminie, możliwe jest jej przywołanie z bardziej odległej pamięci. Odbywa się to dzięki wyobrażeniu (przypomnieniu wtórnemu). Jego zadaniem jest więc „uobecnianie” treści, które kiedyś napłynęły do świadomości podmiotu [Husserl 1989, 54], i których świadomość została zerwana (np. poprzez sen, zapomnienie). Również wyobrażenie ma swój punkt uprzywilejowany — przebiegając melodię w pamięci, przypominamy sobie kolejne jej dźwięki jako ówczesne „teraz”. Ale odbywa się to również w rzeczywistym „teraz” — bazując na treści przypominanej, jej obecność jest tylko obecnością przypominaną, lub jakby powiedział Husserl — uobecnionym „teraz” [Husserl 1989, 62]. Jak zatem widzimy, czas fenomenologiczny dopuszcza swoje podwojenia, potrojenia itd. Nie wolno jednak zapominać, że samo przypomnienie wtórne jest źródłowo ukonstytuowane (tzn. nieważne jak często będziemy sobie przypominać daną melodię bazując tylko na pamięci — ona kiedyś do świadomości napłynęła w praimpresji). Retencja w przeciwieństwie do tak rozumianego modelu wyobrażenia nie wytwarza żadnych treści, ale tylko je zatrzymuje i modyfikuje. Ważne jest również to, że prezentowane treści jawią się nam w sposób oczywisty.

Należy jednak podkreślić, że prócz funkcji wytwórczej, wyobrażenie również modyfikuje swoje treści. Każde kolejne wyobrażenie różni się bowiem od poprzedniego, a wszystkie — od samej praimpresji. Czymś znacznie uboższym w treści jest każdorazowe wyobrażenie melodii, której służyłem rok temu, w porównaniu z jej terażniejszym słuchaniem na koncercie. Ponadto im dalej sięgamy pamięcią, im wcześniejsze treści staramy się z niej wydobyć, tym

wyobrażenie jest uboższe, mniej wyraźne, a jego treści bardziej splecione ze sobą. Istnieje zatem duże prawdopodobieństwo, że po jakimś czasie owe treści zostaną bezpowrotnie zapomniane. Przeżycia, ich retencje i wyobrażenia zmierzają więc ku nicości (choć nie zawsze zanikają — przykładem mogą być zdarzenia o dużej wartości lub traumy).

Problem konstytucji sensu w oparciu o problematykę czasu przeprowadzony został przez Husserla już w *Ideji fenomenologii* w 1906 roku. Dokonując redukcji przedmiotu o danej barwie, podmiot przedstawia sobie „czysty fenomen barwy” [Husserl 1990, 78]. Odbywa się to w czasie terażniejszym. Należy jednak rozważyć ów moment. Jeśli redukcja jest rodzajem refleksji, to wnioskować należy, że nie może ona być jednoczesna ze spostrzeżeniem. To z kolei oznacza, że fenomen „barwa” pojawia się na podstawie retencji (tj. w momencie późniejszym, aniżeli spostrzeżenie przedmiotu barwnego, ale przy jednoczesnym utrzymywaniu jego barwy w retencji), a ta jest przypomnieniem pierwotnym.

Konstytucja tego samego fenomenu na podstawie wyobrażenia (przypomnienie wtórne) nie może być jakościowo równoznaczna z powyższym przykładem. Wyobrażenie jest bowiem mniej jasne, zatem i jego fenomen jest mniej pewny [Husserl 1990, 78]. Nie znaczy to jednak, że uobecnienie na podstawie wyobrażenia nie jest możliwe. Jest zgoła odwrotnie: wyobrażając sobie dwa dźwięki, świadomość potrafi się zorientować, który z nich jest wyższy, potrafi odtworzyć melodię itd. Jednak zawsze pozostaje to tylko od-tworzeniem (dźwięk istnieje tylko jako powielony, zatem mniej zasobny w treści). Dla rozważania istotowego oba rodzaje przypomnienia mają tę samą wartość.

Oba te przykłady mówią nam, że spostrzeżenie wykracza poza punkt „teraz” w sposób zdecydowany, ale jednocześnie istnieje możliwość uchwycenia w dowolnym przyszłym „teraz” każdej jego składowej. Mogę sobie w dowolnej chwili przypomnieć jakiś aspekt barwnego przedmiotu, ale im dalej od jego praimpresji, tym takie wyobrażenie staje się jakościowo gorsze. W ten sposób, pisze Husserl, jawi się nam „byt czasowy” [Husserl 1990, 80]. Prócz spostrzeżenia i utrzymywania w retencji fenomenu, dochodzi również do jego uogólniania — np. rzecz w ogóle, trwanie w ogóle, zmiana w ogóle [Husserl 1990, 80]. Ujęcie takiej „idei” odbywa się na podstawie spojrzenia wstecz na inne przeżycia tak daleko, jak tylko to możliwe.

Jednocześnie dokonywanie refleksji jest w opinii Husserla aprioryczną możliwością podmiotu [Husserl 1967, 276]. Horyzont przeżyciowy dotyczy nie tylko perspektywy czasowej, ale również różnych sposobów „dania” przedmiotu. Żadne konkretne przeżycie nie może być rozpatrywane jako coś zupełnie samodzielne. Należy je raczej rozumieć jako „moment przepływu”.

Problem pojawia się jednak, gdy po dokładniejszym badaniu okazuje się, że te same wrażenia konstytuują różne przedmioty [Husserl 1990, 84]. Oznacza to, że dane immanentne nie są, jak by się wydawało, stałe, lecz przedstawiając się każdorazowo jako „przejawy”, w swej zmiennej strukturze tworzą przedmioty. W nadbudowanej nad spostrzeżeniem lub wyobrażeniem świadomości obiektu ogólnego konstytuuje się to, co ogólne, natomiast samo spostrzeżenie lub wyobrażenie to konstytucja przypadku jednostkowego. Może to powodować zaburzenia w procesie poznania danej rzeczy, ponieważ mogą ją postrzegać przez pryzmat jej pojęcia ogólnego. Przypominając sobie, że spożywałem pół roku temu żółte jabłko, uobecniam je na podstawie obrazu wszystkich żółtych jabłek, które zdarzyło mi się od tamtej pory ujrzeć w sklepie.

Jak zatem zauważa Husserl, należy być wielce ostrożnym w konstataowaniu sensu różnych, a zwłaszcza tych samych, przedmiotów. Jeśli bowiem możliwe jest doprowadzenie do oczywistości, która kształtuje naszą wiedzę, to prowadzi ona do kształtowania różnych *modi* przedmiotowości [Husserl 1990, 87]. Ostatecznie idzie bowiem o utworzenie możliwie najpełniejszego modelu korespondujących ze sobą konstytucji fenomenu w jego środowisku. Pozwoli to na stopniowe wykluczanie błędnych interpretacji transcendentnego przedmiotu czy zjawiska. Wszelka realność istnieje tylko poprzez „nadanie sensu”. Odbywa się to na podstawie „naturalnych przedmiotów realnych”, ale należy wystrzegać się utożsamiania tego z ogółem bytu. Tego rodzaju absolutyzację uznaje niemiecki filozof za niedorzeczność [Husserl 1967, 181].

Fenomenologię czasu Husserla dopełnia model przyszłości. Trzeba jednak od razu zaznaczyć, że autor *Idei fenomenologii* nie przywiązuje do niego zbyt wiele uwagi. Wychodzi bowiem z założenia, że przyszłość nie istnieje, nie można zatem o niej wiele powiedzieć. Z kolei to, co o niej mówimy, wchodzi w zakres funkcji wyobrażenia [Hernans 2008, 63]. Píše, że możemy nie tylko przywoływać do „teraz” treści,

które dawno już minęły. Możliwe są również takie przywołania dotyczące przyszłości. Są one jednak nieporównywalnie mniej pewne, ponieważ w niczym nie mają oparcia. Innymi słowy: przyszłość jest niewiadomą. Tyle w płaszczyźnie epistemologicznej.

Natomiast na płaszczyźnie ontologicznej mówi Husserl o protencji [Husserl 1989, 95]. Schematycznie stanowi ona odpowiednik retencji, skierowany w przyszłość. Jednak różnica jest zasadnicza: retencja bazuje na pewnej realnej treści, która napłynęła (bądź napływa) do świadomości, natomiast protencja stanowi jedynie pewne „nastawienie sytuacyjne” podmiotu. Nie jest więc ona wtórnie konstruowana jak wyobrażenie. Można powiedzieć, że dzieje się samoistnie i pozbawiona jest treści fenomenologicznych. Husserl powie, że stanowi ona „swoiste nastawienie przyszłościowe”, które uprzedza nową terażniejszość [Hernans 2008, 64]. Skoro wybieram się dziś do teatru, to protencja będzie dotyczyła wszystkich działań fizycznych z tym związanych: przygotowań, drogi do przebycia, wreszcie samego dotarcia i zajęcia miejsca na widowni oraz mojego nastawienia do tych czynności. Partycypacja przyszłości odbywa się tu tylko na podstawie działań. Na tej podstawie twierdzi Husserl, że nie ma możliwości wypełnienia protencji treścią fenomenologiczną.

Tak, w ogólnym zarysie, funkcjonuje fenomenologiczny model poznawczy. Akcent położony jest tu na procesualność całości, tylko bowiem na drodze stopniowego, rozciągniętego w czasie poznania możliwe jest budowanie „obiektywnej” wiedzy o przedstawiającej się rzeczywistości [Husserl 1990, 90]. Radykalizm polega na wyławianiu spośród subiektywnych ujęć tych treści, które ujmują rzeczywistość samą. Subiektywne przeżycia psychologiczne muszą być rugowane. Fenomenologa interesuje tylko stosunek między poznaniem a przedmiotem, a problem poznania może być rozwiązany tylko w obrębie oczywistości danych absolutnych.

Husserl dostrzegł, że to Kant jako jedno z pierwszych odkrył subiektywne źródła zasad określających wszelkie poznanie, co dało podstawy filozofii transcendentnej. Twórca fenomenologii uznał jednak, że problem Kanta polegał na tym, że prawidłowości logiczne, którymi królewiecki filozof tłumaczył mechanizmy poznania, nie wymagają dalszych wyjaśnień [Święcicka 1993, 89]. Jedyne problem stanowi sposób ich stosowalności do świata. Husserl uznał za niewystarczający sposób odwoływania się do formalnych struktur

świata. Wyjaśnieniu podlega również sens mówienia o świecie i jego prawidłowościach [Świącicka 1993, 89]. Idzie więc Husserlowi o odsłonięcie sensu świata poprzez transcendentalne źródła określające jego strukturę. Tak przedstawiany aprioryzm nie będzie więc *stricto* matematyczno-logicznym. Główny akcent położony jest bowiem na prawidłowości procesów konstytutywnych jako przejawu świadomości transcendentalnej. Zgodnie z tym, nie wystarczy odwoływać się tylko do logiki, rozumianej jako „nauka o myśleniu”. Trzeba sięgać głębiej — do doświadczenia źródłowego, a tym samym doświadczenia samego siebie, „w którym zarazem konstytuują się wszelkie sensy przedmiotowe, także te najogólniejsze, o których mówi logika” [Świącicka 1993, 90].

Apriorycznym elementem genezy fenomenologicznej jest również koncepcja ustawicznego przepływu. Tak jak życie świadomości, również przypomnienie ma ten charakter. Wszystko, co nowe, oddziałuje na to, co stare, i odwrotnie [Husserl 1989, 81]. Świadomość nie posiada więc łańcucha skojarzonych ze sobą samych faktów, ale raczej jest to jedna wspólna intencja, która w dodatku ciągle się modyfikuje. Jest to możliwe, ponieważ każda intencja wypełniona jest przez swoją treść — świadomość bazuje na treściach. Husserl pisze, że „jest to wyznaczone *a priori* przez strukturę przepływu przeżyć jako przepływu przeżyć intencjonalnych” [Husserl 1989, 177].

Niemiecki filozof od samego początku pisał, że pojęcia *a priori* i *a posteriori* są dość niejednoznaczne i niezbyt ścisłe. Wynika to z naleciałości „dziedzictwa przeszłości” [Husserl 1967, 11]. Z tej racji nie przystają do fenomenologii. Zastępuje je więc pojęciem *eidosu* [Łaciak 2008, 114]. Stąd poznanie *a priori* jednoznaczne jest z poznaniem *eidetycznym* (tzn. „dotyczącym istoty”). To z kolei prowadzi nas do stwierdzenia, że fenomenologia przyjmuje istnienie przedmiotów idealnych. Uznaje też logikę za naukę formalno-aprioryczną, tj. niezależną od innych nauk. Obejmować ma ona „idealne warunki możliwości nauki w ogóle” [Husserl 1996, 3]. Na tym opiera się wgląd w strukturę poznania, co nie pozostaje bez znaczenia dla modelu fenomenologicznego czasu.

Prócz tego wprowadza Husserl pojęcie „idealnego znaczenia”, dla którego tylko przypadłością jest to, że jest myślane i wyrażane [Husserl 2000, 54]. Owe prawa istotowe mają status praw *a priori*. Muszą one podlegać wyjaśnieniu, ponieważ podmiot domniemywa ich

jedności na podstawie przedstawień wielości [Husserl 2000, 54]. Husserl również argumentuje, że sens praw a priori konstytuuje się w aktach naocznych, ponieważ to w nich znajduje wypełnienie. Wyjaśnienie tych praw możliwe jest poprzez odniesienie ich do przeżyć, w których są dane. Nie jest to jednak subiektywizacją, w fenomenologii definiowanie przedmiotów idealnych możliwe jest tylko poprzez akty, w których są dane [Husserl 2000, 174]. Husserl wykazuje, że to, co obiektywne, ma swój korelat w tym, co subiektywne (tj. w przeżyciach). W takim świetle nie można mówić o przeciwności subiektywności względem obiektywności, o pierwotności jednego względem drugiego. Pierwotna jest tu bowiem wspólna korelacja obu perspektyw poznawczych [Łaciak 2008, 113]. W przypadku zagadnień temporalnych istotne będzie prześledzenie korelacji między aktami apriorycznego poznania a prawami a priori.

Prawa a priori dzieli Husserl na analityczne (bezwarunkowo ogólne, zawierające tylko pojęcia formalne, są wolne od wszelkiej faktyczności empirycznej, należą do esencjalnego wyposażenia tego, co realne) i syntetyczne (każde prawo nie będące analityczną koniecznością, są to wypowiedzi na temat istot materialnych, obowiązują w obrębie szczegółowych dziedzin bytu). Stąd też istoty formalne określa Husserl jako istoty niewłaściwe, w odróżnieniu od właściwych istot materialnych [Łaciak 2008, 130]. Jednakże dotychczasowa charakterystyka pozbawiona była fenomenologicznego horyzontu, jakim niewątpliwie jest podmiot. Jak zatem należy dokonać rozróżnienia, skoro idealne przedmioty w poznaniu świadomościowym nie odróżniają się od przedmiotów realnych? Tu odwołuje nas Husserl do fenomenologicznej zasady zasad: „wszystko, co się (...) źródłowo przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się tu prezentuje” [Husserl 1967, 73]. Trzeba jednak wcześniej przypomnieć sobie, czym jest akt świadomości. Jest on bowiem aktem intencjonalnym, tzn. skierowanym ku przedmiotom (stanowi więc połączenie jakości i materii) [Husserl 2000, 519]. Przedmiotowość obecna jest w świadomości w przedstawieniach, sądach, życzeniach itd.

Myślą przewodnią rozważań nad fenomenologią czasu jest pytanie o konstytucję czasu obiektywnego, problem czasu immanentnego czy wreszcie o źródło czasowości w świadomości w ogóle. Husserl dostrzega, że każde pytanie o czas zakłada rozważenie

problemu poprzedzania i następstwa [Judycki 1990, 61]. Problem polega bowiem na tym, że to nie świadomość uchwytuje obiektywne trwanie i następstwo, ale że to raczej w niej się ono konstytuuje. To z kolei zdaje się świadczyć o tym, że stanowi ono strukturę, na której podłożu dokonuje się konstytucja wszelkich innych elementów świadomości.

Sama retencjonalna konstytucja czasowości świadomości nie jest jeszcze konstytucją obiektywności. Ten etap nazywa Judycki konstytucją pasywną [Judycki 1990, 64]. Nie zostaje tu bowiem przekroczone aktualne „teraz”, zdarzenie zatem wciąż jest uzależnione od pewnego „teraz” świadomości. To z kolei prowadziłoby do stanu, w którym w różnych miejscach czasowych spostrzegam tę samą treść jako indywidualnie inną. Jednak nadanie indywidualności treści związane jest z jej identycznością. Gwarantuje to synteza przypomnieniowa [Husserl 1989, 152]. Jak zatem widzimy, retencja zapewnia tylko potencjalną konstytucję identyczności. W wyobrażeniu dochodzi niejako do jej potwierdzenia, a tym samym — utwierdzenia. W ten sam sposób dochodzi do konstytucji fenomenu następstwa: tylko wtedy, gdy jestem świadomy możliwości dowolnie wielokrotnego powracania do tego samego obiektu i możliwości odnajdywania go w tym samym miejscu strumienia świadomości, w którym został on retencjonalnie „umieszczony”, mogę powiedzieć, że konstytuuje się jego obiektywne „przed” i „po” [Husserl 1989, 162-163].

Umożliwia to zestawienie, to znaczy: umieszczanie innych treści „przed” i „po”. Tak dopiero konstytuuje się świadomość następstwa czasowego. Jednocześnie należy pamiętać, że ta obiektywizacja nie jest jednoznaczna z konstytucją czasu obiektywnego. Do tej pory wykazaliśmy, jak czas pozwala na obiektywne konstytuowanie innych treści. Przypomnienie wtórne jest koniecznym, lecz niewystarczającym elementem jego konstytucji. Teraz trzeba zmienić sposób ujmowania tego, co dane. Podmiot musi przestać ujmować akty w ich pojawieniu się w czasowych aspektach i za przedmiot apercepcji uznać transcendentne rzeczy dane w wyglądach [Husserl 1989, 163].

Jednocześnie Husserl zauważa, że nie każda świadomość przedmiotu jest świadomością czasu. W ten sposób docieramy do najtrudniejszego momentu całej koncepcji: odpowiedzi na pytanie o samo płynięcie czasu. Niemiecki filozof podaje, że należy go określić jako „strumień”, coś co wypływa w pierwotnym punkcie „teraz”.

Świadomość czasu obiektywnego „rekonstruuje” obiekty ujawniające się w niej. Również „samego wypływu każdorazowego »teraz« nie możemy uchwycić inaczej, jak [tylko — przyp. W. M.] przez uprzedmiotowienie tego, co w nim się konstytuuje. Świadomość jako źródło absolutne czasu jawi się w swoim podłożu jako aczasowa” [Judycki 1990, 67]. Jest to też moment samokonstytucji subiektywności. Tym samym konstytuuje się czasowy horyzont, w którym ma miejsce wszelkie doświadczenie.

Zarysowany powyżej pogląd na naturę czasu w koncepcji Husserla pochodzi z okresu, w którym wykłady z fenomenologii czasu były głoszone, a następnie uzupełniane (tj. z lat 1893-1918). Trzeba jednak dodać, że nie jest to ich ostateczna postać — w późniejszych latach były poprawiane i uzupełniane dodatkowymi treściami. Należy również pamiętać, że nie wszystkie rękopisy na temat fenomenologii czasu ujrzały światło dzienne. Wiele z nich do dziś pozostaje w depozycie Archiwum Husserla.

Z tak przedstawioną koncepcją postanawia mierzyć się Jacques Derrida. Analiza prac Husserla stanowi początkowy okres działalności francuskiego myśliciela. Główna praca na ten temat, *Głos i fenomen*, pochodzi z roku 1967 i jest niewielkim rozszerzeniem pracy magisterskiej Derridy.

Autor późniejszych *Marginesów filozofii* opiera twórczą krytykę poglądów Husserla na trzech elementach: pojęciu punktowości, pojęciu obecności oraz problemie jedności retencji, spostrzeżenia i protencji.

Derrida zdaje sobie sprawę z tego, że jeśli naruszy porządek punktowego „teraz” koncepcji Husserla, wówczas podważy w wątpliwość cały projekt fenomenologiczny. Albowiem, jak wcześniej sygnalizowaliśmy, w „teraz” zbiegają się wszystkie elementy metody fenomenologicznej (stąd wypływa świadomość, zatem i czas, a co za tym idzie — istnienie w ogóle). Derrida zauważa również, że Husserl miał świadomość hipotetycznego charakteru owego uprzywilejowanego punktu: „... do istoty przeżyć należy to, że muszą się one w ten sposób rozpościerać, że faza punktualna nigdy nie może istnieć sama dla siebie” [Husserl 1989, 71]. Z drugiej strony ów moment chce rozumieć Husserl jako „punkt źródłowy”. Mimo że czas ma stanowić jedność niemożliwą do podziału na odcinki i punkty, to cały jego model odsyła do „teraz”. Musi on więc stanowić uprzywilejowany moment całej koncepcji czasu. Z drugiej strony ów punkt ma stanowić

tylko „robocze założenie”, które po przyswojeniu całej koncepcji ma zostać odrzucone. Jednakże na podstawie powyższej argumentacji Derrida wnioskuje, że prowadzi on raczej do „nowej metafizyki obecności, (...) metafizyki idei jako przedstawienia” [Derrida 1997, 105]. Problem jednak powstaje, gdy okazuje się, że ów moment odgrywa główną rolę w modelu fenomenologicznym. Jest on bowiem punktem, w którym pojawia się nowa treść w świadomości. Nie można tego momentu rozmyć w całości „absolutnego przepływu”, ponieważ wówczas dochodzi do pomieszania porządku ontologicznego i epistemologicznego. Jeśli oto wybieram się do biblioteki po książkę, otrzymuję ją i zaczynam ją czytać, odbywa się to na poziomie ontologicznym. Jednak jeśli w następnej chwili jakieś treści zaczynają napływać do mojej świadomości, wówczas przechodzę na poziom epistemologiczny. Sam moment przejścia jest możliwy, a nawet konieczny do wyznaczenia. Ten właśnie moment fenomenologia ustanowiła sobie jako moment źródłowy. Nie sposób go pominąć, jak również nie sposób go rozciągnąć w czasie. Tymczasem Husserl w ogóle postanawia go odrzucić jako „założenie robocze”. Derrida na tę niekonsekwencję zwraca uwagę, tłumacząc, że dla fenomenologii jest to moment najważniejszy. Z drugiej strony przyzna, że jest to jednocześnie moment uprzywilejowany na tle całej koncepcji, zatem prowadzący do metafizyki obecności.

Drugie zagadnienie, które stanowi podstawę polemiki Derridy z Husserlem, to problem „tożsamości ze sobą tego, co obecne” [Derrida 1997, 107]. Francuski filozof chce przez to powiedzieć, że konstytucja fenomenologicznego sensu zawsze prowadzi do obecności poprzez poszukiwanie *eidosu*. Innymi słowy: sens bycia jest dla Husserla obecnością [Skarga 2002, 18]. Oznacza to, że nie ma jakościowego zróżnicowania między przypomnieniem pierwotnym i wtórnym (i to zarówno w przypadku noezy, jak i noematu). Derrida pyta o zasadność tego rozdziału i o nadrzędne kryterium, na podstawie którego Husserl miałby dokonać tego zestawienia [Derrida 1997, 108]. Jest to niezwykle ważki argument — niemiecki filozof bowiem owym kryterium nie dysponuje. Skrajność opinii Derridy jest tu tak samo uzasadniona jak Husserłowy postulat intuicyjnego zestawiania ze sobą treści retencji i wyobrażenia. Derrida słusznie zauważa, że skoro między nimi dochodzi do radykalnego zerwania, a wyobrażone treści są jakościowo różne od przeżywanym, to dlaczego wciąż mamy uważać, że stanowią one o tym

samym fenomenie? Dlaczego redukcja ilościowa treści wyobrażenia względem retencji nie miałyby pociągać za sobą zmian jakościowych? Rzeczywiście problem wydaje się zasadniczy, tym bardziej, że wyobrażenie uczestniczy w konstytucji czasu obiektywnego. Mówiąc językiem Derridy: Husserl w sposób nieuzasadniony dokonuje zbyt swobodnych przejść między obecnością i nieobecnością, jak również między tym, co spostrzeżone i niespostrzeżone [Łaciak 2001, 94].

Komentując Derridę, Vincent Descombes znajduje pewne rozwiązanie tego problemu:

...teraźniejszość nie może być tylko teraźniejsza, musi być również teraźniejszością już przeszłą a zarazem teraźniejszością jeszcze przyszłą; dzięki owej przeszłości jeszcze obecnej i przyszłości już obecnej, przeszłość jako taka będzie dla nas teraźniejszością, która nie jest już obecna, a przyszłość będzie odwiecznie i na zawsze teraźniejszością, która nie jest jeszcze obecna. Wówczas pojawi się *różnica* lub nie-przystawalność obecności do siebie samej. [Descombes 1994, 63]

W takim modelu musimy jednak przyjąć dwa rozwiązania: albo pojęcia tracą swoje stałe znaczenie (bo jakżeby inaczej rozumieć „teraźniejszą przyszłość”), albo trzeba odrzucić klasyczny podział czasu na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. W obliczu ścisłości fenomenologicznej Husserl raczej skłaniałby się ku drugiemu rozwiązaniu. Dla Derridy z kolei stwierdzenie to nie stanowi żadnego problemu. Teraźniejszość nie jest dlań czymś prostym. W jego opinii w owym momencie uczestniczą wszystkie pozostałe składowe modelu czasu Husserla. Punktem wyjścia dlań nie jest bowiem obecność, ale nie-obecność i wewnętrzna niekoherencja, która dopiero prowadzi do skonstatowania tożsamości (co jest złudne, dlatego Derrida mówi o „metafizyce obecności”).

Jednak nie tylko w teraźniejszości, ale również w retencji dostrzega Derrida uwalnianie się nie-aktualności w aktualności i nie-obecności w obecności. Przecież treści retencjonalne są również czymś jakościowo odmiennym od treści samego spostrzeżenia. Czymś zgoła odmiennym jest spostrzegać fenomen, aniżeli utrzymywać go w retencji. Przecież mimo wszystko stanowi ona również rodzaj przypomnienia (przez co bliżej jej do wyobrażenia, aniżeli do momentu

spostrzeżeniowego) [Derrida 1997, 110]. Ten wniosek stanowi zatem wskazanie kolejnej niejasności w myśli autora *Idei fenomenologii*.

W trzecim kontrargumencie Derrida rozpatruje moment, w którym sąsiadują ze sobą retencja i wyobrażenie. Jest to dość osobliwy moment, gdzie przeplata się wzajemnie obecność i nie-obecność. Uważa bowiem Husserl, że retencja może być traktowana jako obecność [Husserl 1989, 68-69]. Niemiecki filozof pisze zatem, że na styku retencji i wyobrażenia mamy do czynienia z przechodzeniem obecności w swoje przeciwieństwo. Dla Derridy jednak sprawa nie jest taka oczywista. Proces zanikania retencji jest przecież odcinkiem w przeszłości. Wówczas ów osobliwy punkt styku retencji i wyobrażenia będzie miejscem styku dwóch rodzajów nie-obecności [Derrida 1997, 113]. Tym samym francuski myśliciel wskazuje, że fenomenologiczny model czasu jest pełen roboczych założeń. Wydaje się to stać w sprzeczności z wymogiem fenomenologicznej pewności. Na tym jednak nie koniec, albowiem założenia robocze stoją w ostrej sprzeczności z konstruktami na nich osadzonymi. W konsekwencji, po ukonstytuowaniu na nich modelu czasu, należy je odrzucić [Derrida 1997, 114-115]. Jak zatem zauważa Derrida, ostatnie dwa argumenty są do siebie bardzo zbliżone.

Autor *Marginesów filozofii* proponuje rozpatrzenie fenomenologii czasu w świetle własnej koncepcji „śladu”. To udogodnienie ma niwelować konieczność osadzania myśli Husserla w „metafizyce obecności”, a tym samym zniosłoby implikowanie tego rodzaju paradoksów. Koncepcja śladu w tym kontekście godziłaby „czystą aktualność »teraz« z ruchem konstytuującym, który śladowość w nią wprowadza” [Derrida 1997, 113]. Postulat ten odrzucałby powielanie idealności (obecności) w nieskończoność, które w dodatku u Husserla ma charakter konieczny. Uważa również Derrida, że bez źródłowej różnicy nie jest możliwa refleksja i uobecnienie, rozumiane jako pojawienie się w obecności (tj. w „teraz”) czegoś już nieobecnego.

Postulaty Derridy są interesujące i być może rozwiązują wiele problemów fenomenologii czasu Husserla. Problem jednak polega na tym, że ustanawiają one zupełnie inną perspektywę czasu. Czas bowiem przestaje być tu rozumiany jako ruch na gruncie tego, co obecne [Derrida 1997, 115], a podmiot transcendentálny musi być rozumiany jako naruszany przez swoje własne źródło. Trzeba też pamiętać, że

koncepcja „śladu” nie odsyła do żadnej obecności, co w opinii wielu może być odczytane jako silnie metafizyczne założenie².

Jak zatem łatwo dostrzec, świadomość, którą obdarza Husserl podmiot transcendentálny, zostaje poważnie zdeprecjonowana przez Derridę. Mimo że całość projektu robi duże wrażenie, nie udało się ustrzec Husserlowi przez błędami. Mogą być one rozumiane jako błędy faktyczne. Mimo metodologicznej ścisłości, być może chciał on pozostawić pewne miejsca rozrzedzonej treści teoretycznej. Pozwoliłoby to na podkreślenie procesualności, z jaką treści świadomości konstytuują się w niej. Skoro konstytucja nie odbywa się momentalnie, zatem zapadanie treści świadomości w pamięci również odbywa się wielopłaszczyznowo, nierównomiernie, stopniowo. W takim wypadku konstatacja, mówiąca, że treść taka może być jeszcze terazniejsza i jednocześnie już przeszła, jest uprawomocniona. Wynika to z faktu, że niektóre jej składniki już zapadły w pamięć, natomiast inne w tym samym czasie drogę tę dopiero przebywają (to znaczy: są zapamiętywane). Postulat Derridy rozkładający treści na czynniki pierwsze i analizujący je niejako z osobna powoduje w ostateczności „usztynienie” całej koncepcji czasu przy jednoczesnym pozbawieniu jej elementu transcendentálnego. Mimo że nabiera ona w jego wykonaniu znamion konkretności, dokładności, skrupulatnej ścisłości, to jednocześnie wydaje się, że traci „siły witalne”.

Z drugiej strony nie sposób odmówić Derridzie słuszności. Zgodnie z wystosowanymi przez siebie postulatami, Husserl nie trzyma się ścisłości w takim stopniu, w jakim by tego sobie sam życzył. Derrida dostrzega tę niekonsekwencję i stara się ją zaznaczyć. Najistotniejszą jednak uwagą do całego projektu niemieckiego filozofa jest dostrzeżenie przez Derridę poważnego błędu w założeniach nie tylko fenomenologii czasu, ale w ogóle metody fenomenologicznej. Wydaje się, że z tego oskarżenia teoria Husserla nie potrafi się wybronić. Stanowi to zasadniczy problem również dla zagadnienia konstytucji fenomenologicznego sensu w ogóle.

Należy również przyznać rację Derridzie, kiedy dostrzega, że koncepcja Husserla rozwija się bez uwzględnienia problemu języka. Francuski myśliciel argumentuje, że to przecież język determinuje znaczenie, na którym opiera Husserl problem sensu. Zatem

² Jako uprzywilejowanie tego, czego nie ma kosztem obecności.

doświadczenie transcendentale nie jest nieme, jakby tego chciał autor *Idei fenomenologii* [Skarga 2002, 18]. Jednak w wydaniu Derridy owa koncepcja języka wydaje się zbyt szeroka, ponieważ rozszerza uniwersum znaczeniowe do tego stopnia, że poza językiem nic więcej nie istnieje. W efekcie język można odczytywać jako rodzaj wszechogarniającego bytu [Skarga 2002, 25]. Wydaje się to kolejną przesłanką do oznaczenia postulatów Derridy jako metafizyki. Wiele problemów nastręcza również rozumienie Derridiańskiego pojęcia „śladu” czy „różnicy”. Te jednak pomijam, jako że ich problematyka nie dotyka bezpośrednio problemu fenomenologicznego czasu. Sygnalizuję jedynie, że sam Derrida nie daje odpowiedzi na pytanie o to, jak miałyby wyglądać koncepcja czasu, która nie opiera się na kategorii obecności i która w sposób niejednoznaczny uzasadnia problematykę przejścia między nie-obecnością i obecnością.

BIBLIOGRAFIA

- Descombes, V., 1994, *Różnica*, [w:] B. Banasiak (red.), *Derridiana*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Kraków: Inter esse
- Derrida, J., 1997, *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, przeł. B. Banasiak, Warszawa: Aletheia.
- Hernans, A., 2008, *Husserlowska wizja czasu bez przyszłości*, [w:] A. Bobko, M. Kozak (red.) *Czas, przemijanie, wieczność*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Husserl, E., 1996, *Badania logiczne*, t. 1, przeł. J. Sidorek, Toruń: PWN.
- Husserl, E., 2000, *Badania logiczne*, t. 2, przeł. J. Sidorek, Warszawa: PWN.
- Husserl, E., 1990, *Idea fenomenologii*, przeł. J. Sidorek, Warszawa: PWN.
- Husserl, E., 1967, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa: PWN.
- Husserl, E., 1989, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. J. Sidorek, Warszawa: PWN.
- Judycki, S., 1990, *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin: TN KUL
- Łaciak, P., 2008, *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Łaciak, P., 2001, *Wczesny Derrida. Dekonstrukcja fenomenologii*, Kraków: Baran i Suszyński.
- Skarga, B., 2002, *Ślad i obecność*, Warszawa: PWN.
- Święcicka, K., 1993, *Husserl*, Warszawa: Wiedza Powszechna.

ABSTRACT

HUSSERL'S PHENOMENOLOGY OF TIME — THE CRITIQUE BY JACQUES DERRIDA

The problem of time was very important in the theory of phenomenology. Husserl understood that this is the basis of his research. That is why phenomenology of the time was scrutinized with a great importance. Conception of non-linear time and many possibilities of philosophical re-thinking the same moment of the time were the results of that theoretical model.

Reading Husserl's works Derrida is impressed with them. His analysis of phenomenology starts with a general question: if the conception of the time contains mistakes should we still accept the entire phenomenology at all? Accordingly, French philosopher finds three moments of that theory, which are illegitimated. However Derrida doesn't want to refuse the phenomenology. In that three problematic points he offers his own, very interesting solutions.



ANNA MARKWART
UNIwersytet Jagielloński

PRACA JAKO NARZĘDZIE KARY I POPRAWY W MYŚLI MICHELA FOUCAULTA

Wprowadzenie

Pojęcie pracy analizowane jest zarówno na poziomie teoretycznym jak i praktyczno-społecznym. Jego wieloaspektowość i złożoność pozwala na rozważanie go z różnych perspektyw oraz na wydawanie zróżnicowanych sądów dotyczących tego kompleksowego zjawiska. Praca może być postrzegana zarówno jako przywilej, jak i jako trud czy kara. Może być rozważana nie tylko w kontekście ekonomicznym, lecz także społecznym, w kontekście wykluczenia czy społeczeństwa klasowego, ale także w odniesieniu do problematyki kary, będąc postrzeganą jako dodatkowy środek represyjny czy narzędzie kontroli.

Michel Foucault wiele uwagi poświęcił relacjom władzy i wiedzy, pisał o mikrowładzy formującej jednostki oraz o tym, jak język, normy i klasyfikacje kształtują zachowania jednostek. W problematykę relacji władzy i norm wpisywał także pracę, rozważając ją, między innymi, w kontekście izolacji jednostek — zarówno tych karanych, jak i tych, którym udziela się pomocy. Niniejszy artykuł pokazuje związki między karą a pracą w odniesieniu do teorii Foucault. Jednocześnie tekst ten dowodzi, iż w koncepcji francuskiego teoretyka można dostrzec wieloznaczność waloryzowania pracy, szczególnie, jeżeli weźmie się pod uwagę problematykę władzy i karania. Karanie mające służyć społeczeństwu jest jednym z podstawowych zadań władzy. Foucault interesująco przedstawił historię i różne sposoby wartościowania zamknięcia, wiążąc je z równie niejednoznacznie ocenianą pracą, rozważaną jako ciężar, kara, nagroda czy sposób formowania jednostek.

Veblen i Dahrendorf: praca koniecznością czy przywilejem? — O statusie niepracujących słów kilka

Thorstein Veblen w swojej *Teorii klasy próżniaczej* wywodzi klasę uprzywilejowaną z obecnej w barbarzyńskich społeczeństwach i utrzymywanej w Europie grupy ludzi niepracujących produkcyjnie, lecz dokonujących „dzielnych czynów” — polujących i walczących na wojnach. Wysoki status poświęcających się rzemiosłu wojennemu czy kapłaństwu a nie wytwórczości utrzymywał się przez wieki [Veblen 2008, 5–17]. Pozwoliło to na utrwalenie się podziału ról męskich (żołnierze, kapłani, wykonujący szanowane zawody) i żeńskich (prace produkcyjne, zbieractwo, prace traktowane jako mniej honorowe) [tamże, 15–20] oraz na grupę niepracujących produkcyjnie i tych pracujących, którym przypisywano niższy status społeczny. W rezultacie to ci, którzy nie pracowali, stanowili elitę, wytyczali trendy, byli szanowani. Należy jednakże pamiętać, że Veblenowi, co sam podkreślał, chodziło jedynie o pracę produkcyjną, przede wszystkim fizyczną, „próżnowanie” nie oznaczało bezczynności, lecz spędzanie czasu w sposób inny niż zarabianie na życie czy wytwórczość [tamże, 40]. Nie jest to jednak równoznaczne ze stwierdzeniem, iż praca przez wszystkich była traktowana jako coś negatywnego:

Klasy niższe nie mogą w żaden sposób uniknąć pracy, więc fakt, że pracują, nie jest dla nich poniżający, przynajmniej wobec innych członków tej klasy. A nawet odwrotnie, ponieważ praca jest uznanym i akceptowanym sposobem ich życia, odczuwają pewną zabarwioną rywalizacją dumę z opinii dobrego, efektywnego pracownika. [...] Inaczej ma się rzecz w klasie wyższej (czyli bogatszej) [...] Członkom tej klasy także nie jest obca skłonność do oszczędności i pracowitości, ale jej realizacja jest tak silnie ograniczona przez wtórne wymogi rywalizacji majątkowej, że zostaje zwykle natychmiast zahamowana i nie daje żadnego praktycznego rezultatu. Najważniejszym i najbardziej kategoriycznym wśród tych wymogów wtórnych jest zakaz zajmowania się pracą produkcyjną [tamże 33–34].

W ten sposób brak zatrudnienia świadczył o zamożności. Praca kulturowo została uznana za coś związanego z biedą i słabością, jej brak natomiast powiązany ze świętem i wysokim statusem. Jak zauważył autor: „Wykonywanie pracy zostało kiedyś uznane za dowód słabości;

dlatego też na skutek skrótu myślowego sama praca stała się czymś z istoty swej poniżającym” [tamże, 35].

„Próżnowanie” dostępne było jednak jedynie wąskiej grupie ludzi. Większości trudno było żyć na wymaganym rywalizacją czy próżnością poziomie bez pracy zarobkowej. Nie oznaczało to jednak zupełnej rezygnacji z tej oznaki wyższego statusu. Zdaniem Veblena, jeżeli rodzina nie mogła pozwolić sobie na to, by nie pracował nikt, pracował jedynie mąż, zaś żona (szczególnie w przypadku klasy średniej), konsumując i nie pracując, stawała się swoistym świadectwem pozycji męża:

W nowoczesnym społeczeństwie przemysłowym próżnowanie na pokaz przestało obowiązywać pana domu już na dość wysokim, choć nie najwyższym, szczeblu drabiny społecznej. Pan domu w klasie średniej został przez sytuację ekonomiczną zmuszony do zarabiania na utrzymanie rodziny wykonywaniem zawodów, które bardzo często noszą charakter w dużym stopniu produkcyjny, jak choćby w przypadku współczesnego biznesmena. Jednakże przetrwał obyczaj wtórny — żona oraz służba próżnują oraz konsumują za niego [tamże, 71].

Podczas gdy Thorstein Veblen analizował problem pracy z perspektywy epoki, w której jej brak mógł świadczyć o wysokim statusie społecznym, Ralf Dahrendorf opisywał pracę z perspektywy głębokiej przemiany, jaką przeszły społeczeństwa od czasu Veblena. W swoim tekście *Nowoczesny konflikt społeczny*, odnosząc się do bliższej nam epoki drugiej połowy dwudziestego wieku i inspirując się myślą Webera i Marksa [Turner 2010, 189], dostrzegł on interesującą zmianę statusu pracy: z obowiązku, koniecznego trudu, stała się przywilejem [Dahrendorf 1993, 228]. Jego analiza opiera się na przekonaniu, iż sytuacja danej jednostki na rynku pracy jest kluczem do dostępu do innych zasobów — w tym uczestnictwa w życiu społecznym. Inaczej postrzega się niepracującego studenta czy matkę wychowującą dzieci, inaczej zaś trwale bezrobotnego [Dahrendorf 1993, 229]. Niemniej jednak niegdyś brak pracy był wyrazem uprzywilejowania — nie pracowali zamożni i dobrze urodzeni. Jednakże nadszedł okres rewolucji kapitalistycznej oraz zmiany podejścia do pracy i jej braku. Praca stała się dobrem luksusowym, jej nadmiar świadczył o wysokim statusie. To właśnie pracą należało się chwalić. Klasa wyższa zamiast

próżnować obejmowała najwyższe stanowiska i poświęcała swój czas na pracę. Natomiast niepracujący stali się wykluczonymi:

Bycie bezrobotnym niszczy szacunek człowieka do samego siebie, burzy rutynę jego życia codziennego i uzależnia go od zasiłku. To go wyrzuca poza nawias i stwarza nowy problem uzasadnionych roszczeń [tamże, 229].

Brak pracy stał się powodem do wstydu, długotrwały brak pracy zaś — powodem wykluczenia społecznego. W wyniku ubóstwa i pracy za minimalne wynagrodzenie ledwie pozwalające na przeżycie (*working poor* w USA) czy trwałego bezrobocia (w Europie) wykształciła się tzw. podklasa [tamże, 235–242] — obejmująca ludzi niewykorzystujących swoich praw obywatelskich, wykluczonych, ale jednocześnie pozbawionych świadomości klasowej i niezdolnych do buntu. Dla zatrudnionych praca stała się powodem do dumy czy źródłem prestiżu, podobnie jak niegdyś był nim jej brak.

Niewielu ludzi określiłoby dzisiejsze warstwy o wyższym statusie jako klasę próżniaczą; stanowią one raczej klasę 'pracoholików'. Spora część jej członków skarży się, że dla nich niedziela nie różni się niczym od zwykłego dnia tygodnia i że nie mieli urlopu od lat; ale w rzeczywistości te skargi są inną formą ostentacyjnej konsumpcji, popisywania się bogactwem, jakim jest praca [tamże, 228–229].

Teorie zarówno Veblena, jak i Dahrendorfa nie przystają do współczesnej rzeczywistości. Jednakże ich analiza pomaga zwrócić uwagę na istotne aspekty sposobu postrzegania pracy. Chociaż coraz większy nacisk kładzie się na wykorzystywanie czasu wolnego, posiadanie stałej pracy wciąż jest często postrzegane jako luksus, zaś jej brak może prowadzić do wykluczenia.

Przytoczone powyżej teorie, poruszające problem statusu niepracujących, rzucają światło na zagadnienie istotne dla niniejszego wywodu — sygnalizują, że praca ma niejednoznaczny status. Z jednej strony może być postrzegana jako źródło trudu, którego pragnie się uniknąć, niekiedy nawet jako coś poniżającego i świadczącego o niższym statusie społecznym. Z drugiej zaś strony może być uznawana za dobro luksusowe, pożądane oraz świadczyć o przynależności do „normalnej” większości, pozwalać na korzystanie z pełni praw

obywatelskich, redukować problemy społeczne i budować poczucie własnej wartości.

„Wielkie zamknięcie” i problemy społeczne

To, czy praca jest przywilejem, czy trudem, czy pozwala na rozwój, przemianę i poprawę, czy też jest koniecznością i efektem przymusu (na przykład ekonomicznego) wiąże się także z problemem karania, zamknięcia, leczenia i resocjalizacji. Wieloznaczny stosunek do pracy i wpisanie jej w mechanizmy internowania, tresury i ujarzemia w interesujący sposób opisał Michel Foucault.

Pojęcie ujarzemia (*assujettissement*) jest kluczowe dla jego teorii. Skupia się ono na kształtowaniu jednostki w splocie władzy i wiedzy. Podwójny sens tego słowa odnosi się, z jednej strony, do wolności i kształtowania siebie, z drugiej — do poddania innym [Seigel 1990, 276]. To, co niecielesne, dusza, podmiot, jednostka, jest wciąż wytwarzane wokół ciała (niezwykle istotnego w teorii francuskiego myśliciela), jednak przede wszystkim jest kształtowane przez otoczenie definiujące normy, kontrolujące, normalizujące.

Skupiając się w swojej *Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu* na historii powstania zakładów dla „szaleńców” i opisując mechanizmy stojące za ideami internowania, Foucault odnosił się także do, niezwykle interesujących, związków zamknięcia, wykluczenia z normą i moralnością. Wychowawczy, karzący i formujący jednostki aspekt kontroli i izolacji pojawia się także w *Nadzorować i karać*. Zanim jednak powstały więzienia, będące sposobem karania przestępców, i szpitale dla chorych psychicznie, późniejsi podopieczni takich instytucji podlegali innym formom zamknięcia, które, jak zauważył Foucault, nie odróżniały chorych od biednych, wykluczonych, niebezpiecznych czy karanych. Stanowiły jednak odpowiedź na potrzeby społeczeństwa, gromadząc ludzi, którzy do niego nie pasowali, nie radzili sobie w nim lub mogli działać na jego niekorzyść:

Nie ulega wątpliwości, że pierwotne formy internowania funkcjonowały w charakterze mechanizmu społecznego i że ten mechanizm miał bardzo szeroki zasięg, od elementarnych regulacji rynkowych, aż po wielkie marzenie burżuazji o zbiorowości poddanej autorytatywnej syntezie natury i cnoty. Stąd tylko krok do przypuszczenia, że sens internowania polegał

bez reszty na jakiejś społecznej celowości, pozwalającej grupie oczyszczać się z elementów obcych lub zgubnych [Foucault 1987, 83].

Jedna instytucja przejęła w XVII wieku pieczę nie tylko nad przestępcami, chorymi i szalonymi, ale też nad biednymi, bezrobotnymi, kalekimi. Tymi, których skierował tam sąd, i tymi, którzy zgłosili się sami. A także nad ubogimi, którym zapewniano miejsce do życia i wyżywienie [tamże, 56–57]. W swej pieczy miała zatem niemal wszystkich wykraczających poza normy społeczne i mogących zakłócać funkcjonowanie organizmu miejskiego. Z jednej strony pomoc pokrzywdzonym, z drugiej kara i izolacja, z trzeciej zaś — wychowanie. Również poprzez pracę.

Dzięki tej ostatniej zamknięcie pełniło także inną funkcję: było sposobem walki z bezrobociem, wiązało się z korzyściami ekonomicznymi, pozwalało regulować rynek pracy, wiążąc funkcję gospodarczą ze społeczną. Pierwotnym celem internowania miała być pomoc ubogim, chorym, zapewnienie domu żebrakom i biedocie oraz niezdolnym do pracy. Zakazano żebrania na ulicach, przymusowo włączając biedotę w obszar regulowany przez władzę — zapewniano im dom i utrzymanie, poddawano ich jednocześnie wychowaniu i kontroli. Z czasem ta rzesza ludzi pozwalała na ograniczanie skutków zawirowań rynkowych poprzez regulowanie ich zatrudnienia.

Internowanie miało w całej Europie identyczne znaczenie, przynajmniej na początku. Była to jedna z odpowiedzi XVII wieku na kryzys ekonomiczny, którym został dotknięty świat zachodni: obniżka płac, bezrobocie, brak pieniędzy, zespół zjawisk prawdopodobnie spowodowanych załamaniem Hiszpanii [...] Długo jeszcze zakład karny lub siedziby Szpitala ogólnego miały służyć za kwatery bezrobotnym, ludziom bez zajęcia i bez dachu. Za każdym kolejnym kryzysem, kiedy gwałtownie mnożyła się biedota, miejsca internowania przynajmniej na jakiś czas podejmowały pierwotną rolę ekonomiczną [...] Wszakże w okresach bezkryzysowych system internowania zyskuje inne znaczenie. Jego funkcja represyjna wzbogaca się o nową użyteczność. Nie chodzi już o zamykanie ludzi nie pracujących, ale o zatrudnienie zamkniętych, aby w ten sposób służyli pomyślności ogółu. Jasno rysuje się kolejność: tania siła robocza w okresie pełnego zatrudnienia i wysokich płac; natomiast w okresach

bezrobocia — ujęcie nie pracujących i ochrona społeczeństwa przed podburzaniem i zamieszkami [Foucault 1987, 70-72].

Zarysował się w ten sposób nowy wymiar relacji pomiędzy jednostkami internowanymi a resztą społeczeństwa. Oddziaływanie nie było już jednostronne. Okres wcześniejszy można było, w dużym uproszczeniu, scharakteryzować stwierdzeniem, że domy zamknięcia (w swej idei, niekoniecznie zaś praktyce) miały działać na rzecz wykluczonych, ponieważ wykorzystując środki społeczne, chroniły obywateli przed niepożądanymi (przez władzę) skutkami ich obecności na ulicach. Jednakże włączenie pracy w zakres wychowania sprawiło, iż zamknięci częściowo „odpłacali” społeczeństwu za utrzymanie i wychowanie. W praktyce pełnili oni rolę „narzędzi” regulacji ekonomicznej, wdrażając tym samym w życie ideały gospodarki centralnie sterowanej. Od początku domy te powstawały, mając na celu przede wszystkim dobro ogółu (niekoniecznie zaś internowanych jednostek), to regulując pracę internowanych, odnosiły dobro społeczeństwa nie tylko do prostego wykluczenia ludzi niepożądanych czy chorych, ale i do bezpośredniej pracy na rzecz organizmu miejskiego. Mimo tego, jak zauważył Foucault, takie wykorzystanie internowania do wpływania na rynek pracy poniosło jednak — choćby z powodów czysto rynkowych — klęskę:

Wiek klasycyzmu posługiwał się internowaniem w sposób dwuznaczny i kazał mu odgrywać podwójną rolę: miało niweczyć bezrobocie lub przynajmniej zacierać jego najjaskrawsze skutki, a poza tym — służyć za instrument kontroli płac, gdy groziła ich zwyczajka. Oddziaływać kolejno na rynek pracy i koszty produkcji. W istocie nie wydaje się, iżby domy odosobnienia mogły skutecznie zaspokoić te oczekiwania. Jeżeli wchłaniały ludzi nie pracujących — chodziło przede wszystkim o zamaskowanie nędzy i zapobieżenie politycznym i społecznym kłopotom, jakie mogła powodować; jednak w momencie przydzielenia ich do warsztatów przemysłowych powiększało się bezrobocie w sąsiednich rejonach i pokrewnych branżach. Natomiast ich wpływ na ceny był tylko sztuczny, ponieważ wartość handlowa produktów tak wytwarzanych nie znajdowała się w żadnym stosunku do rzeczywistych kosztów uzysku, gdyby się je kalkulowało uwzględniając wydatki wynikające z samego zamknięcia. Z punktu widzenia wartości funkcjonalnej uznać można zakładanie domów internowania za chybione. Ostateczną porażkę usankcjonuje ich

zanik jako ośrodków skupiających biednych, więzień dla nędzarzy: przejściowy środek zaradczy okazał się nieskuteczną i źle pomyślaną ochroną znajdującą się w załączku industrializacji. A jednak porażka ta zaowocowała w dobie klasycystycznej cennym doświadczeniem. Rzucająca się w oczy nieudolność rozumowania dotyczącego produkcji i cen była naonczas prawdziwym wyrazem etycznego sposobu pojmowania pracy [Foucault 1987, 74].

Za internowaniem stały różnorakie względy: od społecznych, przez ekonomiczne po polityczne. Ukrycie problemu biedy i bezdomności, choroby, a nawet przestępczości wiązało się z pomocą i zapewnieniem podstawowych potrzeb życiowych. Ośrodki zamknięcia, pełniąc funkcje izolacyjne, realizowały zarazem rolę resocjalizującą. Starając się, niekiedy bezskutecznie, ograniczyć problemy społeczne i kontrolować „niepokorne” wobec władzy jednostki, jednocześnie podejmowały funkcje ekonomiczne na szeroką skalę. Ta interesująca problematyka, chociaż dogłębnie analizowana przez francuskiego myśliciela, pozostawała jednak wciąż tłem dla , kluczowej dla Foucaulta i charakterystycznej dla jego myśli, problematyki relacji władzy, jej powiązania z normami i kształtowaniem się jednostek.

Dla Foucault stworzenie domów zamknięcia stanowiło decydującą zmianę instytucjonalną w odniesieniu do nowych środków dyscyplinowania jednostek, w szczególności pod kątem kontroli zinternalizowanych w obciążonym winą sumieniu. Foucault stwierdza, że w połowie XVII wieku, w ciągu kilku miesięcy, jeden na stu mieszkańców Paryża znalazł się w zamknięciu [...] Podstawowe wyjaśnienie zamknięcia przynależy nie do dziedziny ekonomii, ale pozostaje wśród bardziej płynnych dziedzin rytuałów, moralności i polityki [La Capra 2006, 26].

Więzenie jako kara

Zajmując się instytucjami działającymi na rzecz społeczeństwa, klasyfikującymi, zamykającymi, pomagającymi, karzącymi i pełniącymi inne funkcje społeczne, Foucault zaznaczał, iż tym, co znajduje się w centrum jego analiz, jest

...korelatywna historia współczesnej duszy i nowej władzy sądzenia; genealogia współczesnego kompleksu naukowo-

sądowego, w którym szuka oparcia, znajduje usprawiedliwienie i reguły, osiąga efektywność i skrywa swą niezwykłą drobiazgowość współczesna władza wymierzania kary [...] W sumie — podjąć studia nad metamorfozą metod karania w oparciu o polityczną technologię ciała, z których dałoby się wyczytać wspólną historię stosunków władzy i stosunków przedmiotowych. W ten sposób, dzięki analizie łagodności kar jako techniki sprawowania władzy, można będzie zrozumieć, jak to się stało, że człowiek, dusza, jednostka normalna lub anormalna pojawiły się w miejscu zbrodni jako przedmioty interwencji penitencjarnej — jak i to, w jaki sposób specyficzny rodzaj ujarznienia mógł zrodzić człowiecze ‘ja’ uchodzące za przedmiot dyskursu, który korzysta z prestiżu naukowości [Foucault 2009, 24-25].

Zagadnienie to jest kluczowe dla całości *Nadzorować i karać*. Pisząc o narodzinach więzienia, myśliciel ten skupiał się na wpisaniu jednostek w splot władzy i wiedzy, poświęcając uwagę złożonym aspektom karania i problematyce ciała w kontekście relacji władzy.

W opinii Foucaulta wieki XVII i XVIII to okres ogromnej przemiany mechanizmów władzy. Kluczowa stała się kwestia efektywności, której podporządkowane zostało zdobywanie wiedzy nierozzerwalnie związane z mechanizmami klasyfikacji i kontroli. Przed tą przełomową epoką w centrum stał suweren i jego prawo — to, między innymi, demonstrowaniu jego potęgi podporządkowana była mechanika karania poprzez kaźń, to także w jego imieniu i dla realizacji jego praw prowadzona była polityka fiskalna czy ekonomiczna. Później jednak zarówno karanie, jak i procesy ekonomii politycznej zostały podporządkowane „reżimowi prawdy” i perspektywie naukowości [Foucault 2011, 42].

Dbanie o bezpieczeństwo społeczeństwa, zapewnianie ładu społecznego oraz karanie tych, którzy mu zagrażają, jest uznawane za jeden z podstawowych obowiązków władzy. Regulacje prawne oraz utrzymywanie porządku i gwarantowanie przestrzegania prawa czy monopol państwa na stosowanie przemocy to nie tylko idee pojawiające się w koncepcjach etatystycznych, ale też podstawowe powody dla istnienia rządu wymieniane przez myślicieli liberalnych. Przekazanie władzy prawa do karania przestępców w imię zapewnienia bezpieczeństwa obywatelom i strzeżenia ich od wzajemnej przemocy było jednym z kluczowych elementów powstawania państwowości w

oczach oświeceniowych teoretyków umowy społecznej. Hobbes w swej koncepcji pozostawiał władcy (bez względu na to, czy będzie nim jedna osoba, czy cała grupa) ogromny zakres działania. Jednostki zawierając umowę społeczną podlegają prawu stworzonemu przez suwerena i jego wyrokom, nawet jeżeli się z nimi nie zgadzają. Odwołanie władzy jest niemal niemożliwe, zaś jej brak okazuje się największym złem. Jednakże o tym, jak istotne jest dbanie o bezpieczeństwo ludu, świadczyć może fakt, iż, jak zauważał, „Uważa się, że zobowiązanie poddanych w stosunku do suwerena trwa tak długo i nie dłużej, niż trwa moc, dzięki której jest on zdolny ich ochraniać” [Hobbes 2009, 308]. Zdaniem Johna Locke’a natomiast, prezentującego inną nieco wizję umowy społecznej, jedną z kluczowych kwestii dla jednostek łączących się we wspólnotę państwową było zachowanie własności, tego zaś nie można było zagwarantować w stanie natury, gdyż:

Po pierwsze, brakuje w nim ustanowionego, znormalizowanego, znanego prawa [...] Po drugie, w stanie natury brakuje znanego i bezstronnego sędziego, którego autorytet rozstrzygałby wszelkie spory zgodnie z postanowieniami prawa [...] Po trzecie, w stanie natury często brakuje władzy, która wspierałaby i podtrzymywała słuszne wyroki, a także wykonywałaby je [Locke 1992, 251-252].

W efekcie człowiek, zawierając umowę społeczną, zachowuje wiele ze swych władz, jednakże z tej „służącej karaniu naruszających prawo natury, rezygnuje całkowicie” [Rau 2010, 138]. Również trzeci z wielkich teoretyków umowy społecznej — Jean Jacques Rousseau — uznawał rolę wymiaru sprawiedliwości za kluczową i odróżniającą stan państwowy od stanu natury [Rousseau 2002, 19].

Adam Smith, osiemnastowieczny filozof i ekonomista, którego *Bogactwo narodów* jest jednym z kluczowych dzieł fundujących klasyczny liberalizm, wśród obowiązków władzy również wymieniał dbanie o przestrzeganie prawa i ochronę obywateli oraz ich majątku. Jak zaznaczał, akumulacja kapitału niemal nie byłaby możliwa w społeczeństwie pozbawionym silnej władzy centralnej, skupiającej się na karaniu przestępców i egzekwowaniu prawa. Rozwarstwienie majątkowe czy gromadzenie kapitału mogą skutkować kradzieżami, zaś w warunkach niepewności praca pozwalająca zdobyć majątek staje się mniej racjonalna.

Bezpieczeństwo ludzi, którzy żyją w społeczeństwie, może być zapewnione w sposób znośny nawet wówczas, gdy nie ma władzy, która by broniła ich od gwałtów, jakich dopuszczają się ci, którzy ulegają tym namiętnościom. [...] Właściciel majątku o znacznej wartości, który nabył pracą wielu lat, a może nawet i wielu pokoleń, nie może ani jednej nocy przespać bezpiecznie bez ochrony, jaką mu zapewnia władza [...] może go ochronić jedynie potężne ramię władzy, zawsze gotowe do wymierzenia kary [Smith 2007, 364–365].

Jednym z kluczowych zadań państwa okazuje się zatem tworzenie ram dla działalności gospodarczej.

W dwudziestym wieku Robert Nozick, znany ze swojej niechęci do interwencjonizmu państwowego, pisał w swej *Anarchii. Państwie. Utopii* o dominujących agencjach ochrony [Nozick 1999]. Odróżniał on państwo minimalne od ultraminimalnego, skupiając się na tym, iż pierwsze z nich ma chronić wszystkich obywateli przed przemocą, oszustwami, kradzieżami itd., drugie zaś — tylko tych, którzy za tę ochronę będą płacić [tamże, 26–27]. Nozick przytaczał ideał państwa rozumianego jako strażnik — takie podejście przypisuje się, przede wszystkim, klasycznemu liberałom. Nie zmienia to jednak faktu, iż to właśnie ochrona obywateli i gwarantowanie przestrzegania prawa są kluczowymi zadaniami państwa — nawet rozumianego jako, przede wszystkim, dominująca agencja ochrony.

Prawo ma stanowić gwarancję bezpieczeństwa, wytyczać ramy działania, piętnować zachowania niepożądane społecznie, pozwalać podejmować decyzje w warunkach bezpieczeństwa, chronić prawa obywateli. Egzekwowanie jego reguł nierozdzielnie wiąże się z konsekwentnym karaniem występków. Jest to jedno z podstawowych zadań władzy, wiążące się jednocześnie z ogromną odpowiedzialnością. Trudnym pytaniem, które każde społeczeństwo musi sobie postawić, jest kwestia tego, w jaki sposób karać, jakie uprawnienia ma w tym zakresie suweren oraz jaki ma być cel karania.

W naszej cywilizacji przestępstwo i kara są bardzo silnie ze sobą związane. Można mówić wręcz o pewnym powiązaniu strukturalnym. Przyjmujemy bowiem, że zasadniczo przestępstwo nie powinno pozostawać bez konsekwencji, że ten, kto je popełnił powinien z reguły ponieść odpowiedzialność za to, co zrobił. Poczucie naszej sprawiedliwości wymaga, abyśmy przestępstwo, a więc czyn zawiniony, kwitowali karą [Zoll 2009, 47].

Dzięki konsekwentnemu egzekwowaniu kar członkowie społeczeństwa zyskują świadomość, iż jeżeli złamią prawo, poniosą skutki tego faktu. Racjonalne zatem staje się przestrzeganie przepisów. Jednocześnie ukaranie winnych jest postrzegane jako sprawiedliwe. Obecnie wśród celów kar wymienia się przede wszystkim: ogólnoprewencyjny, szczególnoprewencyjny, wychowawczy, sprawiedliwościowy oraz kompensacyjny [więcej na ten temat: Warylewski 2007]. Rodzi to jednak pytanie, która z owych funkcji najlepiej służy sprawiedliwości oraz czy w centrum karania powinna być jednostka poszkodowana, człowiek karany i jego przemiana czy dobro społeczeństwa — a jeżeli to ostatnie, to w jaki sposób rozumiane. Kara powinna być humanitarna [Skąpska 1996, 72] i sprawiedliwa, wynagradzać krzywdy i resocjalizować, a jednocześnie izolować przestępców niebezpiecznych. Można jednak przyjąć założenie, że powinna raczej odstraszać potencjalnych złoczyńców od łamania prawa. Niezwykle trudny i istotny jest problem tego, w jaki sposób pogodzić te cele ze sobą. [więcej na ten temat: Markwart 2010]. Wymiar sprawiedliwości oraz teoretycy prawa od wieków borykają się z tym problemem.

W dzisiejszych czasach z karą za poważne przestępstwa nierozzerwalnie wiąże się instytucję więzienia — choć nie zawsze tak było. Można postawić pytanie, jaką teorię jednostki więzienia zakłada i jaką rolę ma pełnić. Interesujące wydaje się prześledzenie spojrzenia Michela Foucaulta na więziennictwo. Jego obserwacje wciąż są aktualne i poruszają intrygujący temat związku kary, władzy i jednostki.

W swej najsłynniejszej bodaj książce, *Nadzorować i karać*, Foucault zestawiał dwa sposoby karania stosowane przez władzę suwerenną i dyscyplinującą, wiążąc karanie nie z prawem, ale z władzą [Paternek 1987, 97]. Władza, w oczach Foucaulta, dzięki instytucji więzienia może oddziaływać tak na duszę, jak i na ciało [Foucault 1994, 87]. Każdy z rodzajów władzy skupiał się jednak na innym celu, wpływając na różne sposoby zarówno na duszę, jak i na ciało. Foucault zaś nie wprowadzał wyraźnego rozróżnienia celów i sposobów karania:

Czy konieczne jest by cele karania pozostały analitycznie odmiennie od technik karania? Foucault, formułując analizę karania, w swym projekcie nie dopuszcza takiego rozróżnienia.

Jego kluczowe pojęcia technologii dyscyplinowania i normalizacji służą raczej do zwiększania naszej świadomości zestawu technik, które stosowane są w społeczeństwie [tamże, 98].

Nie dziwi zatem, że przyjmując odmienne założenia, władza suwerenna stosowała inne metody karania i instytucje mu służące niż władza dyscyplinująca. Ta pierwsza skupiała się na podkreślaniu majestatu i siły władzy [Foucault 2009, 48–49]. Przestępstwo godziło w majestat władcy, obrażało pomazańca Bożego, naruszało ustalone przez niego prawa. Stąd to właśnie w imieniu suwerena wymierzano karę, mającą podkreślić jego potęgę i odstraszyć poddanych od łamania prawa — wszystkie te funkcje spełniały niekiedy spektakularne i okrutne egzekucje. Władza dyscyplinująca natomiast miała na celu przede wszystkim dostosowanie jednostek do swoich potrzeb, sprawienie, by nie trzeba było ich kontrolować. To proces miał być publiczny, nie kara — ta miała służyć osiągnięciu maksymalnych korzyści dla społeczeństwa.

Więzieniem idealnym, z punktu widzenia władzy dyscyplinującej, możliwości nadzoru, klasyfikacji, opisu, kontroli, był Benthamowski panoptikon, twór pozwalający obserwować niewidocznemu obserwatorowi [Foucault 2009, 195–203]. Nadzorująca władza sama nie była widoczna, natomiast zamknięci byli obserwowani nieustannie — lub przynajmniej mogli być obserwowani nieustannie. Taka nieweryfikowalna władza i obserwacja mogły sprawiać, iż każdy miał wrażenie przebywania pod ciągłą kontrolą, nie mając jednak możliwości sprawdzenia, czy tak rzeczywiście jest. Jednocześnie podlegające kontroli jednostki nadzorowane były pojedynczo. Pozwalało to także na ich opisywanie i włączanie w mechanizmy ekonomiki władzy. Mając świadomość, iż wciąż mogą być obserwowani, więźniowie panoptikonu wciąż stosowaliby się do norm, co w efekcie mogło prowadzić do samoujarzemia, sprawiającego, że nie trzeba już nadzorować i upominać jednostek — one same pilnują się, by nie łamać reguł. Ta opresyjna, w oczach Foucault, instytucja, której zasada została przeniesiona na „tresowanie” społeczeństwa, mogła stanowić wzór nie tylko dla więzienia, ale i dla szpitala, szkoły, zakładu pracy...

W mechanizm karania ponownie można wpisać pracę — która ma pełnić rolę przynoszenia korzyści ogółowi, ale też stać się karą, trudem, dodatkowym cierpieniem, na które skazuje się więźnia.

Klasyfikacja i dostosowywanie kary do „przewiny” widoczne były także w zakładach zamknięcia, zanim wydzielono zakłady dla chorych i więzienia. Foucault w *Historii szaleństwa...* opisywał projekt „doskonałego domu poprawy” stworzony przez Brissota, wpisany w plan kwadratu, którego nasłonecznione i względnie wygodne cele zarezerwowane mają być dla kobiet i dzieci oraz winnych drobnych przewin, niewygody zaś w zimnych izbach przeznaczono dla zamkniętych oskarżonych o „zbrodnię główną” i „mącieli porządku publicznego”.

Dwie pierwsze kategorie więźniów będą wykonywać prace pożyteczne dla dobra publicznego. Dwóm ostatnim wyznaczy się roboty niezbędne, lecz szkodliwe dla zdrowia, które zbyt często przypadają ludziom uczciwym [...] W tej cudownej ekonomice praca nabiera podwójnej skuteczności: wytwarza niszcząc, gdyż potrzebny społeczeństwu wytwór rodzi się przez śmierć robotnika, który w tym społeczeństwie jest niepożądany. Niespokojne i groźne życie człowieka przechodzi w uległość przedmiotu [Foucault 1987, 388–389].

W ten sposób praca przejawia swoją niejednoznaczną wartość: z jednej strony przyczynia się do dobra społeczeństwa, z drugiej staje się trudem, karą, a nawet instrumentem zniszczenia. Obok dobroczynnych skutków nosi piętno bólu i śmierci. Jest też stopniowana. Ci, których winy wobec społeczeństwa są najcięższe, mieli wykonywać prace najtrudniejsze, najbardziej niebezpieczne, wartościowane najbardziej negatywnie. Jednocześnie — stawiając za cel przemianę jednostek, ich rozwój moralny, praca stanowić mogła drogę powrotną do społeczeństwa. Jej sumienne wykonywanie i przestrzeganie surowych norm moralnych pozwalało na wynagrodzenie trudu wcześniejszym zwolnieniem [tamże, 389]. Negatywna kara to jednocześnie pozytywna droga do wolności — wszystko jednak zgodnie z normami nadzorującej i wychowującej władzy.

Sposób karania oparty na tworzonym zgodnie z zasadą użyteczności prawie wpisywał się w model władzy podporządkowany racjonalnej kalkulacji, władzy splecionej z wiedzą i efektywnością.

Pod koniec XVIII wieku prawo, mechanizm prawa, funkcjonował, jak sądzę, w roli zasady ekonomicznej, jednocześnie w szerokim i węższym sensie słowa ‘ekonomiczny’. *Homo penalis*, człowiek,

który podlega karze, nad którym stoi i którego karze prawo, ów *homo penalis* to, w sensie ścisłym, *homo economicus*. I właśnie prawo pozwala ukazać problem karania jako problem ekonomiczny [Foucault 2011, 252].

Nie oznacza to jednak, że podmiot był rozważany jedynie jako człowiek ekonomiczny, ani, tym bardziej, że podmiot jest człowiekiem ekonomicznym i niczym ponadto. Foucault stwierdzał raczej, iż rozważanie jednostki w takich właśnie kategoriach pozwalało na łatwiejsze ujęcie jej w kontekście władzy. Podobnie

...neoliberalowie, podejmując na nowo zagadnienie pracy, starają się myśleć o niej nie z perspektywy kapitału albo mechaniki procesu ekonomicznego, tylko z punktu widzenia tego, kto decyduje się podjąć pracę. Tu również dokonuje się zatem przejście w stronę jednostkowego podmiotu, co jednak nie oznacza pograżenia w psychologii czy antropologii [...] Przechodzi się tu na stronę samego podmiotu, ale tylko w tej mierze, w jakiej podmiot ów ujmuje się w jego aspekcie ekonomicznym, za pośrednictwem pojęć, które czynią jego zachowania zachowaniami ekonomicznymi [tamże, 256].

Praca narzędziem przemiany

Więzienie nie funkcjonuje w próżni. Wszechobecna władza, nierozzerwalnie związana z wiedzą, wykorzystuje sprawdzone w innych instytucjach wychowujących i „tresujących” technologie formowania jednostek. Więzienie ma stać się narzędziem przemiany — zwłaszcza że, inaczej niż inne instytucje oddziałujące na ludzi, kontroluje ono, reguluje i wpływa na zmiany w każdej sferze życia. Zamiast skupiać się na przeszłości i naprawieniu wyrządzonego zła lub odpłacie za nie, więzienie orientuje się ku przyszłości — jego celem jest zapobieganie ponownemu popełnieniu przestępstwa i przystosowanie skazanego do życia w społeczeństwie [Boullant 2003, 45].

Akt wymierzania kary, którego podmiotem zazwyczaj jest jednostka, zawsze pełni funkcję społeczną, ponieważ przestępca albo jest izolowany dla dobra społeczeństwa, albo jest pozbawiany życia lub skazany na karę publiczną, by zniechęcić innych do działania niezgodnego z normami społecznymi. Nie bez znaczenia jest także aspekt ekspiacyjny kary — przestępca powinien odkupić swoje winy,

naprawić krzywdę, którą wyrządził społeczności, gdy naruszył jej dobro i reguły. Działaniu na rzecz dobra wspólnego służyć mogą choćby roboty publiczne. Ponadto, praca może stać się tutaj narzędziem poprawy, uczyć przestrzegania zasad, co więcej, jest ona karą łatwo podlegającą kontroli społecznej, stanowiącą zarazem przestrożę — a zatem korzyść jest potrójna [Foucault 2009, 87].

Ilustrując ten sposób myślenia, Foucault przytoczył przykład więzienia w Gandawie, w którym praca więźniów wiązała się wyraźnie ze zmianą ich zachowania. Poprawne zachowanie i osiągnięcie postępów — których jednym z wyznaczników było zaangażowanie w pracę — mogło prowadzić nawet do skrócenia kary czy ułaskawienia [Foucault 2009, 121], czy też amsterdamskiego *Rasphuis*, w którym praca — płatna — była obowiązkowa, zaś w zależności od zachowania więźnia kara mogła być skrócona [tamże, 118–119]. W instytucjach tych

...organizowało pracę penitencjarną przede wszystkim ze względu na racje ekonomiczne. Wychodziło z założenia, że lenistwo jest główną przyczyną większości zbrodni [...] Ta jakże pożyteczna pedagogika przywróci leniwemu osobnikowi upodobanie do pracy, siłą włączy go w układ interesów, gdzie praca będzie bardziej opłacalna niż beczynność, utworzy wokół niego małą, zamkniętą społeczność, sztuczną i przymusową, gdzie będzie jasno czytelna maksyma: bez pracy nie ma kołaczy [...] To rekonstrukcja *homo oeconomicus*, co wyklucza stosowanie zbyt krótkich kar — uniemożliwiających nabycie umiejętności i zamiłowania do pracy — i kar ostatecznych — czyniących całą tę edukację bezcelową [Foucault 2009, 118–119].

W ten sposób cele kary pozwalały wyznaczyć sposoby jej wykonywania. W konsekwencji więzienie nie było instytucją jedynie izolującą — musiało mieć na względzie przemianę skazanego. Nietrudno jednak zauważyć, iż praca więźniów, długość wyroku, są, zdaniem Foucaulta, podyktowane nową ekonomią kary, wymagającą skuteczności i efektywności na wielu polach, możliwie najmniejszym kosztem. Jednocześnie są ściśle powiązane z obowiązującymi normami, w tym moralnymi. Dopiero w powiązaniu z nimi

...obowiązek pracy nabiera sensu: jako etyczne ćwiczenie i zarazem moralna gwarancja. Jego wartość polega na ascezie, na charakterze kary, oznacza pewną postawę uczuciową. Więzień,

który może i chce pracować, będzie zwolniony; nie tyle dlatego, że odzyskał społeczną przydatność, ile przez to, że na nowo podpisał wielki etyczny pakt ludzkiej egzystencji [Foucault 1987, 78].

Podsumowanie

Zamknięcie może przybierać różne formy. Niezwykle interesująco udokumentował to Michel Foucault, śledząc historię domów internowania, zakładów dla obłąkanych oraz więzień. Tak jak różne mogą być instytucje, w których ludzie znajdują się w zamknięciu, tak różne mogą być intencje ich powstania — od chęci niesienia pomocy, przez cel leczniczy, wychowawczy, ekonomiczny aż po funkcję represyjno-karną. Gdy internowani przebywają w tych instytucjach, często przymusowo, rodzi się wątpliwość, czy społeczeństwo ma łożyć na ich utrzymanie, czy też to właśnie zamknięci powinni pracować na rzecz dobra wspólnego.

Spojrzenie na cele karania, rozważenie, czy podstawą jest funkcja represyjna, izolacyjna, resocjalizacyjna kary, czy też może odpłacenie społeczeństwu za popełnione winy, wciąż jest zagadnieniem aktualnym — szczególnie, gdy dostrzeże się, iż ochrona obywateli i egzekwowanie przestrzegania prawa to jedne z podstawowych funkcji władzy. W tym kontekście rodzi się pytanie o metody karania i o to, jaką rolę może w nich pełnić praca. Ta zaś, jak zauważył Foucault, pełnić może rolę wychowawczą (a nawet „tresującą”), skłaniać jednostki do przestrzegania norm społecznych, wpajając im obowiązujące sposoby postępowania. Jednocześnie może być swoistą torturą, zmuszać do trudu, stając się karą. Kwestia włączenia pracy do procesu karania wiąże się nie tylko z mechaniką władzy, która może nie skupiać się na jednostce karanej (czy szerzej: zamkniętej). Zgodnie z ideą tworzenia prawa i instytucji na podstawie zasady użyteczności, także system penitencjarny, wykonując funkcję karną, może jednocześnie realizować cele ekonomiczne i społeczne.

W ogromnym stopniu spojrzenie na inkorporowanie pracy do procesów karania zależy od tego, jak praca będzie oceniana — ta kwestia nie jest jednak jednoznaczna. Można to dostrzec choćby na przykładach teorii przytoczonych w niniejszym artykule. Jak pokazuje zestawienie myśli Veblena i Dahrendorfa: praca może być traktowana

jako niedoceniany i negatywnie waloryzowany trud czy konieczność, z drugiej zaś strony może stać się przywilejem.

BIBLIOGRAFIA

- Boullant, F., 2003, *Michel Foucault et les prisons*, Paryż: Presses Universitaires de France.
- Dahrendorf, R., 1993, *Nowoczesny konflikt społeczny: esej o polityce i wolności*, przeł. S. Bratkowski, W. Niepokólczycki i inni, Warszawa: Czytelnik.
- Foucault, M., 1987, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Foucault, M., 1994, wywiad przeprowadzony przez: G. Tarrab, *Michel Foucault, l'illégalisme et l'art de punir*, [w:] *Dits et écrits 1954-1988*, seria wydawnicza Gallimard, t. III (1976-1979).
- Foucault, M., 2009, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant, Warszawa: Aletheia.
- Foucault, M., 2011, *Narodziny biopolityki*, przeł. Michał Herer, Warszawa: PWN.
- Hobbes, T., 2009, *Lewiatan*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa: Aletheia.
- La Capra, D., 2006, *Relire « l'histoire de la folie »*, [w:] "Revue d'histoire moderne et contemporaine (1954-?)", t. 53, Nr 1 (2006).
- Locke, J., 1992, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Warszawa: PWN.
- Markwart, A., 2010, *Kara — sprawiedliwa i...?*, [w:] *Materiały Krakowskiej Konferencji Młodych Uczonych 2010*, Kraków: Fundacja dla AGH i Grupa Naukowa Pro Futuro.
- Nozick, R., 1999, *Anarchy. State. Utopia*, Cambridge & Oxford: Blackwell.
- Paternek, M., A., 1987, *Norms and Normalization: Michel Foucault's Overextended Panoptic Machine*, [w:] „Human Studies”, t. 10, Nr 1 (1987).
- Rau, Z., 2010, *Umowa społeczna w doktrynie Johna Locke'a*, [w:] Z. Rau, M. Chmieliński (red.), *Umowa społeczna i jej krytycy w myśli politycznej i prawnej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Rousseau, J., J., 2002, *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiatkowicz, Kęty: Antyk.
- Seigel, J., 1990, *Avoiding the Subject: A Foucaultian Itinerary*, [w:] "Journal of the History of Ideas", t. 51, Nr 2 (1990).
- Skąpska, G., 1996, *Prawo i społeczeństwo*, Warszawa: Interart.

- Smith, A., 2007, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. II, ks. V, przeł. B. Jasińska, Warszawa: PWN.
- Turner, J., H., 2010, *Struktura teorii socjologicznej*, przeł. G. Woroniecka, J. Szmatka i inni, Warszawa: PWN.
- Veblen, T., 2008, *Teoria klasy próżniaczej*, przeł. J. Frentzel-Zagórska, Warszawa: Wydawnictwo Literackie MUZA.
- Warylewski, J., 2007, *Kara. Podstawy filozoficzne i historyczne*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Zoll, A., 2009, *Polityka karna w kontekście obowiązku poszanowania godności osoby karnej*, [w:] J. Utrat-Milecki (red.), *Kara w nauce i kulturze*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

ABSTRACT

WORK AS A TOOL OF PUNISHMENT AND CORRECTION IN THE THOUGHT OF MICHEL FOUCAULT

The article focuses on the problem of work in context of the thought of Michel Foucault. Initially an issue of the ambiguous character of work is addressed, mostly in context of Veblen's and Dahrendorf's theories. Work, from this perspective, may be, on the one hand, valued highly, treated as a privilege and act as a tool of correction and self-development. On the other hand, lack of work can be either stigmatising (leading even to social exclusion) or being a sign of a high social status. In the latter case work is regarded as a toil and burden.

Michel Foucault discussed work in context of the facilities of internment, both those that were to serve the disadvantaged people (poor, sick, mentally ill) and those that are the places of incarceration. In the great breakthrough of the 17th and 18th century many institutions and laws were, according to Foucault, designed with regard to utility. Therefore work became the tool for correction and normalisation as well as for punishment, a way to shorten the sentence, interned people were supposed to help the society, to repay for either their crimes or for the society's help. *Homo penalis* was considered in terms of *homo oeconomicus*.

The article discusses the issue of work in Foucault's thought placing it in context of the incarceration, internment, utility and relations of power and knowledge.



MARIOŁA PARUZEL-CZACHURA
UNIwersytet Śląski

PSYCHOTERAPIA GESTALT I JEJ ONTOLOGICZNE ŹRÓDŁA

Gestalt jest filozofią, która próbuje pozostawać w zgodzie i harmonii z wszechświatem, z tym, co jest¹.

Petruska Clarkson, Jennifer Mackewn

Każda szkoła psychoterapeutyczna zakłada pewne spojrzenie nie tylko na człowieka, ale i na świat, w którym żyje, choć nie zawsze poglądy te są werbalizowane przez twórców i praktyków. Psychoterapia Gestalt, jako nurt terapeutyczny popularny nie tylko w Polsce, wciąż wymaga teoretycznego opracowania, na co wskazuje wielu jej badaczy. Szkoła ta może zainteresować nie tylko psychologów i psychoterapeutów, lecz również filozofów ze względu na to, iż u swych źródeł zawiera wiele filozoficznych poglądów. Podkreślał to jej założyciel Fritz Perls², który głosił, że chce połączyć teorie filozoficzne z praktyką, „wprowadzić żywą teorię, która sprawdza się i jednocześnie nie kosztuje” [Perls 2002, 126]. O tym, iż jest to możliwe, świadczą jego sukcesy terapeutyczne.

Artykuł ten stanowi próbę opisu ontologicznych podwalin Gestaltu³. Gdyby opisać ontologię Gestaltu za pomocą filozoficznych

¹ [Clarkson, Mackewn 2008, 80].

² Za innych twórców uznaje się żonę Perlsa Laurę Posner, Paula Goodmana i Ralpa Hefferline’a. Clarkson, Mackewn [2008] uznali, że największy wpływ na nurt Gestalt miał (oprócz Perlsa) Goodman, z kolei Hefferline był tylko członkiem grupy szkoleniowo-terapeutycznej. Hefferline był pacjentem Perlsa, a później jego przyjacielem.

³ Nawiązując do myśli Heideggera, można stwierdzić, że Gestalt skupiony jest bardziej na kategorii bycia, a nie bytu. Heidegger krytykował klasyczną myśl filozoficzną Platona i Arystotelesa za skoncentrowanie się na pojęciu bytu, ważniejsze bowiem według niego było bycie bytu. Lorenc pisze o ugruntowaniu „bycia człowiekiem od strony bycia” [Lorenc 1998, 23] u Heideggera. Poznanie tej prawdy wymaga głębokiej refleksji i siły. Jak komentuje Lorenc, według Heideggera, istotne jest dokonanie

haseł kluczowych, z pewnością znalazłyby się tu pojęcia takie jak holizm, monizm, harmonia przeciwieństw, proces, cykliczność, terażniejszość i paradoksalna teoria zmiany.

Holizm

Jak stwierdza Latner, „terapia Gestalt zaczyna się od natury” [Latner 1986, 10], tę zaś Perls ujmował z perspektywy holistycznej, całościowej. Perls stał także raczej po stronie subiektywizmu i empiryzmu. Subiektywizm przejawiał się w rozpoczęciu pracy nad świadomością, skierowaniu się do wnętrza jednostki. Poglądy Fritza na naturę świata były powiązane z rolą świadomości. Pisał on, że sama „rzeczywistość jest niczym innym tylko sumą wszelkiej świadomości” [Perls 2002, 38]. Uważał również, że przede wszystkim dzięki zmysłom mamy możliwość poznania tego, co nas otacza. Fritz czerpał inspiracje z myśli Smutsa, twórcy *Holism and Evolution* [1926]. Redukcjonizm głosi, że całość może być sprowadzona do jej fundamentalnych części. Holizm sprzeciwia się temu stanowisku. Samą ideę przewagi całości nad sumą części można odnaleźć już w *Metafizyce* Arystotelesa czy hellenistycznej szkole stoików, gdzie „pierwsze praktyczne ćwiczenie fizyki będzie polegało na uznaniu się za część Całości” [Hadot 2000, 181]. Jak wyjaśnia Żłobicki [2008], holizm u Smutsa opierał się na trzech założeniach. Filozof uważał, że w doświadczeniu świata uczestniczą wszystkie zmysły. Doświadczenie to ma zawsze charakter całościowy, jest to wyraz porządku świata. Według Żłobickiego, dobrze oddaje istotę holizmu gestaltowska metafora róży. Żaden z elementów kwiatu, ani kolce, ani płatki, nie oddadzą tego, czym jest róża jako całość. Dopiero holistyczne doświadczenie róży pozwoli nam dostrzec jej piękno i wyjątkowość.

Poglądy holistyczne pojawiały się w filozofii Spinozy [por. Huenemann 2008, 41], Hegla [por. Westphal 1992, 79-81; Stern 1990,

zmiany bycia w świecie, a więc odmiana swojego dotychczasowego przebywania. O człowieczeństwie świadczy więc to, jak blisko mu do bycia. Stąd też ważną kategorią w myśli filozofa jest troska o bycie. Podobnie jak Heideggera, tak i Perlsa interesował najbardziej byt ludzki, Dasein, zwany jestestwem. Pytanie o sens bycia i odnalezienie go według Perlsa jest także istotnym elementem terapii. Według Heideggera, jestestwo odnosi się do własnego bycia, czyli egzystencji. Wątki egzystencjalne są także widoczne w podejściu Gestalt.

42-104] czy Husserla [por. Esfield 2001, 7]⁴. Holistycznie ujmował też człowieka Jaspers, który opisywał jednostkę jako element całości, wspólnoty. Samoświadomość jest bowiem tylko możliwa wtedy, kiedy odnosimy się do czegoś poza nami, a więc ludzi i świata. Prawidłowym środkiem komunikacji ze światem jest komunikacja egzystencjalna, będąca przejawem pełnego zaangażowania podmiotu. Jaspers pisał o tajemnicy współobecności ludzi, którzy poprzez odniesienie do transcendencji stają się sobie bliżsi. Nie jest jednak tak, że to społeczeństwo kształtuje człowieka. Według filozofa, jesteśmy wolni i tworzymy siebie samotnie, ale podczas tego procesu nie możemy pomijać większej całości, jaką jest rzeczywistość. Rudziński [1978], wyjaśniając myśl Jaspersa, pisze, iż od samotnej, niepowtarzalnej jednostki droga wiedzie ku drugiej osobie, oczywiście tylko w przypadku autentycznego kontaktu egzystencjalnego. Holistyczność w filozofii Merleau-Ponty'ego opisują z kolei Smolec i Kincel [2007]. Według autorów, jej przejawem jest połączenie świadomości z ciałem.

Oprócz wpływu filozoficznych nurtów na psychoterapię Gestalt widoczne są także oddziaływania działalności Wertheimera, Goldsteina⁵, Koffki i Lewina, czyli naukowców związanych z psychologią Gestalt (która była inspiracją dla powstania nazwy psychoterapii Gestalt). Nurt ten określany był także formizmem i konfiguracjonizmem. Perls czytał niektóre pisma psychologów Gestalt, był także asystentem u Goldsteina. Teoria pola, opracowana na podstawie doświadczeń na polu magnetycznym w fizyce, głosi, że dopiero spostrzegając całość, możemy nadać sens jej elementom. Całość będąca czymś więcej niż sumą części jest także tłem, które pozwala zrozumieć element horyzontu. Warto w tym miejscu przytoczyć pogląd Hegla za interpretatorem Schnädelbachem:

To, że całość jest czymś więcej niż sumą swoich części, stanie się problematyczne dopiero wtedy, kiedy przymniemy, że całość ta istnieje jako niezależna istotność (*Entität*) obok, a nawet wcześniej niż części: jako wieczne prawo przyrody, jako żywotna siła [Schnädelbach 2006, 11].

⁴ Popularnym pojęciem u Husserla było *Lebenswelt*, świat przeżywany, które zostało przejęte od niego m.in. przez Merleau-Ponty'ego. *Lebenswelt* jest zdeterminowany społecznie, ale i całościowy.

⁵ Goldstein określał siebie jako psychologa holistycznego częściej niż psychologa postaci [Smolec, Kincel 2007, 63].

Badając więc jakieś zjawisko w psychologii Gestalt, musimy patrzeć na nie z szerszej perspektywy, a nie na jego poszczególne składniki. Dane elementy wpływają nawzajem na siebie, ale także warunkuje je całość. Według Lewina, człowiek jest elementem swojego pola, jakim jest jego otoczenie. Dla Parletta teoria pola charakteryzuje się zasadą organizacji (należy dostrzegać całość pewnej sytuacji), współczesności (aktualne pole wpływa na nasze doświadczenia), niepowtarzalności (pole każdego człowieka jest wyjątkowe), zmieniającego się procesu (wszystko jest procesem, nie ma nic stałego) i zasadą możliwego znaczenia (każdy element pola jest istotny dla zrozumienia całości). Krytykę teorii pola przedstawiają Smolec i Kincel [Smolec, Kincel 2007, 59-61].

Perlsa interesowała najbardziej koncepcja niedokończonej sytuacji z teorii psychologii Gestalt. Twierdził on, że nie był to główny punkt zainteresowań psychologów Gestalt, ale to właśnie ta teoria najbardziej go zainspirowała. Nawiązał do metafory alchemika, który, jako psycholog postaci, szuka złota, lecz Perls, jako uczeń, interesuje się produktem ubocznym — niepełnym gestaltem.

Tak więc Gestalt głosi holistyczną naturę człowieka i Wszechświata, ścisłą zależność między jednostką a środowiskiem. Uważa się tu, iż człowiek, nastawiony nie tylko na to, co wewnętrzne, ale i zewnętrzne, wchodzi w relacje ze światem, gdyż „spontaniczna koncentracja jest kontaktem ze środowiskiem” [Perls, Hefferline, Goodman 1965, 63]. Kontakt ten jest niezbędny do zdrowego funkcjonowania, jest on po prostu rzeczywistością dla człowieka, jak uważali twórcy *Gestalt Therapy* [tamże, 73]. Nie jest on jednak łatwy do osiągnięcia, m.in. dlatego, że człowiek „zbudował sobie ścianę ze słów i myśli pomiędzy sobą i środowiskiem” [tamże, 78]. Podczas pracy terapeutycznej uwzględnia się więc osobę i jej środowisko rodzinne, kulturowe itd. O roli badania kontekstu kulturowego w antropologii filozoficznej pisze Zachariasz [1996]. Według autora *Antropotelizmu*, podmiot jest dany w ramach znaczeń, a nie jako byt sam w sobie. Pytając zatem o człowieka jako o całość, należy uwzględnić inne jestestwa. Celem psychoterapii z tej perspektywy jest holistyczna harmonia jednostki, która jest możliwa m.in. dzięki optymalnemu kontaktowi z otoczeniem.

Według Smolec i Kincela, holizm przejawia się na trzy różne sposoby w psychoterapii Gestalt. Po pierwsze, problemy ludzi są

całościowymi reakcjami organizmu na pewne potrzeby. Po drugie, wyizolowanie pewnej części i obserwacja całości organizmu jest pomocna w pracy z klientem. Po trzecie, to koncepcja figury i tła zaczerpnięta z psychologii postaci.

Warto wspomnieć o Bowmannie, który uważa, iż określanie Gestaltu mianem holistycznego powinno być odrzucone, m.in. ze względu na przestarzałość tego pojęcia oraz zbyt swobodną możliwość jego interpretacji, np. jest ono bezpodstawnie kojarzone z koncepcjami ezoterycznymi. Holizm sprawia, według autora, że Gestalt „został odsunięty od poważnych badań, z których się wywodzi ten naukowo-filozoficzny ruch” [Bowmann 2012, 36].

Monizm

Monizm przejawia się w Gestalcie głównie w odejściu od podziału na duszę i ciało. Fritz mówił o dualizmie jako o przesądzie, krytykując również filozofie Hegla i Marksa. Jak wyjaśnił, „jesteśmy jedną, całościową jednostką, ale mamy swobodę wyodrębniania wielu aspektów z tej całości” [Perls 2002, 15]. Chociaż pojęcie monizmu zostało wprowadzone dopiero przez Wolffa w XVIII wieku, to poglądy monistyczne głoszone już w czasach antycznych. Byt stanowi tu jedność, która w filozofii może oznaczać jedność materialną, duchową/spirytualną oraz połączenie dwóch pozostałych podejść, gdzie uznaje się jedność psychofizyczną. Materializm reprezentowali np. atomiści czy marksiści, którzy głosili pogląd o istnieniu tylko bytu materialnego. Spirytualizm wyznawali Berkeley i Hegel, którzy twierdzili, że istnieje tylko rzeczywistość duchowa. Z kolei podejście związane z jednością psychofizyczną reprezentowali stoicy, Spinoza czy Leibniz. Fritz zgadzał się z tym ostatnim ujęciem monizmu.

Harmonia jednostki, według Perlsa, przejawia się w uznaniu jedności doświadczeń fizycznych, emocjonalnych i intelektualnych, niemożliwości zawieszenia jednego z tych aspektów, które stale są w nas obecne. Perls dostrzegł, że w człowieku istotna jest nie tylko sfera racjonalna, ale także i emocjonalna. We współczesnej cywilizacji panujący rozum doprowadził do upadku, zubożenia emocji. Coraz częściej ludzie mają problem z rozpoznawaniem swoich emocji, o czym świadczą liczne praktyki psychologiczne. Jedność w tej sferze dotyczy nie tyle uznania tożsamości rozumu i emocji, ile podkreślenia ich równorzędności. Terapeuta Ginger, ujmując holistycznie i monistycznie

człowieka, podkreśla wagę aż pięciu jego wymiarów: fizycznego, afektywnego, racjonalnego, społecznego i duchowego (tzw. pentagram Gingera) [Ginger 2004, 25].

Proces i harmonia przeciwieństw

W Gestalcie uznaje się heraklitowskie *pantha rei*, tzn. tezę, że wszystko podlega ciągłej przemianie. Fritz głosił zasadę zmieniającego się procesu, oznacza to, że nic nie trwa wiecznie, gdyż życie to proces. Podobne poglądy reprezentowali Plotyn, Hegel, Bergson, Peirce, Teilhard de Chardin czy Whitehead. Uważali oni, że świat nie jest, lecz staje się. Perls nawiązywał do myśli Heraklita, pisząc:

Wróciliśmy do presokratyka Heraklita, który stwierdził, że wszystko jest procesem, wszystko płynie [Clarkson, Mackewn 2008, 81].

Jak podaje Reale, Heraklit jako pierwszy dostrzegł ruchliwość, zmienność każdego elementu we wszechświecie. Filozof nawiązywał do płynącej rzeki, do której nigdy nie wejdziemy dwa razy, gdyż miejsce, do którego wchodzimy, jest tylko pozornie takie samo; tak naprawdę każdy kamień, woda przepływająca przez nie, są już inne. Co więcej, nawet gdyby rzeka była ta sama, to i tak my, doświadczeni przez życie od czasu poprzedniego do niej wejścia, zmieniliśmy się. Heraklit stwierdził, że „do tej samej rzeki wstępujemy i nie wstępujemy, jesteśmy i nie jesteśmy” [Reale 2000, tom 1, 94]. Próbując wyjaśnić tę myśl Reale pisze, że jeśli chcemy być tacy, jacy jesteśmy w danej chwili, to nie możemy już być tacy, jacy byliśmy w momencie wcześniejszym. Ponadto, jeśli chcemy zaistnieć w przyszłości, będziemy musieli nie być już tacy, jacy jesteśmy tu i teraz. Takie linearne pojęcie czasu jest jednak dalekie od koncepcji Perlsa, który uznał istnienie terażniejszości i zawierającej się w niej przeszłości oraz przyszłości.

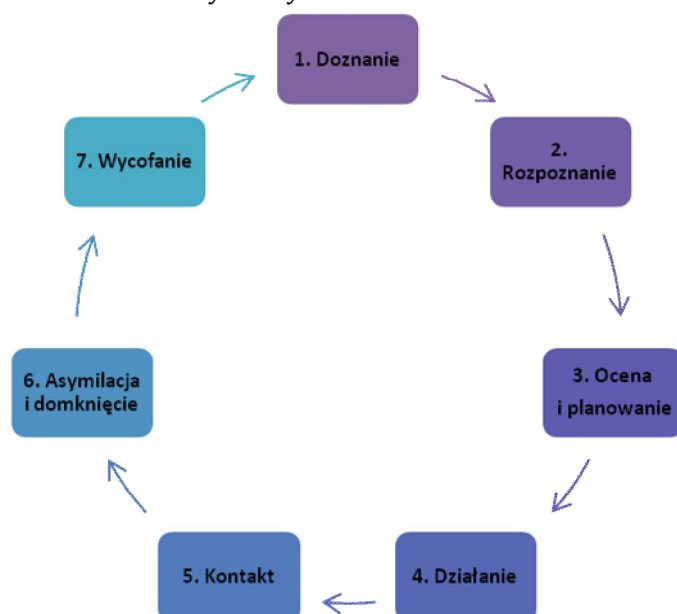
Heraklit twierdził także, że zmiana polega na przechodzeniu w stronę przeciwną, a więc rzeczywistość polega na walce przeciwieństw. Świat znajduje się w stanie ciągłej wojny, wszystko, co zimne, staje się ciepłe, co ciepłe, staje się zimne itd. Filozof zauważył w tej wojnie równowagę, a nawet tożsamość przeciwieństw. Wątki te pojawiają się również w Gestalcie, który nawiązuje do słynnego podziału na *yin* i *yang* w filozofii Wschodu. Uznaje się tu, iż każda jakość ma swoją przeciwną stronę, przykładowo istnieje Sokrates głupi i Sokrates mądry, piękny i

brzydki itd. Człowiek, jako całość, zawiera w sobie wszystkie te przeciwieństwa, czasem jednak ich nie dostrzega i opisuje siebie tylko przez pryzmat jednej strony. Taką sytuację terapeuta określa jako chorobę. Wyparcie pewnych swoich cech najczęściej jest zjawiskiem nieuświadomionym. W każdym z nas istnieją dwa przeciwieństwa, które Perls nazywał „Panem” (*topdog*) i „poddanym” (*underdog*). „Pan” zawiera w sobie różne nakazy, powinności, których „poddany”, tłumiąc swoją spontaniczność, powinien przestrzegać. *Topdog* jest sprawiedliwy, ale także autorytarny oraz wymierzający surowe kary. Ta część stwierdza, że coś powinno być zrobione w taki a taki sposób itp. *Underdog* pełni rolę odbiorcy i niewolnika, chociaż nie boi się czasem wyrażać swoich opinii, co prowadzi do konfliktu. Perls określił te części jako dwóch klaunów, którzy na niemej scenie wewnątrz jednostki odgrywają dziwaczne role. Twierdził, że przeciwieństwa wzajemnie się warunkują i nie mogłyby bez siebie istnieć, tym samym odmiennosc miała dla niego charakter holistyczny i egzystencjalny.

Cykliczność

Ontologia Gestaltu obejmuje także pogląd, że każdy żywy organizm cechuje się zdolnością do samoregulacji. Homeostaza ta jest samoistna. Organizmy dążą do zaspokojenia potrzeb, aczkolwiek często to od środowiska zależy, czy ich działanie odniesie skutek. Każdy organizm w procesie samoregulacji przechodzi przez określony cykl, na który składają się: stan spoczynku, pojawienie się czynnika zakłócającego, tworzenie rzeczywistości, reakcja na sytuację, obniżenie napięcia oraz stan równowagi. W Gestalcie widoczna jest cykliczność na wielu różnych poziomach zachowań, emocji i myśli. Jej najbardziej znanym przykładem jest słynny cykl doświadczenia, rozwijany przez Zinkera [Zinker 1991, 88].

Rys. 1. Cykl doświadczenia⁶



Zinker rozbudował poglądy Perlsa na stadialność naszego doświadczenia. Twierdził on, że nasze przeżycia można podzielić na siedem etapów. Pierwszym stadium jest doznanie, które polega na odbiorze bodźca ze środowiska lub naszego ciała (np. hałas). Kolejno dochodzi do stadium rozpoznania, kiedy doznanie jest uświadomioną figurą (ktoś puka do drzwi). Trzecie stadium to ocena i planowanie (decyzja o otwarciu drzwi). Następnie dochodzi do działania (otwarcie drzwi) oraz kontaktu (spotkanie z listonoszem). Stadium szóste to asymilacja i domknięcie (odebranie poczty, zamknięcie drzwi). Ostatnie stadium to wycofanie, a więc moment, w którym nasza figura staje się tłem. Po tym etapie następuje stan „płodnej próżni”, jak nazywał go Perls. Cykl może trwać kilka sekund lub wiele lat. W naszym życiu stale jesteśmy w jakiś cyklach, ale — co istotne — nie kończą się one powrotem do punktu wyjścia.

Podobny sposób myślenia odnajdujemy w filozofii starożytnej, na przykład u Anaksymandra, Anaksymenesa, Heraklita i Demokryta. Także w platońskim *Timajosie* mamy pojęcia ruchu po kole, przeobrażenia wszystkich rzeczy i cykliczności świata. Kategorię krążenia *vicissitudo* odnajdujemy również w fizyce Arystotelesa i u

⁶ Za: [Sills, Fish, Lapworth 1999, 56]. Większość książek mówi o tzw. cyklu Zinkera, Mann podaje, iż jest to cykl Clarksona [Mann 2011, 39].

neoplatoników. Można również dostrzec istotną rolę cykliczności w *dharmie* Buddy (koło egzystencji i proces reinkarnacji). W czasach nowożytnych filozofia Bruna została poświęcona pojęciu kołowrotu. Wydaje się, że jest najbliższa poglądom wyznawanym w Gestalcie. Głównym źródłem inspiracji dla Bruna był Lukrecjusz, który twierdził, iż wszystko zachodzi w określony sposób według porządku praw przyrody. Poprzednikiem idei *vicissitudo*, służącej do wyjaśniania zjawisk poprzez rządzące nimi prawo, czyli *rerum vicissitudinis lex*, był też Capece. Przed Brunem kategorią kołowrotu posługiwał się ponadto Francuz Louis Le Roy. Bruna interesowała także kombinatoryka Archytasa z Taranto oraz pitagorejska teoria powrotu, według której wszystkie możliwe kombinacje wyczerpują się w ciągu 760 tysięcy lat, gdy całość dojdzie do punktu wyjścia i rozpocznie się od nowa. Bardzo ważną różnicą między starożytnym poglądem na cykliczność świata a koncepcją Bruna jest fakt, iż Iordanus nie pojmował kołowrotu jako cyklicznego powrotu tych samych zjawisk, według niego bowiem powracają tylko podobne zjawiska. Faktycznie ruch dokonuje się nie po kole, lecz spirali, gdzie możliwy jest postęp. Myśliciel próbował łączyć teorie kołowrotu z postępem, jednakże — jak stwierdził Nowicki — pozostał tylko „filozofem kołowrotu” [Nowicki 1979, 83], a dopiero Panini zbudował teorię świata niedokończonego, w którym pojawiają się pewne nowości. Tak więc Bruno doszedł do nowego pojęcia „porządku” jako obiektywnej prawidłowości, będącej w nieustannym ruchu, dynamicznego uporządkowania zjawisk w czasie, po sobie. W swych poszukiwaniach odpowiedniego wyrażenia owego porządku trafił na spopularyzowane przez Le Roya słowo *vicissitudo*. Służyło ono do wyjaśniania zjawisk poprzez „prawo kołowrotu rzeczy”. Kołowrót powstaje z połączenia porządku, ruchu, następstwa i zmiany. Juśkiewicz [2003] sądzi, że lepszym tłumaczeniem jest pojęcie „przemiany” zamiast „kołowrotu”, Ciliberto [2000] używa tu słowa *ruota*. Prawo kołowrotu polega na tym, że „wszystko powstaje ze wszystkiego” — *omnia fiant ex omnibus* [Bruno 1879-1891, 372]. Jak pisał Iordanus:

W pewnym nieustannym przepływie od wszystkiego może być dokonane przejście ku wszystkiemu [Bruno 1879-1891, 691].

Juśkiewicz zauważa, że chodzi o potencjalne, a nie aktualne ujawnienie się wszystkiego we wszystkim.

Według Bruna, wszystko, co dzieje się we Wszechświecie, staje się dzięki wielorakim rotacjom tarcz Lullusa. Wszechświat to potężny, ogromny mechanizm, w którym nieustannie kręcą się tarcze. Elementy uniwersum powstają w sposób naturalny, więc niepotrzebny jest Stwórca. To „prawo kołowrotu” jest Stwórcą świata. Wydaje się, że podobne rotacje kół (cykle doświadczenia) są odkrywane i odczytywane podczas terapii, najważniejsze elementy z terminologii Bruna są po prostu figurami u Perlsa. Ciekawe jest to, że Iordanus stosował krążenie *vicissitudo* nie tylko do przyrody, ale i społeczeństwa ludzkiego [por. Bruno 1955, 7].

W każdej rotacji może dojść do zaburzeń. W Gestaltcie, w wypadku niedokończenia cyklu, mówi się o niedokończonej sprawie, niedomknięciu postaci. Wyróżnia się tu wiele rodzajów zakłóceń cyklu, a wśród nich najbardziej znane to: desensytyzacja, defleksja, introjeksja, projekcja, retrofleksja, egotyzm i konfluencja. Mogą one wystąpić na każdym etapie naszego doświadczenia. Sills, Fish i Lapworth [1999] twierdzą, że nie powinny być traktowane jako byty absolutne, ale pewne metafory. Mechanizm **desensytyzacji** wyjaśnia, że czasami jednostka nie odczuwa świata, zaburzone są jej pojedyncze lub wszystkie zmysły. Efektem tego jest odcięcie się od bodźców świata zewnętrznego i wewnętrznego lub nadwrażliwość na nie. **Defleksja** to odcinanie się od swoich myśli, kierowanie energii w inną stronę. **Introjeksja** jest przyjęciem od otoczenia różnego rodzaju nieuświadomionych powinności. Reguły te są przekazywane najczęściej w dzieciństwie. Z kolei **projekcja** polega na przeniesieniu pewnych osobistych cech na otoczenie, na przykład inną osobę. **Retrofleksja** ma miejsce, gdy zamiast na zewnątrz, kierujemy swą energię na siebie, kiedy nie wyrażamy pewnych uczuć, nie wypowiadamy myśli, nie działamy. Jak wyznał Perls w swej autobiografii [2002], pojęcie to nawiązuje do związku „ja” z „ja” u Kierkegaarda. **Egotyzm** jest koncentracją na sobie, ale z perspektywy innej osoby. **Konfluencja** z kolei to stopienie się z otoczeniem, a więc zamazanie granic między ja a światem. Przykłady terapeutyczne poszczególnych zaburzeń cyklu podaje Mann [2011].

Ontologia Gestaltu jest także bogata w wątki wschodnie, zwłaszcza buddyzm zen i filozofię chińską, taoizm [por. Smith 1977, 32-35; Gagarin 1977, 212-217]. Podkreśla się również wspólne poglądy Gestaltu z psychologią transpersonalną [por. tamże, 265; Williams

2006, 6-21]. Zgodnie z nimi Perls odrzucił wszelkie powinności, jakimi lubimy się otaczać na co dzień. Pojęcie rozwagi z buddyzmu zen bliskie jest pojęciu świadomości w Gestalcie. Joslyn wskazał na podobieństwa łączące ten nurt terapeutyczny z zen [por. Joslyn 1975, 238-257], zaś Greaves na związki Gestaltu z zen i buddyzmem tantrycznym, skupiając się zwłaszcza na ich wspólnych metodach pracy [por. Greaves 1977, 181-201]. Według Joslyna, są to m.in. skupienie na terażniejszości, świadomości, dialogu, paradoksalnej teorii zmiany, rola deprivacji i negacji. Greaves pisze w podobnym tonie, zwracając uwagę na „tu i teraz”, procesualność, integralność, rozwój, świadomość, samodzielność, samoaktualizację, akceptację zamiast analizy. Z kolei Stallone próbuje przekonać czytelnika, iż ścieżki Gestaltu, zen i transcendentalnej medytacji są inne, jednak ich cele pozostają takie same [por. Stallone 1977, 202-211]. Ciekawym aspektem jest również to, że w cyklu Gestalt pojawia się punkt obojętności twórczej, punkt zero, pustka twórcza, pustka egzystencjalna, pre-początek kontaktu, brak rozróżnienia na figurę i tło, któremu odpowiada chiński symbol *Wu Chi*.

Paradoksalna teoria zmiany

Podobieństwem z myślą Wschodu jest paradoksalna teoria zmiany, która polega na tym, że dopiero gdy zaakceptuję siebie, mogę się zmienić. Obecną nazwę nadał zjawisku Beisser w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku. Jak pisze autor:

Zmiana pojawia się, kiedy jednostka staje się, kim jest, a nie kiedy próbuje być tym, kim nie jest [Beisser 1970, 77].

Według Naranjo, słowo „teoria” może być niefortunnie odczytane, nie ma bowiem tutaj mowy o teorii, lecz raczej o eksperymentowaniu [Naranjo 2007, 8]. Problem podmiotu, według Perlsa, polega na tym, że będąc niezadowolonym z siebie, próbuje się zmienić. Decyduje się więc na psychoterapię, by pozbyć się wad. Jak wyjaśnia Żłobicki, „człowiek zyskuje mocne podstawy rozwoju, jeśli zaakceptuje siebie takim, jakim jest i uświadomi sobie swoją obecną sytuację” [Żłobicki 2008, 172]. Oczywiście pełną akceptację swoich niedoskonałości i samego siebie osiąga się z trudem. Wymaga ona uznania, że człowiek nie jest istotą doskonałą. Perls twierdził, że skupienie się na akceptacji siebie zamiast na ciągłej pogoni za swoim

ideałem jest warunkiem przemiany. Paradoks polega na tym, że dostrzeżenie tego jest ogromną zmianą. Zobaczenie prawdy może boleć, ale jest początkiem autentycznego życia. Praktyczny wymiar paradoksalnej teorii zmiany polega na tym, że pacjent przygląda się sobie, stając się przy tym sobą lub — jak powiedziała Rogers — osobą.

Teraźniejszość

„Tworzę swoje wspomnienia z obecnej teraźniejszości. Jestem wrzucony w teraźniejszość i tu pozostawiony. Na próżno usiłuję dosięgnąć przeszłości, nie mogę się wymknąć” — napisał Sartre [2005, 44]. Chociaż dla Antoine Roqueta, bohatera *Mdłości*, teraźniejszość mogła być więzieniem, to dla Perlsa była wyzwoleniem. Jednym z autorytetów Perlsa był Korzybski, twórca systemu semantyki ogólnej, u którego cenił m.in. wskazanie na niewerbalny poziom istnienia. Filozof twierdził, że problem z poznaniem obiektywnej rzeczywistości wynika ze struktury układu nerwowego i niedokładności języka. To dzięki niemu Perls zwrócił uwagę na rolę czasu w życiu jednostki. Korzybski był autorem koncepcji człowieka jako formy życia wiążącej czas (ang. *time-binding class of life*). W swoim dziele *Manhood of Humanity: The Science and Art of Human Engineering* [1921], próbując odpowiedzieć na pytanie o istotę człowieczeństwa, doszedł do wniosku, że człowiek, jako istota wiążąca czas, jest odmienny od zwierząt, oraz że „żyjemy, ponieważ produkujemy, ponieważ działamy w czasie” [Korzybski 1921, 73].

Perls interesował się głównie perspektywą czasową. Czas dla człowieka ma złożoną naturę, możemy rozważać go nie tylko w kategoriach obiektywnych tzw. czasu fizycznego, zegarowego, ale również z poziomu jego subiektywnego spostrzegania przez jednostkę, czyli tzw. czasu psychologicznego. Spostrzeganie czasu przez człowieka jest złożonym zjawiskiem, które przez swą wielowymiarowość oraz subiektywność nastrocza trudności w jego opisie i badaniu. Jesteśmy tylko pewni, iż „żyjemy wszyscy w czasie i wiemy o tym” [Ingarden 1973, 43]. Pomiar czasu umożliwia nam podział na przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Według Zimbardo i Boyda [2009], czas jest swego rodzaju medium, w którym żyjemy; warto o nim pamiętać, ponieważ jest nam dostępna tylko jego ograniczona ilość, a utraconego czasu nie można już nigdy odzyskać. Badacze ci wykryli dwa główne paradoksy związane z czasem. Pierwszy z nich polega na tym, że rzadko

zdajemy sobie sprawę z wpływu przyjętej perspektywy spostrzegania czasu na nasze życie. W drugim paradoksie autorzy podkreślają, że oznaką zdrowia psychicznego jest umiarkowane nastawienie wobec przeszłości, teraźniejszości oraz przyszłości, natomiast nastawienia skrajne wskazują na tendencje, które wiodą do niezdrowych wzorów życia. Dla Perlsa najbezpieczniejsze z perspektywy psychicznej jest skupienie się na teraźniejszości.

Fritza interesowało bardziej psychologiczne niż filozoficzne podejście do czasu. Psychologowie już od ponad stu lat interesują się zagadnieniem czasu. James uważał, iż perspektywa czasu jest sposobem myślenia o przeszłych i przyszłych wydarzeniach, który jest uwikłany w naszą wiedzę o tym, co dzieje się teraz. Lewin pisał, że jest ogółem istniejących w danym czasie spostrzeżeń człowieka dotyczących jego psychologicznej przyszłości lub przeszłości. Buber zaś stwierdził, że „istoty przeżywa się w teraźniejszości, przedmioty w przeszłości” [Buber 1992, 46]. Oznacza to, że prawdziwe poznanie, dojście do *eidos*, może mieć miejsce tylko teraz. Z kolei Fraisse głosił, że obecne działania wynikają z naszej przeszłości i oczekiwań dotyczących przyszłości. Tak więc posiadamy pewną perspektywę czasową, która wpływa na naszą teraźniejszość. Wyróżniamy tym samym odmienne podejścia do czasu w psychoterapii, w zależności od orientacji czasowej mamy do czynienia z różnymi metodami pracy, np. psychoanaliza skupia się na przeszłości, Gestalt na teraźniejszości, zaś psychoterapia ericksonowska na przyszłości. Zimbardo i Boyd uważają, że perspektywa czasu jest osobistym nastawieniem wobec czasu, bywa też nieuświadomiona. Jest również procesem, w którym bieg życia zostaje podzielony na czasowe kategorie nadające życiu porządek, spójność i znaczenie.

Perls głosił, że teraźniejszość to rzeczywistość oraz że odgrywa ona bardzo ważną rolę w życiu człowieka. Analizy „tu i teraz” dokonał w jednej ze swych spisanych rozmów [Perls 1992, 61-74]. Nie był on jednak prekursorem tego poglądu. Już Marek Aureliusz napisał, że „każdy żyje tylko tą oto teraźniejszością, chwilą” [Marek Aureliusz 1999, 28], a św. Augustyn stwierdził, że istnieje tylko teraźniejszość. Przeszłość to „obecność rzeczy minionych” [św. Augustyn 1999, 287], a przyszłość jest „obecnością rzeczy przyszłych” [tamże]. Według Naranjo, uznanie ważności „tu i teraz” w Gestalcie przypomina *carpe diem* Horacego [Naranjo 1970, 63], a także myśl buddyjską [tamże, 67].

Podobnie Heidegger sądził, że obecne doświadczenia wpływają na interpretację przeszłości i myślenie o przyszłości. Używał pojęcia *Ekstasis* na wyjaśnienie ludzkiego istnienia zakotwiczonego w przeszłości, terażniejszości i przyszłości. Według Perlsa, nie ma przeszłości i przyszłości, istnieją one tylko w czasie terażniejszym, we wspomnieniach i planach. Fritz tłumaczył, że zazwyczaj dla psychoanalityka terażniejszość oznacza dany dzień czy dane godziny, najwyżej do dwóch dni. Dla niego jednak rozciąga się aż po dzieciństwo, jeśli jest obecnie dobrze zapamiętane, a także dźwięki na ulicy, ból w klatce piersiowej oraz wszystkie inne wydarzenia oddziałujące na podmiot w danej chwili. Pogląd ten jest bliski reentywizmowi Bańki, a sam tytuł jednej z jego książek poświęconych temu zagadnieniu, „Wieczne teraz”, znakomicie oddaje podejście Perlsa. Reentywizm jest systemem filozoficznym głoszącym istnienie tylko terażniejszości. Według Koniewa, pierwotną kategorią, zasadą pierwszą, jest tutaj czas. Na tym polega oryginalność myśli Bańki. Jedynym pewnym aspektem czasu jest terażniejszość, tylko ją możemy uchwycić, gdyż istnieje realnie. Jej źródłem staje się człowiek jednopojawieniowy⁷ i — podobnie jak w Gestalcie — nie trwa ona sekundy, ponieważ zawiera w sobie przeszłość i przyszłość. Bańka upatruje źródeł swych poglądów już w starożytnej filozofii Parmenidesa. Przeszłość rozumiana jest tutaj jako „już-nie-byt”, horyzont dolny, cechuje ją zamknięcie na stawanie się ontologiczne i otwartość na poznawanie. Przyszłość to horyzont górny, „jeszcze-nie-byt”, jest zamknięta epistemologicznie, niemożliwa do poznania, otwarta z perspektywy ontologicznej. Z kolei terażniejszość pozostaje otwarta ontologicznie i poznawczo. Jest zarazem możliwością bytu i poznania, jak i bytem możliwości oraz poznawaniem możliwości. Podkreśleniu terażniejszości towarzyszy także wywyższenie roli świadomości, zrozumienia własnej egzystencji, jak wyjaśnia Koniew:

Zrozumienie siebie w świecie, a ponadto swojego świata,
stanowi refleksyjną treść terażniejszości, w którą wmontowany

⁷ Bańka rozróżnił człowieka jednopojawieniowego od wielopojawieniowego. Ten pierwszy to podmiot żyjący w danym momencie, posiadający egzystencję, konkretny człowiek z datą urodzenia. W przeciwieństwie do niego człowiek wielopojawieniowy jest abstrakcyjnym pojęciem, zbiorem wartości, do jakiego odnosi się kultura, a który nie istnieje realnie tu i teraz.

jest człowiek jako przedmiotowość konkretna [Koniew 2002, 27].

Słowa te trafnie opisują sam proces terapeutyczny Gestaltu. Uświadomienie sobie własnego miejsca w świecie, tego, co dzieje się w danej chwili w podmiocie, stanowi przecież klucz do zdrowia psychicznego jednostki. Według Mitrowskiego, „poznanie samego siebie oznacza w reentywizmie akceptację siebie” [Mitrowski 2002, 53]. Tak więc pojęcie terażniejszości jest ściśle związane ze świadomością, podobnie jak miało to miejsce u stoików czy epikurejczyków, dla których „podstawowe ćwiczenie duchowe polega na skupieniu się na terażniejszości, to znaczy na świadomości siebie samego w terażniejszości, i na unikaniu rzutowania swoich pragnień na przyszłość” [Hadot 2000, 250].

Zakończenie

Ontologia Gestaltu związana jest z kategoriami holizmu, monizmu, harmonii przeciwieństw, procesu, cykliczności, terażniejszości i paradoksalnej teorii zmiany. Chociaż pojęcia te towarzyszą często różnym szkołom filozoficznym, to jednak na gruncie Gestaltu tworzą one spójną całość, co także wpisuje się w holistyczne podejście do rzeczywistości.

Na sam koniec warto zadać pytanie o to, czy Gestalt nie jest tylko mało oryginalną syntezą pewnych nurtów filozoficznych, Perls nie wniósł bowiem nic nowego w sposób myślenia o rzeczywistości, do czego sam się wielokrotnie przyznawał. Mawiał, że Gestalt jest stary jak świat. Według Stevensa, nazywał siebie „*a refinder of Gestalt*” [Stevens 1975, 160], a więc odkrywcą tego, co zostało już odnalezione. Mimo to fenomen Gestaltu został doceniony na całym świecie. Czyżby bezpodstawnie? Odpowiedź na to pytanie nie jest wcale trudna, choć może być przez wielu filozofów odmiennie rozumiana, jeśli nie uznają holistycznego podejścia. Gestalt jest czymś nowym, chociaż składa się ze starych części, ponieważ całość to coś więcej niż suma składających się na nią elementów. W podobnym tonie napisał Ginger:

Geniusz Perlsa i jego współpracowników (zwłaszcza Laury Perls i Paula Goodmana) doprowadził do spójnej syntezy wiele europejskich, amerykańskich i orientalnych prądów filozoficznych, metodologicznych i terapeutycznych, tworząc tym samym nowy „Gestalt” [Ginger 2004, 21].

Nie można więc sprowadzić Gestaltu do określonych filozofii. Analogicznie do ulubionego cytatu Perlsa z wiersza Gertrudy Stein⁸ można stwierdzić: Gestalt jest Gestaltem, jest Gestaltem.

⁸ „Róża jest różą, jest różą” [Perls 2002, 11].

BIBLIOGRAFIA

- Św. Augustyn, 1999, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa: Świat Książki.
- Beisser, A., 1970, *The Paradoxical Theory of Change*, [w:] J. Fagan, I. Shepherd (red.), *Gestalt Therapy Now*, Palo Alto, CA: Science and Behavior Books.
- Bowmann, Ch., 2012, *Reconsidering holism in Gestalt therapy*, [w:] T. Bar-Yoseph Levine (red.), *Gestalt therapy. Advances In Theory and Practice*, London, New York: Routledge.
- Bruno, G., 1879-1891, *De vinculis in genere w Opera latine conscripta*, Publicis sublimes edita, rescensebat F. Fiorentino, 3 tomy w ośmiu częściach, Neapoli.
- Bruno, G., 1955, *La cena de le ceneri*, oprac. G. Aquilecchia, Torino.
- Bruno, G., 1956, *Pisma filozoficzne*, przeł. W. Zawadzki, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Buber, M., 1992, *Ja i Ty*, przeł. J. Doktor, Warszawa: IW PAX.
- Ciliberto, M., 2000, *Wstęp do Bruna*, przeł. P. Bravo, Warszawa: PAN.
- Clarkson, P., Mackewn, J., 2008, *Fritz Perls*, przeł. J. Giczela, Gdańsk: GWP.
- Esfield, M., 2001, *Holism in Philosophy of Mind and Philosophy of Physics*, Springer.
- Gagarin, Ch., 1977, *Taoism and Gestalt Psychotherapy*, [w:] E. W. L. Smith (red.), *The Growing Edge of Gestalt Therapy*, New York: The Citadel Press.
- Ginger, S., 2004, *Gestalt. Sztuka kontaktu*, przeł. W. Drabik, Warszawa: Wyd. Jacek Santorski & Co.
- Greaves, G., B., 1977, *Gestalt, Tantric Buddhism and the Way to Zen*, [w:] E. W. L. Smith (red.), *The Growing Edge of Gestalt Therapy*, New York: The Citadel Press.
- Hadot, P., 2000, *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Heidegger, M., 1989, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa: PWN.
- Huenemann, Ch., 2008, *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Ingarden, R., 1973, *Książeczka o człowieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Jaspers, K., 1995, *Wiara filozoficzna*, przeł. A. Buchner, Toruń: Comer.
- Juśkiewicz, L., 2003, *Giordano Bruno. Zmagania z nieskończonością*, Warszawa: Semper.
- Joslyn, M., 1975, *Figure/Ground: Gestalt/Zen*, [w:] J. O. Stevens (red.), *Gestalt is*, Utah: Real People Press.
- Koniew, W., 2002, *Recentywizm, czyli czas i byt*, [w:] A. Zachariasz, E. Struzik (red.), *Wieczne teraz*, Katowice: Wyd. Uniwersytetu Śląskiego.
- Korzybski, A., 1921, *Manhood of Humanity: The Science and Art of Human Engineering*, New York: Dutton&Company.
- Latner, J., 1986, *The Gestalt therapy book*, Gouldsboro: The Gestalt Journal Press.
- Lorenc, W., 1998, *W poszukiwaniu filozofii humanistycznej*, Warszawa: Scholar.
- Mann, D., 2011, *Gestalt therapy. 100 key points & techniques*, London, New York: Routledge.
- Marek Aureliusz, 1999, *Rozmyślenia*, przeł. M. Reiter, Kęty: Antyk.
- Mitrowski, G., 2002, *Prolegomena do wszelkiej filozofii...*, [w:] A. Zachariasz, E. Struzik, (red.), *Wieczne teraz*, Katowice: Wyd. Uniwersytetu Śląskiego.
- Naranjo, C., 1970, *Present-Centeredness: Technique, Prescription, and Ideal*, [w:] J. Fagan, I. L. Shepherd (red.), 1973, *What Is Gestalt Therapy?*, New York: Harper&Row.
- Naranjo, C., 2007, *Gestalt therapy. The Attitude & Practice of an Atheoretical Experimentalism*, Wales: Crown House Publishing Limited.
- Nowicki, A., 1979, *Giordano Bruno*, Warszawa: Wiedza Powszechna, Myśli i Ludzie.
- Perls, F., S., 1969, *Gestalt Therapy Verbatim*, New York: Real People Press.
- Perls, F., S., 1992, *Gestalt Therapy Verbatim*, New York: The Gestalt Journal.
- Perls, F., S., 2002, *Wokół śmietnika*, przeł. W. Marcysiak, Warszawa: Zysk i S-ka.

- Perls, F., S., Hefferline, R., F., Goodman, P., 1965, *Gestalt therapy. Excitement and Growth in the Human Personality*, New York: Delta.
- Reale, G., 2000, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. I. Zieliński, Tom 1, Lublin: KUL.
- Rudziński, R., 1978, *Jaspers*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Sartre, J., P., 2005, *Mdłości*, przeł. J. Trznadel, Kraków: Zielona Sowa.
- Schnädelbach, H., 2006, *Hegel. Wprowadzenie*, przeł. A. Noras, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Sills, Ch., Fish, S., Lapworth, P., 1999, *Pomoc psychologiczna w ujęciu Gestalt*, przeł. E. Bielawska-Batorowicz, Warszawa: Instytut Psychologii Zdrowia.
- Smith, E., W., L., 1977, *The roots of Gestalt therapy*, [w:] E. W. L. Smith (red.), *The Growing Edge of Gestalt Therapy*, New York: The Citadel Press.
- Smolec, B., Kincel, A., 2007, *Psychologia Gestalt a psychoterapia Gestalt*, [w:] „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Humanitas dawnej Wyższej Szkoły Zarządzania i Marketingu w Sosnowcu”, Zeszyt 2.
- Smuts, J., 1926, *Holism and Evolution*.
- Stallone, J., A., 1977, *Gestalt Psychotherapy, Zen Buddhism and Transcendental Meditation*, [w:] E. W. L. Smith (red.), *The Growing Edge of Gestalt Therapy*, New York: The Citadel Press.
- Stern, R., 1990, *Hegel, Kant and the Structure of the Object*, London: Routledge Chapman Hall.
- Stevens, O., 1975, *Body work*, [w:] O. Stevens (red.), *Gestalt is*, Utah: Real People Press.
- Westphal, M., 1992, *Hegel, Freedom, and Modernity*, New York: SUNY.
- Williams, L., 2006, *Spirituality and Gestalt: A Gestalt-Transpersonal Perspective*, [w:] „Gestalt Review”, 10 (1), s. 6-21.
- Zachariasz, A., 1996, *Antropotelizm. Człowiek a sens istnienia*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marie-Curie Skłodowskiej.
- Zimbardo, P., Boyd, J., 2009, *Paradoks czasu*, przeł. A. Cybulko, M. Zieliński, Warszawa: PWN.
- Zinker, J., 1991, *Twórczy proces w terapii Gestalt*, przeł. J. Grażyński, Warszawa: Jacek Santorski & Co.
- Żłobicki, W., 2008, *Edukacja holistyczna w podejściu Gestalt*, Kraków: Impuls.

ABSTRACT

GESTALT PSYCHOTHERAPY AND ITS ONTOLOGICAL BASES

The article is an attempt to describe the ontological bases of Gestalt psychotherapy, both known and unknown to authors of Gestalt. Gestalt is inspired by the ancient, the modern and the contemporary philosophy. The ontological principles underlying Gestalt are holism, monism, harmony of opposites, process, cyclicity, present time and the paradoxical theory of change.



PATRYK POGODA
UNIwersytet Łódzki

CZY MONIZM ANOMALNY JEST SPRZYMIERZENCEM NIEKONSTRUKTYWNEGO NATURALIZMU?

Wstęp

Teza niekonstruktywnego naturalizmu [NkN] głosi, że nigdy nie będziemy w stanie odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób mózg wytwarza świadomość, czy szerzej umysł¹. Celem tego artykułu będzie pokazanie, iż naturalnym sprzymierzeńcem [NkN] jest zaprezentowana przez Donalda Davidsona koncepcja monizmu anomalnego [MA]², a dokładniej stwierdzony w jej obrębie anomalny aspekt tego, co psychiczne. Wykazanie tego powinno uzupełnić i lepiej ugruntować tezę [NkN]. Artykuł będzie się składać z trzech części. W pierwszej i drugiej omówione zostaną badane stanowiska. Trzecia natomiast będzie próbą porównania ich oraz wskazania tych miejsc w [MA], które mogą być użyteczne dla [NkN].

Niekonstruktywny naturalizm

Teza [NkN] nie jest oczywista. Wydaje się wręcz, co zaznacza Colin McGinn, oburzająca. Pierwszą wątpliwością, jaka z pewnością się pojawia, jest obiekcja co do samej nazwy stanowiska. Jeżeli bowiem jego tezą jest stwierdzenie, że nie ma możliwości podania wyjaśnienia, jak mózg wytwarza umysł, to jakim prawem stanowisko to nazywa się naturalizmem? Przez co tym samym zakłada ono, że właśnie mózg jest bazą dla powstania umysłu. Poniżej zaprezentowana zostanie argumentacja McGinna, mająca na celu wyjaśnienie między innymi tego

¹ Por. [McGinn 1999], [McGinn 2008], [Rowlands 2007].

² Zagadnienie monizmu anomalnego zostało przedstawione m.in. w [Davidson 1992] oraz [Davidson 2008].

właśnie problemu. Strategia prezentacji będzie następująca: w pierwszej kolejności opisana zostanie idea poznawczego zamknięcia, dalej —różne możliwe drogi wyjaśnienia zależności umysłu od mózgu, w końcu zostanie pokazane, dlaczego wyjaśnienia te nie pozwalają odpowiedzieć na pytanie o rodzaj tej zależności.

McGinn w następujący sposób definiuje zamknięcie poznawcze:

Pewien typ umysłu M jest poznawczo zamknięty w odniesieniu do własności P (lub teorii T) wtedy i tylko wtedy, gdy procedur tworzenia pojęć, którymi dysponuje M, nie można zastosować do ujęcia P (lub zrozumienia T). [McGinn 2008]

Zamknięcie to może być relatywne lub absolutne. Jeżeli jakaś kwestia jest relatywnie zamknięta poznawczo, to pewne umysły mogą ją zrozumieć (a jeżeli jest ona pytaniem, to znaleźć na nie odpowiedź). Odpowiednio kwestia jest absolutnie poznawczo zamknięta, jeżeli nie mogą istnieć takie umysły, które są w stanie tę kwestię zrozumieć³. Owo zamknięcie jest podmiotowym uwarunkowaniem, nie zmienia więc nic w strukturze samego świata. Jeżeli pewien gatunek (np. ludzie) nie jest zdolny do poznania jakiejś własności, nie oznacza to, że własność ta jest mniej realna niż te, które jest on w stanie poznać. Co prawda istnienie tej własności może być postulowane w obrębie jakiejś teorii naukowej, ale kosztem, przynajmniej częściowej, niemożliwości empirycznej weryfikacji tej teorii.

Istnieją trzy podstawowe odpowiedzi na pytanie, jaka jest relacja między świadomością a mózgiem. Po pierwsze, świadomość może być czymś nadnaturalnym, po drugie, świadomość może być czymś naturalnym oraz po trzecie, świadomość może po prostu nie istnieć. McGinn odrzuca pierwszą i trzecią możliwość. Jeżeli tak, to z konieczności istnieje jakaś (fizykalistyczna) teoria opisująca relację między mózgiem oraz umysłem oraz odpowiednie własności uwzględniane przez tę teorię. Nie oznacza to jednak, że ta teoria musi być nam znana lub że w ogóle może być przez nas poznana.

³ Jak się wydaje, klasyfikację tę można uszczegółowić np. przez zaznaczenie, że relatywne zamknięcie poznawcze może dotyczyć całych gatunków albo tylko niektórych egzemplarzy pewnych gatunków, np. wszystkie kanarki są poznawczo zamknięte na rozumienie poezji, ale jest to relatywne zamknięcie poznawcze, ponieważ co najmniej niektórzy ludzie są w stanie ją zrozumieć.

Oznaczmy za McGinnem własność (lub własności) mózgu, która sprawia, że ten jest podstawą świadomości, przez P. Własności tej można szukać na trzy sposoby — albo przez badanie świadomości, albo przez badanie mózgu, albo przez jakąś procedurę eksplanacyjną. Jak się okaże, wszystkie te możliwości nie pozwolą ustalić, czym jest owa własność P.

W przypadku badania świadomości rozumowanie McGinna wygląda w następujący sposób:

- [1] świadomość poznajemy bezpośrednio dzięki introspekcji, która jest pewną władzą poznawczą;
- [2] dzięki tej władzy przypisujemy sobie pojęcia świadomościowe;
- [3] mamy „bezpośredni dostęp” do własności świadomościowych.

Z tego wynika:

- [4] introspekcja zapewnia dostęp tylko do jednego członu relacji umysł-ciało;
- [5] nie zapewnia dostępu do mózgu;
- [6] nie zapewnia przez to dostępu do zjawisk świadomych **jako zależnych od mózgu.**

Zatem:

- [7] introspekcja nie zapewnia dostępu poznawczego do poszukiwanej własności P.

W przypadku badań mózgu sprawa ma się zasadniczo podobnie. Naturalnie nie może być już mowy o introspekcji, mózg nie jest bowiem treścią świadomości. Narzędziem czy władzą poznawczą, która umożliwi badanie mózgu, jest percepcja oraz to, jak organizowane są dzięki niej pojęcia dotyczące tego, co postrzegane. Argumentacje za tym, że i ta metoda wyjaśnienia nie zdaje egzaminu, można zrekonstruować w następujący sposób:

- [1'] Własności świadomości lub stanów świadomości nie są dostępne za pomocą percepcji, które są podstawą badania mózgu.
- [2'] Uwzględnienie pojęć świadomościowych jest niezbędne dla odkrycia własności P.
- [3'] Pojęcia świadomościowe można wytworzyć tylko na podstawie introspekcji.

Zatem:

[4'] Metoda oparta na badaniu mózgu nie zapewnia dostępu poznawczego do własności P.

Ponieważ żadna z dwóch powyższych metod nie zapewnia wyjaśnienia problemu umysł — ciało, to czy nie należałoby uznać, że teoria wyjaśniająca ten problem w ogóle nie istnieje? Zdaniem McGinna nie. Teoria taka musi uwzględniać zarówno pojęcia świadomościowe, jak i fizyczne, a więc tak opis umysłu, jak i opis mózgu. Oba te opisy dokonują radykalnie różnej kategoryzacji interesującego nas fragmentu rzeczywistości. Zredukowanie jednego do drugiego wydaje się niemożliwe⁴. Ponieważ na samym początku ustalono, że umysł jest czymś naturalnym (oraz że w ogóle istnieje), taka teoria musi istnieć. To, czego ta teoria dotyczy, jest jednak poznawczo zamknięte dla nas.

Czy nie jest jednak tak, że przy wystarczająco bogatej wiedzy o mózgu możliwe byłoby zlokalizowanie w nim tych zdarzeń, które odpowiadają za odpowiednie stany świadomości? Taki zarzut wystosował Searle⁵, pisząc, że takie poznanie mózgu jest możliwe. Czy jednak oznaczałoby to, że jesteśmy w stanie poznać poszukiwaną własność P? Wiedza taka oznaczałaby, że istnieje przypuszczalnie taka możliwość, by pobudzając pewną część lub części mózgu, wywołać określony stan świadomości. Jeżeli zabieg taki można by przeprowadzić, obserwowalny byłby następujący ciąg zdarzeń: (1) mózgu zostaje pobudzony przez jakąś aparaturę, (2) następuje przesłanie układem nerwowym pewnego ładunku elektrycznego, (3) pewna część ciała wykonuje jakąś czynność. Można by tym sposobem nawet zmusić kogoś do wypowiedzenia zdania „moje stany świadomości są właśnie poznawane przez obserwujących mnie naukowców”. Czy byłoby tak rzeczywiście? Stany świadomości i utworzone dzięki nim pojęcia świadomościowe nie mają właściwego sobie odpowiednika w terminologii fizycznej. Nie wydaje się zatem możliwe, by rozbudowywanie teorii fizycznych i biologicznych na temat działania mózgu mogło przynieść poznanie czyichś stanów mentalnych. Zgodnie z [1] oraz [1'] stany świadomości mogą być poznawane jedynie za pomocą introspekcji. Nawet najdokładniejszy opis ciała nie da do

⁴ Por. [Paprzycka 2008].

⁵ Por. [Searle 2010].

nich dostępu⁶. Mając bowiem tak dokładny opis mózgu, jak jest to tylko możliwe, można by prawdopodobnie wskazać wszystkie jego własności, ale identyfikacja własności P byłaby dalej niemożliwa. Ostatecznie oznacza to, że stany świadomości oraz umysły inne niż nasze własne są dla nas, podobnie jak własność P, percepcyjnie zamknięte.

Zamknięcie percepcyjne jest czymś innym niż zamknięcie poznawcze. Istnieje przecież możliwość tworzenia teorii i hipotez naukowych w oderwaniu od percepcji. Problem leży jednak w zasadzie *homogeniczności*. Zasada ta mówi, że operując na danych pewnego typu (np. fizycznych), teoria oparta na tych danych nigdy nie wyprowadzi poza nie. Procedura wprowadzania nowych pojęć nie pozwoli więc, w przypadku teorii dotyczących mózgu, dodać nowych pojęć dotyczących świadomości. Pomijając fakt, że wyprowadziłoby to poza dziedzinę, której dotyczy ta teoria, nie istnieje żadne dobre uzasadnienie wprowadzenia takich pojęć, ponieważ: „wszystko, co fizyczne, ma czysto fizykalne wyjaśnienie”. Pojęcia świadomościowe są więc zbędne do wyjaśnienia funkcjonowania mózgu.

Żadna z obranych dróg nie daje więc szans na wyjaśnienie problemu umysł — ciało. W samej rzeczywistości nie ma jednak żadnego tajemniczego czy nadnaturalnego czynnika odpowiedzialnego za ten problem. Istnieje po prostu własność (lub zbiór własności) P, dzięki której mózg wytwarza umysł. Ludzkie zamknięcie poznawcze nie pozwala jednak dotrzeć czy to do własności P, czy to do teorii, które pozwalałyby wyjaśnić zależność między tym, co fizyczne, a tym, co świadome.

Pozostaje więc pytanie, skąd wiemy, że własność P w ogóle istnieje. Istnienie tej własności potwierdza doświadczenie, które wiąże nasze doznania z pewnymi oddziaływaniami fizycznymi na nasze ciało. Ukłucie szpilką powoduje ból. Samo ukłucie możemy percepcyjnie dostrzec, natomiast ból ujawnia się już w introspekcji. Wiemy więc, zdaniem McGinna⁷, że taki związek zachodzi. Nie wiemy natomiast, jak jest on realizowany przez mózg.

⁶ Szerzej ten problem omawia T. Nagel [Nagel 1997].

⁷ Por. [McGinn 1999].

Monizm anomalny

Pogląd Donalda Davidsona na kwestię problemu umysł — ciało u swej podstawy ma następujące trzy zasady:

- (1) Zasadę Interakcji Przyczynowej.
- (2) Zasadę Nomologicznego Charakteru Przyczynowości.
- (3) Zasadę Anomalnego Charakteru tego, co Mentalne.

Na mocy pierwszej zasady musimy uznać, że istnieją takie zdarzenia mentalne, które wchodzą w interakcje przyczynowe ze zdarzeniami fizycznymi. Według zasady drugiej, zdarzenia wchodzące ze sobą w związki przyczynowe muszą podpadać pod ścisłe prawa deterministyczne. Trzecia zasada natomiast mówi, że nie istnieją ścisłe prawa dla zdarzeń mentalnych. Na mocy trzech wskazanych powyżej zasad konieczne jest uznanie:

- (4) Pozostające w relacji przyczynowej do zdarzeń fizycznych zdarzenia mentalne są zdarzeniami fizycznymi.

Uznanie tego jest konieczne, ponieważ wszystkie wchodzące w związki kauzalne zdarzenia muszą podpadać pod ścisłe prawa deterministyczne (2), a nie istnieją ścisłe prawa deterministyczne dla związków między zdarzeniami mentalnymi a fizycznymi (3).

Ważne jest to, jak Davidson rozumie zdarzenia. Zdarzenie jest to „niepowtarzalne, czasowo określone indywiduum”⁸. Zdarzenie fizyczne od mentalnych odróżnia natomiast to, w jakiej terminologii same zdarzenia są opisywane⁹. Pierwsze będzie się opisywać w terminologii fizycznej, drugie natomiast w mentalnej, a więc bądź to za pomocą predykatów fizycznych, bądź mentalnych. Predykaty fizyczne to np. „ciężki”, „wysoki”, „szybki” czy „wolny”. Słownictwo mentalne — „postrzeżenie”, „wyobrażenie”, „wiara”, „wiedza” — oddaje postawy propozycjonalne. Co szczególnie ważne, nie jest możliwym tłumaczenie predykatów fizycznych na mentalne ani mentalnych na fizyczne.

Nie jest specjalnie zaskakujące, że prawa muszą być zatem wyłącznie tworami językowymi. Dają się one sformułować tylko wtedy, gdy zbudujemy je z predykatów fizycznych. Jeżeli dokonuje się opisu jakiejś relacji, w której występują predykaty mentalne, to relacja taka

⁸ [Davidson 1992].

⁹ Samo pojęcie „zdarzenia”, podobnie jak pojęcie „przyczynowości”, to pojęcie metafizyczne. Odnoszą się one więc do rzeczywistości zewnętrznej.

nie zostanie przez Davidsona nazwana prawem. Wynika z tego, że istnieją prawa fizykalne, ale nie istnieją psychofizyczne ani psychologiczne¹⁰. To doprowadzić musi do wniosku, że nie istnieją w szczególności takie prawa, które pozwolą utożsamić zdarzenia fizyczne ze zdarzeniami mentalnymi. Ujmując sprawę dokładniej: prawa u Davidsona nie mogą dotyczyć cech czy własności mentalnych albo fizykalnych, ponieważ na gruncie jego nominalizmu takie w ogóle nie istnieją. Wszystkie zdarzenia wchodzą w jakieś relacje przyczynowe, ale nie wszystkie opisy zdarzeń tak samo zdają sprawę z tych relacji. Mamy więc tu do czynienia z redukcją ontologiczną, ale nie językową.

Najistotniejsza, dla potrzeb tego tekstu, będzie anomalna charakterystyka zdarzeń mentalnych. Stanowiska filozoficzne dające odpowiedź na pytanie o relację umysł — ciało można podzielić na cztery grupy¹¹. Naprzód wszystkie można podzielić na monizmy lub pluralizmy (głównie dualizmy). Monizmy mogą być dwojako rodzaju. W pierwszej kolejności mogą być to materializmy, których wspólną cechą jest uznanie, że tym, co jest pierwotne ontologicznie, jest ciało (czy dokładniej mózg). Jeżeli redukcja będzie przebiegać w drugą stronę, a więc obiekty materialne będą zredukowane do jakiegoś rodzaju zjawisk czy obiektów mentalnych¹², wtedy mówić będziemy o idealizmie lub spirytualizmie. Kolejny podział, który można nałożyć na poprzednio opisany, to podział anomalne — nomologiczne. Stanowiska anomalne będą głosić, że nie istnieją ściśle (lub żadne) prawa psychofizyczne, stanowiska nomologiczne natomiast tezę przeciwną. Najbardziej interesujące są w tym miejscu stanowiska anomalnego monizmu. Ponieważ [NkN] jest monizmem materialistycznym, warto zadać sobie pytanie, czy może być również anomalny, a jeżeli tak, to pod jakimi warunkami?

¹⁰ Jest to wynik przyjęcia zasad (3). Więcej na temat praw u Davidsona w [Maciaszek 2008].

¹¹ Por. [Davidson 1992].

¹² Niekoniecznie musi to być redukcja rodzajowa. Może tu zachodzić redukcja między jednostkowymi zdarzeniami i obiektami, a nie między rodzajami takich zdarzeń lub obiektów.

Związek między [MA] i [NkN]

[MA] zdaje się mówić o umyśle znacznie więcej niż [NkN]. Koncepcja Davidsona jest pewną formą teorii identyczności, a ogranicza się w rozróżnieniu tego, co mentalne, i tego, co fizykalne, jedynie do sfery językowej. Czy takie rozróżnienie nie występuje jednak również w [NkN]? McGinn stwierdza m.in., że pojęcia dotyczące stanów świadomości wytwarzamy dzięki introspekcji, a więc bezpośrednio doświadczeniu tego, co mentalne. Takie źródło tych pojęć jest jednym z powodów (obok źródła pojęć fizykalnych, czyli percepcji) tego, że w opisie mózgu nie jest dozwolone używanie pojęć zaczerpniętych z opisu świadomości (czy umysłu) oraz odwrotnie. Sytuacja ta jest więc podobna w obu przypadkach. Zasadnicza różnica polega jednak na tym, że pojęcia świadomościowe, tak jak je rozumie McGinn, mają pewne odniesienie, które można (na drodze introspekcji) zlokalizować. U Davidsona po pierwsze nie istnieją własności zdarzeń, które mogły być odniesieniem predykatów mentalnych — zdarzenie mentalne nie ma żadnych własności mentalnych, jest ono jedynie jako takie opisywane. Można jednak podważyć sensowność sformułowania „własność mentalna” na gruncie [NkN], gdzie wszystkie własności przysługują obiektom z jednego uniwersum — uniwersum fizycznego. Po drugie natomiast zdarzenia, które można by scharakteryzować na gruncie [MA] jako te, na które jesteśmy zamknięci poznawczo, nie mogą wchodzić w relacje kauzalne¹³. McGinn, jak zostało pokazane wyżej, dopuszcza istnienie takich obiektów, które wchodzą w relacje przyczynowe, a mimo to są niepoznawalne.

Autor *The Mysterious Flame* wielokrotnie podkreśla, że poszukiwana przez niego własność P, a więc ta własność, która pozwala wyjaśnić zależność umysłu od mózgu, jest własnością w pełni naturalną. Teoria, która miałaby tę zależność opisywać, jest natomiast zwykłą teorią naukową. Problemem nie jest ani ta własność, ani ta teoria, ale podmiotowe ograniczenia ludzi — zamknięcie poznawcze na wyjaśnienie problemu umysł — ciało. Podobnie u Davidsona umysł jest

¹³ Jak stwierdza Grygianiec [Grygianiec 2009], dopuszczenie na gruncie [MA] możliwości istnienia zdarzeń mentalnych niewchodzących w jakiegokolwiek relacje przyczynowe, w szczególności w relacje kauzalne ze zdarzeniami fizycznymi, zaowocuje właśnie ich niepoznawalnością. Sam Davidson stwierdza natomiast, że zdarzenia takie nie są przedmiotem jego badań [Davidson 1992].

w pełni zależny od mózgu i na gruncie [MA] nie ma możliwości redukcji sfery fizycznej i mentalnej. Uwidacznia to wspomnianą różnicę. [NkN] odwołuje się do podmiotowych ograniczeń poznawczych względem rzeczywistości, [MA] zaznacza natomiast problemy wynikające z wielości języków opisów. W pierwszym przypadku postulowane jest więc istnienie takiej własności, która nie jest możliwa do poznania, takiej rzeczy Davidson nie głosi. W przypadku zamknięcia poznawczego ze względu na możliwość stawiania hipotez i budowania teorii — a więc trzeciego, omawianego przez McGinna, możliwego sposobu rozwiązania problemu umysł ciało — oba stanowiska wydają się do siebie bardzo podobne. W obu to, co fizyczne, oraz dotycząca tego teoria nie pozwoli na przejście do tego, co mentalne. Uzasadnienie Davidsona mówiące, że ściśle prawa deterministyczne dotyczą tylko tego, co fizyczne, wydaje się uszczegółowieniem zasady *homogeniczności*, na którą powołuje się McGinn. Zasada ta głosi, że jeśli sformułuje się pewną teorię w obrębie jakiejś nauki, teoria ta nie wyprowadzi nas nigdy poza tę naukę. Gdyby stworzyć fizyczne czy biologiczne wyjaśnienie działania mózgu, nie będzie nigdy potrzeby wprowadzenia pojęć spoza tych dziedzin. Wyjaśnienie procesów mózgowych w terminach odnoszących się do przestrzennego umiejscowienia nie wymaga, czy więcej nawet, nie pozwala na użycie pojęć świadomościowych, które takiego przestrzennego odniesienia nie mają. Nie jest jednak tak, zarówno w przypadku [NkN] jak i [MA], że to, co opisują pojęcia świadomościowe (czy odpowiednio w terminologii Davidsona zdarzenia mentalne), nie jest kauzalnie związane z tym, co fizyczne. W obu przypadkach jest, choć w inny sposób. W [NkN] istnieje pewna własność P, która jest kauzalnie związana¹⁴ zarówno z percypowanymi cechami mózgu, jak i ze stanami świadomości, w [MA] natomiast określenie mentalne ma wyłącznie charakter językowy — samo zdarzenie tak określane natomiast jest przyczynowo powiązane z innymi zdarzeniami, tak tymi, które są opisywane jako mentalne, jak i tymi, które są opisywane jako fizyczne.

¹⁴ Pisząc dokładniej, własność ta wytwarza świadomość. Nie można jej bowiem traktować jako własności niejako pomostowej między tym, co świadome, a tym, co fizyczne, zwłaszcza jeżeli to, co świadome, miałyby być traktowane jako coś, co Kartezjusz rozumiał jako substancję duchową. Jak zostało wyżej wspomniane, wszystkie własności istnieją w obrębie jednego uniwersum.

Podsumowując, czy można zatem [NkN] nazwać anomalnym? Z pewnością jest on monizmem, choć jego ontologia jest inna niż ontologia [MA]. W obu przypadkach zachodzi więc redukcja ontologiczna. Z uwagi na tę redukcję w obu przypadkach istnieją jednak faktyczne związki między tym, co psychiczne, a tym, co fizyczne. Jednakże w przypadku [NkN] będą one czymś innym niż poznawane doświadczalnie relacje, w takim zakresie, w jakim są poznawane. Ważniejsze jest jednak to, że [NkN] nie pozwala twierdzić, że można jednoznacznie przyporządkować określone obiekty mentalne jakimś określonym obiektom fizycznym. Nie wyklucza to jednak istnienia teorii i praw, które taką redukcję umożliwiają. Podobnie jak jest u Davidsona, nieredukowalność ma miejsce tylko w aspekcie opisu. McGinn inaczej rozumie pojęcie „prawa” niż Davidson, co sprawia, że być może sam twórca [MA] zakwalifikowałby go jako monistę nomologicznego. Teza anomalizmu głosi bowiem, że prawa korelujące nie istnieją. Warto jednak jeszcze raz zwrócić uwagę, że zarówno w przypadku [MA] jak i [NkN] nie można sensownie mówić o nieistnieniu stałych i ścisłych zależności między tym, co mentalne, a tym, co fizyczne. Jedyna różnica, choć dość poważna, polega na tym, że [MA] jako teoria identyczności nie będzie postulować jakichś dodatkowych związków poza związkami przyczynowymi między (w różny sposób opisywanymi) zdarzeniami. [NkN] natomiast mówić będzie o pewnych niepoznawalnych zależnościach. W obu tezach nie zachodzi redukcja językowa oraz (co z tym związane) epistemologiczna. Zarówno Davidson jak i McGinn zdają się więc twierdzić, że prawa dotyczące związków psychofizycznych nie są redukowalne do żadnych znanych nam praw czy zależności, tak fizycznych, jak i psychologicznych i psychofizycznych. Monizm ten jest więc w klasyfikacji Davidsona anomalnym monizmem, choć mającym zupełnie inne uzasadnienie niż [MA] autora *Zdarzeń mentalnych*.

Zakończenie

Jak zostało pokazane, oba te stanowiska wykazują pewne podobieństwa. Wydaje się, że [MA] wzmacnia uzasadnienie tezy [NkN] o nierozwiązywalności problemu umysł — ciało przez wskazanie znacznych ograniczeń, jakie napotkać musi każdy, kto próbuje dokonywać redukcji tego, co mentalne, do tego, co fizyczne, lub

odwrotnie. Oba stanowiska są mimo to stanowiskami naturalistycznymi, choć tylko Davidson opowiada się za teorią identyczności. McGinn ze względu na radykalniejsze postawienie sprawy postuluje tylko istnienie pewnych własności, do których zamknięty jest dostęp poznawczy. Ze względu na niemożliwość określenia praw korelujących [NkN] można charakteryzować jako anomalny. Interesujące byłoby zbadanie czegoś, co samo narzuca się w tym miejscu — czy [MA] (być może z jakimiś dodatkowymi warunkami) jest pewną wersją misterianizmu. Dokładniejsze zbadanie tej kwestii jest jednak zadaniem wykraczającym poza problem poruszany w tym artykule.

BIBLIOGRAFIA

- Davidson, D., 1992, *Zdarzenia mentalne*, przeł. T. Baszniak, [w:] Davidson D., *Eseje o prawdzie i języku*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PAN.
- Davidson, D., 2008, *Myślące przyczyny*, przeł. M. Iwanicki, [w:] *Analityczna metafizyka umysłu*, M. Miłokowski, R. Poczobut (red.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Grygianiec, M., 2008, *Argument z superwencji a niekonstruktywny naturalizm*, [w:] *Filozofia nauki*, nr 4 (64), (2008).
- Grygianiec, M., 2009, *Monizm anomalny i epifenomenalizm*, [w:] *Filozofia nauki*, nr 2 (66), (2009).
- Maciaszek, J., 2008, *Znaczenie. Prawda. Przekonania. Problem znaczenia w filozofii języka*, Łódź: Wydawnictwo UŁ.
- McGinn, C., 1999, *The mysterious Flame. Conscious Minds in a Material World*, New York: Basic Books.
- McGinn, C., 2008, *Czy możemy rozwiązać problem umysł — ciało?*, przeł. M. Iwanicki i S. Judycki, [w:] *Analityczna metafizyka umysłu*, M. Miłokowski, R. Poczobut (red.), Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Nagel, T., 1997, *Jak to jest być nietoperzem?*, przeł. A. Romaniuk, [w:] T. Nagel, *Pytania ostateczne*, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Paprzycka, K., 2008, *Czy (powinniśmy uznać, że) wiedzielibyśmy wszystko o umyśle, gdybyśmy wiedzieli wszystko o mózgu? Spór o redukcjonizm i reduktywizm w filozofii umysłu*, [w:] *Nauka 2* (2008).
- Rowlands, M., 2007, *Mysterianizm*, [w:] *The Blackwell Companion to Consciousness*, M. Velmans, S. Schneider (red.), Blackwell Publishing.
- Searle, J., 2010, *Umysł. Krótkie wprowadzenie*, przeł. J. Karłowski, Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.

ABSTRACT

IS THE ANOMALOUS MONISM AN ALLY OF THE ANTI-CONSTRUCTIVE NATURALISM?

The paper argues that Davidson's thesis of the anomalous character of mental life is a natural supporter for McGinn's anti-constructive naturalism. In the first two parts of the article I discuss both positions. In the third I will try to show similarities and differences between them and the way in which anomalous monism can support McGinn's theory.



JOLANTA PROCHOWICZ
KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI

MIĘDZY HISTERIĄ A GENIUSZEM

[Joanna Petry Mroczkowska, *Feminizm — antyfeminizm. Kobieta w Kościele*, Wydawnictwo WAM, 2012]

Teologia feministyczna jest ruchem, który obecnie należy do najprężniej rozwijających się nurtów współczesnej teologii. U jego źródeł leży przekonanie o dyskryminacji kobiet w Kościele, zaś celem teologii feministycznej jest — w dużym uogólnieniu — zwiększenie udziału kobiet w życiu Kościoła¹. Nie ulega wątpliwości, że z punktu widzenia zarówno samych kobiet pozostających we wspólnocie wierzących, jak i władz owej wspólnoty, cel ten powinien być wartościowany pozytywnie (przypomnijmy: w najbardziej ogólnej definicji feminizm jest ruchem, który protestuje przeciwko dyskryminacji kobiety w życiu społecznym jedynie z racji płci). To, że tak się jednak nie dzieje, nie wynika wyłącznie z niechęci Kościoła wobec coraz dalej idącej emancypacji. Same feministki, buntując się przeciwko patriarchalnym strukturalom kościelnej hierarchii oraz męskocentrycznym interpretacjom Pisma św., popadają często w kontrowersyjne skrajności, które zniechęcają nie tylko męską część katolickiej wspólnoty, ale i wierzące kobiety, do głoszonych feministycznych tez. W rezultacie, w zbiorowej świadomości utrwała się

¹ Trzeba przy tym pamiętać, że teologia feministyczna (podobnie jak sam feminizm) nie jest ruchem jednorodnym. Według części kobiet podejmujących tę tematykę, struktury Kościoła są niereformowalne — patriarchyat jest w nich tak silnie zakorzeniony, że kobiecość nigdy nie będzie w nim wartościowana autentycznie pozytywnie. W teologii feministycznej stale obecny jest także nurt promujący nowe rozwiązania teologiczne wewnątrz wspólnoty Kościoła, nazywany niekiedy reformistycznym.

obraz feministki jako rozkrzyczanej histeryczki, która nie może się zdecydować, czy oczekuje emancypacji, czy uwielbienia.

Tego błędu uniknęła w swojej książce Joanna Petry Mroczkowska, pokazując złożoność zarówno ruchu feministycznego, jak i stosunku Kościoła do kobiet na przestrzeni dziejów. Autorka, z ogromnym szacunkiem intelektualnym do tradycji Kościoła oraz teoretycznych założeń feminizmu, próbuje znaleźć arystotelesowski „złoty środek” między, jak to sama określa, „Scyllą konserwatywnych stereotypów a Charybdą fałszywego wyzwolenia”. Nie jest to wcale takie proste. Z jednej strony ma przed sobą chrześcijańską spuściznę, w której nierzadko spychano kobietę na margines, znajdując dla takich poglądów wytłumaczenie w Biblii, z drugiej zaś radykalne ruchy feministyczne, wewnątrz których głoszone są ideologiczne, wrogie Kościołowi hasła.

Joanna Petry Mroczkowska pisze o kobietach w historii Kościoła, nie idealizując realiów, w których żyły, nie wyciągając także z ich życiorysów zbyt łatwych, ale za to ideologicznie nośnych wniosków. Szczególnie interesującym fragmentem *Feminizmu...* jest przedstawienie udziału i roli kobiet w obradach II Soboru Watykańskiego (wśród zaproszonych 23 audytorek znalazła się tylko jedna mężatka!) oraz analiza udziału kobiet w sprawowaniu urzędów kościelnych na różnych szczeblach: w administracji Watykanu, Synodach Diecezjalnych czy Radach Parafialnych. Autorka zwraca uwagę na problemy, z którymi muszą się borykać kobiety zatrudniane w tego typu instytucjach (do 1967 roku kobiety zatrudnione w watykańskich biurach nie miały prawa nikomu powiedzieć, gdzie są zatrudnione), z drugiej strony Petry Mroczkowska przypomina o zaangażowaniu papieża Jana Pawła II we włączenie kobiet w zakres konsultacji i wypracowania decyzji w strukturze Kościoła. To właśnie Jan Paweł II jest autorem definicji „nowego feminizmu” i to dzięki niemu słowo „feminizm” zostało wprowadzone do nauki Kościoła. Petry Mroczkowska pokazuje jak mało znane jest nauczanie Papieża w kwestii kobiet. Według badań Małgorzaty Chrzastkowskiej, które przytacza Petry Mroczkowska, na pytanie: czy zetknął się pan z pojęciem „nowy feminizm” — 85% respondentów odpowiedziało: NIE!. Znaczna część badanych utożsamia to pojęcie z liberalizacją prawa aborcyjnego czy wprowadzeniem święceń kobiet. Tymczasem Jan Paweł II w swoim nauczaniu podkreślał rolę „geniuszu kobiecego” w

życiu społecznym Kościoła oraz wzywał do „poddania rewizji schematów myślowych”, także tych dotyczących kwestii kobiet. I choć Papież przez pojęcie „geniuszu kobiecego” rozumiał głównie nakierunkowanie na Innego poprzez dar macierzyństwa, co w jakimś stopniu wpisuje się w obraz kobiety-matki, której głównym zadaniem jest rodzenie i wychowywanie, to Petry Mroczkowska, nazywając Jana Pawła II „feministą”, próbuje polemizować z utrwalonym poglądem, że założenia ruchu, którego głównym celem jest walka z dyskryminacją ze względu na płeć, są z gruntu antychrześcijańskie. Autorka promuje tym samym umiarkowaną wersję feminizmu, której daleko do radykalnych skrajności.

Teolożki feministyczne zwracają uwagę, że apele Papieża miały charakter głównie deklaracyjny i nie znalazły jak do tej pory w Kościele większego odzewu. Jednak Petry Mroczkowska w popularyzacji „nowego feminizmu” Jana Pawła II widzi szansę na przezwycięzenie stereotypowego myślenia o męskości i kobiecości i odczarowanie myślenia o feminizmie jako prądzie niezgodnym z myśleniem katoliczki czy katolika.

Patrząc na historię Kościoła, także przez pryzmat Joanny Petry Mroczkowskiej, nie sposób nie zauważyć zmian w myśleniu jego hierarchów o kobiecie. Katolicyzm przeszedł w tym względzie długą drogę: od traktowania wszelkiej emancypacji kobiet za grzech przeciwko wierności małżeńskiej (Pius XI, *Casti connubii*, 1930), do uznania wzrostu działalności kobiet za proces dobroczynny (Jan Paweł II, *Orędzie na światowy dzień pokoju*, 1995)². Petry Mroczkowska w swojej książce pokazuje tę przemianę, dostrzegając jednocześnie potrzebę dalszego przekształcenia mentalności wiernych.

Publikacja Petry Mroczkowskiej nie porusza istotnego dla teologii feministycznej tematu kapłaństwa kobiet (poświęca ona tej problematyce tylko jeden, bardzo ogólnikowy akapit). Być może wynika to z faktu, iż autorka *Feminizmu...* wierzy raczej w taktykę „kropi drażącej skałę” niż „ustawiania barykad”, w zabieganie? o zwiększenie udziału kobiet w życiu Kościoła. Można się zastanawiać, czy jest to taktyka słuszna, jednak niezależnie od tego publikacja Petry Mroczkowskiej jest ważnym głosem w debacie o Kościele, którego tak znaczną część stanowią przecież kobiety.

² Por. <http://www.tygodnik.com.pl/kontrapunkt/26-27/adamiak.html>