



kraków

logos i ethos

ISSN 0867-8308



2022 nr 2 (60)

kraków

**logos
i
ethos**

ISSN 0867-8308

**LiE 2022 nr 2 (60)
półrocznik**

Redakcja naukowa | Editorial team

Amadeusz Pala (redaktor naczelny | editor-in-chief), Anna Smoleń (sekretarz redakcji | editorial assistant), Grzegorz Hołub (członek redakcji | editorial member), Marek Urban (członek redakcji | editorial member)

Adres redakcji | Editorial office

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · Wydział Filozoficzny · 31-002 Kraków · ul. Kanonicza 9
tel. 12 889 86 08 · logosiethos@upjp2.edu.pl · <https://czasopisma.upjp2.edu.pl/logosiethos>

Rada naukowa | Scientific council

Członkowie rady naukowej afiliowani w Polsce (w kolejności alfabetycznej): Tadeusz Biesaga (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny), Aleksander Bobko (Uniwersytet Rzeszowski, Instytut Socjologii), Piotr Duchliński (Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydział Filozoficzny), Piotr Stanisław Mazur (Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydział Filozoficzny), Kazimierz Mrówka (Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie, Instytut Filozofii i Socjologii), Tereza Obolovitch (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny), Paweł Rojek (Uniwersytet Jagielloński, Instytut Filozofii), Władysław Zuziak (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny)

Members of the Scientific Council affiliated abroad (in alphabetical order): Gennadii Aliaiev (Dnipro University of Technology, Department of Philosophy, Ukraine), Juan Manuel Burgos (CEU San Pablo University, Department of Philosophy, Spain), Maryse Dennes (Bordeaux Montaigne University, Department of Philosophy, France), Joaquín García-Huidobro (University of the Andes, Department of Philosophy, Chile), Balazs Meze (Pázmány Péter Catholic University, Department of Philosophy, Hungary), Lenka Naldoniova (University of Ostrava, Department of Arts, the Czech Republic), Zlatica Plašienkova (Comenius University Bratislava, Department of Philosophy, Slovakia) Tomas Sodeika (University of Vilnius, Department of Philosophy, Lithuania), Regula Zwahlen (Universität Freiburg, Department of Philosophy, Switzerland)

Recenzenci | Reviewers

Lista wszystkich recenzentów jest dostępna na stronie internetowej czasopisma. Nazwiska recenzentów dla poszczególnych publikacji nie są ujawniane.

The list of all reviewers is available on the journal's website. The names of reviewers for individual publications are not revealed.

Korekta | Proofreading

język polski: Renata Komurka, Jadwiga Zięba

Projekt okładki: Mikołaj Michalczyk

Łamanie: Piotr Pielach

Copyright © 2022 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISSN 0867-8308 (druk) · ISSN 2391-6834 (online)

Publikacja finansowana przez Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie.
Pełne teksty artykułów są dostępne na <https://czasopisma.upjp2.edu.pl/logosiethos>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · Wydawnictwo Naukowe
30-348 Kraków · ul. Bobrzyńskiego 10
tel. 12 422 60 40 · wydawnictwo@upjp2.edu.pl · <https://ksiegarnia.upjp2.edu.pl>

spis treści

artykuły

- ks. Miłosz Hołda
Czy powinniśmy chcieć widzieć Boga wyraźniej?
Szkic z aksjologii fenomenologii religii 7
- Katarzyna Maria Rodziewicz
Fenomenologia Adama Węgrzeckiego kluczem do zrozumienia człowieka 29
- Michał Kumorek
Between Geographical Sameness and Historical Selfhood:
Identity of a Historical Community in Paul Ricoeur's Philosophy 49
- Marek Urban CSsR
Fenomenologia postaci. Z inspiracji Hansa Ursa von Balthasara 73
- Maria Gołębiwska
Założenia i tezy fenomenologii prawa Carlosa Cossio 89
- Konrad Dydak Rycyk OFM
„Gigantomachia peri tes ousias” i jej rezultaty. Czy analizy
Platona można nazywać „ukrytą fenomenologią”? 113
- Anna Maria Smoleń
Interpretacja kantowskiego pojęcia intuicji intelektualnej w myśli Xaviera Tilliettea 137
- Beata Garlej
Królestwo (nie)wykorzystanych możliwości.
Kilka myśli o teorii dzieła literackiego Romana Ingardena w praktyce 161
- Andrzej Krawiec
Niedźwiękowe momenty dzieła muzycznego jako problem filozofii muzyki 179
- ks. Przemysław Zgórecki
Ocalić fenomenologię z Claude'em Romanem 203

Amadeusz Pala	
Próba interpretacji fenomenu wojny w świetle wybranych koncepcji filozoficznych Józefa Tischnera	221
Andrzej Gniazdowski	
The Constitution of the State as a Problem of Phenomenology	237

artykuły

przekłady

recenzje i sprawozdania

ks. Miłosz Hołda

<https://orcid.org/0000-0003-0649-2168>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Czy powinniśmy chcieć widzieć Boga wyraźniej? Szkic z aksjologii fenomenologii religii

Pytanie o to, dlaczego nie widać Boga w naszym świecie, a przynajmniej nie widać Go tak, jak chcielibyśmy, by był widoczny, stanowiło przedmiot namysłu od wieków¹. W naszych czasach pytanie to zostało postawione z całą mocą i dramatyzmem. Stawia się je dziś w rozmaitych kontekstach, co sprawia, że dyskusja nad Bożą ukrytością jest bardzo szeroka i skomplikowana. Inaczej stawia się je w kontekście nauki. Inaczej brzmi w perspektywie namysłu nad zróżnicowaniem religijnym czy pluralizmem postaw

ks. Miłosz Hołda – doktor habilitowany nauk humanistycznych w zakresie filozofii, adiunkt w Katedrze Metafizyki i Filozofii Człowieka na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie i wykładowca Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Autor trzech książek (ostatnia: *Źródło i noc. Wprowadzenie do współczesnego absconditeizmu*, Kraków 2020) i kilkudziesięciu artykułów naukowych, laureat Nagrody Prezesa Rady Ministrów za wyróżnioną rozprawę doktorską za rok 2013. Przedmiot zainteresowań naukowych: teologia naturalna, filozofia człowieka, epistemologia. Członek Internationale-Ferdinand-Ebner-Gesellschaft.

1 Postawienie tego pytania w taki właśnie sposób zakłada, że Bóg istnieje, lecz jest „ukryty”. Problem „ukrytości” Boga byłby zatem wewnętrznym problemem teizmu. We współczesnej odświeżeniu sporu, zapoczątkowanej przez szeroko dyskutowany „argument z ukrytości” Johna Schellenberga (najbardziej czytelną wersję tego argumentu zawiera: J. Schellenberg, *Argument z ukrytości*, tłum. R. Mordarski, Bydgoszcz 2019), brak „jawności” ze strony Boga (lub przynajmniej takiej „jawności”, jakiej należałoby się spodziewać przy założeniu, że Bóg posiada atrybuty wszechmocy i doskonałej dobroci wyrażającej się w życzliwości wobec ludzi) traktowany jest jako argument przeciwko istnieniu Boga lub przynajmniej jako powód do osłabiania zakresu przypisywanych Bogu atrybutów.

światopoglądów, które stanowią zjawiska charakterystyczne dla naszych czasów. Jeszcze inaczej pytanie to wybrzmiewa w kontekście ludzkiego cierpienia, stając się oskarżeniem Boga o to, że nie interweniuje w tragicznych wydarzeniach, których doświadczają ludzie.

Na pytanie o to, dlaczego Bóg nie jest bardziej jawny, odpowiada się na wiele sposobów. Formułowane są rozmaite teodyce, obrony i odpowiedzi na „argument z ukrytości”². Gdy weźmie się pod uwagę nie tylko wątki, jakie pojawiają się w dyskusji współczesnej, lecz także to, o czym dyskutowano dawniej, można wskazać kilka grup odpowiedzi na pytanie o ograniczoną Bożą jawność. Jedne koncentrują się na transcendencji Bożej natury bądź na wolnym działaniu Boga, który miałby ukrywać się ze względu na ludzkie winy bądź po to, by możliwe było zaistnienie dóbr, które nie mogłyby zaistnieć, gdyby nie był On ukryty. Inne wiążą się ze wskazaniem na ludzkie niedostatki epistemiczne. Jeszcze inne zmierzają do uwypuklenia popełnianych przez ludzi błędów o charakterze epistemicznym i moralnym, sprawiających, że ludzie nie potrafią dostrzec Boga³. Wszystkie te sposoby radzenia sobie z problemem ukrytości koncentrują się wokół pytania o to, dlaczego ma miejsce stan rzeczy, jaki obserwujemy w świecie, to znaczy, dlaczego brakuje nam jednoznacznych, rozstrzygających dowodów Bożej obecności.

Dyskusja dotycząca powodów, dla których Bóg pozostaje ukryty, posiada część wspólną z inną, niezwykle ciekawą dyskusją, mającą miejsce we współczesnej filozofii religii – dyskusją toczącą się pod hasłem „aksjologia teizmu”. Głównym pytaniem, jakie pada w tej dyskusji, nie jest pytanie o istnienie bądź nieistnienie Boga, lecz pytanie o to, czy powinniśmy chcieć, aby Bóg istniał (innym wyrażeniem tego pytania może być sformułowanie: co istnienie bądź nieistnienie Boga zmienia, jeśli chodzi o wartość świata

2 Obecne we współczesnej dyskusji sposoby odpierania argumentu Schellenberga zbiera: M. Dobrzeńcki, *Ukrytość i Wcielenie. Teistyczna odpowiedź na argument Johna L. Schellenberga za nieistnieniem Boga*, Kraków 2020.

3 Katalog powodów, dla których może dochodzić do trudności w rozpoznaniu Boga, w publikacji: M. Hołda, *Źródło i noc. Wprowadzenie do współczesnego absconditeizmu*, Kraków 2020, s. 263–274.

байд wartości istotne dla ludzkich osób)⁴. Także ta dyskusja jest bardzo bogata w stanowiska, argumenty i kontrargumenty. Niezwykle ciekawe jest łączenie stanowisk w sporze aksjologicznym ze stanowiskami dotyczącymi istnienia Boga. Dzięki temu możliwe staje się zdefiniowanie postaw intelektualnych, jakie ludzie mogą zajmować w kwestii Boga (stanowiska te opisują nie tylko przekonania co do istnienia bądź nieistnienia Boga, lecz także ludzkie nastawienia wolicjonalne w tej materii)⁵.

Na skrzyżowaniu tych dwóch dyskusji sytuuje się tzw. aksjologiczna odpowiedź na problem Bożej ukrytości. Odpowiedź ta zawiera się w stwierdzeniu, iż świat taki jak nasz (to znaczy taki, w którym Bóg nie jest w pełni jawny), jest lepszy niż taki świat, w którym jawność Boga byłaby większa. Powodem, dla którego należy preferować świat taki jak nasz, jest możliwość zaistnienia różnego rodzaju dóbr, których zaistnienie nie byłoby możliwe, gdyby Bóg nie był ukryty, lub przynajmniej nie byłoby możliwe zaistnienie tych dóbr w tak wielkiej ilości i w takim natężeniu, jak jest możliwe w naszym świecie⁶.

W niniejszym artykule pójdę śladem zwolenników „aksjologicznej odpowiedzi” na pytanie o Bożą ukrytość. Przedmiotem mojego zainteresowania nie będzie jednak poszukiwanie odpowiedzi ani na pytanie: „dlaczego Bóg nie jest bardziej jawny?”, ani na dyskutowane w ramach „aksjologii teizmu” pytanie: „czy powinniśmy chcieć, aby Bóg istniał?” Skoncentruję się za to na pytaniu: „czy powinniśmy chcieć widzieć Boga wyraźniej?” Podejmę więc problem, który można zaliczyć do obszaru aksjologii fenomenologii religii. Nie jest to pytanie o fenomenologię religii, gdyż w tym przypadku brzmiałoby ono: „dlaczego nie widzimy Boga wyraźniej?”. Będę pytał o racje, których wzięcie pod uwagę pozwala rozstrzygnąć, czy

4 Za początkodawcę tej dyskusji uważany jest Guy Kahane. Zob. G. Kahane, *Should We Want God to Exist?*, „Philosophy and Phenomenological Research” 82 (2010) nr 3, s. 674–696; <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2010.00426.x>.

5 Dobrym wprowadzeniem do tej dyskusji jest praca Klaasa Kraaya: K. Kraay, *Invitation to the Axiology of Theism*, w: K. Kraay, *Does God Matter? Essays on the Axiological Consequences of Theism*, New York 2018, s. 1–35.

6 Zob. K. Lougheed, *The Axiological Solution to Divine Hiddenness*, „Ratio. An International Journal of Analytical Philosophy” 31 (2018) nr 3, s. 331–341; <https://doi.org/10.1111/rati.12186>.

wyraźniejsze widzenie Boga byłoby dla nas bardziej, czy może mniej korzystne. Wskażę przy tym na wartości, jakie wchodzi w grę, gdy pytamy, czy powinniśmy chcieć widzieć Boga wyraźniej.

Przewodnikami w poszukiwaniu odpowiedzi na powyższe pytanie uczynię myślicieli uczestniczących w dyskusjach toczących się w ramach analitycznej filozofii religii. Nawiążę także do poglądów uważanego za klasyka problemu „Bożej ukrytości” Blaise’a Pascala. Następnie omówię tezy nawiązującego wprost do Pascalowskich idei Josepha Ratzingera. Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o to, czy my, ludzie, powinniśmy chcieć, aby Bóg istniał, rozszerzę o namysł nad epistemiczną sytuacją Jezusa Chrystusa, który przez chrześcijan uważany jest za Boga-Człowieka. Podejmę zatem wątek należący do obszaru tzw. chrystologii filozoficznej⁷. Rozszerzenie to jest ciekawe nie tylko samo w sobie, lecz także ze względu na pytanie o „zwykłego” człowieka. Na koniec zasugeruję, na czym mogłaby polegać najbardziej właściwa postawa w interesującej nas kwestii, którą to postawę określam jako fenomenologiczną świętość.

„Aksjologiczna odpowiedź” na problem Bożej ukrytości

W obszarze analitycznej filozofii religii odpowiedź na pytanie, dlaczego świat, w którym nie widać Boga wyraźnie, jest lepszy niż taki, w którym Bóg daje się wyraźniej dostrzec i „stwierdzić”, odwołuje się do dwóch grup wartości. Po jednej stronie sytuowane są wartości wiążące się z teizmem, po drugiej takie, które możliwe są do zrealizowania przy założeniu prawdziwości ateizmu.

Do pierwszych zaliczane są sama wewnętrzna wartość świata płynąca z istnienia bytu doskonałego, jakim jest Bóg (innymi słowy: „świat z Bogiem” jest lepszy niż „świat bez Boga”), kosmiczna sprawiedliwość, życie wieczne, nieistnienie tak zwanego daremnego zła⁸. Zwracając uwagę na wagę tych wartości, zwolennicy stanowiska zwanego pro-teizmem bronią

7 Na temat prawomocności tego rodzaju namysłu i trudności wiążących się z nim pisał Stanisław Judycki. Zob. S. Judycki, *Filozofia i chrystologia*, „Analiza i Egzystencja” 10 (2009), s. 7–32.

8 Por. K. Kraay, *Invitation to the Axiology of Theism*, s. 15–16.

tezy, że powinniśmy chcieć, aby Bóg istniał. Wśród drugich istotne miejsce zajmują wartości, takie jak prywatność, autonomia, możliwość ustanawiania własnych, niezależnych od Boga celów. W grę wchodzi także takie „szlachetniejsze” wartości, jak zdolność do bezinteresownego poświęcenia dla innych. Wartości te miałyby być nie do zrealizowania w świecie, w którym Bóg byłby wyraźniej widoczny. Ze względu na te wartości anty-teiści argumentują, że powinniśmy chcieć, aby Bóg nie istniał⁹. Wartości, o jakich mowa w argumentach anty-teistów, można by nazwać wartościami „humanistycznymi” (przy założeniu, że „humanizm” rozumiany będzie w sensie Sartre’owskim, to znaczy jako sprzeczny z teizmem).

Biorąc pod uwagę argumenty zarówno pro-teistów, jak i anty-teistów, Kirk Loughheed sugeruje, że optymalne pod względem aksjologicznym byłoby takie rozwiązanie, w którym wszystkie wymienione wyżej wartości mogłyby się realizować łącznie. Zdaniem Loughheeda sytuacja taka zachodzi wówczas, gdy Bóg istnieje, zapewniając tym samym „metafizycznie” realizację wartości należących do pierwszej grupy, lecz jednocześnie nie jest wyraźnie widoczny w świecie (świat pozostaje religijnie niejednoznaczny), co daje możliwość zrealizowania się wartości należących do grupy drugiej. Tę „niewidoczność” Boga oddaje fraza, że Bóg jest w świecie „fenomenologicznie ukryty”. Zdaniem Loughheeda teistyczny świat, w którym Bóg jest fenomenologicznie ukryty (to znaczy taki, w którym Bóg istnieje, lecz nie jest wyraźnie widoczny bądź Jego istnienie nie jest oczywiste) i ateistyczny świat (to znaczy taki, w którym Bóg nie istnieje) pod względem fenomenologicznym są identyczne lub przynajmniej bardzo podobne. Loughheed twierdzi, że w świecie, w którym Bóg jest ukryty, możliwie jest doświadczenie i osiągnięcie wszystkich dóbr, na które powołują się anty-teiści. Wziąwszy pod uwagę, iż świat ten jest „metafizycznie” teistyczny, należy preferować świat taki, jak nasz, w którym Bóg istnieje, lecz nie widać Go wyraźnie¹⁰.

Rozwiązanie Loughheeda stanowi głos w sporze wokół problemu ukrytości. Jest zatem odpowiedzią na pytanie, „dlaczego Bóg nie jest bardziej

9 Por. K. Kraay, *Invitation to the Axiology of Theism*, s. 16–18.

10 Por. K. Loughheed, *The Axiological Solution to Divine Hiddenness*, s. 332–339.

jawny”. Można by sformułować ją innymi słowami: „Bóg nie jest bardziej jawny, ponieważ świat, w którym nie jest bardziej jawny, jest lepszy niż taki, w którym jest bardziej jawny”. Odpowiedź Lougheda nie tylko wyjaśnia Bożą ukrytość, lecz także mówi coś o naszym świecie. To ważne, ponieważ współczesna dyskusja o Bożej ukrytości w dużej mierze dotyczy nie tyle Boga, ile naszego świata (to znaczy wiąże się z pytaniem, dlaczego w świecie widzimy taki, a nie inny stan rzeczy)¹¹.

Odpowiedź ta ma jednak jeszcze jedną istotną zaletę. Dostarcza nam powodu, dla którego powinniśmy chcieć, aby Bóg był ukryty w świecie. Nie chodzi zatem jedynie o pogodzenie się z ukrytością bądź możliwość zaakceptowania jej, lecz o to, by oceniać ją pozytywnie, a nawet jej chcieć. Mamy zatem argument należący nie tylko do dyskusji o Bożej ukrytości czy do aksjologii teizmu, lecz także do zdefiniowanej powyżej aksjologii fenomenologii religii.

Choć powyższa propozycja wydaje się ciekawa, nietrudno wskazać jej słabości. Jedna z nich wiąże się z pytaniem, czy w „świecie, w którym Bóg jest fenomenologicznie ukryty”, faktycznie zachodzi możliwość realizowania się wartości „humanistycznych”. Anty-teista mógłby argumentować, że jeśli nawet nie wiemy, iż ktoś na nas patrzy i czuwa nad nami, nie wynika z tego, że faktycznie pozostawiono nam pełną prywatność bądź rzeczywiście możemy decydować o swoim losie. Inna słabość to założenie, że „ukrycie” jest trwałą wartością, a w związku z tym lepiej byłoby, gdyby Bóg nigdy się nie objawił¹². Jeszcze inna to problem wiążący się z tym, że życie w „świecie, w którym Bóg jest fenomenologicznie ukryty”, uniemożliwia bądź znacznie ogranicza możliwość realizowania się wartości wynikających z relacji z Bogiem. Trudno oszacować wartości wynikające z takiej relacji i porównać je z wartościami wynikającymi z Bożej ukrytości¹³.

11 W taki sposób problem ukrytości ukazuje Michael Rea. Zob. M. Rea, *The Hiddenness of God*, Oxford 2018, s. 25–26.

12 Por. M. Dobrzeńiecki, *Ukrytość i Wcielenie*, s. 199. Autor nawiązuje do poglądów innego ze zwolenników tego rozwiązania, Trávisa Dumsdaya. Zob. T. Dumsday, *Anti-Theism and the Problem of Divine Hiddenness*, „Sophia” 55 (2016) nr 2, s. 179–195.

13 Więcej na temat zarzutów pod adresem tego rozwiązania oraz sposobów, w jakie zarzuty te można odpiierać, zob.: P. Hendricks, K. Loughed, *Undermining the Axiological Solution to*

Najogólniej rzecz biorąc, krytyki zmierzają do tezy, że lepiej byłoby wiedzieć, w jakim świecie faktycznie żyjemy, gdyż świadomość z tym związana jest dla naszego życia i postępowania niezwykle istotna.

Wziąwszy pod uwagę wskazane wyżej trudności, należałoby zastanowić się nad jeszcze jedną kwestią. Istotna wydaje się radykalność Bożego ukrycia, jaka wchodziłaby w grę. Im bardziej ukryty jest Bóg, tym mniejsza możliwość zaistnienia wartości, które wynikają z relacji z Nim. Jego jawność z kolei nie może być na tyle wielka, by niemożliwe stało się realizowanie wartości o charakterze „humanistycznym”. Wydaje się więc, iż optymalnym rozwiązaniem jest taki świat, w którym Bóg jest fenomenologicznie ukryty, lecz zachodzi możliwość otrzymania (bądź dotarcia do) jakiegoś rodzaju „informacji” o Jego istnieniu. Informacja taka mogłaby być do uzyskania na drodze wysiłku metafizycznego, który zakłada przeniesienie się poza obszar zjawisk, bądź przez Objawienie, które dostarcza człowiekowi wiedzy niedającej się wyprowadzić z badania obszaru zjawiskowego.

Można by, rzecz jasna, dyskutować nad możliwością realizowania się w takim świecie wartości o charakterze „humanistycznym”. Wydaje się ona jednak większa niż w przypadku świata, w którym Bóg byłby bardziej jawny. Bez wątplenia możliwe stawałoby się w takim świecie realizowanie wartości związanych z relacją z Bogiem i większe stawałoby się prawdopodobieństwo uwzględniania w postępowaniu ludzi możliwości faktu istnienia Boga, co powodowałoby zwiększenie zakresu i intensywności motywacji do działania uwzględniającego fakt Bożego istnienia¹⁴.

Dyskusja w obszarze analitycznej filozofii religii dostarcza argumentów na rzecz tezy, że, nawet jeśli nie żyjemy w świecie najlepszym z możliwych pod względem aksjologicznym, to przynajmniej nie powinniśmy chcieć

Divine Hiddenness, „International Journal for Philosophy of Religion” 86 (2019) nr 1, s. 3–15; <https://doi.org/10.1007/s11153-018-9693-y>.

14 W tę właśnie stronę zmierza rozwiązanie zaproponowane przez Johna Hicka w jego słynnej koncepcji „dystansu epistemicznego”. Zachodzenie takiego „dystansu” sprawia, że choć świat można interpretować tak, „jakby Boga nie było” (co jest koniecznym warunkiem choćby działalności o charakterze naukowym), zachodzi jednak możliwość rozpoznania istnienia Boga i Jego działania w świecie. W perspektywie tego rozwiązania można by twierdzić, że należy chcieć właśnie takiego świata, który jest religijnie dwuznaczny, to znaczy zarówno zakrywa, jak i objawia Boga. Por. J. Hick, *Evil and the God of Love*, New York 2010, s. 282–283.

widzieć Boga wyraźniej. Powinniśmy raczej chcieć, aby było tak, jak jest. W przeciwnym razie stracilibyśmy wiele z tego, co sytuacja, jaka ma miejsce, faktycznie nam umożliwia.

Blaise Pascal

Argumenty na rzeczy tezy, iż nie powinniśmy chcieć widzieć Boga wyraźniej, można znaleźć także poza współczesną dyskusją mającą miejsce w ramach analitycznej filozofii religii. Dostarcza ich myśl Pascala. Ten XVII-wieczny myśliciel zagadnieniu Bożej ukrytości poświęcił bardzo wiele uwagi. Dla Pascala teza o Bogu ukrytym jest nie tylko zrozumiała w obszarze religii chrześcijańskiej, lecz stanowi także kryterium wiarygodności tej religii¹⁵. W perspektywie tego, co wiemy o Bogu z Objawienia (ponieważ nazywa On siebie „Bogiem ukrytym”), należy właśnie spodziewać się, że Bóg nie będzie w tym świecie jawny¹⁶. Zdaniem filozofa ci, którzy domagają się większej Bożej jawności, zapominają o tym, że warunkiem poznania Boga

15 „Iż Bóg chciał się ukryć. – Gdyby istniała tylko jedna religia, Bóg byłby w niej bardzo oczywisty. Gdyby męczennicy istnieli tylko w naszej religii również. Skoro Bóg tak się ukrył, wszelka religia, która nie powiada, że Bóg jest ukryty, nie jest prawdziwa; a wszelka religia, która nie podaje tego przyczyny, nie jest pouczająca. Nasza religia czyni to wszystko. *Vere tu es Deus absconditus*” (B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Gliwice 2019, fragm. 585). W cytowanym tłumaczeniu układ fragmentów *Myśli* zgodny jest z wydaniem Brunshwiga z 1904 roku.

16 „Niech dowiedzą się bodaj, jaka jest ta religia, którą zwalczają, zanim ją będą zwalzczać. Gdyby ta religia chępiła się, iż widzi jasno Boga, że ogląda go wręcz i bez zasłon, można by ją zwalzczać, mówiąc, że nie ma nic w świecie, co by świadczyło o takiej oczywistości. Ale skoro ona powiada przeciwnie, że ludzie znajdują się w ciemnościach i oddaleni od Boga, że ukrył się ich poznaniu, że nawet sam daje sobie w Piśmie to imię, *Deus absconditus*; skoro wreszcie sili się po równi ustalić te dwie rzeczy: że Bóg ustanowił dotykalne znaki w Kościele, aby się dać poznać tym, którzy by go szukali szczerze; że je wszelako przesłonił w ten sposób, iż dostrzegą go jedynie ci, którzy go szukają z całego serca; – jakież tedy mogą przedstawić argumenty, kiedy okazując jawną niedbałość o poszukiwanie prawdy, krzyczą, iż nic im jej nie okazuje? Toć ta ciemność, w której brodzą, i którą zarzucają Kościołowi, potwierdza tylko jedno z mniemań Kościoła, nie naruszając drugiego i zgola nie podkopuje jego nauki, ale ją utrwała” (B. Pascal, *Myśli*, fragm. 194). Określenie Boga jako „ukrytego” to nawiązanie do słów zawartych w Księdze Izajasza: „Prawdziwie Ty jesteś Bogiem ukrytym, Boże Izraela, Zbawco!” (Iz 45, 15). Wszystkie cytaty biblijne za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2007.

jest poszukiwanie Go¹⁷. Pascal wyjaśnia, że Bóg się ukrywa, ponieważ nie chce przymuszać ludzi do relacji z sobą. Pozostawia więc wystarczająco wiele światła dla tych, którzy chcą Go znaleźć, a także wystarczająco wiele ciemności dla tych, którzy tego nie chcą. Pascal podkreśla przy tym, że jego zdaniem taki sposób postępowania Boga jest „słuszny”, ponieważ gwarantuje ludzką wolność¹⁸. To właśnie wolność jest podstawową wartością, która ma być możliwa do zrealizowania dzięki Bożemu ukryciu. Przez fakt niedostatecznej jawności Bóg naprawia podstawowy błąd epistemiczny, który płynie z ludzkiej pychy, a do tego wychowuje ludzką wolę, by człowiek mógł zwracać się ku Niemu bez żadnego przymusu¹⁹.

W tekście Pascala pobrzmiewa jednak ton narzekania na sytuację epistemiczną, w której się znajduje. Pascal pisze:

Oto co widzę i co mnie przeraża. Patrzę na wsze strony i wszędy widzę jedynie ciemności. Natura nie przedstawia mi nic, co by nie było materią do

17 „To właśnie wyraża Pismo, kiedy powiada w tyłu ustępach: ci, którzy szukają Boga, znajdują go. Nie mówi o nim jak o czymś tak jasnym jak jasny dzień w południe. Nie mówimy, że ci, którzy szukają dnia w jasne południe albo wody w morzu, znajdą je; jakoż i oczywistość Boga w naturze nie jest tego rodzaju. W innym miejscu powiada nam Pismo: *Vere tu es Deus absconditus*” (B. Pascal, *Mysli*, fragm. 242).

18 „Bóg chciał odkupić ludzi i otworzyć niebo tym, którzy go szukali. Ale ludzie okazują się tego tak niegodni, iż słuszne jest, aby z przyczyny ich zatwardziałości Bóg odmówił niektórym tego, czego udziela innym przez miłosierdzie, które się im nie należy. Gdyby chciał przemóc upór najbardziej zatwardziałych, mógłby to uczynić, objawiając się im tak oczywiście, iż nie mogliby wątpić o prawdzie jego istoty; jako ukaże się w ostatni dzień, w takim blasku piorunów i w takim przewrocie natury, iż umarli wstaną z martwych i najbardziej ślepi go ujrzą. [...] Tak więc, pragnąc się ukazać jasno tym, którzy go będą szukali z całego serca, a zostać w ukryciu dla tych, którzy uciekają odeń z całego serca, miarkuje swoje poznanie w ten sposób, iż dał oznaki widzialne tym, którzy go szukają, owym zaś, którzy go nie szukają, nie. Dość jest światła dla tych, którzy pragną widzieć, a dość ciemności dla tych, którzy trwają w przeciwnym usposobieniu” (B. Pascal, *Mysli*, fragm. 430).

„Jest dość jasności, aby oświecić wybranych, i dość ciemności, aby ich upokorzyć. Jest dosyć ciemności, aby zamroczyć potępionych, a dosyć jasności, aby ich potępić i odjąć im wszelką wymówkę” (B. Pascal, *Mysli*, fragm. 578).

19 „Bóg raczej chce nastroić wolę niż umysł. Doskonała jasność posłużyłaby umysłowi, a zaszkodziła woli. Poniżyć pychę” (B. Pascal, *Mysli*, fragm. 581).

wątpienia i niepokoju. Gdybym nie widział w niej nic, co by wskazywało na Bóstwo, skłoniłbym się do przeczenia; gdybym widział wszędzie oznaki Stwórcy, odpoczywałbym spokojnie w wierze. Ale widząc za wiele, aby przeczyć, a za mało, aby zyskać pewność, znajduję się w stanie pożałowania²⁰.

Mimo że sytuacja spowodowana przez Bożą ukrytość jest trudna do zniesienia, filozof zaświadcza, że gotów jest znosić ją w celu zdobycia jeszcze jednej (oprócz wolności) kluczowej wartości, jaką jest miłość. Ona to jawi się jako wartość najwyższa, która nie mogłaby się realizować, gdyby Bóg nie był ukryty.

Aby to uzasadnić, Pascal proponuje argument z istnienia trzech „poziomów” czy „dziedzin” rzeczywistości: ciał, duchów i Miłości (której innym imieniem jest mądrość). Tłumaczy: „Nieskończone oddalenie ciał od duchów wyobraża nieskończone oddalenie duchów od Miłości, jest ona bowiem nadprzyrodzona”²¹. Kto, poszukuje tego, co duchowe, nie zatrzymuje się na przepychu i wielkości tego, co cielesne – tłumaczy. Ci, którzy koncentrują się na tym, co cielesne nie są z kolei w stanie docenić wielkości tego, co duchowe. Boża mądrość zaś jest niedostępna dla tych, którzy zatrzymują się w ramach dwóch niższych dziedzin.

Co istotne, Pascal wspomina nie tylko o mniej lub bardziej abstrakcyjnie pojmowanych wartościach, lecz także o ludziach, którzy realizują te wartości. Formułuje typologię ludzkich postaw w odniesieniu do poszczególnych „dziedzin” rzeczywistości. Pisze:

Wszelki przepych wielkości nie ma blasku dla ludzi będących w poszukiwaniu ducha.

Wielkość ludzi ducha niewidoczna jest królom, bogaczom, wodzom, wszystkim mocarzom cielesnym.

²⁰ B. Pascal, *Mysli*, fragm. 229.

²¹ B. Pascal, *Mysli*, fragm. 793.

Wielkość mądrości, która jest żadna, o ile nie jest z Boga, niewidzialna jest cielesnikom i ludziom ducha. Są to trzy dziedziny różnego rodzaju.

Wielkie genjusze mają swoje władztwo, swój przepych, swoją wielkość, swoje zwycięstwo, swój blask; i nie potrzebują zgola wielkości cielesnych, niemających z tym żadnego związku. Są widzialni nie oczom, ale duchom, to dosyć.

Święci mają swoje władztwo, swój rozgłos, swoje zwycięstwo, swój blask i nie potrzebują wielkości cielesnych ani duchowych, niemających z tym żadnego związku, nic tu bowiem one nie przyczyniają ani nie ujmują. Są widzialni Bogu i aniołom, nie zaś ciałom ani ciekawym umysłom; Bóg im wystarcza²².

Porządek wartości ma wedle Pascala charakter obiektywny. Ci, którzy właściwie reagują na wartości, potrafią odróżnić to, co bardziej wartościowe, od tego, co posiada mniejszą wartość. Potrafią przedłożyć wartość myśli ponad wartość tego, co cielesne. Obiektywny charakter wartości widać szczególnie wyraźnie w kontekście Miłości. Jedno jej drgnienie ma wartość przewyższającą wszystkie inne²³. Co ciekawe, Pascal stawia wartość Miłości wyżej niż wartość, jaką ma prawda, zwłaszcza jeśli traktuje się ją w sposób idolatryczny²⁴. W świetle tego, co pisze, Boże ukrycie nie

22 B. Pascal, *Mysli*, fragm. 793.

23 „Wszystkie ciała, strop niebieski, gwiazdy, ziemia i jej królestwa nie są warte najmniejszego z duchów; on bowiem zna to wszystko i siebie; a ciała nie.

Wszystkie ciała razem, i wszystkie duchy razem, i wszystkie ich twory nie są warte najmniejszego drgnienia Miłości: jest bowiem z dziedziny nieskończenie wyższej.

Z wszystkich ciał razem nie można by wydobyć najmniejszej myśli; to jest niemożliwe i z innej dziedziny. Ze wszystkich ciał i duchów nie można by wydobyć drgnienia prawdziwej Miłości: to jest niemożliwe i z innej dziedziny, nadprzyrodzonej” (B. Pascal, *Mysli*, fragm. 793).

24 „Robimy sobie bożyszczę z samej prawdy; prawda bowiem poza miłością nie jest Bogiem, jest jego obrazem i bałwanem, którego nie trzeba kochać ani ubóstwiać; a tym mniej nie trzeba kochać ani ubóstwiać jej przeciwieństwa, to znaczy kłamstwa.

Mogę kochać zupełną ciemność; ale jeśli Bóg zanurzy mnie w stanie półciemności, to trochę ciemności, które w niej jest, mierzi mnie i ponieważ nie widzę w niej zalet pełnej ciemności, nie podoba mi się to. Jest to błąd i znak, iż czynię sobie bożyszczę z ciemności odrębnej od zakonu Boga. Owo trzeba ubóstwiać tylko jego zakon” (B. Pascal, *Mysli*, fragm. 582).

prowadzi nas do lekceważenia prawdy, lecz do wyzwolenia się z podejmowanych przez nas nieustannie prób pochwytывania Boga w nasze ludzkie kategorie.

Pascal chce przekonać swoich czytelników, że Boża ukrytość jest warunkiem realizowania się Miłości. Bóg nie może być jawny na poziomie cielesnym, ponieważ łatwo byłoby pomylić Go z tym, co cielesne. Nie jest także myślą czy ideą, dlatego nie jest zniewalająco jawny na poziomie myśli. Jego większa jawność na niższych poziomach uniemożliwiłaby poznanie Go jako Miłości, a to właśnie jest poznanie, które Bóg chce ludziom dać. W świetle powyższej tezy Pascala niedostateczna jawność Boga na niższych poziomach nie jest jedynie kwestią fenomenologiczną, lecz aksjologiczną – a zatem dotyczącą tego, czego powinniśmy chcieć, jeśli chodzi o możliwość widzenia Boga.

Sądzę, że gdyby Pascal miał odpowiedzieć na pytanie należące do aksjologii fenomenologii religii, twierdziłby, że nie powinniśmy chcieć widzieć Boga wyraźniej. Argumentowałby, że gdybyśmy widzieli Boga wyraźniej, byłoby gorzej dla nas, ponieważ nie byłibyśmy w stanie tęsknić za Nim ani kochać Go wystarczająco mocno. Zasugerowałby jednak, iż nie powinniśmy również chcieć sytuacji, w której nie mamy żadnej możliwości poznania Boga, ponieważ uniemożliwiłoby to wszelką tęsknotę i miłość. Myśliciel, mimo dobywających się z Jego pism narzekań na Bożą ukrytość, uznałby, że jest dokładnie tak, jak być powinno, i że właśnie tego, co jest, powinniśmy chcieć.

Joseph Ratzinger

Joseph Ratzinger zastanawia się nad kwestią Bożej ukrytości, medytując nad tajemnicami okresu adwentu. Medytacja ta dotyczy sposobu, w jaki Bóg objawia się w dziejach ludzkości²⁵. Według Ratzingera „[i]stnieją

25 Polemika z rozpowszechnionym w teologii pojmowaniem Objawienia, kierowana pragnieniem powrotu do patrystycznego sposobu pojmowania tego zagadnienia, była przedmiotem rozprawy habilitacyjnej Ratzingera, poświęconego myśli św. Bonawentury. Zob. J. Ratzinger, *Rozumienie Objawienia i teologia historii według Bonawentury. Rozprawa habilitacyjna i studia nad Bonawenturą*, tłum. J. Merecki, Lublin 2014.

tylko jedne niepodzielne dzieje, które jako całość naznaczone są słabością i nędzą człowieka i które jako całość potrzebują miłosiernej miłości Boga, zawsze je obejmującej i podtrzymującej”²⁶.

Ratzinger tłumaczy, że Bóg wymaga od człowieka wysiłku poszukiwania, którego obrazem jest biblijny Mojżesz wspinający się na górę i wchodzący w obłok. Píše: „nikt nie może znaleźć Boga inaczej, jak tylko wychodząc Mu naprzeciw jako Temu, który przychodzi i który oczekuje i wymaga naszego zaangażowania. Boga można znaleźć jedynie wówczas, gdy dokonuje się takiego wyjścia – wyjścia z komfortu naszej teraźniejszości ku nadchodzącej jeszcze ukrytej Bożej jasności”²⁷. Innym obrazem trafnie ukazującym poszukiwanie Boga jest ewangeliczny obraz betlejemskich pasterzy. Oni pokazują nam, że „[z]nak, który otrzymali, wymaga od nich, aby nauczyli się odkrywać Boga w tajemnicy Jego ukrycia; wymaga, aby zobaczyli, że Boga nie możemy znaleźć w przejrzystych porządkach tego świata, lecz jedynie wówczas, gdy poza nie wykraczamy”²⁸.

Ratzinger uważa, że możliwe jest odkrywanie Bożej mocy w wielkości i potędze kosmosu. Lecz nie one są wybranymi przez Boga znakami. Znakem wybranym jest ukrycie²⁹. Bóg ukrywa się w różnych momentach dziejów, a Jego ukrycie przybiera rozmaite formy: „poczynając od małego ludu Izraela, przez Dziecko z Betlejem, aż do Tego, który umiera na krzyżu ze słowami «Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?»”³⁰.

Właśnie w tym kontekście pojawia się wątek będący nawiązaniem do myśli Pascala. Ratzinger pisze:

Ów znak ukrycia wskazuje na to, że rzeczywistości prawdy i miłości – właściwej rzeczywistości Boga, nie można znaleźć w wymiarze ilości, lecz jedynie

26 J. Ratzinger, *O sensie bycia chrześcijaninem*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006, s. 34. Teza ta nawiązuje do polemik, jakie toczyły się wokół myśli Joachima z Fiore, w których brał udział św. Bonawentura.

27 J. Ratzinger, *O sensie bycia chrześcijaninem*, s. 36.

28 J. Ratzinger, *O sensie bycia chrześcijaninem*, s. 36–37.

29 Ratzinger uważa stworzenie i ukrycie w dziejach za dwa znaki Boga. W przypisie wskazuje na źródło tej myśli, którym jest artykuł Ph. Dessauera. Por. J. Ratzinger, *O sensie bycia chrześcijaninem*, s. 37.

30 J. Ratzinger, *O sensie bycia chrześcijaninem*, s. 37.

wówczas, gdy patrzymy poza nią i w niej dostrzegamy nowy porządek. Pascal wyraził te idee w swojej wspaniałej nauce o trzech porządkach. Po pierwsze istnieje porządek ilościowy; jest on ogromny i niezmierny³¹: jest niewyczerpanym przedmiotem nauk. Porządek ducha – drugi wielki obszar rzeczywistości – w porównaniu z porządkiem ilościowym wydaje się niczym, jako że nie zajmuje przestrzeni, którą można by zmierzyć. Mimo to jeden duch (Pascal daje przykład matematycznego ducha Archimedesesa) jest większy niż cały ilościowy porządek kosmosu, gdyż duch, który nie ma ani wagi, ani długości, ani szerokości, może zmierzyć cały kosmos. Ale ponad tym porządkiem znajduje się jeszcze porządek miłości. Również on w porządku „ducha”, inteligencji naukowej, którą reprezentuje Archimedes, wydaje się na początku niczym, jako że wymyka się dowodom naukowym i w żaden sposób nie przyczynia się do ich potwierdzenia. Z kolei jedno poruszenie miłości jest nieskończenie większe niż sam porządek „ducha”, gdyż dopiero ono jest wyrazem twórczej mocy, która daje i ratuje życie³¹.

Zdaniem Ratzingera Bóg chce poprowadzić człowieka na poziom ducha, który z punktu widzenia ludzi koncentrujących się na niższych porządkach rzeczywistości radykalnie pozbawiony jest wartości. Pragnienie Boga, by człowiek znalazł się w obszarze najwyższego z porządków, jest uzasadnieniem Bożej ukrytości³².

W perspektywie namysłu Ratzingera nad sposobem, w jaki Bóg przychodzi do świata i objawia się w świecie, Boża ukrytość jawi się jako nieusuwalny element Bożej strategii. Nie wynika ona jednak z kaprysu Boga, lecz jej uzasadnienie jest głęboko metafizyczne. Jest nim radykalna różnica, jaka dzieli poszczególne „porządki” czy „obszary” rzeczywistości. Ostatecznym uzasadnieniem jest porządek miłości. Ratzinger wyjaśnia przy tym, dlaczego nie należy spodziewać się jawności Boga na poziomie poszukiwań naukowych. Nie dotyczą one bowiem tych sfer, do których Bóg

31 J. Ratzinger, *O sensie bycia chrześcijaninem*, s. 38.

32 „W ową «nicość» prawdy i miłości, która jednak w rzeczywistości jest tym, co jedyne i co obejmuje wszystko, chce nas wprowadzić Boża tajemnica; dlatego też na tej ziemi Bóg pozostaje ukryty i nie można Go odnaleźć inaczej, jak tylko w ukryciu” (J. Ratzinger, *O sensie bycia chrześcijaninem*, s. 38–39).

chce powadzić człowieka. Domaganie się, by Bóg był jawny na poziomie nauki, jest nie tylko wyrazem nieznamomości Bożego planu w stosunku do świata, lecz także wyrazem głębokiego nieporozumienia co do natury rzeczywistości.

W świetle powyższego sędzę, że gdyby Ratzinger miał odpowiedzieć na pytanie, czy powinniśmy chcieć widzieć Boga wyraźniej, także odpowiedziałby przecząco. Argumentowałyby, że powinniśmy chcieć widzieć dokładnie to, co widzimy, inaczej nie będziemy w stanie dotrzeć do najwyższego obszaru rzeczywistości, do którego prowadzi nas nie Boża jawność na niższych poziomach, lecz Boża tajemnica.

Wątek chrystologiczny

Dotychczasowa dyskusja dotyczyła osób ludzkich. Szukaliśmy odpowiedzi na pytanie, czy dla ludzi fakt, że Bóg nie jest wyraźnie widoczny w świecie, jest czymś dobrym i czy, jako ludzie, powinniśmy chcieć widzieć Boga wyraźniej. Omówiłem obecne we współczesnej dyskusji w obszarze analitycznej filozofii religii oraz w tekstach Pascala i Ratzingera argumenty za tezą, że Boża ukrytość na poziomie fenomenologicznym jest nie tylko czymś, na co musimy się godzić, lecz także czymś, czego powinniśmy chcieć.

W dyskusji poświęconej temu zagadnieniu w obszarze analitycznej filozofii religii pojawił się jednak jeszcze jeden ciekawy wątek, który prowadzi nas do pytania, czy dla tej jedynej, wyjątkowej Osoby, za jaką chrześcijanie uznają Jezusa Chrystusa, Boża ukrytość na poziomie fenomenologicznym również jest czymś dobrym. Poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie jest o tyle ciekawe, że ewentualna odpowiedź mogłaby rzucić dodatkowe „ak-sjologiczne” światło na całe interesujące nas zagadnienie³³.

33 Dyskusja poświęcona osobie Jezusa Chrystusa musi tu abstrahować od bardzo wielu istotnych wątków, które stanowią ważną część teologii systematycznej, a czasem pojawiają się także w obszarze chrystologii filozoficznej. Najważniejsze z nich to: kwestia relacji między Jezusem jako Wcielonym Synem Bożym – Drugą Osobą Trójcy Świętej – a Ojcem i Duchem Świętym; rodzaj i zakres posiadanej przez Jezusa wiedzy; relacja pomiędzy tym, co boskie, a tym, co ludzkie w Jezusie; możliwość i zakres przypisywania Mu „czysto” ludzkich cech. Uwzględnienie tych wątków z wielu względów jest tutaj niemożliwe. Nieuwzględnienie ich z kolei sprawia, że rozważanie

Włączając się w omawianą powyżej dyskusję wokół zagadnienia „aksjologicznej odpowiedzi” na problem Bożej ukrytości, Andrew Cullison argumentuje, że także w doświadczeniu Jezusa swego rodzaju ukrycie Boga na poziomie fenomenologicznym musiało się pojawić. Cullison uzasadnia tę tezę, odwołując się do argumentu proponowanego przez anty-teistów. W myśl tego argumentu jedynie Boże ukrycie na poziomie fenomenologicznym umożliwia pełne poświęcenie dla innych ludzi. Jawność Boga wiązałaby się z pewnością (lub przynajmniej wysokim stopniem prawdopodobieństwa) uzyskania nagrody za takie poświęcenie. Tymczasem jedynie w sytuacji Bożego ukrycia można działać w sposób w pełni szlachetny i w pełni bezinteresowny, ponieważ Boża ukrytość rodzi konieczną dla bezinteresowności niepewność. Cullison tłumaczy, że poczucie opuszczenia, którego wedle świadectwa Ewangelii doświadczył Jezus na krzyżu, wyrażone Jego okrzykiem: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mt 27, 46), było gwarantem tego, iż mógł naprawdę poświęcić życie za ludzi³⁴. Jeśli nie zachodziłaby dla Niego realna epistemiczna (w interesu-

to ma charakter upraszczającego szkicu. Zdając sobie sprawę z tych ograniczeń, ośmielam się podjąć namysł nad osobą Jezusa Chrystusa w perspektywie aksjologii fenomenologii religii.

34 Zostawiam na boku szeroką dyskusję na temat faktycznego znaczenia tego okrzyku. Przyjmuję, że Jezus mówił „poważnie” – że rzeczywiście przeżył doświadczenie opuszczenia i było ono dla Niego dotkliwe. Zadane przez Niego pytanie skierowane pod adresem Ojca traktuję jako inną formę pytania „dlaczego Bóg nie jest bardziej jawny?”. Czynię tak, mimo że już sam sposób postawienia pytania – sformułowanie go w drugiej osobie liczby pojedynczej – sprawia, że staje się ono „modlitwą” i różni się radykalnie od pytania bardziej teoretycznego – stawianego przez filozofów religii w trzeciej osobie – o Bożą jawność.

Najgłębszym i najbardziej przejmującym w literaturze chrześcijańskiej opisem znaczenia i skutków przeżycia przez Jezusa opuszczenia przez Ojca, a jednocześnie świadectwem „poważnego” potraktowania tego doświadczenia, jest fragment jednego z podstawowych dzieł św. Jana od Krzyża: „pewne jest, że w chwili śmierci został wyniszczony w swej duszy przez pozbawienie wszelkiej pociechy i podpory. Ojciec pozostawił Go w tak całkowitym opuszczeniu w niższej części duszy, że Chrystus zmuszony był wołać: «Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?» (Mt 27, 46). To było największe odczuwalne opuszczenie w Jego życiu. Ale też wtedy dokonał dzieła większego niż wszystkie cuda, które zdziałał, dzieła największego na niebie i ziemi, jakim jest pojednanie i połączenie przez łaskę rodzaju ludzkiego z Bogiem. A stało się to w czasie i chwili, gdy nasz Pan wyniszczony był we wszystkim. [...] Z tego przykładu człowiek duchowy zrozumie tajemnicę bramy i drogi Chrystusowej do zjednoczenia z Bogiem oraz pojmuje, że im więcej się ktoś wyniszczy dla Boga w swej części zmysłowej i duchowej, tym więcej się z Nim zjednoczy

jącym nas kontekście należałoby powiedzieć: fenomenologiczna) możliwość, że śmierć będzie końcem wszystkiego – argumentuje Cullison – nie byłoby możliwe najgłębsze, zbawcze poświęcenie. Zdaniem Cullisona jeśli Bóg naprawdę zamierzał się wcielić i zrobić w tym wcieleniu coś naprawdę heroicznego, dokonując ostatecznego poświęcenia, musiał się upewnić, że Jego „wcielona forma” doświadczy tego samego ukrycia, jakiego doświadczać będą ludzie³⁵.

Argument Cullisona, gdy zestawia się go z dotychczas przeprowadzonymi przeze mnie argumentami, prowadzi do tezy, że także Jezus, jeśli chciał naprawdę zbawić ludzi, nie mógł chcieć niczego innego niż doświadczenie Bożego ukrycia na poziomie fenomenologicznym. Doświadczenie ukrytości jest tym, czego Ojciec chce dla swojego Syna. Ponieważ jednak, zgodnie z deklaracjami Jezusa, chce On dokładnie tego, czego chce Ojciec³⁶, także doświadczenie ukrytości należy uznać za coś chcianego przez samego Jezusa.

Swego rodzaju potwierdzenie takiej tezy znaleźć można w tekstach cytowanego wyżej Pascala. Nie dyskutuje on, co prawda, zagadnienia przeżywania przez Jezusa Bożej ukrytości, lecz pisze o tym, że stan uniżenia, w jakim żył Jezus, był właściwy i słuszny, a do tego jest potwierdzeniem wielkości Jezusa. Namysł nad osobą Jezusa jest częścią omawianego wyżej opisu trzech porządków rzeczywistości. Jego uniżenie należy zatem rozumieć jako element mającej głębokie uzasadnienie metafizyczne strategii Boga, której najważniejszym elementem jest Boża ukrytość³⁷. Co więcej,

i tym większego dzieła dokona” (św. Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, tłum. B. Smyrak, Kraków 2010, s. 129–130).

35 Zob. A. Cullison, *Two Solutions to the Problem of Divine Hiddenness*, „American Philosophical Quarterly” 47 (2010) nr 2, s. 119–134.

36 „Wszakże nie jak Ja chcę, ale jak Ty [niech się stanie]” (Mt 26, 39). „Moim pokarmem jest wypełnić wolę Tego, który Mnie posłał, i wykonać Jego dzieło” (J 4, 34).

37 „Bezcelowym byłoby naszemu Panu Jezusowi Chrystusowi dla większego blasku w dziedzinie świętości przyjść jako król; ale przyszedł z całym blaskiem swojej dziedziny!

Bardzo niedorzeczne jest gorszyć się niskością Jezusa Chrystusa, jak gdyby owa niskość była tego samego rzędu co wielkość, jaką objawił. Rozważajcie tę wielkość w jego życiu, w jego męce, w jego skromności, w jego śmierci, w jego doborze ludzi, w jego opuszczeniu przez nich, w jego

zdaniem Pascala jedynie Chrystus, będący dokładnie tym, kim ma być, i doświadczający tego, czego ma doświadczać, jest jedyną drogą do Boga³⁸.

Również w tekstach Ratzingera można znaleźć nie tylko dowód potraktowania okrzyku Jezusa z całą powagą, lecz także wyjaśnienie, jaki sens i jaką wartość miało to doświadczenie z punktu widzenia relacji pomiędzy Jezusem a Ojcem oraz między Jezusem a ludźmi, których reprezentował i za których oddał życie³⁹. Z tekstów tych płynie przekonanie, że Boża ukrytość jest dokładnie tym, przez co Jezus powinien był przejść, a w związku z tym czymś, czego dla spełnienia podjętej przez siebie misji powinien był chcieć.

Zakończenie – „fenomenologiczna świętość”

O ile rozważanie chrystologiczne może nas przekonać, że ta jedna, wyjątkowa Osoba nie powinna była chcieć widzieć Boga wyraźniej, o tyle ciągle otwarte pozostaje pytanie, czy także my nie powinniśmy tego chcieć. Można przecież argumentować, że posiadana przez Jezusa wiedza, która dla nas nie jest dostępna, oraz rodzaj relacji, jaka łączyła Go z Ojcem, były tego rodzaju, że fenomenologiczne ukrycie Boga, które stało się Jego udziałem, było czymś koniecznym i dobrym. Dla nas, ograniczonych epistemicznie

tajemnym zmartwychwstaniu i w innych wszystkich rzeczach: okaże się wam tak wielki, że nie będziecie mieli przyczyny gorszyć się niskością, której tam nie ma” (B. Pascal, *Myśli*, fragm. 793).

38 „Nie w ten to sposób Pismo, które lepiej zna rzeczy pochodzące od Boga, mówi o nich. Powiada ono, przeciwnie, że Bóg jest Bogiem ukrytym; że od czasu skażenia przyrody pogrążył ich w ślepotę, z której mogą wyjść jedynie przez Jezusa Chrystusa, i że poza nim wszelka styczność z Bogiem jest odjęta: *Nemo novit Patrem nisi Fillus, et cui voluerit Filius revelare*” (B. Pascal, *Myśli*, fragm. 242).

39 „Ta modlitwa Jezusa ciągle prowokowała pytania i refleksje chrześcijan. Jak Syn Boży mógł zostać opuszczony przez Boga? Co znaczy to wołanie? [...] Nie jest to jakieś ogólnie rozumiane wołanie w opuszczeniu. Jezus modli się słowami wielkiego Psalmu cierpiącego Izraela, biorąc na siebie i streszczając w sobie całe udręczenie nie samego Izraela, lecz wszystkich cierpiących na tym świecie z powodu ukrywania się Boga. Trwożne wołanie świata dręczonego nieobecnością Boga zanosi przed serce samego Ojca. Utożsamia się z cierpiącym Izraelem, z ludzkością, która cierpi z powodu «ciemności Boga», przyjmuje do swego wnętrza jej wołanie, jej udręczenie, całą jej bezradność, a przez to jednocześnie przeobraża” (J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kraków 2019, s. 225–226).

bytów, byłoby jednak czymś znacznie korzystniejszym, gdyby Bóg był dla nas bardziej jawny.

W odpowiedzi na to można przywołać jeszcze jeden wątek, który dotyczy osoby Chrystusa. Jak sugerował Pascal, każdy z porządków rzeczywistości ma swoich „bohaterów”. Tym, który najpełniej odczytuje i realizuje porządek najwyższego z poziomów rzeczywistości – porządku Miłości – jest „święty”. Świętość zaś najpełniej realizuje się w Jezusie. Pascal pisze: „Chrystus bez dóbr doczesnych, bez żadnego zewnętrznego udzielania wiedzy mieszka w dziedzinie świętości. Nie zostawił żadnego wynalazku, nie pannaował; ale był pokorny, cierpliwy, święty, święty, święty Bogu, straszliwy złym duchom, bez żadnego grzechu”⁴⁰.

W świetle tych słów można argumentować, że każdy, kto chce wznieść się na ten poziom, musi starać się naśladować Jezusa. Skoro zmaganie się z Bożym ukryciem jest nieusuwalnym elementem Jego doświadczenia, naśladowanie Go będzie wiązało się ze zmaganiem z Bożą ukrytością. Nikt, kto chce być święty, a przez to osiągnąć najwyższego poziomu rzeczywistości, jakim jest poziom Miłości, nie powinien chcieć widzieć Boga wyraźniej. Kto chce wznosić się na poziom ukazywany i wyznaczany przez Jezusa, powinien chcieć, aby w kwestii widzenia Boga było dokładnie tak, jak jest.

Przeprowadzona analiza pokazała, że pytanie o Boga, oprócz charakteru „faktycznego”, ma również charakter aksjologiczny. Nie chodzi zatem jedynie o to, jak to jest z Bożą jawnością w świecie, lecz także o to, czego powinniśmy w związku z tą jawnością chcieć. Od tego zależy bowiem zarówno to, co myślimy czy wiemy, jak i to, jakimi ludźmi się staniemy i czy będziemy mieli szansę sięgnąć wyżej niż materia i myśl, do Miłości, i osiągnąć „fenomenologiczną świętość”.

Bibliografia

Cullison A., *Two Solutions to the Problem of Divine Hiddenness*, „American Philosophical Quarterly” 47 (2010) nr 2, s. 119–134.

40 B. Pascal, *Myśli*, s. 269.

- Dobrzeńcki M., *Ukrytość i Wcielenie. Teistyczna odpowiedź na argument Johna L. Schellenberga za nieistnieniem Boga*, Kraków 2020.
- Dumsday T., *Anti-Theism and the Problem of Divine Hiddenness*, „Sophia” 55 (2016) nr 2, s. 179–195.
- Hendricks P., Lougheed K., *Undermining the Axiological Solution to Divine Hiddenness*, „International Journal for Philosophy of Religion” 86 (2019) nr 1 s. 3–15; <https://doi.org/10.1007/s11153-018-9693-y>.
- Hołda M., *Źródło i noc. Wprowadzenie do współczesnego absconditeizmu*, Kraków 2020.
- Hick J., *Evil and the God of Love*, New York 2010.
- Jan od Krzyża św., *Droga na górę Karmel*, tłum. B. Smyrak, Kraków 2010, s. 169–486.
- Judycki S., *Filozofia i chrystologia*, „Analiza i Egzystencja” 10 (2009), s. 7–32.
- Kahane G., *Should We Want God to Exist?*, „Philosophy and Phenomenological Research” 82 (2010) nr 3, s. 674–696; <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2010.00426.x>.
- Kraay K., *Invitation to the Axiology of Theism*, w: K. Kraay, *Does God Matter? Essays on the Axiological Consequences of Theism*, New York 2018, s. 1–35.
- Lougheed K., *The Axiological Solution to Divine Hiddenness*, „An International Journal of Analytical Philosophy” 31 (2018) nr 3, s. 331–341; <https://doi.org/10.1111/rati.12186>.
- Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Gliwice 2019.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2007.
- Ratzinger J./Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, tłum. W. Szymona, Kraków 2019.
- Ratzinger J., *O sensie bycia chrześcijaninem*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006.
- Ratzinger J., *Rozumienie Objawienia i teologia historii według Bonawentury. Rozprawa habilitacyjna i studia nad Bonawenturą*, tłum. J. Merecki, Lublin 2014.
- Rea M., *The Hiddenness of God*, Oxford 2018.
- Schellenberg J., *Argument z ukrytości*, tłum. R. Mordarski, Bydgoszcz 2019.

Abstrakt

Czy powinniśmy chcieć widzieć Boga wyraźniej? Szkic z aksjologii fenomenologii religii

We współczesnej analitycznej filozofii religii toczy się dyskusja poświęcona zagadnieniu Bożej ukrytości. Główne pytanie, jakie w niej pada, brzmi: „dlaczego Bóg nie jest bardziej jawny?” Dyskusja ta posiada część wspólną z dyskusją toczącą się pod hasłem „aksjologia teizmu”. Główne pytanie tej dyskusji dotyczy kwestii, czy powinniśmy chcieć, aby Bóg istniał. Na skrzyżowaniu tych dwóch dyskusji sytuuje się tzw. aksjologiczna odpowiedź na problem Bożej ukrytości. Odpowiedź ta zawiera się w stwierdzeniu, że świat, w którym Bóg nie jest w pełni jawny, jest lepszy niż taki świat, w którym jawność Boga byłaby większa. W niniejszym artykule pójde śladem zwolenników „aksjologicznej odpowiedzi” na pytanie o Bożą ukrytość. Przedmiotem mojego zainteresowania będzie pytanie: „czy powinniśmy chcieć widzieć Boga wyraźniej?” Podejmę więc problem, który zaliczyć można do obszaru „aksjologii fenomenologii religii”. Przewodnikami na drodze do znalezienia odpowiedzi na to pytanie będą analityczni filozofowie religii, a także Blaise Pascal i Joseph Ratzinger. Podejmę rozważanie nad sytuacją epistemiczną, w jakiej znajdują się „zwykle” ludzkie byty i rozszerzę je o wątek chrystologiczny. Przedstawię argumenty na rzecz tezy, że nie powinniśmy chcieć widzieć Boga wyraźniej.

Słowa kluczowe: fenomenologia religii, aksjologia, ukrytość, Blaise Pascal, Joseph Ratzinger

Abstract

Should We Want to See God More Clearly? A Sketch from the Axiology of the Phenomenology of Religion

In contemporary analytical philosophy of religion, there is a discussion devoted to the problem of divine hiddenness. The main question it raises is “why isn’t God more obvious?” This discussion has a part in common with the discussion

going on under the heading “axiology of theism”. The main question is whether we should want God to exist. Situated at the intersection of these two discussions is the so-called “axiological answer to the problem of divine hiddenness”. This answer is contained in the statement that a world in which God is not fully manifest is better than a world in which God’s obviousness would be greater. In this article I will follow in the footsteps of the proponents of the “axiological answer” to the question of divine hiddenness. The subject of my interest will be the question “should we want to see God more clearly?” Thus, I will consider the problem, which can be classified in the area of the “axiology of the phenomenology of religion”. Guides on the way to finding an answer to this question will be analytical philosophers of religion, as well as Blaise Pascal and Joseph Ratzinger. I will take up the consideration of the epistemic situation in which “ordinary” human beings find themselves, and expand it to include a Christological thread. I will present arguments for the thesis that we should not want to see God more clearly.

Keywords: phenomenology of religion, axiology, hiddenness, Blaise Pascal, Joseph Ratzinger

Katarzyna Maria Rodziewicz

<https://orcid.org/0000-0003-3284-6513>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Fenomenologia Adama Węgrzeckiego kluczem do zrozumienia człowieka

Artykuł podejmuje zagadnienie twórczości Adama Węgrzeckiego dotyczącej tożsamości. W polu zainteresowań krakowskiego fenomenologa znajdowała się antropologia. Węgrzecki, posługując się metodą fenomenologiczną, próbował odpowiedzieć na pytanie, co można powiedzieć o człowieku na podstawie doświadczenia ludzkiej podmiotowości. Tej tematyce poświęcił swoje dzieło pt. *Zarys fenomenologii podmiotu*, które rzuca nowe światło na postrzeganie istoty ludzkiej.

Węgrzecki skupiał się między innymi na aktywności, tożsamości i rozwoju podmiotu osobowego. Posługiwał się obserwacją i rzetelnym opisem fenomenologicznym. Zdaniem filozofa doświadczenie podmiotowości należy uwolnić od przeświadczeń i zawiesić osąd, a wówczas zaowocuje to pozyskaniem cennych danych związanych z problematyką podmiotu osobowego.

Katarzyna Maria Rodziewicz – doktorantka Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie w Katedrze Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej (w trakcie przygotowywania rozprawy doktorskiej na temat koncepcji człowieka u Adama Węgrzeckiego). Absolwentka Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu (studia licencjackie na kierunku pedagogika, specjalność: resocjalizacja) i Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie (studia magisterskie na kierunku etyka – mediacje i negocjacje). Zainteresowania naukowe: etyka i pedagogika.

Metoda fenomenologiczna

W początkowych okresach swojej kariery naukowej Węgrzecki nie podejmował zaawansowanej refleksji metodologicznej nad antropologią. Jego uwaga skupiała się głównie na wątkach historycznych i przedmiotowych, niekiedy tylko jego rozważania miały charakter metaprzmiotowy. Wyraźny rys metateoretyczny uwidocznia się w jego dziełach z przełomu wieków XX i XXI, w których poddawał refleksji problem możliwości uprawiania antropologii fenomenologicznej. We wstępie swojego dzieła *Zarys fenomenologii podmiotu* pisał:

W rozważaniach nad podmiotem osobowym przyświecała mi myśl, aby nadać im możliwie szeroki zakres. Innymi słowy, chodziło mi o to, aby znalazły w nich wyraz rozmaite rysy podmiotu osobowego, różne przejawy jego aktywności i jego życia. Wymagało to przyjęcia otwartego i możliwie bezstronnego nastawienia, które przynajmniej w znacznej mierze byłoby wolne od przeświadczeń z góry przesądających nie tylko o takim lub innym ukierunkowaniu rozważań, ale także o wielu rozstrzygnięciach teoretycznych. Takie nastawienie jest możliwe zwłaszcza na gruncie fenomenologii. Nie obiecuje ona już na samym wstępie spektakularnych osiągnięć, ale raczej długą i mozolną drogę filozofowania, na której nic nie zdoła zastąpić analizy i oglądu. Nie przesądza ona na wstępie ani o istnieniu jakiegoś rozstrzygnięcia, ani o jego nieistnieniu, lecz zaleca zdać się w filozofowaniu na żywe i nieuprzedzone doświadczenie, które na dalszy plan odsuwa schemat i oderwaną od danych empirycznych spekulację¹.

Szczególny wpływ na pojmowanie fenomenologii przez Węgrzeckiego miała twórczość Maxa Schelera i Romana Ingardena. Od swego nauczyciela Adam Węgrzecki przejął ogólną koncepcję fenomenologii, a więc opis fenomenologiczny i postawę ejdetyczną. Dostrzegając ograniczenia Ingardenowskiej ontologii, dlatego też proponował fenomenologię wolną, przynajmniej w punkcie wyjścia, od balastu ontologicznego. Również Husserłowska fenomenologia budziła jego zastrzeżenia: „Opowiadając się

1 A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, Kraków 1996, s. 9.

za nastawieniem fenomenologicznym, mam na uwadze głównie fenomenologię opisową. W jej zasięgu może się bowiem znaleźć podmiot osobowy w całej swej konkretności. [...] Z dystansem natomiast odnosząc się do fenomenologii transcendentnej, w której konkretny podmiot osobowy znika z pola widzenia, a byt ludzki, po uprzednim zredukowaniu, dopiero wtórnie zostaje „odbudowany” w wyniku analiz konstytucyjnych”². Krakowski fenomenolog odrzucał podejście transcendentne, ponieważ odrywa ono od danych doświadczenia i prowadzi w strefę pojęciowych konstrukcji, niemających nic wspólnego z wyjściowymi danymi. Krytycznie podchodził również do wszelkich systemów spekulatywnej metafizyki jako ostatecznej podstawy dla antropologii i etyki³.

Jak zauważa Piotr Duchliński, „Węgrzecki pojmował fenomenologię, jakby w duchu Schelerowskim, nie tylko jako pewien typ filozofii, ale przede wszystkim jako metodę, która wyraża się w określonym nastawieniu badawczym wobec przedmiotu”⁴. W swoich badaniach krakowski fenomenolog kieruje się bezzałożeniowością. Ten bezwzględny obiektywizm świadczy o rzetelności oraz umożliwia zachowanie dystansu wobec własnych przekonań światopoglądowych, naukowych, religijnych. Wyznawał fundamentalną zasadę fenomenologiczną, wedle której źródłem wiedzy i podstawą uzasadnienia twierdzeń jest doświadczenie. W celu uniknięcia zakłóceń przebiegu doświadczenia należy przeprowadzić zabieg przygotowawczy, którym jest wspomniana bezzałożeniowość. Węgrzecki był świadomy, że osiągnięcie pełnej czystości doświadczenia jest zadaniem trudnym i czasochłonnym. Wierzył jednak, że możliwe jest konsekwentne przybliżanie się do tej czynności oraz neutralizowanie tego, co przeszkadza w jej osiągnięciu.

Węgrzecki opowiadał się za szerokim ujęciem doświadczenia. Uważał, że należy brać pod uwagę różne typy doświadczeń, np. doświadczenie świata realnego, doświadczenie drugiego człowieka, doświadczenie

2 A. Węgrzecki, *Zarys fenomenologii podmiotu*, s. 9.

3 Por. P. Duchliński, *Fenomenologiczna antropologia Adama Węgrzeckiego. Uwagi metateoretyczne*, „Kwartalnik Filozoficzny” 46 (2018), z. 2, s. 39–41.

4 P. Duchliński, *Fenomenologiczna antropologia Adama Węgrzeckiego*, s. 39.

aksjologiczne czy doświadczenie siebie samego. Zasada ta okazała się niezwykle pomocna w prowadzonych badaniach nad podmiotem osobowym. Zajmował się tematyką podmiotowości, zależało mu bowiem by zbadać problem w sposób wieloaspektowy. Nie ograniczał się jedynie do opisu doświadczenia, ponieważ dostrzegał potrzebę wglądu istotowego w opisywane dane⁵. Jego fenomenologia ma charakter deskryptywny oraz ejdetyczny.

Według Węgrzeckiego fenomenologię należy traktować jako niezależną dziedzinę wiedzy. Chodzi tu przede wszystkim o metodologiczną i epistemologiczną autonomię w odniesieniu do nauk szczegółowych⁶. Filozof nie kwestionował jednak użyteczności nauk szczegółowych w badaniu fenomenologicznym. Zajmując się tematyką poznania drugiego człowieka, wielokrotnie podkreślał, że dziedziny, takie jak psychologia, psychiatria⁷, socjologia czy inne nauki szczegółowe mogą okazać się cenne dla filozoficznych analiz dotyczących zagadnienia poznania drugiego człowieka⁸.

Węgrzecki dostrzegał, że antropologia fenomenologiczna ma pewne osiągnięcia teoretyczne, które jednak nie doprowadziły do powstania spójnej koncepcji⁹. Starał się ukazać, w jaki sposób metoda fenomenologiczna może być pomocna w zbudowaniu takiej antropologii. Wyróżniał kilka wariantów uprawiania antropologii filozoficznej: wariant empiryczno-naukowy, w którym antropologia tworzona jest na bazie różnych nauk szczegółowych; wariant empiryczno-fenomenologiczny, w którym fenomenologia tworzona jest na podstawie danych pozyskanych z doświadczenia fenomenologicznego, nie wykluczając przy tym korzystania z tzw. faktów naukowych, poddanych zabiegom „oczyszczającym”; wariant spekulatywno-fenomenologiczny, budowany w oparciu o doświadczenie fenomenologiczne oraz określone twierdzenia metafizyczne; wariant spekulatywny,

5 Por. A. Węgrzecki, *Perspektywy fenomenologicznej antropologii*, „Fenomenologia” 7 (2009), s. 114.

6 Więcej o tym: P. Duchliński, *Fenomenologiczna antropologia Adama Węgrzeckiego*, s. 43–44.

7 Adam Węgrzecki inspirował się poglądami Antoniego Kępińskiego, znanego krakowskiego psychiatry.

8 Por. A. Węgrzecki, *O poznaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992, s. 9.

9 Jego zdaniem pełnej antropologii fenomenologicznej – mimo wielu cennych refleksji na ten temat – nie udało się stworzyć ani Schelerowi, ani Ingardenowi.

odwołujący się do metafizycznych założeń, pojęć filozofii klasycznej oraz do religii¹⁰. Jak twierdzi Węgrzecki: „Wydaje się, że z wyjątkiem wariantu empiryczno-fenomenologicznego wszystkie pozostałe warianty znalazły w miarę pełne rozwinięcie i konkretyzację, ujawniające ich możliwości i ograniczenia. Obiecujące perspektywy poznawcze otwierają się przed wariantem empiryczno-fenomenologicznym, który dotychczas nie został zrealizowany w czystej postaci, wolnej od ustępstw na rzecz innych wariantów”¹¹.

Celem projektu fenomenologicznej antropologii Węgrzeckiego jest otwarcie na współpracę z naukami szczegółowymi, zwłaszcza z różnymi typami antropologii. Poruszany przez Niego problem jest niezwykle istotny, zważywszy na dokonane przez współczesne nauki przyrodnicze odkrycia dotyczące człowieka, które wymagają refleksji i komentarza filozoficznego. Profesor był świadomy, że samo doświadczenie fenomenologiczne nie doprowadzi do odkrycia wszystkich prawd o człowieku, dlatego dopuszczał możliwość korzystania z opracowanych przy pomocy metody fenomenologicznej rezultatów nauk szczegółowych.

Warunki kształtowania się tożsamości

W centrum zainteresowania Węgrzeckiego niewątpliwie była antropologia. Próbując odkryć, jak człowieka pojmował krakowski filozof, nietrudno dostrzec, że kwestia tożsamości odgrywa w tym kontekście istotną rolę. Węgrzecki stwierdził, że jest ona pewnym stanem przysługującym człowiekowi wówczas, gdy w kolejnych momentach swego życia pozostaje on tym, kim był dotychczas, mimo że przynoszą one różne zmiany w nim samym, zarówno w organizmie, jak i w jego sferze osobowej, gdy upływu czasu oraz to, czym są wypełnione poszczególne chwile, nie narusza jego bycia sobą o określonej postaci¹². Wkraczając w kolejne etapy swojej egzystencji, staje

10 Por. A. Węgrzecki, *Założenia i perspektywy fenomenologicznej antropologii*, „Zeszyty Naukowe / Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie” (2012) nr 882, s. 55.

11 A. Węgrzecki, *Założenia i perspektywy fenomenologicznej antropologii*, s. 55.

12 Por. A. Węgrzecki, *Aksjologiczne uwarunkowania tożsamości człowieka w: Pamięć, osobowość, osoba. Księga jubileuszowa dedykowana Profesor Annie Gałdowej*, red. A. Tokarz, Kraków 2011, s. 31.

w obliczu tego, co się aktualnie wydarza, i tego, co dopiero nadejdzie, oraz ma świadomość tego, co dokonało się w przeszłości i pozostaje w pewnym stopniu związany minionymi dokonaniem. We wszystkich przedsięwzięciach ma swój udział jako ich twórca bądź współtwórca. Wiele z nich, a nierzadko ich większość, wykazuje znaczące powiązanie z sobą, stanowi fragmenty kształtującej się i nadal dopełnianej całości, która rozciąga się w czasie. Dzięki owej całości spójnych dokonań zarysowuje się obraz tego samego twórcy, który tworzenie tego, co kiedyś zostało zainicjowane, kontynuował i kontynuuje w swoisty sposób, a co za tym idzie, nadaje mu ten sam indywidualny charakter. Według myśliciela tożsamość oznacza „zachowanie, utrzymywanie się jakościowo określonej ciągłości istnienia podmiotu osobowego, znajdującej wyraz zwłaszcza w realizowanych przez niego dokonaniach”¹³.

Węgrzecki uważa, że tożsamość, przynajmniej na poziomie osobowym, nie przysługuje człowiekowi od początku jego istnienia. Stwierdza, że „kształtuje się ona i może być kształtowana, w miarę jak człowiek staje się podmiotem osobowym, w miarę jak byt człowieka uwewnętrznia się i staje się bytem podmiotowym. Dopiero podmiotowość umożliwia sprawczość w budowaniu swej tożsamości, chociaż sama podmiotowość nie nadaje jej takiej lub innej postaci”¹⁴. Sprawczość przejawia się w podejmowanych aktywnościach oraz w odpowiadaniu na oddziaływania zewnętrzne (rodzinne, wychowawcze, społeczne, kulturowe), w czerpaniu z niektórych oddziaływań oraz przeciwstawianiu się innym oddziaływaniom. Nawet wówczas, gdy podmiot znajduje się pod ich wyraźnym wpływem, może przynajmniej zaznaczyć swoją obecność, tym samym potwierdzając własną tożsamość. Węgrzecki stanowczo podkreśla, że niezależnie od okoliczności, ostatecznie to od człowieka zależy, jak się zachowa. Zdaje się to świadczyć o tym, że filozof wierzy w siłę ludzkiej woli i decyzji.

Jak wspomniano, podmiot podlega różnym oddziaływaniom. Większość z nich nie ma anonimowego charakteru, ponieważ stoją za nimi konkretne osoby. Wydaje się zatem słuszne stwierdzenie, że tożsamość

13 A. Węgrzecki, *Aksjologiczne uwarunkowania tożsamości człowieka*, s. 31.

14 A. Węgrzecki, *Aksjologiczne uwarunkowania tożsamości człowieka*, s. 32.

danego człowieka w pewnym stopniu kształtuje się w relacjach między nimi a nim. W pewnej mierze kształtowana jest przez niego, o ile podmiotowo odpowiada on na oddziaływania zewnętrzne i podmiotowo przetwarza je dla siebie, chcąc pozostać sobą. Jeśli jednak biernie poddaje się owym oddziaływaniom, to uzyskuje swoją tożsamość, ale jego własny udział w jej kształtowaniu zostaje ograniczony do minimum. Zdarza się, że podmiot świadomie nie chce zwiększyć tego udziału, ponieważ przykładowo wymagałoby to zakwestionowania jakiejś tradycji. To z kolei mogłoby wiązać się z odrzuceniem bądź wykluczeniem ze wspólnoty. Nie można jednak stwierdzić, że w owych okolicznościach podmiot obawiający się bardziej samodzielnego określenia swej tożsamości jest pozbawiony możliwości jej kształtowania. Niekiedy rezygnacja ze zwiększenia własnego udziału w kształtowaniu tożsamości wywołuje wewnętrzny protest. Jest to sygnał pochodzący od bycia sobą, które domaga się wyraźniejszego zaznaczenia siebie. Protest wywołany jest rozdzwieniem między byciem sobą a nadaną tożsamością. Według Węgrzeckiego rozdzwiek mogłoby usunąć jedynie „dojście do głosu w bycie podmiotu osobowego czegoś, co ją wprawdzie przekracza, ale właśnie dzięki temu jest bliższe byciu sobą, czegoś czego nie można pominąć w kształtowaniu własnej tożsamości”¹⁵. Zignorowanie takiego sygnału oznacza rezygnację z bycia w pełni autentycznym. Pełna autentyczność jest osiągalna, jeśli „zostanie przeprowadzona taka rekonstrukcja nadanej tożsamości, która odzwierciedli aktualne bycie sobą. Jej dokonanie wymaga zachowania warunków konstytuowania się tożsamości, a zatem przede wszystkim nienaruszonego funkcjonowania podmiotowości”¹⁶. Węgrzecki słusznie zauważa, że tożsamość nie utrzymuje się sama, lecz wymaga ciągłego potwierdzania, podtrzymywania przez podmiot w czynach, które rzeczywiście są jego czynami¹⁷. Podmiot musi więc być w stanie spełniać owe czyny. Nie mogą to być działania mimowolne, odruchowe, nieświadome, ponieważ udział w takich czynach jest minimalny. Podmiot ich nie planuje, ani nie kontroluje. Jedynie

15 A. Węgrzecki, *Aksjologiczne uwarunkowania tożsamości człowieka*, s. 33.

16 A. Węgrzecki, *Aksjologiczne uwarunkowania tożsamości człowieka*, s. 33.

17 Węgrzecki ma na myśli takie czyny, które Roman Ingarden nazywał „czynami własnymi”.

działania, które zostały przez podmiot sprawczo dokonane, a więc intencjonalne, przemyślane, zaprojektowane¹⁸ i zrealizowane, zasługują na miano jego czynów.

Węgrzecki zauważa, że istotny jest sposób, w jaki podmiot wydobywa z siebie działanie, czyli jest jego sprawcą¹⁹. Działanie pod przymusem bądź presją nie zwalnia go z bycia sprawcą, w tym sensie, jakim jest każdy wykonawca. Nie jest to jednak pełne sprawstwo, ponieważ zamiar działania nie wypływa z niego. Takie działanie wykazuje pewien deficyt podmiotowości. Kształtująca się wówczas tożsamość może okazać się nie w pełni autentyczna i nie znaleźć całkowitego potwierdzenia w byciu sobą. W celu nadania jej autentyczności, podmiot musiałby zniwelować wspomniany deficyt własnej podmiotowości i przejąć to, co leżało w gestii innego podmiotu. Zniknęłaby wówczas zależność od niego, a podmiot uzyskałby wolność stanowienia o swoich działaniach. Jak pisze Węgrzecki, „nie wiadomo jeszcze, jak poradzi sobie w realizacji własnych projektów, czy napotkawszy trudności, nie odwoła się do czyjejs pomocy, nie zda na kogoś. Niemniej, przynajmniej początkowo, w pełniejszym niż poprzednio zakresie jest sprawcą, od którego w znacznie większym stopniu zależy budowanie własnej tożsamości”²⁰. Jak zauważa filozof, wolność okazuje się kluczowym warunkiem: każde jej ograniczenie zmniejsza samodzielność podmiotu, każde jej poszerzenie sprzyja zwiększeniu udziału podmiotu w jego aktywnościach, a tym samym wpływu na kształtowanie własnej tożsamości. Konieczne jest, by została przy tym zachowana podmiotowa ciągłość, umożliwiająca kontynuowanie projektów oraz powstawanie mniej lub bardziej stałych tendencji i postaw swoiście charakteryzujących życie danego podmiotu.

Podsumowując, podmiotowość, sprawczość, relacje interpersonalne, bycie autentycznym, czyny podmiotu, które rzeczywiście są jego czynami, wolność, podmiotowa ciągłość umożliwiająca kontynuowanie

18 Por. J. Neckar, *Osobowość człowieka – specyficznie ludzkie aspekty jej struktury i funkcji, w: Pamięć, osobowość, osoba*, s. 130.

19 Por. A. Węgrzecki, *Aksjologiczne uwarunkowania tożsamości człowieka*, s. 33–34.

20 A. Węgrzecki, *Aksjologiczne uwarunkowania tożsamości człowieka*, s. 34.

przedsięwzięć, a także powstawanie mniej lub bardziej stałych tendencji i postaw swoiście charakteryzujących zachowanie danego podmiotu zdecydowanie sprzyja ukształtowaniu się tożsamości, która jest utrzymaniem się jakościowo określonej ciągłości istnienia podmiotu osobowego, znajdującej odzwierciedlenie w jego dokonaniach.

Węgrzecki zauważa, że zaburzenia psychiczne lub somatyczne mogą naruszać podane warunki i postawić pod znakiem zapytania dotychczasową tożsamość oraz ewentualną jej rekonstrukcję. W konsekwencji może to prowadzić nawet do utraty tożsamości. Jednak, „dopóki [...] istnieje możliwość budowania tożsamości, dopóty nie musi dojść do jej utraty nawet wówczas, gdy głębokie są zmiany w sferze tego, co ją utrzymuje”²¹. Niekiedy radykalne modyfikacje okazują się niezbędne, gdyż zachowanie tożsamości w dotychczasowej postaci sprawiłoby, że stawałaby się ona coraz mniej autentyczna i coraz bardziej odbiegałaby od bycia sobą.

Filozof podkreśla, że istnienie warunków konstytuowania się tożsamości stwarza jedynie możliwość jej budowania, rekonstrukcji oraz utrzymania. Nie gwarantuje jej autentyczności ani nie decyduje o tym, jaką przybiera postać. Przy zachowaniu owych warunków możliwe są różnorodne zmiany, niekiedy tak doniosłe, że wpływają na całe życie danego człowieka. Filozof, poruszając kwestię tożsamości, zastanawia się, co decyduje o tym, że przybiera ona taką, a nie inną postać oraz dlaczego niekiedy pojawia się wewnętrzna potrzeba jej rekonstrukcji. Rozważania te prowadzą Węgrzeckiego wprost do podstaw tożsamości.

Wpływ właściwości osobowych na kształtowanie tożsamości

Poszukując podstaw tożsamości człowieka, szczególną uwagę należy poświęcić jego właściwościom osobowym. Pełnią one znamienne rolę w budowaniu tożsamości. Przy próbie scharakteryzowania tożsamości i wskazania charakterystycznych rysów sposobów bycia danego indywiduum ludzkiego w sposób naturalny pojawia się odwołanie do jego właściwości

21 A. Węgrzecki, *Aksjologiczne uwarunkowania tożsamości człowieka*, s. 34.

osobowych. Przychodzą wówczas na myśl specyficzne cechy, jak na przykład łatwowierność wobec innych czy lekkomyślność w decyzjach. Za tymi cechami, będącymi sposobami bycia, stoją pewne właściwości osobowe, przynależne ukształtowanej i w jakimś stopniu nadal kształtującej się osobie²². Są one osobistymi przymiotami podmiotu osobowego, dzięki którym jest on sobą. Węgrzecki zauważa, że w niektórych sytuacjach i pod wpływem różnorodnych okoliczności niekiedy dochodzi do przekroczenia osobowych ram, wyznaczonych przez owe właściwości²³. Przykładowo, ktoś zazwyczaj opanowany wpada w złość lub człowiek kierujący się racjonalnym myśleniem ulega nierozsądnym pobudkom. Jak słusznie ujmuje to Węgrzecki,

we wszystkich tych wypadkach „odchodzi się” od siebie czy też, jak to trafnie określa się w języku potocznym w odniesieniu do niektórych sytuacji, „wychodzi się” z siebie. Odchodząc od siebie czy wychodząc z siebie, przestaje się być sobą, nie jest się już sobą. Tożsamość zostaje wówczas zakwestionowana, ale nie dochodzi do jej utraty, jeżeli jest możliwy i faktycznie następuje powrót do siebie. Może on następować, jeśli nie zostaną naruszone osobowe podstawy tożsamości²⁴.

Właściwości osobowe często poddawane są próbom w interakcjach z otoczeniem, w jakich znajduje się osoba. Zasadnicze znaczenie mają interakcje z innymi osobami, a zwłaszcza interakcje przybierające postać spotkania²⁵. W spotkaniu bowiem pojawia się możliwość prawdziwego dialogu, co niewątpliwie sprzyja kształtowaniu się tożsamości. Interakcje z otoczeniem wpływają na umocnienie właściwości danej osoby oraz zakorzenionych w nich sposobów bycia. Mogą też osłabiać lub doprowadzać

22 Nasuwa się refleksja, że osoba to płynny proces, a nie stały i statyczny byt. Mamy wpływ na to, kim się stajemy, jacy jesteśmy dla siebie i innych. Możemy stale się rozwijać, pracować nad sobą, dążyć do zmian na lepsze.

23 Por. A. Węgrzecki, *Aksjologiczne uwarunkowania tożsamości człowieka*, s. 35.

24 A. Węgrzecki, *Aksjologiczne uwarunkowania tożsamości człowieka*, s. 35.

25 Por. A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, Kraków 2014, s. 147.

do utraty jakichś właściwości i zakorzenionych w nich sposobów bycia. Zauważalne jest to na przykład, gdy nadmiernie wymagające otoczenie stara się wymusić na danej osobie określony sposób bycia. Również nowe sytuacje mogą wywołać zmiany w sposobie bycia osoby oraz rzutować na jej właściwości i tożsamość. Możliwe, że dany człowiek pozostanie przy dotychczasowych sposobach bycia i dotychczasowej tożsamości w nowym otoczeniu, jednak prawdopodobnie będzie się to wiązało z nieprzystosowaniem, krytyką, konfliktami. Według Węgrzeckiego osoba staje przed dramatycznym dylematem:

pozostać sobą i przy swojej dotychczasowej tożsamości, chronić ją nade wszystko, choćby ceną tego miało być mniejsze lub większe wyobcowanie, albo odchodzić od dotychczasowych sposobów bycia, ryzykując narastanie konfliktu wewnętrznego, ponieważ działania niezgodne z nimi podważają dotychczasową tożsamość oraz mogą być niezgodne z byciem sobą. O tym, jak ten dylemat zostanie rozstrzygnięty, nie decydują właściwości osobowe, choć zapewne mają znaczny wpływ na jego rozstrzygnięcie. Wydaje się, że przede wszystkim zależy to od przeświadczeń aksjologicznych, jakie żywi dana osoba, a więc od tego, za jaką wartością lub za jakimi wartościami się opowiada, jakich wartości chce bronić, jakie zaś skłonna jest poświęcić²⁶.

Spostrzeżenia Węgrzeckiego wydają się słuszne. Jeśli, na przykład, dana osoba ceni sobie prawdę bardziej niż uznanie społeczeństwa, jeśli za prawdą podąża i prawdy szuka, jeśli ta wartość jest jej szczególnie bliska, z pewnością wybierze pozostanie sobą i nie zmieni sposobów bycia. Uzna bowiem, że nie warto zadowalać otoczenia kosztem konfliktu wewnętrznego.

Aksjologiczne filary tożsamości

Przeświadczenia aksjologiczne pełnią doniosłą rolę w całym życiu podmiotu osobowego. Wyznaczają bowiem ramy, w jakich ma się mieścić jego

26 A. Węgrzecki, *Aksjologiczne uwarunkowania tożsamości człowieka*, s. 36; por. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, Warszawa 2003, s. 201–202.

działanie. Podmiot realizuje swoje projekty, podążając za uznawanymi wartościami bądź powstrzymuje się od pewnych aktywności z powodu wartości nieuznawanych. Wartości mogą więc wpływać na przemianę danego człowieka. Postępując zgodnie ze swoimi przeświadczeniami aksjologicznymi, podmiot jest sobą. Jak zauważa Węgrzecki,

działania, jakie wszczyna, czyny, jakich dokonuje, są „jego” działaniami i czynami nie tylko w tym sensie, że jemu przynależą jako ich sprawcy, ale ponadto w tym sensie, że oddają jego przeświadczenia aksjologiczne, są im bliskie. Toteż wraz z podmiotem i jego przeświadczeniami tworzą spójną całość. Odstępując zaś od swoich przeświadczeń aksjologicznych, jakby odchodzi od siebie, przestaje być sobą, czuje, że w takich działaniach sprzeniewierza się sobie. Jako odstępstwa od własnych przeświadczeń nie są już one w tak szerokim zakresie „jego” działaniami i czynami. Nie może się więc wytworzyć taka jedność jak poprzednio²⁷.

Jeśli podmiot dystansuje się od tych odstępstw, przeciwstawia się im, wówczas wraca do siebie. Dopóki dystansuje się od działań niezgodnych z własnymi przeświadczeniami aksjologicznymi, dopóty dotychczasowa tożsamość zostaje zachowana. Problemy z utrzymaniem dotychczasowej tożsamości pojawiają się wówczas, gdy podmiot osobowy przestaje się dystansować od działań niezgodnych z jego przeświadczeniami aksjologicznymi.

Należy zauważyć, że czasami postępowanie będące odstępstwem od uznawanych wartości nie wywołuje w podmiocie szczególnego dysonansu, ani nie skłania do podjęcia żadnej aktywności. Przyczyną tego stanu rzeczy może być słabość przeświadczeń aksjologicznych. Możliwe jednak, że powodem są pewne deficyty w funkcjonowaniu podmiotu. Przeświadczenia aksjologiczne nie implikują żadnego działania, lecz jedynie sugerują podmiotowi, jak mógłby postąpić. Sposób działania i sprawczość pozostają w gestii podmiotu. To on rozpoznaje i wybiera wartości, za którymi chce podążać, przezwyłącza trudności oraz podejmuje ostateczną decyzję.

27 A. Węgrzecki, *Aksjologiczne uwarunkowania tożsamości człowieka*, s. 36.

Jak zauważa Węgrzecki, czyny dokonane przez podmiot mogą być zawodne zarówno pod względem poznawczym, jak i sprawczym²⁸. Może to być spowodowane przeciwnościami zewnętrznymi, zbyt silnymi impulsami wewnętrznymi, zbyt małym wysiłkiem włożonym w realizację projektów, pomyłkami w rozpoznaniu i planowaniu. W konsekwencji podmiot nie jest w stanie zrealizować działania, które byłoby spójne z jego przeświadczeniami aksjologicznymi. Nie znając okoliczność funkcjonowania podmiotu w danej sytuacji, można by domniemywać, że przeświadczenia aksjologiczne niewiele dla niego znaczą. Biorąc pod uwagę nieudany rezultat działania podmiotu, można by pomyśleć, że to on ponosi winę. W swej rzetelności i dalekowzroczności Węgrzecki dostrzega jednak inną ewentualność. Podmiot mógł bowiem uczynić wszystko, co było w jego mocy, a mimo to nie osiągnął celu. Niekoniecznie wówczas należałoby mówić o niedostatkach w funkcjonowaniu podmiotu. Niesłuszne wydaje się również stwierdzenie, że nie dystansuje się on wobec działania niezgodnego z jego przeświadczeniami aksjologicznymi. Co najwyżej można uznać, że nie zdołał się skutecznie zdystansować od niego.

Niekiedy brak dystansu wobec działania niezgodnego z własnymi przeświadczeniami aksjologicznymi nie jest spowodowany ani słabością owych przeświadczeń, ani też poznawczym i sprawczym funkcjonowaniem podmiotu. Przyczyna tkwi w aksjologicznej orientacji podmiotu osobowego, której brakuje jednoznaczności i stałości. Dany człowiek nie jest wierny żadnym konkretnym wartościom. W zależności od okoliczności i nastroju podąża za niektórymi z nich. Jego system aksjologiczny nie jest wykrystalizowany i cechuje się brakiem stabilności. Przejawia też odmienne zachowania w podobnych sytuacjach. Sprawia to wrażenie jakiejś dowolności i pewnego rodzaju nieokreślenia. Możliwe, że podmiot nie pozwala sytuacjom zapanować nad sobą, i uczestnicząc w rozmaitych zdarzeniach, sam tymczasowo określa się pod względem aksjologicznym, stara się kształtować własną tożsamość. Może przy tym kierować się tylko sobie znaną zasadą, wiążącą wielość konkretnych działań w całość indywidualnego życia²⁹.

28 Por. A. Węgrzecki, *Aksjologiczne uwarunkowania tożsamości człowieka*, s. 37.

29 Por. A. Węgrzecki, *Aksjologiczne uwarunkowania tożsamości człowieka*, s. 37–38.

Być może poszukuje i ryzykuje, próbując wykrystalizować własny system wartości. Jednak wtedy tożsamość poddawana jest poważnym i niebezpiecznym próbom, które mogą okazać się nieudane. Wówczas powrót do siebie staje się utrudniony, niekiedy nawet niemożliwy.

Węgrzecki wskazuje na istotną różnicę między

ustawicznym porzucaniem jednego określenia i przyjmowaniem innego, jakby w obawie przed zbytnim uzależnieniem się od jakiegoś określenia, niejako staniem się jego niewolnikiem, a rozważnym, czasami dłużej przygotowywanym odejściem od dotychczasowego określenia aksjologicznego. W pierwszym przypadku chodzi raczej o to, by znaleźć się ponad wszelkimi określeniami, by mieć stale otwartą perspektywę zmiany, w drugim zaś o to, by ją ograniczyć przez dobranie takiego określenia, z którym w przekonaniu danego podmiotu osobowego będzie można najlepiej poprowadzić swoje życie, a przynajmniej jakiś jego fragment. W pierwszym jest się wiernym swojemu niepoddanemu ograniczeniom pragnieniu, w drugim wybranemu określeniu, przy którym trwając i z którego czerpiąc, jest się sobą. W pierwszym podmiot nie odwołuje się do niczego poza sobą, w drugim natomiast znajduje właśnie poza sobą niezbędne dopełnienie w określeniu stanowiącym podstawę jego tożsamości³⁰.

W pierwszym przypadku trudno właściwie odkryć, na czym polega tożsamość, a nawet może pojawić się przypuszczenie, że na poziomie osobowym tożsamość nie została ukształtowana i w ogóle się nie kształtuje. Zdecydowanie łatwiej uchwycić postać czyjejś tożsamości w drugim przypadku, gdy w różnych aktywnościach uwidacznia się stałość podmiotowych odniesień aksjologicznych.

W pewnym sensie Węgrzecki sugeruje, że między ludźmi istnieje podział. Jedni podążają za swoimi pragnieniami, nie zważając zbytnio na wartości, inni zaś starają się być wierni przyjętemu systemowi aksjologicznemu, w celu przeżycia swojej egzystencji w najlepszy możliwy sposób.

30 A. Węgrzecki, *Aksjologiczne uwarunkowania tożsamości człowieka*, s. 38.

Wykryształowanie orientacji aksjologicznej dopełnia bycie sobą, kształtuje tożsamość i nadaje kierunek decyzjom i czynom danej osoby.

Węgrzecki jest świadomy, że przeświadczenia aksjologiczne nierzadko mogą ulegać głębokim zmianom. Dotychczasowe przeświadczenia słabną, ustępując miejsca nowym, które coraz bardziej się umacniają. Dzieje się tak z powodu życiowych doświadczeń. Wówczas zmienia się aksjologiczna podstawa tożsamości, zmienia się ona sama w swej materialnej postaci. Dany człowiek ulega przemianie. Jak trafnie ujmuje to krakowski fenomenolog, „mimo głębszej zmiany może być tym samym, choć już nie takim samym człowiekiem”³¹. Nie musi więc utracić swojej tożsamości. Węgrzecki odwołuje się do Paula Ricoeura, zauważając, że obydwa rodzaje tożsamości rozróżniane przez francuskiego filozofa, a więc tożsamość *idem* (bycie tym samym) i tożsamość *ipse* (bycie sobą), pokrywają się³². Człowiek sam dokonuje własnej przemiany, pragnąc nadal być sobą. Dotychczasowe przeświadczenie aksjologiczne sprawiało, że coraz mniej czuł się sobą. Zaczął narastać rozdźwięk między byciem sobą a określeniem siebie uzyskiwanym w poszczególnych działaniach. Czuł się coraz bardziej obco z tym określeniem, które oddalało go od siebie. Dopiero nowe przeświadczenie aksjologiczne, przybierające na sile i dające wyraz w czynach, likwidowało to oddalenie i przybliżało do siebie. Zanikał rozdźwięk między byciem sobą a nowo uzyskanym określeniem. Podmiot osobowy dokonujący takiej przemiany z pewnością nie traci tożsamości. Zmienia się na poziomie osobowym swego bytu i w materialnym sensie ulega zmianie jego tożsamość, jednak pozostaje tym samym podmiotem.

Wpływ aksjologicznego profilu podmiotu osobowego na jego tożsamość

Wpływ przeświadczeń aksjologicznych, a tym samym wartości, na kształtowanie się tożsamości osobowej danego człowieka wyraźnie zaznacza się

31 A. Węgrzecki, *Aksjologiczne uwarunkowania tożsamości człowieka*, s. 39.

32 Por. A. Węgrzecki, *Aksjologiczne uwarunkowania tożsamości człowieka*, s. 39; P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, s. 204.

wtedy, gdy w tym, co czyni, stara się pozostać człowiekiem w pełnym tego słowa znaczeniu, gdy zabiega o to, aby jego dokonania odpowiadały wymaganiom człowieczeństwa. Podmiot osobowy w swych działaniach determinowany jest przez czynniki zewnętrzne i wewnętrzne. Sam również staje się źródłem autodeterminacji, jeśli samodzielnie rozpoznaje daną sytuację, dokonuje wyboru i podejmuje konkretne działanie. Według Węgrzeckiego każda decyzja i dokonany czyn są aksjologicznie nieobojętne, bliższe wymaganiom człowieczeństwa lub dalsze od nich³³. To, czy podmiot przybliży się do nich, czy oddali, w dużej mierze zależy od niego samego jako źródła autodeterminacji. Węgrzecki zauważa, że na to, jak przebiegnie autodeterminacja, jaką postać przybierze każdorazowo w danej sytuacji, szczególnie wpływa poziom rozeznania podmiotu osobowego w świecie wartości, jego wrażliwość aksjologiczna, preferencje aksjologiczne, innymi słowy „aksjologiczny profil” osoby³⁴. Profil ten wywiera wyraźny wpływ również na przeświadczenia i zachowania moralne człowieka, do których jest on zdolny, będąc osobą. Przeświadczenia moralne natomiast pozostają w ścisłym związku z tożsamością. Krakowski fenomenolog zgadza się z tezą Charlesa Taylora, że istnieje „decydujące powiązanie pomiędzy tożsamością a pewnym rodzajem orientacji. Wiedzieć, kim się jest, znaczy zarazem: być zorientowanym w przestrzeni moralnej, przestrzeni, w której pojawiają się pytania o to, co dobre, a co złe”³⁵. Według Węgrzeckiego ową orientację należy pojmować jako posiadanie przeświadczeń i zgodne z nimi zachowania moralne pewnego rodzaju, mianowicie takie, w których dochodzi do głosu człowieczeństwo. Z uwagi na bycie człowiekiem należałoby przyjąć jakieś ramy, które mogłyby tworzyć fundamentalne przeświadczenia moralne, będące moralną mądrością ludzkości. System wartości kogoś, kto liczyłby się z wymaganiami człowieczeństwa, musiałby zawierać określone treści aksjologiczne. Jak zauważa Węgrzecki,

33 Por. A. Węgrzecki, *Aksjologiczne uwarunkowania tożsamości człowieka*, s. 39.

34 Por. A. Węgrzecki, *Aksjologiczne uwarunkowania tożsamości człowieka*, s. 39–40.

35 Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński, Warszawa 2001, s. 54; por. A. Węgrzecki, *Aksjologiczne uwarunkowania tożsamości człowieka*, s. 40.

ograniczony byłby zarówno ich zakres, jak też zakres ewentualnych zmian przeświadczeń aksjologicznych. Nawet chwilowe odrzucenie choćby niektórych z nich mogłoby być już odczytane jako postawienie pod znakiem zapytania lub wręcz naruszenie swego człowieczeństwa. Jeśli jednak dochodzi do takich zmian, ryzykowne byłoby stwierdzenie, że w każdym przypadku oznacza to utratę człowieczeństwa. Niewątpliwie zostaje ono naruszone, lecz istnieje nadal, jeśli znowu się „odzywa”, daje o sobie znać zarówno w wyrzutach, „upomnieniach” sumienia, jak w rozmaitych uczynkach przynoszących dobro³⁶.

Według Węgrzeckiego człowiek jest istotą, która może oddalić się od pełnego człowieczeństwa, tym samym niemal tracąc swoją tożsamość jako człowiek, ale może je również odzyskać.

Zakończenie

Kunszt fenomenologiczny Węgrzeckiego uwidacznia się szczególnie w prowadzonych przez niego skrupulatnych badaniach. We wszystkich pracach konsekwentnie był wierny metodzie fenomenologicznej. Z niezwykłą rzetelnością dokonywał drobiazgowych opisów różnych typów doświadczeń. Opisy zostały przedstawione w precyzyjnym języku, pozwalającym zarówno nadążyć za myślą autora, jak i samemu doświadczyć opisywanych przez niego fenomenów.

Węgrzecki próbuje uchwycić, czym jest tożsamość i jakie są warunki jej kształtowania się. Twierdzi, że podmiotowość, sprawczość, relacje interpersonalne, bycie autentycznym, czyny podmiotu, które rzeczywiście są jego czynami, wolność, podmiotowa ciągłość umożliwiająca kontynuowanie przedsięwzięć, a także powstawanie mniej lub bardziej stałych tendencji i postaw swoiście charakteryzujących zachowanie danego podmiotu zdecydowanie sprzyja ukształtowaniu się tożsamości, która jest utrzymaniem się jakościowo określonej ciągłości istnienia podmiotu osobowego, znajdującej odzwierciedlenie w jego dokonaniach.

36 A. Węgrzecki, *Aksjologiczne uwarunkowania tożsamości człowieka*, s. 40.

Poszukując podstaw tożsamości człowieka, Węgrzecki szczególną uwagę poświęca jego właściwościom osobowym. Pełnią one znamienne rolę w budowaniu tożsamości. Przy próbie scharakteryzowania tożsamości i wskazania charakterystycznych rysów sposobów bycia danego indywiduum ludzkiego pojawia się, w sposób naturalny, odwołanie do jego właściwości osobowych. Przychodzą wówczas na myśl specyficzne cechy, jak na przykład łatwowierność wobec innych czy lekkomyślność w decyzjach. Za tymi sposobami bycia stoją pewne właściwości osobowe, przynależne ukształtowanej i w jakimś stopniu nadal kształtującej się osobie. Nasuwa się refleksja, że osoba to płynny proces, a nie stały i statyczny byt. Mamy wpływ na to, kim się stajemy, jacy jesteśmy dla siebie i innych. Należy spojrzeć na to z nadzieją. Możemy stale się rozwijać, pracować nad sobą, dążyć do zmian na lepsze.

Węgrzecki jest przekonany, że przeświadczenia aksjologiczne pełnią doniosłą rolę w całym życiu podmiotu osobowego. Wyznaczają bowiem ramy, w jakich ma się mieścić jego działanie. Podmiot realizuje swoje projekty, podążając za uznawanymi wartościami bądź powstrzymuje się od pewnych aktywności z powodu wartości nieuznawanych. Wartości mogą więc wpływać na przemianę danego człowieka. Wykryształowanie orientacji aksjologicznej dopełnia bycie sobą, kształtuje tożsamość i nadaje kierunek decyzjom i czynom danej osoby.

Wpływ przeświadczeń aksjologicznych, a tym samym wartości, na kształtowanie się tożsamości osobowej danego człowieka wyraźnie zaznacza się wtedy, gdy w tym, co czyni, stara się pozostać człowiekiem w pełnym tego słowa znaczeniu, gdy zabiega oto, aby jego dokonania odpowiadały wymaganiom człowieczeństwa.

Według Węgrzeckiego człowiek jest istotą, która może oddalić się od pełnego człowieczeństwa, tym samym niemal tracąc swoją tożsamość jako człowiek, ale może je również odzyskać. Jego pogląd przepełnia więc ostatecznie nadzieja.

Podmiot osobowy, chcąc osiągnąć i zachować człowieczeństwo oraz utrzymać swoją tożsamość jako człowiek, powinien odnaleźć właściwe

dla siebie miejsce wśród ludzi i właściwy sposób odnoszenia się do nich³⁷. Odniesienie do drugiego człowieka jest właściwe, gdy przynosi mu pewne dobro na poziomie etycznym, gdy jest pomocne „w trudzie wydobywania człowieczeństwa z wnętrza własnego bycia”³⁸. Według Węgrzeckiego nie ulega wątpliwości, że wymaga to trafnego sięgania do wartości moralnych.

Bibliografia

- Duchliński P., *Fenomenologiczna antropologia Adama Węgrzeckiego. Uwagi meta-teoretyczne*, „Kwartalnik Filozoficzny” 46 (2018) z. 2, s. 37–56.
- Leary M. R., *The Curse of Self*, Oxford 2004.
- Neckar J., *Osobowość człowieka – specyficznie ludzkie aspekty jej struktury i funkcji*, w: *Pamięć, osobowość, osoba. Księga jubileuszowa dedykowana Profesor Annie Gałdowej*, red. A. Tokarz, Kraków 2011, s. 123–134.
- Tischner J., *Etyka wartości i nadziei*, w: *Wobec wartości*, red. J. Tischner, J. A. Kłoczowski, Poznań 1982.
- Węgrzecki A., *Aksjologiczne uwarunkowania tożsamości człowieka*, w: *Pamięć, osobowość, osoba. Księga jubileuszowa dedykowana Profesor Annie Gałdowej*, red. A. Tokarz, Kraków 2011, s. 31–41.
- Węgrzecki A., *O poznaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992.
- Węgrzecki A., *Perspektywy fenomenologicznej antropologii*, „Fenomenologia” 7 (2009), s. 105–118.
- Węgrzecki A., *Wokół filozofii spotkania*, Kraków 2014.
- Węgrzecki A., *Założenia i perspektywy fenomenologicznej antropologii*, „Zeszyty Naukowe / Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie” (2012) nr 882, s. 47–56.
- Węgrzecki A., *Zarys fenomenologii podmiotu*, Kraków 1996.

37 Por. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: *Wobec wartości*, red. J. Tischner, J. A. Kłoczowski, Poznań 1982, s. 85; A. Węgrzecki, *Aksjologiczne uwarunkowania tożsamości człowieka*, s. 40.

38 J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, s. 61.

Abstrakt

Fenomenologia Adama Węgrzeckiego kluczem do zrozumienia człowieka

Artykuł ukazuje twórczość Adama Węgrzeckiego, który posługiwał się metodą fenomenologiczną. Jego zainteresowania naukowe były ściśle związane z antropologią. W pracy zaprezentowane zostały następujące zagadnienia: warunki kształtowania się tożsamości, właściwości osobowe, aksjologiczne filary tożsamości oraz wpływ aksjologicznego profilu podmiotu osobowego na jego tożsamość. Adam Węgrzecki, z właściwym sobie wyczuciem i odpowiedzialnością, wypracował metodę możliwie pełnego opisu fenomenologicznego, która zasługuje na przyznanie mu wysokiej kompetencji filozoficznej. Wszystkie podejmowane przez niego tematy, nawet jeśli nie dotyczyły kwestii antropologicznych, w tle zakładały pewną wizję antropologii jako nauki uprawianej za pomocą metody fenomenologicznej.

Słowa kluczowe: fenomenologia, antropologia, tożsamość, podmiot osobowy, aksjologia

Abstract

Adam Węgrzecki's Phenomenology as the Key to Understanding Man

The article presents the work of Adam Węgrzecki, who used the phenomenological method. His scientific interests were closely related to anthropology. The paper presents the following issues: conditions of identity formation, personal properties, axiological pillars of identity and the impact of the axiological profile of a personal subject on its identity. Adam Węgrzecki, with his own sense and responsibility, worked out a method of as complete a phenomenological description as possible, which deserves to be accorded high philosophical competence. All the topics he dealt with, even if they did not concern anthropological issues, assumed a certain vision of anthropology as a science based on the phenomenological method in the background.

Keywords: phenomenology, anthropology, identity, personal subject, axiology

Michał Kumorek

<https://orcid.org/0000-0002-7462-7389>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Between Geographical Sameness and Historical Selfhood: Identity of a Historical Community in Paul Ricoeur's Philosophy

Considered in a historical context, the issue of the identity of social groups, communities, or nations brings many problems. Some of these are rooted in the discoveries that new research brings. Historians study them, trying to reach through various mediations what we used to

call identity. Other problems relate to existing narratives that historians confront. These narratives sometimes create a plurality of stories, and at other times confronting historians with an ideological and manipulation-marked only “true” story. Many of these problems are the result of the barrier of time separating historians from the communities they are examining for identity. The question of community identity is also one of the most important challenges for historians. This issue is a subject of a multi-faceted debate between extreme positions seeking a hard core of identity and those that postulate a nomadic identity or deny it any significance at all.

One of the thinkers who sought a way to describe identity between extreme positions was French philosopher Paul Ricoeur. In the final period of his philosophical work, he developed a theory of the narrative identity of the person. He framed and juxtaposed classical models of identity as

Michał Kumorek – PhD student in philosophy at the Doctoral School at The Pontifical University of John Paul II in Krakow. His areas of specialization are phenomenology and philosophical anthropology. His current research focuses on the role of mutual recognition in the formation of personal identity.

sameness and selfhood, and introduced new patterns of identity described in terms of character and keeping one's word. This juxtaposition enabled the French philosopher to describe personal identity on a narrative plane taking into account not only aspects of being oneself but also of being another. Ricoeur reasoned that the otherness revealed in many passive phenomena has a significant impact on the formation of identity.

The purpose of the article is to try to apply Ricoeur's patterns of personal identity to a description of the identity of a historical community. Also from the earlier works of the French philosopher will be derived those aspects that relate to the identity of the community and the historians' work, which plays a key role in defining this identity. In his earliest texts, Ricoeur pointed out that in addition to the causal arrangement of facts and the discovery of the temporality of the past, the purpose of history is to understand the people of the past. It is a challenge for historians not only because of the time difference but also because there is a "specific distance which stems from the fact that the other is a different man"¹. That is why the historians' work, as Ricoeur emphasized, is like analysis, and only then can some form of synthesis build upon it, but never a comprehensive sense of history.

The article will hypothesize that the community identity can be considered between the categories of geographical sameness and historical selfhood, using the example of demographic and collective memory models of the community. These two categories refer to the classical philosophical criteria of identity described as "being the same" and "being self", which are related by historians to a multiplicity of aspects included in the geographical and historical criteria. By exploring these aspects in a web of interdependence, historians resemble narrators of a novel, who do not create a predictable plot but consider contradictions, twists, and conflicts. Thus, the work of historians acquires an ethical dimension, which is not without influence on the formation of the identity of the community to which they also belong.

1 P. Ricoeur, *Objectivity and Subjectivity in History*, in: *History and Truth*, transl. C. A. Kelbley, Evanston 1965, p. 28.

Geographical Sameness and Historical Selfhood

The question of the identity of the historical community can be considered in several contexts. On the one hand, it concerns the persistence of a certain group over time. This persistence changes as a consequence of many processes and activities taking place over time. On the other hand, such changes are contained within certain limits, leaving intact certain autonomy and specificity that make it possible to distinguish a given community as separate from others. The issue of the identity of the historical community, as well as the question of personal identity, appeared in the context of Paul Ricoeur's reflections dating from the beginning of his philosophical work. The French philosopher outlined a set of elements constituting a certain coherence of a community distinguished from others in the context of civilizational diversity. In the *Christianity and the Meaning of History* Ricoeur, considering the relationship between civilizational progress and Christian eschatology, writes:

We may look upon each of the “varieties” of mankind as a historico-geographical complex which covers a certain domain and which, although it may not be rigidly defined, has its own peculiar vital cores and zones of influence. A certain cultural affinity and unity of purpose bring men together in time and define their belonging to the same “space” of civilization. Thus the core of a civilization is a global will-to-live, a way of living; and this will-to-live is animated by judgments and values. Naturally we have to beware of reducing these concrete judgments to a list of abstract values (as when we say that the eighteenth century bequeathed us the idea of tolerance or equality before the law, etc.). Here it is a matter of values which are actually experienced and acted upon, and which must be seized in concrete tasks, in the manner of living and working, of owning and distributing goods, and of being bored and having a good time².

The multiple aspects that make it possible to distinguish a community from others can be found in the analysis of this passage. These aspects

2 P. Ricoeur, *Christianity and the Meaning of History*, in: *History and Truth*, p. 86–87.

can be divided into two categories: geographical identity and historical identity. Geographical identity includes a domain, vital cores, and zones of influence. These are certain aspects of the community that can be qualified as elements of sameness (Latin *idem*, French *mêmeté*, German *Gleichheit*). This identity model enables one to recognize some being as the same, despite the passage of time³. Ricoeur noted that *idem* refers to three different aspects of identity as being the same: numerical identity, qualitative identity, and uninterrupted continuity.

Numerical identity emphasizes the aspect of the singularity of being. Positive numerical identification indicates that the object we recognize at a particular moment in time is the same thing we experienced at another moment. We can recognize things belonging to us by their characteristic features despite the passage of time. Similarly, we can recognize certain groups by their symbols, flags or emblems, and national communities by the contours of their borders known to us from atlases and globes, the names of their capitals, or even by the anthems played at various ceremonies. However, the variability of symbols as well as national borders, the collapse of some urban centers, or great migrations can make it significantly difficult to recognize a particular community. Therefore, qualitative identity also plays an important role as an aspect of sameness. It emphasizes the preservation of identity despite the lack of numerical identity through similarity. Because of this aspect of identity, we can say that someone owns the same book, the same suit, or has ordered the same dish⁴. This element of being the same is often used in some identity narratives about communities; for example, intended to emphasize the continuity of certain nations between antiquity and modern times. It invokes geographic similarities, but brings the danger of reductionism used by some ideologies that seek to justify the superiority of a nation or group by referring to ancient civilization, while completely ignoring great migrations and movements of communities.

Although numerical and qualitative identity models usually work well in common-sense practical life for objects, they are sometimes fallible

3 P. Ricoeur, *Oneself as Another*, transl. K. Blamey, Chicago–London 1992, p. 115–116.

4 P. Ricoeur, *Oneself as Another*, p. 116–117.

when used to identify individuals and communities. The passage of time which brings changes can cause various difficulties in identifying individuals and groups. Just as without detailed dendrological analysis it will be impossible to recognize a huge oak tree as identical to the acorn it was many years ago, recognizing an elderly person we know as a child in an old photograph might also be problematic. Likewise, recognizing the continuity of a particular historical community can raise many questions. The criterion of identity recalled by Ricoeur and introduced by Locke, which takes into account changes over time, brings a clue⁵. Defined as uninterrupted continuity, the model does not assume the immutability of things, but only orders the changes. This order refers to the relationship between changes, whose sequence indicates duration over time. In addition to the classic example of the ship of Theseus, which at each port receives a new part in exchange for an old one until all the elements are replaced, we can recall Hume's considerations. Reflecting on the changeability of personal identity, he refers by analogy to the continuity of the community's permanence despite change:

In this respect, I cannot compare the soul more properly to any thing than to a republic or commonwealth, in which the several members are united by the reciprocal ties of government and subordination, and give rise to other persons, who propagate the same republic in the incessant changes of its parts. And as the same individual republic may not only change its members, but also its laws and constitutions; in like manner the same person may vary his character and disposition, as well as his impressions and ideas, without losing his identity. Whatever changes he endures, his several parts are still connected by the relation of causation. And in this view our identity with regard to the passions serves to corroborate that with regard to the imagination, by the making our distant perceptions influence each other, and by giving us a present concern for our past or future pains or pleasures⁶.

5 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford 1975, p. 329–349.

6 D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford 1960, p. 261.

The criterion of uninterrupted continuity makes it possible to apply geographic aspects to attempts to recognize the communities as the same. Hume's description of the persistence of a community despite change seems to be most in harmony with demography, which is one of the aspects belonging to the geographic criterion. Demographic changeability is an example that, on the one hand, allows describing one of the most important characteristics of a community, and, on the other hand, allows for continuous variability. It also seems that the demographic aspect of *idem* is the most universal element belonging to all communities, unlike, for example, the area. Every group, the familial, local, religious or national one has its own members, who constitute the demographic structure. The censuses known since antiquity, seeing God's blessing in numerous offspring, and counting the faithful in churches are just some of the practices that highlight the importance of demographics of communities. Demography still affects the military strength or economic potential of a particular national community. It influences the vitality of a particular religious group or the strength of family connections.

Despite the undoubted usefulness of the model of *idem* for the study of community identity, the limitations of this model should be emphasized. Ricoeur noted that limiting personal identity to *idem* would reduce it to some distinguishing feature of sameness; fingerprints, irises, or DNA⁷. Similarly, an attempt to reduce the identity of a community to a geographical criterion would bring with it the danger of reductionism. Therefore, it is important to include a second model that makes it possible to consider the community in terms of selfhood.

In addition to the geographical criterion, which corresponds to *idem* identity of the community, we can distinguish the historical criterion in Ricoeur's analyses. This criterion refers not only to the past, but also includes its vision of the future, and a unity of purpose. Elements related to

7 Ricoeur pointed out the danger of reductionism when commenting on Derek Parfit's concept of identity. Parfit's analyses first reduce personal identity to *idem* and then remove any meaning from it. Parfit's conclusion that "personal identity is not what matters" is, according to Ricoeur, based on erroneous assumptions that ignore the historicity and temporality of identity – see D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford 1984, p. 282–293; P. Ricoeur, *Oneself as Another*, p. 129–139.

the historical criterion of the community can be related to personal identity understood as selfhood (Latin *ipse*, French *ipséité*, German *Selbstheit*)⁸. This pattern, unlike the identity understood as *idem*, does not seek some core of permanence describable from the outside, but rather refers to the subject's relationship to himself or herself.

Ricoeur, in considering the identity formula of *ipse*, relates to the analyses of Locke, who attributed the category of sameness to human identity and the category of selfhood to a person. This distinction was related to Locke's postulated definition of a person who, as a rational and thinking being, recognizes himself as the same despite numerous changes. According to Locke, the key element of ipse identity is the act of reflection belonging to each person. It is revealed "when we see, hear, smell, taste, feel, meditate, or will anything"⁹. In all these moments, the person recognizes himself as the same despite different places and times. This consideration leads the British empiricist to conclude that it is the ability to be conscious and recognize oneself as thinking that creates personal identity. Ricoeur emphasizes that consciousness retrospectively extends into past events, giving it the character of a memory extended for some time into the past¹⁰.

It should be clarified that, contrary to Locke's theory, Ricoeur classifies memory as an aspect of *idem* identity¹¹. However, this seems to be more a result of juxtaposing the future-related and belonging to the *ipse* pattern of promise with the retrospective role of memory. In this context, it is important to emphasize Ricoeur's distinction between memory understood as *mnēmē-memoria* and as *anamnēsis-reminiscentia*. The former is a type of memory that appears in the subject involuntarily, without action on his part. This kind of memory, both individual and collective, is an aspect of *idem* identity. *Anamnēsis*, on the other hand, is a memory that requires the activity of the subject, who seeks what is past. It is a reflexive memory that is critical of what is revealed, and seeks to cover the facts. It seems that

8 P. Ricoeur, *Oneself as Another*, p. 116.

9 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, p. 336.

10 P. Ricoeur, *Oneself as Another*, p. 125–126.

11 P. Ricoeur, *The Course of Recognition*, transl. D. Pellauer, Cambridge–London 2005, p. 110.

anamnēsis-reministentia can be qualified as *ipse* identity, especially in all those cases where reference to it enables the subject or community to take action and plan activities. This prospective dimension always contains elements of reminiscence, just as a promise includes the aspect of not forgetting the moment of its making, which is in the past¹².

To clarify the connections between retrospective memory and prospective plans for the future of the community, we will use keeping one's word as a model of identity considered by Ricoeur in the context of personal identity. Keeping one's word is, according to the French philosopher, a model characterized by resisting the passage of time, changes in motivation, and disremembering¹³. The community also has an obligation to remember the given word. A promise can be made by representatives of the community, or by some collective in various forms of vows. Authorities declare on oath to care for the welfare of the population, judges swear to judge fairly, soldiers vow to fight for the homeland, doctors make the Hippocratic Oath to treat patients, firefighters, and police officers pledge to protect others. This memory of giving a promise enables individuals to keep one's word and thus allow them to take actions in the present and future. The structure of keeping one's word, which introduces a relationship with other people, makes it possible to relate this model directly to the identity of communities. The other person appears as the one to whom the word is given and as the one who expects the promise made to be kept. In addition, the model of the promise also brings into the picture a third person who is a witness to the word given and can testify to it. Thus, the model of the kept word refers to three persons, and thus to some form of community.

Hannah Arendt stresses that making and keeping a promise is a signpost and helps create a community identity based on trust, the alternative

12 More on the distinction between *mnēmē-memoria* and *anamnēsis-reministentia* – see M. Bugajewski, *Zagadka pamięci mimowolnej. Uwagi o teorii pamięci Paula Ricoeura*, in: *Między nauką a sztuką. Wokół problemów współczesnej historiografii*, eds. E. Solska, P. Witka, M. Woźniak, Lublin 2017, p. 143–149.

13 P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, transl. M. Frankiewicz, Kraków 1992, p. 34.

of which is domination and control¹⁴. The model of keeping one's word contains a retrospective aspect relating to the moment of giving a word to another, and a prospective moment relating to fulfilling the promise in the future. Thus, the model of keeping one's word includes a memory of history, and a vision of the future is based on certain judgments and values. A promise is also an example of value lived and realized. According to Arendt, a promise can be the basis for the functioning of a community, and includes such relationships as justice and distribution of goods, guilt, and forgiveness. Analyzing the promise makes it possible to describe more of the references that occur within a community. On the one hand, this approach allows for a more comprehensive description of identity models; on the other hand, it poses further challenges to historians. These are related to certain heterogeneity of some historical communities, which often results from asymmetrical relations of their members marked, for example, by servitude or slavery.

Ricoeur increasingly emphasized the role of memory in the formation of personal identity in his later works. Although the promise contains a retrospective aspect, the analysis of the identity of the historical community highlights the aspect related to the memory of the past. The community's memory of its beginnings, a history rich in ups and downs is an important aspect of identity. This aspect also includes the willingness of community members to pursue the truth about the collective's past, and illuminate the darkness of history. The cohesion of a community's identity will depend on actions directed at uncovering the truth about its past or hiding it.

Demographics and Collective Memory

Identity as sameness and identity as selfhood should not be considered in separation from each other. Separation leads to reductionism by considering only *idem* and many aporias when identity is limited to *ipse* alone. Aware of these dangers, Ricoeur created new models of personal identity incorporating aspects of both *idem* and *ipse*: character and keeping one's

14 H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago–London 1998, p. 237, 244–245.

word. Both models as shown above have the potential to be transferred to communities in the form of geographical and historical criteria, especially as demographic and collective memory-related models.

The first dimension is based on a certain set of characteristics that describe a community and can be referred to as a person's character. Character makes it possible to identify and recognize a person by certain individual traits viewed from the 3rd-person perspective. At the same time, the person perceives himself or herself in the 1st-person perspective as the one who is the possessor of this particular character¹⁵. The reference to the Aristotelian concept of virtues allows the French philosopher to consider the character in a temporal context. He gives it a history, comparing the character to layers of different habits and traits accumulated over the years. New habits are laid down like successive layers on top of old habits, influencing a change in character, while maintaining some links to old traits. The history of these changes is open to the future, and character, until death, does not remain complete. This dynamic is the point at which the narrativization of personal identity begins. A person is not recognized only by stable character traits, but rather by the moments belonging to history in which some traits were acquired or lost.

This model of identity can be successfully applied to a community, considered in a historical context. On the one hand, a particular community may be perceived by members of other communities as possessing certain specific and distinguishing features compared to other groups. These characteristics may be the community's size, territory, leading centers of place and culture, lifestyle, shared values, shared plans for the future, and reference to other communities. On the other hand, the community can view itself as the subject of certain characteristics. These views can be consistent or completely different. Over time, these views can change, just as the character of the community can change. Similarly, as an acting person shapes or loses certain traits according to Aristotle's theory of virtues, the character of the community also changes. However, the question should be posed as to whether the character of the community and what

15 P. Ricoeur, *Oneself as Another*, p. 122.

geographically belongs to it is not something more involuntary than the character traits of a person. An example would be a person who is part of a community but abandons the lifestyle of the majority, or espouses different values¹⁶. In situation like this, a person may be falsely attributed some traits that characterize the majority of community members. In this context, the advantage of the demographic model, which describes the size of a community, is once again revealed. This model takes into account the diversity of changes and allows individuals to decide whether they want to belong to a particular group or renounce that affiliation. The demographic model reveals, in addition to *idem* identity, an overlapping *ipse* identity. This overlapping occurs when persons, in an act of reflection, recognize membership in a community, which they can either maintain, distance themselves from it, or renounce it altogether.

An analysis that does not consider the demographic aspect which includes the moment of reflection of the community members on their membership and focuses only on the character traits of the group would bring many problems. The moment of people's decision whether they want to continue to be part of the community would be eliminated. Such a decision is in relation to how individual members relate to the community, to the values, memory, and plans it represents¹⁷. Historians face the challenge of studying changes in the characteristics of a community, the duration of which is usually many times longer than the life of an individual community member. Thus, changes in the characteristics of a particular community may not only take on a much larger scale, but also change many times. Over the decades or centuries of its existence, a particular community may not only change in some one particular direction, but these changes may be more complex. Recognizing the community's characteristics by its members is another challenge for historians. In the case of communities that have not lasted to the present day, historians can only

16 For more on the involuntary modalities of subject identity formation – see J. Jakubowski, *Skończoność egzystencjalna: studium nad filozofią Paula Ricoeura*, Bydgoszcz 2017, p. 221–239.

17 It is necessary to emphasize the role of collective memory of the community which has a constitutive role of formation of personal identity of its members – see A. Warmbier, *Tożsamość, narracja i hermeneutyka siebie. Paula Ricoeura filozofia człowieka*, Kraków 2018, p. 307–318.

look for traces of evidence of how the community perceived itself and how it was viewed by other communities. On the other hand historians often have to struggle with official ideological narratives when they research the historical identity of communities.

The demographic aspect that takes into account the self-reference of people as to their membership in a particular group makes it possible to describe conflicts in a community and its divisions. Thus, it becomes linked to relations between members of the community or its subgroups. The demographic aspect also includes the reference of smaller groups to larger communities. This facilitates the study of non-obvious cases where a group only partially considers itself to belong to a community or where members of some group are associated with completely different communities. Historians' consideration of demographic data gives them tools of detailed analysis that also takes into account the moment of self-determination of new communities. It should also be noted that the demographic criterion is contained in the orders of recognition. Changes in people's membership in groups, self-determination of new communities, and disappearance of others are closely related to relations of recognition¹⁸. Just as some groups disappeared naturally, others were persecuted or conquered, which involved a fundamental lack of recognition. Similarly, some new communities were recognized by different groups, but others were denied this recognition on various levels related to law, religion, etc. Recognition, or its denial, has a significant impact on the formation of identity, which can be affirmed or denied by others from the very beginning¹⁹.

A collective memory of one's history is fundamental to the constitution and maintenance of a community's identity, whether it is a family, religious, ethnic, or national group. But the context of collective memory raises the problem of intersubjectivity. Ricoeur addresses it, emphasizing the danger of hypostasizing the collective and giving it the status of a subjective *Ego*. Rather, collective memory is submitted to intersubjective relations between members of the community, who preserve the possibility of attributing their

18 P. Ricoeur, *The Course of Recognition*, p. 139–141, 203–216.

19 M. Drwięga, *Odpowiedzialna wolność*, Kraków 2020, p. 161.

own actions and memories²⁰. According to Ricoeur, the concept of collective memory is also related to the concept of collective consciousness, and is based on the objectification of memory in intersubjective exchange. These intersubjective relationships create a space for collective action, which includes the active search for the truth about one's past and modifying collective memory²¹.

The strength that allows a community to survive various crises, persecution, displacement, loss of territories and freedom lies in memory. The founding myth, the story told about the past reveals its power by opening up to the future a community that remembers its past. Thus, goals, desires, and actions will be linked to memory. Ricoeur emphasizes the temporality of reference, which consists of the past, present, and future of the historical community. „Such a present has a future made up of the expectations, the ignorance, the forecasts and fears of men of that time, and not of the things which we know happened. That present also has a past, which is the memory of past men and not of what we know of their past”²². The French philosopher points out that historians try to reconstruct past events and causal relations that people experienced at other times. In this way, their work begins to relate directly to other people, the communities they created, and ultimately to the identity of those communities.

This importance of memory exposes it to numerous manipulations involving ideological excess or deficiency of collective memory²³. The manipulations try to deprive memory of its aspect of active exploration and critical reference to the past (*anamnēsis*), in favor of passive evocation of specific memories (*mnēmē*). Some histories may be repeated and strengthened in memory by certain members of the community for specific reasons. Sometimes they are also idealized, hyperbolized, or attributed to the entire

20 P. Ricoeur, *Hegel and Husserl on Intersubjectivity*, in: *From text to actions. Essays in hermeneutics*, vol. 2, transl. K. Blamey, Evanston 1991, p. 244–245.

21 P. Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, transl. K. Blamey, D. Pellauer, Chicago–London 2004, p. 119. More about the problem of collective memory – see D. J. Leichter, *Collective Identity and Collective Memory in the Philosophy of Paul Ricoeur*, “Études Ricoeuriennes” 3 (2012) no. 1, p. 115–117.

22 P. Ricoeur, *Objectivity and Subjectivity in History*, p. 28.

23 P. Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, p. 79.

community. In contrast, other events in history, particularly those that are painful or marked by ethical evils, may be forgotten, repressed, belittled, or falsely attributed to another group. A more difficult task faces historians in reconstructing the history and identity of a community in cases where its memory has been subject to numerous manipulations throughout time. Ricoeur points out that “the historian undertakes to «do history» (*faire de l’histoire*) just as each of us attempts to «remember» (*faire memoire*)”²⁴. A person discovers the truth about himself or herself at the moment of remembering what is forgotten. Similarly, the work of historians is not only to establish facts, but also to relate and present them, affecting the community to which history relates.

The model of identity related to collective memory understood as reminiscence (*anamnēsis*) and keeping one’s word reveals the relationship to other communities and groups and to certain phenomena that, although part of a particular community, are marked by a certain otherness to it. This perspective on personal identity was outlined by Ricoeur in *Oneself as Another*. The French philosopher points to the role of otherness in identity formation. This otherness, which reveals itself as a phenomenon of passivity, is classified by Ricoeur as the categories of body, conscience, and Other²⁵. For the French philosopher, identity is not something self-transparent like Husserl’s *Ego*, but takes into account the various phenomena of otherness mediated through a long path of reflection. The metacategory of otherness considered as a co-constitutive element of being oneself can also be transferred to the community. The historical community did not experience itself directly, and its identity was not constituted only by personal relations between its members. In the case of the historical community, the aspect of otherness also has a significant role.

In the case of a group, the dimension of otherness can reveal itself, for example, as a certain system of values established by the ancestors, the not always positive history of a particular community, or even certain facts and events of the past, which, although partially repressed from its

24 P. Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, p. 57.

25 P. Ricoeur, *Oneself as Another*, p. 317–319.

collective memory, still reveal themselves in the form of various traumas²⁶. The otherness of other communities was also important to the constitution of each historical community's identity. Relationships of recognition, the discovery of the traditions of other communities, and appreciation of one's culture were formed in relations with other communities. There are not many dimensions that would not be affected by a confrontation with another community. Beliefs, religion, philosophy, value system, morality, goals for a good life, art, architecture, and leisure are just some of the areas that were shaped by encounters with otherness. But the dimension of the otherness of a community can also be brought by certain prospective obligations rooted in past relations with other communities such as war reparations or other obligations; contracts and agreements. Sometimes these have a dimension of moral debt such as asking for forgiveness due to acts once committed. The inclusion of the dimension of otherness in the analyses is crucial to the study of the historical community's identity, as it affects the character traits and collective memory of the community. The community, like a subject, can take actions concerning other communities, and be subject to the actions of those other communities. These activities co-form character traits and internal relations, reflecting the group's selfhood. For example, the oppression of an entire social class can spread to relationships between subgroups, where the stronger one will oppress the weaker one.

Historical Story and Narrative Identity

Ricoeur's analyses show the multifaceted nature of the historical community's identity and direct his research towards narrative identity. Referring to Aristotle's *Poetics*, the French philosopher seeks to frame identity in the form of a story. He uses narrative tools that make it possible to explain and describe the contradictory characteristics and actions of both the person and the community. Ricoeur adopts the idea of life history that consists of many interdependent stories and events forming a coherent unity as

26 P. Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, p. 78.

a narrative of stories. Historians become narrators when searching for the identity of a historical community. Many times they are faced with the challenge of combining what is concordance and discordance into a single historical story²⁷. Concordance is the principle of order and the arrangement of events, and discordance is the principle that places this concordance in danger by introducing various random accidents. They disrupt the initial order, but develop the plot forward²⁸. Ricoeur defines configurations as mediations that occur alongside the competition between the concordance and the discordance. It is the art of composition, which aims to show this incompatibility as compatible. Inscribing randomness and multiplicity of events into the unity of the story, and making sense of the narrative is possible through configuration. This unity can be simultaneously disrupted and dispersed by various coincidences and random events, which can be integrated into the story. The transition from life to unity is described by intrigue. It does not detach itself from life, but gives it meaning through the story of it.

The uncovered events by historians disrupt the created narrative while allowing it to develop. In the configuration of narrative history, historians include everything that normally acts as a disturbance of regularity. The setting of intrigue has a paradox embedded in it, which, thanks to the configuration, reverses the effects of random events and incorporates them into the realm of the probable or necessary. In this way, historians have the opportunity to make sense of the story, which at first may appear to be a collection of random events that are devoid of interaction with each other. Reconfiguration makes it possible to give, or rather discover that sense²⁹. It is a kind of re-reading that makes it possible to reinterpret certain facts, to look at them differently. A historian, while “longing for the enlargement and thorough exploration of history, he looks for them not in a rational meaning but rather in the complexity and wealth of connections between

27 P. Ricoeur, *Time and Narrative*, transl. K. McLaughlin, D. Pellauer, vol. 1, Chicago–London 1984, p. 42–43.

28 P. Ricoeur, *Oneself as Another*, p. 141–142.

29 P. Ricoeur, *Time and Narrative*, transl. K. McLaughlin, D. Pellauer, vol. 3, Chicago–London 1988, p. 247–248.

the geographical, economic, social, and cultural factors”³⁰. By combining various facts and describing the connections between them, historians often unveil new meanings. History is presented in such a way as to explain the key elements of the story, why someone is a hero, and why a community chose such representatives or decided to become involved in a to conflict with another group. This is accomplished without overturning previous events or actions taken by the communities. Rather, it happens through modifications and changes. They occur as a result of refiguration, which is possible in retrospect and allows historians to look at these facts differently. Refiguration as a re-lecture has a constitutive dimension for the identity not only of the individual but also of the communities. Ricoeur emphasizes this by analyzing the history of the Chosen People, who built their identity based on a constant reading of their, ultimately written, history. Referring to Marc Bloch, Ricoeur notes that historians are observers of traces who do not restore the future but recompose and reconstruct the retrospective sequence of events. Rather, it is a kind of analysis that makes possible the arrangement of historical facts and makes them understandable.

He [Marc Bloch] is ever so right in maintaining that the historian’s task is not to restore things “such as they happened”. For history’s ambition is not to bring the past back to life but to recompose and reconstruct, that is to say, to compose and construct a retrospective sequence. The objectivity of history consists precisely in repudiating the attempt to relive and coincide with the past; it consists in the ambition to elaborate factual sequences on the level of an historical understanding³¹.

This re-composition not only makes it possible to interpret a certain history of a community anew, but it also influences the identity of historians and then of all who become familiar with this history, sometimes even of

30 P. Ricoeur, *Objectivity and Subjectivity in History*, p. 34–35.

31 P. Ricoeur, *Objectivity and Subjectivity in History*, p. 23–24

the entire community, especially if it concerns its history reinterpreted or unveiled³².

Time is an important function of a historical narrative. It makes possible the reconfiguration of past events and influences the present experience of their consequences. Ricoeur attributes to the story the function of Freudian “working-through” (*Durcharbeitung*) enabling the liberation from trauma, which is accomplished through the understanding of one’s history, and the recognition and acceptance of random events by a community³³. The reconfiguration of certain historical events repressed from the collective consciousness and community narrative often makes it possible to understand the past, and forces one to confront the actions taken by ancestors. This working-through of one’s history by a group also has the power to free one from the pathologies of collective memory that shape a false historical identity of the community. These pathologies of memory are often the result of painful experiences that, on the one hand, can be forgotten, questioned, and repressed, and, on the other hand, constantly brought out, recalled, and over-emphasized³⁴. Pathologies of memory can lead to obsessions of collective memory, which are likened by Ricoeur to hallucinations of individual memory in moments when an attempt to repress the past constantly brings the thought of the past³⁵.

The historical narrative can also be considered in the ethical field from the perspective of actions taken by historians. Ricoeur emphasizes that, despite the appearance of ethical neutrality, also the historical story is not morally indifferent. This lack of neutrality is due to the subjectivity of historians, who are not devoid of intentions and aspirations. Decisions of historians choosing to undertake a particular research topic are marked by certain curiosity. It refers to people’s actions and their motivations. Thus, historians make a certain valuation, which belongs to their humanity and

32 M. Bugajewski, *Historiografia i czas. Paula Ricoeura teoria poznania historycznego*, Poznań 2002, p. 101.

33 P. Ricoeur, *Time and Narrative*, vol. 3, p. 247–248.

34 More on pathologies of collective memory – see: A. Leder, *Przyśniona rewolucja: ćwiczenia z logiki historycznej*, Warszawa 2014.

35 P. Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, p. 53–54.

makes itself known already at the level of some sympathies or antipathies. Particularly important in the study of the identity of the historical community will be the study of their values.

The historian's subjectivity takes on a striking prominence at the moment when, over and above all critical chronology, history makes the values of past men surge forth. This calling up of values, which is ultimately the only way of evoking man that is open to us since we are unable to relive what they lived, is not possible unless the historian is vitally "interested" in those values and has a deep affinity for the task. Not that the historian should share the faith of his heroes; in that case he would seldom write history but rather apologetics or hagiography³⁶.

The ethical actions of historians are also revealed in the form of repayment of historiographical debt to those who lived before them³⁷. There are also forms of history of victims such as Auschwitz that give this debt a unique dimension of the moral obligation not to forget³⁸. According to Ricoeur, historians who study history are like people who practice memory. Historians teach members of their communities to use a memory that does not just passively accept what is imposed (*mnēmē*), but seeks out and critically analyzes the facts of the community's past (*anamnēsis*). The French philosopher calls fidelity to this search for truth by historians³⁹.

Conclusion

The goal of historians' analytical work is often to describe the identity of the historical community. In this process, historians use narrative tools and the criteria of geographical and historical identity. The geographical criterion answers the question of sameness of the historical community.

36 P. Ricoeur, *Objectivity and Subjectivity in History*, p. 29.

37 P. Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, p. 260–261.

38 P. Ricoeur, *Time and Narrative*, vol. 3, p. 186–189.

39 P. Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, p. 55.

The demographic model, which belongs to the geographic criterion, also takes into account reflection on the membership of people in the community and allows a more comprehensive description of the group's identity. The criterion of historicity is related to the identity of selfhood and the model of memory (*anamnēsis*) understood as reminiscence. It reveals the complexity of identity, taking into account many aspects concerning the relationships between members of a particular group as well as interactions between different communities.

The internal dialectic based on geographical and historical criteria represented by models of demography and collective memory is revealed in the identity of the community developed by the story. These models give singularity to the community bringing the identity to a synthesis, which consists in incorporating randomness into the group's life story and aims at unity. In this way, imaginative variations are used by historians to construct and search for narratives. They enable the search for changes in the plot and actions of the community at the level of historical fiction.

Ricoeur completed his concept of identity by bringing it to the practical and ethical level, in which all actions in any story have axiological value. Geographical and historical models help to show the ethical implications of the community's actions. The story of the historical community can reveal the pursuit of good life through certain actions that form dispositions (virtues). But it is the historical model that takes into account collective memory that especially reveals the moral obligation to fulfill the community's promise to other communities and their members.

Ricoeur emphasizes that the entire past, including historical communities, their identities, and individual people, is part of our humanity. It can be experienced and relived by us as well.

History is therefore one of the ways by which men "repeat" their belonging to the same humanity; it is a sector of the communication of minds which is divided by the methodological stage of traces and documents; therefore it is distinct from the dialogue wherein the other answers, but is not a sector

wholly cut off from full intersubjectivity which always remains open and in process⁴⁰.

Our experience of the historical story also shapes our identity, enriching it not only with the memories of past events but also with the traits, values, and lifestyles of people belonging to various communities. This is why the historians' work is so important, which is not a recreation of the past, but rather research and analysis leading to the unveiling of the past with its uncomfortable and challenging historical facts that need to be rethought and sometimes "worked-through".

References

- Arendt H., *The Human Condition*, Chicago–London 1998.
- Bugajewski M., *Historiografia i czas. Paula Ricoeura teoria poznania historycznego*, Poznań 2002.
- Bugajewski M., *Zagadka pamięci mimowolnej. Uwagi o teorii pamięci Paula Ricoeura*, in: *Między nauką a sztuką. Wokół problemów współczesnej historiografii*, eds. E. Solska, P. Witka, M. Woźniak, Lublin 2017, p. 143–149.
- Drwięga M., *Odpowiedzialna wolność*, Kraków 2020.
- Hume D., *A Treatise of Human Nature*, Oxford 1960.
- Jakubowski J., *Skończoność egzystencjalna: studium nad filozofią Paula Ricoeura*, Bydgoszcz 2017.
- Leder A., *Przyśniona rewolucja: ćwiczenia z logiki historycznej*, Warszawa 2014.
- Leichter D. J., *Collective Identity and Collective Memory in the Philosophy of Paul Ricœur*, "Études Ricoeuriennes" 3 (2012) no. 1, p. 113–131.
- Locke J., *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford 1975.
- Parfit D., *Reasons and Persons*, Oxford 1984.
- Ricoeur P., *Christianity and the Meaning of History*, in: *History and Truth*, transl. C. A. Kelbley, Evanston 1965, p. 81–97.
- Ricoeur P., *Filozofia osoby*, transl. M. Frankiewicz, Kraków 1992.

40 P. Ricoeur, *Objectivity and Subjectivity in History*, p. 29.

- Ricoeur P., *Hegel and Husserl on Intersubjectivity*, in: *From text to actions. Essays in hermeneutics*, transl. K. Blamey, vol. 2, Evanston 1991, p. 227–245.
- Ricoeur P., *Memory, History, Forgetting*, transl. K. Blamey, D. Pellauer, Chicago–London 2004.
- Ricoeur P., *Objectivity and Subjectivity in History*, in: *History and Truth*, transl. C. A. Kelbley, Evanston 1965.
- Ricoeur P., *Oneself as Another*, transl. K. Blamey, Chicago–London 1992.
- Ricoeur P., *The Course of Recognition*, transl. D. Pellauer, Cambridge–London 2005.
- Ricoeur P., *Time and Narrative*, transl. K. McLaughlin, D. Pellauer, vol. 1, Chicago–London 1984.
- Ricoeur P., *Time and Narrative*, transl. K. McLaughlin, D. Pellauer, vol. 3, Chicago–London 1988.
- Warmbier A., *Tożsamość, narracja i hermeneutyka siebie. Paula Ricoeura filozofia człowieka*, Kraków 2018.

Abstract

Between Geographical Sameness and Historical Selfhood: Identity of a Historical Community in Paul Ricoeur's Philosophy

The issue of the identity of communities considered in a historical context brings many problems. The question of community identity is one of many challenges facing historians. It is subject to a multi-sided debate between extreme positions that seek a hard core of identity, and those that postulate a nomadic identity or deny it any meaning at all. Concerning the thought of Paul Ricoeur, the article will hypothesize that community identity can be considered between the poles of geographical sameness and historical selfhood, based on the model of demography and the model of collective memory. These models relate to the basic philosophical criteria of identity, and allow historians to refer to the multiplicity of aspects that fall within the geographical and historical criteria. By exploring these aspects in a web of interdependence, historians resemble narrators of a novel, who do not create a predictable plot but consider contradictions, twists, and conflicts. Thus, the work of historians acquires an ethical dimension, which

is free from influence on the formation of the identity of the community to which they also belong.

Keywords: identity, community, history, memory, Paul Ricoeur

Abstrakt

*Pomiędzy geograficznym „byciem tym samym” a historycznym „byciem sobą”:
tożsamość wspólnoty historycznej w filozofii Paula Ricoeura*

Problem tożsamości wspólnot rozpatrywany w kontekście historycznym niesie wiele problemów. Do wyzwań, przed którymi stają historycy, zaliczyć należy również zagadnienie tożsamości wspólnoty. Jest ono poddane wielowątkowej dyskusji rozpościerającej się pomiędzy skrajnymi stanowiskami poszukującymi twardego rdzenia tożsamości a tymi, które postulują tożsamość nomadyczną lub zupełnie odmawiają jej jakiegokolwiek znaczenia. W nawiązaniu do myśli Paula Ricoeura w artykule zostanie postawiona hipoteza, że tożsamość wspólnoty może być rozpatrywana pomiędzy biegunami geograficznego „bycia tym samym” oraz historycznego „bycia sobą” w oparciu o wzorzec demografii oraz wzorzec pamięci wspólnoty. Nawiązują one do podstawowych, filozoficznych kryteriów tożsamości i umożliwiają historykom odniesienia do wielości aspektów mieszczących się w kryteriach geograficznych i historycznych. Badając te aspekty w sieci powiązań, historycy przypominają narratorów powieści, którzy nie tworzą przewidywalnej fabuły, ale uwzględniają sprzeczności, zwroty akcji i konflikty. Tym samym praca historyków nabiera znaczenia etycznego, wpływając na kształtowanie tożsamości wspólnoty, do której oni sami również przynależą.

Słowa kluczowe: tożsamość, wspólnota, historia, pamięć, Paul Ricoeur



Marek Urban CSsR

<https://orcid.org/0000-0001-8433-9295>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Fenomenologia postaci. Z inspiracji Hansa Ursa von Balthasara

W jednym ze swoich tekstów poświęconych fenomenologicznemu poszukiwaniu prawdy o człowieku zmarły kilka lat temu krakowski filozof Adam Węgrzecki pisał:

Człowiek jest bytem „wielopostaciowym”. Nie musi to wcale oznaczać, że zawsze w życiu człowieka zostaje zrealizowanych, w taki czy inny sposób, kilka różnych postaci [...]. „Wielopostaciowość”, przejawiająca się w bycie ludzkim, może być punktem wyjścia do postawienia pytania o prawdę człowieka, o to, w której postaci doszła ona do głosu. Nasuwające się przypuszczenie, że prawda ujawnia się tylko w jednej postaci, nie musi się odnosić do wszystkich ludzi. Równie dobrze może się też ujawnić w kilku postaciach, o ile następują po sobie. Nie jest wreszcie

Marek Urban CSsR – doktor habilitowany nauk humanistycznych w zakresie filozofii, profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, kierownik Katedry Historii Filozofii na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, autor lub współautor 10 książek, kilkudziesięciu artykułów z zakresu historii filozofii, filozofii idealizmu niemieckiego, myśli chrześcijańskiej i żydowskiej. Zainteresowania i poszukiwania filozoficzne: rola historii filozofii w rozwoju myśli współczesnej, metafizyka, filozofia człowieka, estetyka, filozofia żydowska. Funkcje: redaktor naczelny czasopisma „Studia Redemptorystowskie”, członek Rady Programowej czasopisma „Homo Dei”, kierownik i koordynator programu Erasmus+ Wydziału Filozoficznego UPJPII.

wykluczone, że w żadnej osiągniętej postaci swego bytu człowiek nie doszedł do prawdy własnego istnienia¹.

Postać jest różnorodnym nośnikiem prawdy o człowieku, zarówno prawdy o życiu i działaniu, jak również o jego istnieniu. Trudno jednoznacznie zdefiniować pojęcie postaci. Metoda fenomenologiczna może być narzędziem do próby zdefiniowania tego, czym jest postać. Jednocześnie jednak w samym pojęciu postaci kryje się zrozumienie, na czym miałyby polegać taka metoda. Ukazanie tego dialektycznego związku jest celem niniejszego tekstu i wpisuje się w próby odnajdywania ukrytej fenomenologii. Jako przykład takiego poszukiwania zostanie przywołane pojęcie piękna, które ukazuje się w świecie w widocznych formach i daje się nam przede wszystkim w tajemnicy postaci lub obrazu. Spróbujmy krótko odwołać się najpierw do historii myśli filozoficznej, by rozpocząć realizację zamierzonego badania.

Pojęcie *postaci* (formy) wywodzi się pierwotnie ze świata myśli greckiej, w którym zrodziły się pojęcia *eidōs* (wskazujące zarówno na obraz, jak i na ideę) i *morphe* (określające przede wszystkim postać). Zostały one przejęte z jednej strony ze świata życia organicznego, z drugiej zaś ze świata myśli i twórczości techniczno-artystycznej oraz (jeśli można tak powiedzieć) przeniesione i w sposób uszlachetniony przeznaczone do użytku filozoficznego. Pojęcie formy (postaci) zdominowało jednak nie tylko myśl grecką, lecz w takim samym stopniu również średniowieczną, gdzie wywoływało wyobrażenie czegoś pełnego, doskonałego, określającego. W filozofii nowożytnej pojęcie postaci związane ze światem życia organicznego pojawia się w myśli Johanna W. Goethego, który pojęcie grecko-klasycznej formy łączy prawie bez śladu pęknięcia w teorii sztuki i przyrody. Spróbujmy przyjrzeć się bliżej koncepcji niemieckiego poety i myśliciela.

¹ A. Węgrzecki, *Prawda człowieka a spotkanie*, w: A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, Kraków 2014, s. 175.

Skończoność i nieskończoność postaci

W myśli Goethego momentem istotowym postaci jest „kształtowanie”, efekt aktywnych starań o to, aby to, co ukryte, zmieniło się w widoczny obraz. Pojęcie formy, podobnie jak dopełniające je pojęcie idei (rozumianej przede wszystkim właśnie jako obraz), zachowuje wyraźną wewnętrzną skończoność. Wszystko to, co przybiera formę, posiada także wewnętrzne prawo stawania się (*entelechię*), która, jak mówi samo to słowo, wraz z wewnętrznym celem nosi w sobie także wewnętrzny koniec, granicę. W dziele *Metamorfoza zwierząt* Goethe tak opisuje ową skończoną celowość:

Celem każdy jest twór sobie sam; gotowe wybiega
Zwierzę z łona przyrody, gotowe płodzi potomstwo.
Wszystkie kształtują się członki według odwiecznych przeznaczeń,
I nawet z form najdziwniejsza praformę kryje w swej głębi².

Wewnętrzna celowość wskazuje jednocześnie na wzajemną harmonię i ograniczenie poszczególnych organów. Prawo formy jawi się w ten sposób jako ograniczenie wewnętrzne:

Wewnątrz jednak zawarta jest siła u tworców szlachetnych
W świętym zamkniętą okręgu ciągle żywego rozwoju.
Granic tych żaden bóg nie rozszerzy i czci je natura;
W ograniczeniu bo tylko możliwa jest doskonałość³.

Wewnętrzna harmonia podlega jednak ciągłym napięciom ducha, które powodują zakłócenia i zmiany w obrazie zewnętrznym. Siła napięcia pojawiająca się od wewnątrz próbuje przełamać granice skończoności, ale ciągle wraca do form skończonego kręgu:

2 J. W. Goethe, *Metamorfoza zwierząt*, tłum. Z. Ciechanowska, w: *Wybór poezji*, opr. Z. Ciechanowska, Wrocław 1955, s. 310.

3 J. W. Goethe, *Metamorfoza zwierząt*, s. 310.

Ale wewnątrz duch zda się walczyć potężny zaciekle,
 Chcący okrąg przełamać, swawolą formy obdarzyć,
 Jako też wolę; ale co czyni, to czyni daremnie⁴.

Według Goethego życie i rozwój istnieją tylko dopóty, dopóki nie dotrze się do zamierzonego celu, do granicy rozwoju. Granica jest jednocześnie wypełnieniem i końcem (śmiercią). Myślenie o granicy i śmierci jest zawsze trudne, także dla Goethego. Dlatego też pojawi się myśl o tym, co bezgraniczne, nieskończone⁵, konieczność przekraczania wszelkich form i tworzenia nowych postaci. W *Metamorfozie roślin* i w *Fauście* Goethe wskazuje na pojęcie postaci organicznej, jednorazowej i niepowtarzalnej, postaci nieustannie rozwijającej się, mającej w sobie znamiona tego, co nieskończone: „Musiałem pozostać przy moim dawnym sposobie [myślenia], który skłania mnie do rozpatrywania wszystkich fenomenów natury w pewnym ciągu rozwoju i do uważnego śledzenia zmian w przód i wstecz. Przez to bowiem sam wyrabiam sobie żywy pogląd, z którego tworzy się pojęcie, a ono potem w linii rozwojowej napotka ideę”⁶.

W ten sposób *Metamorfoza zwierząt* zwrócona jest całkowicie w kierunku immanentnego porządku natury, nie w kierunku *eidosa*, lecz w naznaczoną koniecznością i błogosławionym ograniczeniem *morphe* (postać). To, co nieskończone, pozostaje źródłem i napędem ruchu, podczas gdy wszystko, co sytuacyjnie ograniczone i określone, jest ostatecznie tylko formą, na podstawie której coś poznajemy, która jednak, skoro tylko poznanie pójdzie dalej, zostaje przełamana i ustępuje miejsca innej. W ten sposób jedynie to, co nieskończone, jako ruch, jest tym, co rzeczywiste. Myśl tę w różnych zabarwieniach da się odnaleźć w filozofii niemieckiej:

4 J. W. Goethe, *Metamorfoza zwierząt*, s. 310.

5 „Zaginie chętnie każde życie, by w bezgranicznym żyć wszechbycie” (J. W. Goethe, *Jedno i wszystko*, tłum. J. Gamska-Łempicka, w: J. W. Goethe, *Wybór poezji*, s. 298).

6 J. W. Goethe, *Wolkengestalt nach Howard*, w: *Zur Naturwissenschaft überhaupt, besonders zur Morphologie: Erfahrung, Betrachtung, Folgerung, durch Lebens ereignisse verbunden*, Bd. 1, H. 3, Stuttgart-Tübingen 1820 (jeśli nie podano inaczej, tłumaczenia cytatów pochodzą od autora artykułu).

jako postulat u Kanta, czyn u Fichtego, uczucie u Schleiermachersa, w romantyzmie czy też po prostu jako życie pod koniec XIX wieku.

Hans Urs von Balthasar – postać i metoda fenomenologiczna

Do takiego rozumienia postaci przedstawianej przez Goethego odnosi się szwajcarski teolog i filozof Hans Urs von Balthasar, opisując swoją twórczą drogę: „W Wiedniu nie studiowałem muzyki, lecz przede wszystkim germanistykę, i to, czego się tam nauczyłem, umieściłem później w centrum moich pism teologicznych: umiejętność dostrzegania, oceniania i interpretowania pewnej postaci (*Gestalt*), powiedzmy. Syntetyczne spojrzenie (w przeciwieństwie do krytycznego spojrzenia Kanta czy analitycznego nauk przyrodniczych) i umiejętność dostrzegania tej postaci zawdzięczam temu, który nie odstępiał od widzenia, tworzenia i klasyfikowania [...] żywej postaci: Goethemu”⁷. W tym kontekście pojawiają się też słowa Balthasara określające metodę jego myślenia, która przyjmuje formę fenomenologicznego rozumienia rzeczywistości. Pisze: „Jest książka Simmla pod tytułem *Kant i Goethe* [...]. Rahner wybrał Kanta, lub jeśli Pan woli, Fichtego, podejście transcendentalne. A ja – jako germanista – wybrałem Goethego; jego pojęcie postaci, jednorazowej i niepowtarzalnej, organicznej, postaci rozwijającej się – myślę tu o *Metamorfozie roślin* Goethego – tej postaci, z którą Kant nawet w swej estetyce nie daje sobie rady”⁸.

Pojęcie postaci, która z każdej strony wydaje się inna, a jednocześnie cały czas promieniuje pełnym światłem bytu, może stanowić wprowadzenie nie tylko w rozumienie człowieka, zwierząt czy roślin, ale w świat różnorodności spostrzeżeń tej samej rzeczywistości. Na czym miało ono polegać? Przede wszystkim na syntetycznym spojrzeniu i umiejętności dostrzegania żywej postaci.

7 H. U. von Balthasar, *Podziękowanie laureata Nagrody im. Wolfganga Amadeusza Mozarta wygłoszone 22 maja 1987 roku w Innsbrucku*, w: E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2004, s. 397.

8 H. U. von Balthasar, *Duch i ogień. Rozmowa Michaela Albusa z Hansem Ursem von Balthasarem*, w: H. U. von Balthasar, *O moim dziele*, tłum. M. Urban, Kraków 2004, s. 92.

Wydaje się, że jest to w gruncie rzeczy metoda fenomenologiczna. Wsłuchiwanie się właśnie wtedy jest pasywno-objektywne, jeśli jest jednocześnie także twórczo-społgądające. Kiedy bowiem Balthasar myśli o pojęciu postaci, jednorazowej i niepowtarzalnej, organicznej, postaci rozwijającej się, to kreśli postulaty myślenia fenomenologicznego, które – jego zdaniem – odpowiadają całej tradycji chrześcijańskiej, występują przede wszystkim przeciwko możliwości jednoznacznego określenia całej rzeczywistości za pomocą ogólnego pojęcia. W myśleniu bowiem jest taki moment, który „ciągle pozostaje poza pojęciem, który nie da się zawrzeć w pojęciu, a który mimo to udowadnia i uzasadnia pojęcie. Takie stanowisko jest także stanowiskiem całej tradycji chrześcijańskiej”⁹. Każdy fenomen bytu „ma swoje wymiary i perspektywę, nie wyrazi go żadne pospiesznie sformułowane pojęcie. Chce on, aby chodzono wokół niego jak wokół statuy, która z każdej strony ujawnia coś nowego, wcześniej niewidzianego, i która z żadnego ujęcia nie ukazuje się całkowicie i ostatecznie”¹⁰. W ten sposób fenomenologiczne ujęcie rzeczywistości niesie ze sobą przede wszystkim opisanie postaci (form) – *Gestalten*. Formy jednak nie są wyłącznie sumą elementów tworzących całość, ale mają także znaczenie same w sobie.

We wprowadzeniu do dzieła *Origenes. Geist und Feuer* formułuje Balthasar następującą myśl:

Ze wszystkich dzieł dokonać wyboru tego, co dziś jeszcze ma znaczenie, w taki sposób, aby we wzajemnym związku najistotniejszych fragmentów jak w mozaice ukazało się prawdziwe oblicze Orygenesusa [...]. Przez to jednak, że w Orygenesowym myśleniu poszukujemy wewnętrznych „duchowych więzów”, stajemy już w oczywisty sposób poza zainteresowaniem czysto

9 H. U. von Balthasar, *O zadaniach filozofii katolickiej w czasach współczesnych*, tłum. M. Urban, Kraków 2003, s. 63.

10 H. U. von Balthasar, *Geeinte Zwienatur. Eine philosophische Besinnung*, Manuskript, Archiv Hans Urs von Balthasar, Basel, s. 8 – cyt. za: J. Disse, *Metaphysik der Singularität. Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars*, Wien 1996, s. 72.

historycznym [...] i w przestrzeni nauk humanistycznych wznosimy posąg, za którego ważność musimy ponosić odpowiedzialność¹¹.

Z kolei na początku jednego z pierwszych swoich dzieł filozoficznych, *Apokalypse der deutschen Seele*, Balthasar tak charakteryzuje swoje myślenie: „Specyfiką niniejszych studiów jest [...] budowanie z historycznych struktur światopoglądowych, jak z pojedynczych kamieni, budowli, która ma sens pozahistoryczny”¹². Sens ten ma zostać wydobyty poprzez refleksję filozoficzną, ale nie może zostać ograniczony myśleniem systematycznym, które nie pozwalałoby niejako transcendować uwarunkowań historycznych. Balthasar zdaje sobie sprawę, że potrzebuje pewnego dystansu do budowania systemu opartego na absolutności rozumu, podobnego do zamierzeń Hegla. Z drugiej strony zaś nie może poprzestać na ujmowaniu rzeczywistości jedynie w poszczególnych formach. Potrzebuje odwołania się do jakiegoś centrum, jakiejś całości, która obejmowałaby różnorodność form. Taka droga wydaje się oczywiście pewnego rodzaju dialektyką: z formy do całości i na powrót, do punktu wyjścia, do formy. Czy jednak ostatecznie postrzeganie formy oddala nas czy przybliża do całości? Balthasar zdaje sobie sprawę z trudności jednoznacznej odpowiedzi. „Po pierwsze, zawsze będzie można zarzucać metodzie, że za każdym razem zakłada to, co dopiero ma zostać udowodnione – tak, jakby w ogóle można byłoby udowodnić «całość»; próba takiego dowodu dla krytycznego rozumu pozostanie zawsze czymś «przesadnym»; do całości można jedynie przybliżyć się asymptotycznie przez omawianie poszczególnych aspektów. [...] Stosujemy tę samą metodę co zawsze, mianowicie wychodząc z całości, patrzymy, rozważamy i przyjmujemy”¹³.

11 H. U. von Balthasar, *Origenes. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Werken*, Salzburg 1938, s. 16.

12 H. U. von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, Bd. 1: *Der deutsche Idealismus*. Studienausgabe der frühen Schriften unter der Leitung von Alois M. Haas, Freiburg 1998, s. 10.

13 H. U. von Balthasar, *Duch chrześcijański*, tłum. Z. Włodkowska, Paris 1976, s. 16; H. U. von Balthasar, *Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister*, Freiburg 1971, s. 15.

Poszczególne formy myślenia oderwane od centrum wydają się nie mieć same w sobie ostatecznego znaczenia. Dopiero jedność i całość otwiera na pełne rozumienie rzeczywistości, gdyż świat „przypomina wielką orkiestrę, strojącą swoje instrumenty; każdy rzępoli po swojemu [...]. Na fortepianie zostaje jednak podane A, wokół którego tworzy się pewien jednolity nastrój: strojenie zmierza ku czemuś wspólnemu. Również wybór znajdujących się instrumentów nie jest przypadkowy, poprzez wzajemne zróżnicowanie swoich właściwości tworzą one coś w rodzaju układu współrzędnych [...]. Wybór został dokonany z punktu widzenia jedności, która tymczasem spoczywa bezdźwięcznie w rozłożonej partyturze; jednak niebawem, gdy uderzy dyrygencka batuta, jedność przyciągnie wszystko ku sobie, porwie ze sobą wszystko i dopiero wtedy będzie można zobaczyć, w jakim celu każdy jest tu obecny”¹⁴.

Myśl filozoficzną Balthasara wytyczają dwa kręgi. Pierwszy to odniesienie człowieka do ludzkiego umysłu, który „musi być otwarty na nieskończone”¹⁵. Drugi z nich sam Balthasar opisuje w następujący sposób: „Próbowałem zatem zbudować filozofię i teologię, wychodząc od analogii, a więc nie od abstrakcyjnego bytu, lecz raczej od bytu spotykanego konkretnie w jego (nie kategorialnych, ale transcendentalnych) własnościach. Ponieważ transcendentalia władają całym bytem, muszą być także wewnętrzne względem siebie: to, co jest rzeczywiście prawdziwe, musi być również dobre i piękne, i musi stanowić jedno. Byt «ukazuje się», następuje epifania: w niej jest on piękny i uszczęśliwia nas. Ukazując się, oddaje się, daje się nam: jest dobry. A dając się, «wyraża się», odsłania samego siebie: jest prawdziwy (w sobie i w innym, któremu się objawia)”¹⁶.

Ostatecznie Balthasar ceni Goethego jako „późnego arystotelika [...], który każde drżenie duszy, każdy rezonans wewnętrznej głębi wykorzystuje do tego, aby pieśni pochwalnej bytów nadać stosowniejszą, aktualną postać”¹⁷. Ta postać ujawnia się w postrzeganiu tego, co piękne w świecie.

14 H. U. von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna*, tłum. I. Bokwa, Poznań 1998, s. 5–6.

15 H. U. von Balthasar, *O moim dziele*, s. 81.

16 H. U. von Balthasar, *O moim dziele*, s. 82.

17 H. U. von Balthasar, *O moim dziele*, s. 15.

Postać i piękno

Piękno ukazuje się w świecie w widocznych formach i daje się nam przede wszystkim w tajemnicy postaci lub obrazu. Tylko postać rości sobie prawo do pełnego imienia piękna i jest miejscem, w którym urzeczywistnia się blask piękna odwiecznego. Balthasar postrzega piękno przede wszystkim jako podstawową obecność Boga w świecie i ludzkich dziejach. To właśnie w kategorii piękna Ten, który wydaje się Niewyraźalny, pozwala się niejako dostrzegalnie dotknąć.

Filozoficzne rozważania dotyczące piękna szwajcarski filozof prowadzi w ramach klasycznie rozumianych transcendentaliów: prawdy, dobra i piękna. W historii filozofii i teologii pojęcie piękna powiązane było z doświadczeniem chwały Boga. Pytanie o chwałę w sposób dialektyczny stanowiło pytanie o filozoficzne i teologiczne rozumienie piękna. Piękno jest według Balthasara „ostatnią rzeczywistością, na którą może ważyć się myślący rozum, ponieważ jako niepojęty blask otacza on podwójną gwiazdę prawdy i dobra oraz ich nierozzerwalne odniesienie do siebie. Jest to najbardziej bezinteresowne piękno, bez którego dawny świat nie potrafił pojmować siebie, które jednak niezauważenie pożegnało się z nowym światem interesów, aby pozostawić je ich żądzy i smutkowi. Religia już nie lubi i nie pielęgnuje tego piękna”¹⁸.

Wprowadzenie kategorii piękna potrzebne było po to, by uwrażliwić na objawy tego, co boskie w świecie i ludzkich dziejach. Balthasar jest przekonany, że to, co boskie, nie może być dostrzegalne przez człowieka, jeśli ten nie otworzy się na przyjęcie i zrozumienie piękna odwiecznego, które ukazuje się pod widocznymi postaciami. Filozofia grecka i średniowieczna teologia postrzegały pojęcie piękna jako „zjawisko” – *epiphaneia*. Myśl nowożytna, przede wszystkim filozofia idealizmu niemieckiego, stanowiła kontynuację myśli średniowiecznej w ten sposób, że „w przejawianiu się nieprzejawiający się (Bóg) Duch coraz wyraźniej zbiega się z duchem ludzkim, tak że oś tej epifanii przebiega przez sam środek człowieka: on jako

18 H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marzał, J. Zakrzewski, Kraków 2008, s. 16.

duch przejawia się jako ciało, on jako to, co ogólne (idea), przejawia jako to, co szczegółowe, on jako Bóg jawi się jako człowiek¹⁹.

Balthasar był przekonany, że nieskończoność i niewyraźność boskiego elementu może być jakoś „dostrzegalna” w widocznych formach świata: „Porwać i zachwycić może tylko to, co zawiera postać. Błyskawica wiekiestego piękna dociera do nas tylko poprzez postać. Istnieje taki moment, gdy wybuchające światło, występujący Duch, opromienia wewnętrzną postać – a od sposobu i od miary, w jakiej to czyni, zależy, czy jest to piękno «zmysłowe» czy «duchowe», urok czy godność, zaś bez postaci człowiek nie może być porwany i wpaść w zachwyty²⁰. Przez postać skończoność staje się ukazaniem nieskończoności. W ten sposób Bóg i świat tworzą całość. Balthasar widzi tę całość jako „dzieło sztuki, w którym Bóg jest «światłem», świat «formą», Bóg jest życiem, świat kształtem. Kategorie artystycznej (świeckiej) estetyki [...] wypożyczają swój język ze szczególnym uprzywilejowaniem metafizyki. Świat jest «wyrazem» Boga²¹. Za najbardziej estetyczną uważał Balthasar filozofię Friedricha Schellinga, którą postrzegał jako równowagę między nieskończonością i skończonością. Wszelka nieskończoność ukazuje się w postaci, którą jest widoczna i zrozumiała w tym, co nieskończone, a co istnieje w formie piękna. Balthasar przywołuje tutaj słowa Schellinga: „Stosownie do swej czystej natury rozum ustanawia tylko nieskończony byt; na odwrót zatem jest on w ustanawianiu tego samego jak nieruchomy, jak odrętwiały, *quasi attonita*, lecz odrętwiały wobec pokonującego go bytu, aby przez to poddanie siebie dotrzeć do prawdziwej i wiecznej treści, której nie może znaleźć w świecie zmysłowym, do poznania której doszedł rzeczywiście, a którą dlatego właśnie posiada na wieczność²². Balthasar chciał bronić przede wszystkim myśli, oddającej

19 H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/1: *Metafizyka*, cz. 2: *Nowożytność*, tłum. L. Lysień, Kraków 2013, s. 545.

20 H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, s. 28.

21 H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/1: *Metafizyka*, cz. 2: *Nowożytność*, s. 498.

22 H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/1: *Metafizyka*, cz. 2: *Nowożytność*, s. 520.

pięknemu należne mu miejsce w teologii. Jednocześnie uważał, że stanowi ono także zwieńczenie analiz filozoficznych.

Zakończenie

Nawiązując do filozofii idealizmu niemieckiego Fichtego, można na podsumowanie niniejszych rozważań przywołać następujące słowa:

Niech Państwo pomyślą sobie na przykład świętą kobietę, która wyniesiona ku chmurom, prowadzona przez zastępy niebieskie, które zatapiają w niej swoje zachwycone spojrzenia, otoczona całym blaskiem niebios, których najwyższą ozdobą i rozkoszą jest ona sama, która – jedyna spośród wszystkich – nie jest w stanie dostrzec tego, co wokół niej się dzieje, całkowicie zatopiona i pogrążona w jednym uczuciu: jestem Pańską służebnicą, niech mi się stanie to, czego on pragnie; niech Państwo teraz nadadzą temu jednemu uczuciu w tym otoczeniu kształty ludzkiego ciała, otrzymacie Państwo bez wątpienia piękność w pewnej określonej postaci. Czym jest to, co sprawia, że postać ta jest piękna? Czy poszczególne członki i części? Czy nie jest to raczej wyłącznie jedno uczucie, które przelewa się przez członki i części?²³

Kategoria piękna, wspomagana pojęciem „postaci” zaczerpniętym z twórczości Goethego, może ostatecznie uwrażliwić i wskazać na więź, istniejącą między pięknem i religią, między światem ludzkim i boskim, między filozofią i teologią, między tym, co skończone, i tym, co nieskończone. W historycznym doświadczeniu piękna Balthasar jeszcze raz podał próbie cały idealizm niemiecki. Podsumowując swoją twórczość, pisał, że żaden fenomen bytu nie może być zredukowany do pochopnie sformułowanego pojęcia, lecz ma wyrażać nieustannie coś nowego, zdając sobie sprawę, że w pełni nie ukaże się całkowicie i ostatecznie.

Fenomenologia postaci prowadzi ostatecznie do twórczego poznawania świata przez człowieka. Powinno być ono widoczne przede wszystkim jako

23 H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/1: *Metafizyka*, cz. 2: *Nowożytność*, s. 506.

ruch wyrażający jego wewnętrzną zdolność transcendowania. Transcendowanie zaś, stanowiące istotowy moment natury ludzkiej, winno ukazać zasadniczy cel człowieka: ostateczną postać bytu osobowego mającego swoje uzasadnienie w bycie absolutnym. Dlatego też „filozofia jest ustawicznym otaczaniem pełni bytu obrazami istot, a przez to, jako aforyzm, syllogizm czy system, zawsze tylko namiastką tego, co ma się na myśli. Wszelkie myślenie ma tak bardzo wartość paraboli (przypowieści), iż zachowuje ją nawet wtedy, gdy wychodząc poza konstrukcje myślowe o konkretnej postaci, wysuwa już tylko otwarte kwestie i wątpliwości”²⁴.

Fenomenologiczna analiza postaci wprowadza w strukturę dialektyczną, która ma historycznie i filozoficznie odpowiedzieć na podstawowe pytania dotyczące otaczającego nas świata i ukazać sposób formowania procesu poznawczego. Czy jednak pojęcie postaci może ująć całość otaczającego nas świata? Wydaje się, że trzeba ograniczyć pojęcie postaci jedynie do części rzeczywistości, dopiero później łączyć poszczególne części w całość. Balthasar jest zarazem przekonany, że „«jak» i «dlaczego» mają w takim stawianiu pytań swoją własną, niedającą się pomylić z innymi postać, nacechowaną przez egzystencjalnego pytającego, pewien rytm myślowy, który zawsze daje się oddzielić od każdego «co» tego, co pomyślane, i który może jedynie dla siebie stanowić swój własny obraz”²⁵. Ten rytm myślowy pozostaje jednak ciągle wyzwaniem dla określenia obrazu całej rzeczywistości.

Bibliografia

- Balthasar H. U. von, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, Bd. 1: *Der deutsche Idealismus* (1937). Studienausgabe der frühen Schriften unter der Leitung von Alois M. Haas, Freiburg 1998.
- Balthasar H. U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008.

24 H. U. von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele*, Bd. 1, s. 9–10.

25 H. U. von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele*, Bd. 1, s. 9–10.

- Balthasar H. U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/1: *Metafizyka*, cz. 2: *Nowożytność*, tłum. L. Łysień, Kraków 2013.
- Balthasar H. U. von, *Duch chrześcijański*, tłum. Z. Włodkowa, Paris 1976.
- Balthasar H. U. von, *Duch i ogień. Rozmowa Michaela Albusa z Hansem Ursem von Balthasarem*, w: H. U. von Balthasar, *O moim dziele*, tłum. M. Urban, Kraków 2004, s. 85–107.
- Balthasar H. U. von, *O moim dziele*, tłum. M. Urban, Kraków 2004.
- Balthasar H. U. von, *Origenes. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Werken*, Salzburg 1938.
- Balthasar H. U. von, *O zadaniach filozofii katolickiej w czasach współczesnych*, tłum. M. Urban, Kraków 2003.
- Balthasar H. U. von, *Podziękowanie laureata Nagrody im. Wolfganga Amadeusza Mozarta wygłoszone 22 maja 1987 roku w Innsbrucku*, w: E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, tłum. M. Rodkiewicz, Kraków 2004, s. 396–401.
- Balthasar H. U. von, *Prawda jest symfoniczna*, tłum. I. Bokwa, Poznań 1998.
- Disse J., *Metaphysik der Singularität. Eine Hinführung am Leitfaden der Philosophie Hans Urs von Balthasars*, Wien 1996.
- Goethe J. W., *Jedno i wszystko*, tłum. J. Gamska-Łempicka, w: J. W. Goethe, *Wybór poezji*, opr. Z. Ciechanowska, Wrocław 1955, s. 298.
- Goethe J. W., *Metamorfoza zwierząt*, tłum. Z. Ciechanowska, w: *Wybór poezji*, opr. Z. Ciechanowska, Wrocław 1955, s. 310–314.
- Goethe J. W., *Wolkengestalt nach Howard*, w: *Zur Naturwissenschaft überhaupt, besonders zur Morphologie: Erfahrung, Betrachtung, Folgerung, durch Lebensereignisse verbunden*, Bd. 1, H. 3, Stuttgart-Tübingen 1820, s. 97–123.
- Węgrzecki A., *Prawda człowieka a spotkanie*, w: A. Węgrzecki, *Wokół filozofii spotkania*, Kraków 2014, s. 175–183.

Abstrakt

Fenomenologia postaci. Z inspiracji Hansa Ursa von Balthasara

Pojęcie *postaci* (formy) wywodzi się pierwotnie ze świata myśli greckiej, który stworzył pojęcia *eidos* (wskazujące zarówno na obraz, jak i na idee) i *morphe* (określające przede wszystkim postać). Zostały one przejęte z jednej strony ze świata życia

organicznego, z drugiej zaś ze świata myśli i twórczości techniczno-artystycznej oraz (jeśli można tak powiedzieć) przeniesione i w sposób uszlachetniony przeznaczone do użytku filozoficznego. Pojęcie formy (postaci) zdominowało jednak nie tylko myśl grecką, lecz w takim samym stopniu również średniowieczną, gdzie wywoływało wyobrażenie czegoś pełnego, doskonałego, określającego. W filozofii nowożytnej pojęcie postaci w świecie życia organicznego pojawia się w myśli J. W. Goethego oraz w myśli filozoficzno-teologicznej H. U. von Balthasara. Pojęcie postaci, która z każdej strony wydaje się inna, a jednocześnie cały czas promieniuje pełnym światłem bytu, może stanowić wprowadzenie nie tylko do rozumienia człowieka, zwierząt czy roślin, ale do świata różnorodności postrzegania tej samej rzeczywistości. Na czym ono polega? Przede wszystkim, w przeciwieństwie do krytycznego spojrzenia Kanta czy analitycznego nauk przyrodniczych, na spojrzeniu syntetycznym i umiejętności dostrzegania żywej postaci. Piękno ukazuje się w świecie w widocznych formach i daje się nam przede wszystkim w tajemnicy postaci lub obrazu. Tylko postać rości sobie prawo do pełnego imienia piękna i jest miejscem, w którym ukazuje się blask piękna wiecznego.

Słowa kluczowe: filozofia nowożytna fenomenologia, postać, forma, idea, piękno, H. U. von Balthasar, J. W. Goethe

Abstract

The Phenomenology of Form. Inspired by Hans Urs von Balthasar

The concept of a *figure* (form) comes originally from the world of Greek thought, which created the notions of *eidos* (indicating both an image and an idea) and *morphe* (primarily describing a figure). They were taken from the world of organic life on the one hand, and from the world of thought, technical and artistic creativity on the other, and, so to speak, transferred and ennobled for philosophical use. The concept of form (figure), however, dominated not only Greek thought, but also medieval to the same extent, where it evoked the idea of something complete, perfect, defining. In modern philosophy, the concept of a figure in the world of organic life appears in the thought of J. W. Goethe and in the philosophical and theological thought of H. U. von Balthasar. The concept of a character who seems

different from each side, and at the same time constantly radiates the full light of being, can introduce not only the understanding of man, animals or plants, but also the world of the diversity of perceptions of the same reality. What is it about? First of all, in contrast to Kant's critical view, or the analytical view of natural sciences, on the synthetic view and the ability to see a living figure. Beauty appears in the world in visible forms and is given to us, above all, in the secret of a figure or an image. Only the figure claims the full name of beauty and is the place where the splendor of eternal beauty is revealed.

Keywords: modern philosophy, phenomenology, figure, form, idea, beauty, H. U. von Balthasar, J. W. Goethe



Maria Gołębowska

<https://orcid.org/0000-0002-2371-9232>

Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk

Założenia i tezy fenomenologii prawa Carlosa Cossio

Celem tekstu jest syntetyczna prezentacja głównych założeń i tez fenomenologii prawa Carlosa Cossio (1903–1987) – argentyńskiego prawnika, teoretyka i filozofa prawa, który publikował przede wszystkim w języku hiszpańskim¹ oraz angielskim². Jego główne prace dotyczą własnej prawniczej koncepcji fenomenologii, która zarazem jest

Maria Gołębowska – doktor habilitowany nauk humanistycznych w zakresie filozofii, profesor nadzwyczajny w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk. Zainteresowania badawcze: filozofia współczesna (fenomenologia, filozofia egzystencji, strukturalizm i poststrukturalizm), nowożytny źródła filozofii współczesnej, zagadnienia teoriopoznawcze, językoznawcze i aksjologiczne. Wybrane publikacje: *Między wątpieniem a pewnością. O związkach języka i racjonalności w filozofii poststrukturalizmu* (Kraków 2003), *Rzeczywistość i przedstawienie. O tezach filozoficznych Karola Irzykowskiego* (Warszawa 2006), *Wiedza egzystencjalna. O trzech koncepcjach poznania w filozofii egzystencji* (Warszawa 2008).

1 Jego najbardziej znane i dyskutowane publikacje to: C. Cossio, *La teoría egológica del derecho y el concepto jurídico de libertad*, Buenos Aires 1944; C. Cossio, *Panorama de la teoría egológica del derecho*, Buenos Aires 1949; C. Cossio, *Teoría de la verdad jurídica*, Buenos Aires 1954; C. Cossio, *La polemica anti-egológica (Respuesta al profesor Hans Kelsen)*, „La Ley” (1954) nr 76, s. 740–760; C. Cossio, *La teoría egológica del derecho. Su problema y sus problemas*, Buenos Aires 1963.

2 Anglojęzyczne publikacje to między innymi dwa artykuły rozwijające problematykę metodologii prawniczej – dogmatyki prawa w zestawieniu z socjologią prawa: C. Cossio, *Jurisprudence and the Sociology of Law*, 1, „Columbia Law Review” 52 (1952) nr 3, s. 356–381; C. Cossio, *Jurisprudence and the Sociology of Law*, 2, „Columbia Law Review” 52 (1952) nr 4, s. 479–501. To także tłumaczenia jego prac, w szczególności C. Cossio, *Phenomenology of the Decision*, w: *Latin-American Legal Philosophy*, ed. L. Recaséns Siches, transl. G. Ireland, Cambridge Mass. 1948, s. 343–400.

pewnym przeformułowaniu podstawowych tez fenomenologii w ogóle jako metody badań oraz – co więcej – metody działania. Właśnie ten ostatni aspekt zbliża jego egologiczną koncepcję prawa do tez fenomenologii realistycznej. Mówiąc krótko, fenomenologia prawa Cossio byłaby ulokowana niejako pośrodku między idealizmem Edmunda Husserla i realizmem Adolfa Reinacha – twórcy i postulatora fenomenologii prawa.

Cossio – fenomenolog prawa

Fenomenologia prawa rozwijała się u początku ruchu fenomenologicznego dzięki studiom Reinacha³, który – jak wiadomo – zaproponował koncepcję fenomenologii realistycznej, polemiczną wobec tez Husserla. Idealistyczne i egologiczne tezy Husserla znajdowały w fenomenologii realistycznej (między innymi Hedwig Conrad-Martius i Roman Ingarden) pewne kontynuacje, przede wszystkim ejdetyczne. Husserl postulował stosowanie metody fenomenologicznej do badania zróżnicowanych fenomenów świadomości i doświadczeń podmiotu, jak również do badania rozmaitych sposobów pojawiania się przedmiotów percepcji i doświadczenia, danych w horyzoncie świata. Jednak poszczególne odmiany fenomenologii skupiały się na wybranych zagadnieniach tej ogólnej, postulowanej metody fenomenologicznej. Podobnie było i jest w przypadku fenomenologii prawa, której badania dotyczą: (1) podmiotów prawa (osobowych), (2) działań podlegających regulacjom i ocenie prawnej, jak również (3) przedmiotów prawa oraz (4) prawnych podmiotów instytucjonalnych (organizacji). „Realistyczna” fenomenologia Reinacha otworzyła wiele możliwości badań w filozofii i teorii prawa, a wspólne obu nurtom fenomenologii pozostają założenia dotyczące **egologicznej perspektywy – skupienia na osobowym podmiocie stanowienia prawa**, działań i ocen prawniczych. Fenomenologia prawa jest więc filozofią stosowaną, w znaczeniu, jakie temu terminowi

3 A. Reinach, *Zur Phänomenologie des Rechts. Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*, München 1953 (oryg. 1913); polski przekład: A. Reinach, *Aprioryczne podstawy prawa cywilnego*, przeł. T. Bekrycht, Kraków 2009; A. Reinach, *Concerning Phenomenology*, transl. D. A. Willard, „Pacific Philosophical Quarterly” 50 (1969) nr 2, s. 194–221.

nadaje Dan Zahavi („fenomenologia stosowana”⁴), i zarazem pozostaje zbiorem ejdetycznych postulatów, które w mniejszym lub większym stopniu znajdują potwierdzenie w badaniach ludzkiego doświadczenia i jego przedmiotów. Fenomenologia stosowana odchodzi w swych założeniach od Husserlowskiego, pierwotnego postulatu badawczego, dotyczącego koniecznej bezzałożeniowości, ponieważ jest ona wprost założeniowa oraz zaangażowana, co jednak nie wyklucza jej idealizujących aspektów.

Wszystkie te atrybuty fenomenologii stosowanej znajdujemy w fenomenologii prawa Carlosa Cossio, który rozwijał swoje koncepcje od lat trzydziestych XX wieku, będąc wykładowcą akademickim i uczestnicząc aktywnie w życiu społecznym. Po zmianach politycznych w Argentynie nadal prowadził działalność badawczą i publikacyjną, choć poza uczelniami. Właśnie ten aspekt zaangażowania sprawił, że jego fenomenologia prawa odnosi się – w założeniach, tezach i postulatach – do społecznej roli prawa, przede wszystkim do roli sędziów i instytucji sądowniczych. Cossio rozpatrywał prawo – podobnie jak inni prawnicy fenomenolodzy – jako wytwór kulturowy, niejako poświadczający antropologiczne racjonalne wyposażenie jego twórców i egzekutorów. Tak pojęte **prawo** – w tym przepisy, normy, instytucje prawne – **jest uzależnione od ejdetycznego wyposażenia subiektywności, jak też od intersubiektywnej sfery kulturowej i społecznej**, wciąż konstruowanej i rekonstruowanej, czyli – mówiąc inaczej – podlegającej zmianom zależnym od danej sytuacji społecznej i politycznej. Zaangażowanie prawnika jest zatem związane – nie tylko w przypadku fenomenologii prawa, ale również w przypadku innych teorii prawniczych – z aspektami realnej sytuacji, w której prawo i prawnicy działają.

Na czym więc polega specyfika fenomenologii prawa Cossio? Przede wszystkim na umieszczeniu w centrum refleksji prawoznawczej podmiotów prawa (doświadczające oraz transcendentalne ego) oraz na wskazaniu, że podmioty działające odnoszą się do transcendentnej wobec immanencji subiektywności sfery sensu. Specyfika ta polega na uzgadnianiu tego, co

4 D. Zahavi, *Applied phenomenology: why it is safe to ignore the epoché*, „Continental Philosophy Review” (2021) nr 54, s. 259–273.

ejdetyczne i postulowane jako wspólne wszystkim ludzkim podmiotom, ze zmiennym horyzontem świata, w którym prawo powinno skutecznie działać i oddziaływać. Ejdetyka dotyczy tak antropologicznego, ponadjednostkowo wyposażenia podmiotu – ego doświadczeń i ego transcendentnego, czyli tego, co subiektywne, jak i obiektywnej sfery sensów, znaczeń i wartości – intersubiektywnej sfery *Lebenswelt* (intersubiektywna transcendentalna monadologia, której nie należy mylić ze światem naturalnego nastawienia, z wczesnymi tezami Husserla).

W swojej fenomenologii Cossio systematycznie podkreśla perspektywę pierwszoosobową, czyli egologiczną i indywidualistyczną, poznania, decyzji i działań. To ona pozwala ujmować prawo jako działające wobec i dla jednostek ludzkich, z uwzględnieniem ich specyficznej sytuacji biograficznej i zachowań, dookreślanych i nabierających znaczenia w konkretnym świecie społecznym. Równocześnie stanowisko podmiotu w świecie jest wyznaczane przez intersubiektywny kontekst kultury, tożsamy ze specyficznym ludzkim „światem życia” (inspiracje myślą Wilhelma Diltheya). Egologiczna teoria prawa Cossio lokuje prawo w świecie kultury, ponieważ jest ono specyficznym „przedmiotem kulturowym” zgodnie z założeniami koncepcji ontologii regionalnych (przejętej od Husserla i rozwiniętej). Dzięki przyjęciu perspektywy egologicznej można zakładać, że poznanie prymarnie jest samopoznaniem jednostki i rozpoznaniem uwarunkowań jej własnych relacji ze światem społecznym. Są to zatem założenia fenomenologii egzystencjalnej Martina Heideggera, dotyczące *Dasein* jako podmiotu istnienia i rozumienia (samorozumienia) oraz warunków rozpoznania własnego bycia-w-świecie. Bowiem kolejnym fenomenologicznym kontekstem rozważań Cossio była **filozofia Heideggera**⁵, przede wszystkim jego teza o prawach bytu (prymarnie – prawie do istnienia i samopoznania *Dasein*), które należy rozważać jako prawa jednostek ludzkich w kontekście praw człowieka oraz praw przyrody (nie należy tego mylić z prawem naturalnym tradycyjnie pojętym). Cossio dodatkowo łączy perspektywę egologiczną z rozpoznaniem uwarunkowań etycznych

5 Zob. O. Ben-Dor, *Thinking about Law: In Silence with Heidegger*, London–New York 2007, szczególnie rozdział 3 *What is Called Thinking Reflectively about Law?*

i z jednostkową odpowiedzialnością, ponoszoną w określonych warunkach społecznych (między innymi sędziów – teza przeciw domniemanej autonomii orzeczeń wielokrotnie potem dyskutowana, między innymi przez Ronalda Dworkina).

Ogólnym kontekstem badawczym, dyskutowanym w I połowie XX wieku, było stanowisko kulturalizmu w naukach humanistycznych i społecznych, i to właśnie ono, wraz z dyskusją dotyczącą indywidualizmu, było inspiracją i podstawą założeń egologicznej teorii prawa Cossio. Podkreślał on bowiem **kulturowe uwarunkowania wszelkiego normatywizmu** (polemika z tezami czystej teorii prawa Hansa Kelsena⁶). W tekście prezentuję wspomniane konteksty badawcze, które stanowią punkt wyjścia i podstawę refleksji fenomenologicznej Cossio, a następnie omawiam jego własną „egologiczną” koncepcję fenomenologii prawa.

Konteksty fenomenologii prawa Cossio – Husserl i Heidegger

Można omówić bardziej szczegółowo założenia egologicznej koncepcji prawa i zarazem fenomenologii stosowanej Carlosa Cossio, odwołując się do kontekstów jego refleksji. Jak wspomniano, założenia swojej koncepcji Cossio zawdzięcza: (1) fenomenologii Husserla (kwestie ego transcendentalnego, tezy dotyczące antropologicznej i racjonalnej potrzeby reguły i normatywności w ogóle, tezy dotyczące intersubiektywności społecznej i kulturowej o źródłach transcendentalnych, czyli „monadologicznej intersubiektywności transcendentalnej”, koncepcja regionalnych ontologii); (2) fenomenologii Heideggera (bezzałożeniowość fenomenologii Husserla i założeniowość postulowanej fenomenologii egzystencjalnej ze szczególnym uwzględnieniem ontologicznych tez na temat statusu *Dasein* i jego samostanowienia w świecie; koncepcja koła hermeneutycznego, którą

6 H. Kelsen, *Czysta teoria prawa*, red. A. Bosiacki, tłum. R. Szubert, Warszawa 2014 (oryg. *Reine Rechtslehre*, 1934).

Cossio rozwija jako dialektyczny spłot bytu i powinności, związany z wiedzą uzyskiwaną dzięki rozumieniu i emocjonalnemu zaangażowaniu); (3) tez filozofii kultury (transcendentalizm neokantowski, być może Ernsta Cassirera). Odrębnym kontekstem była tradycja myśli prawniczej, w szczególności Kantowskie tezy⁷ na temat relacji prawa i moralności.

Cossio konsekwentnie posługuje się terminologią fenomenologiczną i zaznacza również związki prawa i moralności, co między innymi odróżnia jego koncepcję od tez normatywizmu prawniczego Kelsena⁸ – twórcy czystej nauki prawa z mocnymi założeniami pozytywizmu prawniczego. Prawo, wedle egologicznej koncepcji Cossio, jest intersubiektywnym wytworem społeczności w ramach danej kultury, ale podstawą są zawsze jednostkowe decyzje i wybory (ego transcendentalne i ego doświadczenia). „Egologiczna filozofia prawa wychodzi z fenomenologicznego opisu bezpośrednio danej istoty prawa. Wynika to z faktu, iż metoda fenomenologiczna sprowadza się do badania esencji przedmiotów. Punktem wyjścia jest tutaj swoiste poznanie istoty w akcie intuicji istoty, czyli intelektualnej intuicji. Przedmiotem tej intuicji są eidosa, przy czym opierając na koncepcji regionalnych ontologii, egologia opisuje przedmioty kulturowe”⁹.

Punktem odniesienia argumentacji fenomenologów prawa, w tym koncepcji Cossio, pozostają wczesne tezy Husserla zawarte w dwóch tomach *Badań logicznych (Logische Untersuchungen)*, dotyczące normatywności, aksjologii i antropologicznej potrzeby racjonalnej reguły w ogóle. Jak wiadomo, w pierwszym tomie *Badań logicznych* Husserl rozpatrywał koncepcje semantyki, nominalistyczne oraz realistyczne, i zaproponował własną koncepcję znaczenia, a wraz z tym także koncepcję normy i wartości, która

7 Zob. A. E. Serrano Pirela, *Cuatro notas introductorias a la fenomenología jurídica de Carlos Cossio*, „Anuario Filosófico” 3 (1970) nr 1, s. 319–326, w szczególności s. 321.

8 Zob. *Normatywizm Hansa Kelsena a współczesna nauka prawa*, red. A. Bosiacki, Warszawa 2019.

9 K. Goździalski, *Prawo jako przedmiot kulturowy w filozofii prawa Carlosa Cossio*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” (2016) nr 1, s. 12–30; cytat s. 26. Wersja tekstu w języku angielskim: K. Goździalski, *Phenomenological Concept of Law from the Perspective of Carlos Cossio*, „Folia Iuridica (Acta Universitatis Lodzianensis)” (2020) nr 90, s. 119–139.

jest określana jako równocześnie esencjalna i funkcjonalna¹⁰. Funkcjonalny aspekt użycia danych pojęć łączy się więc z ich aspektem formalnym (nie materialnym), a więc z regułami ich umieszczenia w zdaniach (w sądach logicznych), czyli z wpisana w nie *in spe* normatywnością. W późniejszych pracach (między innymi *Idea fenomenologii*, a przede wszystkim *Idee*) Husserl deklarował konsekwentny esencjalizm semantyczny i aksjologiczny, który następnie w *Medytacjach kartezjańskich* jest rozpatrywany w odniesieniu do monadologicznej intersubiektywności (sfera *Lebenswelt*).

Trzeba podkreślić, że dla teorii i filozofii prawa szczególnie inspirujące były początkowe rozdziały pierwszego tomu *Badań logicznych – Logika jako dyscyplina normatywna, a szczególnie jako dyscyplina praktyczna oraz Dyscypliny teoretyczne jako fundamenty normatywnych*¹¹. W swoich głównych tezach na temat transcendentálnych podstaw norm Husserl określał – jak wiadomo – ejdetyczne i równocześnie logiczne podstawy wszelkiej normatywności. Natomiast w tezach dotyczących intersubiektywności wskazywał jej źródła w transcendentálnej „monadologicznej intersubiektywności” (*Medytacje kartezjańskie*). Ujmował intersubiektywność jako sferę obiektywizacji tego, co subiektywne, i jako pewne zadanie, znajdujące realizację we wspólnym „świecie życia”, w *Lebenswelt* odróżnianej od świata naturalnego nastawienia. Jest to zadanie kształtowania wspólnoty sensów i znaczeń – relatywnych kulturowo i odróżnianych od znaczenia idealnego i nierelatywnego (*Bedeutung*). Zdaniem Husserla **normatywność prawa** i instytucji stanowiących w obszarze intersubiektywności jest uwikłana podwójnie – jej podstawą jest subiektywna transcendentálność, a jej realizacja podlega przemianom, dokonującym się dzięki transcendentálnie pojętej intersubiektywności. Dzięki intersubiektywności pojętej transcendentálnie (jako podstawie tego, co wspólnotowe i społeczne) dokonuje się bowiem obiektywizacja tego, co źródłowo pochodzi z subiektywności, a więc – tego, co ma źródła jednostkowe. W ten sposób Husserl jest w stanie **uzgodnić normatywność ejdetyczną**, istotową, ujmowaną

10 Zob. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 1: *Prolegomena do czystej logiki*, tłum. J. Sidorek, Toruń 1996, s. 244.

11 Zob. E. Husserl, *Badania logiczne*, s. 19–57.

dzięki logice, oraz **normatywność relatywną** społecznie i kulturowo, której przejawem jest porządek prawa stanowionego. Z kolei Cossio „definiuje prawo jako normy, dzięki którym zachowanie na jego poziomie «intersubiektywnej ingerencji» jest obiektywne i przemyślane”¹².

Egologiczną koncepcję prawa Cossio wyróżnia spośród innych teorii i filozofii prawa **ontologiczna teza** dotycząca statusu prawa i „przedmiotów prawa” pośród innych obiektów napotykanych w świecie. Odwołując się do koncepcji ontologii regionalnych Husserla, wystąpił z własnymi ontologicznymi tezami. Z kolei w odwołaniu między innymi do Heideggera rozpatrywał prawo i przedmioty prawne nie tylko w aspekcie ontologicznym, lecz także ontycznym oraz egzystencjalnym, czyli uwzględniającym istnienie w czasie¹³. Można powiedzieć, że fenomenologię prawa i fenomenologię egzystencjalną, postulowaną przez Heideggera, łączy między innymi: (1) zainteresowanie intencjami, motywacjami i działaniami jednostkowego osobowego podmiotu (*Dasein* jako podmiot istnienia i rozumienia własnej egzystencji); (2) ulokowanie osobowej jednostki w realnym świecie (Heideggerowskie bycie-w-świecie i poręczność narzędzi, wśród których można rozpatrywać narzędziowo regulacje i przepisy dotyczące podmiotowych działań – „narzędziowo”, czyli jako regulatywne, a więc i prawne instrumentarium umożliwiające i zarazem uprawniające jednostkową działalność w konkretnym społecznym i kulturowym uniwersum¹⁴); (3) odejście w deklarowanych założeniach od Husserlowskiego, pierwotnego postulatu badawczego, dotyczącego koniecznej bezzałożeniowości; (4) uwzględnianie czasowego charakteru istnienia w ogóle, w tym osobowych podmiotów prawa (dialektycznie i zarazem procesualnie przechodzą one od rozpoznania przedmiotów realnych do ich oceny, od realności przedmiotowej do wartościującego kontekstu ich ocen, podlegającego

12 R. Vichot, *On some Contributions of Existential Phenomenology to Sociology of Law: Formalism and Historicism*, w: *Foundations of Morality, Human Rights, and the Human Sciences. Phenomenology in a Foundational Dialogue with the Human Sciences*, eds. A.-T. Tymieniecka, C. O. Schrag, Dordrecht 1983, s. 540 (Analecta Husserliana, 15).

13 Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 461.

14 Zob. P.D. Callister, *Law and Heidegger's Question Concerning Technology: A Prolegomena to Future Law Librarianship*, „Law Library Journal” 99 (2007) nr 2, s. 285–305.

idealizacji); (5) procesualnie pojmowane rozumienie i samorozumienie, poddane logice koła hermeneutycznego (Cossio podkreśla dialektyczne aspekty procesów hermeneutycznych oraz gnozeologiczne – interpretacja wykracza poza racjonalną epistemologię, uwzględnia subiektywne motywacje i emocje); (6) egzystencjalna teza o uprawnieniu bytu do istnienia jako podstawa „praw bytu” jako takiego¹⁵.

Jak wiadomo, podstawowy zarzut Heideggera wobec tez fenomenologii Husserla dotyczył zagadnienia bezzałożeniowości fenomenologii. Zarówno wedle fenomenologii prawa jako filozofii stosowanej, jak i w polemikach Heideggera z Husserlem, **postulat fenomenologii bezzałożeniowej** okazuje się niemożliwy do przyjęcia, ponieważ jest ona wprost założeniowa oraz zaangażowana, szczególnie w pracach samego Husserla z lat trzydziestych. Trzeba jednak dodać, że fenomenologia prawa, jak i fenomenologia egzystencjalna uzgadnia aspekty założeniowe i idealizujące. Ontologicznym i najbardziej ogólnym Heideggerowskim kontekstem rozważań Cossio była teza o esencjalnych prawach bytu, prymarnie – o prawie do istnienia i samopoznania *Dasein*, które należy rozpoznać w tym, co ontyczne, w konkretnych działaniach i zachowaniach jednostkowych osobowych podmiotów. Prawa bytu do istnienia należy zatem rozważać jako prawa jednostek ludzkich w kontekście praw człowieka oraz praw przyrody (nie należy tego mylić z prawem naturalnym tradycyjnie pojętym).

Heidegger, zakładając jako prymarny modus bycia *Dasein* – bycie-w-świecie, podąża za Husserla przekonaniem dotyczącym oczywistości (w myśleniu potocznym) istnienia świata i wraz z nim Innych. Ontyczny charakter bycia-w-świecie *Dasein* Heidegger dopełnia tezami na temat współbycia (*Mitsein*) i współbywania (*Mitdasein*) z Innymi we wspólnym świecie¹⁶. Z kolei Cossio, rozpoznający filozofię egzystencji nie tylko dzięki Heideggerowi, ale również dzięki pracom José Ortegi y Gassetta wprowadza do swoich rozważań jego **pojęcie *convivencia***, czyli współlistnienie lub współzycie. *Convivencia* jest stanem, w którym „ludzie zamieszkują

15 Zob. F. Schalow, *Heidegger, the Law of Being, and Animal Protection Laws*, „Ethics and the Environment” 20 (2015) nr 2, s. 61–82.

16 Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 172–173.

wspólny świat dzięki wspólnemu istnieniu¹⁷. Według Cossio „prawo pochodzi i jest oparte na społecznej rzeczywistości «convivencia». [...] prawo ustanawia przepisy funkcjonalne w celu realizacji porządku publicznego dzięki uwarunkowaniom «convivencia»¹⁸. Pojęcie *convivencia* pochodziłoby z „fenomenologii wzajemności, która jest oparta ontologicznie na pojęciu «życia» w *Lebensphilosophie*” i która odwołuje się do tezy fenomenologii egzystencjalnej, że „znaczenie i intencja są ze sobą powiązane przez cały czas istnienia, łącząc jednostkę i świat w każdej konkretnej terażniejszości¹⁹. Jednak zdaniem Cossio ani wcześniejsi „filozofowie życia” ani późniejsi fenomenolodzy „nie przeprowadzili zrozumiałego studium rzeczywistości prawnej w życiu ludzkim²⁰”.

Roberto Vichot omawia egzystencjalne źródła inspiracji w fenomenologii prawa Cossio, jak też współpracującego z nim Luisa Recasénsa Sichesa²¹. „Starając się zrozumieć związek między jednostką a prawem, Carlos Cossio i Luis Recaséns Siches przeszli ku fenomenologii egzystencjalnej, aby uzyskać podstawę dla swoich badań na temat rzeczywistości prawnej”, aby sformułować teorię i dookreślić pojęcia „potrzebne do opisanie atrybutów i esencji zjawisk prawnych²². Przyjęli oni zatem „fenomenologię egzystencjalną jako metodę analityczną i ogólną przesłankę filozoficzną²³. Jednak obaj zauważali sprzeczności między fenomenologią egzystencjalną i badaniem zjawisk prawnych. „Po pierwsze, fenomenologia egzystencjalna ustanawia rzeczywistość społeczną jako niezbędną i wystarczającą element doświadczenia prawnego, który musi być zawarty we wszystkich ontologicznych i naukowych opisach prawa. Po drugie, fenomenologia egzystencjalna stanowi podstawę filozofii prawa uważanej za dziedzinę nauki

17 R. Vichot, *On some Contributions of Existential Phenomenology*, s. 540.

18 R. Vichot, *On some Contributions of Existential Phenomenology*, s. 540.

19 R. Vichot, *On some Contributions of Existential Phenomenology*, s. 540.

20 R. Vichot, *On some Contributions of Existential Phenomenology*, s. 540.

21 Publikacje z okresu, kiedy Cossio rozwijał swoją teorię egologiczną: L. Recaséns Siches, *Estudios de Filosofía del Derecho*, Barcelona 1936; L. Recaséns Siches, *Axiología jurídica: Bases para la estimativa jurídica*, Havana 1939; L. Recaséns Siches, *Vida humana, sociedad y derecho. Fundamentación de la Filosofía del Derecho*, México 1939.

22 R. Vichot, *On some Contributions of Existential Phenomenology*, s. 539.

23 R. Vichot, *On some Contributions of Existential Phenomenology*, s. 540.

w ogólnej dziedzinie nauk humanistycznych”²⁴. Vichot argumentuje, że takie przesłanki wychodzą poza fenomenologię egzystencjalną i umieszczają dziedzinę prawa w szerszym kontekście badań. Argumentuje: „pierwsze twierdzenie jest słuszne i stanowi podstawę do rozszerzenia fenomenologii egzystencjalnej na socjologię prawa. Drugie twierdzenie zależy jednak od pojęcia rzeczywistości prawnej niezgodnej z fenomenologią egzystencjalną i prowadzi do włączenia formalistycznych założeń do dzieła Cossio”²⁵. Jednak sam Cossio wskazywał wyraźne różnice między socjologią prawa a fenomenologią prawa, której ważnym celem jest postulowanie metody badawczej w ramach „dogmatyki prawa”²⁶. Ta pierwsza bowiem dopełniałaby teorię prawa, ale bardziej w kontekście studiów nad kulturą w ogóle niż studiów teoretyczno-prawnych, w dużej mierze właśnie „formalnych”. Cossio potrafił zatem pogodzić stanowiska badawcze, które Vichot uznaje za trudne do uzgodnienia.

Konteksty fenomenologii prawa Cossio – kulturowe uniwersum i normatywizm

Można powiedzieć, że fenomenologiczne konteksty rozważań Cossio były dopełniane przez **Kantowskie i neokantowskie tezy antropologiczne**, dotyczące esencjalnego wyposażenia, apriorycznych i transcendentálnych uwarunkowań egzystencji, działań i zachowań jednostkowych podmiotów. Jednak Cossio – inaczej niż Reinach w jego apriorycznej teorii prawa oraz Kelsen w jego czystej teorii prawa – podkreślał niezbywalną rolę zmiennych, realnych czynników środowiskowych: społecznych (w tym instytucji) oraz kulturowych (w tym semantycznych).

Cossio oparł swoją egologiczną teorię prawa na Husserlowskich tezach dotyczących ego transcendentálnego oraz monadologicznej transcendentálnej intersubiektywności. Według Cossio nauka o prawie i teoria prawa

24 R. Vichot, *On some Contributions of Existential Phenomenology*, s. 540.

25 R. Vichot, *On some Contributions of Existential Phenomenology*, s. 540.

26 Zob. C. Cossio, *Jurisprudence and the Sociology of Law*, 1, s. 356; A. E. Serrano Pirela, *Prolegómenos para el estudio de la teoría egológica*, „Anuario Filosófico” 2 (1969) nr 1, s. 335–353, w szczególności s. 339–340.

ma za przedmiot badań – doświadczenie ufundowane na kulturze, a za główny temat rozważań powinna mieć **doświadczenie wolności**. Założenie to uwzględnia esencjalne antropologiczne wyposażenie, mające swe źródła już w koncepcji wolności św. Augustyna, a uwikłane aporetycznie w relację z koniecznością. Założenie to uwzględnia również wolicjonalną formułę Kantowskiego imperatywu kategorycznego, postulującą, by jednostkowy podmiot postępował w taki sposób, że jego wolna wola mogłaby być podstawą powszechnych regulacji, w tym prawa powszechnego. Jednak zarazem wolność podmiotowego doświadczenia musi uwzględniać – zdaniem Cossio – nie tylko uniwersalną bezwarunkową zasadę obowiązującą wszystkie podmioty moralne, lecz także zmienne uwarunkowania społeczne i kulturowe. Prawo bowiem jest kulturowym przedmiotem²⁷, który ludzie wytwarzają w oparciu o wartości i nie jest ono neutralne względem wartości. W ramach kultury wartość stanowi dialektyczną miarę ocen – pozytywnych bądź negatywnych. Artur José Almeida Diniz wskazuje równocześnie wzajemne związki prawa i moralności, jak też ich odrębność w teorii egologicznej Cossio: „Jednak postrzeganie Prawne różni się od postrzegania Moralnego; to pierwsze musi rozumieć zachowanie w świetle Restrykcji i ze względu na tę rację Prawo jako fenomen jest ideą Intersubiektywności możliwych działań”²⁸.

Ponieważ uznaliśmy Prawne Zachowanie za Intersubiektywną Restrykcję, stanęliśmy wobec wstępnej możliwości pojawienia się takiego współlistnienia, z uwagi na fakt, że wspomniane usystematyzowanie jest otwartą mnogością [plurality] i że podstawowe współlistnienie jest źródłem otwartej mnogości. Innymi słowy, na początkowym etapie pojawiają się dwa możliwe fizyczne, intersubiektywne wzajemne wpływy: Ja i Inny. Współlistniająca możliwość współpodzielanego zachowania – jako intersubiektywnego aktu mającego skutki i inicjującego – jest kluczem do dalszego rozumienia prawnych

27 Zob. B. Dimitrov, *Cultural Phenomenology of Law and Topological Approach to Law. A Series of papers presenting the essentials of Topological Approach to Law* (2012); https://www.academia.edu/1428060/Cultural_Phenomenology_of_Law (21.07.2022).

28 A. J. Almeida Diniz, *The Egological Theory. An Approach to the Legal Thought of Carlos Cossio* (a thesis submitted to the Departement of Law), Tulane University, 1965, s. 76.

problemów. Jest to współudział w pełni dostrzegany i w pełni zespalający. [...] Jest to współuczestnictwo, a nie mnogość indywidualnych zachowań²⁹

– współudział podlegający postrzeganiu moralnemu, które nie musi jeszcze uwzględniać wspomnianych prawnych Restrykcji.

Immanentny charakter sprawiedliwości łączy się z prawniczym, przede wszystkim sądowniczym (praktyka sędziowska) podejmowaniem decyzji. Sądowa ocena i wyrok wydawany w imię sprawiedliwości są zatem immanentne dla prawa w ogóle i równocześnie uwarunkowane przez dany system prawa, czyli w granicach wyznaczonych przez prawo. Jednak Cossio występuje przeciw postawie sędziego nieuwzględniającej uwarunkowań społecznych i kulturowych. Później zwolennikiem takiej postawy będzie między innymi Ronald Dworkin, łączący autonomizację sędziowskich orzeczeń z zakładaną i postulowaną wolnością jednostki. Natomiast Cossio uznaje wolność sędziego do podejmowania wiążących decyzji (orzeczeń, wyroków) jako nie tyle ograniczoną, ile zawsze uwikłaną w relatywne konteksty społeczne i kulturowe, w których osoba sądzona, jej zachowanie i czyn zaistniały. Konteksty te wyznaczałyby – można powiedzieć – pewien koniecznościowy horyzont świata, wchodzący w aporetyczną relację z wolną decyzją sędziego.

Cossio zadaje pytanie powracające w fenomenologii prawa – pyta o możliwość uzgodnienia tez esencjalizmu Husserla (tez ejdetycznych) i Heideggera (ejdetyka egzystencji) ze zmiennymi uwarunkowaniami zróżnicowanej sfery faktyczności, do której odnosi się prawo i którą musi uwzględniać, jak też na nią wpływać (naprawcza rola prawa, głównie socjologii prawa). Problem wciąż powracający w różnych koncepcjach fenomenologii prawa dotyczy właśnie **uzgodnienia założeń esencjalizmu ze stanowiskiem relatywizmu kulturowego**, którego prawnicy – co wielokrotnie Cossio podkreśla – nie powinni pomijać. Podobnie jak inni fenomenolodzy prawa, proponuje on rozwiązanie tej kwestii za pomocą esencjalnych założeń antropologicznych, wedle których człowiek posiada źródłowo racjonalne, sensotwórcze wyposażenie (w tym normotwórcze

29 A. J. Almeida Diniz, *The Egological Theory*, s. 77.

w ramach danej społeczności i jej kultury). Jednostka ludzka jest zatem w sposób stały i esencjalny racjonalnym bytem, który poznaje i kształtuje zmienną rzeczywistość społeczną i kulturową za pomocą normatywnych ustaleń, szczególnie norm prawnych i instytucji egzekwowania ich realizacji.

Cossio, podobnie jak inni fenomenolodzy prawa, wskazuje za Husserlem wspólnotowe, społeczne stanowienie prawa jako warunek umowy – relatywnej i podlegającej zmianom. Zmienność i relatywność reguł prawnych związana jest więc z ich umownością i kulturowym relatywizmem, czyli z ciągłym stanowieniem wspólnej sfery intersubiektywności, jej znaczeń, reguł i ocen. Natomiast antropologiczna potrzeba i konieczność normatywności – w tym prawnej – stoi u podstaw samego aktu powoływania i realizowania norm. Potrzeba normatywności dotyczy także samej umowy społecznej, czyli kierowania się pewnymi zasadami w działaniu, w komunikowaniu i porozumiewaniu³⁰.

Projekt prawa ma zatem swe źródła w strukturach subiektywności, a przede wszystkim w racjonalności transcendentalnego ego – jest to teza ponadkulturowa, zakładająca pewną antropologiczną uniwersalność, która pozwala orzekać o prawie i jego regułach bez uwzględniania kulturowych i historycznych relatywizacji. Mówiąc inaczej, fenomenologia prawa, w szczególności egologia Cossio, zajmuje się pewnymi **formalnymi warunkami stanowienia i respektowania normatywności** z uwzględnieniem rzeczywistego tematycznego „materiału” empirycznego, danego wraz z kontekstem kulturowym. Można powiedzieć, że szczególnie ten drugi aspekt odróżnia fenomenologiczne koncepcje prawa od czystej teorii prawa Kelsena, która jest określana jako „normatywizm”³¹. Cossio w swojej egologicznej koncepcji prawa podkreślał także aspekty normatywne, ale zaznaczał odmienności od teorii Kelsena. Wskazuje się jednak, że zainteresowanie zagadnieniami normatywizmu przejął od Kelsena i stały się one ważną częścią jego własnej teorii. Do spotkań i bezpośrednich dyskusji doszło między myślicielami podczas dwóch wizyt Kelsena w Argentynie

30 Zob. C. Cossio, *Jurisprudence and the Sociology of Law*, 1, s. 371.

31 Zob. *Leksykon współczesnej teorii i filozofii prawa*, red. J. Zajadło, Warszawa 2017, s. 192.

(1949 i 1951), a ich wynikiem były dwie publikacje będące zapisem racji prezentowanych przez obu filozofów³². Cossio akceptował prawo pozytywne, jednak nie uznawał mechanistycznego normatywizmu, rozpoznawanego w czystej teorii prawa Kelsena, jako stanowiska nauk prawnych. Wykazywał, że prawo (również systemy prawne) powinno być rozumiane i interpretowane w ramach teorii poznania (gnozeologia) przez teorię poznania w odniesieniu do ludzkich zachowań, obserwowanych i doświadczanych w intersubiektywnym, kulturowym kontekście wspólnego życia. Nie rozpatrywał on zatem roli czy funkcji domniemanych, idealnych podmiotów prawnych, a takie ich ujmowanie uważał za przejaw mechanistycznego podejścia w normatywizmie. Odnosił się do obserwowalnych zachowań realnych, jednostkowych osób, do „prawdziwych istot ludzkich”, a prawo ujmował jako uwzględniające realne ludzkie zachowania, przebiegające w obrębie i w zgodzie z kulturowym kontekstem normatywności. Normatywność z kolei byłaby wpisana, włączona w te zachowania i wymagałaby rozjaśnienia, rozumienia i interpretacji.

Cossio rozważa **zachowanie podmiotu jako pewną możliwość**, u podstaw której znajduje się egologiczna potrzeba reguły w ogóle. Natomiast kontekst owej normatywności wraz z konkretnymi treściami określa szeroki zespół reguł wpisanych w sferę intersubiektywności, w *Lebenswelt*. Cossio pisze: „Reguły to po prostu pojęcia, według których myślimy o tym postępowaniu. Same w sobie, jako pojęcia, są idealnymi obiektami typu logicznego, jak wszystkie koncepcje”³³. **Reguły** umożliwiają działanie podmiotu, ale nie określają szczegółowo regularności postępowania indywidualnego. Dlaczego? Cossio rozpatruje dynamiczny i czasowy charakter ego – to podmiot poznający i działający, ale przede wszystkim egzystujący, którego istnienie jest podzielane z Innymi. Jest to zatem również współistnienie [*convivencia, co-existence*] we wspólnym świecie *Lebenswelt*, to

32 C. Cossio, *Teoría egológica y teoría pura (Balance provisional de la visita de Kelsen a la Argentina)*, „Mundo Hispánico” (1949) nr 48, s. 185–249; H. Kelsen, *Teoría pura del derecho y teoría egológica (Respuesta a Carlos Cossio: Teoría egológica y teoría pura del derecho, balance provisional de la visita de Kelsen a la Argentina)*, transl. L. Legaz Lacambra, „Revista de Estudios Políticos” (1953) nr 71, s. 3–39.

33 C. Cossio, *Phenomenology of the Decision*, s. 348.

znaczy w świecie wspólnego Życia (odwołania do kategorii *zoon politikon* Arystotelesa). Takie wzajemne uwikłanie egzystencji jednostkowej i wspólnotowej jest określone normatywnie – moralnie i prawnie jako związek Powinności, a nawet Obowiązku i Wolności. Według Cossio podmiot jest zawsze pewną czasową możliwością. Zgodnie z zasadą Powinności musi uwzględnić konieczność reguły, zaś zgodnie z zasadą wolności wybiera konkretne postępowanie, które realizuje w praktyce. Jest to także przejście od teoretycznie pojętej reguły do jej praktycznego przejawu, od fenomenu świadomości do fenomenu pojmowanego jako przejaw.

Cossio pisze, że Zachowanie zawiera Prawo, a Prawo jest Ludzkim Życiem. Jednostkowy podmiot działający we wspólnym świecie musi uwzględniać ustanowione reguły i konsekwencje własnego postępowania, musi zatem rozpoznawać Prawo jako Zjawisko w świecie, czyli konkretne ustalenia kodeksów prawnych jako przejawy, fenomeny źródłowej konieczności reguły w ogóle. Tak pojęte Prawo w świecie wyznacza horyzont intersubiektywnie możliwych, bo dopuszczalnych działań. Jednostkowy podmiot internalizuje normy moralne i prawne dzięki „rozumieniu normatywnemu”. Jednak wpływom podmiotu podlegają przede wszystkim reguły prawne, ponieważ normatywność moralna jest sferą zobowiązań trudno negocjowanych. Natomiast skodyfikowane regulacje prawa poddają się łatwiej ingerencji jednostkowych podmiotów i są „ontycznie” dostrzegalne, „percybowane”. Pisze on o ustanawianiu reguł, które zawsze powinny uwzględniać współistnienie z Innym, bowiem **nastawienie egologiczne**, skupione na ego transcendentalnym jako pewnej podmiotowej możliwości, **nie jest nastawieniem egocentrycznym** – w tej konstatacji wyraźnie widać połączenie fenomenologii Husserla z filozofią egzystencji Unamuno. Cossio podkreśla, iż obecność Innego powinna być dostrzeżona w osobistym istnieniu i w „biograficznym wymiarze” jako współistnienie. „Współistnienie [*convivencia*] jest obecne w Tradycji, Edukacji, w społecznych sposobach kształtowania środowiska, w Kulturze, Religii, jak i w języku mówionym i w politycznych instytucjach”³⁴, a więc w instytucjach ustanowionych zwyczajowo oraz zgodnie z kodeksami.

34 Zob. A. J. Almeida Diniz, *The Egological Theory*, passim.

Można powiedzieć, że celem Cossio – podobnie jak w przypadku teorii Kelsena – było wprowadzenie logiki normatywnej do prawniczej oceny zróżnicowanej sfery rzeczywistości. Jednak w przypadku jego fenomenologicznej koncepcji ocena ta odwoływała się źródłowo nie do rozpatrywania możliwości, ale do rozpoznawania zachowań ludzkich jako fenomenów – przejawów ich aktywności wraz z nadawanymi i interpretowanymi znaczeniami. W kategoriach zachowania i doświadczenia rozpatrywał on również działania jurysdykcji – sędziego, od którego szczególnie wymaga się sensownych działań.

Podsumowanie – ograniczone wpływy fenomenologii prawa Cossio

W fenomenologii prawa Cossio – w jego egologicznej teorii prawa – znajdujemy założenia i tezy fenomenalizmu (Immanuela Kanta, Georga W. F. Hegla), ale przede wszystkim fenomenologii Husserlowskiej oraz Heideggerowskiej. Jak łatwo zauważyć, koncepcje te w nieco odmienny sposób definiują fenomen: przede wszystkim jako zjawisko mentalne, czyli to, co pojawia się w wewnętrznych przeżyciach i doświadczeniach podmiotu (Kant), również jako obserwowalny przejaw aktywności wewnętrznych podmiotu (Ducha Absolutnego według Hegla), a zwłaszcza jako to, co pojawia się w wyniku obserwacji i doświadczeń samopoznającego się podmiotu, któremu dany jest w akcie intencjonalnym pewien przedmiot w jego fenomenalnym pojawieniu się (Husserl, Ingarden). Należałoby też wspomnieć tezy Heideggera dotyczące ontologii jako wiedzy o tym, w jaki sposób byt się pojawia (fenomenologia jest ontologią³⁵) oraz postulat wyraźnego rozdzielenia tego, co ontyczne i tego, co ontologiczne. Fenomenologiczne uwikłania teorii Cossio są zatem wielorakie, zróżnicowane, ale zarazem spójne, ponieważ łączą się dzięki innym założeniom – kulturalizmu i hermeneutyki, a przede wszystkim antropologicznego esencjalizmu, rozpoznanego w fenomenologii Husserla. Uspójnia je rozpatrywanie świadomości i jej struktur jako podstawy normatywności w ogóle, w tym normatywności

35 Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 53.

kulturowej, moralnej i prawnej. Świadomość i jej struktury oraz monadologicznie pojęta, transcendentalna intersubiektywność to źródła nie tylko normatywności, lecz także aksjologii (wartości i wartościowania).

Trzeba zapytać o badawcze wpływy i oddziaływania egologicznej teorii prawa Cossio. Była ona popularna i komentowana przez filozofów prawa w Ameryce Łacińskiej³⁶, pojawiły się tam również inne fenomenologiczne koncepcje prawa. Egologiczna teoria prawa jest nadal uważana za wybitne osiągnięcie, nie tylko nauk prawnych i nie tylko w hiszpańskim kręgu językowym, jest komentowana, a także wzbudza dyskusje. Neil Duxbury wskazuje podstawowe metodologiczne zarzuty stawiane teorii Cossio:

Jeśli jednak zaakceptuje się, że takie [istotowe] cechy istnieją *in rerum natura*, a prawo w swej istocie reprezentuje te cechy, następujące trzy konkretne kwestie pozostają bez odpowiedzi. Po pierwsze, dlaczego, biorąc pod uwagę ich naturalne istnienie, cechy te powinny wymagać prawnego wyrażenia? Jak argumentował Lenoble [...], większość filozofii prawnych po prostu nie rozwiązuje tego problemu. W związku z tym, podsumowuje, filozofia prawna w ogóle stoi przed zadaniem zmierzenia się z kwestią, dlaczego rzekomo naturalnie istniejące stany rzeczy są uważane za koniecznie wymagające „wzmocnienia” dzięki pozytywnej instancji prawnej. W szczególności w odniesieniu do Cossio argumentowano, że jego teoria nieuchronnie pozostawia tę kwestię nierozwiązaną, ponieważ łączy regulację ludzkiego postępowania za pomocą prawa pozytywnego z rzeczywistym przedmiotem nauki prawa, mianowicie z pozytywnymi normami, dzięki którym prawo uzyskuje te regulacje [...]. Cossio wydaje się domyślnie zakładać, że prawnie normatywna regulacja ludzkiego postępowania istnieje immanentnie w naturalnym stanie ludzkiego postępowania jako siła wiążąca ontologicznie sama w sobie. Drugi problem z egologiczną definicją prawa Cossio – opartą na ludzkiej harmonii i wzajemnym zrozumieniu – polega na tym, jak się wydaje, że nie jest w stanie uwzględnić konfliktowych lub antagonistycznych zachowań społecznych, chyba że takie zachowanie jest w każdym przypadku uważane za nielegalne. W konsekwencji trzeci problem

36 Zob. J.L. Kunz, *Introduction*, w: *Latin-American Legal Philosophy*, ed. L. Recaséns Siches, Cambridge Mass. 1948, s. XIX–XXXVII.

z jego teorią polega na tym, że nie bierze on pod uwagę faktu, iż prawa mogą być tworzone, a nawet w przeszłości zostały stworzone z uwzględnieniem konfliktu społecznego, a nie tylko harmonii. Mówiąc wprost, zdaniem Cossio prawo jest koniecznie odzwierciedleniem „dobra”³⁷.

Jest to jednak zbyt pochopna opinia, ponieważ Cossio podkreślał naprawczą rolę prawa wobec trudnych sytuacji faktycznych. Wciąż aktualne pozostaje jego przekonanie dotyczące kulturowej i społecznej roli prawników, Cossio bowiem uważał, że prawnik „nie może obejść się bez minimum filozoficznej świadomości, jeśli naprawdę chce być prawnikiem, szczególnie w czasach takich jak teraźniejszość, kiedy jego nauka”, czyli prawoznawstwo, teoria, jak i filozofia prawa „pograżona jest w głębokim kryzysie podstaw”³⁸. Almeida Diniz podkreśla, że Cossio angażował się w przywrócenie naukom prawnym niezbędnej rzeczywistości i uznanie ludzkiej kondycji za przyczynę jej istnienia³⁹. Współcześnie z powodu niewielkiej dostępności jego książek, braku wznowień, a przede wszystkim tłumaczeń Cossio – jako fenomenolog prawa, jak też filozof społeczny – pozostaje mało znany.

Bibliografia

- Almeida Diniz A.J., *The Egological Theory. An Approach to the Legal Thought of Carlos Cossio (a thesis submitted to the Departement of Law)*, Tulane University, 1965.
- Ben-Dor O., *Thinking about Law: In Silence with Heidegger*, London–New York 2007.
- Callison P.D., *Law and Heidegger's Question Concerning Technology: A Prolegomena to Future Law Librarianship*, „Law Library Journal” 99 (2007) nr 2, s. 285–305.

37 N. Duxbury, *Carlos Cossio and Egological Legal Philosophy*, „Ratio Juris” 2 (1989) nr 3, s. 276.

38 A. E. Serrano Pirela, *Cuatro notas introductorias a la fenomenología jurídica de Carlos Cossio*, s. 326.

39 A. J. Almeida Diniz, *The Egological Theory*, s. 2–3.

- Cossio C., *Jurisprudence and the Sociology of Law*, 1, „Columbia Law Review” 52 (1952) nr 3, s. 356–381.
- Cossio C., *Jurisprudence and the Sociology of Law*, 2, „Columbia Law Review” 52 (1952) nr 4, s. 479–501.
- Cossio C., *La polémica anti-egológica (Respuesta al profesor Hans Kelsen)*, „La Ley” (1954) nr 76, s. 740–760.
- Cossio C., *La teoría egológica del derecho. Su problema y sus problemas*, Buenos Aires 1963.
- Cossio C., *La teoría egológica del derecho y el concepto jurídico de libertad*, Buenos Aires 1944.
- Cossio C., *Panorama de la teoría egológica del derecho*, Buenos Aires 1949.
- Cossio C., *Phenomenology of the Decision*, w: *Latin-American Legal Philosophy*, ed. L. Recaséns Siches, transl. G. Ireland, Cambridge Mass. 1948, s. 343–400.
- Cossio C., *Teoría de la verdad jurídica*, Buenos Aires 1954.
- Cossio C., *Teoría egológica y teoría pura (Balance provisional de la visita de Kelsen a la Argentina)*, „Mundo Hispánico” (1949) nr 48, s. 185–249.
- Dimitrov B., *Cultural Phenomenology of Law and Topological Approach to Law. A Series of papers presenting the essentials of Topological Approach to Law* (2012), https://www.academia.edu/1428060/Cultural_Phenomenology_of_Law (21.07.2022).
- Duxbury N., *Carlos Cossio and Egological Legal Philosophy*, „Ratio Juris” 2 (1989) nr 3, s. 274–282.
- Goździalski K., *Phenomenological Concept of Law from the Perspective of Carlos Cossio*, „Folia Iuridica (Acta Universitatis Lodziensis)” (2020) nr 90, s. 119–139.
- Goździalski K., *Prawo jako przedmiot kulturowy w filozofii prawa Carlosa Cossio*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” (2016) nr 1, s. 12–30.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.
- Husserl E., *Badania logiczne*, t. 1: *Prolegomena do czystej logiki*, tłum. J. Sidorek, Toruń 1996.
- Kelsen H., *Czysta teoria prawa*, red. A. Bosiacki, tłum. R. Szubert, Warszawa 2014.
- Kelsen H., *Teoría pura del derecho y teoría egológica (Respuesta a Carlos Cossio: Teoría egológica y teoría pura del derecho, balance provisional de la visita de Kelsen a la Argentina)*, transl. L. Legaz Lacambra, „Revista de Estudios Políticos” (1953) nr 71, s. 3–39.

- Kunz J.L., *Introduction*, w: *Latin-American Legal Philosophy*, ed. L. Recaséns Siches, Cambridge Mass. 1948, s. XIX–XXXVII.
- Leksykon współczesnej teorii i filozofii prawa*, red. J. Zajadło, Warszawa 2017.
- Normatywizm Hansa Kelsena a współczesna nauka prawa*, red. A. Bosiacki, Warszawa 2019.
- Recaséns Siches L., *Axiología jurídica: Bases para la estimativa jurídica*, Havana 1939.
- Recaséns Siches L., *Estudios de Filosofía del Derecho*, Barcelona 1936.
- Recaséns Siches L., *Vida humana, sociedad y derecho. Fundamentación de la Filosofía del Derecho*, México 1939.
- Reinach A., *Concerning Phenomenology*, transl. D.A. Willard, „Pacific Philosophical Quarterly” 50 (1969) nr 2, s. 194–221.
- Reinach A., *Zur Phänomenologie des Rechts. Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*, München 1953, polski przekład: Reinach A., *Aprioryczne podstawy prawa cywilnego*, przeł. T. Bekrycht, Kraków 2009.
- Schalow F., *Heidegger, the Law of Being, and Animal Protection Laws*, „Ethics and the Environment” 20 (2015) nr 2, s. 61–82.
- Serrano Pirela A.E., *Cuatro notas introductorias a la fenomenología jurídica de Carlos Cossio*, „Anuario Filosófico” 3 (1970) nr 1, s. 319–326.
- Serrano Pirela A.E., *Prolegómenos para el estudio de la teoría egológica*, „Anuario Filosófico” 2 (1969) nr 1, s. 335–353.
- Vichot R., *On some Contributions of Existential Phenomenology to Sociology of Law: Formalism and Historicism*, w: *Foundations of Morality, Human Rights, and the Human Sciences. Phenomenology in a Foundational Dialogue with the Human Sciences*, eds. A.-T. Tymieniecka, C. O. Schrag, Dordrecht 1983, s. 539–551 (Analecta Husserliana, 15).
- Zahavi D., *Applied phenomenology: why it is safe to ignore the epoché*, „Continental Philosophy Review” (2021) nr 54, s. 259–273.

Abstrakt

Założenia i tezy fenomenologii prawa Carlosa Cossio

Carlos Cossio, argentyński filozof prawa rozwijał swoje koncepcje od lat trzydziestych XX wieku, będąc wykładowcą akademickim i aktywnie uczestnicząc w życiu społecznym. W założeniach, tezach i postulatach jego prawnicza teoria zajmuje się społeczną rolą prawa, przede wszystkim rolą sędziów i instytucji sądowych. W swojej fenomenologii prawa Cossio odwołuje się przede wszystkim do tez fenomenologicznych Edmunda Husserla, jak również do etyki Immanuela Kanta oraz do filozofii egzystencji – do koncepcji Miguela de Unamuno i Martina Heideggera. Cossio systematycznie podkreśla pierwszoosobową, czyli egologiczną i indywidualistyczną perspektywę wiedzy, decyzji i działań. Taka perspektywa pozwala nam rozpoznawać prawo jako działające wobec i dla ludzkich jednostek, z uwzględnieniem ich specyficznej sytuacji biograficznej i ich zachowania – prawo jest określane i nabiera ważności w konkretnym społecznym świecie. Równocześnie pozycja podmiotu w świecie jest określana przez intersubiektywny kontekst kultury, tożsamy ze specyficznym ludzkim „światem życia”. Cossio kieruje naszą uwagę ku tezom antropologicznym (antropologiczna potrzeba reguł i normatywności) oraz ku językowi i innym systemom znakowym, uznawanym za specyficznie ludzkie wytwory i nadające znaczenie „przedmiotom kultury” (Wilhelm Dilthey), czyli ku intersubiektywności (*Lebenswelt*) szeroko pojmowanej jako symboliczna, semiotyczna i semantyczna sfera.

Słowa kluczowe: prawo, fenomenologia, zachowanie, egologia, intersubiektywność

Abstract

Assumptions and Theses of Carlos Cossio's Phenomenology of the Law

The Argentinian legal philosopher Carlos Cossio developed his concepts from the 1930s, being an academic lecturer and actively participating in social life. In assumptions, theses and postulates, his theory of law examines the social role of law, primarily the role of judges and judicial institutions. In his phenomenology of law,

Cossio refers above all to Edmund Husserl's phenomenologist theses, but also to Immanuel Kant's ethics and to the philosophy of existence – to the construals of Miguel de Unamuno and Martin Heidegger. Cossio systematically emphasises the first-person, i.e., egological and individualistic, perspective of knowledge, decisions and actions. Such a perspective allows us to recognise law as acting towards and for human individuals, taking into account their specific biographical situation and their conduct – law is defined and gaining importance in a concrete social world. At the same time, the position of the subject in the world is determined by the intersubjective context of culture, which is identical to the specifically human “world of life”. Cossio directs our attention towards anthropological theses (the anthropological need for rules and normativity) and towards the language and other sign systems presumed to be specific human products and giving meanings to “cultural objects” (Wilhelm Dilthey), i.e., towards intersubjectivity (*Lebenswelt*) broadly understood as a symbolic, semiotic and semantic sphere.

Keywords: law, phenomenology, conduct, egology, intersubjectivity



Konrad Dydak Rycyk OFM

<https://orcid.org/0000-0002-7429-1109>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

„Gigantomachia peri tes ousias” i jej rezultaty. Czy analiza Platona można nazywać „ukrytą fenomenologią”?

Postawiona w drugiej części tytułu niniejszego artykułu kwestia: czy analiza Platona można nazywać ukrytą fenomenologią, z wielu powodów – chyba przede wszystkim z uwagi na rozmiary zawartych w niej filozoficznych perspektyw – może być uznana za takie pytanie, które, i to mimo jego filozoficznej „egzotyki” i „atrakcyjności”, wielu uzna za trywialne albo jakiś sofizmat¹. Niewątpliwie otwiera ono wiele nowych i istotnych pytań, aczkolwiek może jednocześnie okazać się, że nie sposób udzielić na nie żadnej godnej namysłu odpowiedzi. Czy więc oznacza to, że pytanie to jest zupełnie bezzasadne? Wydaje się, że nie. Jeśli bowiem może być

Konrad Dydak Rycyk OFM – doktor filozofii, adiunkt przy Katedrze Filozofii Rosyjskiej i Bizantyjskiej Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, wykładowca filozofii starożytnej i średniowiecznej (WSD OFM w Katowicach-Panewnikach oraz WSD Zakonu Paulinów w Krakowie); w badaniach naukowych koncentruje się na filozofii starożytnej i średniowiecznej (w tym patrystycznej), szczególnie na Platonie i Arystotelesie, dziejach platonizmu w starożytności i średniowieczu oraz myśli filozoficznej tzw. szkoły franciszkańskiej; autor monografii pt. *Eidos. Próba odczytania znaczenia i funkcji eidos w myśleniu Platona w kontekście filozofii presokratyków* (Kraków 2018) i kilku innych pomniejszych tekstów z zakresu filozofii starożytnej i okresu patrystycznego (m.in. *Między Plotynem a Orygenesem. Metafora posągów; Dlaczego niebytu nie można wyrazić? Analiza tezy to. μή οὐ ἐῖναι πως z dialogu „Sofista” Platona; Hipostaza a hipostazowanie w myśli Plotyna*).

1 Niniejszy tekst jest przepracowaną wersją referatu, wygłoszonego w czasie konferencji naukowej pt. *W poszukiwaniu ukrytej fenomenologii* (19–20.05.2022, Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie).

tak, że po pierwsze – jak twierdzi Alfred North Whitehead albo Mirosława Czarnańska – wszystko w historii ludzkiego myślenia może okazać się jakimś przypisem do Platona² – i po drugie, jego myśl – jak to wyraził dużo wcześniej przed nimi Gottfried Wilhelm Leibniz – ciągle domaga się podania właściwej jej (systematycznej) interpretacji³, to w sposób zupełnie konsekwentny, z historycznego i filozoficznego punktu widzenia, podobnie można by spoglądać na pojawiającą się długo po platonizmie fenomenologię. Możliwość takiej interpretacji źródeł fenomenologii pojawia się jednak oczywiście tylko wtedy, gdy myśl zawartą w wypowiedzi Whitehead'a potraktuje się w sposób absolutnie poważny, co przecież samo w sobie nie jest i nie musi być dla wszystkich czymś zupełnie oczywistym.

Tę intuicję, o ile rzeczywiście podążyc za zdaniem Whitehead'a, można jednak wyrazić jeszcze inaczej. Skoro w historii filozofii wszystko może być jakimś przypisem do tekstu głównego, filozofii Platona, to każdy filozoficzny „przypis” – w tym i fenomenologia – winien okazać się (jak każdy przypis) jakąś wypadkową „tekstu głównego”. Ponadto może się on okazać czymś, co, jak w załączku, jest już w nim obecne. Jeśli intuicja ta i powyższe rozumowanie są poprawne, to należałoby powiedzieć, że sama fenomenologia również może być rozumiana jako pewna wypadkowa sposobu

2 „The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato” (A. N. Whitehead, *Process and Reality*, New York 1978, s. 39); „Ując Platona to jakby ując podstawy filozofowania w ogóle – i można to uczynić na wiele sposobów. Jest to bowiem spotkanie z myśleniem samym i każdy filozof spotkanie to musi przeżyć na nowo, indywidualnie, dla siebie” (M. Czarnańska, *Dwa podejścia do Platona*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 23 [1997] nr 3, s. 95).

3 „Si quelcun reduisoit Platon en système, il rendroit un grand service au genre humain, et l'on verroit que j'y approche un peu” (G. W. Leibniz, *Die philosophische Schriften*, Hrsg. G. J. Gerhardt, Bd. 3, Berlin 1978, s. 637). Pogląd Leibniza nabiera jeszcze większego znaczenia, jeśli przywołać istotne w tej kwestii stwierdzenie Orygenesy (*Contra Celsum* I 12, 51) *nikt z nas nie będzie śmiał twierdzić, że zna wszystkie nauki Platona* (οὐδεὶς ἡμῶν θαρρήσει, ὅτι πάντα οἶδε τὰ Πλάτωνος), bo i tak nawet jego komentatorzy nie są ze sobą co do nich zgodni. Por. Origenes, *Contra Celsum libri VIII*, ed. M. Markovich, Leiden–Boston–Köln 2001, I 12, 51. Tłumaczenie tekstów greckich: K. D. Rycyk, chyba że podano inaczej. Zapis tłumaczenia zgodnie z greckim zapisem minuskułarnym stosuje wyłącznie małe litery, z wyjątkiem imion i nazw własnych i tytułów dzieł starożytnych. W nawiasach okrągłych, z uwagi na maksymalnie dosłowny sposób translacji, podane są te wyrazy albo zwroty, które uzupełniając szyk zdania w tłumaczeniu, mogą być pomocne dla lepszego uchwycenia myśli i sensu tłumaczonego fragmentu.

myślenia Platona – już w niej jakoś obecna *in membris*. Prowadziłoby to wówczas do wniosku, że to nie tyle Platon może być „ukrytym fenomenologiem”, ile raczej sama fenomenologia może okazać się ukrytym platonizmem⁴.

Tak postawione pytanie każe jednocześnie, o ile faktycznie poszukiwać na nie właściwej odpowiedzi, dokonać pewnego porównania. Skoro bowiem myśl Platona i jego analizy miałyby być traktowane jako pewna „ukryta fenomenologia”, to oznacza to, że – by odpowiedzieć na to pytanie zupełnie twierdząco – należałoby w sposobie jego myślenia rzeczywiście odnaleźć jakąś postać fenomenologii, na przykład tę, która została określona w jej najbardziej podstawowej postaci, wyposażoną w jej własne podstawowe narzędzia. Dla przykładu można by wziąć pod uwagę chociażby założenia i narzędzia nowej metody fenomenologicznej, tak jak sformułował to Edmund Husserl w *Ideji fenomenologii*. Są to: (1) *skeptyczna* z zasady postawa oraz ściśle z tym związana metoda ἐποχή⁵, (2) dokonana w ich wyniku i w toku dalszych analiz *redukcja fenomenologiczna*,

4 Terminem tym komentatorzy i badacze filozofii Platona nader często obejmują także tak zwane *nauki niepisane* (λεγόμενα ἄγραφα δόγματα), a następnie post-Platonowy platonizm akademików. Wydaje się jednak, że w pierwszym rzędzie stwierdzenie to – o ile faktycznie uznawać jego słuszność – może dotyczyć filozofii Platona, której wyrazem jest cała zapisana w dialogach tradycja bezpośrednia.

5 Metodę tę oraz związaną z tym specyficzną postawę Diogenes Laertios przypisuje za Askaniem z Abdery i Aneisidemosem sławnemu Pirronowi z Elidy i jego uczniom (przede wszystkim Timon z Fliuntu, Hekataios z Abdery, Nausifanes z Teos). Pisze o tym aż trzykrotnie. Por. *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, rec. H. S. Long, Oxford 1964, IX 12–13, 61–62, 70. Miała ona polegać na *wstrzymywaniu się* od wydawania sądów (ἐποχή) na temat tego, co *nieuchwytnie* (ἀκαταληψία), co miało być najlepszą i najzaciejszą (γενναϊότητα) postacią filozofii. Takie właśnie znaczenie ma Diogenosowy zapis: ὄθεν γενναϊότητα δοκεῖ φιλοσοφῆσαι, τὸ τῆς ἀκαταληψίας καὶ ἐποχῆς εἶδος εἰσαγαγὼν (IX 61). Diogenes pisze jeszcze o wątpliwościach, jakie w wielu miejscach (τῶν δὲ πλείστων ἐποχὴν ἔχοντα) miały, zdaniem króla Dariusza, syna Hystesta, pojawiać przy próbie zrozumienia i wyjaśnienia nauki Heraklita z Efezu, która, wedle tej samej relacji, miała być nauką *o początku i podwalinie porządku (dla) jednego i (dla) wszystkich* ([τοῦ θ' ὄλου] κόσμου τρόπῳ ἐνός τε ζυμπάντων τε) (IX 12–13; por. *Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*, ed. H. Diels, W. Kranz, Zürich 2004, 22A 1: τρόπου κόσμον ἕνα τῶν ζυμπάντων). W tym sensie wydaje się, że Diogenes postrzega Heraklita jako jednego z pierwszych skeptyków. Epiktet (*Dissertationes* I 4,11) z kolei zwraca uwagę na to, że jednym z istotnych elementów świadczących o postępie (προκοπή) w pracy nad sobą jest m.in. osobliwa postawa akceptacji i jednocześnie jej braku, wstrzymania się, oddalenia i dystansu, by nie dać się

sprowadzająca się jedynie do ustalenia tego, co *istotne i transcendentne*, (3) otrzymany w rezultacie zastosowania obu filozoficznych narzędzi *eide-tyczny opis*, który bezpośrednio, w sposób maksymalnie bezzałożeniowy i czysty, odda porządek *jawienia się* tego wszystkiego, co – jako *istotne i transcendentne* – jawi się ciągle samo z siebie (φαινόμενον)⁶.

Czy podobną metodę i odpowiadające jej narzędzia można faktycznie odnaleźć w sposobie myślenia Platona? A więc można odnaleźć u niego jakąś postać myślenia, które przynajmniej w niektórych elementach odpowiadałoby historycznie późniejszej fenomenologii?

Wstępny opis pewnego parmenidesowego problemu. Συμπλήκη około interpretacji i oznaczenia *będącego* (τὸ ὄν)

Na Platona, u którego *implicite* miałyby być obecna jakaś postać fenomenologii, można oczywiście spoglądać z wielu powodów i z perspektywy wielu dialogicznych passusów⁷. Jednym z nich wydaje się obecny w dialogu *Sofista* (246a n.) motyw *walki gigantów* (γίγαντομαχία)⁸. Nie jest on li tylko zręcznym literackim zabiegiem ożywienia i udratyzowania prowadzonej w dialogu dyskusji, ani też próbą uzupełnienia czy podparcia sformułowanego argumentu albo przyjmowanego (rozstrzygającego) stanowiska treścią dawnego mitu. Nie jest też emblematem tego, jakoby myślenie greckie porzuciło mit. Przeciwnie. Dokonujące się w myśleniu

zwieść (ἐν προσθέσει καὶ ἐποχῇ, ἴν' ἀνεξάπτητος). Por. *Epicteti Dissertationes ab Arriano Digestae*, ed. H. Schenkl, Stuttgart 1965, I 1,4.

6 Por. E. Husserl, *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 9–25, 38–77.

7 Ponieważ celem artykułu nie jest dokonanie jakiejś metodologicznie karkołomnej próby miarodajnego i dogłębnego porównania platonizmu i fenomenologii Edmunda Husserla (co zresztą wydaje się niemożliwe), a jedynie próba odpowiedzi na pytanie, czy w sposobie myślenia Platona, albo nieco szerzej to ujmując, w sposobie myślenia Akademii (i Likejonu oraz późniejszych szkół) można odnaleźć te elementy, które okazują się równie istotne dla późniejszej fenomenologii, analizie zostanie poddane jedynie to, co można odnaleźć w sposobie myślenia Platona. Nie sposób jednak, i to z tych samych powodów, dokonać tego w tak krótkim tekście odnośnie do wszystkich dialogów Platona. Stąd niniejsze studium dotyczy jedynie wybranego fragmentu dialogu *Sophista*.

8 Por. *Platonis opera*, ed. J. Burnet, vol. 1–5, Oxford 1989–1992.

greckim przejście od *mythos* do *logos* nie jest porzuceniem pierwszego, lecz raczej jego wyjaśnieniem i właściwym przedłożeniem⁹. Wydaje się więc, że Platon, przywołując ów mityczny obraz i wyjaśniając jego sens w ten sposób, że przedkłada on to, iż wszystkie dotychczasowe filozoficzne spory jego poprzedników to nic innego, jak *walka jakaś gigantów na temat bycia* (γίγαντομαχία τις περί τῆς οὐσίας)¹⁰, czyni to przemyślnie i z premedytacją.

Jakie są zatem faktyczne powody owej walki i jak właściwie rozumieć *casus belli*? Dlaczego toczy się ona około bycia (περί τῆς οὐσίας)? I dlaczego właśnie to, a nie coś innego, jest przedmiotem tego – co do sedna problemu – *gigantycznego* sporu?

Platon, wyjaśniając, na czym może polegać skuteczność i przebiegłość, skądinąd bardzo potrzebnej, metody sofistów – nazwanej zresztą przez niego w innym miejscu mianem δημιουργικά διδασκαλία¹¹ – wskazuje, że pozwala ona w sposób mistrzowski posługiwać się ścisłym ujęciem (tj. ujęciem nie przez uzgodnienie jedynie nazwy [ἢ τοῦνομα μόνον συνωμολογήσασθαι], ale przez logosy [διὰ λόγων], a więc według tego, jakie coś faktycznie *jest*¹²) każdej możliwej sprawy czy kwestii¹³. Dla uwydatnienia deklarowanej skuteczności tejże metody rozstrzygania logosem

9 Por. A. Przybylski, *Tales i początki refleksji europejskiej*, Kraków 2016, s. 41–48.

10 Por. Plato, *Sophista* 242c–243d, 245e–246a.

11 Por. Plato, *Sophista* 229d; *Philebus* 27a–b: τὸ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν. Por. D. K. Rycyk, *Dlaczego niebytu nie można wyrazić? Analiza tezy τὸ μὴ ὄν εἶναι πῶς z dialogu „Sophista” Platona*, w: *Nicość*, red. J. Wolak, D. Chibner, M. Pietrzak, K. Wyszkowski, Warszawa 2020, s. 278–284.

12 Takie właśnie rozumienie λόγος i jego własnego przedkładania albo wyrażania (λέγειν), którego treścią w punkcie wyjścia pozostaje jedynie owo *jest*, może wynikać z intuicji Herklita z Efezu: οὐκ ἔμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστίν ἐν πάντα εἶναι [tłum.: „nie mnie, lecz logosowi wysłuchawszy, mądrym jest zgodzić się, że jedno wszystko jest”]. Por. *Die Fragmente der Vorsokratiker* 22B 50. Intuicja ta, podjęta została następnie przez Parmenidesa z Elei, który rozpatrując drogi badania (ὁδοὶ διζήσιος), jaką wiążącą pozostawia w zakresie myślenia (voeiv) jedynie drogę: *że jest* (ὁπῶς ἔστιν), co zresztą ma być wynikiem *rozstrzygania logosem* (κρίναι δὲ λόγῳ). Por. *Die Fragmente der Vorsokratiker* 28B 2,1–3; 28B 75.

13 Por. Plato, *Sophista* 218b–c: δεῖ δὲ αἰ πάντων πέρι τὸ πρᾶγμα αὐτό. W postulacie tym można dostrzec programowy, jak się zdaje, postulat Platona, by każdy rozpatrywany problem i zagadnienie ustalić i rozstrzygnąć jedynie w odniesieniu do siebie, tj. *samo według siebie* (αὐτὸ καθ’ αὐτό). Por. Plato, *Phaedo* 64c i nast.; *Gorgias* 524b; D. K. Rycyk, *Εἶδος. Próba odczytania znaczenia i funkcji εἶδος w myśleniu Platona w kontekście filozofii presokratyków*, Kraków 2018, s. 25–28; 124–136.

(λόγῳ), zwanej dalej *dialektyką*¹⁴, Platon dodaje (z przekąsem?), że każdy posługujący się nią i także zbijający (ἐλέγξων) wszystkie opinie adwersarzy staje się niedościgniony i niezwyknięty, niczym jakiś bóg zbijający (θεὸς ὢν τις ἐλεγκτικός)¹⁵. W tym celu, by wykazać skuteczność owej metody, sam staje się sofistą i „wchodzi w jego skórę”. Naśladując jego wywody i sposób argumentacji, formułuje następnie w sposób roboczy, na potrzeby prowadzonej dyskusji tezę, że *nie będące jest jakoś* (τὸ μὴ ὄν εἶναι πως)¹⁶. Jednocześnie składa słynną deklarację, że w tezie tej nie należy pod żadnym pozorem dostrzegać żadnego myślowego zamachu na ojca – *wielkiego Parmenidesa*¹⁷.

Platon stawia więc sobie za cel to, by zgodnie z rygorami Parmenidesa i eleatów¹⁸ wykazać, że tak postawioną tezę – i to wbrew temu, co się powszechnie wydaje – da się jednak obronić. Dwukrotne i dosłowne przywołanie Parmenidesowego zakazu dotyczącego możliwości przyjęcia tezy εἶναι μὴ ἔόντα wydaje się świadczyć o tym, że tak postawione zadanie

14 Jeśli wstępnym założeniem dyskusji było to, by operować precyzyjnymi nazwami, ale nie po to, by rozpatrywać je jedynie dla samych siebie, to może oznaczać to, że dialektyczne ujęcie jakiegokolwiek πράγμα dotyczy nie tyle jej nazwy (ta może być nieprecyzyjna i jedynie umowna), ile jej desygnatu. Epistemiczny sens tego postulatu Platon wyraził już wcześniej w dialogu *Kratylos* (438a i nast.).

15 Por. Plato, *Sophista* 216b: τάχ' οὖν ἄν καὶ σοὶ τις οὗτος τῶν κρειττόνων συνέπειτο, φαύλους ἡμᾶς ὄντας ἐν τοῖς λόγοις ἐποψόμενος τε καὶ ἐλέγξων, θεὸς ὢν τις ἐλεγκτικός [tłum.: „więc pewnie i tobie taki jakiś z silniejszych (bogów) może towarzyszy, my marni i nieumiejętni w wywodach, (a on) patrząc na nas z góry i zbijacz, jakiś taki bóg zbijający”]; W. K. Gródek, *Jedno, wiele, nic u Zenona i Gorgiasza*, Kraków 2018, s. 69.

16 Por. Plato, *Sophista* 240c: ὁ πολυκέφαλος σοφιστὴς ἠνάγκακεν ἡμᾶς τὸ μὴ ὄν οὐχ ἔκόντας ὁμολογεῖν εἶναι πως [tłum.: „wielogłowy sofista zmusił nas wbrew woli zgodzić się, że nie będące jakoś jest”].

17 Por. Plato, *Sophista* 237a: Παρμενίδης δὲ ὁ μέγας...; 241d: τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀνυπομένους εἶσται βασιανίζειν, καὶ βιάζεσθαι τὸ τε μὴ ὄν ὡς ἐστί κατὰ τι καὶ τὸ ὄν αὐτὸ πάλιν ὡς οὐκ ἐστί πῃ [tłum.: „słowo ojca Parmenidesa konieczne będzie nam broniącym się (doszczętnie) wy badać, i upierać się, że i nie będące, że jest według czegoś, i to, że będące znowu, że nie jest jakoś”].

18 Rygory te określa sam Parmenides z Elei. *Die Fragmente der Vorsokratiker* 28B 7,1–2: οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἔόντα· ἀλλὰ σύ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἴργε νόημα [tłum.: „albowiem nigdy nie przemoże to, że są nie będące; lecz ty z tejże drogi badania wyklucz pojęcie”]. Platon, co zresztą u niego jest ewenementem, na te słowa Parmenidesa powołuje się dwukrotnie. Por. *Sophista* 237a, 258d.

Platon – chcący uniknąć miana ojcobójcy (πατραλοίας) – potraktował niezwykle poważnie¹⁹.

W ten sposób zostaje zawiązany i oznaczony pierwszy spór, który można także określić jako *zapasy* (συμπλοκή). Rozgrywa się on między będącym (τὸ ὄν) i nie będącym (μὴ ὄν) stanowiącym języczek u wagi adwersarzy²⁰.

Spór ten, zapewne z uwagi na wyczuwany uroczysty ton i treść zakazu Parmenidesa: εἶργε νόημα, wydaje się czymś bardzo nie na miejscu (μάλα ἄτοπον)²¹. Jednak przy całej swej prowokacji odsłania on prawdziwe intencje Platona. Już samo rozpatrywanie tezy, że *nie będące jakoś jest*, oznacza, że *de facto* usiłuje się zrównać je z tym, co jest jego przeciwieństwem. Mówiąc ściślej: rozpatrując hipotetyczne *nie będące* (μὴ ὄν), jako hipotetyczne *coś jednego* (ἔν τι) – co słusznie nie umyka uwadze Platona – mimochodem wskazuje się raczej na to, jak zwykle rozumiane i oznaczane są jego dialektyczne antypody²².

19 Młodzieńcze zainteresowania komponowaniem dramatów (a więc strukturalnie dialogów), o czym wspomina Diogenes Laertios (*Diogenis Laertii Vitae* III 5, por. *Phaedo* 60b–61c) dochodzi tu u Platona do głosu. Ten moment dialogu z jednej strony, podobnie jak to ma miejsce w klasycznie skomponowanej tragedii, jest momentem zawiązania pewnej kwestii, która nieuchronnie (niczym wyrokiem bogów) zmierza do jakiejś kulminacji i tak samo domaga się rozstrzygnięcia. Temu odczuciu sprzyja nadto uroczysty ton i powaga słów Platona, przywołującego pieczołowicie zdanie Parmenidesa. Niemniej jest to moment również komiczny i groteskowy: oto bowiem poddane pod dyskusję i możliwość rzeczywistego zakwestionowania zostaje coś, co dotąd wydawało się nienaruszone i doskonale uzasadnione. Platon podejmuje się tego jak prawdziwy sofista, stosując *dialektykę* – staje się Gorgiaszem z Leontinoi, Zenonem z Elei i Melissem z Samos, kimś z biorącej początek od Ksenofanesa zgrai eleatów (*Sophista* 242d: τὸ δὲ παρ’ ἡμῖν Ἐλεατικὸν ἔθος ἀπὸ Ξενοφάνους ἀρξάμενον), a przede wszystkim samym Parmenidesem. Już samo udramatyzowanie prowadzonej dyskusji, z uwagi na jej oddziaływanie, można by opisywać i analizować jako przeprowadzony świadomie warsztatowy zabieg fenomenologizujący. Por. D. K. Rycyk, *Dlaczego niebytu nie można wyrazić?*, s. 284–308; O. Taplin, *Tragedia grecka w działaniu*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2004, s. 227–228, 255–270.

20 Zapis „nie będące”, jako tłumaczenie greckiego μὴ ὄν, stosowany jest konsekwentnie, według reguły dopuszczającej świadomą pisownię oddzielną.

21 Por. Plato, *Sophista* 240c: κινδυνεύει τοιαύτην τινὰ πεπλέχθαι συνμπλοκὴν τὸ μὴ ὄν τῷ ὄντι; καὶ μάλα ἄτοπον [tłum.: „zdaje się, że splątane (i zmieszane) zostały w jakimś takim kłębku nie będące z będącym, a to bardzo nie na miejscu”].

22 Jeżeli przyjąć, że oznaczenie to jest wynikiem i konsekwencją właściwego ujęcia tego, w jaki sposób będące (τὸ ὄν) wyraża się (λέγει) i przejawia (φαίνεται), to zawiązany w kontekście postawionej roboczo tezy τὸ μὴ ὄν εἶναι πως spór na temat nie będącego (μὴ ὄν) otwiera pytanie

Rzeczywistym przedmiotem dialektyki Platona jest *będące* (τὸ ὄν) i jego znak (σημεῖον), którym jest *jedno* (ἕν)²³. Wzajemny związek obu dialektycznie wyeksplikowanych i sobie równoważnych elementów oznacza więc, że w każdym przypadku zachodzi następująca prawidłowość: to, co *jest* (ἔστιν), a więc *będące* (τὸ ὄν), za każdym razem ujmowane zostaje jako *coś jednego* (τὸ ἕν τὸ τι)²⁴. Co do istoty zawiązanego sporu i zapasów (συμπλοκή) oznacza to również, że – zgodnie z określoną już regułą dialektyczną – *będące* (τὸ ὄν) należy widzieć i pojmować jedynie ze względu na nie samo (αὐτὸ καθ’ αὐτό), a więc, z uwagi na poczynione już w ślad za Parmenidesem i jego uczniami rozstrzygnięcia, jako *noemat*²⁵, względnie, rozpatrując to od strony *widzenia postaci* (κατιδεῖν εἶδη), jako *dianoemat*.

Z uwagi na te parmenidesowe rozstrzygnięcia wydaje się również, że należy rozumieć je w sposób *jednoznaczny*. Znakiem tej jednoznaczności *będącego* (τὸ ὄν) jest jego własna dialektycznie wyeksplikowana postać

o możliwość ujęcia osobliwego *fenomenowi negatywnego*, tj. takiego, który niesie ze sobą dokładnie to samo, co treściowo ma odpowiadać fenomenowi *będącego* (τὸ ὄν), a jednocześnie jest jego zaprzeczeniem. W tym sensie spór ten okazuje się pytaniem o hipotetyczną sytuację współwystępowania dwóch takich fenomenów. W kontekście tegoż sporu, jak również z uwagi na słowa τοιαύτην τινὰ πεπλέχθαι συμπλοκήν, jak i następujące po nich analizy Platona, wydaje się czymś słusznym przyjąć, że motyw *splotu* (συμπλοκή), a więc także: sporu i zapasów, jest jednym z przewodnich tematów dialogu *Sophista*. Z tego powodu wyróżnione w niniejszym artykule problemy mogą być interpretowane również jako poszczególne warianty owego *splotu*, co w zamysłu Platona może zmierzać do próby określenia i właściwego oznaczenia tego, czym jest fenomen *bycia* (οὐσία).

23 Związek ten Platon dialektycznie rozpatruje i definitywnie określa także w dialogu *Parmenides* (142b i nast.). Por. D.K. Rycyk, *Εἶδος*, s. 212–218.

24 Dzieje się to zawsze stosownie do ilości tego, co podlega oznaczeniu. Por. Plato, *Sophista* 237d: ἐνὸς γὰρ διή τὸ γέ ‘τί’ [...] σημεῖον εἶναι, τὸ δὲ ‘τινὲ’ δυοῖν, τὸ δὲ ‘τινὲς’ πολλῶν [tłum.: „jednego bowiem zaś to ‘coś’ [...] znakiem jest, a ‘dwa cosie’ dwóch, zaś ‘cosie’ wielu”]. Wydaje się, że w tym punkcie Platon podejmuje nie tylko sposób myślenia Parmenidesa, ale przede wszystkim rozstrzygnięcia, które jako konsekwencje tamtego, przedstawił jego uczeń Zenon z Elei, a po nich Melissos z Samos, a od strony negatywnej Gorgiasz z Leontinoi. Por. D.K. Rycyk, *Dlaczego niebytu nie można wyrazić?*, s. 297–307.

25 Por. *Die Fragmente der Vorsokratiker* 28B 3: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι [tłum.: „to samo jest bowiem myśleć i być”]; *Die Fragmente der Vorsokratiker* 28B 8,34–36: ταῦτόν δ’ ἔστι νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα. οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἑόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἔστιν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν [tłum.: „to samo zaś jest myśleć jak i czemu jest pojęcie, bowiem nie bez *będącego*, którym jest wyrzeczone, odkryjesz myślenie”].

(εἶδος), tzn. *jedno* (ἕν). Albowiem tę *postać* (εἶδος) *będące* (τὸ ὄν) zawsze *ma ze sobą*²⁶. Jednocześnie Platona doprowadza to do słusznego wniosku, że podług tak określonych kryteriów prawidłowości dyskutowanego roboczo *nie będącego* (μὴ ὄν), jako hipotetycznego *czegoś jednego* (ἕν τι), w żaden miarodajny i prawidłowy sposób nie można wyrazić (λέγειν ἀδύνατον)²⁷.

To jednak nieuchronnie sprokurowało kolejne problemy. Wyrażają się on w pytaniu, czy – podobnie jak dzieje się to z *jednym* (ἕν) – są jeszcze jakieś *inne znaki* będącego? W związku z tym Platon postawił jednak kolejne, niemniej istotne pytania²⁸. Jak prawidłowo *oznaczyć* fakt, że tego, co *jest*, jest wiele i w różnych odmianach? Albo dalej, jak prawidłowo *oznaczyć* to, że coś powstaje i ginie? W czym – mając na uwadze tę całą paletę możliwych, a przy tym różnorodnych, stanów i możliwości²⁹ – wyraża się i przejawia *bycie* (οὐσία) jako takie? A więc w jaki sposób – nie chcąc nadal złamać zakazu Parmenidesa i jego ciągle obowiązującej wykładni *będącego* – należy wszystkie te aspekty – i to w ramach omawianego zakresu οὐσία – prawidłowo *oznaczyć*? I czy rzeczywiście można tego dokonać w zgodzie z osiągniętym rozwiązaniem pierwszego sporu (συμπλοκή) około *będącego* (τὸ ὄν)?

Do tych zadań przystępuje Platon, formułując dwa postulaty: (1) należy *przeszukać i przebadać będące* (τὸ ὄν πρῶτον δεῖν διερευνήσασθαι), jednak należy tego dokonać w taki sposób, by nie łamiać dotychczasowego sposobu oznaczenia i dialektycznych reguł, móc uwzględnić modalność wyżej wymienionych stanów i aspektów; (2) należy przeprowadzić to dialektyczne badanie jedynie pod kątem tego, co okaże się *największe*

26 Określenie ścisłego związku postaci (εἶδος), którą jest jedno (ἕν), i będącego (τὸ ὄν), jako rezultat rozwikłania pierwszego sporu i zapasów (συμπλοκή), można interpretować jako przejście do zamierzonej eksplikacji całości zasady τὸ μετέχειν, w tym również wszystkich jej własnych, dialektycznie wyeksplikowanych i uzasadnionych reguł. Por. Plato, *Sophista* 237d–238e, 255e–256c; *Parmenides* 142e; D. K. Rycyk, *Eἶδος*, s. 170–177, 193–199, 215–216.

27 Por. *Sophista* 237d; D. K. Rycyk, *Dlaczego niebytu nie można wyrazić?*, s. 294–295, przyp. 47; s. 299–300, przyp. 56.

28 Por. D. K. Rycyk, *Eἶδος*, s. 177–193.

29 Platon, podobnie jak „ojciec Parmenides”, rozpoczyna zadanie określenia *wielu innych znaków* (postaci) *będącego*. Por. *Die Fragmente der Vorsokratiker* 28B 8,1 i nast.; Plato, *Sophista* 242b–246a.

(περὶ τοῦ μεγίστου) i co *przewodzi* (τε καὶ ἀρχηγού)³⁰. Tak sformułowane i przyjęte postulaty (1)(2) oznaczały konieczność dokonania dialektycznie uzasadnionej redukcji wszystkich możliwych *znaków* do pewnej grupy dialektycznych „znaków podstawowych”. Program ten Platon sformułował jeszcze inaczej: aby ująć i należyście oznaczyć wszystkie możliwe stany i aspekty, należy zajmować się nie wszystkimi możliwymi postaciami (μὴ περὶ πάντων τῶν εἰδῶν), lecz jedynie tymi, które sam nazywa największymi (τῶν μεγίστων λεγομένων ἄττα)³¹. Mówi przy tej okazji, że tak winien czynić prawdziwy filozof, a więc sofista: *umieć widzieć wszystko według tego, co jest największe i rządzi*³². Co zatem jest *największe* i co *rządzi* dyskutowaną οὐσία?

Fenomenologiczna diagnoza problemu *walki gigantów*. Συμπλοκή około interpretacji i oznaczenia *bycia* (οὐσία)

Postawiony przez Platona problem prawidłowego oznaczenia zakresu *bycia* (οὐσία) i eksplikacji *największych postaci* zwanych dalej *największymi rodzajami* (μέγιστα τῶν γενῶν) – przy jednoczesnym zachowaniu reguł opisanych przy okazji rozwikłania pierwszego sporu i zapasów – to moment zawiązania się *symplokicznego agonu*. To właśnie ten spór i zapasy, nawiązując do jednego ze znanych sobie mitów, Platon nazywa *walką jakąś gigantów około bycia* (γίγαντομαχία τις περὶ τῆς οὐσίας)³³.

30 Por. Plato, *Sophista* 242b–243e.

31 Por. *Sophista* 254b–d.

32 Można tu dostrzec echo gnomy Heraklita z Efezu. *Die Fragmente der Vorsokratiker* 22B 41: εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτι ἐκυβέρνησε πάντα δια πάντων [tłum.: „jest bowiem jedno to mądre, znać gnomę, która kieruje wszystkim przez wszystko”].

33 Warto przy tej okazji przywołać treść mitu u gigantach (γίγαντες). Byli to, podobnie jak tytani (τιτῆνες), bogowie starszej generacji, synowie Uranosa, których władzy pozbawił Zeús i cały jego ród młodszych bogów (por. *Theogonia* 675–715). Walka gigantów (i tytanów) zatem to nic innego, jak walka rodów i klanów (γενή) o pierwszeństwo i władzę (ἀρχή), o domenę tego, co w mniemaniach śmiertelników przynależy jedynie nieśmiertelnym bogom. W jednej z wersji tego mitu, przekazanej przez Homera (*Odyssea* XI 308 i nast.), a potem przez Arystotelesa (*De mundo* 391a), jest zawarta opowieść, że dwaj z nich, potężni wzrostem, ale nieprzemysłni (ἀνόητοι), Otos i Efialtes, synowie Aleousa (albo Poseidona), podjęli nieudaną próbę wdarcia się do „miejsca” bogów, nakładając na siebie trzy góry. Były to Olimp, Ossa, Pelion. Za karę zostali

Gigantami, toczącymi walkę o władzę i pierwszeństwo około bycia (περί της οὐσίας), są dwie grupy mędrców, jego poprzedników, albowiem Platon stwierdza, ponownie nadając temu – ciągle z charakterystyczną dla siebie manierą i humorem – dość uroczystą wymowę³⁴, że właściwie cała dotychczasowa filozoficzna dyskusja dotyczy wyłącznie tej kwestii. *Gigantomachia* zatem to nic innego, jak „śmiertelne ścieranie się” zastanych poglądów (δόξαι) na temat tego, czym jest οὐσία³⁵.

Platon wyróżnia i poddaje pod dyskusję te stanowiska i poglądy, które sprowadzają rozumienie οὐσία do dwóch zasadniczych sposobów jej przejawiania się. Pierwszy z nich reprezentują ci, którzy, jak sam to określa, *obejmują rękoma skały i drzewa* (ταῖς χερσὶν ἀτεχνῶς πέτρας καὶ δρῦς περιλαμβάνοντες) i odpowiedź na postawione pytanie o bycie (οὐσία) chcą znaleźć, gdy *dotykają tamtych* (τῶν τοιούτων ἐφαπτόμενοι)³⁶. Upięrają się bowiem, że czymś wiążącym dla przedmiotu prowadzonego sporu jest tylko to, co dostarcza kontakt i dotyk (τοῦτο εἶναι μόνον ὃ παρέχει προσβολὴν καὶ ἐπαφήν) i twierdzą, że *ciało i bycie jest tym samym* (ταὐτὸν

śmiertelnie postrzeleni z łuku przez samego Apollona. Pośrednio więc mit ten stawia pytanie: w jaki sposób można dzierżyć w pełni ἀρχή, czyli *wszystkim władać i wszystkim przewodzić*? Wy-mowa tego mitu, zapisana przez Arystotelesa, jest zaskakująca: tego, co właściwe jest wyłącznie bogom, można osiągać jedynie na sposób bogów. Nie jest to siła fizyczna, lecz umysł (νοῦς). Por. *Hesiodi Theogonia, Opera et dies, Scutum*, ed. F. Solmsen, R. Merkelbach, M.L. West, Oxford 1990, 675–715; *Homeri Odyssea*, ed. G. Dindorf, C. Hentze, p. 1–2, Lipsiae 1931–1934, IX 308 i nast.; Aristoteles, *De mundo*, w: *Aristotelis opera*, ex rec. I. Bekkeri, vol. 1–2, ed. O. Gigon, Berlin 1960. Platon być może nawiązuje do tej intuicji, pisząc w kontekście dialektyki jako narzędzia wydobycjącego z jaskini (σπήλαιον), o *podążaniu w górę, wstępowaniu i oglądaniu miejsca umysłowego* (τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν καὶ θεάν τῶν ἄνω τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον). Por. Plato, *Republica* 517b. Później do mitu o gigantach, komentując metodą alegorezy starotestamentowy tekst Rdz 6, 1–4, nawiązuje również Filon z Aleksandrii (*De gigantibus*). Por. Filon z Aleksandrii, *O gigantach*, w: *Pisma*, t. 2, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994, s. 7–17.

34 W tym zabiegu Platona można doszukiwać się nie tylko oryginalnej literackiej figury, ale ponownie tych samych pełnych poczucia humoru intencji, które już wcześniej towarzyszyły postawionej przez niego – i to w kontekście zakazu Parmenidesa i jego krytyki *śmiertelnych, niczego nie wiedzących dwugłowych* (βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν δίκρανοι) – tezie, że *nie będące jest jakoś*. Teza *wielogłowego sofisty* (πολυκεφάλος σοφιστής) idzie bowiem *expressis verbis* temu zakazowi zdecydowanie na przekór. Por. *Die Fragmente der Vorsokratiker* 28B 6,4; Plato, *Sophista* 240c; D. K. Rycyk, *Dlaczego niebity nie można wyrazić?*, s. 289.

35 Por. Plato, *Sophista* 242b–246d.

36 Por. Plato, *Sophista* 246a–b.

σῶμα καὶ οὐσίαν). Odrzucają jednocześnie pogląd zupełnie temu przeciwny (μὴ σῶμα ἔχον εἶναι). A zatem jest to stanowisko, wedle którego dyskusję περί τῆς οὐσίας można prawomocnie rozstrzygnąć, sprowadzając wszystko do posiadania *ciała* (σῶμα) i związanego z nim *doznawania* (αἴσθησις).

Stanowisko przeciwstawione stanowisku *somatyków* reprezentowane jest przez drugą grupę badaczy. Platon określa ich mianem *przyjaciół eidosów* (albo *postaci*) (τοὺς τῶν εἰδῶν φίλους)³⁷, z którymi, jak się zdaje, utożsamia również *eleacką zgraję z czasów Ksenofanesa*³⁸. Dowodzą oni, że wspomniani wcześniej *somatycy* myślą się, ponieważ błędnie wskazując na powstawanie zamiast na bycie (γένεσιν ἀντ' οὐσίας), nie odróżniają jednego od drugiego i dlatego mieszają je ze sobą. Z tego powodu *przyjaciele postaci* rzeczoną οὐσία i jej należyte pojmowanie – przy jednoczesnym odróżnianiu w sposób konsekwentny tamtej od γένεσις – wyprowadzają z tego, co *niewidzialne* (ἔξ ἀοράτου). Platon dopowiada natychmiast, że idzie tu o *pewne umysłowe i bezcielesne postaci* (νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἶδη), gdyż zdaniem tychże jedynie one (εἶδη) są *prawdziwym byciem* (τῆν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι)³⁹.

Klincz powstający w wyniku starcia dwóch wielkich stanowisk (*somatycy*–*asomatycy*) Platon próbuje rozwiązać, argumentując, że *de facto* niemożliwe jest obstawać przy jednym stanowisku kosztem drugiego⁴⁰. Z jakiego powodu?

37 Por. Plato, *Sophista* 248a.

38 Por. Plato, *Sophista* 242d: ἡμῖν Ἐλεατικὸν ἔθνος ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον.

39 Por. Plato, *Sophista* 246b–c.

40 Platon przy tej okazji sugeruje, że stanowisko pośrednie, jeśli w ogóle jest możliwe, domaga się również należytego rozpatrzenia. W tym kontekście wspomina tych, którzy próbę wyłożenia takich mniej lub bardziej spójnych stanowisk podjęli już wcześniej, a których reprezentują boskie *muzy: jońskie i sycylijskie* (Ἰάδες καὶ Σικελαὶ Μοῦσαι), jedne gwałtowniejsze (αἱ συντονώτεραι τῶν Μουσῶν), inne bardziej umiarkowane (αἱ δὲ μαλακώτεραι). Ze względu na zapisane parafrazy tychże stanowisk: *że tego, co jest, jest wiele i jedno* (ὡς τὸ ὄν πολλά τε καὶ ἓν ἐστίν); *nienawiścią zaś i miłością są trzymane w kupie, rozpadając się bowiem zawsze się zbiera...* *wiele (tego) i wrogie samo sobie przez niezgodę jakós* (ἔχτρα δὲ καὶ φιλία συνέχεται. διαφερόμενον γὰρ αἰεὶ συμφέρεται... πολλά καὶ πολέμιον αὐτὸ αὐτῷ διὰ νεϊκός τι), Platon ma tu na myśli zapewne Heraklita z Efezu oraz Empedoklesa z Akragas, choć, jak się zdaje, w świetle relacji Teofrasta (*De sensu* 1 i nast., = *Die Fragmente der Vorsokratiker* 28A 46) nie można z tego grona

Niszczycielska dotychczas moc dialektyki, bezkompromisowo obalająca stanowiska przeciwników, tym razem zostaje wykorzystana w sposób zaskakujący. Oparty na niej wywód Platona, próbującego wyjść naprzeciw racjom i argumentom obu stanowisk, jest wręcz błyskotliwy. Rozstrzygnięcie pierwszego sporu w postaci tezy: τὸ ὄν εἶναι, staje się dla obu stanowisk punktem wyjścia oraz regułą, której nie wolno w ramach żadnego z nich przekroczyć.

I tak Platon tłumaczy po pierwsze, że *somatycy* winni wbrew własnym deklaracjom uznawać to, co pozostaje wyłącznie *niecielesne* (ἀσώματων) jak i *niewidzialne* (ἀόρατων), za jakieś wiążące odniesienie. Przykładem tego jest obecność w ciele duszy (σῶμα ἔμψυχον), rozumianej również w ten sposób, że jest ona czymś, w czym niejako pojawia się i tkwi cnota (ἐν ἧ ἐγγίγνεται ἀρετή). Ten przykład zdaniem Platona pokazuje jasno, że bez względu na to wszystko, co podtrzymują *somatycy*, chcący mówić jedynie o *ciele*, czy też o *działaniu* (τὸ ποιεῖν) lub *odczuwaniu* (τὸ παθεῖν), muszą oni również przystać na tezę przeciwników. Uznać w ślad za pierwszym rozstrzygnięciem, że *jest będące* (τὸ ὄν εἶναι), pozwala w tym konkretnym przypadku przyjąć i to, że *jest coś takiego*, co równocześnie nie będąc samym ciałem, okazuje się w nim *siłą* albo *możnością* (δύναμις) do działania i odczuwania, a także w pewnym sensie niecielesną zasadą ich obu⁴¹.

W podobne trudności popadają *asomatycy* – *przyjaciele postaci*. Oni również winni jednak ostatecznie przyznać, że rozpatrując bycie samo (αὐτὴ ἢ οὐσία), należy zawsze jakoś uwzględnić także i to, co początkowo wydaje się – zgodnie z przyjętymi wcześniej kryteriami – jemu zupełnie obce. Tak więc i w tym przypadku w świetle tezy, że *jest będące* (τὸ ὄν εἶναι), należy uwzględnić zakresy *ruchu* (κινεῖσθαι) i *powstawania* (γένεσθαι)⁴². Chociaż bowiem, zgodnie z ich dotychczasowym rozumowaniem, oba te zakresy są rozpatrywane osobno (χωρῖς) – jako że pierwszy z nich (οὐσία) pozostaje *względem tamtych zawsze taki sam* (ἀεὶ κατὰ ταῦτα

jednoznacznie wykluczyć i samego Parmenidesa. Przegląd takich stanowisk jest obecny także u Ksenofonta (*Memorabilia* I 1,14 i nast.). Por. Plato, *Sophista* 242d–243a; *Xenophontis Commentarii*, ed. W. Gilbert, Lipsiae 1928, I 1,14 i nast.

41 Por. Plato, *Sophista* 247a–248a.

42 Por. Plato, *Sophista* 248a–249d.

ὡσαύτως ἔχειν), natomiast drugi (γένεσις czy κίνησις) zawsze przebiega *innym razem inaczej* (ἄλλοτε ἄλλως) – to jednak funkcjonują one zawsze we wzajemnym odniesieniu. To z kolei doprowadza Platona do dwojakiemu stwierdzeniu. Przez doznawanie pierwszy zakres (οὐσία) ma udział w ciele i w powstawaniu (σώματι μὲν γενέσει δι' αἰσθήσεως κοινωνεῖν⁴³). Drugi natomiast (σῶμα) ma udział w pierwszym za sprawą duszy i jej – najlepszej względem jej sposobu wyrażania się (na sposób umysłowy) – aktywności⁴⁴ (δια λογισμοῦ δὲ ψυχῆ πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν)⁴⁵.

Związany i oznaczony *spór* (i *zapasy*) (συμπλοκή), którego przedmiotem jest ustalenie, jak należy oznaczyć to wszystko, co dotyczy bycia (περὶ τῆς οὐσίας), okazuje się istotnie bardzo poważną konfrontacją dwóch potężnych i ugruntowanych stanowisk. Jednocześnie spór ten, początkowo bez widoków na rzeczywiste rozwiązanie, utrzymuje osobliwą sytuację doktrynalnej równowagi, spłotu i klinczu – nieustannej *walki gigantów*⁴⁶. Pojawia się więc pytanie, w jakim celu właściwie Platon prezentuje oba

43 Biorąc pod uwagę wywód Platona, wydaje się, że formuła *czynienia wspólnym* albo *sprawdzania do wspólnego* (τὸ κοινωνεῖν) jest pierwszą zaproponowaną przez niego formułą i paradygmatem eksplikowanej zasady τὸ μετέχειν. Por. Plato, *Sophista* 248b.

44 Por. D. K. Rycyk, *Εἶδος*, s. 72–88.

45 Poszukiwanie właściwej „definicji bytu” na kartach dialogu *Sophista* Hans-Georg Gadamer komentuje następująco: „Chodzi zatem o pojęcie dynamiczne i ustanowione przez rozum. Do tego pojęcia udało się dojść w rozmowie, w której «materialiści» w odniesieniu do «życia» zostali zmuszeniu przyjąć niepodważalne konsekwencje – że w jakiś sposób istnieją dusza i cnota. [...] Także stronictwo «przyjaciół idei», które przyjmuje wszystko jako stałe i nieruchome, musi w końcu przyjąć konieczność, iż to, co jest, porusza się” (H.-G. Gadamer, *Początek filozofii*, tłum. J. Gajda-Krynicka, Warszawa 2008, s. 76).

46 Tak samo, jak mityczny Zeus pokonawszy gigantów nie zajął ostatecznie ich własnej domeny, ani nie wybił ich do reszty, a oni ciągle mogą nastawać na jego władztwo, tak i w tym przypadku – każdy z dwóch przedłożonych i omówionych zakresów pozostaje, równoważony oponentem, jedynie we własnych granicach. Być może pewien komentarz do owej równowagi boskich domen, uzasadniających równowagę kosmologiczną, albo tego, co w całości bycia jednocześnie nie narusza go, a siebie wzajemnie równoważy, stanowi zachowany urywek zdania Anaksymandra z Miletu. *Die Fragmente der Vorsokratiker* 12B 1,2–5 (*Simpl. Physica* 24,13): ἔξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τῖσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν [tłum.: „skąd zaś powstanie jest dla będących, tam i zagłada dla tych staje się według konieczności, dają bowiem same sobie wzajem sprawiedliwość i zapłatę za bezprawie według porządku czasu”]. Por. M. Heidegger, *Powiedzenie Anaksymandra*, w: *Drogi lasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1997, s. 285–300.

zdające się wzajemnie wykluczać i znosić stanowiska. Czy rzeczywiście po to, by odrzucając zupełnie i konsekwentnie jedno z nich, kosztem tamtego przyjąć drugie?

Oznaczenie *splotu eidetycznego* (τῶν εἰδῶν συμπλοκή) jako próba rozwiązania problemu οὐσία

Wydaje się, że istotą tego, co chce osiągnąć Platon, nie jest jedynie proste przeciwstawienie sobie obu analizowanych stanowisk⁴⁷, lecz umiejętne pogodzenie ich ze sobą i uczynienie wspólnymi (κοινωνεῖν), w ten sposób jednak, by w dalszym ciągu nie pozwalało to w żaden sposób oskarżyć go o przekroczenie zakazu Parmenidesa⁴⁸.

Mając do dyspozycji trzy wyeksplikowane już elementy do należytego i prawidłowego powiązania: *ruch*, *spoczynek*, *będące*, oraz podejmując w toku dyskusji kolejny spór (czy są one niez mieszane, czy mogą zupełnie dowolnie się mieszać – przy czym oba stanowiska zostają odrzucone), Platon formułuje, jak się zdaje, kluczową dla próby rozstrzygnięcia całego sporu tezę: aby umiejętnie rozwiązać *walkę gigantów około bycia*, należy podać *największe ustalenie* (ἐπιστήμη μεγίστη), zwane przez niego również *ustaleniem dialektycznym* (ἐπιστήμη διαλεκτική)⁴⁹. Stanowi ono bowiem serce mistrzowskiej techniki sofistów i dialektyków. Umiejętność rozstrzygania o wszystkim według rodzaju (κατὰ γένος) i według postaci (καθ’ εἶδος)⁵⁰ służy temu, by umiejętnie oznaczyć to, do czego one

47 Spór dwóch podobnych (jeśli nie identycznych) stanowisk ujawniła w dialogu *Teajtet* dyskusja Sokratesa z Teodorem na temat rozumienia samej ἐπιστήμη. W podobnej perspektywie rozgrywa się na kartach dialogu *Fileb* dyskusja o *dobru* (ἀγαθόν): czy jest ono z domeny umysłu (νοῦς), czy może raczej z domeny doznania (αἴσθησις) i przyjemności (ἡδονή). Por. Plato, *Theaetetus* 179e i nast.; *Philebus* 11b, 14c–16c; *Respublica* 505b–c.

48 Por. Plato, *Sophista* 249c–d: τῷ δὲ φιλοσόφῳ καὶ ταῦτα μάλιστα τιμῶντι πᾶσα [...] ἀνάγκη [...] ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκίνημένα, τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν συναμφοτέρα λέγειν [tłum.: „filozofowi zaś i ceniącemu te wszystkie owe najbardziej [...] konieczne (jest) [...], żeby mówił, że nieruchome i poruszone, będące i całe oba razem (są)!”].

49 Por. D. K. Rycyk, *Eἶδος*, s. 186–192.

50 Wydaje się, że widocznej u Platona „zamienności” stosowania określeń *postać* (εἶδος) i *rodzaj* (γένος) nie należy interpretować jako leksykalnej dowolności ani utożsamiania tych pojęć.

wszystkie się odnoszą, a co, jak dokładnie mówi Platon, *dosięga je wszystkie i zaprzęga*⁵¹. Jego zdaniem więc należy owo *dosięgające i zaprzęgające umiejętnie wyczuć i dojrzeć* (διατεταμένην ἰκανῶς διαισθάνεται)⁵².

Tym czymś, co właściwie rzecz biorąc od samego początku stanowi przedmiot zainteresowania dialektyków i sofistów, jest *idea będącego* (τοῦ ὄντος ἰδέα)⁵³. Jest ona jedna (μία), dlatego też w jej oglądzie winno się *zbierać, skupiać i ujawniać* wszystko to, co jednocześnie w wyniku przeprowadzonej dialektyki należy przyjąć za *największe i rządzące*. Inaczej mówiąc, powinna ona *ujawniać* w przebadanym zakresie, tj. w zakresie *bycia* (οὐσία), wszystkie poszukiwane *znaki będącego*, czyli wszystkie *rodzaje* (γένη), widziane według ich postaci (κατιδέϊν εἶδη). Ów ogląd, finalnie *denotujący według postaci* to, czym rzeczywiście jest *bycie* (οὐσία), stanowi konsekwencję przyjęcia w punkcie wyjścia tezy τὸ ὄν εἶναι, którą ze względu na tok dyskusji można by właściwie, zgodnie z prowadzoną dialektyką, przekuć na tezę następującą: τὸ ὄν εἶναι πῶς⁵⁴.

Platon, *denotując* ów zakres, określa finalnie μέγιστα τῶν γενῶν, *największe postacie (rodzaje)*, którymi są: (1) *będące samo* (ὄν αὐτό), (2) *stanie* albo *spoczynek* (στάσις), (3) *ruch* (κίνησις), (4) *to samo* (ταὐτόν), (5) *różne* (θάτερον)⁵⁵. Według tychże *pięciu największych* można bowiem, jego zdaniem, *oznaczyć* (σημαίνειν) w pełni całość analizowanego zakresu.

Biorąc pod uwagę analizy Platona, owa „zamiennosc” oznacza raczej, że jakkolwiek sposób stawania się bądź zmiany, które zachodzą w porządku rzeczy, zostaje wyróżniony jako określony *rodzaj* (γένος), ten z kolei, w ramach tej samej dialektycznej procedury, zgodnie z jego własną specyfiką i w odróżnieniu od innych rodzajów, jest widziany według *postaci* (εἶδος), która oznacza zachodzenie w owym porządku zmiany zgodnie ze swym *rodzajem*. Por. P. Sznajder, *Dialog i dialektyka w konfrontacji hermeneutyki Hansa Georga Gadamera z filozofią dialogu*, Warszawa 2016, s. 125–127.

51 Dokładnie temu celowi służy przyjęta na wstępie całego dialogu dialektyczna metoda rozstrzygania διὰ λογισμοῦ πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν. Por. Plato, *Sophista* 248a–249d.

52 Por. Plato, *Sophista* 253d: μίαν ἰδέαν διὰ πολλῶν διατεταμένην διαισθάνεται. Podobne warunki i reguły dla dialektycznego poszukiwania οὐσία ὄντως οὐσα wyznaczone zostały w dialogu *Fajdros*. Por. Plato, *Phaedrus* 247e, 266a–e.

53 Por. Plato, *Sophista* 254a: ὁ δὲ γε γιλόσοφος, τῆ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέᾳ [tłum.: „to filozof właśnie, (on) w rozważaniach zawsze oddany (jest) idei będącego”].

54 Por. D. K. Rycyk, *Εἶδος*, s. 169.

55 Por. Plato, *Sophista* 254d–256a.

Żaden rodzaj (*postać*), rozpatrywany jedynie osobno i sam w sobie, nie wyczerpuje tego zakresu w całości⁵⁶. Staje się to jednak możliwe, gdy *rodzaje* (*postaci*) rozpatrywane są we wspólnej perspektywie, wyznaczonej i uzasadnionej przez *źródłową*⁵⁷ jednoznaczność rezultatu myślenia (voeiv) bycia (eivai), tj. samego będącego (tò òv)⁵⁸. W taki właśnie sposób *mają ze sobą* [dosł.] one to, co według nich jednocześnie dialektycznie podlega *denotacji*⁵⁹. Formalny charakter owych denotacji, które w pewnym sensie można również interpretować jako eidetycznie ujęte *autodeterminacje*, sprawia, że dla oznaczanego zakresu *bycia* (ousia) stają się one jego własnymi *zasadami* (tēs ouσίας ἀρχαί)⁶⁰. Właśnie z uwagi na to wszystko Platon mówi dalej o swego rodzaju wspólnocie (κοινωνία), wzajemnym wymieszaniu (συμμιεζις), albo znowu o *splocie eidetycznym*, czy w końcu jeszcze o *splocie (kłębku) postaci* (τῶν ειδῶν συμπλοκή)⁶¹.

Reguły prawidłowego *sprowadzania do wspólnego* (tò κοινωνεiv) tego wszystkiego, co zostało wyeksplikowane jako dialektycznie samodzielne

56 Por. H.-G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Hamburg 1968, s. 76.

57 Por. Plato, *Respublica* 533c: ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα ἐπ’ αὐτὴν τὴν ἀρχήν; *Leges* 965c–966a.

58 Por. *Die Fragmente der Vorsokratiker* 28B 3: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι [tłum.: „to samo jest bowiem myśleć i być”].

59 *Będące* (tò òv) – rozumiane tu jednak jako nie jedna z wyróżnionych postaci (òv αὐτό), ale jako to, czemu one wszystkie przysługują – jest dla nich właściwym dialektycznym punktem odniesienia. To najpierw *ono ma je ze sobą* (tò μετέχον), lecz – tylko i wyłącznie na zasadzie dialektycznej równoważności – można orzec, że *one mają ze sobą* (τὰ μετέχοντα) *będące* (tò òv), którego są postaciami, i w którym *uczestniczą*. Nie naruszając zakazu „ojca Parmenidesa” i zgodnie z jego rozstrzygnięciami, Platon zaskakująco broni tezy *wielogłowego sofisty* i stwierdza, że również postaci (eīdē) *jakoś są* (por. *Sophista* 258b–e). Postulat Platona, że największą postacią i rodzajem *będącego* jest *ono samo*, ma jednak za zadanie ugruntować zasadę *tò μετέχειν* w dokonanym rozstrzygnięciu sporu około sofistycznej tezy *tò μὴ ὂν εἶναι πως*. Ugruntowanie to jest bowiem wyrażone w jednoznacznym rozumieniu *tò òv*. Przypisanie mu postaci *òv αὐτο* wydaje się, także w świetle zdania Parmenidesa, dla takiego sposobu myślenia dość wyraźnym potwierdzeniem. *Die Fragmente der Vorsokratiker* 28B 4: τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχουσθα [tłum.: „będące będące trzyma się [i dzierży je]”. Por. D. K. Rycyk, *Eīdos*, s. 193–199.

60 Por. H.-G. Gadamer, *Początek filozofii*, s. 77; L. M de Rijk, *Plato’s Sophist: a philosophical commentary*, Amsterdam–New York 1986, s. 20–21; S. Blandzi, *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w „Parmenidesie”*, Warszawa 1992, s. 57–58, przyp. 42.

61 Por. Plato, *Sophista* 256b, 259a–260b, 264b.

i wobec siebie równoważne elementy – *największe rodzaje* – określone są w ramach zasady *posiadania ze sobą* albo *uczestniczenia* (τὸ μετέχειν)⁶². Ogląd *idei będącego* (τοῦ ὄντος ἰδέα) jest oglądem tychże *rodzajów*, które, już dialektycznie *srowadzone do wspólnego*, widziane są w *splocie* (συμπλοκή). Od strony rezultatu owego oglądu należy jednak rozumieć to w ten sposób, że jest to ogląd *będącego* (τὸ ὄν) oraz jego własnych, tj. *ko-notowanych*⁶³ *postaci* (εἶδη). Wydaje się zatem, że owa *ko-notacja* posiada sens i charakter nie tylko logiczny i semantyczny⁶⁴, lecz także (a może przede wszystkim) *onto-logiczny*⁶⁵.

Spór o pytanie postawione w tytule?

Metafizyczna zasada τὸ μετέχειν oraz związany z nią ogląd *idei będącego* (τοῦ ὄντος ἰδέα), w którym to oglądzie *największe rodzaje* (μέγιστα τῶν

62 Por. A. Baron, *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja. Analiza anonimowego komentarza do „Parmenidesa” Platona na tle myśli plotyńsko-porfirjańskiej*, Kraków 2005, s. 301. Platon, analizując tę zasadę, używa nieco dalej dwukrotnie (por. *Sophista* 256b, 259a) rzeczownikowej formy μέθεξις, na ogół znanej chyba przede wszystkim z relacji Arystotelesa. Pojawia się ona także w innych dialogach, m.in. w dialogu *Parmenides* (132d, 140e–141d i inne).

63 Nie chodzi tu o konotację rozumianą leksykalnie albo logicznie, jako możliwość skojarzenia jednego znaczenia z innym znaczeniem, albo fakt współoznaczenia wielu desygnatów jedną nazwą, ale raczej o procedurę, której punktem wyjścia jest oznaczenie (denotacja) za pomocą *postaci* (εἶδη) całego rozpatrywanego zakresu οὐσία. Polega on na *współoznaczeniu* będącego (τὸ ὄν) przez jego własne *postaci*, a więc *widzeniu* ich wszystkim wraz z nim. To właśnie oznacza *ko-notacja*.

64 Jedynie logiczny i semantyczny sens *splotu postaci* u Platona – inaczej niż jest to u Lambertusa M. de Rijka czy Hansa-Georga Gadamera – zdaje się brać górę w analizach Johna L. Ackrilla. Por. J.L. Ackrill, *Symploke Eidon*, in: *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. R.E. Allen London 1965, s. 199–218. W podobnym tonie zdaje się wypowiadać Paweł Rojek, który pisze, że szokującym odkryciem jest stwierdzenie, iż platonizm to tak naprawdę ukryty nominalizm. Por. P. Rojek, *Tropy i uniwersalia*, Warszawa 2019, s. 54, 178. Jeśliby uznać, że *splot postaci* to rezultat zakończonej *gigantomachii*, to z uwagi na postulowany przez siebie realizm czystych jakości w matematyce zupełnie inny pogląd niż Ackrill wyraża Bartłomiej Skowron, który motyw *walki gigantów* Platona wykorzystuje do nakreślenia kontekstu i perspektywy formułowanej przez siebie *topoontologii*. Por. B. Skowron, *Część i całość. W stronę topoontologii*, Warszawa 2021, s. 176.

65 Oznaczenie będącego (τὸ ὄν) przez jego własne *postaci* odpowiada temu, jaki jest jego własny *wyraz bycia* (λόγος). Właśnie z uwagi na tę dwuaspektowość można mówić o jego charakterze *onto-logicznym*.

γενῶν) ujawniają się w *splocie postaci* (τῶν εἰδῶν συμπλοκή), wydają się sposobem rozwiązania i zakończenia sporu, który obrazowała *walka gigantów około bycia* (γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας). W tym sensie uzyskanie przez Platona owej zasady oraz oglądu *idei będącego*, jak i *splotu postaci* można interpretować jako jej właściwy rezultat.

Platon, powstrzymując się od podjęcia jednego z wyjściowych stanowisk kosztem drugiego, dokonał w ramach prowadzonej dialektyki analitycznej redukcji wszystkich wskazanych przez siebie i innych φαινόμενα do tego, co w badanym zakresie *bycia* (οὐσία) okazuje się *największe i przewodzi*. Uzyskany rezultat jest opisem jak najbardziej *eidetycznym*, a jednocześnie, jak chce Platon, *ustaleniem największym*, które w całości odpowiada dialektycznie wyeksplikowanej metafizycznej zasadzie τὸ μετέχειν. Czy w perspektywie przywołanego na wstępie programu Husserla można powiedzieć, że Platon osiągnął to w procedurze i za pomocą narzędzi, które antycypują fenomenologiczną metodę badania i jej własne narzędzia?

Porządek bycia (οὐσία), rozpatrywany w punkcie wyjścia jako coś, co ujawnia się w *splocie*, domagającym się umiejętnego rozwiązania, jednocześnie odsłonił w sobie jeszcze inne, równie istotne dla siebie elementy, które ponownie ujawniają się w kolejnym *splocie*. Tym samym określona przez Platona τῶν εἰδῶν συμπλοκή (oraz jej ogląd) pozostaje czymś istotnym dla interpretacji całego analizowanego porządku. Jest ona swego rodzaju podstawowym jego *fenomenem*. Jeśli jednak wziąć pod uwagę dodatkowo fakt, że Platon dokonuje podobnej analitycznej redukcji w dialogu *Fileb*, gdzie wyklada mechanizm mieszania postaci (μίξις) jako *rodzenie do bycia* (γέννησις εἰς οὐσίαν) – co zresztą posłużyło również w dialogu *Timaos* za przewodni motyw działania demiurgicznego⁶⁶ – oraz to, że działanie *mieszającego umysłu* jest, jego zdaniem, działaniem w zakresie *dobra* (ἀγαθόν), to pytanie o ów *fenomen* wydaje się niezwykle interesujące.

Powstaje przede wszystkim pytanie, czy przypadkiem *idea będącego* (τοῦ ὄντος ιδέα) oraz oglądana u końca dialektyki, jako źródło w drodze

66 Por. Plato, *Timaos* 29a; *Leges* 965c–e.

od zasad⁶⁷, *idea dobra* (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) nie są w rozumieniu Platona oglądem *tego samego*?⁶⁸ Co prawda Platon uchyla się od udzielenia jasnej odpowiedzi wprost na pytanie o dobro⁶⁹. Jednakże *dobro* (ἀγαθόν), zgodnie z scholastyczną maksymą, której źródła również biorą się z zapisanej w *Politei* paraboli Platona, jest udzielnnością. *Bonum diffusivum sui*. Jest ono również jawieniem się owego udzielania, zresztą samo jawienie to już udzielnność.

Platon, proponując właśnie takie, a nie inne rozwiązanie *walki gigantów około bycia* (γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας), dotyka zatem fenomenu czegoś, co istotnie *samo siebie jawi i siebie udziela*.

Czy wszystko to pozwala jego analizy nazwać jakąś „ukrytą fenomenologią”? Nie można na tak sformułowane pytanie, o ile jest to w ogóle możliwe, udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Niemniej wydaje się, że pytanie to okazuje się wcale niebanalne. A skoro tak, to można spojrzeć na nie z nieco większą życzliwością.

Bibliografia

- Ackrill J. L., *Symptome Eidon*, w: *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. R. E. Allen, London 1965, s. 199–218.
- Aristotelis opera*, ex rec. I. Bekkeri, vol. 1–2, ed. O. Gigon, Berlin 1960.
- Baron A., *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja. Analiza anonimowego komentarza do „Parmenidesa” Platona na tle myśli plotyńsko-porfirjańskiej*, Kraków 2005.
- Blandzi S., *Henologia, meontologia, dialektyka. Platońskie poszukiwanie ontologii idei w „Parmenidesie”*, Warszawa 1992.
- Czarnańska M., *Dwa podejścia do Platona*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 23 (1997) nr 3, s. 95–105.

67 Por. Plato, *Respublica* 533c: ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναίρουσα ἐπ’ αὐτὴν τὴν ἀρχήν; *Leges* 965c–966a.

68 Platon mówi o niej, że jest *największym uczeniem* (μέγιστον μάθημα), a w *poznawaniu ostatnia* (ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία). Por. Plato, *Respublica* 505a, 517b–c, 518c–d; D. K. Rycyk, *Eίδος*, s. 299–307.

69 Por. Plato, *Respublica* 505c–e, 506b–507a.

Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch, ed. H. Diels, W. Kranz, Zürich 2004.

Diogenis Laertii Vitae philosophorum, rec. H. S. Long, Oxford 1964.

Epicteti Dissertationes ab Arriano Digestae, ed. H. Schenkl, Stuttgart 1965.

Filon z Aleksandrii, *O gigantach*, w: *Pisma*, t. 2, tłum. S. Kalinkowki, Kraków 1994.

Gadamer H.-G., *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Hamburg 1968.

Gadamer H.-G., *Początek filozofii*, tłum. J. Gajda-Krynicka, Warszawa 2008.

Gródek W. K., *Jedno, wiele, nic u Zenona i Gorgiasza*, Kraków 2018.

Heidegger M., *Powiedzenie Anaksymandra*, w: *Drogi lasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1997, s. 261–301.

Hesiodi Theogonia, Opera et dies, Scutum, ed. F. Solmsen, R. Merkelbach, M. L. West, Oxford 1990.

Homeri Odyssea, eds. G. Dindorf, C. Hentze, p. 1–2, Lipsiae 1931–1934.

Husserl E., *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990.

Leibniz G. W., *Die philosophische Schriften*, Hrsg. G. J. Gerhardt, Bd. 3, Berlin 1978.

Origenes, *Contra Celsum libri VIII*, ed. M. Markovich, Leiden–Boston–Köln 2001.

Platonis opera, ed. J. Burnet, vol. 1–5, Oxford 1989–1992.

Przybyśławski A., *Tales i początki refleksji europejskiej*, Kraków 2016.

Rijk de L. M., *Plato's Sophist: a philosophical commentary*, Amsterdam–New York 1986.

Rojek P., *Tropy i uniwersalia*, Warszawa 2019.

Rycyk D. K., *Dlaczego niebytu nie można wyrazić? Analiza tezy τὸ μὴ ὄν εἶναι πως z dialogu Sophista” Platona*, w: *Nicość*, red. J. Wolak, D. Chibner, M. Pietrzak, K. Wyszkowski, Warszawa 2020, s. 277–309.

Rycyk D. K., *Εἶδος, Próba odczytania znaczenia i funkcji εἶδος w myśleniu Platona w kontekście filozofii presokratyków*, Kraków 2018.

Skowron B., *Część i całość. W stronę topoontologii*, Warszawa 2021.

Sznajder P., *Dialog i dialektyka w konfrontacji hermeneutyki Hansa Georga Gadamera z filozofią dialogu*, Warszawa 2016.

Taplin O., *Tragedia grecka w działaniu*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2004.

Whitehead A. N., *Process and Reality*, New York 1978.

Xenophontis Commentarii, ed. W. Gilbert, Lipsiae 1928.

Abstrakt

„*Gigantomechia peri tes ousias*” i jej rezultaty. Czy Platona można nazwać „ukrytym fenomenologiem”?

Obecny w dialogu *Sofista* (246a i nast.) motyw *walki gigantów* (γίγαντομαχία) nie jest tylko zręcznym literackim zabiegiem ożywienia i udratyzowania prowadzonej w dialogu dyskusji, ani też próbą uzupełnienia czy podparcia argumentu treścią dawnego mitu. Nie jest też emblematem tego, jakoby myślenie greckie porzuciło mit. Przeciwnie. Przejście od *mythos* do *logos* nie jest porzuceniem pierwszego, a raczej jego wyjaśnieniem i właściwym przedłożeniem. Wydaje się więc, że Platon przywołując ów mityczny obraz i stwierdzając, że wszystkie dotychczasowe filozoficzne spory to nic innego, jak *walka gigantów na temat bycia* (γίγαντομαχία περί τῆς οὐσίας), czyni to z premedytacją. Jakie są zatem faktyczne powody owej walki i jak rozumieć *casus belli* – dlaczego toczy się ona około bycia (περί τῆς οὐσίας). Dlaczego właśnie to, a nie coś innego, jest przedmiotem tego – co do sedna problemu – „gigantycznego” sporu? Zaproponowane przez Platona rozwiązanie owego sporu, polegające na podaniu *największego ustalenia* (ἐπιστήμη μείσθη) dotyczącego *idei będącego* (τοῦ ὄντος ιδέα) i określeniu jego znaków – postaci, jest istotne nie tylko z powodów historycznych i merytorycznych. Czy zatem biorąc pod uwagę metodę rozwiązania owego sporu i jego specyficzny rezultat można – w ślad za pytaniem postawionym w tytule – nazwać analizy Platona jakąś ukrytą fenomenologią? Czy w końcu samą zasadę uczestniczenia (τὸ μετέχειν) można rozumieć jako zasadę metafizyczną, której eksplikacja wymaga narzędzi fenomenologicznych?

Słowa kluczowe: gigantomachia, fenomenologia, *ousia*, uczestniczenie (*metechlein*), splot

Abstract

“*Gigantomechia peri tes ousias*” and its Results. Can Plato be Called a “Hidden Phenomenologist”?

The motif of the battle of the giants (γίγαντομαχία) in the *Sophist* (246a et seq.) is not only a carefully constructed literary measure that enlivens and dramatizes the discussion, or an attempt to supplement or strengthen the argument by a reference to an old myth. On the contrary, the transition from *mythos* to *logos* is not the abandonment of the former, but rather its explanation and proper exposition. It seems, therefore, that Plato was deliberate in his mention of the mythical image and his remark that all philosophical debates are nothing more than *the battle of the giants concerning being* (γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας). So what are the actual reasons of the battle and how do we understand the *casus belli* – why is it about being (περὶ τῆς οὐσίας). Why is this, and not something else, the subject of this „gigantic” debate? Plato’s proposed resolution of the debate – which is to provide the *greatest, most important of sciences and knowledge* (ἐπιστήμη μεγίστη) concerning *the idea of being* (τοῦ ὄντος ἰδέα) and to determine its signs-characters – is important not for historical and substantive reasons. Therefore, can one, taking into account the method to settle the debate and its specific result, and mirroring the question posed in the title – call Plato’s analysis a hidden phenomenology? Furthermore, can the principle of participation (τὸ μετέχειν) be understood as a metaphysical principle, whose explication requires phenomenological tools?

Keywords: gigantomachia, fenomenology, ousia, participation (*to metechain*), symploke



Anna Maria Smoleń

<https://orcid.org/0000-0003-1491-9141>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Interpretacja kantowskiego pojęcia intuicji intelektualnej w myśli Xaviera Tilliette'a

Problem ze zdefiniowaniem pojęcia intuicji intelektualnej wydaje się być wieloaspektowy i złożony oraz wskazuje na niemożność podania ścisłego znaczenia tego terminu. Wiele tradycji, poglądów i nurtów filozoficznych czyni termin „intuicja” podstawą swoich systemów, bądź też w wieloraki sposób odnoszą się do niego w swoich teoriach poznania.

Różnorodność rozumienia tego pojęcia wskazuje na brak możliwości zdefiniowania go bez odniesienia się do konkretnej koncepcji. Jak wskazuje Zofia J. Zdybicka, „Każda z nauk czy każdy z kierunków filozoficznych używa tego terminu w odrębnym, swoistym znaczeniu, najczęściej nie dość określonym”¹.

Definicje intuicji przybierają różne formy, które stanowią część wielu dziedzin myśli ludzkiej. W przypadku estetyki na przykład jest ona warunkiem oceny i rozumienia wartości poznawczych (Katharine W. Wild, Jacques Maritain, François Goblot). W dziedzinie teodycei wyróżnia się rolę sposobu poznania Boga (John Henry Newman, Karl Jaspers, Max Scheler, Karl Adam, Maurice Blondel, Édouard Le Roy), uwzględniając jej

Anna Maria Smoleń – magister inżynier, absolwentka Wydziału Filozoficznego na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie oraz Wydziału Leśnego na Uniwersytecie Rolniczym w Krakowie, doktorantka w dyscyplinie filozofia na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. W badaniach naukowych zajmuje się współczesną francuską filozoficzną recepcją idealizmu niemieckiego.

1 Z.J. Zdybicka, *O intuicji w filozofii*, „Roczniki Filozoficzne” 12 (1964) nr 1, s. 122.

udział w akcie wiary (Simon Geiger, Carlos Cirne-Lima, Paul Ortegat)². W literaturze filozoficznej dokonuje się podziałów ze względu na zakresową charakterystykę, uogólniając je do trzech typów desygnatów: 1) poznanie (poznanie aktowe, nieaktowe lub proces), 2) wiedza (propozycjonalna lub niepropozycjonalna) oraz 3) władza umysłu³. Definicja intuicji nie jest zatem jednorodna, istnieje duża dowolność w rozumieniu terminu.

W polskiej literaturze filozoficznej za przyczyną wielu badaczy dominuje epistemologiczna interpretacja myśli Immanuela Kanta. Podkreśla ona ważność oraz istotność problematyki prawomocnego poznania. W wersjach skrajnych tej interpretacji usiłuje się sprowadzić dyskurs filozoficzny do tematyki zakresu wiedzy, redukując go do zagadnienia uzasadnienia poznania naukowego. Skutkuje to sprowadzeniem całej kantowskiej filozofii, a przede wszystkim filozofii krytycznej, do poziomu filozofii nauki⁴. Należy jednak pamiętać, że Kant w swej twórczości dąży przede wszystkim do ufundowania metafizyki, która według niego nie jest jeszcze nauką. Oprócz bogactwa filozofii teoretycznej należy również pamiętać o filozofii praktycznej, która zajmuje się metafizyką moralności i religią czystego rozumu. Królewiecki filozof, pisząc swe dzieła, stworzył cały system, którego poszczególne części łączą się. Nie sposób więc zredukować jego myśli tylko do jednej dziedziny⁵. Podobnie jest w podejściu Kanta do problemu intuicji. Oddziela on intuicję intelektualną od zmysłowej, lecz w swym różnieniu nie jest dogmatykiem.

Celem niniejszego artykułu jest próba zrozumienia intuicji intelektualnej w filozofii Kanta przez pryzmat interpretacji współczesnego francuskiego filozofa Xaviera Tilliette'a. To Immanuel Kant stworzył system, który po raz pierwszy, w tak znacznym stopniu, próbował zmierzyć się z problemem zasadności ujmowania rzeczywistości w kontekście funkcjonowania nauk

2 Zob. W. Daszkiewicz, *Intuicja intelektualna w metafizyce*, Lublin 2014, s. 9 (Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Prace Wydziału Filozofii, 115).

3 Zob. A. Półtawski, *Intuicjonistyczna epistemologia*, w: *Filozofia a nauka: zarys encyklopedyczny*, red. M. Iżewska, Wrocław 1987, s. 269–278.

4 Zob. M. Szulakiewicz, *Obecność filozofii transcendentnej*, Toruń 2002, s. 34.

5 Zob. A. Banaszekiewicz, *Między światem dostępnym zmysłom a transcendencją: Kanta krytyka rozumu jako próba nowego ufundowania metafizyki*, Łódź 2013, s. 15.

przyrodniczych oraz tezy o istnieniu Boga. Stworzył niepowtarzalną antropologię, która od wieków stanowi inspirację i wezwanie do dyskusji nad zakresem poznania i możliwości uchwycenia prawdy o świecie jako takim. Tilliette opisał i przedstawił kantowski rozłam w rozumieniu samego pojęcia na intuicję rozumianą jako wiedzę doświadczalną, zmysłową, uzasadniającą poznanie oraz intelektualną, która jest poza zasięgiem ludzkiego poznania, a której istnienie jest dyskusyjne. Refleksja zawarta w niniejszej pracy stanowi krótki opis powyższych zagadnień ukazanych w kontekście filozoficznych koncepcji funkcjonowania pojęcia, wraz z przedstawieniem próby dyskusji podjętej przez Tilliette'a. Badania te stanowią zaledwie szkic możliwego zakresu rozumienia problemu i mają przede wszystkim za cel zwrócić uwagę na nieznaną szerzej w Polsce postać i myśl Tilliette'a. W pierwszej części niniejszego artykułu zostanie pokrótce ukazany historyczny kontekst rozwoju pojęcia intuicji, który pozwoli lepiej zrozumieć stanowisko królewieckiego filozofa. W drugiej części omówione zostaną ogólne i tylko wybrane problemy filozofii Kanta, które mogą stanowić pomoc w rozumieniu intuicji intelektualnej. W trzeciej zaś zaprezentowana zostanie interpretacja Tilliette'a, który prowadził swoje badania nad intuicją intelektualną, w kontekście twórczości Kanta i idealistów niemieckich. Jego przemyślenia i krytyka zawarte są w monografii pod tytułem *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*⁶, która stanowi pozycję w serii *Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie* wydaną przez wydawnictwo filozoficzne J. Vrin w Paryżu.

Koncepcje intuicji w tradycji filozoficznej

W doświadczeniu potocznym intuicja stanowi niewyraźne przecucie czegoś lub nagłą myśl zrozumienia, przebłysk, który dotyczy jakiegoś stanu, rzeczy. Czynność ta powstaje bez udziału świadomego wnioskowania a towarzyszy jej przekonanie o prawdziwości rezultatu poznawczego⁷. W filozofii intuicja łączy się z greckimi terminami *ἐπιβολή* oraz *νοῦς* oraz

6 X. Tilliette, *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris 1995.

7 *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 306.

z łacińskimi wyrażeniami *intuitio*, *intuitus*, co oznacza poznanie, patrzenie, zgłębianie. *Intuitio* wywodzi się od *intueri*, *indo-tueri*, które można zrozumieć jako: oglądać, spoglądać wewnątrz, pojmować, rozważać. Intuicję można rozumieć także w myśl zasady *intellectus primorum principiorum*, tzn. intelekt poznający pierwsze zasady. Wskazuje ona na ogłęd całościowy, dogłębny, który bądź stanowi pierwszy etap w toku dalszego poznania, bądź zwieńcza je⁸. W historii filozofii przeciwstawiano więc poznanie intuicyjne poznaniu dyskursywnemu bądź symbolicznemu, abstrakcyjnemu, rozumowemu⁹.

Pojęcie „intuicja” etymologicznie wywodzi się od łacińskiego *intuitus* oraz składa się z dwóch części: przedrostka *in* i rzeczownika *tuitus*. Pierwsza składowa w kontekście nazwy opisuje czynność lub miejsce, będąc tym samym polskim odpowiednikiem okolicznika miejsca, znacząc „wśród”. Gdy dany przedrostek występuje w zestawieniu z czasownikiem, wskazuje na czynności o kierunku do wewnątrz. Rzeczownik *tuitus* znaczy tyle co „wizja”, „ogłęd”. W literaturze wyróżnia się dwie grupy znaczeniowe: „przyglądać się z zastanowieniem” oraz „obserwować coś, wpatrywać się w, czynić wgląd w”¹⁰.

Łaciński termin *intuitio* pojawił się po raz pierwszy w tłumaczeniu dzieła *Περὶ προνοίας* [Peri pronoias] Proklosa, uczynionym przez Wilhelma z Moerbeke, który usiłował oddać znaczenie greckiego słowa *ἐπιβολή* [epibolē]. Ono zaś pochodzi z myśli epikurejskiej, a było używane na oddanie całościowej wizji przedmiotu poznania, dlatego wiązano je z *νοῦς* [nous]. Rozumienie tego terminu w starożytności funkcjonowało w kontekście dwóch wielkich tradycji filozoficznych. Pierwsze (obiektywistyczne) związane było z filozofią Arystotelesa, drugie dotyczyło wizji platońskiej oraz neoplatońskiej (subiektywistycznej i epistemologicznej)¹¹.

Stagiryta intuicyjny typ poznania wiązał z władzami zmysłów, jak i intelektu. Dane odbierane intuicyjnie, całościowo przez zmysły stają się

8 Zob. M. A. Krąpiec, *Intuicja*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, Lublin 2013, s. 897.

9 Zob. *Leksykon filozofii klasycznej*, s. 306.

10 Zob. *Leksykon filozofii klasycznej*, s. 17.

11 Zob. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hrsg. J. Ritter, K. Gründer, Basel-Stuttgart 1976, s. 525.

źródłem pojęć dzięki władzy intelektu. To on na podstawie odbieranych wrażeń oddziela to, co istotne dla danego przedmiotu, od tego, co nieistotne, nieważne. Tak utworzone pojęcie ulega sprecyzowaniu w procesie indukcji, która dotyczy już wybranych aspektów przedmiotu. Widać, że choć intelekt opiera się na doznaniach, ma charakter ściśle niematerialny. To on, abstrahując, tworzy pojęcia, a to, co staje się przedmiotem jego poznania, jest w stanie poznać. Intuicja intelektualna dostarcza nam więc oglądu jakiegoś ogółu oraz umożliwia zrozumienie.

Odmienny od obiektywistycznego stanowiska Arystotelesa jest subiektywistyczno-refleksyjny nurt filozofii. Początków tego sposobu myślenia szuka się w myśli Heraklita, Parmenidesa i Platona. Przedmiotem badań w tym sposobie ujmowania człowieka nie jest bezpośrednio świat, lecz refleksja nad myśleniem i myślą, w której może zawierać się informacja o rzeczywistości bądź jej projekcja. Plotyn jako spadkobierca tego podejścia uznał, że jedyną dziedziną działalności intuicji jest duch, w którym może się realizować taki typ myślenia. Poznanie dyskursywne przynależy doznaniom zmysłowym i materii, jest ono zmienne bo podlega czasowi. To, co dotyczy myśli, jest dziedziną ducha, który żyje poza czasem, w horyzoncie wieczności, gdzie istnieje tylko „teraz”.

Takie rozumienie intuicji, jakie przedstawili starożytni filozofowie, twierdząc, że jest ona intelektualną władzą poznawczą pozwalającą na całościowe ujęcie, wprowadził do tradycji filozofii zachodniej Boecjusz. Zmodyfikował niektóre aspekty takiego sposobu myślenia, twierdząc, że „*intuitus simplices intellectus sine ulla compositione vel divisione animi puro capiuntur intuitu*”¹² (proste ujęcia intelektualne, niebędące następstwem łączenia lub dzielenia, są ujmowane w czystym oglądzie ducha). Jak wskazuje fragment, to proste pojęcia tworzone jako następstwo intelektualnych ujęć rzeczywistości są źródłem podstawowej wiedzy. Od tego czasu pojęcie intuicji intelektualnej, z jego silnie neoplatońskim tłem znaczeniowym, będzie stanowić trwałe odniesienie w kolejnych odrodzeniach myśli Platona¹³.

12 Zob. M. A. Krąpiec, *Intuicja*, s. 889–900.

13 Zob. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, s. 527.

Kontynuatorem tego sposobu myślenia w średniowiecznej Europie był Tomasz z Akwinu. W piśmie *In librum Boethii. De Trinitate* opisuje trzy możliwe sposoby naukowego poznania w zakresie przyrodniczym, matematycznym i filozoficznym. Za poznanie najwyższe uznawana jest filozofia. Dziedzina jej działalności to intelekt, który swoją władzą rozpoznawania każdego aktu jednostkowego istnienia za byt osiąga szczyt zdolności. W tym zabiegu niezbędna jest intuicja intelektualna¹⁴. To ona, według Akwinaty, chwytą bezpośrednio sens pierwszych zasad. Uznanie istnienia jako racji bytu jest źródłem zauważenia tożsamości i niesprzeczności bytu. Intuicja intelektualna pozwala więc na wyróżnianie cech wspólnych i różnicujących między obserwowanymi przedmiotami oraz – dzięki tym zabiegom – na tworzenie pojęć. Występuje też podczas dostrzegania związku przyczynowego pomiędzy następującymi po sobie etapami¹⁵.

Czas twórczości Kanta i działalności jego poprzedników przypada na wiek XVII i XVIII. Oświecenie zapisało się w historii dziejów jako epoka, która jako pierwsza w swojej stanowczości odkryła niezależność rozumu jako źródła poznania i stale walczyła o jego akceptację i uznanie¹⁶. Rozum i nauka stanowiły wyznacznik możliwości poznania oraz „najwyższą z ludzkich sił”. W zgodzie z tymi nastrojami powstawały wielkie systemy filozoficzne, dla których namysł nad źródłem i możliwościami poznania był niezwykle istotny, wśród nich racjonalizm i empiryzm.

W pierwszym nurcie główny wyznacznik zasadności twierdzeń stanowi *ratio*. Dzięki niemu możliwe jest poznanie – rozum w czynnym wymiarze swej działalności ujmuje rzeczywistość, tworząc pojęcia, pozwala też uzasadnić poznanie bez sięgania do doświadczenia. Wykluczając metodę empiryczną jako źródło pewności, racjoniści twierdzili, że fundament podstawowej wiedzy o rzeczywistości oraz przesłankami poprawności wnioskowań są wrodzone, aprioryczne zasady, pojęcia, do których mamy dostęp w rozumie. W poczet filozofów reprezentujących racjonalizm

14 Zob. M. A. Krąpiec, *Intuicja*, s. 899.

15 Zob. *Leksykon filozofii klasycznej*, s. 307.

16 Zob. E. Casier, *Filozofia Oświecenia*, Warszawa 2010, s. XVIII.

możemy zaliczyć: René Descartes'a, Barucha Spinozę, Gottfrieda Wilhelma Leibniza¹⁷.

Pierwszy z nich uważał, że kresem analizy danego problemu są jego najprostsze człony, które nie podpadają pod analizę, natomiast mogą zostać intuicyjnie zrozumiane. Stanowią one źródło, ale i wynik poznania. Intuicyjność miałyby więc ograniczać się tylko do najprostszych i pewnych elementów, takich jak: *maxime simplex*, *simplicissimum*, *pura simplex*¹⁸. Stosunkowo niezależnie od doktryny kartezjańskiej swoją koncepcję rozwinął Spinoza. Rozróżnił on trzy formy wiedzy o różnym stopniu doskonałości¹⁹. Poznanie zmysłowe, które Spinoza nazwał *cognitio primi generis*, ostro oddzielił od dwóch innych typów należących do *cognitio secundi generis* i *scientia intuitiva*. Ten pierwszy rodzaj wiedzy jest szczególnie słaby, ponieważ opiera się na odczuwaniu ciała, przekazuje więc wiedzę „mętną i oberwaną”²⁰ stanowiącą niejasne doświadczenie. Drugi reprezentowany jest przez powszechne pojęcia i idee, które tworzone są na podstawie doświadczeń i wrażeń. Nazywany jest również przez Spinozę „rozsądkiem”. Trzeci „rodzaj poznawania postępuje od idei dorównanej treści formalnej niektórych przymiotów bóstwa do wiedzy dorównanej o treści rzeczy”²¹. Ta forma wiedzy wywodzi się więc z wiedzy boskiej, która dostarcza wiedzy o istocie wielu rzeczy.

Do kartezjańskiego podejścia w większym stopniu niż Spinoza nawiązał Leibniz. Uważał on, że wszystkie pojęcia złożone można wywieść z stanów pierwotnych, najprostszych pojęć, które można uchwycić tylko za pomocą intuicji. Poznanie to dokonuje się wtedy, gdy cała natura rzeczy nie jest uchwycona intuicyjnie w tym samym czasie. Gdy przedstawiona jest częściowo bądź za pomocą znaku lub słowa, to stanowi wiedzę ślepą i symboliczną²².

17 Zob. B. Paź, *Racjonalizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, s. 600–605.

18 Zob. *Leksykon filozofii klasycznej*, s. 307.

19 Zob. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, s. 530.

20 Zob. B. Spinoza, *Etyka*. W *porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myśliński, Warszawa 1927, s. 38.

21 B. Spinoza, *Etyka*, s. 42.

22 Zob. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, s. 530.

W Niemczech tendencje racjonalistyczne pojawiły się głównie za sprawą Christiana Wolffa i ich silny rozwój przypada na czas jego działalności. System Wolffa powstał w latach 1712–1725 i przez wiele lat spełniał w Niemczech rolę podstawowej szkoły myślenia filozoficznego. W swojej intelektualnej działalności Wolff rezygnował z doświadczenia przygodnej rzeczywistości, próbując ją w pełni uzasadnić na podstawie czystych pojęć *a priori*. Istnienie więc pojmowane było jako kategoria logiczna zawarta w zbiorze możliwości, które ujmował jako coś, co może zostać pomyślane. W tak ujętej ontologii uwidacznia się różnica tego systemu z systemem Leibniza. Autor *Monadologii* przyjmuje dwie zasady w kwestii stwierdzania istnienia czegoś – zasadę racji dostatecznej i niesprzeczności. Wolff tę dwoistość metafizyki usuwa, sprowadzając jedną zasadę do drugiej tak, że nie ma ontologicznej różnicy między pomyśleniem jakiejś rzeczy niesprzecznej a jej zaistnieniem jako rzeczywistej. Wolffianizm jest więc przykładem absolutnego racjonalizmu ontologicznego.

Odpowiedzi na problemy oraz ograniczenia osiemnastowiecznego racjonalizmu niemieckiego dostarczają Christian August Crusius (1715–1775), Johann Heinrich Lambert (1728–1777) oraz Immanuel Kant. Wszyscy trzej w sposób radykalny dokonali oddzielenia świata przedmiotowego od myślowej aktywności podmiotu oraz porządku ontyczno-realnego od logiczno-poznawczego. Pierwszy z nich, Crusius dowodzi niemożności wyprowadzenia „pojęć pierwotnych” z samej aktywności rozumu. Dokonuje on tym samym widocznego podziału dziedzin metafizycznego poznania oraz wiedzy logiczno-matematycznej. Według niego metafizyka nie może dotyczyć pojęć pustych, muszą one odpowiadać rzeczywistości. Treść pojęć musi więc być dana doświadczalnie, z zewnątrz. Tym samym rozum przestaje być traktowany jako jedyne zasadne źródło wiedzy. Realnego istnienia nie można wydedukować *a priori* z czystych pojęć, lecz się go doświadcza. To rzeczywiste istnienie jest „racją realną”, „racja poznawcza” jest czysto logiczna. „Filozofujący rozum uświadamia sobie, że przedmiotowa realność jego pojęć jest niekonstruowalna, że więc nie jest i nie może być zaczerpnięta z empirycznego porządku istnienia”²³. Można

23 M. J. Siemek, *Racjonalizm i naturalizm w filozofii niemieckiego Oświecenia*, s. 14.

zatem zastanowić się, jaki to wszystko ma wpływ na rozumienie intuicji intelektualnej. Dla Crusiusa kryteriami poznania intuicyjnego są fizyczne zmysłowe doświadczenie pewnego przedmiotu oraz szczere i jasne uczucie wewnętrzne. Znaczy to tyle, że gdy przedmiot jest przez nas spostrzegany, widzimy go, dotykamy, możemy go powąchać – to wszystko dostarcza nam wiedzy na temat tego, jaki on jest. Dzięki dostarczonym wiadomościom i ujętym cechom ujmujemy go w całości, w jego byciu. Czym jest jednak to jasne uczucie wewnętrzne? Pojawia się ono wówczas, gdy człowiek jest w stanie pomyśleć o danym przedmiocie, ujmując jego niepowtarzalność i charakterystyczność cech bycia, które dostarczają mu niezbędnych kryteriów do ujęcia tej rzeczy w jej niepowtarzalnym byciu²⁴. Mimo iż metafizyka Crusiusa budziła wątpliwości u następców i spotykała się z krytyką, głównie u Kanta, to był on bardzo szanowany przez królewskiego filozofa²⁵.

W podobnym duchu dokonuje analiz Lambert. Jego myśl stanowi oryginalne połączenie nowej teoriopoznawczej wiedzy płynącej z przyrodoznawstwa matematycznego oraz tradycji wolffiańskiej. Za swym mistrzem uznaje fakt wynikania wiedzy koniecznej *a priori*, lecz, odważniej niż on, sięga do dziedziny nauk matematycznych. Mimo to ogranicza swój model wiedzy radykalnie, tylko do struktur formalnych (zależności, relacji, stosunków), które podmiot znajduje w rzeczywistości. Sam świat jest jednak poza granicami tych struktur, a badająca go nauka nigdy nie będzie całkowicie *a priori*, ponieważ treść poznania jest zawsze *a posteriori*. Metafizyka może być więc uprawiana tylko jako „teoria rozumu”, która próbuje ująć konieczne formy, w jakich dana jest treść empiryczna.

Nurtem, który przeciwstawiał się racjonalizmowi, był empiryzm. Na płaszczyźnie teoriopoznawczej jego przedstawiciele uznawali, że podstawowym lub jedynym źródłem wiedzy jest doświadczenie. Na płaszczyźnie metodologicznej doświadczone wydarzenia oraz fakty stanowią o poznawczej zasadności zdań. To nie aprioryczne idee i pojęcia dostarczają nam aparatu do ujmowania świata i gromadzenia wiedzy, lecz pojedyncze

24 Zob. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, s. 531.

25 Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 6, tłum. J. Pasek, Warszawa 2005, s. 110.

wrażenia, doznania i wydarzenia, które informują nas o rzeczywistości. Tylko zdania pierwotne, bazowe dotyczące konkretnych faktów są zasadne. Pierwszych znamion empiryzmu, poglądu, który uznawał za rozstrzygającą rolę doświadczenia, można upatrywać już w starożytności.

Wśród nowożytnych myślicieli, o których pragnę wspomnieć, a którzy mieli wpływ na myśl Kanta²⁶, jest przede wszystkim David Hume²⁷. Filozof ten podjął się zadania, które polegało na skonfrontowaniu racjonalistycznej myśli kontynentalnej z empirystycznymi doświadczeniami filozofów brytyjskich²⁸. Większość rozstrzygnięć postanowił poczynić na płaszczyźnie natury ludzkiej, którą czynił „stolicą i ośrodkiem” nauk. Główną motywacją Hume’a jest więc rozciągnięcie metod Newtonowskiej nauki na wszelkie dziedziny życia i działalności człowieka. Tym samym ogranicza on zasięg ludzkiego poznania do nauk empirycznych, a samo rozumienie pojęcia wiedzy do wyników badań. Kluczowym pojęciem dla myśli Hume’a jest „percepcja”. Używa tego słowa na określenie całości treści zawartych w umyśle oraz dzieli je na idee i impresje²⁹. Każde pojęcie, które rości sobie pretensje do bycia prawomocnym źródłem, wiedzy musi wynikać z poznania zmysłowego i opierać się na doświadczeniu. Ten niezbędny warunek rodzi się z potrzeby uniknięcia błędów w poznaniu oraz usunięcia pojęć niewiadomego oraz nieokreślonego źródła³⁰. Wydaje się więc, że tak niezdefiniowane pojęcie, jak intuicja intelektualna, nie ma uzasadnienia i nie powinno występować w dziełach Hume’a. W rzeczywistości jest wręcz odwrotnie. W *Traktacie o naturze ludzkiej* otrzymujemy ciąg dalszy dyskusji na temat wiedzy i poznania ludzkiego. By uznać coś poznawczo za prawomocne, musi wystąpić zgodność z intuicją i możliwość przeprowadzenia dowodu. Jak rozumieć to pierwsze kryterium w kontekście skrajnego empiryzmu Hume’a i w jaki sposób wywnioskować jego pewność? Szkocki filozof rozumie intuicję jako bezpośrednią realizację aksjomatów czysto logicznych i matematycznych, tj. relacji podobieństwa,

26 Zob. M. Kilijanek, *Kant. Samoświadomość i poznanie dyskursywne*, Poznań 2000, s. 11.

27 Zob. Z. Hajduk, *Empiryzm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, s.147.

28 Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 5, tłum. J. Pasek, Warszawa 2005, s. 225.

29 Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 5, s. 229.

30 Zob. M. Kilijanek, *Kant. Samoświadomość i poznanie dyskursywne*, s. 11.

stopni jakości oraz przeciwieństwa, sprzeczności. Poznajemy intuicyjnie, gdy dane zależności są spełniane i stale funkcjonują w odniesieniu do konkretnej idei. Intelektualny charakter tak rozumianej intuicji wynika z samej definicji idei, jako wyobrażenia impresji, która występuje w procesie rozumowania, myślenia. Intuicja ma zatem ściśle intelektualny charakter, i dopiero na tym poziomie poznania się ujawnia. Drugim kryterium jest dowód, czyli uzasadnienie oparte na doświadczeniu³¹.

Kantowskie rozumienie intuicji intelektualnej

Posiadając wiedzę na temat ówczesnej Kantowi dyskusji filozoficznej, kontekstu, w jakim tworzył oraz niektórych aspektów jego myśli, można dokonać próby zmierzenia się z pojęciem intuicji intelektualnej. Zamiar ten od początku wydaje się niezmiernie problematyczny i dyskusyjny. Wynika to z wielu czynników, lecz głównie z tego, że Kant nie używa w swoich dziełach słowa *intuicja* (niem. *Intuition*). Czy zatem podejmowana dyskusja jest w ogóle uprawniona? Czy problem intuicji intelektualnej u Kanta istnieje? Uzasadnienia chęci prowadzenia badań w tym zakresie można doszukiwać się na pierwszych stronach *Krytyki czystego rozumu*. Znajdujemy tam, w przypisach od tłumacza, pojęcie *Anschauung*, które według Romana Ingardena odpowiada łacińskiemu *intuitus*. W związku z tym najodpowiedniejsze wydawałoby się oddanie niemieckiego terminu słowem „intuicja”, dzięki czemu zostałyby uwzględniona spuścizna filozoficzna, w której filozof wzrastał. Niestety, według tłumacza nie jest to możliwe z dwóch powodów. Po pierwsze, polskie słowo „intuicja” nabrało po czasach filozofii Kanta nowego znaczenia. Po drugie, sam termin *Anschauung* jest używany przez filozofa nieprecyzyjnie i w wielu znaczeniach, przez co występowałby duży problem z oddaniem wszystkich znaczeń jednym polskim słowem. Dlatego też pojęcie to tłumaczone jest przez Ingardena jako *naoczność*, *oglądanie* lub *ogląd*³².

31 Zob. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, s. 43.

32 Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 73.

Przyjrzyjmy się ponownie źródłom filozofii transcendentalnej Kanta. Posiadamy dwie główne władze poznawcze: zmysły i intelekt, który przekracza doświadczenie, ujmując je w apriorycznych formach oraz w swoich kategoriach. By proces poznania mógł się rozpocząć i by intelekt mógł ująć wrażenia zmysłowe w swoje struktury, musi być mu dana naoczność. Jak pisze Kant: „Analityka czystego rozumu teoretycznego miała do czynienia z poznaniem przedmiotów, jakie mogą być dane intelektowi, musiała więc zaczynać się od naoczności, a tym samym (ponieważ ta jest zawsze zmysłowa) od zmysłowości i dopiero od niej przechodzić do pojęć (przedmiotów tej naoczności), i tylko po uprzednim omówieniu tych obydwu dróg poznania wolno jej było skończyć na zasadach”³³.

Przytoczony fragment *Krytyki praktycznego rozumu* jasno wskazuje, że naoczność, by mogła być źródłem poznania, musi być zmysłowa. Dostarczane nam zmysłowe dane naoczne są ujmowane i myślane przez intelekt, dzięki czemu tworzymy pojęcia. Warto zwrócić uwagę, że poznaniem danego przedmiotu możemy nazwać proces, w którym biorą udział wszystkie władze poznawcze człowieka, a więc i intelekt ze swoimi apriorycznymi formami naoczności. To, co otrzymujemy wskutek poznania i co myślimy, nie jest więc tym, czym w rzeczywistości „jest”. „Surowe” dane zmysłowe, by zostały przez nas pomyślane, muszą poddać się pod działanie intelektu. Nie mamy zatem dostępu do „rzeczy samych w sobie” (*Ding an sich*), lecz do przedmiotów ujętych, na które nałożone są już kategorie. Nie istnieje dostęp do rzeczy bez apriorycznych warunków czy czystych form zmysłowej naoczności. Ogląd, który zawsze jest zmysłowy, ujmowany przez intelekt, nie dostarcza nam bezpośrednich i czystych informacji o rzeczywistości³⁴.

Czy Kant nie dopuszcza tu innych rodzajów naoczności, poza empiryczną? Czy istnieje możliwość pełnego poznania rzeczy? Odpowiedź na te pytania znajdziemy przy okazji namysłu nad naturą „rzeczy samych w sobie”. Gdy poprzez jedność intelektualnych kategorii ujmujemy przedmioty, to rozpoznajemy zjawiska, które Kant nazywa przedmiotami zmysłów (*phaenomena*), odróżniając sposób, w jaki są oglądane, od

33 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 137.

34 Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 74.

„ich uposażenia samego w sobie”. Te „właśnie [przedmioty] pomyślane w tymże ich uposażeniu, choć ich w nim nigdy nie oglądamy, albo też inne możliwe rzeczy, które wcale nie są przedmiotami naszych zmysłów, a jako przedmioty są pomyślane jedynie przez nasz intelekt, przeciwstawiamy tamtym i nazywamy przedmiotami intelektu (*noumena*)”³⁵. *Noumena* są więc przedmiotami intelektu, których nie sposób ująć przy pomocy empirycznej naoczności, ponieważ do niej nie należą. W cytowanej definicji można dostrzec pewną dwuznaczność. W pierwszym znaczeniu wydaje się odnosić do rzeczy samej w sobie, której zmysłową naoczność posiadamy, ale którą wiemy, że nie ujmujemy, bo ona w całości nie podpada pod tę naoczność. Filozof rozumie ten *noumenon* w sensie negatywnym; bliższy jest on rozumieniu pojęciu przedmiotu transcendentального. Drugie znaczenie *noumenu* dotyczyłoby rzeczy, które nie są przedmiotami zmysłów, lecz pomyślane są tylko przez nasz intelekt. Ich rozumienie musi więc wynikać nie z naoczności zmysłowej, lecz z pewnego rodzaju naoczności intelektualnej (*intellektuelle Anschauung*). Tak opisany *noumenon* byłby rozumiany w sensie pozytywnym³⁶.

Dotykamy tutaj źródła kantowskiego problemu pojęcia intuicji intelektualnej. Tak rozumiana naoczność byłaby dopełnieniem poznania. Naoczność zmysłowa, ujmowana przez aprioryczne formy naoczności (zmysłowej), zostałaby wzbogacona o przedmiot intelektu powstały wskutek wspomnianej naoczności intelektualnej, która stanowiłaby bezpośredni wgląd w *noumen* i zrozumienie rzeczy samej w sobie. Zobaczmy jednak, jak do tego problemu odnosi się Kant: „Jeżelibyśmy przeto zechcieli zastosować kategorie do przedmiotów nie uważanych za zjawiska, to musielibyśmy dać im za podstawę inną naoczność niż zmysłową, a wtedy przedmiot byłby *noumenem* w sensie pozytywnym. Ponieważ zaś taka naoczność, mianowicie naoczność intelektualna, leży całkowicie poza naszą zdolnością poznawczą, to i stosowanie kategorii nie może wcale wykraczać poza granice przedmiotów doświadczenia. Wprawdzie przedmiotom zmysłów odpowiadają przedmioty intelektu, a być może też istnieją przedmioty

35 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 266.

36 Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 267.

intelektu, do których naoczność zmysłowa w żaden sposób się nie odnosi, ale nasze pojęcia intelektualne jako same tylko formy myślowe, [przystosowane] do naszej zmysłowej naoczności, nawet w najmniejszej mierze ich nie osiągają; to więc co nazywamy *noumenem*, trzeba brać tylko w znaczeniu negatywnym”³⁷.

Kant jasno wskazuje, że nasze formy naoczności oraz kategorie intelektu są kompatybilne wyłącznie z naocznością zmysłową. Wszystko, co nie podpada pod doświadczenie, nie może być przez nas ujęte. Naoczność intelektualna mieści się zatem poza naszymi zdolnościami poznawczymi i nawet gdyby takowa istniała, nie byłibyśmy w stanie jej ująć w kategoriach poznania. Pojęcie oglądania/oglądu intelektualnego (*intellektuelle Anschauung*) ma więc u Kanta charakter „hipotetycznej konstrukcji myślowej”, która w sposób bezpośredni i stanowczy wskazuje nieuchronnie na skończony charakter naszego intelektu. Brak możliwości uzasadnienia „innego intelektu” (*intellectus intuitivus, intellectus archetypus*) doprowadza nas do prawdziwego impasu, toteż musimy przyjąć, że intelekt ludzki nie ma bezpośredniego dostępu do rzeczy, lecz jest ściśle uzależniony od oglądu zmysłowego. Nie istnieje więc możliwość syntetycznego objęcia całości doświadczenia³⁸.

Xaviera Tilliette’a interpretacja i krytyka intuicji

Chcąc rozpocząć opis interpretacji i stanowiska Tilliette’a w sprawie intuicji, należy dokonać ponownie systematyzacji pojęć. W tłumaczeniach i przekładach dzieł Kantowskich na język francuski można dostrzec wierność historycznym źródłom pojęcia intuicji. Niemieckie *Anschauung* zostało wyrażone poprzez francuskie *l’intuition*, które odpowiada łacińskiemu słowu *intuitus*. Tekst monografii *Recherches sur l’intuition intellectuelle de Kant à Hegel* stanowi dorobek naukowy wpisujący się w szerszy kontekst historyczny i filozoficzny, który jest częścią spuścizny historii filozofii

37 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 268.

38 Zob. M. J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta: studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, Warszawa 1977, s. 280.

francuskiej. Biorąc pod uwagę wymienione czynniki oraz chęć wiernego przełożenia rozróżnień obecnych w języku francuskim, terminy Kantowskie odnoszące się wprost do „naoczności” są tłumaczone zgodnie jako „intuicja”. Dodatkowym argumentem przemawiającym za tą praktyką jest funkcjonowanie w języku francuskim terminu *la vision intellectuelle*, z którego Tilliette jednak rzadko korzysta, a który byłby bliższy terminom obecnym w polskim przekładzie (jak „naoczność” czy „ogłąd intelektualny”). Dodatkowe analizy językowe i historyczne dotyczące terminologii filozofii Kanta, dotyczące różnic w przekładach polskim i francuskim, nie stanowią przedmiotu badań tej pracy, która ma za zadanie zasygnalizowanie problemu intuicji intelektualnej, w kontekście mało znanej dla polskiego czytelnika osoby francuskiego filozofa.

Tilliette podejmuje refleksję nad pytaniem, czy odrzucenie przez Kanta uznania istnienia intuicji intelektualnej jest źródłem czy konsekwencją filozofii krytycznej. Choć wydaje się ono ważkie, stanowi jedynie przyczynek do szerszego namysłu. Rezygnacja Kanta z pojęć intuicji intelektualnej oraz transcendentalnej wiedzy idą w parze. Nie znamy rzeczy samych w sobie oraz nie mamy intelektualnej intuicji. Właśnie to pierwsze twierdzenie staje się podstawą filozofii transcendentalnej. Dlaczego jednak Kant wyparł intuicję intelektualną, która w granicach struktur syntetycznego poznania jawi się jako niemożliwa, a wręcz absurdalna? Dlaczego tworzy pojęcie tylko po to, by je wykluczyć? Tilliette daje odpowiedź na te wątpliwości: „Nie odrzucił jej w taki sposób, by całkowicie zniknęła, ale wyspecjalizował ją, a raczej ograniczył do jej teologicznego znaczenia”³⁹. Jak wskazuje filozof, termin nie został w pełni zakwestionowany, lecz zmienił swój charakter. Słowa „intuicja”, „ogłąd intuicyjny” czy sam epitet „intuicyjny” w czasach Kanta odnosiły się do leksykonu teologicznego, wskazywały na całościowy ogłąd wiedzy i poznania lub odnosiły się do pojęcia *visio beatifica*. Mimo że już w pierwszym dziele krytycznym Kant odmawia temu pojęciu uzasadnienia, dalej prowadzi analizy – ich ślady dostrzegamy także w późniejszych pracach. Sam ustępuje swoim

39 X. Tilliette, *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris 1995, s. 14.

pragnieniom, by przenieść intuicję intelektualną do dziedziny teologii i dokonuje elastycznie swoich interpretacji.

Dodatkowo, jak wskazuje Tilliette, sam termin nigdy nie funkcjonował w ramach jednej dziedziny, lecz pod względem poznawczym był umiejscawiany w metafizyce, a zatem spełniał swoją funkcję także w filozofii. Kontekst, w którym Kant tworzył, tłumaczy jego pierwotne, oświeceniowe aspiracje dotyczące interpretacji tego pojęcia. Lecz sam filozof, mimo swoich deklaracji, wielokrotnie do niego powracał, wahając się przy tym co do jego definicji. W jego twórczości widać ewolucję wielu terminów. Jak zauważa Tilliette, około 1770 roku możemy dopatrywać się pierwszej istotnej zmiany pojęć i dołączenia przez Kanta epitetu „intuicyjny” do terminów odnoszących się do zjawisk, stanowiących źródło wiedzy, a wszczepionych w zmysłowość. Jeszcze przed wyraźnym rozdzieleniem intelektu i rozumu dokonuje też podziału na pojęcia intelektualne i intuicyjne oraz na rozumowe i dyskursywnie-refleksyjne. Tilliette wskazuje, że Kant ostatecznie nie opowiada się za żadną interpretacją oraz jest świadomy wagi problemów metafizycznych podniesionych przez krytykę: świata zmysłów i jego intelektualności; intuicji – tym bliższej intelektowi, im bardziej wzrasta wewnętrzny sens rozumienia; świata moralności obowiązującego wszystkich oraz intuicji Boga, która jawi się jako intuicja intelektualna świata.

Ten ostatni problem również nie zostaje bez odpowiedzi Kanta. Filozof odnosi się do problemu istnienia Boga oraz istnienia hipotetycznej intuicji intelektualnej. Warto poświęcić temu nieco uwagi. Można odnaleźć liczne dywagacje Kanta na temat interesującej nas władzy poznawczej. Poruszał na przykład kwestię możliwości wiedzy duszy po śmierci człowieka, fakt niematerialności duchowego świata, którego świat zmysłowy byłby tylko fenomenem oraz intelektualnej intuicji, która dawałaby ogład i prawdziwe zrozumienie, a która mogłaby być dostępna po porzuceniu materii ciała⁴⁰. Jak wskazuje Tilliette, te hipotezy nie są odosobnione w dziełach Kanta. Szczególnie jeśli cofniemy się w czasie i weźmiemy pod uwagę dzieło *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766). Ta satyra przeciwko szwedzkiemu widzącemu Swedenborgowi ilustruje

40 Zob. X. Tilliette, *Recherches sur l'intuition intellectuelle*, s. 16.

zarówno wrogość wobec ekstrawaganckich, osobliwych doświadczeń i objawień wizjonera, jak i niekwestionowaną wiarę w świat duchów. Kant wcale nie udowadnia niemożność istnienia duchowego świata, wręcz przeciwnie, biorąc pod uwagę istnienie duszy w człowieku, uznaje istnienie moralnej wspólnoty tworzonej przez dusze w ciele i te, które po śmierci funkcjonują bez niego. To moralność postuluje wzajemne oddziaływania człowieka i świata duchów. Kant nie chce tym samym zgodzić się na wszystkie, nawet absurdalne roszczenia. Według niego dusze zmarłych nie mogą być dostępne dla naszych zmysłów ani nie mogą komunikować się z materią i poprzez materię. Zakres ich działania ogranicza się do duszy człowieka. To pociąga za sobą stwierdzenie, że intuicyjnej wiedzy o duchowej rzeczywistości nie możemy uzyskać, funkcjonując w świecie empirycznym, zmysłowym. „Niemniej, jeszcze raz ukryta filozofia [intuicji intelektualnej] nie zostaje anulowana, motywy wiary w dusze są dość silne, by usprawiedliwić co najmniej neutralność”⁴¹.

Rzeczywistość jest większa i bardziej złożona niż nasze ograniczone rozumienie, i jest to według Tilliette’a główna cecha filozofii Kanta. Nie narzuca on tworzonej metafizyce ograniczeń ludzkiego zrozumienia. Świat nie jest koniecznie taki, jaki nam się jawi. Stąd też dojrzewające powoli kwestionowanie intuicji intelektualnej jako własności naszego poznania. Istotny nie jest też już klasyczny kontrast pomiędzy wiedzą boską i ludzką. „Chodzi o ścisły zakres ludzkiej wiedzy, jej dostępność do prawdy, dyskursywny charakter; aby dobrze ustalić zakres i granice ludzkiej wiedzy, potrzebny jest paradygmat, wobec którego nieustannie jest mierzona: wiedza noumenalna, całkowicie intuicyjna wiedza boska”⁴². Według Tilliette’a właśnie ta antyteza negatywnie determinuje wiedzę poprzez pojęcia, czyste intuicje, aksjomaty, zasady, postulaty i idee, których złożoność Kant chętnie prezentował. *Noumen* i intuicja intelektualna umożliwiają więc namysł nad metafizyką, odgrywają też ważną rolę w myśleniu, mają udział w ludzkim intelekcie jako idealna reprezentacja, pełnią funkcję

41 X. Tilliette, *Recherches sur l'intuition intellectuelle*, s. 19.

42 X. Tilliette, *Recherches sur l'intuition intellectuelle*, s. 20.

heurystyczną, jako substytut wiedzy, która do nas nie należy. *Noumen* i intuicja intelektualna „Wprawiły w ruch teologię czystego rozumu”⁴³.

Niestety nie zawsze Kant w kontekście działania intuicji intelektualnej ma na względzie absolutny, nieskończony Intelkt. Nie ogranicza zakresu tego pojęcia i bierze pod uwagę w jego opisie istoty niematerialne lub wyzwolone z ograniczeń ciała, ale także istoty racjonalne, lecz różniące się intuicją bądź zmysłowością. Wspomina o tym nie bez przyczyny. Choć może to się wydawać trochę osobliwe, zakładał możliwość istnienia innych istot na znanych mu planetach Układu Słonecznego. Był przekonany, że im dalej planety są umiejscowione od Słońca, tym wyższy stopień rozwoju istot. Kant przypisywał tym hipotetycznym mieszkańcom planet możliwość posiadania innej niż nasza zmysłowości oraz jej apriorycznych form, niekoniecznie reprezentowanych przez czas i przestrzeń. Inne mogą być również inteligencja tych istot i zakres działania intelektu, co może przełożyć się wyższe cechy moralne. Gdy uznamy, że takowe istoty mogłyby nie mieć materii, rodzi się uzasadnienie posiadania większej jasności i oczywistości w poznaniu. Te refleksje nie są wcale bezcelowe i bezużyteczne. Kantowski opis stwarza ponowną motywację do przemyślenia naszych władz poznawczych oraz własności Istoty Najwyższej. Ją to powinna charakteryzować jedność wiedzy i działania oraz brak zmysłowych ograniczeń. A co z istotami, które nie posiadają jedności oglądu wiedzy i działania lub tymi, które mogą posiadać inną niż ludzka zmysłowość? Tilliette przywołuje tutaj postać anioła, która budzi wzajemne rozumienie dla filozofii i wiary, a która może być pomocna w rozumieniu poznania przez tego typu istoty. Anioł jest obdarzony intuicyjnym zrozumieniem, które zawdzięcza współuczestnictwu w dziełach stwarzanych przez Najwyższego. Dla niego poznanie świata jest poszerzeniem wiedzy o sobie – samowiedzy. Tilliette wskazuje także na możliwość wykorzystania Kantowskich kategorii do opisu takich istot, jak święci, błogosławieni bądź demony. Oczywiście królewiecki filozof najczęściej odnosi się w swoich analizach wprost do Boga, jednak

43 X. Tilliette, *Recherches sur l'intuition intellectuelle*, s. 21.

można u niego znaleźć dywagacje na temat czystych istot noumenalnych, czystych inteligencji⁴⁴.

Różne rodzaje wiedzy są także zasugerowane przez Kanta w *Religii w granicach samego rozumu* (1793). Jak wskazuje Tilliette, Kant nadal pozostaje niezwykle ostrożny, gdy tylko przekracza granice świata moralnego. Działalność i wiedza boska jest ściśle ograniczona, „Bogu prawodawcy i sędziemu moralnemu przysługuje prerogatywa «badacza serc», Herzenskundiger, «w swojej czystej intuicji intelektualnej»”⁴⁵. Chrystus, wcielenie Dobrej Nowiny i Syn Boży także zostaje scharakteryzowany tylko przez wartości i postawy moralne, takie jak: godne postępowanie, świadectwo, nauczanie, niewinność, które nie wykraczają poza nadludzką naukę, lecz prowadzą do szlachetności duszy.

Według Tilliette’a skromny wydaje się zbiór wypowiedzi na temat intuicji intelektualnej w dziełach krytycznych i innych im towarzyszących (z wyjątkiem *Krytyki władzy sądzienia*). Wynika to z tego, że Kant nie chciał zapuszczać się w dziedzinę teologii naturalnej, nie wykluczał ze swojego rozpoznania wiedzy rozumienia boskiego, lecz definiował i opisywał właściwy charakter poznawania człowieka. Ludzkie poznanie jest nieodwracalnie podzielone. Intuicja zmysłowa nie dostarczy nam danych rzeczywistości, rzeczy samej w sobie. Stwierdzenia istnienia innej intuicji nie możemy dokonać na podstawie swoich władz poznawczych, choć Kant nie przeczy, że takowa może być. Skąd więc definitywny zakaz używania intuicji intelektualnej, skoro sam Kant go łamie? Wynika to nie tyle z samej postawy Kanta, ile jego następców, którzy traktowali ów zakaz wręcz jak dogmat. Tilliette zauważa, że „Niemniej jednak intuicja intelektualna, mniej lub bardziej zniesławiona jako prosta odmowa, jest rzeczywiście zawarta w refleksji Kanta, choć w sposób milczący i trochę niewyraźny”⁴⁶. Miejscem tego nieprzypadkowego zabiegu jest *Krytyka władzy sądzienia*, do której w swoich poszukiwaniach odwołują się Johann G. Fichte i Friedrich W.J. Schelling. Przedmiot tego dzieła jest dwojaki – jest nim

44 Zob. X. Tilliette, *Recherches sur l'intuition intellectuelle*, s. 26.

45 X. Tilliette, *Recherches sur l'intuition intellectuelle*, s. 26.

46 X. Tilliette, *Recherches sur l'intuition intellectuelle*, s. 28.

estetyka i teleologia. Kant podejmuje się w nim pogodzenia natury z wolnością, wiedzy z moralnością, dotykając problemów i pojęć ominiętych w pozostałych krytykach, a więc Piękna, Natury, poczucia sensu, wyobraźni. W samym środku estetycznego doświadczenia piękna i wzniosłości, które towarzyszy pojawieniu się idei moralnej Fichte widzi źródła intuicji intelektualnej, gdzie u królewieckiego filozofa nie ma takiej możliwości. Dla niego to majestat Prawa jest imperatywem moralności, a nie Natura⁴⁷. Dlaczego więc, skoro tkwimy w dychotomii światów, możemy rozważać pojęcia, których intuicyjnie nie poznajemy? Skoro nie posiadamy danych zmysłowych, a intuicja intelektualna nie jest nam dana, to na mocy jakiej wiedzy prowadzimy dyskusję? Kant jasno wskazuje, że odpowiedzią na te pytania jest poznanie symboliczne. Obiekty ponadzmysłowe poznajemy za pomocą pojęć ogólnych, które posiadają status abstrahowanych i nabytych na podstawie prawa i struktury intelektu⁴⁸. Tym samym podtrzymane zostaje zakwestionowanie poznania rozumianego jako intelektualny całościowy wgląd w rzeczywistość.

Zakończenie

Intuicja intelektualna jest pojęciem złożonym i różnorodnie rozumianym. W wielu aspektach jest niezbadana i enigmatyczna, co wskazuje na to, że nie powinno się jej interpretować jedynie jako użytecznego pojęcia potrzebnego do zrozumienia naszych zdolności poznawczych i ich granic. *Krytyka czystego rozumu* skupiona na swoim zadaniu nie przejawia wielu cech niezmysłowej intuicji, praktycznie twórczej naoczności, spontaniczności poznania i samoświadomości. Na poruszenie tych wątków Kant czekał do *Krytyki władzy sądzienia*. Jego filozofia jawi się w niej jako szeroki horyzont namysłu i źródło inspiracji do interpretacji. Czy jednak znajdujemy w kontekście tego dzieła nową interpretację pojęcia intuicji intelektualnej? Kant jest wierny swojej definicji pojęcia, zachowuje dychotomię

47 Zob. X. Tilliette, *Recherches sur l'intuition intellectuelle*, s. 29.

48 Zob. X. Tilliette, *Recherches sur l'intuition intellectuelle*, s. 36.

światów i odmawia jej istnienia tam, gdzie Schelling lub Fichte rozpoczną tworzenie swoich systemów⁴⁹.

Mimo że Kant skupiał się na skrupulatnym badaniu form ludzkiej wiedzy, można w jego dziełach dostrzec również nieoczywistego i pluralistycznego filozofa. Choć powstrzymywał się od wiedzy czysto teoretycznej, w swojej zachowawczości i tak stanowił inspirację do powstania wielkich systemów idealizmu niemieckiego. Xavier Tilliette w swoich analizach i interpretacjach wskazywał na niewykorzystane możliwości filozofii Kanta, dążył do rozluźnienia napięcia i złagodzenia zakazu odnoszącego się do intuicji intelektualnej. Wielokrotnie poruszał zagadnienia, które rzucały światło na rozumienie tego pojęcia.

Bibliografia

- Banaszkiewicz A., *Między światem dostępnym zmysłom a transcendencją: Kanta krytyka rozumu jako próba nowego ufundowania metafizyki*, Łódź 2013.
- Cassirer E., *Filozofia Oświecenia*, tłum. T. Zatorski, Warszawa 2010.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 5, tłum. J. Pasek, Warszawa 2005.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. 6, tłum. J. Pasek, Warszawa 2005.
- Daszkiewicz W., *Intuicja intelektualna w metafizyce*, Lublin 2014.
- Hajduk Z., *Empiryzm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, Lublin 2013.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hrsg. J. Ritter, K. Gründer, Basel–Stuttgart 1976.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1963.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 2002.
- Kant I., *Krytyka władzy sądzienia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 2004.
- Kilijanek M., *Kant. Samoświadomość i poznanie dyskursywne*, Poznań 2000.
- Krąpiec M. A., *Intuicja*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, Lublin 2013.
- Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997.
- Paź B., *Racjonalizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, Lublin 2013.

49 Zob. M. Urban, *Hans Urs von Balthasar wobec idealizmu niemieckiego. Myśl chrześcijańska a refleksja filozoficzna*, Kraków 2017, s. 79.

- Póltawski A., *Intuicjonistyczna epistemologia*, w: *Filozofia a nauka: zarys encyklopedyczny*, red. M. Iżewska, Wrocław 1987.
- Siemek M. J., *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta: studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, Warszawa 1977.
- Siemek M. J., *Racjonalizm i naturalizm w filozofii niemieckiego Oświecenia*, w: *Filozofia niemieckiego Oświecenia*, red. N. Szancer, Warszawa 1973.
- Spinoza B., *Etyka. W porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myślicki, Warszawa 1927.
- Szulakiewicz M., *Obecność filozofii transcendentalnej*, Toruń 2002.
- Tilliette X., *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris 1995.
- Urban M., *Hans Urs von Balthasar wobec idealizmu niemieckiego. Myśl chrześcijańska a refleksja filozoficzna*, Kraków 2017.
- Zdybicka Z. J., *O intuicji w filozofii*, „Roczniki Filozoficzne” 12 (1964) nr 1, s. 121–129.

Abstrakt

Interpretacja kantowskiego pojęcia intuicji intelektualnej w myśli Xaviera Tilliette'a

Artykuł koncentruje się na kantowskim rozumieniu pojęcia intuicji intelektualnej i jego interpretacji przez współczesnego francuskiego filozofa Xaviera Tilliette'a. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie i zbadanie zasadności poszukiwania wiedzy intuicyjnej w twórczości królewieckiego myśliciela oraz ukazanie rozumienia tego pojęcia przez Tilliette'a. Na początku omówiono kontekst powstania i definicję samego pojęcia, która w świetle twórczości Immanuela Kanta wydaje się kontrowersyjna. Ponadto zaprezentowano interpretację Tilliette'a: jako znawca niemieckiego idealizmu i spadkobierca francuskiej tradycji filozoficznej krytycznie przygląda się kantowskiemu rozumieniu tego pojęcia, wskazując na jego wieloznaczność i nakreślając problem niekonsekwencji jego użycia.

Słowa kluczowe: intuicja intelektualna, Immanuel Kant, Xavier Tilliette, idealizm niemiecki, współczesna filozofia francuska

Abstract

Xavier Tilliette's Interpretation of the Concept of Intellectual Intuition by Immanuel Kant

The paper focuses on the Kantian understanding of the concept of intellectual intuition and its interpretation by the contemporary French philosopher Xavier Tilliette. The aim of this paper is to present and examine the legitimacy of the search for intuitive knowledge in the work of the Kant, and to present Xavier Tilliette's understanding of this problem. At the beginning of the article, the context of the creation was described and the concept itself was defined, which in the light of Immanuel Kant's work appears to be controversial. Furthermore, Tilliette's interpretation is presented: as a German idealism scholar and an heir to the French philosophical tradition, he takes a critical look at the Kantian understanding of the concept, pointing to its ambiguity and outlining the problem of inconsistency and accuracy.

Keywords: intellectual intuition, Immanuel Kant, Xavier Tilliette, german idealism, french philosophy



Beata Garlej

<https://orcid.org/0000-0001-8737-7924>

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Królestwo (nie)wykorzystanych możliwości. Kilka myśli o teorii dzieła literackiego Romana Ingardena w praktyce

Zapytany o synonim słowa „fenomenolog”, polski literaturoznawca, szczególnie zaś teoretyk literatury, działający w rodzimym obszarze językowym, odpowie zapewne: Husserl, ale przede wszystkim: Ingarden. Badań w tym zakresie, popartych miarodajnymi danymi statystycznymi, co prawda nie poczyniłam, jestem jednak przekonana, że byłyby to właśnie te słowa – nazwy nominalne, które prawdopodobnie najczęściej przywoływaliby pytani. W pewności tej utwierdza mnie konferencyjne doświadczenie – będące owocem również kameralnych spotkań naukowych – które stało się moim udziałem. W trakcie różnych uniwersyteckich przedsięwzięć, nie tylko literaturoznawczych, miałam możliwość obserwować reakcje, które odnosiły się między innymi do teoretycznoliterackich ustaleń z zakresu filozofii literatury czy estetyki Ingardena wykorzystywanych w badaniach własnych. Gdyby pokusić się o zdanie sprawy z tych reakcji – wyłącznie ogólnie i anonimowo – nie

Beata Garlej – doktor habilitowany, profesor uczelni, pracownik Katedry Teorii Literatury w Instytucie Literaturoznawstwa na Wydziale Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Zajmuje się teorią literatury, poetyką dzieła literackiego, aksjologią i estetyką literacką przy szczególnym uwzględnieniu filozofii fenomenologicznej Romana Witolda Ingardena. Autorka licznych prac, w tym książek: *Warstwowość dzieła literackiego w ujęciu Romana Ingardena. Koncepcja, rozwinięcie, recepcja* (Kraków 2015), *Ingardenowskie jakości metafizyczne – między otwartością a ścisłością pojęcia* (Warszawa 2016), *O (podstawowym) znaczeniu Ingardenowskiej kategorii konkretyzacji estetycznej* (Kraków 2018).

będzie nadużyciem stwierdzenie, że są one dość specyficzne, ponieważ najczęściej bywają formułowane przez literaturoznawców ze znaczną dozą nieskrywanej pobłażliwości i w jawnie pretensjonalnym tonie¹. Umniejszające rangę Ingardenowskich rozwiązań wypowiedzi krytyczne, w których podważa się przydatność jego siatki pojęciowej do badań praktycznych w literaturoznawstwie, są dość częste². Jeszcze częstsze są jednak te, po których w ogóle trudno cokolwiek wyrokować – to reakcje wymownego milczenia. I w tej dość pesymistycznie rysującej się perspektywie odniesienia się do dorobku myślowego Ingardena, właściwego dla niemałego grona dzisiejszych literaturoznawców, na konferencyjne pytania: „Czy w dzisiejszym świecie zdominowanym przez scjentyzm zastosowanie bezzałożeniowej metody jest wciąż możliwe?”, „Czy fenomenologia nie jest dzisiaj metodą, która ustępuje miejsca innym kierunkom filozoficznym?”, można bez wahania odpowiedzieć następująco. Na pytanie pierwsze: nawet jeśli zastosowanie bezzałożeniowej metody w wydaniu Ingardena w dociekaniaх literaturoznawczych wciąż jest możliwe, to niekoniecznie hołubione i realizowane, zwłaszcza na szeroką skalę. Na pytanie drugie: odwołując się do zarysowanej wcześniej perspektywy upodobań metodologicznych,

1 Przytoczę kilka: „Ach, Ingarden – czytałem w liceum jego szkice. Wiadomo: warstwy, fazy...” (wypowiedź profesora literaturoznawcy); „Proszę mi pokazać to dzieło literackie, podobno intencjonalnie istniejące. Przecież Ingarden kwestionuje pismo, grafikę, materialność literatury. To niby gdzie ta literatura jest?” (wypowiedź profesora filologa i kulturoznawcy); „Ta Ingardenowska metoda analizowania i interpretowania dzieła literackiego, by poznać warunki niezbędne dla ewokowania jakości metafizycznych, jest z gruntu mechaniczna. To tak jakby wjechać kombajnem do ogrodu pełnego róż” (wypowiedź kolegi, wówczas doktoranta, obecnie profesora filologa).

2 Do kwestii tej odniósł się toruński teoretyk literatury Andrzej Stoff. Na zadane przeze mnie pytanie: „Nie jest to zatem koncepcja [dzieła literackiego Ingardena – B. G.] skostniała, zamknięta? Często można bowiem spotkać się z głosami krytyki myśli Ingardena, że ustanawia ona system, który funkcjonuje wyłącznie we własnych ramach” rozmówca odparł: „W żadnej mierze. Takie niebezpieczeństwo jest bardzo realne w przypadku tych badaczy literatury, którzy przywykli do bardzo częstych zmian metodologii pod wpływem tego, co dociera do nas w różnych fazach historii z Zachodu i jako nowinka przyjmowane jest jako coś istotnego, bez rzetelnego sprawdzenia i bez naturalnej przecieży w nauce krytyki. Tymczasem, w przypadku Ingardena, o skostnieniu w żadnej mierze mówić nie można” (*W świecie brzmień, Sienkiewiczowskich postaci i wartości (arcydzieł): z Profesorem Andrzejem Stoffem rozmawia Beata Garlej*, „Przestrzenie Teorii” (2022) nr 37, s. 253; 10.14746/pt.2022.37.13).

dość pesymistycznie odnoszącej się do dorobku Ingardena, trzeba zwrócić uwagę na jeden newralgiczny element, zamykający się w słowie „dzisiaj”. Otóż recepcja myśli Ingardena, jaką filozof poświęcił literaturze, zwłaszcza zaś tej recepcji praktyczna odsłona, pokazuje – od początku, a zatem od lat trzydziestych XX wieku – nie dość duży rezonans na polskim gruncie. W każdym razie jest on słabszy od tego, który można było wówczas zaobserwować w krajach niemieckojęzycznych tuż po wydaniu *Das literarische Kunstwerk* (1931), książki, w której – jak wiadomo – zaprezentowana została w detalach ontologia dzieła literackiego³. Powtórzę także swój wniosek niegdyś sformułowany:

Daje się przy tym zauważyć specyficzną właściwość polskiej recepcji Ingardenowskiej propozycji. Otóż w przeciwieństwie do tej, która zaistniała w krajach niemieckojęzycznych i której drugą fazę wyznaczyły próby praktycznego jej zastosowania, w Polsce skierowała się ona głównie na tor rozważań o charakterze teoretycznym. Koncentrowały się one zaś na kwestiach takich, jak:

- a) charakter zależności pomiędzy grafią a układem warstwowym dzieła literackiego,
- b) konstytutywna dla dzieła literackiego liczba jego warstw,
- c) zwielokrotnienie wymiaru warstwowego budowy dzieła literackiego⁴.

3 Kwestii jej odbioru na gruncie polskim i niemieckim, warunkowanej faktem niemieckiego pierwodruku wskazanego dzieła, poświęciłam odrębny rozdział swojej rozprawy. Zob. B. Garlej, *Recepcja warstwowości w Ingardenowskiej teorii dzieła literackiego*, w: B. Garlej, *Warstwowość dzieła literackiego w ujęciu Romana Ingardena. Koncepcja, rozwinięcie, recepcja*, Kraków 2015, s. 120–179.

4 B. Garlej, *Recepcja warstwowości w Ingardenowskiej teorii dzieła literackiego*, s. 135–136. O ocenę rezonansu Ingardenowskiej teorii dzieła literackiego wśród niemieckich teoretyków literatury zapytałam przed laty Rolfa Fiegutha – była ona jednoznacznie krytyczna. Zob. *Wokół „Ingardena sprawy «Istoty liryizmu»” i wygląków uschematyzowanych – z Profesorem Rolfem Fieguthem rozmawia Beata Garlej*, w: *Estetyka literacka – Arcydziało – Ingarden*, red. B. Garlej, B. Kuczera-Chachulska, Warszawa 2015, zwłaszcza s. 140–141 (Zeszyty – Zakład Aksjologii i Estetyki Literackiej. Wydział Nauk Humanistycznych UKSW, 2).

To teoretyczne ciążenie, charakterystyczne dla odniesienia się polskich literaturoznawców do ontologii i epistemologii dzieła literackiego w wydaniu ucznia Husserla, nie może przesłaniać faktu wyłaniania się, mniej więcej od ostatnich trzech dekad XX wieku, badań mieszanych, w których teoretyzuje się w trybie historycznoliterackim, punktem praktycznego odniesienia czyniąc konkretną literacką twórczość, dociekania poświęcone wybranym autorom. Jednym z najbardziej reprezentatywnych tego przykładów jest refleksja poświęcona Cyprianowi Kamilowi Norwidowi.

Norwid – fenomenolog?

W cenionej nie tylko przez norwidologów książce Danuty Zamącińskiej *Słynne – nieznanne. Wiersze późne Mickiewicza, Słowackiego, Norwida* pojawia się wniosek:

Prawie zawsze potrafimy sobie odtworzyć konkretną przestrzeń otaczającą podmiot mówiący w wierszach Mickiewicza, Słowackiego. Wypowiedzi liryczne Norwida rozlegają się w jakiejś przestrzeni abstrakcyjnej, nie oswojonej ani ścianami domowymi, ani żywym przestworem natury: „napotykałem w życiu”, „Nad stanami jest i stanów-stan”...⁵

Z kolei w szkicu Zofii Stefanowskiej *Norwidowski Farys*, w którym autorka przybliżyła silnie eksponowany przez poetę motyw ruin, pada stwierdzenie:

dla Norwida [...], jako romantycznego filozofa języka, właściwe jest fenomenologiczne traktowanie wyrazów, którego konsekwencją jest przekonanie, że wyraz wyposażony jest w znaczenie istotne, i że znaczenie to zachowuje niezależnie od kontekstu. Można więc użyć wyrazu „słowo” w zdaniach odnoszących się do całkiem od siebie odległych dziedzin rzeczywistości, można konfrontować je z różnymi pojęciami opozycyjnymi, można zatem

5 D. Zamącińska, *Poznanie poezji Norwida*, w: D. Zamącińska, *Słynne – nieznanne. Wiersze późne Mickiewicza, Słowackiego, Norwida*, Lublin 1985, s. 93–94.

manipulować nim dowolnie, a zawsze zachowa istotną tożsamość znaczenia. [...] Dzięki temu jest w intencji poety czynnikiem integrującym wszystkie dziedziny rzeczywistości ludzkiej⁶.

Wreszcie Michał Głowiński, który w szkicu *Norwida wiersze-przypowieści* – zainspirowany najpewniej tezą Dorothy L. Sayers, że formami literackimi pokrewnymi wobec alegorii są przypowieść i bajka⁷ – podkreśla:

W twórczości poety, który z takim zapamiętaniem oddawał się „lekturze znaków”, alegoria (a więc także i jej szczególna postać – przypowieść) musiała odgrywać jakąś rolę. Stanowi ona część składową rozleglejszego zjawiska, ogromnie dla twórczości Norwida istotnego – w jej obrębie występuje tendencja, by to, o czym mowa, traktować jako fenomen, podlegający podwójnej interpretacji – dosłownej i istotnej. Dwupoziomowość znaczenia jest nie tylko stosowanym w tej poezji procederem semantycznym, jest w wielu przypadkach także jej bohaterem. [...] Dla Norwida nie istnieją opowieści, wyobrażenia, przesady, które byłyby przypadkowe i nie ukrywały głębokich treści. Poeta jest tym, który je ujawnia; [...] sam utwór zaś staje się pytaniem o znaczenie⁸.

Każdą z przytoczonych wypowiedzi łączy ten sam punkt odniesienia – dobywa się w nich właściwości identyfikujące twórczość autora *Vade-mecum*. Zamącińska eksponuje fakt bliżej nieskonkretyzowanej przestrzeni jego liryków, Stefanowska uznaje już wprost „traktowanie wyrazów” przez poetę za „fenomenologiczne” i w skondensowanej formie przybliża arкана tego mechanizmu, Głowiński z kolei donosi o „rozleglejszym zjawisku”,

6 Z. Stefanowska, *Norwidowski Farys*, w: *Cyprian Norwid w 150-lecie urodzin*. Materiały konferencji naukowej 23–25 września 1971, red. M. Żmigrodzka, Warszawa 1973, s. 32–33.

7 D.L. Sayers, *O pisaniu i czytaniu utworów alegorycznych*, tłum. P. Graff, „Pamiętnik Literacki” 66 (1975) nr 3, s. 196–197.

8 M. Głowiński, *Norwida wiersze-przypowieści*, w: *Cyprian Norwid w 150-lecie urodzin*, s. 80–81. W dalszej refleksji Głowiński podnosi kwestię, którą określa mianem „Norwidowskiego montażu”. Jego źródłem jest to, że „[...] Norwid unika ścisłych podziałów na «język pojęciowy» i «język poetycki» [...]” (M. Głowiński, *Norwida wiersze-przypowieści*, s. 90).

którym okazuje się Norwidowa „tendencja, by to, o czym mowa, traktować jako fenomen”. Zanim odniosę się do tych ustaleń – między innymi o Norwidzie oraz właściwościach jego twórczości wyeksponowanych przez wymienionych badaczy – chcąc uwypuklić fenomenologiczny ryt dzieła poety, nawiążę do metody badawczego postępowania, która zdaje się tutaj przez nich współdzielona, chociaż niewątpliwie realizowana jest z pewnymi różnicami, wyznaczanymi typologią konkretnych problemów badawczych. Donosi o tej metodzie Danuta Zamącińska:

Nie należę do historyków literatury (jeśli w ogóle do nich należę), którzy umieją rekonstruować „archeologiczną” warstwę utworów, procent realnego życia zatrzymanego w tekstach (jak pięknie umie to robić Jarosław Maciejewski przy wierszach Słowackiego). Jak i co mi mówią te wiersze, te ułamki, ci ludzie zamknięci i egzystujący „tylko” w paru linijkach, wersetach...? Więc jeszcze jedno „czytanie” ze skromnym zastrzeżeniem „próby”? Ależ nie chcę wcale pozbawić swojej wypowiedzi owej autorytatywnej tonacji, która – jakże często – jest jedynym sposobem **wmawiania wartości**. Tak więc zależy mi bardzo na tym, by przestać mówić o „kolejnych etapach” czy „ogniowach w rozwoju liryki romantycznej”, a mówić o trzech niezależnych [Mickiewicza, Słowackiego, Norwida – B. G.] propozycjach uprawiania nie liryki i literatury, ale – jak mawiał Przyboś – o trzech **realizacjach w słowie człowieczeństwa**. [...] Moja relacja dotyczyła **wartości ofiarowywanych przez kilkanaście tekstów** [ogół podkreśleń – B. G.], czasami ułamkowych, czasami brulionowych i prywatnych, pozostawionych przez ludzi ubiegłego wieku⁹.

Donosząc o braku umiejętności „rekonstruowania «archeologicznej» warstwy utworów”, Zamącińska skupia naszą uwagę na tej metodzie badania dzieła literackiego, widzianej przez Romana Witolda Ingardena jako możliwej do praktycznej realizacji na gruncie klasycznie pojmowanej poetyki, a zatem silnie ukorzenionej w myśli Arystotelesa, nienakierowanej na obszar psychologicznych dociekań, która ma także jasno sprecyzowany przedmiot badawczego odniesienia. Przedmiot ten przejawia się eliminacją

9 D. Zamącińska, *Wyjaśnienia końcowe*, w: D. Zamącińska, *Słynne – nieznanne*, s. 103.

„z dziedziny poetyki wszelkich tworów piśmienniczych, które rację swego istnienia znajdowały w pozaartystycznych zadaniach i celach”¹⁰. Poetyka, jak się okazuje, ma jednocześnie „hierarchiczną budowę”, jej przejawem jest zaś „wyraźna zależność [...] od innej dyscypliny wiedzy o literaturze, mianowicie od ontologii literackiego dzieła sztuki”¹¹. Ingardenowska metoda praktycznego badania dzieła literackiego w swojej bezzałożeniowości sprowadza się do jednego: mierzenia się badacza z samym tekstem utworu literackiego, a więc przy eliminacji – posłużmy się mięsistym stylem Witkiewiczowskiej powieści – „przeobrzydliwych babrań się i babrotek”¹², które dotyczą na przykład genezy powstania utworu, biografii autora, jego przynależności do tej czy innej grupy literackiej. Do wątku tego jeszcze powrócę, chcąc przybliżyć kwestię chyba najdonioślejszą dla królestwa (nie)wykorzystanych możliwości praktycznych zastosowań teorii Ingardena, widzianych zarówno kiedyś, jak i dziś – interpretacji literatury. Wcześniej bowiem trzeba rozstrzygnąć kwestię badań „mieszanych”, jak nazwałam ten drugi, teoretyczno-praktyczny przejaw literaturoznawczej eksploracji myśli Ingardena.

O „przyleganiu” metody fenomenologicznej

Stanowiska literaturoznawców zaangażowanych w dociekanie specyfiki twórczości Norwida prowokują, aby zapytać, co z czego wynika: czy metoda fenomenologiczna pasuje („przylega”) jedynie do określonego rodzaju twórczości literackiej, badacz literatury może zaś polegać na „bezpieczniku” uzasadniającym jego metodologiczne (fenomenologiczne) postępowanie (dowodzi się w nim właściwości utworu niejako samoczynnie rzutuujących w samą metodę fenomenologiczną, jej „bezzałożeniowy” rdzeń), czy może jest na odwrót – to rodzaj twórczości literackiej, rozumiany również jako preferencje genologiczne autora, warunkuje najbardziej adekwatną (a więc niefenomenologiczną, a na przykład psychoanalityczną albo

10 R. Ingarden, *O poetyce*, w: R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. 1, Warszawa 1966, s. 281.

11 R. Ingarden, *O poetyce*, s. 287.

12 S.I. Witkiewicz, *Nienasyconie. Powieść*, Kęty 2018, s. 108.

strukturalistyczną) metodologię badawczego postępowania. Możliwość druga otwiera pole, które, jak pamiętamy, było obce założeniom ontologii, filozofii sztuki Ingardena – to pole metodologicznego relatywizmu, które swoim zasięgiem oddziaływania obejmuje także wyniki badawczego rozpoznania. Literaturoznawca musi liczyć się z konsekwencją, jaka wynika z tej możliwości: relatywnym charakterem samej wartości poznawczych, rozumianych jako rezultat naukowego kontaktowania się z literaturą w trybie „dopasowania metody do przedmiotu badania”. Czyżby zatem pierwsza możliwość – metody fenomenologicznej pasującej („przylegającej”) do określonego rodzaju twórczości – była słuszna? A skoro tak, to czy czasem sam jej Ingardenowski wariant nie jest ograniczony, zarezerwowany bowiem dla wybranych twórców i dzieł, dlatego rację mają literaturoznawcy, nie wyszukując współcześnie intensywnie fenomenologii w praktycznych działaniach analityczno-interpretacyjnych?

Sprawa „przylegania” metody fenomenologicznej do określonej twórczości literackiej, w tym konkretnym wypadku: twórczości Norwida, skrupia się na wcześniej już wywołanym fenomenologicznym rycie charakterystycznym dla jego dzieł. Oś tego „przylegania” generowana jest niejako przez język jego dzieł. Nie sposób tutaj zdawać sprawy z badawczych ustaleń przybliżających tę kwestię od strony *stricte* literaturoznawczej – dorobek norwidologów dotyczący problematyki języka poety jest ogromny. Przytoczę jedynie garść wniosków, które są wynikiem mojego namysłu nad szczególnym upodobaniem Norwida do synekdochy:

W swym obrazowaniu poeta wierny jest empirii; prezentuje własny, specyficzny model ujmowania rzeczywistości: taki mianowicie, który był jemu – nie tylko jako poecie, lecz przede wszystkim malarzowi, rzeźbiarzowi, grafikowi, słowem – artyście (!), bardzo bliski i którego percepcji można niewątpliwie nadać miano zamięłowania do szczegółu, fragmentu. [...] Do oddawania rzeczywistości poprzez szczegół, fragment wyjątkowo predystynowane są

wyglądy tzw. momentalne, rozbłyskujące niejako „na raz” i dające ogład przedmiotu zbieżny z tym, jaki zapewnia migawka aparatu fotograficznego¹³.

To niegdyś wyeksplikowane przeze mnie rozpoznanie Norwidowego języka koresponduje z myślą Maria Sancipriana, który w szkicu o języku twórczości estetycznej w fenomenologii stwierdza:

Nie ulega wątpliwości, że poeci i artyści mówią własnym językiem, utworzonym przez ich wyobraźnię twórczą i gust, z natychmiastowym przypisaniem symboliki: językiem, który nie zawsze wytyczany jest regułami gramatyki logicznej, lecz który wyłania się spontanicznie ze świata życia, niczym marzenie. Język ten tworzą słowa wymawiane oddzielnie, które wykraczają poza język codzienny, gdyż unicestwiają *powtórzenie* w momencie *tworzenia* nowego wyrażenia. [...] Mimo że poeci odcinają się od wyrażen potocznych, poszukują wyrazów prostych i skutecznych; gustują w analogiach i metaforach, jednak zabiegają o prawdziwość wyrażen¹⁴.

Norwid patrzy na świat jak fenomenolog, jest w rzeczywistości samej, przygląda się „rzeczom samym”, i udatnie mechanizm swojej obserwacji oddaje językiem (to poeta, który wychodzi od rzeczywistości, próbując zamknąć ją w języku, nie odwrotnie – on nie wychodzi od samego języka, żeby udostępnić swoje widzenie świata)¹⁵. Stąd i „przyleganie” metody fenomenologicznej do jego twórczości. Zauważmy jednak, że „przyleganie” to kwestia w istocie drugorzędna dla praktycznego zastosowania jakiegokolwiek (nie tylko Ingardenowskiej) teorii. Stwierdzenie „przylegania” czegoś do czegoś, przede wszystkim jednak zakwestionowanie tego stwierdzenia

13 B. Garlej, *(Nie)trzymane w ryzach synekdochiczności wyglądy*, w: *Estetyka literacka – Arcydziało – Ingarden*, s. 63.

14 M. Sancipriano, *Le langage de la création esthétique dans la phénoménologie*, w: *Ingardeniana 3: Roman Ingarden's Aesthetics in a New Key and the Independent Approaches of Others: The Performing Arts, the Fine Arts, and Literature*, ed. A.-T. Tymieniecka, Dordrecht 1991, s. 289 (Analecta Husserliana, 33) [tłum. K. Jopa].

15 Pod tym względem po drodze mu z Adamem Mickiewiczem i Rainerem Marią Rilkiem. Z obydwojma dzieł „głębokie i ciągle nasłuchiwanie świata” (B. Kuczera-Chachulska, *Wstęp*, w: A. Mickiewicz, *Wysłuchać się w szum wód*, Warszawa 2021, s. 5).

(orzeczenie braku „przylegania” czegoś do czegoś), nie znosi jeszcze samej potencjalnej efektywności metody fenomenologicznej wobec tego, co nie eksponuje tej „przyległości” właściwej dla twórczo-artystycznego ukierunkowania Norwida: ukierunkowania biegnącego od rzeczywistości do języka. Teoria dzieła literackiego polskiego filozofa nie jest zarezerwowana dla określonego rodzaju twórczości i bynajmniej nie domaga się języka artystycznego o wyraźnym rycie fenomenologicznym (biegnącym według linii wskazanego ukierunkowania) – jej praktyczne zastosowanie ujawnia jednak niemałe wymagania wobec badacza literatury, ustawiając mu określoną hierarchię ważności spraw do rozpatrzenia: na jej szczycie stoi sens dzieła literackiego, a skoro sens – to i problematyka interpretacji. Zdam z niej sprawę głównie szkicowo, odnosząc się do współczesnej, właściwej dla trzeciej dekady XXI wieku fazy praktycznej recepcji teorii Ingardena. Punktem odniesienia będzie zaś moja niedawna fenomenologiczna interpretacja znanego utworu Szekspira.

Rzut oka na fenomenologiczną interpretację w praktyce

Do przeczytania *Poskromienia złośnicy* przyczyniła się w moim wypadku jedna z filmowych amerykańskich adaptacji tej komedii, obejrzana po wtórnie ponad dwie dekady od premiery¹⁶. Bodźcami sprawczymi lektury tego utworu były jednak przede wszystkim prace specjalistyczne skoncentrowane na interpretowaniu dzieł Szekspira. Na przykład w *Wariacjach szekspirowskich* czytamy:

Dwa przede wszystkim dramaty Szekspira budzą współcześnie żywe kontrowersje, domagając się zdecydowanych korekt ideologicznych: jednoznaczne w swojej wizji małżeństwa i społecznie dopuszczalnych metod egzekwowania

16 Mam na myśli *Zakochaną złośnicę* w reżyserii Gila Jungera z 1999 roku, wielokrotnie emitowaną.

męskiej dominacji *Poskromienie złościny* oraz równie nie do przyjęcia dla dziśszej wrażliwości antysemicki *Kupiec wenecki*¹⁷.

Lektura komedii poskutkowała napisaniem przeze mnie tekstu, w którym, opierając się na interpretacyjnej bezzałożeniowości, dociekam sensu *Poskromienia złościny*¹⁸. Mechanizm analitycznego postępowania, kontaktu z tekstem, podlegał wyłącznie prawu analogii¹⁹. I jak prawdopodobne jest w życiu realnym zakochanie się osób, które w początkowej fazie swojej znajomości wyłącznie się czubią – choć w wypadku Katarzyny i Petruchia to dość delikatne określenie – tak również możliwe jest językowe oddanie tego fenomenu, zwłaszcza przez człowieka obdarzonego tak sprawnym artystycznie piórem, jak Szekspir. Twierdzenia, do których doszłam, przedstawiają się następująco:

Nie ma powodów, a już z pewnością tekst *Poskromienia złościny* nie uprawomocnia do wysuwania wniosku, żeby autora rzeczzonej komedii nie uznawać za aksjologicznego jasnowidza. Problemem są interpretacje, w których zarzuca się aksjologiczny wymiar przekazu świata przedstawionego utworu, wymiar w tym konkretnie wypadku niebanalny i nietuzinkowy, ponieważ ilustrujący przez ewokowanie wartości także sferę pojęciowego, na sposób jedyny w swoim rodzaju toczącego się Szekspirowskiego ich „kielznania”.

17 M. Sugiera, *Wariacje szekspirowskie*, w: M. Sugiera, *Wariacje szekspirowskie w powojennym dramacie europejskim*, Kraków 1997, s. 7.

18 B. Garlej, *Czego o poskramianiu wartości dowiadujemy się z „Poskromienia złościny” Williama Szekspira*, w: *Estetyka Romana Ingardena jako podstawa badań nad korespondencją sztuk*, red. B. Garlej, B. Kuczera-Chachulska, A. Tyszczyk, Warszawa 2022, s. 103–122 (*Zeszyty Estetycznoliterackie*, 4).

19 Tomasz Swoboda przybliżający rozumienie tego prawa (choć dość luźno związanego z prezentowaną tutaj perspektywą, to jednak godną odnotowania) przez Rogera Caillois pisze: „Za tym mimo wszystko naukowym projektem stoi, rzecz jasna, bardzo konkretna wizja świata, oparta na przekonaniu, że ów świat ma monistyczny charakter oraz że liczba występujących w nim form jest skończona. Co za tym idzie, formy powtarzają się, i to nie tylko w obrębie poszczególnych dziedzin życia, lecz powszechnie, a zatem podstawową zasadą wszechświata jest analogia” (T. Swoboda, *Budowniczy mostów*, w: R. Caillois, *Odpowiedzialność i styl. Eseje o formach wyobraźni*, wybór M. Żurowski, tłum. J. Błoński, K. Dolatowska, A. Frybesowa, L. Kulski, J. Lisowski, Warszawa 2019, s. 314).

Wskutek analogii, umocowanej w takiej a nie innej, surowej, „ejdetycznej” interpretacji dzieła, w relacji Petruchia i Katarzyny dostrzec można teraz twórcę (poskramiacza) i wartość przezeń poskramianą, więcej – zobrazowane zostają fundamentalne prawidłowości artystycznego poskramiania²⁰.

Końcowy wniosek wybrzmiał zatem: „w *Poskromieniu złoŃnicy* odkryć można Szekspira wykładnię poskramiania wartości artystycznych, pozwalającą komedię tę widzieć również jako jego własnego, artystycznego kielznania wartości ucieleśnienie”²¹. Fenomenologiczna metoda interpretacji otwiera pierwszorzędny aksjologiczny wymiar dzieła literackiego²². Umożliwia interpretatorowi rekonstruowanie rozumienia wartości przez twórców dzieł – ludzi żyjących w konkretnej epoce historycznej, również odległej od naszej. To jednak metoda wymagająca, zdolna niewprawnego badacza wyprowadzić na manowce. Jeśli brać pod uwagę Ingardenowską teorię dzieła literackiego, to powód-źródło, w którym funkcjonalność i efektywność fenomenologicznej interpretacji rozpierzcha się na myślowych rubieżach badacza, jest właściwie jeden: utożsamianie dzieła literackiego (przedmiotu artystycznego) z jego konkretyzacją (przedmiotem estetycznym) i ferowanie wniosków interpretacyjnych, przede wszystkim zaś ocen samego dzieła, opierając się na tym ostatnim (konkretyzacji estetycznej). Kwestię tego, że nie ma innej drogi, by dociec sensu dzieła literackiego niż za pośrednictwem jego konkretyzacji, następnie zaś analizy, już podnieszono²³. Konstituowany na tej drodze przedmiot intelektualny nie może

20 B. Garlej, *Czego o poskramianiu wartości dowiadujemy się z „Poskromienia złoŃnicy”*, s. 118.

21 B. Garlej, *Czego o poskramianiu wartości dowiadujemy się z „Poskromienia złoŃnicy”*, s. 122.

22 W tekście *Czego o poskramianiu wartości dowiadujemy się z „Poskromienia złoŃnicy”* czytelnik odnajdzie uzasadnienie dla tego twierdzenia.

23 Jak zaznacza Andrzej Stoff: „Poznawane w sposób naukowy może być jedynie dzieło uprzednio skonkretyzowane w postawie estetycznej, bowiem tylko na tej drodze możliwe jest uchwycenie dzieła zgodnie – jednocześnie – z jego charakterem i przeznaczeniem, jako dzieła sztuki literackiej właśnie. Inaczej przystępujący do jego badania nie wiedziałby, czym tak naprawdę się zajmuje (dzieło byłoby mu dostępne jedynie kolejno w sekwencjach właściwej mu budowy, ale już bez wyczucia kompozycji, która jest wykładnikiem całościowego zamysłu artystycznego) i gromadzić by musiał odrębne spostrzeżenia co do strukturalnej i funkcjonalnej natury składników poznawanego przedmiotu bez pełnej świadomości ich związku z całością” (A. Stoff,

pominąć konkretyzowania i jego przedmiotowego rezultatu. Punktu odniesienia dla interpretacji, dobywanego jej mocą sensu, nie może jednak stanowić coś, co choć pośredniczy w jej konstytuowaniu, nie jest interpretacji sensorodnym umocowaniem – tę funkcję pełni przedmiot intencjonalny, dzieło literackie, a jego zwerbalizowany sens przekazuje artysta. Jest to bez wątpienia arcyciekawa i jednocześnie skomplikowana sytuacja metodologiczna, jeśli uwzględnić, że: „Obrazowość jest zależna, ponieważ pamięć kojarzy słowa – atomy poezji – z ich kontekstami”²⁴, przede wszystkim jednak zważywszy na to, że „różne grupy dialektyczne wnoszą do danego dźwięku różne znaczenia (wartości leksykalne)”²⁵. W czym interpretacja fenomenologiczna, tak jak wynika to z teorii dzieła literackiego Ingardena, jest lepsza od innych? Najprościej rzecz ujmując, nie dorzuca do samego dzieła tego, czego w nim nie ma. Mówienie o Szekspirowskich sztukach jako o utworach zobrazowujących walkę płci czy eksponujących problematykę antysemityzmu jawi się w jej świetle jako przejaw konkretyzacji badaczy, żyjących tu i teraz, uplątanych w taki (własny, współczesny) kontekst kulturowy, społeczno-polityczny, co jednak ma niewiele wspólnego z rzetelnymi wnioskami interpretacyjnymi dotyczącymi dzieł Anglika, który nie żyje przecież ani w XX, ani w XXI stuleciu.

Podsumowanie

Możliwości, jakie otwiera teoria dzieła literackiego Ingardena, jego rozumienie interpretacji, są ogromne, w niczym też nie ograniczają badacza. Wobec dzieła trzeba jednak stanąć w postawie bezzałożeniowej – i w tym

Aksjologiczny sens konkretyzacji estetycznej w teorii poznania dzieła literackiego Romana Ingardena, w: *Estetyka Romana Ingardena a praktyka interpretacyjna*, red. B. Garlej, B. Kuczera-Chachulska, A. Tyszczyk, Warszawa 2018, s. 86 (Zeszyty – Zakład Aksjologii i Estetyki Literackiej. Wydział Nauk Humanistycznych UKSW, 3).

²⁴ M. B. Hester, *Obrazowość i wolne skojarzenia*, tłum. J. Japola, „Pamiętnik Literacki” 62 (1971) nr 3, s. 241. Problem w ujęciu tego badacza okazuje się jednak nie tak straszny, jak pierwotnie mogłoby się zdawać: „Obrazowość intencjonalna to po prostu obrazowość będąca częścią zamierzony struktury lub stylu wiersza” (s. 246).

²⁵ R. Magliola, „*Eigentlichkeit*” and „*Einfall*”: *the Heideggerian Return «to Things Themselves*», w: *Literary Criticism and Philosophy*, ed. J. P. Strelka, Pennsylvania 1983, s. 122 [tłum. E. Krajewska].

tkwi podstawowa trudność, stąd również być może przyczyna współczesnego oporu przed praktycznym jej zastosowaniem. Jak najdalsza jestem przy tym od twierdzenia, że to interpretacja jedynie słuszna – z pewnością równoprawna wobec pozostałych, właściwych dla innych szkół teoretycznoliterackich, jeśli zaś uwzględnić i tę okoliczność, że „opatulona” autorską ontologią filozofa, to zdecydowanie wśród nich uprzywilejowana. Chodzi jednak nieodmiennie o to samo: jak rozumiem literaturę, co z niej dla mnie (już nie tylko jako badacza, a po prostu człowieka, czytelnika) wynika. Królestwo w głównej mierze praktycznie niewykorzystanych jeszcze możliwości właściwych dla Ingardenowskiej teorii nie sprowadza sztuki słowa wyłącznie do języka. Idzie przecież o wartości zdolne być przez ten język udostępnianymi, przede wszystkim zaś o fundamentalną możliwość ich dekodowania przez ludzi, których dzielą całe epoki.

Bibliografia

- Garlej B., *Czego o poskramianiu wartości dowiadujemy się z „Poskromienia złościny” Williama Szekspira*, w: *Estetyka Romana Ingardena jako podstawa badań nad korespondencją sztuk*, red. B. Garlej, B. Kuczera-Chachulska, A. Tyszczyk, Warszawa 2022, s. 103–122 (Zeszyty Estetycznoliterackie, 4).
- Garlej B., *(Nie)trzymane w ryzach synekdochiczności wyglądy*, w: *Estetyka literacka – Arcydział – Ingarden*, red. B. Garlej, B. Kuczera-Chachulska, Warszawa 2015, s. 53–67.
- Garlej B., *Warstwowość dzieła literackiego w ujęciu Romana Ingardena. Koncepcja, rozwinięcie, recepcja*, Kraków 2015.
- Głowiński M., *Norwida wiersze-przypowieści*, w: *Cyprian Norwid w 150-lecie urodzin. Materiały konferencji naukowej 23–25 września 1971*, red. M. Żmigrodzka, Warszawa 1973, s. 72–109.
- Hester M. B., *Obrazowość i wolne skojarzenia*, tłum. J. Japola, „Pamiętnik Literacki” 62 (1971) nr 3, s. 235–246.
- Ingarden R., *Studia z estetyki*, t. 1, Warszawa 1966.
- Kuczera-Chachulska B., *Wstęp*, w: A. Mickiewicz, *Wysłuchać się w szum wód*, Warszawa 2021, s. 5–20.

- Magliola R., „*Eigentlichkeit*” and „*Einfall*”: the Heideggerian Return «to Things Themselves», w: *Literary Criticism and Philosophy*, ed. J. P. Strelka, Pennsylvania 1983, s. 113–131.
- Sancipriano M., *Le langage de la création esthétique dans la phénoménologie*, w: *Ingardeniana 3: Roman Ingarden's Aesthetics in a New Key and the Independent Approaches of Others: The Performing Arts, the Fine Arts, and Literature*, ed. A.-T. Tymieniecka, Dordrecht 1991, s. 281–293 (Analecta Husserliana, 33).
- Sayers D.L., *O pisaniu i czytaniu utworów alegorycznych*, tłum. P. Graff, „Pamiętnik Literacki” 66 (1975) nr 3, s. 195–216.
- Stefanowska Z., *Norwidowski Farys*, w: *Cyprian Norwid w 150-lecie urodzin*. Materiały konferencji naukowej 23–25 września 1971, red. M. Żmigrodzka, Warszawa 1973, s. 18–38.
- Stoff A., *Aksjologiczny sens konkretyzacji estetycznej w teorii poznania dzieła literackiego Romana Ingardena*, w: *Estetyka Romana Ingardena a praktyka interpretacyjna*, red. B. Garlej, B. Kuczera-Chachulska, A. Tyszczyk, Warszawa 2018, s. 69–88 (Zeszyty – Zakład Aksjologii i Estetyki Literackiej. Wydział Nauk Humanistycznych UKSW, 3).
- Sugiera M., *Wariacje szekspirowskie w powojennym dramacie europejskim*, Kraków 1997.
- Swoboda T., *Budowniczcy mostów*, w: R. Caillois, *Odpowiedzialność i styl. Eseje o formach wyobraźni*, wybór M. Żurowski, tłum. J. Błoński, K. Dolatowska, A. Frybesowa, L. Kukulski, J. Lisowski, Warszawa 2019, s. 309–320.
- W świecie brzmień, Sienkiewiczowskich postaci i wartości (arcydzieł): z Profesorem Andrzejem Stoffem rozmawia Beata Garlej*, „Przestrzenie Teorii” (2022) nr 37, s. 251–271; DOI: 10.14746/pt.2022.37.13.
- Witkiewicz S.I., *Nienasylenie. Powieść*, Kęty 2018.
- Wokół „Ingardena sprawy «Istoty liryizmu»” i wygłądów uschematyzowanych – z Profesorem Rolfem Fieguthem rozmawia Beata Garlej*, w: *Estetyka literacka – Arcydzieło – Ingarden*, red. B. Garlej, B. Kuczera-Chachulska, Warszawa 2015, s. 121–143 (Zeszyty – Zakład Aksjologii i Estetyki Literackiej. Wydział Nauk Humanistycznych UKSW, 2).
- Zamącińska D., *Słynne – nieznanne. Wiersze późne Mickiewicza, Słowackiego, Norwida*, Lublin 1985.

Abstrakt

Królestwo (nie)wykorzystanych możliwości. Kilka myśli o teorii dzieła literackiego Romana Ingardena w praktyce

Teoria dzieł sztuki literackiej Romana Ingardena nie zdołała zyskać szerokiej popularności w praktyce badawczej, na co mogły wpłynąć rzekomo jej hermetyczność i anachroniczność. W artykule odniesiono się do trzech faz jej recepcji, zauważając, że w XX i XXI wieku fenomenologiczne spojrzenie na literaturę właściwe Ingardenowi stanowiło probierz co prawda nielicznych, ale praktycznych dociekań, poświęconych choćby Norwidowi. Czy jest to podyktowane tym, że język poety wykazuje takie właściwości, które dobrze poddają się analizie opartej na teorii Ingardena? A jeśli tak, to czy teoria Ingardena nie jest czasem zarezerwowana dla określonego rodzaju twórczości, języka artystycznego o wyraźnym rytmie fenomenologicznym? Co należałoby przez ten fenomenologiczny ryt rozumieć? Drugim zagadnieniem byłaby kwestia interpretacji dzieła literackiego i możliwości, jakie otwiera w tym zakresie Ingardenowska teoria dzieła literackiego. Czy są one skromne i ograniczają badacza literatury, czy może uruchamiają taki mechanizm spojrzenia na literaturę, który daje najbardziej doniosłe rezultaty? Tę partię rozważań obudowano wnioskami z fenomenologicznej interpretacji komedii Szekspira *Poskromienie złośnicy*.

Słowa kluczowe: Roman Witold Ingarden, fenomenologiczny ryt, interpretacja, teoria dzieła literackiego, Cyprian Kamil Norwid

Abstract

A Kingdom of (Un)used Opportunities. A Few Thoughts on Roman Ingarden's Literary Work Theory in Practice

Roman Ingarden's literary art work theory did not manage to gain wide popularity in research practice, which has been influenced by its supposedly hermetic and anachronistic nature. The article refers to the three phases of its reception, noting that in the twentieth and twenty-first centuries, Ingarden's phenomenological

view of literature was a touchstone of just a few, but practical investigations, devoted, for example, to Norwid. Is it because of the fact that the poet's language exhibits properties that can be easily analysed on the basis of Ingarden's theory? And if so, isn't Ingarden's theory reserved for a specific kind of creativity, an artistic language with a clear phenomenological rite? How should this phenomenological rite be understood? The second issue would be the question of the interpretation of a literary work and the possibilities opened up in this respect by Ingarden's literary work theory. Are they modest and limit the researcher of literature, or do they activate such a mechanism of looking at literature that produces the most significant results? This part of considerations was supplemented with conclusions from the phenomenological interpretation of Shakespeare's comedy *The Taming of the Shrew*.

Keywords: Roman Witold Ingarden, phenomenological rite, interpretation, literary work theory, Cyprian Kamil Norwid



Andrzej Krawiec

<https://orcid.org/0000-0002-3230-2201>

Uniwersytet Jagielloński

Niedźwiękowe momenty dzieła muzycznego jako problem filozofii muzyki

Poszukiwanie ukrytej zjawiskowości dzieła muzycznego wiąże się z ponownym przemierzaniem dobrze znanych ścieżek i szlaków myślenia fenomenologicznego, ale w nadziei odnalezienia nowych tropów, które zdołałyby poprowadzić nas dalej w rozumieniu fenomenalności muzyki. Rozpoczęcie tej filozoficznej wędrówki wymaga wstępnego wyznaczenia topografii, w obrębie której będziemy się poruszać.

Andrzej Krawiec – doktor sztuki, magister filozofii, doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego; zajmuje się sztuką, estetyką, fenomenologią i hermeneutyką; publikował w czasopiśmie „Argument: Biannual Philosophical Journal”, „Edukacja Filozoficzna”, „Ethos”, „Hybris”, „Kwartalnik Filozoficzny”, „Liturgia Sacra”, „Muzyka”, „Pro Musica Sacra”, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, „Ruch Filozoficzny”, „Sztuka i Filozofia”, „The Polish Journal of Aesthetics”.

W badaniu fenomenologicznym ontyczny materiał dzieła zostaje „wzięty w nawias” (*epoché*), a ujmowanie przedmiotu estetycznego dokonuje się – jak stwierdził Mikel Dufrenne w artykule *Intentionnalité et Esthétique* – bez odwoływania się do dzieła jako artefaktu, ponieważ w obszarze intencjonalności nie odnosimy się do obrazu jako płótna czy też do muzyki jako dźwięku instrumentów¹. Roman Ingarden zwrócił uwagę – w rozprawie *Utwór muzyczny i sprawa jego tożsamości* – że w obszarze intencjonalności przejawiają się niedźwiękowe momenty dzieła muzycznego i właśnie ta

1 Por. M. Dufrenne, *Intentionnalité et Esthétique*, „Revue Philosophique de la France et de l'Étranger” 144 (1954), s. 77–78.

ukryta fenomenalność jest wymiarem, w którym jawią się jakości estetycznie wartościowe oraz jakości wartości estetycznych². Michel Henry, analizując twórczość i prace teoretyczne Wasyla Kandyńskiego, ukazał w rozprawie *Voir l'invisible* (Zobaczyć niewidzialne) radykalną różnicę pomiędzy zewnętrznym (ontycznym) ukazywaniem się dzieła a jego wewnętrzną istotą. Henry stwierdził również, że każde dzieło sztuki jest abstrakcyjne, ponieważ wewnętrzna doznaniowość sztuki stoi w jaskrawej opozycji wobec widzialnego świata³. Rzeczywistą treścią dzieła sztuki jest – według Kandyńskiego – jego wewnętrzne brzmienie (*Klang*) i w tym wewnętrznym brzmieniu dzieła Henry dopatruje się fenomenalizacji niewidzialnego życia, którego afektywnie doznajemy (*pathos*) dzięki przeżyciu estetycznemu. Także Jean-Luc Marion przyczynił się do rozszerzenia horyzontu rozumienia sztuki poprzez analizy fenomenów przesyconych (*phénomène saturé*), w których donacja przekracza miarę naoczności, wywołując olśnienie bądź osłepienie (*éblouissement*)⁴. Doniosłe znaczenie fenomenologii Mariona wiąże się nie tylko z rozwinięciem kategorii donacji, lecz także z otwarciem możliwości objawienia religijnego, co stawia nas przed zasadniczymi problemami. Jak fenomenologicznie uzasadnić odbiór dzieł sztuki – nie tylko sakralnych, ale i profanicznych – jako doświadczenie o charakterze objawienia? Czy sam fenomen może być religijny, czy tylko nasz jego odbiór?⁵ Te ważne kwestie nie są wyłącznie pytaniami teologicznymi, ale również estetycznymi.

W pierwszej części artykułu przeanalizuję wyróżnione przez Ingardena niedźwiękowe momenty dzieła muzycznego, zarówno podkreślając ich istotne znaczenie dla zrozumienia ukrytej zjawiskowości fenomenu muzyki, jak i wskazując na problematyczność ich precyzyjnego ujęcia. W drugiej części rozszerzę analizę estetyki fenomenologicznej Ingardena

2 Por. R. Ingarden, *Utwór muzyczny i sprawa jego tożsamości*, Kraków 1973, s. 135–136.

3 Por. M. Henry, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris 2005, s. 216–217.

4 J.-L. Marion, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tłum. W. Starzyński, Warszawa 2007, s. 250.

5 Por. S. Mackinley, *Whose Word Is It Anyway? Interpreting Revelation*, w: *The Enigma of Divine Revelation. Between Phenomenology and Comparative Theology*, eds. J.-L. Marion, Ch. Jacobs-Vandegeer, Dordrecht 2020, s. 56–62.

o nie-intencjonalną fenomenologię Henry'ego oraz kontr-intencjonalną fenomenologię Mariona. W trzeciej części artykułu zaproponuję nowe perspektywy badawcze nad ukrytą zjawiskowością dzieła muzycznego w świetle współczesnych badań fenomenologicznych.

Niedźwiękowe momenty dzieła muzycznego w ujęciu Romana Ingardena

Gdy pytamy, o to czym jest ukryta zjawiskowość dzieła muzycznego, to nasuwa się odpowiedź, że jest to coś, co jawi się jako niesłyszalne. Dzieło muzyczne, przekraczając właściwości akustyczne, zawiera także aspekty bądź momenty niedźwiękowe, do których Ingarden zaliczył strukturę quasi-czasową, „ruch”, „formę”, jakości emocjonalne, funkcję wyrażania autora lub wykonawcy poprzez dzieło lub jego wykonanie, wyobrażanie lub przedstawianie sobie czegoś realnego na podstawie dźwiękowych motywów, a także jakości estetycznie wartościowe i jakości wartości estetycznych. Przyjrzyjmy się tym niedźwiękowym momentom dzieła muzycznego nieco bliżej.

Struktura quasi-czasowa to organizacja wewnętrznego czasu muzycznego w dziele. Odmienne wykonania tego samego utworu mogą mieć różny rzeczywisty czas trwania, lecz wszystkie one nadal będą posiadać taką samą strukturę quasi-czasową. Ten quasi-czas Ingarden nazywa jakościowym czasem w przeciwieństwie do czasu ilościowego. Struktura quasi-czasowa nie odnosi się do tempa wykonania utworu oraz do ilościowo mierzalnej długości jego trwania, lecz do immanentnego czasu dzieła. Struktura quasi-czasowa nie jest również tożsama ze strukturą rytmiczną dzieła, ponieważ poszczególne wykonania utworu mogą wykazywać zniuansowane różnice w realizacji zaprojektowanej architektoniki rytmicznej. Dzieje się tak dlatego, że z natury schematyczny zapis rytmu – będący kompozytorską wskazówką wykonawczą, swoistym „przepisem” na to, jak odtworzyć dzieło – domaga się ponadto zinterpretowania na sposób muzyczny, co sprawia, że poszczególne wykonania-interpretacje dzieła stają się odmienne, różnorodne. Dodajmy, że słowne dookreślenia agogiczne, takie jak *ritenuto* czy *accelerando* lub powiązane z nimi określenia ekspresyjne

morendo lub *animato*, dodatkowo różnicują sposób wykonania struktury rytmicznej dzieła. Owe różnice w sposobie wykonania utworu nie przeczą jednak temu, że w każdym jego wykonaniu skrywa się ta sama jakościowa struktura quasi-czasowa, która na sposób niedźwiękowy włada jawnym, dźwiękowym procesem dzieła muzycznego, czyli – mówiąc językiem Ingardena – jego konkretyzacją brzmieniową⁶.

Drugi wyróżniony przez Ingardena niedźwiękowy moment dzieła muzycznego to „ruch”. Ów „ruch” – konsekwentnie zapisywany przez Ingardena w cudzysłowie – oznacza „zmierzanie”, lecz nie tyle w sensie dźwiękowym jako ontyczny proces zmieniających się częstotliwości mierzonych w hercach (Hz), co w sensie wyłącznie muzycznym. Nastęstwo dźwięków postrzegane w zwykłej percepcji akustycznej nie jest tożsame

6 Por. R. Ingarden, *Utwór muzyczny*, s. 105–106. W odniesieniu do problematyki czasu muzycznego Ingarden posługuje się terminami Edmunda Husserla z okresu analiz wewnętrznej świadomości czasu (por. E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1989), a więc spotykamy u Ingardena na przykład takie terminy, jak retencja czy protencja. Sądzę jednak, że quasi-czasowość w rozumieniu Ingardena jest znacznie bliższa Heideggerowskiej wykładni czasowości z *Bycia i czasu* jako jedności trzech horyzontalnych ekstaz byłości, współczesności i przyszłości. Nie wdając się w szczegółowe analizy, przypomnijmy, że Heidegger odróżnia ekstazy byłości, współczesności i przyszłości od horyzontalno-ekstazy jedności struktury czasowości jako powtórzenia, okamgnienia i wybiegania, tj. jako właściwego sposobu bycia/egzystowania *Dasein*. Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2013, s. 422–441. Odróżnienie „wewnątrzczasowości”, tj. czasowej określoności wewnątrzświatowego bytu, od ekstazy horyzontalnej jedności czasowości odpowiadałoby zatem z jednej strony potocznej świadomości upływu czasu, a z drugiej strony immanentnej strukturze czasowości dzieła muzycznego. Należałoby jednak bliżej zbadać, na ile Heideggerowskie „okamgnienie” (*Augenblick*) – powiązane z fenomenem czy też nastrojem trwogi (*Angst*) – mogłoby odpowiadać temu, co Ingarden w rozprawie *O dziele literackim* nazywa „jakościami metafizycznymi”. Por. R. Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. M. Turowicz, Warszawa 1988, s. 368–371. Kwestią istotnej wagi jest również to, czy dwa odmiennie sposoby wykonania rytmu mogą dać w efekcie tę samą jakość estetyczną, albo czy dwa takie same – lub bardzo do siebie podobne – sposoby wykonania rytmu mogą dać wyraźnie odmienną jakość estetyczną. Na te pytania można jednak próbować odpowiedzieć dopiero wtedy, gdy uwzględnimy także pozostałe składniki dzieła muzycznego, czyli melodykę, harmonikę, dynamikę, agogikę, sonorystykę i artykulację. Dodatkowo zaznaczmy, że Ingarden nie wymienia *explicite* artykulacji wśród wtórnych – ani tym bardziej wśród podstawowych – składników dzieła muzycznego. Por. A. Krawiec, *Brak czy wszechobecność artykulacji w Ingardenowskiej teorii budowy dzieła muzycznego?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 29 (2020) nr 116, s. 473–485.

z wewnętrznym „ruchem” muzyczności. Muzyk bądź muzykolog chętniej być może użyłby na określenie „ruchu” terminu „frazowanie”, co po części – i na przykładzie jedynie krótkiego odcinka muzycznego – także oddawałoby jego istotę rozumianą jako wewnętrzną *logos* muzyczności⁷.

Następny to „forma” – termin ten również był zapisywany przez Ingardena w cudzysłowie – rozumiana jako stała postać układu dźwięków, która może być wykonana na różnych instrumentach, w różnych rejestrach (czyli w transpozycji) lub – dopowiadam od siebie – w różnych tempach, dynamice i artykulacji, ale wciąż będzie to ta sama „forma” dzieła. Tak rozumiana „forma” nie jest jakimś jednym określonym sposobem wykonania utworu, lecz warunkiem możliwości jego zabrzmienia. „Forma” nie ma tutaj oczywiście nic wspólnego z formalną budową dzieła muzycznego i nie dotyczy żadnej konkretnej formy jako fugi, mazurka czy sonaty. „Forma” to wyabstrahowana i niedźwiękowa postać dzieła, z której wyłaniają się wszelkie konkretne wykonania jako brzmieniowe ucieleśnienia dzieła. „Forma” jest tym, co wspólne wszystkim różnym wykonaniom jednego i tego samego dzieła muzycznego, choć sama w swej istocie pozostaje skryta⁸.

7 Por. R. Ingarden, *Utwór muzyczny*, s. 106–110. Sądzę, że pojęcie „ruchu” w teorii Ingardena w odniesieniu do dzieła muzycznego bliskie jest tzw. napięciom i kierunkom dynamicznym w teorii estetycznej Witkacego. Szukanie podobieństw pomiędzy teoriami Ingardena i Witkacego jest jednak ryzykowne i wymaga dużej ostrożności, jeżeli nie chce się poprzestać jedynie na zestawianiu obok siebie tylko pozornych podobieństw. Wystarczy chociażby zauważyć, że Witkacy napięcia i kierunki dynamiczne w tzw. czystej formie przeciwstawiał uczuciom rozumianym jako elementy życiowe. Por. S.I. Witkiewicz, *O czystej formie*, w: S.I. Witkiewicz, *„O czystej formie” i inne pisma o sztuce*, red. J. Degler, Warszawa 2003, s. 57. Przeciwnieństwem „ruchu” w teorii Ingardena byłby natomiast, jak sądzę, „bezruch”. Jednak czy „bezruch” w muzyce jest w ogóle możliwy? Czy „bezruch” z istoty nie przeczyłby jawieniu się bądź wydarzaniu się muzyki? Takiego rozumienia „bezruchu” nie należałoby z kolei mylić z momentami zawieszenia lub zatrzymania procesu dźwiękowego *tout court* w trakcie trwania utworu – co w partyturze wyraża na przykład znak *fermata*.

8 Por. R. Ingarden, *Utwór muzyczny*, s. 110–115. Na gruncie badań fenomenologicznych należałoby jednak rozstrzygnąć, czy ową „formę” można zasadnie hipostazować jako ideę dzieła, czy też może ona być jedynie hipotetyzowana. Por. M.A. Szyszkowska, *Pojęcie idealnej granicy w estetyce dzieła muzycznego Romana Ingardena*, „Aspekty Muzyki” 1 (2011), s. 203–225; M.A. Szyszkowska, *Roman Ingarden’s Theory of Aesthetic Experience. From Idea to Experience and Back*, w: *Roman Ingarden and His Times*, red. D. Czakon, N.A. Michna, L. Sosnowski, Kraków 2020, s. 227–231.

Bardzo ważnym niedźwiękowym momentem dzieła muzycznego dla zrozumienia jego muzyczności są jakości emocjonalne, przy czym Ingarden mówi przede wszystkim o specyficznie muzycznych jakościach emocjonalnych, które są jedynie podobne do analogicznych jakości, na przykład w wyglądzie żywej twarzy człowieka, lub do przeżywanych wewnętrznych procesów psychicznych. Relację jakości specyficznie muzycznych do psychicznych jakości emocjonalnych filozof wyjaśnia następująco: jakości emocjonalne specyficznie muzyczne, mimo swego podobieństwa do jakości emocjonalnych w przeżyciach psychicznych, są tak wtopione w twory dźwiękowe, że występują jedynie w muzyce i nigdzie indziej⁹. Ingarden podkreśla, że należy być świadomym różnicy pomiędzy jakościami emocjonalnymi osadzonymi niejako w samym dziele, od – jak czytamy – „uczuć, jakie ewentualnie żywi słuchacz pod wpływem słyszanego dzieła muzycznego, a więc od uczuć, które słyszane dzieło w nim wywołuje lub też którymi on na słyszane dzieło odpowiada”¹⁰. Zauważa również, że granice pomiędzy jakościami emocjonalnymi samego dzieła a uczuciami kompozytora, wykonawcy lub słuchacza potrafią się zacierać i niejednokrotnie dochodzi do ich wzajemnych wpływów. Czy mimo tych wzajemnych wpływów można odróżnić własne uczucia od jakości emocjonalnych samego dzieła? Zdaniem Ingardena tak, ponieważ słuchając tego samego dzieła w różnych wykonaniach, można myślowo odgraniczyć jakości wykonania od jakości emocjonalnych tkwiących w samym dziele, ponadto „krytycznemu słuchaczowi jest stosunkowo łatwiej odróżnić jakości emocjonalne w samym dziele się ujawniające od uczuć własnych żywionych przez słuchacza podczas percepcji”¹¹.

Kolejny niedźwiękowy moment dzieła muzycznego wyróżniony przez Ingardena to funkcja „wyrażania” autora lub wykonawcy poprzez dzieło lub jego wykonanie. Krakowski myśliciel zauważa, że jeśli autor lub wykonawca faktycznie wyrażają własne uczucia poprzez dzieło lub jego

9 Por. R. Ingarden, *Utwór muzyczny*, s. 116.

10 R. Ingarden, *Utwór muzyczny*, s. 119.

11 R. Ingarden, *Utwór muzyczny*, s. 121. Tym samym Ingarden krytycznie odnosi się do teorii *Einführung*, czyli teorii „wczuwania” jako przenoszenia własnych uczuć na neutralne uczuciowo dzieło.

wykonanie, to w analizie wychodzimy już poza samo dzieło, czyli poza jego własne składniki muzyczne i specyficznie muzyczne jakości emocjonalne. Takie wychodzenie poza specyficznie muzyczne jakości emocjonalne nie musi jednak z konieczności prowadzić do zafałszowania dzieła, ponieważ może ono dopomóc w lepszym jego zrozumieniu i wycuciu jego wartości, przy czym wyrażane uczucia pozamuzyczne oraz samo słyszane dzieło będą nadal stanowić dla siebie odrębne całości¹².

Niedźwiękowym momentem dzieła muzycznego – który, *nota bene*, stanowi inny sposób wychodzenia poza samo dzieło – jest również wyobrażenie sobie czegoś na podstawie pewnych motywów o charakterze „przedstawiającym” (mimetycznym, imitującym). Chodzi tu o te sytuacje w dziele, kiedy pewne motywy bez pomocy czynników językowych, bez tekstu lub programu literackiego, czy nawet bez programowego tytułu utworu, odwołują nas od utworu i przywołują na myśl jakiś mniej lub bardziej określony przedmiot realny, tj. napotykaną w świecie potocznym czy życiu codziennym. Ingarden zauważa przy tym, że przynależenie przedmiotów realnych do motywów muzycznych jest co prawda czymś pozamuzycznym, ale nigdy w całkowitym oderwaniu od dzieła, dlatego motywy tego typu nazywa on „tworami przymuzycznymi”¹³.

12 Por. R. Ingarden, *Utwór muzyczny*, s. 123–124. Zauważmy, że zawężenie odbioru dzieła do perspektywy na przykład kompozytorskiej albo do perspektywy określonego wykonawcy może ograniczać potencjał ekspresji samego dzieła. Określona perspektywa interpretacyjna zawsze coś odkrywa, ale jednocześnie przysłania inne możliwości jego odbioru i rozumienia, dlatego warto pozostawać otwartym na różne hermeneutyczne propozycje interpretacji dzieła i nie przyjmować żadnej z nich w sposób dogmatyczny.

13 Por. R. Ingarden, *Utwór muzyczny*, s. 126. Wydaje się, że taki mimetyczny odbiór muzyki jest już pewną jej interpretacją i jako taki jest on wtórny względem źródłowej fenomenalizacji przedmiotu estetycznego. Analizy związane ze źródłową fenomenalizacją muzyki – lub jak powiedziałby Husserl: źródłową prezentacją – wymagałyby zbadania nie tyle samego „przymuzycznego” charakteru motywów dźwiękowych, ile najpierw zbadania samej muzyczności, z której owe „przymuzyczne” wyobrażenia się wyłaniają. Ponadto, jeżeli fenomenologia jest w swej istocie – jak twierdzi Filip Borek – fenomenologią źródła, to na odrębną uwagę zasługiwałby także namysł Martina Heideggera nad sztuką i samym byciem (*Sein selbst*), względnie nad sztuką i fenomenalizacją źródła, z którego sztuka pochodzi. Por. M. Heidegger, *Źródło dzieła sztuki*, tłum. J. Mizera, w: M. Heidegger, *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasimiuk, R. Marszałek, J. Mizera, J. Siodorek, K. Wolicki, Warszawa 1997, s. 7–62; F. Borek, *Świat, fenomen, źródło. Fenomenologiczna interpretacja „Vom Wesen der Wahrheit” Heideggera*, Warszawa 2022, s. 20, s. 98–101.

Ostatnią grupę momentów niedźwiękowych dzieła muzycznego – być może najistotniejszą – stanowią jakości estetycznie wartościowe i jakości wartości estetycznych. Zasadniczo Ingarden pyta tutaj o to, w czym tkwi wartość estetyczna dzieła muzycznego. Wymienia on trzy możliwe rozwiązania tego zagadnienia: po pierwsze estetycznie wartościowe są tylko momenty formalne dzieła; po drugie estetycznie wartościowe są tylko momenty treściowe dzieła; i po trzecie estetycznie wartościowa jest szczególna odpowiedniość momentów formalnych i treściowych. Jak Ingarden tutaj rozumie formę i treść? Jego zdaniem, jak się zdaje, forma dzieła muzycznego to utwór *in abstracto* jako intencjonalna kompozycja przedłożona do indywidualnych ucieleśnień (konkretyzacji)¹⁴. Natomiast treść dzieła muzycznego to utwór *in concreto*, nie tylko realizowany brzmieniowo i „dookreślony” w wykonaniu, lecz także konkretyzowany estetycznie. Wciąż jednak pozostaje nierozwiązany problem, w jaki sposób w dziele muzycznym może dochodzić do odpowiedniości elementów formalnych oraz treściowych¹⁵.

Jakości estetycznie wartościowe są z kolei tym, co uznajemy za pozytywne lub ujemnie wartościowe estetycznie w dziele (jest to na przykład pełnia brzmienia dźwięku *versus* piskliwość lub zgrzytliwość dźwięku), natomiast jakości wartości estetycznych są typami, cechami bądź kategoriami wartości estetycznych (na przykład tragiczność, rozpaczliwość, rzewność, słodycz, szczęśliwość, wdzięk, urokliwość, tajemniczość, gwałtowność, prymitywność). Ingarden stwierdza przy tym: „I aż dziwne się wydaje, że – o ile mi wiadomo – nikt dotychczas nie pokusił się o systematyczne choćby wyliczenie, jeżeli już nie o dokładne analityczne opracowanie tych

14 Mówienie o „ucieleśnieniu” jest tutaj dwuznaczne, ponieważ może ono oznaczać nie tylko konkretyzację brzmieniową, ale ponadto konkretyzację estetyczną, której ta pierwsza niejako się domaga, stanowiąc dla niej jedynie – i aż – materialny (ontyczny) fundament. Por. R. Ingarden, *Twórcze zachowanie autora i współtworzenie przez wirtuoza i słuchacza*, tłum. M. Turowicz, w: R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. 3, Warszawa 1970, s. 151.

15 W tym zagadnieniu tkwi także pytanie o możliwość adekwatnej konkretyzacji brzmieniowej oraz adekwatnej konkretyzacji estetycznej dzieła.

różnorodnych bądź to jakości estetycznie wartościowych, bądź też jakości wartości”¹⁶. Zaraz potem dodaje:

Wszystko, co powiedziałem, ma być jedynie wskazaniem na to, że w samym dziele widomie, naocznie, *in concreto* jawi się to, co należy nazywać jego wartością estetyczną, i że wartość jest czymś niedźwiękowym, jakkolwiek jej ostateczną podstawą nie jest i nie może być nic innego, jak twory dźwiękowe w dziele występujące i ich rozliczne formalne i materialne właściwości. I że cały utwór muzyczny jest – że się tak wyrażę – na to przeznaczony, by ucieleśniał w sobie jakąś tego rodzaju wartość estetyczną. To stanowi przeznaczenie, posłannictwo dzieła muzyki jako dzieła sztuki, bez względu na to, czy i jakie jest lub może być dalsze posłannictwo muzyki w ogólnej kulturze ludzkiej i w życiu człowieka¹⁷.

Ten obszerny cytat stanowi ważny pomost do fenomenologii życia Henry’ego oraz fenomenologii donacji Mariona, bowiem oba te projekty francuskich fenomenologów nie tylko korespondują z Ingardenowską koncepcją niedźwiękowych momentów dzieła muzycznego, ale i w oryginalny sposób pogłębiają tę problematykę.

Fenomenologiczne spojrzenie Michela Henry’ego oraz Jeana-Luca Mariona na sztukę

Henry swoje poglądy na temat sztuki najpełniej wyłożył w rozprawie *Voir l’invisible*, która dotyczy przede wszystkim sztuki malarskiej, a jej szczególnym punktem odniesienia są, o czym mówiliśmy już wcześniej, prace artystyczne i naukowe Kandyńskiego. Warto przypomnieć, że Kandyński przyjaźnił się z kompozytorem Arnoldem Schönbergiem i właśnie w jego muzyce „czystej” widział cele, do jakich powinny dążyć sztuki plastyczne¹⁸.

16 R. Ingarden, *Utwór muzyczny*, s. 135.

17 R. Ingarden, *Utwór muzyczny*, s. 135–136.

18 Wymowne jest tutaj posługiwanie się przez Kandyńskiego terminem *Klang* (lub pokrewnymi wyrażeniami, takimi jak *inneren Klang* oraz *eigenen inneren Klang*), który przekładany jest na język polski nie tylko jako „wewnętrzne brzmienie”, ale także jako „wydźwięk”, „ton”, „wyraz”,

Według Henry'ego sztuka pochodzi z życia i zajmuje się życiem, ale nie tym widzialnym i dającym się zobaczyć w potocznym doświadczaniu świata, lecz życiem fenomenologicznym i niewidzialnym dla zwykłej percepcji zmysłowej. Rzeczywistość sztuki nie jest obiektem zewnętrznym, ponieważ jedyną rzeczywistą treścią dzieła jest niewidzialne życie doznawane afektywnie w immanencji poszczególnej Sobości (*Soi*). Życie daje sztukę, a sztuka jest modusem czy też sposobem fenomenalizacji życia. Fenomenalizację życia Henry nazywa objawieniem, a fenomenalizację świata ukazywaniem się. We *Wcieleniu* Henry stwierdza, że zasadniczym problemem jest „uczynienie inteligibilnym stosunku, jaki utrzymują między sobą obydwa decydujące modusy, według których fenomenalność się fenomenalizuje: widzialny i niewidzialny”¹⁹. Doświadczenie niewidzialnego życia jest możliwe dzięki afektywności transcendentalnej, której nie należy mylić z zespołem władz zmysłowych. Afektywne doznawanie sztuki oraz życia nigdy nie odbywa się w fizycznym przedmiocie, ale w doznającej Sobości. W obszarze sztuk muzycznych oznaczałoby to, że muzyką nie jest akustyczny wymiar dźwięków, ale afektywne, wewnętrzne ich przeżywanie, dzięki któremu zyskujemy możliwość doznawania niewidzialnego życia, które samo jest źródłem sztuki.

Zwrócenie uwagi na fenomenologię Henry'ego w kontekście sztuk muzycznych – do których on sam nie odnosił się *explicite* – znajduje uzasadnienie w jego dialogu z Kandyńskim, którego teorie estetyczne ulegały wpływowi Schönberga. Ważne jest również to, że odniesienie Henry'ego do Kandyńskiego – i pośrednio także do Schönberga – daje impuls do ponownego przemyślenia relacji między formą a treścią w sztuce. Kandyński wielokrotnie analizował współwystępowanie w dziele widzialnych elementów

„nastrój”, „wrażenie”, znaczenie lub sens. W obszarze badań fenomenologicznych przykład terminu *Klang* mógłby również brzmieć jako „wewnętrzna istota” (*Wesen*). Przy czym w sztuce muzycznej każde poszczególne wykonanie dzieła muzycznego byłoby, dosłownie mówiąc, wewnętrznym brzmieniem (*Klang*) wewnętrznej istoty (*Wesen*) samego dzieła. Tę dwuetapowość fenomenalizacji muzyki można również przedstawić następująco: każde poszczególne wykonanie dzieła muzycznego jest indywidualnym wewnętrznym wybrzmiewaniem istoty samego dzieła.

19 M. Henry, *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski, Kraków 2012, s. 168.

zewnątrznych (formy) i niewidzialnych elementów wewnętrznych (treści), nie opowiadając się przy tym radykalnie po stronie dominacji jednych elementów bądź drugich²⁰. Tym, co w sztuce liczy się ostatecznie, jest – według Kandyńskiego – treść, ale dostęp do tej treści uzyskujemy zasadniczo poprzez formę dzieła, dlatego to od formy zależy, jaką treść otrzyma dzieło. Analizy artystyczno-filozoficzne Kandyńskiego oraz Henry’ego zdają się ostatecznie wskazywać na dwojaką potrzebę ujmowania przedmiotu estetycznego: z jednej strony jako artefaktu, a z drugiej strony jako samego fenomenu wraz ze sposobami jego fenomenalizacji. Przedmiot estetyczny związany jest bowiem zarówno z aspektem technicznym (τέχνη), w którym mieszczą się formalne, artystyczne elementy, jak i z aspektem fenomenologicznym, w którym rozpościera się horyzont naszego rozumienia i afektywnego doznawania treści estetycznej.

Duże znaczenie dla poszukiwania ukrytej zjawiskowości dzieła muzycznego ma zwięzła, ale i enigmatyczna wypowiedź Mariona na temat muzyki w *Będąc danym*: „Muzyczny dar obdarowuje przede wszystkim samym ruchem swego nadejścia – ofiarowuje efekt samego swego podarowania bez dźwięków lub ponad dźwiękami, które wzbudza”²¹. Muzyka wydarza się jako dar niezależny od materialnej rzeczywistości dzieła i nie jest ona bezpośrednim wynikiem układu dźwięków. Fenomen muzyczny przekracza rzeczywistość dźwiękową i objawia się nieprzedmiotowo („bez dźwięków lub ponad dźwiękami”) jako czysty fenomen, w którym „spala się rusztowanie zjawiska” (*l'appareillage de l'apparence*) i jawi się intencjonalność rzeczy samej²². To z kolei stawia nas przed dwoma zasadniczymi

20 Por. W. Kandyński, *O duchowości w sztuce*, tłum. S. Fijałkowski, Łódź 1996, s. 67–82; W. Kandyński, *O formie*, tłum. E. Sagan, w: W. Kandyński, *Eseje o sztuce i artystach*, Kraków 1991, s. 14–23; W. Kandyński, *Punkt i linia a płaszczyzna. Przyczynek do analizy elementów malarskich*, tłum. S. Fijałkowski, Łódź 2019, s. 33–34, 144–145.

21 J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 264. Na marginesie odnotujmy, że Marion odnosi się w tym miejscu do pierwszych taktów *Symfonii „Jowiszowej”* KV 551 Wolfganga Amadeusza Mozarta. Warto o tym wspomnieć dlatego, że jest to przykład tzw. muzyki absolutnej, czyli takiej, która nie zawiera literackich czy programowych odniesień poza samo dzieło.

22 Por. J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 7–8. Nie wdając się w szczegółową charakterystykę fenomenologii donacji Mariona, przypomnijmy, że w sposób szczególny wyróżnia on kategorię fenomenów przeszyconych, które przekraczają miarę naoczności, a także przypomnijmy i to, że

problemami. Skoro muzyka to nie same dźwięki, to co jest źródłem fenomenalizacji muzyki? Ponadto, jaka jest natura źródłowego jawienia się muzyki, której fenomenalność jest zapośredniczona w ontycznej podstawie materialnej dzieła (czemu zresztą trudno byłoby całkowicie zaprzeczyć)? Marion jednak, podobnie jak i Henry, nie podaje szczegółowych wskazówek na temat tego, w jaki sposób należałoby analizować fenomenalizację dzieła muzycznego, aby wyjawić jego wewnętrzną i niedźwiękową brzmieniowość (*Klang*).

Nowe perspektywy badawcze nad ukrytą zjawiskowością dzieła muzycznego

W historii sztuki – rozumianej wąsko jako określona dyscyplina naukowa – próby wydobycia na jaw ukrytej zjawiskowości dzieła artystycznego podejmował Gottfried Boehm oraz Georges Didi-Huberman. Celem Didi-Hubermana była analiza niewidzialnej wizualności obrazu, która skrywa się w warstwie widzialnej dzieła²³. Cechą charakterystyczną jego analiz

kontrdoświadczenie, rozumiane jako doświadczenie nieprzedmiotowe, otwiera dostęp do rzeczywistości niewidzialnej, w tym również do rzeczywistości religijnej. Na temat miejsca sztuki w fenomenologii donacji Mariona por. P. Bursztyka, *Granice widzialnego. Jeana Luca Mariona fenomenologiczna koncepcja idola*, w: *Fenomen i przedstawienie. Francuska estetyka fenomenologiczna. Założenia/ zastosowania/ konteksty*, red. I. Lorenc, M. Salwa, P. Schollenberger, Warszawa 2012, s. 287–313; Ch. M. Gschwandtner, *Degrees of Givenness. On Saturation in Jean-Luc Marion*, Bloomington–Indianapolis 2014, s. 51–77.

23 Didi-Huberman w rozprawie *Przed obrazem* mówił o symptomatycznym wyłanianiu się wizualności (*visualité*) z widzialności (*visuel*) i jako wyrazistą metaforę podawał łowienie ryb. Gdy akademicki historyk sztuki wyciąga swoją sieć, to ryby (figury i detale dzieł sztuki) znajdują się w środku, lecz morze, które umożliwiło ich istnienie, zachowało swoją zagadkowość „tylko w wilgotnym połysku kilku wodorostów zawieszonych na brzegach sieci” (G. Didi-Huberman, *Przed obrazem. Pytanie o cele historii sztuki*, tłum. B. Brzezicka, Gdańsk 2011, s. 115). Praca wizualności, zauważa Didi-Huberman, jest z jednej strony oczywistym i pełnym blasku olśnieniem, lecz zarazem jej doświadczenie pozostaje ciemne, tajemnicze, trudne do semantycznego przeanalizowania. Jest to doświadczenie paradoksalne, podobne do doświadczenia misterium, ponieważ z jednej strony jawi się jako niemożliwe do podważenia, a z drugiej strony pozostaje epistemicznie niejasne i niewyraźne. Por. G. Didi-Huberman, *Przed obrazem*, s. 13–39.

był opis ekfrastyczny – postulowany także przez Boehma²⁴ – polegający na hermeneutycznym ujawnieniu wewnętrznej dynamiki (δύναμις) dzieła i jego wewnętrznego życia²⁵. Opis taki powinien sprawiać, aby dzieło ożyło i niejako stanęło przed odbiorcą pod nieobecność samego dzieła²⁶. Istotną cechą refleksji estetycznej oraz ekfrastycznego opisu dzieła jest wydobywanie na jaw nie tylko tego, co w dziele „jest”, ale również jak ono „działa”. W pracy Boehma *Opis obrazu* czytamy: „Bez uwzględnienia strony faktycznej jawna treść obrazu byłaby zubożona, bez uwzględnienia strony procesualnej zatarciu uległyby latencje, ikoniczny gest wskazywania”²⁷. Warto podkreślić, że sama fenomenologia dobitnie dowodzi, że wskazywanie otwiera perspektywę, uwydatnia i ustawia fenomen w intencjonalnej naoczności, a przez to sam gest wskazywania ma udział w tym, czym jest *enargeia* (ἐνάργεια) jako naczelna maksyma ekfrazy – jasności, wyraźności i naoczności²⁸. Jak jednak powinna przebiegać fenomenologiczno-hermeneutyczna analiza dzieła muzycznego w oparciu o opis ekfrastyczny²⁹? I czy jest

24 Por. G. Boehm, *Pierwsze spojrzenie. Dzieło sztuki – estetyka – filozofia*, tłum. M. Łukasiewicz, w: G. Boehm, *O obrazach i widzeniu. Antologia tekstów*, red. D. Kołacka, tłum. M. Łukasiewicz, A. Pieczyńska-Sulik, Kraków 2014, s. 31–45; G. Boehm, *Opis obrazu. O granicach obrazu i języka*, tłum. M. Łukasiewicz, w: G. Boehm, *O obrazach i widzeniu*, s. 119–143.

25 Gottfried Boehm zwraca uwagę, że refleksja estetyczna porusza się w obrębie dialektyki pomiędzy faktycznością dzieła a jego oddziaływaniem. Zauważa on – podobnie jak Didi-Huberman – że w obrębie tej dialektyki sztuka stanowi wyzwanie dla racjonalnej nauki, jaką jest estetyka. Mimo tego, że racjonalne roszczenia estetyki pozostają w mocy, to są one – zdaniem Boehma – ograniczone w obliczu sztuki i nie przysługują im uniwersalność poznawcza. Por. G. Boehm, *Pierwsze spojrzenie*, s. 35. Dodajmy, że analizy Didi-Hubermana oraz Boehma oparte są na dogłębnej wiedzy specjalistycznej w zakresie sztuk plastycznych oraz na gruntownej znajomości tradycji fenomenologicznej, a ponadto przypominają one w znacznym stopniu badania Kandyńskiego zawarte w podręczniku *Punkt i linia a płaszczyzna*, których celem było wyjawienie wewnętrznego brzmienia (*Klang*) dzieł malarskich.

26 Dodajmy, że celem opisu ekfrastycznego nie jest zastąpienie samego fenomenu – co byłoby z góry skazane na niepowodzenie – lecz hermeneutyczne wydobywanie na jaw treści estetycznej, skrywającej się w ontyczno-fenomenalnym jawieniu się dzieła.

27 G. Boehm, *Opis obrazu*, s. 129.

28 Por. G. Boehm, *Opis obrazu*, s. 131–143.

29 Odnotujmy, że prezentowana tutaj metodologia badawcza nie jest stosowana wyłącznie w obszarze sztuk plastycznych, ale także – na przykład – w literaturoznawstwie oraz filmoznawstwie. Uniwersalizm tej metodologii zezwala na jej transpozycję również do dziedziny sztuk muzycznych, co ukazała między innymi Siglind Bruhn. Por. S. Bruhn, *Musical Ekphrasis: Composers*

jeszcze możliwa do utrzymania klasyczna perspektywa fenomenologiczna – choćby ta wyrażona przez Dufrenne'a – z pozycji na przykład wykonawcy dzieła muzycznego, który formuje przedmiot estetyczny poprzez określone kształtowanie ontycznego materiału akustycznego?

Perspektywa fenomenologiczna określa odbiór dzieła muzycznego jako odbiór intencjonalnego przedmiotu estetycznego. Wydaje się jednak, że w przeżyciu estetycznym odbierany jest nie tyle sam fenomen, ile raczej sposób jego fenomenalizacji dla nas, czyli to, jak on na nas samych oddziałuje i nam się udziela. Należy przy tym zauważyć, że estetyczna konkretyzacja dzieła dokonywana przez wykonawcę może przebiegać inaczej niż estetyczna konkretyzacja dokonywana przez słuchaczy danego wykonania dzieła. Co więcej, konkretyzacja estetyczna wykonawcy w trakcie wykonywania dzieła może – choć nie musi – różnić się od konkretyzacji estetycznej dokonywanej przez tego samego wykonawcę na podstawie odsłuchiwania nagrania własnej gry³⁰. Zadaniem nie jest jedynie transcendentno-fenomenologiczne opisanie jawiącego się fenomenowi, lecz także zbadanie sposobów jego fenomenalizacji w powiązaniu z jego najbardziej pierwotnym podłożem, jakim jest określony materiał akustyczny indywidualnych i różniących się od siebie wykonań danego dzieła. Rozpatrywanie wyłącznie samego fenomenu i pomijanie w analizach ontycznego wymiaru dzieła sztuki niepotrzebnie ogranicza zakres badań, co zresztą zdają się przyznawać również fenomenolodzy, mówiąc niekiedy, że zachodzi istotny związek pomiędzy intencjonalnym przedmiotem estetycznym a jego materialnym podłożem³¹. Dopiero obustronne – tj. fenomenologiczne i ontyczne – analizy przynależności do siebie przedmiotu estetycznego i dzieła artystycznego mogą przynieść miarodajne wyniki badawcze, analogiczne

Responding to Poetry and Painting, Hillsdale (NY) 2000. Por. także L. Goehr, *How to Do More with Words. Two Views of (Musical) Ekphrasis*, „The British Journal of Aesthetics” 50 (2010) nr 4, s. 389–410; DOI: 10.1093/aesthj/ayq036.

30 Przypomnijmy ważną uwagę Andrzeja Pytlaka, mówiącą o konieczności odróżniania wykonywania dzieła od jego wykonania. Por. A. Pytlak, *Kilka uwag na temat Ingardenowskiej koncepcji dzieła muzycznego*, w: *Studia estetyczne*, t. 3 1966, s. 86–87.

31 Por. I. Kivle, *Music in the Phenomenology of Roman Ingarden and Alfred Schutz*, w: *Roman Ingarden and His Times*, s. 164–165.

do tych, jakie prezentują badania Didi-Hubermana oraz Boehma w odniesieniu do sztuk plastycznych. Głównym celem zastosowania tej metodologii w dziedzinie sztuk muzycznych jest wykazanie wiążącego przejścia od materialnego (akustycznego) dzieła artystycznego do określonego intencjonalnego przedmiotu estetycznego poprzez komplementarną analizę dzieła muzycznego zarówno jako fenomenu, jak i artefaktu³². Cel tej metodologii jest spójny nie tylko z analizami Ingardena na temat momentów niedźwiękowych w dziele muzycznym, ale i z dystynkcją Henry'ego w odniesieniu do fenomenalizacji, tj. zewnętrznego ukazywania się dzieła oraz wewnętrznego objawiania się przedmiotu estetycznego. Odnotujmy również, że metodologia badawcza Didi-Hubermana oraz Boehma jest także koherentna z kategorią „anamorfozy” w fenomenologii donacji Mariona.

Warto zauważyć, że nigdy nie słyszymy samego dzieła, a zawsze jakieś jego konkretne wykonanie, dlatego analizy powinny mieć charakter komparatywny w oparciu o różne wykonania tego samego dzieła³³. Ponieważ każde nowe wykonanie dzieła jest jego nową postacią, to z tego powodu wymaga ono ponownej analizy³⁴. To z kolei oznacza, że hermeneutyka pojedynczego dzieła jest procesem nieskończonym, ale przecież niebezwocnym i bezcelowym³⁵.

32 Obecnie dysponujemy specjalistycznymi badaniami formalnymi czy ontycznymi (na przykład w teorii muzyki, muzykologii, analizie dzieła muzycznego, teorii i interpretacji dzieła muzycznego), których zasadniczym celem jest analiza budowy dzieła oraz – przynajmniej niekiedy – ujawnienie intencji kompozytora, lecz zazwyczaj analizy te nie dostarczają wiedzy na temat konkretnych treści estetycznych wywoływanych przez dzieło. Dysponujemy również subiektywnymi opisami doświadczeń estetycznych konkretnych dzieł muzycznych, jednak często brakuje im teoretycznego ugruntowania w technicznych analizach formalnych, które ze swej strony niejako „uprawomocniałyby” przeżywaną treść estetyczną.

33 Por. E. Clarke, *Listening to performance*, w: *Musical Performance: A Guide to Understanding*, ed. J. Rink, Cambridge 2002, s. 185.

34 Por. R. Ingarden, *Utwór muzyczny*, s. 17–18. Ta różnorodność postaci dzieła, wynikająca z jego odmiennych wykonań, nie zmienia podstawowego założenia Ingardena, że określone dzieło muzyczne jako takie jest jedno-jedne i nie może się ono samo zmieniać. Por. R. Ingarden, *Utwór muzyczny*, s. 22–26. Zauważmy, że odróżnienie dzieła od jego indywidualnych wykonań odpowiada – na poziomie analiz fenomenologicznych – podziałowi na sam fenomen oraz jego poszczególne fenomenalizacje.

35 Warto w tym miejscu przywołać koncepcję integralnej interpretacji dzieła muzycznego, zaproponowaną przez Mieczysława Tomaszewskiego, która jednak jedynie w bardzo ogólnym

Kwestią istotnej wagi jest charakter językowego opisu doświadczenia estetycznego. Wydaje się, że fenomenologiczno-hermeneutyczny opis ekfrastyczny dzieła muzycznego nie powinien być ani zbyt techniczny pod względem użycia terminów zaczerpniętych z teorii muzyki, ani zbyt subiektywistyczny. Nie oznacza to, że muzycznych terminów nie powinno się używać wcale, lecz to, że nie powinny one zagłuszać ekfrazy, czyli ożywienia dzieła na podstawie samego opisu językowego. Mówiąc z kolei o „subiektywizmie”, mam na myśli to, że ów opis językowy nie ma mówić wyłącznie o osobistych uczuciach wywoływanych przez dzieło, choć każdorazowo i z konieczności podlegamy własnemu, ograniczonemu horyzontowi poznawczemu, ale ponadto powinien wykazywać istotne powiązania – posługując się terminologią Ingardena – pomiędzy jakościami wartości estetycznych a jakościami estetycznie wartościowymi.

Przyjrzyjmy się teraz uważniej Ingardenowskiemu podziałowi na jakości estetycznie wartościowe oraz jakości wartości estetycznych w odniesieniu do wykonania dzieła muzycznego i zapytajmy, czy krakowski fenomenolog dokonał słusznej ich klasyfikacji³⁶. Czy miał rację, przypisując na

zarysie uwzględnia potrzebę ujęcia problematyki wykonania dzieła muzycznego. Por. M. Tomaszewski, *W stronę interpretacji integralnej dzieła muzycznego*, w: M. Tomaszewski, *Interpretacja integralna dzieła muzycznego. Rekonesans*, Kraków 2000, s. 49–65. Kwestia wykonania dzieła muzycznego pozostaje wciąż niewystarczająco opracowanym tematem zarówno na gruncie teorii, jak i filozofii muzyki. Analizy Ingardena, odnoszące się wprost do wykonania dzieła muzycznego, stanowią wyjątkowo obszerny i głęboki myślowo materiał. I chociaż poświęcił on temu zagadnieniu szczególną uwagę jedynie w pierwszym rozdziale rozprawy *Utwór muzyczny i sprawa jego tożsamości* oraz w krótkim odczycie z 16 grudnia 1964 roku, zamieszczonym w trzecim tomie *Studiów z estetyki*, to wielokrotnie poruszał tę problematykę przy okazji omawiania innych zagadnień związanych z dziełem muzycznym oraz – ogólniej – z estetyką. Por. R. Ingarden, *Utwór muzyczny*, s. 12–28; R. Ingarden, *Twórcze zachowanie autora i współtworzenie przez wirtuoza i słuchacza*, s. 147–152. W polskiej literaturze filozoficznej zagadnieniu wykonania dzieła muzycznego – w dużej mierze poprzez pryzmat fenomenologii Ingardena – poświęcona jest książka Anny Chęćki *Dysonanse krytyki*. Por. A. Chęćka-Gotkiewicz, *Dysonanse krytyki. O ocenie wykonania dzieła muzycznego*, Gdańsk 2008.

36 Przypomnijmy, że wcześniej Stanisław Ossowski odróżnił dwa typy wartości w estetyce, mianowicie wartości artystyczne oraz wartości estetyczne. Por. S. Ossowski, *U podstaw estetyki*, Warszawa 1958, s. 284–286. Odnosząc się do tych dwóch typów wartości, Bohdan Dziemidok zauważa, że „kryteriami pierwszych są obiektywne właściwości dzieła, sprawdzianami drugich natomiast – przeżycia estetyczne” (B. Dziemidok, *Estetyka Stanisława Ossowskiego*, w: S. Ossowski,

przykład „piskliwą” jakość brzmienia dźwięku do grupy jakości estetycznie wartościowych? W triadycznym modelu dzieło–wykonanie–odbior określony sposób wydobycia dźwięku (np. „piskliwy”) należy, jak sądzę, do drugiego członu, czyli do wykonania, a nie do członu pierwszego (dzieła samego) lub trzeciego (odbioru estetycznego). Owa „piskliwa” jakość brzmienia dźwięku to bowiem dopiero środek artystyczny, którego celem jest wywołanie określonej jakości estetycznie wartościowej³⁷. Przypisanie jakości brzmienia dźwięku do grupy jakości artystycznych, a nie jakości wartości estetycznych, zgadzałoby się również z podziałem Ossowskiego, w którym wartości artystyczne wiązały się z „artyzmem”, czyli ze sposobem powstania przedmiotu, a wartości estetyczne z „pięknem”, czyli z tym, co ów przedmiot nam daje. Przypisanie sposobu wykonania dzieła muzycznego do jakości artystycznych jest zarazem w pełni intuicyjne i – że

Wybór pism estetycznych, Kraków 2004, s. XXX). U Ossowskiego te dwie koncepcje wartości w estetyce były usytuowane w kontekście wydawania sądów estetycznych, czyli wartościowania, lecz jeśli „weźmiemy w nawias” (*epoché*) aspekt aksjologiczny, to uzyskamy analogiczną, dwuistą koncepcję jakości artystycznych oraz jakości estetycznych. Ingarden swoją teorię jakości estetycznie wartościowych oraz jakości wartości estetycznych funduje na podstawie – co dość zrozumiałe – jakości estetycznych, natomiast jakości artystyczne cechuje pewna ambiwalencja, ponieważ niekiedy są one zaliczane do typu jakości estetycznie wartościowych, a innym razem – na mocy redukcji fenomenologicznej – zostają one wyłączone z obszaru intencjonalnych badań i pozostawia się je w obszarze rzemiosła artystycznego. Mimo wielu różnic pomiędzy estetyką Romana Ingardena a Stanisława Ossowskiego, pojmowanie wartości, względnie jakości artystycznych oraz estetycznych, wydaje się u obu filozofów pokrewne.

37 Chciałbym podkreślić, że mówiąc o środkach artystycznych, mam na myśli jakości *stricte* artystyczne, którymi posługuje się wykonawca dzieła muzycznego – dla przykładu rejestr gry *sul ponticello* w przypadku zamiaru uzyskania jakości brzmienia dźwięku (a nie jakości estetycznie wartościowej) o „piskliwym” charakterze. Zauważmy też, że „piskliwa” jakość brzmienia dźwięku poprzedza możliwość powstania „piskliwej” jakości estetycznie wartościowej (ujemnie bądź pozytywnie). Przyporządkowanie przez Ingardena „piskliwego” dźwięku do grupy jakości estetycznie wartościowych, a nie do grupy jakości *stricte* artystycznych jest w pełni zrozumiałe, jeśli przyjmujemy perspektywę odbiorcy. Sądzę, że także w perspektywie wykonawczej mamy prawo uznać artystyczną jakość brzmienia dźwięku za jakość estetycznie wartościową, mówiąc na przykład, że dźwięk szlachetny, głęboki, pełny jest sam w sobie piękny w przeciwieństwie do dźwięku szpetnego, płytkiego, powierzchownego czy piskliwego. Przy bardziej wnikliwej analizie okazuje się jednak, że utożsamianie artystycznego sposobu wydobycia dźwięku z jakością estetycznie wartościową jest błędne, chociaż możliwe jest tutaj zachodzenie na siebie i godzenie się ze sobą obu tych typów jakości – artystycznych oraz estetycznych.

tak to ujmę – logiczne, ponieważ na gruncie badań fenomenologicznych wykonanie dzieła zawsze poprzedza jego odbiór³⁸. Zazwyczaj jesteśmy nastawieni na odbiór samego dzieła muzycznego, a kwestia jego zapośredniczenia w wykonaniu pozostaje na dalszym planie lub wręcz jest pomijana, podczas gdy uważniejsze analizy skupione wokół samego wykonania dzieła muzycznego pozwoliłyby wydobyć na jaw wiążącą relację pomiędzy jakościami *stricte* artystycznymi a jakościami estetycznie wartościowymi oraz jakościami wartości estetycznych³⁹.

Wróćmy jeszcze na chwilę do zasygnalizowanego jedynie na marginesie szczególnego przypadku ukrytości dzieła muzycznego, tj. możliwości objawienia religijnego poprzez sztukę. Po pierwsze należy podkreślić, że to nie jawna treść religijna dzieła jest decydująca o fenomenalizacji fenomenu jako Objawienia⁴⁰. Nie musi przecież dojść do objawienia religijnego podczas słuchania *Mszy h-moll* BWV 232 Jana Sebastiana Bacha i – z drugiej strony – może dojść do objawienia religijnego podczas słuchania na przykład *Preludiów fortepianowych* Pawła Mykietyna. Mimo tej niepewności co do natury objawiania się treści sakralnych w dziełach muzycznych, wydaje się, że niektóre utwory wykazują większą bądź mniejszą zdolność do urzeczywistniania tego typu doświadczeń. Po drugie należy zwrócić uwagę na fakt, że różne wykonania tego samego dzieła mogą posiadać różną zdolność do uobecniania doświadczeń o naturze religijnej.

38 Por. A. Pytlak, *Kilka uwag na temat Ingardenowskiej koncepcji dzieła muzycznego*, s. 91. Nie wdając się w szczegóły tego problemu, zaznaczmy jedynie, że istotną trudność sprawia scharyteryzowanie konkretyzacji estetycznej twórcy-kompozytora w fazie komponowania dzieła oraz kwestia konkretyzacji estetycznej dzieła po jego skomponowaniu, ale jeszcze przed jego konkretyzacją brzmieniową. Zauważmy, że jest to zagadnienie, wokół którego krąży również myśl Mariona, ponieważ dotyczy możliwości słuchania czystego fenomenu muzycznego oraz źródła jego niedźwiękowego jawienia się.

39 Wskazane tutaj aspekty badań oczywiście nie wyczerpują całego programu badawczego, jaki zarysowuje się w obszarze badań fenomenologicznych zcentralizowanych wokół wykonania dzieła muzycznego. W tym miejscu chodzi jedynie o zasygnalizowanie jeśli nie całkiem nowej, to przynajmniej rozszerzonej perspektywy badawczej, która dopiero w uszczegółowieniu ujawniłaby swój potencjał naukowy.

40 Na ten fakt zwracał uwagę Władysław Stróżewski oraz Michel Henry. Por. W. Stróżewski, *Czas piękna*, w: W. Stróżewski, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Kraków 2002, s. 286–287; M. Henry, *Voir l'invisible*, s. 216–217.

Po trzecie doświadczenie fenomenu *sacrum*, doświadczenie Tajemnicy czy doświadczenie „jakości metafizycznych” zdają się posiadać wspólną naturę, lecz pewne istotne rozróżnienia są tu konieczne. Bliższe zbadanie tej kwestii wymagałoby podjęcia interdyscyplinarnych badań, które łączyłyby perspektywy estetyki, fenomenologii, teologii i filozofii religii⁴¹ (także tej utrzymanej w nurcie filozofii analitycznej, i to ze szczególnym uwzględnieniem problemu Bożej ukrytości⁴²).

Podsumowanie

Celem fenomenologicznych analiz w obszarze sztuki muzycznej jest lepsze zrozumienie istoty poszczególnych dzieł. Ontycznym podłożem muzyki oraz jej wewnętrznego brzmienia są co prawda dźwięki, lecz one same nie są jeszcze muzyką. Zadanie dla współczesnej fenomenologii sztuki polega na wykazaniu powiązania pomiędzy jawną i ukrytą zjawiskowością dzieła, tj. pomiędzy słyszalnymi dźwiękami i ukrytą muzyką. Zrozumienie fenomenu muzyki wymaga precyzyjniejszego zbadania wpływu materiału akustycznego na możliwości kształtowania się (fenomenalizacji) niedźwiękowego przedmiotu estetycznego w indywidualnych konkretyzacjach estetycznych, przy czym większej uwagi domaga się kwestia wykonania dzieła, ponieważ dzieło muzyczne istnieje zasadniczo poprzez wykonanie, a właściwiej – poprzez wiele różnych wykonań. Analiza ukrytej zjawiskowości dzieła muzycznego to poszukiwanie – jak mówił Marion – pewnego „skądinąd”, lecz to „skądinąd” nie pochodzi spoza dzieła, tylko z niego samego jako źródło jawienia się fenomenu⁴³. Zbadanie fenomenalizacji owego „skądinąd” jest być może tym, co pomoże rzetelnie powiązać dzieło artystyczne i jego jawienie się jako intencjonalny przedmiot estetyczny.

41 Najbliższy tej perspektywie badawczej był projekt estetyki teologicznej Hansa Ursa von Balthasara. Por. H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008, s. 100–108.

42 Por. M. Dobrzeńcki, *Ukrytość i Wcielenie. Teistyczna odpowiedź na argument Johna L. Schellenberga za nieistnieniem Boga*, Kraków 2020.

43 Por. J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 151–154.

Podstawowym celem projektowanych badań jest więc wydobycie na jaw niedźwiękowej muzyki, która skrywa się w słyszalnych dźwiękach.

Bibliografia

- Balthasar H. U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008.
- Boehm G., *Opis obrazu. O granicach obrazu i języka*, tłum. M. Łukasiewicz, w: G. Boehm, *O obrazach i widzeniu. Antologia tekstów*, red. D. Kołacka, tłum. M. Łukasiewicz, A. Pieczyńska-Sulik, Kraków 2014, s. 119–143.
- Boehm G., *Pierwsze spojrzenie. Dzieło sztuki – estetyka – filozofia*, tłum. M. Łukasiewicz, w: G. Boehm, *O obrazach i widzeniu. Antologia tekstów*, red. D. Kołacka, tłum. M. Łukasiewicz, A. Pieczyńska-Sulik, Kraków 2014, s. 31–45.
- Borek F., *Świat, fenomen, źródło. Fenomenologiczna interpretacja „Vom Wesen der Wahrheit” Heideggera*, Warszawa 2022.
- Bruhn S., *Musical Ekphrasis: Composers Responding to Poetry and Painting*, Hillsdale (NY) 2000.
- Bursztyka P., *Granice widzialnego. Jeana Luca Mariona fenomenologiczna koncepcja idola*, w: *Fenomen i przedstawienie. Francuska estetyka fenomenologiczna. Założenia/ zastosowania/ konteksty*, red. I. Lorenc, M. Salwa, P. Schollenberger, Warszawa 2012, s. 287–313.
- Chęćka-Gotkowicz A., *Dysonanse krytyki. O ocenie wykonania dzieła muzycznego*, Gdańsk 2008.
- Clarke E. *Listening to performance*, w: *Musical Performance: A Guide to Understanding*, ed. J. Rink, Cambridge 2002, s. 185–196.
- Didi-Huberman G., *Przed obrazem. Pytanie o cele historii sztuki*, tłum. B. Brzezicka, Gdańsk 2011.
- Dobrzeńiecki M., *Ukrytość i Wcielenie. Teistyczna odpowiedź na argument Johna L. Schellenberga za nieistnieniem Boga*, Kraków 2020.
- Dufrenne M., *Intentionnalité et Esthétique*, „Revue Philosophique de la France et de l'Étranger” 144 (1954), s. 75–84.
- Dziemidok B., *Estetyka Stanisława Ossowskiego*, w: Stanisław Ossowski, *Wybór pism estetycznych*, Kraków 2004, s. VII–XL.

- Goehr L., *How to Do More with Words. Two Views of (Musical) Ekphrasis*, „The British Journal of Aesthetics”, 50 (2010) nr 4, s. 389–410; DOI:10.1093/aesthj/ayq036.
- Gschwandtner Ch. M., *Degrees of Givenness. On Saturation in Jean-Luc Marion*, Bloomington–Indianapolis 2014.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2013.
- Heidegger M., *Źródło dzieła sztuki*, tłum. J. Mizera, w: M. Heidegger, *Drogi lasu*, tłum. J. Gierasimiuk, R. Marszałek, J. Mizera, J. Sidorek, K. Wolicki, Warszawa 1997, s. 7–62.
- Henry M., *Voir l’invisible. Sur Kandinsky*, Paris 2005.
- Henry M., *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski, Kraków 2012.
- Husserl E., *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1989.
- Ingarden R., *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. M. Turowicz, Warszawa 1988.
- Ingarden R., *Twórcze zachowanie autora i współtworzenie przez wirtuoza i słuchacza*, tłum. M. Turowicz, w: R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. 3, Warszawa 1970, s. 147–152.
- Ingarden R., *Utwór muzyczny i sprawa jego tożsamości*, Kraków 1973.
- Kandyński W., *O duchowości w sztuce*, tłum. S. Fijałkowski, Łódź 1996.
- Kandyński W., *O formie*, tłum. E. Sagan, w: W. Kandyński, *Eseje o sztuce i artystach*, Kraków 1991, s. 12–29.
- Kandyński W., *Punkt i linia a płaszczyzna. Przyczynek do analizy elementów malarskich*, tłum. S. Fijałkowski, Łódź 2019.
- Kivle I., *Music in the Phenomenology of Roman Ingarden and Alfred Schutz*, w: *Roman Ingarden and His Times*, eds. D. Czakon, N.A. Michna, L. Sosnowski, Kraków 2020, s. 159–171.
- Krawiec A., *Brak czy wszechobecność artykulacji w Ingardenowskiej teorii budowy dzieła muzycznego?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 29 (2020) nr 116, s. 473–485.
- Mackinlay S., *Whose Word Is It Anyway? Interpreting Revelation*, w: *The Enigma of Divine Revelation. Between Phenomenology and Comparative Theology*, eds. J.-L. Marion, Ch. Jacobs-Vandegeer, Dordrecht 2020, s. 49–64.

- Marion J.-L., *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tłum. W. Starzyński, Warszawa 2007.
- Ossowski S., *U podstaw estetyki*, Warszawa 1958.
- Pytlak A., *Kilka uwag na temat Ingardenowskiej koncepcji dzieła muzycznego*, w: *Studia estetyczne*, t. 3, Warszawa 1966, s. 81–94.
- Stróżewski W., *Czas piękna*, w: W. Stróżewski, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Kraków 2002, s. 269–288.
- Szyszkowska M. A., *Pojęcie idealnej granicy w estetyce dzieła muzycznego Romana Ingardena*, „Aspekty Muzyki” 1 (2011), s. 203–225.
- Szyszkowska M. A., *Roman Ingarden's Theory of Aesthetic Experience. From Idea to Experience and Back*, w: *Roman Ingarden and His Times*, eds. D. Czakon, N. A. Michna, L. Sosnowski, Kraków 2020, s. 223–238.
- Tomaszewski M., *W stronę interpretacji integralnej dzieła muzycznego*, w: M. Tomaszewski, *Interpretacja integralna dzieła muzycznego. Rekonesans*, Kraków 2000, s. 49–65.
- Witkiewicz S. I., *O Czystej Formie*, w: S. I., Witkiewicz, *O Czystej Formie i inne pisma o sztuce*, red. J. Degler, Warszawa 2003.

Abstrakt

Niedźwiękowe momenty dzieła muzycznego jako problem filozofii muzyki

Dzieło muzyczne jako artefakt to określony materiał akustyczny. Same dźwięki nie są jednak tożsame z muzyką, stanowią tylko zewnętrzny wygląd dzieła i jego najbardziej jawną warstwę, a odbiór estetyczny bynajmniej nie ogranicza się do percepcji powierzchniowej szaty brzmieniowej. Współczesne badania Gottfrieda Boehma oraz Georgesa Didi-Hubermana, odnoszące się do sztuk plastycznych, ukazały nowe możliwości wydobywania na jaw ukrytej, wewnętrznej zjawiskowości dzieła. Czy jest jednak możliwe przeniesienie metodologii badań nad niewidzialną wizualnością obrazu w obszar niedźwiękowego brzmienia dzieła muzycznego? Jakie dodatkowe problemy badawcze rodzi dzieło muzyczne, wzięwszy pod uwagę to, że jest ono nie tylko skomponowane przez twórcę-kompozytora, ale ponadto że do swego fenomenalnego zaistnienia potrzebuje także od-twórczego wykonania. Niniejszy artykuł stanowi krytyczną analizę poglądów Romana

Ingardena na temat dzieła muzycznego oraz sygnalizuje potrzebę uwzględnienia szerszego horyzontu badawczego w odniesieniu do problematyki niedźwiękowości muzyki. Głównym celem artykułu jest wyznaczenie nowych perspektyw badawczych nad dziełem muzycznym w świetle współczesnej fenomenologii.

Słowa kluczowe: estetyka, fenomenologia, dzieło muzyczne, Roman Ingarden, wykonanie dzieła muzycznego

Abstract

The Nonsounding Elements of a Musical Work as a Problem in the Philosophy of Music

A work of music as an artefact is a particular acoustic material. However, the sounds are not identical with music since they only constitute the external appearance of a musical work and its most explicit layer, while aesthetic perception is certainly not limited to the superficial perception of sounds. Contemporary research in the field of fine arts by Gottfried Boehm and Georges Didi-Huberman showed new possibilities of revealing the hidden inner phenomenality of a work of art. Yet, is it possible to apply the methodology of research on the invisible visuality of a painting to the field of non-acoustic sound of a musical work? What kind of additional research problems does a work of music cause, taking into account the fact that it is not only created by its author-composer, but it also requires a re-creational performance to phenomenally exist? The article provides the critical analysis of Roman Ingarden's views on the subject of a musical work and indicates the need to expand the research horizon as regards the issue of nonsounding elements of music. The article aims mainly at bringing new research perspectives on a work of music in the light of contemporary phenomenology.

Keywords: aesthetics, phenomenology, musical work, Roman Ingarden, musical performance



ks. Przemysław Zgórecki

<https://orcid.org/0000-0001-5128-4849>

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Ocalić fenomenologię z Claude'em Romanem

„Czy w epoce, która porzuciła świat rzeczy, pograżając się w swoistej wieczystej adoracji ekranu, jest jeszcze jakakolwiek nadzieja dla fenomenologii?” – zastanawia się w swojej najnowszej książce Claude Romano – „Czy metoda oparta na «nauce patrzenia», czyli swoistym wyężaniu wzroku i wyostrzeniu

ks. Przemysław Zgórecki – doktor nauk humanistycznych w dyscyplinie filozofia; adiunkt badawczo-dydaktyczny w Zakładzie Filozofii i Dialogu na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; autor monografii pt. *Czasowość eschatologiczna. Fenomenologia Jean-Yves Lacoste'a* (Poznań 2021) oraz artykułów z zakresu historii filozofii, filozofii Boga oraz filozofii religii.

opisu, może jeszcze liczyć na jakąkolwiek przyszłość w epoce, w której panuje nieustanny pośpiech połączony z obsesją na punkcie ekranów, wyskakujących okienek, interfejsów, w epoce z jednej strony napędzanej wszechobecnymi impulsami wzrokowymi, a z drugiej strony dotkniętej ślepotą, w epoce, w której mamy oczy, by nie widzieć? Czy wreszcie właściwa naszym czasom tendencja do tekstualizmu i komentatorstwa, która wdziera się we wszystkie sfery życia, również tego akademickiego, nie wyklucza możliwości teorii «niemego doświadczenia»?¹

Projekt odnowy fenomenologii zaproponowany przez Claude'a Romana stanowi próbę odpowiedzi na te pytania. Jego prace wywarły ogromny wpływ na fenomenologię we Francji i poza jej granicami. Znalazły też uznanie Akademii Francuskiej, która w 2010 roku przyznała Romanowi

1 C. Romano, *Les repères éblouissants: renouveler la phénoménologie*, Paris 2019, s. 4.

Grand Prix Moron za całość jego dzieł fenomenologicznych, a w 2020 roku Grand Prix de Philosophie za całokształt twórczości. Jego badania rozwijają się w dwóch kierunkach.

Pierwszym jest synteza metody fenomenologicznej przedstawiona w książkach *Au coeur de la raison, la phénoménologie* [W sercu rozumu, fenomenologia] z 2010 roku oraz *Les repères éblouissants: Renouveler la phénoménologie* [Olśniewające punkty orientacyjne: odnowić fenomenologię] z 2019 roku. Warto wyjaśnić, że nietypowy tytuł to parafraza motta książki zaczerpniętego od poety René Chara: „Znajdujemy się w niepojętym, ale z olśniewającymi punktami orientacyjnymi”.

Drugim jest jego własny pomysł na fenomenologię przedstawiony w cyklu książek takich, jak: *L'événement et le monde* [Wydarzenie i świat] z 1998 roku, *L'événement et le temps* [Wydarzenie i czas] z 1999 roku, *Il y a* [Jest] z 2003 roku oraz *L'aventure temporelle* [Przygoda czasowa] z 2010 roku. Skupia się tam na interpretacji doświadczenia jako wydarzenia.

W najnowszej książce *Les repères éblouissants: Renouveler la phénoménologie* [Olśniewające punkty orientacyjne: odnowić fenomenologię] Romano przedstawia sytuację, w jakiej znajduje się współczesna fenomenologia. Podczas gdy w swoim „złotym wieku” stanowiła rodzaj *philosophia perennis*, oferując mimo swego ogromnego zróżnicowania względnie jednolitą bazę wspólnych problemów oraz punktów odniesienia, a w związku z tym zasadniczo jedną interpretację filozofii, obecnie została sprowadzona do roli jednego z wielu nurtów filozoficznych. Fenomenologię ocalić może tylko otwarcie na inne wpływy i konfrontacja z wiodącymi nurtami współczesnej myśli. Swoistym manifestem tego projektu odnowy fenomenologii była wspomniana już książka *Au coeur de la raison, la phénoménologie*. W prezentacji metody fenomenologicznej Romano wykracza tam znacznie poza analizy dzieł Edmunda Husserla. Zamiast tego proponuje „konfrontacje” i „transformacje” fenomenologii, które osiąga, zestawiając ją z innymi wiodącymi nurtami współczesnej myśli, takimi jak: *the linguistic turn* i filozofia analityczna. Dopiero w kontekście tej debaty tłumaczy oryginalność i konieczność fenomenologii, którą nazywa ostatecznie „rewolucją

antykopernikańską² (*la révolution anticopernicienne*). Rewolucja ta jest nie tyle zwrotem w stronę podmiotu lub pierwotnych uwarunkowań doświadczenia, ile zwrotem w kierunku *realizmu świata życia*. W ten sposób Romano próbuje uciec przed zaszufładkowaniem fenomenologii jako filozofii kontynentalnej, które to zaszufładkowanie spycha ją na margines debaty filozoficznej. W tym kontekście warto dodać, iż Romano zwraca wprawdzie uwagę na fakt, że w tym odnowionym zainteresowaniu fenomenologią wielkimi nieobecnymi pozostają fenomenolodzy realistyczni³. Nie proponuje jednak powrotu do fenomenologii realistycznych z lat dwudziestych XX wieku czy późniejszych, ale raczej rozważa na nowo kwestię realizmu fenomenologicznego w świetle współczesnych debat⁴.

W książce *Les repères éblouissants: Renouveler la phénoménologie* Romano wyznacza trzy osie, wokół których pragnie skoncentrować swoją odnowę fenomenologii:

- pytania o związku między doświadczeniem a językiem;
- możliwości realizmu fenomenologicznego, czy też, jak będzie to nazywać, „realizmu świata życia”;
- ponowne przebadanie spojrzenia na pewne główne tematy fenomenologii w tej realistycznej perspektywie, takie jak inne, ciało, emocje, nawyk.

Zwrot w kierunku *realizmu świata życia* stanowi sedno postulowanej przez Romano *rewolucji antykopernikańskiej* i jest dla fenomenologii tytułowym ocaleniem. Dlatego też stanowi również centralny problem tego artykułu. Na wstępie warto zaznaczyć, że Romano „przedstawia czytelnikowi jedynie niektóre kamienie milowe wciąż jeszcze trwających badań, nie troszcząc się zbyt o ich wyczerpanie czy systematykę, ale podążając za wątkiem metody zarysowanej w książce «*W sercu rozumu*» i towarzyszącego jej realistycznego odchylenia fenomenologii; są to zatem różne poszukiwania, nie tyle w fenomenologii historycznej, ile w jej wciąż

2 C. Romano, *Au coeur de la raison, la phénoménologie*, Paris 2010, s. 907.

3 Por. C. Romano, *Les repères éblouissants*, s. 5.

4 Por. C. Romano, *Les repères éblouissants*, s. 5.

niewykorzystanych możliwościach”⁵. Zresztą już Maurice Merleau-Ponty ostrzegał swoich czytelników, że „niedokończenie fenomenologii, właściwy jej tryb niedokonany nie są oznaką porażki, ale czymś nieuchronnym, ponieważ zadaniem fenomenologii jest odsłonić tajemnicę świata i tajemnicę rozumu”⁶.

Fenomenologia w sercu rozumu

Fenomenologia skupia się na rozważaniu tzw. problemu fenomenologicznego, na który składają się trzy pytania:

Czy nasze doświadczenie posiada immanentne struktury, a jeśli tak, to jaki jest ich status?

Czy są one przypadłościowe czy konieczne?

Czy są autonomiczne i do jakiego stopnia takie pozostają, wobec reguł ustanawianych przez język oraz schematy pojęciowe, dzięki którym mogą zostać wyrażone i pomyślane?⁷

Te trzy pytania prowadzą nas zarazem do samego serca rozumu, jak stwierdza Romano, w swoim klasycznym już dziele *Au coeur de la raison, la phénoménologie*. Dalej pisze, że podstawowa teza fenomenologii brzmi: „istnieje autonomia porządku przed-językowego, doświadczenia przed predykatywnego, jak powiedziała by Husserl, w odniesieniu do wyższych form myśli i języka. Doświadczenie posiada immanentny logos, którego wyjaśnienie stawia sobie za cel fenomenologia”⁸. Doświadczenie jest zatem z tego punktu widzenia pierwsze, fenomen jest pierwszy, ów immanentny logos jest pierwszy. Romano zwraca uwagę, że „istotnie, niemal jedynym hasłem filozofów tak różnych od siebie, jak Bergson, William James, Brentano, Stumpf, Husserl, Ehrenfels, Mach i Dilthey, wydaje się

5 Por. C. Romano, *Les repères éblouissants*, s. 8.

6 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, Warszawa 2001, s. 18.

7 Por. C. Romano, *Au coeur de la raison, la phénoménologie*, s. 11.

8 C. Romano, *Au coeur de la raison, la phénoménologie*, s. 12.

być powrót do doświadczenia⁹. Dlatego przedmiotem fenomenologii jest to, co najbardziej pierwotne dla życia świadomości: doświadczenie jako takie w jego różnych modalnościach¹⁰. Jej zadaniem jest ponadto połączenie na nowo rozumu z jego własnym zakorzeniem w cielesności¹¹, a więc ponowne połączenie życia ducha z życiem ciała, życia świadomości z cielesnością. Dlatego fenomenologia nie tylko wypływa z zapytywania o życie, ale z samego życia. Stanowi ona metodę badania doświadczenia, która pozostaje głęboko związana z wciąż wydarzającym się światem życia i dlatego jest wciąż przed nami¹². Wypływa zatem ze specyficznie pojętego realizmu, który nazywamy tutaj *realizmem świata życia*.

Kryzys nauk europejskich a fenomenologia

Romano jest przekonany, że kryzys współczesnej fenomenologii wynika z owego radykalnego kryzysu życiowego, który zdiagnozował już w 1936 roku sam Husserl w książce *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*. Wyjaśnienie źródeł nowożytnego sporu między fizykalistycznym obiektywizmem a transcendentálnym subiektywizmem jest nadzieją fenomenologii. W tym kontekście Romano odwołuje się do sformułowanego przez Husserla opisu zniekształcenia, jakiemu uległ obraz rozumu: „problematyczności, na jaką choruje psychologia, i to nie jedynie w naszych czasach, lecz już od stuleci, przysługuje kluczowe znaczenie dla ujawnienia się zagadkowych, nierozwiązywalnych niezrozumiałości współczesnych nauk, nawet i matematycznych, i w związku z tym dla pojawienia się pewnego rodzaju zagadek świata, które były obce wcześniejszym epokom. Wszystkie one sprowadzają się do zagadki subiektywności i przez to wiążą się nierozzerwalnie z zagadką tematyki i metody psychologii¹³”.

9 C. Romano, *Les repères éblouissants*, s. 15.

10 Por. C. Romano, *Au coeur de la raison, la phénoménologie*, s. 469.

11 Por. C. Romano, *Au coeur de la raison, la phénoménologie*, s. 948.

12 Por. C. Romano, *Au coeur de la raison, la phénoménologie*, s. 948.

13 E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, przeł. S. Walczewska, Toruń 1999, s. 7.

Zagadka ta sprowadza się do problemu relacji między obiektywizmem¹⁴ i transcendentalizmem¹⁵. W swoistej walce tych dwóch idei Husserl upatruje, jak pamiętamy, sens nowożytnych dziejów ducha¹⁶.

Napięcie między obiektywizmem i transcendentalizmem, z którego wyłania się nowy obraz racjonalności, nie jest obce myśli francuskiej. Henri Bergson, rówieśnik Husserla, w latach 1887–1888, a więc zanim jeszcze zyskał sławę, która wyniosła go do Collège de France, na lekcjach filozofii, które prowadził w Lycée Clermont-Ferrand w Paryżu wyjaśniał swoim uczniom wspomnianą wyżej „zagadkę tematyki i metody psychologii” w następujący sposób: „Psychologia bada, jak pamiętamy, umysł ludzki: stara się dowiedzieć, jak umysł ludzki poznaje, jakie władze biorą udział w tym procesie, jak, z jednej strony, zmysły i świadomość gromadzą materiał, a z drugiej strony, jak intelekt dyskursywny wprowadza go w życie i buduje gmach tego, co nazywa się wiedzą popularną lub naukową. Metafizyka, którą można dokładnie zdefiniować dopiero po zbadaniu i omówieniu jej głównych problemów, idzie dalej. Zadaje przede wszystkim pytanie, jaka jest wartość wiedzy, do której dochodzimy w ten sposób. Czy odpowiada ona czemuś rzeczywistemu? Czy przedstawia wierny obraz czegoś

14 „Dla obiektywizmu charakterystyczne jest to, że porusza się on na gruncie świata danego wstępnie w doświadczeniu w sposób zrozumiały sam przez się i że pyta o «obiektywną prawdę» tego świata, o to, co dla niego nieuwarunkowane, obowiązujące dla każdej istoty rozumnej, o to, czym on jest sam w sobie. Uniwersalne wykazanie tego jest żądaniem epistemę, ratio, wzgl. filozofii. Tak osiągnie się to, co istnieje w sposób ostateczny – nie miałoby rozumnego sensu kierować pytanie wstecz, poza to” (E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich*, s. 75).

15 „Transcendentalizm natomiast głosi, że sens istnienia danego wstępnie świata przeżywanego jest tworem subiektywnym, że jest dokonaniem doświadczającego, przednaukowego życia. W życiu tym buduje się sens i obowiązywanie istnienia i świata, i to tego świata, który jest rzeczywistością obowiązującą dla tego, kto go aktualnie doświadcza” (E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich*, s. 76).

16 „Cała historia filozofii, począwszy od pojawienia się „teorii poznania” i poważnych prób zrealizowania filozofii transcendentalnej, jest historią potężnych napięć pomiędzy filozofią obiektywistyczną a transcendentalną, historią ciągłych prób utrzymania obiektywizmu i nadania mu nowej postaci, a ze strony transcendentalizmu — prób opanowania trudności, które pociąga za sobą idea subiektywności transcendentalnej i postulowana przez tę ideę metoda. Wyjaśnienie źródła tego wewnętrzznego rozłamu w rozwoju filozofii i analiza ostatecznych motywów owej najbardziej radykalnej przemiany idei filozofii jest zadaniem o największym znaczeniu” (E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich*, s. 76).

rzeczywistego? Czy też jest iluzoryczna? A jeśli jest zarazem rzeczywista i iluzoryczna, prawdziwa i fałszywa, to ile z niej jest prawdą, a ile błędem?”¹⁷. Fenomenologia francuska rodzi się z opisanego tu specyficznego napięcia, które Bergson streszcza w fundamentalnym dla niej pytaniu: „na ile możemy ufać naszemu umysłowi (*l'esprit*)? Do jakiego stopnia możemy mu wierzyć, skąd możemy mieć pewność?”¹⁸. Nie bez przyczyny chyba Bergson powtarza aż trzykrotnie to samo pytanie. Wyraźnie pobrzmiwa tutaj echo kartezjańskiego *malin genie* (złośliwego geniusza), a być może nawet tzw. złego Boga. Słychać je zwłaszcza, gdy Bergson wyjaśnia podstawowy problem metafizyki: „W psychologii pogrupowaliśmy tylko te różne pojęcia, szukając praw, ale rozumowaliśmy na podstawie pozorów. Metafizyka stara się uchwycić rzeczywistość, która kryje się za pozorami, za zjawiskiem: uchwycić rzeczywistość, która jest bytem”¹⁹.

Romano prowadzi nas do serca rozumu właśnie tą, opisaną przez Bergsona, swoistą francuską ścieżką, która przebiega wzdłuż granicy między psychologią a metafizyką. Od poprawnego wytyczenia tej granicy zależą losy *rewolucji realizmu świata życia*, zwanej tutaj również *rewolucją antykopernikańską*, i zarazem przyszłość fenomenologii. Nie bez przyczyny zatem Romano podkreśla, że fenomenologia zwykła utożsamiać się z kartezjanizmem, zastanawiając się zarazem nad tym, na ile fenomenologia powinna pozostać kartezjańska. Przełom dokonany przez Kartezjusza jest trudny do przecenienia, ale rodzi poważną trudność interpretacyjną. Polega ona na naiwnym wyznaczaniu granicy między światem myśli a światem przyrody w charakterystyczny dla tego myśliciela geometryczny sposób (*more geometrico*). Takie stawianie spraw prowadzi do wielu nieporozumień, którym fenomenologia stara się zaradzić²⁰. Dlatego często przedsta-

17 H. Bergson, *Cours I: Leçons de psychologie et de métaphysique*. Clermont-Ferrand 1887–1888, Paris 1990, s. 295.

18 H. Bergson, *Cours I: Leçons de psychologie et de métaphysique*, s. 295.

19 H. Bergson, *Cours I: Leçons de psychologie et de métaphysique*, s. 392–393.

20 Romano precyzuje, że: „To, co ukazuje redukcja transcendentálna, to nie quasi-chemiczne rozdzielanie świadomości i rzeczywistości, lecz ich nierozdzielna jedność, tzn. nierzeczywiste (intencjonalne) włączenie tej ostatniej w tę pierwszą, włączenie, które jednak zachowuje ich zasadniczą różnicę i pozwala zachować transcendencję świata, mimo tego właśnie włączenia” (C. Romano, *Les repères éblouissants*, s. 67).

wiała się jako neo-kartezjanizm, kusząc obietnicą „dokończenia projektu, który Kartezjusz pozostawił niedokończony, polegającego na opisie czy-stego ego i jego *cogitationes* za pomocą transcendentalnej pojęciowości”²¹. Lévinas w książce *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* [Teoria intuicji w fenomenologii Husserla] stwierdza, że swoje zadanie widzi ona negatywnie jako abstrahowanie od ideału naturalistycznego egzystencji, a pozytywnie jako trzymanie się wewnętrznego sensu życia²². Jego zdaniem fundamentalna intuicja filozofii Husserla polega z jednej strony na przyznaniu konkretnemu życiu świadomemu absolutnego istnienia, a z drugiej na transformacji pojęcia życia świadomego²³. Ta fundamentalna intuicja jest właśnie intuicją *realizmu świata życia*. Widzimy wyraźnie, że rodzi się ona na wspomnianej wyżej granicy między psychologią a metafizyką. Odkrywamy coś jeszcze: paradoksalnie zupełnie pierwszym i zarazem najbardziej fundamentalnym krokiem zbliżającym nas do serca rozumu jest krok wstecz. Nie chodzi o to, żeby przekroczyć granice między psychologią a metafizyką albo między obiektywnym światem nauki a subiektywnym światem świadomości, ale raczej o to, aby dotrzeć do świata bardziej pierwotnego, który nie zna jeszcze tych podziałów. Zanim rozum przyjmuje granice wyznaczone prawami logiki, regułami inferencyjnymi i warunkami prawdziwości, jego życie toczy się według owej pierwotnej logiki świata (*Weltlogik*). Romano już we wstępie uprzedza nas, że naszą grę w fenomenologię zaczniemy od swoistego „fenomenologicznego placu zabaw”. Zanim jeszcze oswoimy nasz rozum z rygorami szkolnej matematyki i przyrody, musimy pozwolić mu nacieszyć się światem. Światem w jego zmysłowej epifanii (*epiphane sensible*), w jego pierwotnym wyglądzie (*apparaître primordial*), w jego pierwszej logice, którą Husserl nazywał estetyką, a Lévinas lepiej chyba jeszcze nazwał po prostu rozkoszowaniem się. „Myśl nie poprzedzona zmysłowością jest absurdem”²⁴ – przypomina Romano. Obraz dziecięcych igraszek na placu

21 C. Romano, *Les repères éblouissants*, s. 54.

22 Por. E. Lévinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 2010, s. 41.

23 Por. E. Lévinas, *La théorie de l'intuition*, s. 50.

24 C. Romano, *Les repères éblouissants*, s. 63.

zabaw wydaje się dobrze wyjaśniać fenomenologiczny postulat powrotu do realizmu świata życia. W książce *L'événement et le monde* [Wydarzenie i świat] wyjaśnia: „Świat, w którym się rodzimy i który wyznacza horyzont wszystkich naszych ludzkich ścieżek, nie jest jedynie światem rzeczy, ale światem wydarzeń. Wysiłek fenomenologii skierowany jest na odkrycie sposobu, w jaki w każdym kolejnym konkretnym momencie konfiguruje się (*se configure*) i przybliża się (*s'advient*) wydarzenie przychodzenia świata”²⁵. Wspomniany krok wstecz, który pozwala nam odnaleźć grunt w potoku napierających percepcji, pozwala też odkryć, że poszukiwanie owego *fundamentum inconcussum*, na którym mógłby oprzeć się świat, nie polega wcale na wątpieniu²⁶, lecz na powrocie do najbardziej pierwotnego związku ze światem. Świat nie jest zbiorem rzeczy, postrzeżeń czy faktów: świat jest światem życia. Dlatego poszukiwanie *fundamentum inconcussum* powinno według Romana obrócić nowy kierunek i stać się poszukiwaniem realizmu fenomenologicznego, czyli realizmu świata życia. Podróż do serca rozumu, inspirowana opisywaną jeszcze przez Bergsona węgą metafizyczną, oznacza zatem powrót do realizmu. Dlatego mogłoby się wydawać, że powinniśmy obrócić ścieżkę przetartą przez krąg fenomenologów z Getyngi. Zdaniem Romana jednak droga obrona przez Reinacha, Stein i Ingardena niesie ze sobą dwie poważne trudności²⁷. Pierwsza tkwi w zbyt dosłownym, platońskim traktowaniu husserlowskich przedmiotów idealnych. Druga i najważniejsza polega natomiast na niedowartościowaniu

25 C. Romano, *L'évènement et le monde*, Paris 1998, s. 5.

26 Jego interpretacja kartezjańskiego wątpienia jest specyficzna: „Zradykalizowane wątpienie prowadzi do przezwyciężenia wątpliwości i do zajęcia pozycji pierwszej niepodważalnej prawdy, *fundamentum inconcussum*” (C. Romano, *Les repères éblouissants*, s. 55).

27 Romano szeroko opisuje powody tej decyzji. Warto przytoczyć krótki fragment jego wyjaśnienia: „Jeśli ta krytyka jest uzasadniona, to czyż jedynym rozwiązaniem nie jest zwrócenie się ku fenomenologiom realistycznym, na przykład Reinacha czy Ingardena? Niekoniecznie, i to przynajmniej z dwóch powodów. Fenomenologie te zmierzają we właściwym kierunku, ale mają dwa ważne ograniczenia. 1) Po pierwsze, opierają się one w całości na rekonstrukcji ejdetyki Husserla, to znaczy nie tylko na idei (która wydaje się nam możliwa do obrony) istnienia apriorycznych struktur fenomenalności, ale także na dwóch jej konsekwencjach, które są o wiele bardziej problematyczne: a) koncepcja esencji jako przedmiotów idealnych, bytów platońskich; b) idea intuicyjnego dostępu do tych esencji poprzez *Wesensschau*, intuicję lub wizję esencji” (C. Romano, *Les repères éblouissants*, s. 94).

problemu świata życia, który stanowi właściwy punkt wyjścia realizmu fenomenologicznego²⁸.

Romano jest świadom, że we Francji realizm od dawna przegrywa spór z idealizmem. Sytuacja jednak zaczęła się zmieniać w ostatnich latach, głównie za sprawą wydanych ostatnio tłumaczeń tekstów istotnych dla debaty między realizmem a antyrealizmem oraz popularyzacji nowych ruchów, takich jak realizm spekulatywny oraz nowy realizm. Realizm, którego broni Romano, jest realizmem fenomenologicznym, a zatem niezmiennie pozostaje antymetafizyczny. Opiera się na tezie, że „rzeczywistość, zarówno rzeczywistość rzeczy rozpatrywana oddzielnie, jak i rzeczywistość świata jako całości, nie ma w swej istocie (w ścisłym sensie, w jakim ją pojmujemy) autonomii (*Selbstständigkeit*)”²⁹. Oznacza to, że sama w sobie nie jest czymś niezależnym i samopodtrzymującym, innymi słowy nie przysługuje jej żadna substancjalność. Posługując się językiem Husserla, należałoby powiedzieć, że nie jest czymś absolutnym (nie posiada „istoty absolutnej”), jedynie wtórnie związanym z innym absolutem (czyli z *Cogito*). Sceptycyzm metodyczny w wydaniu fenomenologicznym, czyli neo-kratezjańskim, przyjmuje wprawdzie nową formę, ale nie traci na znaczeniu. Pytanie o wspomniane *fundamentum inconcussum* zostaje postawione w nowym kontekście, który Romano nazwie kontekstem *rewolucji antykopernikańskiej*: Na czym polega różnica między światem, który roztacza się przed naszymi oczami, a światem, który roztacza przed naszymi oczami nauka? Czy świat, w którym toczy się nasza codzienność zasługuje na miano prawdziwego świata? A może dopiero fizyka odsłania przed nami to, co prawdziwe? Czy prawdziwość jednego wyklucza prawdziwość drugiego?

Pytania te prowadzą nas do fundamentalnego problemu fenomenologii: problemu świata życia (*Lebenswelt*). Jest to zarazem problem

28 Romano wyjaśnia, że: „Fenomenologiczni realiści nie byli w stanie uwzględnić, w celu sformułowania własnego stanowiska, pojęcia, które pojawiło się stosunkowo późno w filozoficznej twórczości Husserla, a mianowicie pojęcia *Lebenswelt*. Uważamy jednak, że to właśnie na podstawie tej koncepcji należy sformułować autentyczny realizm fenomenologiczny” (C. Romano, *Les repères éblouissants*, s. 95).

29 C. Romano, *Les repères éblouissants*, s. 88.

fenomenologiczny i problem epistemologiczny³⁰. Jego specyfikę dobrze wyjaśniał Merleau-Ponty kiedy we wstępie do *Fenomenologii percepcji* pisał, że fenomenologia „to również filozofia, dla której świat jest zawsze dany przed refleksją, «tu oto», jako nieusuwalna obecność i której wysiłek zmierza do odnalezienia tego naiwnego kontaktu ze światem i do nadania mu wreszcie statusu filozoficznego”³¹. Podkreślał też, że „najważniejszym osiągnięciem fenomenologii jest chyba to, że połączyła ona skrajny subiektywizm i skrajny obiektywizm w swoim pojęciu świata lub racjonalności. Ścisłą miarą racjonalności są doświadczenia, w których się ona odsłania. Istnieje racjonalność, to znaczy: perspektywy się przecinają, percepcje się potwierdzają, ukazuje się jakiś sens”³². Najważniejszym osiągnięciem fenomenologii jest ugruntowanie realizmu świata życia:

Po raz pierwszy medytacja filozoficzna jest dość świadoma, by nie uważać swoich rezultatów za coś, co jest urzeczywistnione w świecie przed jej pojawieniem się. Filozof próbuje pomyśleć świat, innego i samego siebie oraz pojąć stosunki między nimi. Ale medytujące Ego, „bezsronny obserwator” (*uninteressierter Zuschauer*) nie dociera do racjonalności już z góry danej, „ustanawia siebie” [*ils s'établissent*] i ustanawia racjonalność przez inicjatywę, która nie ma gwarancji w bycie i której prawomocność spoczywa całkowicie na naszej faktycznej możliwości wzięcia na siebie naszej historii. Świat fenomenologiczny nie jest objaśnieniem bytu istniejącego wcześniej, ale ugruntowaniem bytu, filozofia nie jest odbiciem wcześniejszej prawdy, ale jakby sztuką urzeczywistniania prawdy³³.

Realizm świata życia

Realizm świata życia – ta domena prawd wolnych od wątpliwości może jednak należeć tylko do nie-światowego ego, wolnego od uwarunkowań

30 Por. C. Romano, *Les repères éblouissants*, s. 63.

31 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, Warszawa 2001, s. 5.

32 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, s. 17.

33 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, s. 17.

naturalnych przyczyn i zasad konstytuujących świat – ego, które odąd Husserl określa mianem „transcendentalnego”. Romano zauważa, że Husserl, wykonując ów ruch w kierunku tak pojętego realizmu, pretenduje do oczyszczenia podejścia Kartezjusza z resztek zawartych w nim błędów, a w szczególności z ideału nauki dedukcyjnej postępującej zgodnie z *ordine geometrico*, który zastępuje uniwersalnie obowiązującym opisem czystego ego, opartym na absolutnie uniwersalnej *epoché*, czyli obejmującym sam podmiot psychologiczny. W ten sposób zamierza osiągnąć „najbardziej absolutne wykorzenienie wszelkich błędów, jakie można sobie wyobrazić”³⁴ i ostateczne przewyciężenie sceptycyzmu. Oznacza to zarazem porzucenie psychologii intencjonalnej z *Badań logicznych*, potwierdzone w liście Husserla do Hansa Corneliusa z 1906 roku³⁵. Zdaniem Romana należy zatem „ugruntować nauki w psychologii nowego typu, psychologii bez psychologii i w konsekwencji wolnej od wszelkiego psychologizmu – by tak rzec, psychologii bez psychologii. Jaźń ego cogito, dająca naukom ich niewzruszony fundament, nie będzie już wtedy jaźnią empiryczną i światową, tzn. jaźnią pojmowaną jako szczególny region bytu, czy fragment natury, ponieważ taka jaźń nadal byłaby uzależniona w swym bycie od istnienia świata, i tym samym ulega uogólnionemu zwątpieniu; będzie to raczej jaźń, która nie jest ani w świecie, ani ze świata, usytuowana poza zasięgiem wszelkiego zwątpienia, nawet powszechnego”³⁶. W ten sposób transcendentalne *epoché* fenomenologiczne okazuje się dla Romana kluczem do tego nowego rodzaju psychologii i do jej przedmiotu badań: transcendentalnego ego³⁷. Wynikiem opisywanej przez niego operacji redukcyjnej nie jest już jaźń psychologiczna jako „mała cząstka świata”, lecz świadomość, która w sensie, wymagającym sprecyzowania, „zawiera” w sobie wszystkie transcendencje, o ile je „konstytuuje”, i która pod tym względem zasługuje na miano „transcendentalnej”³⁸. Zdaniem Romana to właśnie ta operacja pozwoliła jeszcze Husserlowi domagać się dostępu, poza światowym i wciąż

34 Por. C. Romano, *Les repères éblouissants*, s. 63.

35 Por. C. Romano, *Les repères éblouissants*, s. 63.

36 Por. C. Romano, *Les repères éblouissants*, s. 64.

37 Por. C. Romano, *Les repères éblouissants*, s. 65.

38 Por. C. Romano, *Les repères éblouissants*, s. 66.

psychologicznym *ego Cogito* tak często podkreślanym przez Kartezjusza, do *ego transcendentalnego*, które jest prawdziwie konstytutywne i otwiera dostęp do dziedziny absolutnie uzasadnionych dowodów, zdolnych dostarczyć różnym naukom *fundamentum inconcussum*³⁹. W ten sposób razem z Romano odnajdujemy wymogi fenomenologicznego „realizmu”: skoro istnienie rzeczy i świata jest tak samo pewne jak moje, to wynika z tego, że „*cogito*” kartezjańskie nie może jeszcze stanowić absolutnego początku filozofii, jej wiecznego i niedoścignionego fundamentu⁴⁰, metafizyka musi pójść dalej i zwrócić się w stronę *ego transcendentalnego*. Warto w tym kontekście dodać, że jeden z głównych argumentów za realizmem świata życia sformułowanych w książce *Les repères éblouissants: Renouveler la phénoménologie* [Olsńiewające punkty orientacyjne: odnowić fenomenologię] wypływa z obserwacji, że można sobie wyobrazić, iż doświadczenie roi się od nieredukowalnych konfliktów, nieredukowalnych nie tylko dla nas, ale i w nim samym; że doświadczenie nagle buntuje się przeciwko wszelkim pretekstom do ciągłego utrzymywania zgodności między pozycjami rzeczy; że znika z niego wszelki spójny porządek między sylwetkami, wyobrażeniami, pozorami; krótko mówiąc, że nie ma świata⁴¹. Nie można sobie jednak wyobrazić, że nie ma świadomości.

Według Romana fenomenologia świata życia odrzuca zatem ideę, że „fenomenalny obraz świata” jest jedynie subiektywnym obrazem, a także jej następstwo, czyli tezę, że absolutnie uprawnione jest nazywanie naukowego obrazu świata „prawdziwym”. Pomimo ograniczeń właściwych Husserlowskiej konceptualizacji tego świata życia w kategoriach idealistycznych (od tej pory pozostawimy tę kwestię na boku), Romano twierdzi, że idea *Lebenswelt*, o ile jest właściwie rozumiana, pozwala nam zakwestionować całą ramę pojęciową wspólną dla redukcjonistycznego lub „naukowego” realizmu i idealizmu oraz odesłać te dwie teorie do lamusa jako dwa warianty tego samego niedopuszczalnego założenia⁴². To właśnie

39 Por. C. Romano, *Les repères éblouissants*, s. 71.

40 Por. C. Romano, *Les repères éblouissants*, s. 82.

41 Por. C. Romano, *Les repères éblouissants*, s. 90.

42 Por. C. Romano, *Les repères éblouissants*, s. 97.

prawomocność tego zastąpienia jednego „świata” innym zostaje zakwestionowana przez samą ideę świata życia. Nie chodzi oczywiście o to, że należy podważać słuszność twierdzeń naukowych. Romano zaznacza, że to, co proponuje Husserl, jest raczej całkowitym odwróceniem perspektywy w tych kwestiach – odwróceniem, które można uznać za podstawę nowego rodzaju realizmu⁴³. Odwrócenie to polega według niego na stwierdzeniu, że świat życia jest ontologicznie i genetycznie pierwotny, poprzedza zatem uniwersum nauki⁴⁴, a naiwna ontologia świata życia nie jest już tylko dopisywana na marginesie ontologii naukowej jako rodzaj dodatku; staje się ona „prawdziwą ontologią fundamentalną”, jak stwierdza Husserl w suplemencie do *Krisis*⁴⁵. Realizm, jak przypomina Romano, charakteryzuje się przede wszystkim tezą ontologiczną: rzeczy i świat istnieją niezależnie od nas i naszego myślenia⁴⁶. Tezie o niezależności ontologicznej towarzyszy najczęściej teza epistemologiczna: tę rzeczywistość, która istnieje niezależnie od nas, możemy poznać⁴⁷. Świat posiada jedynie byt względny, to znaczy zależny od istnienia świadomości, podczas gdy sama świadomość posiada byt absolutny, jej istnienie nie zależy od niczego innego poza nią samą. Romano jest przekonany, iż to właśnie ten aksjomat sprawia, że Husserl zatrzymuje się na progu holizmu percepcji i jego następstwa, realizmu opisowego, czyli fenomenologicznego. Z punktu widzenia takiego realizmu istnienie świata jest tak pewne, jak moje własne⁴⁸.

Podsumowanie: rewolucja antykopernikańska a ocalenie fenomenologii

Realizm, którego kontury nakreśliliśmy, nie wymaga od myśli, by „przeskakiwała swój cień”, jak stwierdza Romano, roszcząc sobie pretensje do posiadania wyższego objawienia na temat rzeczy „samej w sobie” ani nie

43 Por. C. Romano, *Les repères éblouissants*, s. 98.

44 Por. C. Romano, *Les repères éblouissants*, s. 98.

45 Por. C. Romano, *Les repères éblouissants*, s. 99.

46 Por. C. Romano, *Les repères éblouissants*, s. 100.

47 Por. C. Romano, *Les repères éblouissants*, s. 100.

48 Por. C. Romano, *Les repères éblouissants*, s. 115.

wymaga, by porzuciła wszelkie rozważania na temat skończoności ludzkiego poznania. Nie jest też według niego korelatem autorytarnego gestu przywrócenia „solidnej” metafizyki, wykraczającej poza wielką krytykę metafizyki, która następowała po sobie od Kanta do Heideggera i Wittgensteina. Prawdziwy realizm nie jest zdaniem Romana jedynie przeciwieństwem zgubnego „korelacionizmu”, który zasłoniłby nam dostęp do wiedzy pewnej, lecz przeciwnie, polega na wyciąganiu wszystkich konsekwencji z fundamentalnej korelacji wcielonego ducha i świata oraz na doprowadzeniu jej do końca, czyli do sytuacji, w której pewność świata okazuje się nierozzerwalnie związana z istnieniem świadomości. *Realizm świata życia* polega na powrocie do świata naiwnego i nieproblematycznego, który stanowi kolebkę naszego życia, usytuowaną w bezpiecznej odległości od wielkich dychotomii, które leżą u podstaw klasycznego realizmu i idealizmu⁴⁹. Taki powrót do zdrowego rozsądku [*koine doksa*] nazywamy *rewolucją antykopernikańską*. Romano widzi w niej szansę na ocalenie fenomenologii.

Bibliografia

- Bergson H., *Cours I: Leçons de psychologie et de métaphysique*. Clermont-Ferrand 1887–1888, Paris 1990.
- Heidegger en dialogue (1912–1930): rencontres, affinités, confrontations, dir. C. Romano, Servanne Jollivet, Paris 2009.
- Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, przeł. S. Walczewska, Toruń 1999.
- Le Néant: contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, dir. C. Romano, J. Laurent, Paris 2006.
- Lévinas E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 2004.
- Lévinas E., *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 2010.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, Warszawa 2001.
- Romano C., *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris 2010 (Folio-Essais).
- Romano C., *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*, Paris 2019.

49 Por. C. Romano, *Les repères éblouissants*, s. 116.

- Romano C., *Il y a: essais de phénoménologie*, Paris 2003 (Épiméthée).
- Romano C., *L'aventure temporelle: trois essais pour introduire à l'herméneutique événementiale*, Paris 2010 (Quadrige).
- Romano C., *La liberté intérieure. Une esquisse*, Paris 2020 (Le Bel Aujourd'hui).
- Romano C., *Les repères éblouissants: renouveler la phénoménologie*, Paris 2019 (Épiméthée).
- Romano C., *L'événement et le monde*, Paris 1998 (Épiméthée).
- Romano C., *L'événement et le temps*, Paris 1999 (Épiméthée).
- Romano C., *L'inachèvement d'Être et temps et autres études d'histoire de la phénoménologie*, Argenteuil 2013 (Le Cercle Herméneutique).
- Wittgenstein et la tradition phénoménologique*, dir. C. Romano, Paris 2008 (Le Cercle Herméneutique).

Abstrakt

Ocalić fenomenologię z Claude'em Romanem

Projekt odnowy fenomenologii zaproponowany przez Claude'a Romana stanowi zarazem próbę jej ocalenia. Jego prace wywarły ogromny wpływ na fenomenologię we Francji i poza jej granicami. Znalazły też uznanie Akademii Francuskiej, która w 2010 roku przyznała mu Grand Prix Moron za całość jego dzieł fenomenologicznych, a w 2020 roku Grand Prix de Philosophie za całokształt twórczości. Jego badania rozwijają się w dwóch kierunkach. Pierwszym jest synteza metody fenomenologicznej. Drugim jest jego własny pomysł na fenomenologię, który polega na interpretacji doświadczenia jako wydarzenia. Według Romana pierwszym krokiem zmierzającym ku ratowaniu fenomenologii jest już samo otwarcie jej na inne wpływy oraz konfrontacja z wiodącymi nurtami współczesnej myśli i zarazem włączenie jej na nowo w debatę filozoficzną. Jednak dopiero zwrot w kierunku realizmu świata życia stanowi sedno postulowanej przez filozofa rewolucji antykopernikańskiej i jest dla fenomenologii tytułowym ocaleniem. Dlatego też stanowi również centralny problem tego artykułu.

Słowa kluczowe: fenomenologia, realizm, świat życia, Claude Romano, Husserl

Abstact

Saving Phenomenology with Claude Romano

The project of renewing phenomenology proposed by Claude Romano is at the same time an attempt to save it. His works have had an enormous impact on phenomenology in France and beyond. They have also been recognised by the French Academy, which awarded Romano the Grand Prix Moron in 2010 for the totality of his phenomenological works, and in 2020. Grand Prix de Philosophie for his entire body of work. His research is developing in two directions. The first is the synthesis of the phenomenological method. The second is his own idea of phenomenology, which involves interpreting experience as an event. According to Romano, the first step towards saving phenomenology lies already in opening it up to other influences and confronting it with the leading currents of contemporary thought and at the same time reintegrating it into the philosophical debate. However, it is only the turn towards the realism of the lifeworld that is at the heart of the anti-Copernican revolution postulated by Romano and is the aforementioned salvation for phenomenology. It therefore also constitutes the central problem of this article.

Keywords: phenomenology, realism, lifeworld, Claude Romano, Husserl



Amadeusz Pala

<https://orcid.org/0000-0002-3622-6461>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Próba interpretacji fenomenu wojny w świetle wybranych koncepcji filozoficznych Józefa Tischnera

Historia ludzkości to w dużej mierze historia konfliktów, także tych, które przyjmują formę zorganizowanego konfliktu zbrojnego, jakim w szczególności jest wojna¹. Z po-

Amadeusz Pala – doktor nauk humanistycznych w dziedzinie filozofii. Adiunkt na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

wodu niesprawiedliwej i brutalnej agresji Rosji przeciwko Ukrainie problem wojny odżył na nowo w świadomości wielu obywateli państw wysoko rozwiniętych, zwłaszcza Europejczyków, którzy od kilku dekad zdążyli przyzwyczaić się do życia we względnym pokoju i dobrobycie. W efekcie straszliwe widmo trzeciej wojny światowej staje się coraz bardziej realną perspektywą.

Konflikt zbrojny toczący się za polską granicą skłania do zastanowienia się nad zagadnieniem wojny jako takiej. Celem niniejszego artykułu jest podjęcie próby interpretacji fenomenu wojny dzięki wykorzystaniu perspektywy filozoficznej, którą pozostawił po sobie Józef Tischner

1 Pojęcie konfliktu zbrojnego obejmuje wszelkie przejawy walki zbrojnej, jest więc szersze od pojęcia wojny, która ujmowana tradycyjnie polega na walce zbrojnej między państwami i jest przeciwna stanowi pokoju. Rozróżnienie to występuje np. w czterech konwencjach genewskich z 1949 roku: „Konwencja niniejsza będzie miała zastosowanie w razie wypowiedzenia wojny lub powstania jakiegokolwiek innego konfliktu zbrojnego między dwiema lub więcej niż dwiema Wysokimi Umawiającymi się Stronami, nawet gdyby jedna z nich nie uznała stanu wojny” (Konwencje o ochronie ofiar wojny, podpisane w Genewie dnia 12 sierpnia 1949 roku, Dz. U. z 1956 roku Nr 38 poz. 71, art. 2).

(1931–2000), autor oryginalnej antropologii filozoficznej skoncentrowanej na dramatycznym wymiarze ludzkiej egzystencji. Swoją filozofię Tischner kierował zwłaszcza do ludzi XX wieku, poszukujących nadziei na zrozumienie bolesnych wydarzeń, które w dużej mierze wpływały z wojennych i powojennych doświadczeń. Pisał o nich tak: „żyją obok siebie ludzie, którzy w przeszłości poranili się tak głęboko, jak to tylko da się pomyśleć. Strzelali do siebie. Zabijali się. Donosili na siebie. Nawzajem się oskarżali. [...] Ludzie wychodzą z czarnej przeszłości, niosąc w sobie jakiś ból. Bólem jest świadomość krzywdy”². Tischner poprzez swoją twórczość starał się wpłynąć na ludzi, aby zaczęli dojrzałej i bardziej świadomie budować wzajemne relacje w oparciu o dialog, stroniąc od postawy wrogości i nienawiści. Mimo że filozofia Tischnera powstawała w określonym miejscu i czasie, jest nadal aktualna. Nie ulega bowiem wątpliwości, że XXI wiek, poczynszy od zamachu terrorystycznego w USA z 11 września 2001 roku, nie przynosi istotnej zmiany, jeżeli chodzi o zmniejszenie zagrożeń związanych z wybuchem kolejnych konfliktów zbrojnych, które w różnych zakątkach świata wciąż zbierają swoje żniwo. Dlatego cenna i potrzebna wydaje się próba wykorzystania filozofii Tischnera, oddającej w sposób wyjątkowo celny dramat kondycji ludzkiej, do zrozumienia logiki zła, według której człowiek wszczyna i prowadzi wojnę³.

Warto jeszcze zaznaczyć, że krakowski filozof nie prowadził na szeroką skalę analiz poświęconych wprost zagadnieniu wojny⁴, mimo to jego twórczość w dużej mierze dotyczy kwestii zła i konfliktów międzyludzkich, do których dochodzi w przestrzeni dialogicznej – wypracował szereg pojęć, które wydają się odpowiednie dla rozważań o tym rodzaju dramatu, za jaki trzeba uznać wojnę. Ponadto artykuł stanowi jedynie próbę wykorzystania wybranych koncepcji filozoficznych Tischnera, aby zrealizować przedstawiony cel – nie zaś pogłębioną analizę tej filozofii pod kątem

2 J. Tischner, *Alfabet Tischnera*, wybrał i opracował W. Bonowicz, Kraków 2012, s. 186.

3 Por. B. Listkowska, *Przeciwdziałanie postawom agresji. Pedagogiczne implikacje filozofii Józefa Tischnera*, „Przegląd Pedagogiczny” (2020) nr 1, s. 86.

4 Przykładowe rozważania Tischnera dotyczące problematyki okolicznej, między innymi totalitaryzmu, można odnaleźć w rozdziale *Wiara w mrocznych czasach*, który znajduje się w książce: J. Tischner, *Nieszcześnie dar wolności*, Kraków 2015, s. 85–107.

wydobycia z niej wszystkich rozważań, które nadają się do interpretacji fenomenu wojny.

Artykuł składa się z trzech zasadniczych części. W pierwszej ukazano podstawową przyczynę wojny, w drugiej skupiono się na dramatycznym przebiegu wojny, natomiast w części trzeciej zwrócono uwagę na niemniej ważne wyzwanie powojenne.

Odmowa prawa do istnienia jako źródłowy *casus belli*

Według Homera mitycznym powodem wojny trojańskiej było porwanie Heleny, najpiękniejszej kobiety swoich czasów i żony króla Sparty Mene-laosa, przez trojańskiego księcia Parysa. Z kolei punktem zapalnym tak zwanej wielkiej wojny był zamach w Sarajewie na arcyksięcia austriackiego Franciszka Ferdynanda, następcę tronu Austro-Węgier. Oczywiście przyczyny wojen nie ograniczają się do tego typu pojedynczych wydarzeń, ale są bardziej złożone, a samo rozumienie wojny zmieniało się na przestrzeni wieków⁵. Wojny wybuchają z różnych powodów, ze sprzecznych interesów politycznych, terytorialnych, ekonomicznych, czy z powodów ideologicznych, nacjonalistycznych, religijnych, a bywa nawet, że są inicjowane niespodziewanymi zdarzeniami, prowokacjami czy indywidualnymi aspiracjami przywódców. Można jednak zapytać: co leży u źródła wszystkich możliwych przyczyn wojen. Skoro to człowiek wywołuje wojnę, to powodem jest sam człowiek – niedoskonałość kondycji ludzkiej, objawiająca się

5 Starożytni myśliciele najczęściej traktowali wojnę jako część naturalnego porządku rzeczy, przykładowo zdaniem Platona i Arystotelesa stanowi ona środek do pokoju. Zob. Platon, *Państwo z dodatkiem siedmiu ksiąg „Praw”*, t. 1, Warszawa 1958; Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 2011. Do pewnej zmiany doszło wraz z rozwojem chrześcijaństwa. Myśliciele pokroju Tomasa z Akwinu cenili pokój jako cel dążenia ludzi, ale jednocześnie rozwijali i wykorzystywali koncepcję wojny sprawiedliwej, znaną już od starożytności (Cyceron), usprawiedliwiając dzięki niej wyprawy krzyżowe. Z kolei Niccolo Machiavelli w swoim *Księciu* radził rządzącym, aby zawsze byli przygotowani na wojnę, gdyż to zapewni im panowanie. Zob. N. Machiavelli, *Książę*, Kęty 2018. Thomas Hobbes w *Lewiatanie* stwierdził, że wojna jest naturalnym stanem człowieka, pochodzącym ze złej natury ludzkiej. Zob. T. Hobbes, *Lewiatan*, Warszawa 2009. Odmienne spojrzenie miał Immanuel Kant, który przedstawił projekt światowego pokoju zakładający, że jest możliwe zaprzestanie wojen. Zob. I. Kant, *O wiecznym pokoju*, Wrocław 1995.

w skłonności człowieka do zła⁶. Każda bowiem wojna w ostatecznym rozrachunku jest zawsze konfliktem międzypodmiotowym, toczącym się między przynajmniej dwoma jakimiś grupami jako podmiotami zbiorowymi (np. między narodami, państwami czy grupami etnicznymi), a co za tym idzie, między konkretnymi ludźmi jako członkami tych grup. Dlatego wydaje się zasadne, aby z perspektywy filozoficznej – jako najbardziej ogólnej – fenomen wojny był rozpatrywany w kluczu międzypodmiotowym.

W filozofii Tischnera główną rolę pełnią relacje międzyludzkie. Spotkanie z drugim człowiekiem dokonuje się w przestrzeni dialogicznej, międzypodmiotowej jako spotkanie osób. „Spotkanie – pisze Tischner – to najgłębsze i najbardziej bogate z doświadczeń, jakie człowiek może w swoim życiu przeżyć. Kto nie spotkał na swej drodze człowieka, ten, można powiedzieć, zmarnował swoje życie”⁷. Owo spotkanie oznacza z jednej strony otwarcie się na drugiego jako na podmiot i uznanie jego wyjątkowej wartości, a z drugiej wyzbycie się stosunku do drugiego polegającego na jego uprzedmiotowieniu, najpierw w sensie poznawczym, a następnie w sensie wolitywnym jako zawładnięciu drugim. Bowiernie potraktowanie drugiego jako bezwolny przedmiot poznawczy, którym dowolnie operuje nasza świadomość prowadzi w praktyce do działań negujących jego autonomię.

6 „Skłonność człowieka do zła” nie oznacza od razu przyjęcia koncepcji złej natury ludzkiej, determinującej wywołanie wojny (jak twierdził np. Hobbes). W antropologii filozoficznej Tischnera nie występuje bowiem klasycznie rozumiana natura ludzka jako coś stałego, warunkującego możliwości rozwojowe ludzkiego bytu. Człowiek jest kimś tak dynamicznym, że nie ma w nim ani dobrej, ani złej natury ludzkiej jako czegoś stałego. Dynamizm człowieka objawia się w tym, że ma on skłonność do dobra, jak i do zła. W ten sposób człowiek jest twórcą samego siebie – tworzy w oparciu o wybierane wartości. Tischner tłumaczy to, używając metafory melodii, w ramach której „człowiek jest zarazem twórcą (artystą), jak i tworzywem (instrumentem). Metafora ta mówi, że jakąś namiastką substancjalności jest partytura, według której artysta odgrywa pieśń. Partytura symbolizuje świat wartości, w oparciu o który melodię człowieka przepełnia harmonia a nie dysonans. Człowiek jako twórca może decydować o tym, jaki wydzwięk będzie mieć jego życie” (A. Pala, *Dynamizm człowieka w ujęciu filozoficznym Karola Wojtyły i Józefa Tischnera*, Kraków 2019, s. 85). „Według jakich wartości człowiek wygrywa własne życie? Niełatwo na to odpowiedzieć. Często wydaje się, że jest tyle wartości i tyle «ludzkich partytur», ilu ludzi na świecie” (J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: J. Tischner, J. A. Kłoczowski, *Wobec wartości*, Poznań 2001, s. 57).

7 J. Tischner, *Alfabet Tischnera*, s. 230.

Tymczasem wolność drugiego, w tym też wolność ludzi jako członków odmiennej grupy, odmiennego podmiotu zbiorowego, jest czymś cennym, czymś, co może nas i naszą grupę ubogacić – co powinniśmy nie tyle odbierać, co raczej rozbudzać. Tischner objaśnia istotę tej relacji międzypodmiotowej, stwierdzając:

Wydaje mi się, że problemem najciekawszym, najpiękniejszym, jest problem jeden: w jaki sposób człowiek może obudzić w drugim człowieku poczucie jego wolności. Bo zazwyczaj zastanawiamy się nad tym, co ja powinienem zrobić, żeby drugim tak, a nie inaczej pokierować. Ale pokierować drugim to znaczy zagrać z nim w jakąś grę, może nawet zapanować nad nim. Tymczasem najgłębszym problemem [...] nie jest to, w jaki sposób panować nad człowiekiem, ale w jaki sposób obudzić w nim człowieczeństwo. A człowieczeństwem tym jest wolność⁸.

W tym kontekście wojna jest działaniem przeciwnym, gdyż jest zawsze zamachem na ludzką wolność. A odebrać drugiemu wolność to znaczy podporządkować go sobie, zanegować w nim to, co sprawiało, że był kimś odrębnym i niezależnym od nas, w praktyce znaczy to nieraz wcielić go przymusem do innej grupy (na przykład wcielić do szeregów cudzej armii i nakazać walczyć w bratobójczej wojnie). Wreszcie, odebrać komuś wolność to znaczy także zabić go, nierzadko dosłownie, ale również w znaczeniu zdeptania jego człowieczeństwa.

Jak zaczyna się wojna? Od wywierania szczególnego rodzaju wpływu przez jedną grupę na drugą. Pojęciem, które w filozofii Tischnera wydaje się najlepiej oddawać ów wpływ, jest groźba. Analizując ją, filozof dochodzi do wniosku, że „groźba jest zawsze w ostatecznym rozrachunku odmową prawa do istnienia. Ten, kto grozi, mówi: «[...] nie masz prawa istnieć»”⁹ Zatem można uznać, że podstawą wszystkich powodów wojny, swoistym źródłowym *casus belli*, jest zawsze jakiś rodzaj odmowy drugiej

8 Wypowiedź zawarta w materiale video pt. *Byli chłopcy byli* (2005), Studio filmowe Ratujmy Wspomnienia. <https://www.youtube.com/watch?v=FuyyQKXYNHA> (01.09.2022).

9 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2012, s. 189.

stronie prawa do istnienia. Taka odmowa uderza w drugich, którzy zostają potraktowani jako wrogowie podmiot zbiorowy. Odmowa prawa do istnienia może mieć wymiar szeroki (skutkować na przykład „ostatecznym rozwiązaniem kwestii żydowskiej”), bądź zawężony do odebrania jakiejś części tego istnienia poprzez odebranie części wolności¹⁰. Cały świat słuchał pełnych groźby słów Putina o planowanym rozpoczęciu „operacji specjalnej” w Ukrainie, mającej na celu uwolnienie tego kraju od ponoć rządzących nim nazistów. Niestety wielu obywateli Rosji dało się nabrać tej żalosnej propagandzie, przykrywającej prawdziwy cel, czyli odebranie Ukrainie prawa do istnienia jako niepodległego państwa. Trzeba też dodać, że niekiedy groźba pełni funkcję odstrasżającą i poniekąd zastępuje działania militarne, jak to można zaobserwować na przykładzie wojny koreańskiej, która jak dotąd formalnie się nie zakończyła, ale została „zamrożona” w postaci zawieszenia broni i trwa jako nieustanna groźba ze strony reżimu Korei Północnej.

Ponadto, groźbie jako odmowie prawa do istnienia towarzyszy postawa wrogości wobec drugiego. Zdaniem Tischnera źródłami tej wrogości są: lęk przed odebraniem mojej wolności przez drugiego, obawa przed trudem uczestniczenia w przykrym losie drugiego, nienawiść w stosunku do siebie przenoszona na drugiego, dążenie do zapanowania nad drugim, czy wreszcie sama odmiennosc drugiego. Wrogość może pojawić się w przestrzeni dialogicznej, ponieważ stosunek człowieka do świata i samego siebie jest zapośredniczony w ramach relacji z drugim człowiekiem. Owo zapośredniczenie generuje różnego rodzaju napięcia w relacji dialogicznej – jednak są one nie tylko zagrożeniem, ale przede wszystkim również szansą na to, aby działać „dzięki” drugiemu, a nie „przeciwko” niemu¹¹. W związku

10 Dokładniej mówiąc, zniewolenie nie zależy w pełni od tego, kto zniewala, gdyż „nikt nie może stać się człowiekiem zniewolonym, jeśli nie uzna przed samym sobą, że jest zniewolony” (J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 213).

11 Por. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2012, s. 255; por. J. Tischner, *Alfabet Tischnera*, s. 235.

z tym Tischner uważał, że istotą relacji dialogicznej jest postawa przeciwna do groźby, polegająca na tym, aby „pozwolić drugiemu być”¹².

Dramatyczny wymiar wojny

We wstępie *Filozofii dramatu*, dzieła napisanego w duchu filozofii dialogu, Tischner stwierdza, że „być istotą dramatyczną znaczy przeżywać dany czas, mając wokół siebie innych ludzi i ziemię jako scenę pod stopami”¹³. Zdanie to można potraktować jako streszczenie filozofii dramatu, głównych czynników odpowiadających za to, że człowiek to egzystencja dramatyczna.

Pierwszym czynnikiem dramatu wojny jest jej dramatyczny czas. Tischner objaśnia, że czas ten

nie jest czasem obiektywnym matematycznego przyrodoznawstwa [...], jest to czas, który dzieje się między nami jako uczestnikami jednego i tego samego dramatu. Czas dramatyczny wiąże mnie z tobą, a ciebie ze mną i wiąże nas ze sceną, na której toczy się nasz dramat. [...] Ma on swoją – sobie tylko właściwą – logikę, która rządzi jego ciągłością i nieodwracalnością¹⁴.

W świetle tej koncepcji należy stwierdzić, że podczas dramatu wojny czasem nie rządzą już wydarzenia, które miały miejsce między ludźmi w czasie pokoju, takie jak choćby wydarzenia sportowe, będące okazją do wspólnych spotkań podczas kibicowania, teraz czasem rządzą wydarzenia zupełnie innego rodzaju – ich nadejście zwiastują często syreny alarmowe, ostrzegające przed możliwym atakiem raketowym i nakazujące udanie się do schronu i wspólne oczekiwanie na kolejny ostrzał. Szczególnie znamieną jest nieodwracalność tego czasu, którą Tischner tłumaczy tak: „można wrócić na opuszczone miejsce, można odwołać słowo wypowiedziane nie

12 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 271. Tischner używa tego sformułowania za francuskim filozofem Gabrielem Marcellem.

13 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 7.

14 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 8.

w porę, ale nie można cofnąć czasu, który płynie między nami”¹⁵. Może z tego wyciągnąć wniosek, że po wojnie pewne rzeczy będzie można w jakiejś mierze cofnąć, odbudować to, co zostało zniszczone, wrócić do swoich opuszczonych domów, ale nie będzie można cofnąć ani nawet zapomnieć ogromu zła, do którego doszło między ludźmi jako uczestnikami dramatu.

Oprócz dramatycznego czasu, szczególnie cenne dla niniejszych rozważań okazują się pozostałe dwa czynniki filozofii dramatu: pierwszy to otwarcie dialogiczne na drugiego, wyznaczające relację międzypodmiotową uczestników dramatu, natomiast drugi to otwarcie intencjonalne na przedmiotowy świat zewnętrzny będący sceną dramatu, miejscem spotkań i rozstań podmiotów. W tym kontekście należy dodać, że uczestników dramatu dotyka nieraz zło, które Tischner oddziela od nieszczęścia (np. kataklizmu). Otóż zło nie pojawia się w odniesieniu intencjonalnym człowieka do sceny, ale w odniesieniu dialogicznym człowieka do człowieka, nie jest „ani we mnie, ani w tobie, lecz jest między (Buberowskie *Zwischen*) mną a tobą. Gdyby nie było drugiego człowieka, możliwe byłoby nieszczęście, ale nie byłoby zła”¹⁶. Zło ma zatem wymiar szczególny – Tischner bowiem nie podziela klasycznej, metafizycznej wykładni na temat zła, gdzie definiowano je jako brak dobra w bytowaniu i działaniu¹⁷. Prowadząc rozważania także z perspektywy fenomenologicznej, uważał, że zło występujące w relacji dialogicznej można opisać jako *zjawę*¹⁸, która: „*zjawiając się*», straszy lub kusi, a często straszy i kusi jednocześnie. Straszy swą potwornością, kusi pozorami piękna. Zło pojmowane jako zjawia

15 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 8.

16 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 211.

17 Por. M. A. Krąpiec, *Dlaczego zło?*, Kraków 1962.

18 „Zło nie jest bytem i nie jest niebytem, zło przynależy do kategorii fenomenów – jest zjawą. Fenomenologia jako nauka o fenomenach jest w sposób szczególny powołana do badania natury zła jako zjawy” (J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 189). „Nie jest ważne jak zło istnieje, ale czego ono chce. Mówiąc, że jest zjawą, nie posuwamy sprawy zbyt daleko. W gruncie rzeczy jedną nogą jeszcze stoimy w ontologii. Aby dotknąć istoty, trzeba porzucić ontologię, bez względu na paradoksy, jakie stąd wynikają. Nasze kluczowe stwierdzenie brzmi: zło jest poza bytem i niebytem – jest transcendensem w sensie radykalnym. [...] Zło jest dane jako sens. I dobro jest dane jako sens. Byt i niebyt są pochodne od sensu. Opisując dobro i zło kategoriami wyłonionymi z pojęcia bytu lub niebytu, nie natrafiamy w istotę sensu” (J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 261).

zawiera w sobie jakąś nieprawdę – iluzję lub kłamstwo¹⁹. Zwłaszcza te ostatnie słowa, obrazujące konkretny sposób, w jaki działa zło jako *zjawia*, dobrze korespondują ze sposobem prowadzenia wojny, który już dwa i pół tysiąca lat temu w swojej słynnej *Sztuce wojennej* streścił chiński mędrzec Sun Zi, powiadając: „Wojna to sztuka wprowadzania w błąd”²⁰.

Próba interpretacji fenomenu wojny w perspektywie filozofii dramatu prowadzi do stwierdzenia, że zło wojny ma swój początek w odniesieniu dialogicznym obu stron konfliktu, a nie, jak mogłoby się wydawać *prima facie*, w odniesieniu do sceny dramatu, którą jest sporny fragment ziemi, gdzie toczy się wojna. Zatem pierwotnie zło „zjawia się” między stronami konfliktu w przestrzeni dialogicznej, a dopiero w konsekwencji niejako emanuje, „rozlewa się” na scenę, powodując zniszczenie. Tischner pisze:

Zło pojawiające się jako niszczenie *miejsc* jest złem dlatego, że zwrócone jest przeciwko komuś. [...] O złu decyduje więc niewidzialny sens czynności, a nie tylko jego widzialny skutek. [...] Trzeba się więc cofnąć i szukać zła głębiej, u samych źródeł zniszczenia²¹.

Można z tego wyciągnąć wniosek, że zła wojny nie należy redukować do samych działań wojennych, polegających na niszczeniu i przejmowaniu części ziemi. Próba dokonania tego typu redukcji może być niekiedy strategią którejś ze stron konfliktu. Taka redukcja przybiera wtedy formę kłamstwa, mającego na celu przekonanie strony przeciwnej oraz opinii

19 J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2013, s. 154.

20 Sun Zi, *Sztuka wojenna*, Kraków 2019, s. 21. Sun Zi, twierdząc, że „wojna to sztuka wprowadzania w błąd”, miał na myśli głównie działania na polu bitwy, w tym działania poprzedzające starcie armii, a nie tak szeroki kontekst, o którym mowa w niniejszym artykule. Nie zmienia to jednak faktu, że posługiwanie się kłamstwem, czyli celowe wprowadzanie w błąd, odnosi się do fenomenu wojny także we współczesnym, szerokim ujęciu. Dzisiejsze wojny zawsze mają wymiar globalny, oddziałując zwłaszcza na światową gospodarkę. Dlatego wojna odbywa się nie tylko na placu boju, ale również w międzynarodowej sferze informacyjnej, w której propaganda i wszelkiego rodzaju tzw. *fake newsy* są równoległym sposobem wpływania na strony konfliktu. Dodatkowo o możliwości szerokiej interpretacji słów Sun Zi świadczy choćby fakt, że wskazówki zawarte w jego traktacie bywają wykorzystywane także przez dzisiejszych przedsiębiorców.

21 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 261.

międzynarodowej, że dramat wojny można rozwiązać wyłącznie w odniesieniu do ziemi jako sceny. Kłamstwo to będzie występowało w ramach mnożenia szeregu mniej lub bardziej wyrafinowanych argumentów²², mających uwiarygodnić uznanie, że ziemia ta w jakiejś części należy się jednej ze stron – a przejęcie jej stanowi prosty sposób, aby istota sporu została rozwiązana.

Chyba najlepszym przykładem obrazującym powyższą interpretację jest konflikt izraelsko-palestyński, dotyczący stosunkowo niewielkiego obszaru ziemi. Historia tego konfliktu jest bardzo długa i każda ze stron ma swoje racje. Nie ulega jednak wątpliwości, że ewentualne jego zakończenie nie może się opierać jedynie na ustaleniach terytorialnych, ale musi polegać na zbliżeniu stron, na „uzdrowieniu” dialogicznej relacji międzypodmiotowej. Wszelkie siłowe przejmowanie terenu i przekonywanie opinii międzynarodowej do swoich racji nie zakończy tej wojny, gdyż nie „rozwieje” jej zła dialogicznego. Innym przykładem może być kłamliwa propaganda rosyjska polegająca na wywieraniu presji na Ukrainę poprzez przekonywanie wpływowych państw, że „operację specjalną” można szybko zakończyć, oddając Rosji część terytorium Ukrainy. Otóż interpretacja prowadzona w oparciu o filozofię dramatu poucza, że ewentualne przystanie na tego typu żądania Rosji nie doprowadzi do prawdziwego pokoju i sprawiedliwości, ponieważ w ten sposób nie dokona się zmiana w ramach odniesienia dialogicznego między stronami konfliktu, gdzie zło wojny zapuściło swoje korzenie. Zmuszenie Ukrainy do rezygnacji z własnych terenów będzie stanowić pozorne i nietrwałe „zakończenie” wojny, gdyż dokona się jedynie w ramach odniesienia przedmiotowego do sceny dramatu. Dzięki temu Rosja raczej ugruntuje swoje racje i podsyci wrogość. W konsekwencji, zachęcona tym sukcesem, może za jakiś czas pokusić się o próbę aneksji kolejnych terenów, ponownie wykorzystując w tym celu retorykę kłamliwej propagandy wojennej.

22 „Zło nie chce przedstawić się jako absurd. Z samej istoty zła wynika dążenie do racjonalizacji. Zło chce być racjonalne, usprawiedliwione, uzasadnione. Tylko nieszczęścia są przypadkami, zło pragnie przedstawić się jako ciąg logiczny” (J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 262).

Wyzwanie odbudowy dialogu

Zło każdej wojny „zjawia się” poprzez zaburzenie relacji dialogicznej, która winna opierać się na szacunku i wzajemnym ubogacaniu się. Do takiego zaburzenia dochodzi, gdy strony oddalają się od siebie, przestają wsłuchiwać się w głos drugiego i spoglądać w jego twarz, zamykając się w hermetycznym świecie swojej „kryjówki”. Aby to naprawić, uczestnicy dramatu muszą powrócić do prawdziwego dialogu. Tischner pisze:

Dialog oznacza, że ludzie wyszli z kryjówek, zbliżyli się do siebie, rozpoczęli wymianę zdań. Początek dialogu – wyjście z kryjówki – już jest dużym wydarzeniem. [...] Ileż przeszkód potrzeba niekiedy pokonać, by rozpocząć dialog! [...] Trzeba nie tylko przezwyciężyć lęk i usunąć uprzedzenia, ale również wynaleźć taki język, który dla obu stron znaczy to samo. Nie może to być język [...] insynuacji, oszczerstwa czy nawet język oskarżeń²³.

Co jednak czynić w sytuacji, gdy jedna ze stron konfliktu, najczęściej jest to agresor, nie jest gotowa na wznowienie dialogu? Co czynić, gdy agresor wciąż dokonuje uprzedmiotowienia swojego wroga, traktując go jakby był częścią sceny, zamiast widzieć w nim pełnoprawny podmiot uczestniczący w dramacie? Jeżeli agresorem wciąż kieruje ślepa wrogość, pozostaje chyba jedynie nieustępliwie manifestować przed nim swoją podmiotowość, także dzięki wzmacnianiu relacji z sojusznikami, partnerami dialogu²⁴. Im więcej i im mocniejszych zdobędzie się sojuszników, tym trudniej będzie agresorowi w dalszym ciągu uprzedmiotawiać wroga jako członka sojuszu złożonego z większej liczby podmiotów. Skąd jednak czerpać siłę do manifestacji swojej podmiotowości, do walki o wolność? „Wszelkie wyzwolenie – pisze Tischner – zaczyna się od doświadczenia godności. Godność ta nie płynie jednak [...] z żadnej formy odwetu”²⁵. Zatem, gdy napadnięty odeprze agresję, nie powinien wzbudzać w sobie rzadzy odwetu, nie powinien

23 J. Tischner, „Etyka solidarności” oraz „Homo sovieticus”, Kraków 2005, s. 21.

24 „Aby się wyzwolić, trzeba stanąć na zupełnie innej płaszczyźnie, na której nie ma miejsca dla żadnych panów, natomiast jest miejsce dla partnerów dialogu – partnerów połączonych wspólną troską o prawdę” (J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 215).

25 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 215.

z nienawiścią rozpamiętywać bycia skrzywdzonym, gdyż szybko stanie się nowym agresorem²⁶. Wznowienie dialogu wymaga przerwania spirali agresji i dochodzenia swoich praw w oparciu o prawo międzynarodowe.

Każda wojna kiedyś się kończy, jednak zło dialogiczne nie znika od razu w dniu podpisania traktatu pokojowego. *Zjawa* wojny nawiedza jeszcze przez jakiś czas powojenne relacje. Od obu stron konfliktu zależy, czy ową *zjawę* uda się kiedyś skutecznie „rozwiąć” – czy raczej będzie ona nieustannie straszyć widmem kolejnej wojny. Stąd największe zadania powojenne polegają nie tyle na odbudowie zniszczonych *miejsc*, ile przede wszystkim na wytrwałej i mądrej odbudowie relacji dialogicznej między zwaśnionymi stronami. Do pełnego pojednania może bowiem dojść tylko wtedy, gdy zostanie ono wypracowane poprzez rzetelny dialog, w którym obecna jest prawda historyczna, nawet ta najbardziej bolesna. Tischner pisze, że „Język rzetelnego dialogu jest «językiem rzeczowym». To, co czarne nazywa się czarnym, to co białe, nazywa się białym”²⁷.

Dobrym przykładem zagrożenia związanego z trwaniem powojennej *zjawy* było to, że do wybuchu II wojny światowej przyczyniło się w dużej mierze powojenne zło dialogiczne pozostałe po I wojnie światowej. Krótki czas względnego pokoju między tymi dwiema największymi wojnami w historii świata był czasem pełnym napięć na arenie międzynarodowej. Było tak między innymi dlatego, że Niemcy czuli się niesprawiedliwie potraktowani w ramach postanowień traktatu wersalskiego. Abstrahując od tego, czy i na ile to ich poczucie było uzasadnione, trzeba przyznać, że druga strona nie potrafiła nawiązać z nimi dialogu prowadzącego do skutecznego polepszenia wzajemnych relacji. Gdy zaś Niemcy zaczęły rosnąć

26 Tischner tłumaczy, jak dochodzi do odwetu na przykładzie zbrodni popełnianych w XX wieku: „Można teraz zrozumieć, skąd brali się wykonawcy zbrodniczych pomysłów. Stworzyła ich zasada odwetu. Najpierw wykonawca dochodził do przekonania, że gdzieś kiedyś i zasadniczo został skrzywdzony. Kto go skrzywdził? Skrzywdził go Żyd, Słowianin, kapitalista, car, sam Bóg w końcu. Jego krzywda przejawiała się w codziennej biedzie. Bieda usprawiedliwiała bunt przeciwko krzywdzicielom, przeciwko ich poplecznikom i przeciwko całemu światu «opartemu na krzywdzie». Bunt przeradzał się w odwet, a odwet przybrał pozory sprawiedliwości. Na tej zasadzie wykonawcy wymordowali kilkadziesiąt milionów niewinnych ludzi” (J. Tischner, *Niezszcześnie dar wolności*, Kraków 2015, s. 91).

27 J. Tischner, *Etyka solidarności*, Kraków, s. 21.

w siłę po przejściu władzy przez Hitlera, dialog prowadzony z nim sprowadzał się wtedy w dużej mierze do naiwnej i nieudolnej polityki ustępstw, polityki *appeasementu*. Znamiennym obrazem dialogicznego powiązania tych wojen był fakt, że Niemcy zmusiły w 1940 roku przegranych Francuzów do podpisania rozejmu w tym samym wagonie kolejowym, w którym w 1918 roku podpisały zawieszenie broni na froncie zachodnim.

Płynie z tego wniosek, że dialog prowadzący do nieodpowiedzialnych ustępstw jest szczególnie niebezpieczny, dlatego że stopniowo przestaje być dialogiem, a staje się podstępą grą interesów, w której naiwny daje się zmanipulować, łudząc się, że prostymi środkami zmieni drugiego. Tymczasem prawdziwy dialog musi opierać się na wzajemnym uznaniu wartości²⁸, które wyznaczają granice możliwych uzgodnień i działań. W tym kontekście wojna Rosji przeciwko Ukrainie pokazała dobitnie, że nawiązywane w ostatnich latach przez niektóre państwa bliskie relacje z Rosją, polegające na zacieśnianiu stosunków gospodarczych oraz jednoczesnym ignorowaniu obserwowanej od lat krwawej dyktatury Putinowskiej, było nieodpowiedzialną polityką ustępstw, która doprowadziła do niebezpiecznego uzależnienia części Europy od rosyjskich paliw kopalnych. W obecnej sytuacji wojny w Ukrainie stanowi to duże utrudnienie w staraniach podejmowanych na rzecz pomocy Ukrainie. Niestety jest to dowód na to, że *zjawia* zimnej wojny nie zniknęła wraz z rozpadem Związku Radzieckiego. Światu zachodniemu i Rosji nie udało się podjąć rzetelnego dialogu, opartego na wzajemnym uznaniu wartości. Dlatego *zjawia* zimnej wojny znów straszy widmem zagłady.

Zakończenie

Problem wojny bywa podejmowany z różnych perspektyw, przede wszystkim z militarnej, politycznej czy historycznej. Powyższe rozważania,

28 „Dialog jest możliwy tam, gdzie istnieje odrębność osób. Osoby, zanim zaczną wymieniać między sobą słowa, muszą dokonać wyboru siebie jako partnerów dialogu. [...] Oczywiście, nie byłoby wyboru [...], gdyby nie było wzajemnego uznania wartości” (J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, s. 151–152).

oparte na wybranych koncepcjach filozoficznych Józefa Tischnera, głównie na jego filozofii dramatu, stanowią próbę zinterpretowania fenomenu wojny na poziomie bardziej ogólnym. Prawdopodobnie takie podejście niewiele pomoże w praktycznym „prowadzeniu wojny”, mimo to można żywić nadzieję, że rzuci nieco światła na korzenie całego problemu oraz na „logikę zła”, według którego wojna wdziera się do ludzkich umysłów i domów.

Interpretacja pokazała, że wojna zaczyna się od zaburzenia relacji dialogicznej, a następnie emanuje na ziemię jako scenę dramatu. Aby do tego doszło, wystarczy, że jedna ze stron zamyka się na drugą, że zaszywa się w „kryjówce” swojego myślenia. Wojna jest realizowaniem groźby będącej „odmową prawa do istnienia”. Aby ją zakończyć, należy odbudować prawdziwy dialog w oparciu o zasadę „pozwolić drugiemu być”.

Bibliografia

- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2011.
- Byli chłopcy byli (2005), Studio filmowe Ratujmy Wspomnienia, <https://www.youtube.com/watch?v=FuyyQKXYNHA> (01.09.2022).
- Hobbes T., *Lewiatan*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 2009.
- Kant I., *O wiecznym pokoju*, tłum. F. Przybylak, Wrocław 1995.
- Konwencje o ochronie ofiar wojny, podpisane w Genewie dnia 12 sierpnia 1949 roku, Dz. U. z 1956 roku Nr 38 poz. 71.
- Listkowska B., *Przeciwdziałanie postawom agresji. Pedagogiczne implikacje filozofii Józefa Tischnera*, „Przegląd Pedagogiczny” (2020) nr 1, s. 85–99.
- Machiavelli N., *Książe*, tłum. C. Nanke, Kęty 2018.
- Pala A., *Dynamizm człowieka w ujęciu filozoficznym Karola Wojtyły i Józefa Tischnera*, Kraków 2019.
- Platon, *Państwo z dodatkiem siedmiu ksiąg „Praw”*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.
- Sun Zi, *Sztuka wojenna*, tłum. R. Stiller, Kraków 2019.
- Tischner J., *Alfabet Tischnera*, wybrał i opracował W. Bonowicz, Kraków 2012.
- Tischner J., „*Etyka solidarności*” oraz „*Homo sovieticus*”, Kraków 2005.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2012.

Tischner J., Kłoczowski J. A., *Wobec wartości*, Poznań 2001.

Tischner J., *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2013.

Tischner J., *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 2015.

Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2012.

Abstrakt

Próba interpretacji fenomenu wojny w świetle wybranych koncepcji filozoficznych Józefa Tischnera

Celem artykułu jest podjęcie próby interpretacji fenomenu wojny, wykorzystując wybrane koncepcje filozoficzne Józefa Tischnera. Interpretacja prowadzi do wniosków, że: (1) źródłowym *casus belli* jest odmowa drugiemu prawa do istnienia, (2) zło wojny polega na zaburzeniu relacji dialogicznej i w konsekwencji na emanacji zła na ziemię jako scenę dramatu, (3) zakończenie działań wojennych na scenie dramatu nie gwarantuje trwałego pokoju – potrzeba jeszcze odbudować relację dialogiczną.

Słowa kluczowe: wojna, Józef Tischner, filozofia dramatu, zło, dialog

Abstract

An Attempt to Interpret the Phenomenon of War in the Light of Selected Philosophical Concepts of Józef Tischner

The aim of this article is to try to interpret the phenomenon of war using selected philosophical concepts of Józef Tischner. The interpretation leads to the conclusion that: (1) the source of the *casus belli* is the denial of the other's right to exist, (2) the evil of war consists in disturbing the dialogical relationship and, consequently, in the emanation of this evil into the world as a drama stage, (3) the end of warfare on the drama stage it does not guarantee lasting peace – the dialogical relationship still needs to be rebuilt.

Keywords: war, Józef Tischner, the philosophy of drama, evil, dialogue



Andrzej Gniazdowski

<https://orcid.org/0000-0003-0103-7668>

Institute of Philosophy and Sociology Polish Academy of Sciences

The Constitution of the State as a Problem of Phenomenology¹

Apart from the explicit phenomenology, clear defined with regard to its problems and methods, there also is an implicit one which is still waiting for such a definition. As far as the phenomenology of the state is concerned, the explicit phenomenology of this social institution was developed, for example, by Edith Stein. In her *Investigations Concerning the State* Stein analysed the ontic structure of this phenomenon in its relation to ethical norms by using the methods of realistic phenomenology. Roman Ingarden, other realist phenomenologist, is regarded as a theorist in the area of aesthetics and ontology rather than being a political philosopher. What is searched for in this article with reference to

Andrzej Gniazdowski – associate professor at the Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences. His areas of specialisation are history of ideas, political philosophy, philosophical anthropology. His research focuses on the history of the phenomenological movement, political philosophy in Germany, methodology of the Warsaw School of the History of Ideas and history of radicalism. He was a chairman of the Polish Association for Phenomenology. Member of Helmuth Plessner Gesellschaft and Nordic Society for Phenomenology. He published a. o. *Antynomie radykalizmu. Fenomenologia polityczna w Niemczech 1914–1933* (Warszawa 2015). Co-translator into Polish of Heidegger's lectures on Nietzsche.

1 This research was funded in whole by the National Science Centre, Poland. Grant number 2020/39/B/HS1/03477. For the purpose of Open Access, the author has applied a CC-BY public copyright licence to any Author Accepted Manuscript (AAM) version arising from this submission.

Stein's explicit investigations is Ingarden's hidden phenomenology of the state implied by his ontological analysis of the structure, the mode of being, and the "life" of a literary work of art. In his book *The Literary Work of Art*, presented by him as an investigation on the borderlines of ontology, logic, and the theory of language, Ingarden defined very broadly this peculiar object. Insofar as he included as its borderline cases among others scientific works, letters, memoirs etc., the starting point of the reconstruction of Ingarden's implicit phenomenology of the state is the thesis that what may be also interpreted as a borderline case of that work is the state's written constitution. In reference to Ingarden's analysis of stage play as the concretisation of a piece of drama, an attempt will be made to reconstruct in terms of his ontology the relation between the state constitution and the state itself, defined in these terms as a "purely intentional object".

The Idealist and the Realist Phenomenology of the State

In order to reconstruct the specifics of Ingarden's possible approach to the problem of the state there is no other way than to take as its point of reference the actual phenomenological approaches in this problem area. Apart from Stein's phenomenology of the state mentioned above, the especially important context of any such a reconstruction presents the approach to that problem of Edmund Husserl, their joint teacher. Even though the founder of phenomenology, no different than Ingarden himself, generally did not focus his scientific attention on world-view problems, his philosophical approach to the state may be reconstructed on the basis of his numerous manuscripts. The reconstruction of Husserl's possible philosophy of the state, especially as attempted by Karl Schuhmann, turns out able both to determine its place within the "system of phenomenological philosophy" projected by him and to provide the interpretation of its specifics in a broader spectrum of views on the state within modern political philosophy.

According to Schuhmann's reconstruction, Husserl understood his analyses dedicated to the phenomenon of the state as belonging not to the domain of pure phenomenology, but to that of phenomenological philosophy

or metaphysics². As a historically contingent phenomenon of facticity, the state presented from Husserl's perspective is one of the border problems of phenomenology, the full analysis of which would require taking into consideration the results of the complete system of the empirical sciences. Insofar as that system had not been fully established yet, Husserl himself considered his philosophy of the state to be temporary and provisory, designed to "asymptotically approach" the results of any rigorously scientific analysis of that problem in the endless future³. In contrast to the pure phenomenology of intersubjectivity, which had as its aim analyses concerning the a priori conditions of the possibility of the experience of the other as well as those of the constitution of the rational community and its inherent teleology, phenomenological philosophy or the metaphysics of the state had to analyze, in Schuhmann's interpretation, the irrationalities of the intersubjective life which made that phenomenon actually necessary⁴.

What makes Husserl's philosophy of the state a significant point of reference for the reconstruction of Ingarden's approach to that problem, is its idealistic world view background. Karl Schuhmann pointed out that due to the transcendentalism of Husserl's phenomenology, his philosophy of the state also to a great extent resembled the analogous philosophy developed by the representatives of the tradition of German idealism, first of all by Johann Gottlieb Fichte. Like him, Husserl regarded human subjectivity as a "ray of the divine light"⁵, the vocation of which consisted in the overcoming of its mundane alienation and pluralisation by ascending from the mere apperceptive life to the self-conscious life of the rationally self-shaping transcendental intersubjectivity. Insofar as the regulative idea of that teleology was for Husserl the intersubjective, religious at its core, a "community of love", the state played within his purely transcendental social

2 K. Schuhmann, *Husserls Staatsphilosophie*, Freiburg-München 1988, p. 105.

3 E. Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, transl. Q. Lauer, New York 1965, p. 136.

4 K. Schuhmann, *Husserls Staatsphilosophie*, p. 114.

5 J. Hart, *Husserl and Fichte: With special regard to Husserl's lecture on Fichte's ideal of humanity*, "Husserl Studies" 12 (1995), p. 141.

ontology nothing but a negative role.⁶ As a factual guarantor, equipped with means of coercion, of the possibility of harmonization of oft contradictory individual strivings, it had to counteract the always possible breakdown of the rational teleology inherent to the intersubjective life. The rationality of the state thus limited itself, according to both Husserl and Fichte, to the role of a negative condition of possibility of establishing the above mentioned community as the highest level of the transcendental socialization⁷.

It is a well-known fact that Roman Ingarden worked out his philosophical position as one of the most headstrong critics of the transcendental idealism of Husserl's phenomenology. The specifics of his own philosophy of the state is also to be searched for nowhere else than in a kind of criticism against Husserl's political idealism. While the latter consisted in the idea of an "archontic" role of transcendental phenomenology itself, presented by Husserl as the only positive condition of possibility to attain the final goal of an intersubjective life and to make thus the state unnecessary, it is to be assumed that Ingarden would have subjected phenomenology to a more moderate duty. In the domain of philosophy as a rigorous science he saw the first task of phenomenology to be in the realistic self-reflection, including the consideration of the motifs, which led Husserl to transcendental idealism and dragged him into the absurd, in his opinion, controversy over the existence of the world. The question arises as to what assignment Ingarden would give phenomenology in the domain of world view, practical philosophy: would he be ready to oppose Husserl's idealistic philosophy of the state with a kind of a "realistic" political phenomenology?

Highly instructive in answering this question is certainly the way of dealing with the problem of the state presented by the other representatives of so-called realistic phenomenology, first of all by Edith Stein. Her political investigations, in reference to the results of her analyses from the book *Philosophy of Psychology and Humanities*, she defined as an "a priori science of the state", whose aim was to investigate the categorical

6 K. Schuhmann, *Husserls Staatsphilosophie*, p. 114.

7 K. Schuhmann, *Husserls Staatsphilosophie*, p. 114.

structuration of that political reality⁸. In contrast to the positivist theory of the state, focussing on the social and historical facts of the state's life and among them on the factual norms that used to be regarded within this life as binding, the a priori science of the state was defined by Stein as its ontology. For her its aim was an "examination free of value perspectives, what the state really is"⁹, which had to explain its unreflectively accepted concept by analysing the mental content of this political entity as an eidetic unit. Insofar as Stein, just like the other object-oriented phenomenologists would do, limited her analyses of the state to its thorough, metaphysically unbiased, phenomenological description, one should assume, that equally Ingarden's phenomenology of the state would turn out to be realistic at least in this sense. Something that does not certainly mean he would have shown, as a supposedly realistic phenomenologist, any kind of "political realism" within this field of investigation.

The State as an Intentional Object

If we take into account the strategy followed by Ingarden in his criticism of transcendental idealism, his first question regarding the state would concern, as it seems, not so much what the state really is, but rather its mode of being in itself¹⁰. What makes this question the compelling starting point of his philosophy of the state is the fact that the structural element of Ingarden's version of phenomenology was from the very beginning the distinction made by him between not only "real" and "ideal", but also, as he put it after Husserl, an "intentional" mode of being. Ingarden presented this distinction as "closely connected to the problem of idealism-realism",

8 E. Stein, *Philosophy of Psychology and Humanities*, transl. M. Sawicki, Washington 2000, p. 303.

9 E. Stein, *An Investigation Concerning the State*, transl. M. C. Baseheart, M. Sawicki, Washington 2006, p. 93.

10 The article develops in the following part the argumentation presented in: A. Gniazdowski, *Państwo jako przedmiot intencjonalny*, in: *Doświadczenie świata. Eseje o myśli Romana Ingardena*, ed. T. Maślanka, Warszawa 2020, p. 103–119.

with which he had been concerned for many years¹¹. In the context of his criticism of the phenomenological idealism he justified the idea of contrasting real and intentional objects by the necessity of challenging Husserl's attempt, as he wrote, "to conceive the real world and its elements as purely intentional objectivities which have their ontic and determining basis in the depths of the pure consciousness that constitutes them"¹².

A certain guiding thread in answering the question about the real or intentional mode of being of the state as well as in identifying the further structural elements of Ingarden's political philosophy are provided by his analyses on the mode of being of the literary work of art. In the introduction to his first book on this subject, where he cracked down on the problem of the transcendental idealism of phenomenology possibly the most creatively, Ingarden admitted that the ultimate motives for his analysis of this work's mode of being were of a general philosophical nature and that this analysis was for him not a goal in itself. What his book *The Literary Work of Art* attempted was at preparing a responsible approach to the main metaphysical problem, i.e., the conflict between idealism and realism, as solved by Husserl, according to him while disregarding "different groups of very involved problems, which must be distinguished, individually highlighted, and worked out before"¹³. Ingarden argued that the necessary condition for the possibility to refute Husserl's theory, which reduced, in his interpretation, the real world to a pure intentional object, was "to indicate the essential structure and the mode of existence" of just such an object. And it is precisely to this end – in order to examine, "whether real objectivities can, according to their own nature, have the same structure and the mode of being", as Ingarden explained in the introduction to his book – he has sought "an object whose pure intentionality was beyond any doubt and on the basis of which one could study the essential structures and the mode of

11 R. Ingarden, *The Literary Work of Art. An Investigation on the Borderlines of Ontology, Logic, and Theory of Literature. With an Appendix on the Functions of Language in Theater*, transl. G. G. Grabowicz, Evanston 1973, p. lxxii.

12 R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, p. lxxii.

13 R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, p. lxxii.

existence of the purely intentional object without being subject to suggestions stemming from considerations of real objectivities”¹⁴.

The premise of the investigation concerning the possibility of Ingarden’s philosophy of the state is whether his ultimate end, consisting in a refutation of Husserl’s idealism, could not have been attained by studying the structure of also some other purely intentional object. Admittedly, from the point of view of Ingarden’s general aim, the choice of the state as an object for such an analysis is not initially compelling. While taking into account the historical significance of the state as well as the overpowering role played by this phenomenon in every man’s life, its pure intentionality seems to be more than doubtful. It is also out of the question that while studying the structure of the state, it is almost impossible not to be subject to prejudices stemming from considerations of real objectivities. Among the numerous suggestions which advance themselves as possible answers to the question as to what the state really is, a considerable role is played by such objectivities as public edifices, military forces, officials and functionaries, monuments, emblems and flags. Nonetheless, the question arises as to what extent the state with its mode of existence reduces itself to these real or, as Ingarden would also have put it, existentially autonomous objects of natural experience.

If Ingarden’s approach to the mode of existence of a literary work of art is taken into account, it is out of the question that the state cannot be determined from his perspective as either real, or ideal object. While considering the problem of a literary work’s mode of existence, Ingarden stated that the division of all objects into the real and the ideal seems to be, indeed, a division that is most general and, simultaneously, most complete”¹⁵. However, as he pointed out, if one could assume only these two spheres of objects, “then the problem of the literary work’s mode of existence and its identity would not admit a positive solution, and one would have to deny the existence of the literary work altogether”¹⁶. Confronted with this difficulty,

14 R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, p. lxxii.

15 R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, p. 9.

16 R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, p. 19.

Ingarden determined the mode of existence of this work as intentional in the sense of something existentially heteronomous, that is being opposed to everything, “which in itself is ontically autonomous and at the same time ontically independent of any cognitive act directed at it”¹⁷. Insofar as he defined a literary work of art as intentional in this most general sense, that is in opposition to both the real and the ideal, but for existentially autonomous objects like stones or – for the “realists” like Plato – triangles, nothing stands in the way of applying that recognition also to the analysis of the state’s ontological status. As certainly one of the existentially heteronomous objectivities, defined by Ingarden in *The Controversy over the Existence of the World* as having “its existential foundation outside of itself”¹⁸, the state is to be described from his point of view as belonging to the category of intentional objects such as not only various types of works of art, but also “social and national institutions, legal statutes, etc.”¹⁹.

Phenomenological and Political Concept of the Constitution

It is not quite by accident that the basic phenomenological concept and the basic concept of modern state theory – the constitution – are denoted, at least in English, by the same word. At their core, they are not just homonyms, but they mean in different contexts the same. If the transcendental phenomenology, in Ingarden’s interpretation, proclaims the constitution of the real world in “the depths” or, as Husserl himself would have put it, in the intentional acts of the pure consciousness, and if modern political theory calls fundamental today the mostly written legal act which defines the system of the state, its constitution, it is by no means about mere equivocation or metaphor. What is meant in both cases is a kind of foundational activity, determining the essential structure of an object or

17 R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, p. 10.

18 R. Ingarden, *Controversy over the Existence of the World*, vol. 1, transl. A. Szylewicz, Frankfurt am Main 2013, p. 110.

19 R. Ingarden, *Controversy over the Existence of the World*, p. 114.

of an entity. Therefore, even though in German one uses different words regarding the intentional constitution (*Konstitution*) and the political constitution (*Verfassung*), this does not explain why even these early phenomenologists, who dealt in their writings with political issues, did not research the constitution in its constitutive role for the state. Among them was also Edith Stein, who directly investigated the constitution of the state in the phenomenological sense, and recognized as constitutive for the state its communal sovereignty and not its constitution in the political meaning of the word. As she wrote, “the state is no mere product of a law-making act (even though the legal constitution first makes it into the state in the full sense), but rather is linked to a preceding development of community”²⁰.

Putting aside the question, what kind of realism – phenomenological or political – is to be regarded as the standpoint taken by Edith Stein in her *Investigation Concerning the State*, it is indisputable that the constitution as a written legal act belongs to the most significant problems not only of her attempted, realistic political phenomenology. If we ask ourselves in our natural attitude, “what is the state really?” – and we mean by that not the state in general, but the one where we live – we also seek the answer to this question nowhere else, but in its constitution. As a matter of fact, even if we put the question about the essence of the state as such and do so as transcendental phenomenologists, while taking the call “back to the things themselves” seriously, as a starting point for our investigation the historical philosophies of the state and the historical definitions of this essence do not occur to us. The proper thing of this research and the object of the pertinent eidetic analyses are also from this perspective the objectivities within that “region’ of empirical objects”²¹, to the extension of which belong the empirical sciences of the state and law, that are concrete state constitutions.

20 E. Stein, *An Investigation Concerning the State*, p. 71.

21 E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Pure Phenomenological Philosophy. First Book. General Introduction to a Pure Phenomenology*, transl. F. Kersten, The Hague 1982, p. 18.

Of course, equally today not every political entity recognized as a state is a constitutional state or a so-called state of law. For Stein as also for contemporary theorists of the state, constitutional law is not therefore their exclusive or even basic research subject²². Insofar as Stein investigated the “ontic fabric” of the state shortly after the fall of the German Empire, she felt compelled to note that although “the dominant European political theory” of that time was contract theory which regarded the state “as being grounded in a pact among the individuals belonging to it”²³, it did approach the problem of the state’s constitution, in every possible sense of this word, by no means impartially. Stein has pointed out that “this theory neglects obvious phenomena of state formation, and of the life of a state, that don’t fit in with its scheme”²⁴. Stein’s remark on the necessity of “putting into brackets” the liberal presuppositions regarding the fabric of the state is, of course, noteworthy. Nevertheless, it is also out of the question that important, both methodological and – especially today – substantial reasons speak out for regarding the state constitution as an unavoidable starting point for the phenomenological investigation into the ontology of the state.

The main premise of such an investigation from beyond Ingarden’s phenomenology is Husserl’s recognition mentioned above that “*any science of matters of fact*” – in this concrete case: the constitutional theory – “has essential theoretical foundations in eidetic ontologies”²⁵. The first and perhaps the most important attempt at working out an eidetic, regional ontology so understood and one related to the positivist theory of law, which determined to a great extent the future phenomenological approaches to this problem, was Adolph Reinach’s *The A priori Foundations of the Civil Law*²⁶. Apart from Edith Stein, who dedicated the whole second chapter of her *Investigation* to the problem of the relationship between the state

22 H. Stein, *Staatsrecht*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. K. Gründer, Bd. 10, Basel 1998, p. 75.

23 E. Stein, *An Investigation Concerning the State*, p. 4.

24 E. Stein, *An Investigation Concerning the State*, p. 4.

25 E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology*, p. 18.

26 A. Reinach, *The A priori Foundations of the Civil Law*, transl. J. Crosby, Berlin 2012.

and law, Husserl's son, Gerhart Husserl, equally defined the "constitution of the legal community" in the political meaning of this word as "a region of the law, where the law unites itself to a whole"²⁷. Despite the fact that isolated phenomenological analyses that attempt to lay theoretical foundations to the legal sciences have grown from then to the well-established "phenomenology of law"²⁸, there are also premises from inside Ingarden's philosophical work for making use of his recognitions in the specific context of constitutional theory. The most important of these is his idea of the stratified structure of a literary work of art and the attention paid by him to the problem of the relation of this work regarded as "an objectivity in itself" to "what is constituted during the reading"²⁹. The results of these aesthetical investigations by Ingarden appear able to shed some light especially on the problematic relationship of a "legal constitution" to the "state in the full sense".

What Really Is a State Constitution?

In order to avoid the danger of simple ontological analogies in answering the question as to the relation between the state and its constitution – primarily the question, to what extent, in speaking with Stein, the constitution "makes" the state – there is no other way than to ask first what the state constitution is from the perspective of realistic phenomenology. Since, as mentioned above, by the constitution of the state is meant today concretely nothing but some "document" in the sense of a written legal act, Ingarden's analyses concerning the structure and the mode of existence of a literary work of art turn out undoubtedly of direct relevance in answering this question. They seem to be particularly instructive for the attempt to place the constitution as a written act amongst the other types of "literary works" Ingarden took into consideration.

27 G. Husserl, *Recht und Welt*, in: *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, Halle 1929, p. 136.

28 S. Loidolt, *Einführung in die Rechtsphänomenologie*, Tübingen 2010.

29 R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, p. 331–332.

Although Ingarden was not interested in determining the place of literary work within some broader category, for example that of a “mere written work”³⁰, he understood this key word within his aesthetics quite broadly. Despite the fact that in his analyses into the theory of literature he was reluctant to define the qualities which decide about the “literariness” of a piece of work, he delivered, however, some suggestions in regard to the relationship of a literary work to other, so to say neighbouring written works. “We are using the expression ‘a literary work’”, Ingarden wrote in the *Introduction*, “to denote any work of so-called belles-lettres regardless of whether it is a genuine work of art or merely worthless”³¹. While beginning with a provisional delimitation of the range of these works, he declared, that along with examples like “the serialized crime novel or a schoolboy’s banal poem [...], there are others which we should not ignore, even though we may doubt as to whether they have anything to do with ‘literary works’”³². As examples of such works Ingarden mentioned first of all “scientific works”, but also “newspaper articles [...], diaries, autobiographies, memoirs”³³. He stated as well, that “other types of questionable examples are provided by cinematic works (comedies, dramas, and so on), pantomimes, and also staged theatrical works”³⁴.

If one were to take into consideration this broad range of works regarded by Ingarden as “literary”, the question arises as to whether there exist plausible reasons to not include state constitutions within the scope of such works. One would be justly sceptical of Ingarden’s inclination to understand the term “work of art” as broadly as, for example, Hegel, who in his *Lectures on the Philosophy of History* wrote also about the state as a kind of a “political work of art”³⁵. Nevertheless, even though Ingarden stressed in relation to the scientific works that they are “clearly distinguishable” from belles-lettres, he simultaneously noted that they are frequently compared

30 R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, p. 287.

31 R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, p. 3.

32 R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, p. 8–9.

33 R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, p. 9.

34 R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, p. 9.

35 G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, transl. J. Sibree, Ontario 2001, p. 268.

with them or even considered to be “essentially the same”³⁶. Consequently from Ingarden’s perspective the way to investigation on the borderline of ontology, logic and constitutional theory appears rather open. To the same extent to the scientific, as to the politic work seems to be possible to refer Ingarden’s thesis, that “it differs in various respects from literary works of art, even though it is relatively close to it”³⁷.

It is therefore not overly risky to assume that in a similar way to an scientific work, the constitution as a political work is equally to be recognized, from Ingarden’s perspective, as an “important borderline case of a literary work”³⁸. The main difference between these three types of work – literary, scientific and political – seems to consist in the different sentence functions appearing in each. While distinguishing a literary work from an scientific one Ingarden noticed that in contrast to this latter, where declarative sentences, that is affirmative propositions, “are genuine *judgements* in a logical sense, in which something is seriously asserted and which not only lay claim to truth but *are* truth or false”, sentences appearing in a literary work are specified as “only quasi-judgmental assertive propositions”³⁹. In not being pure affirmative propositions “they carry with them [...] a suggestive power which, as we read, allows us to plunge into the simulated world and live in it as in a world peculiarly unreal and yet having the appearance of reality”⁴⁰.

Differently from sentences appearing in literary and scientific works, the sentences which the articles of state constitutions consist of – for example, “The Republic of Poland shall be a democratic state ruled by law” – are, from Ingarden’s perspective, neither quasi-judgmental assertive propositions, nor judgements in a logical sense. In stating that “every sentence is the result of a subjective sentence-forming operation”⁴¹, Ingarden hinted, however, at some concrete function specific to these sentences. In determining

36 R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, p. 9.

37 R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, p. 328.

38 R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, p. 328.

39 R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, p. 171.

40 R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, p. 172.

41 R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, p. 110.

the possible functions of sentence-forming operations, he noticed that such an operation not only “can be at the service of a cognitive operation or a simple exchange of information between several psychic individuals”⁴². Apart from its scientific and communicative, but also literary use, that is being “simply for the purpose of fixing the results of the free play of imagination”, the sentence-forming operation “can also be used as the medium for influencing another psychic individual (e.g. political agitation, etc.)”⁴³. Referencing the differentiation of sentences, initially acknowledged by Ingarden in general characteristics into “sentences which express ‘judgments’, ‘questions’, ‘desires’ or ‘commands’”⁴⁴, those that form the articles of constitutions are rated within the last type. That is if we are to accept as the guiding thread of our constitutional investigation the basic statement of legal positivism that the “law is the command of the sovereign”⁴⁵.

Prospect: the State as a Concretisation of the State Constitution

The relationship between the constitution as a borderline case of a literary work so understood and the state as a existentially heteronomous, intentional object is a separate and, as it seems, not only theoretically, but also politically significant field of investigation. The route to analysis can only pave the detailed reconstruction of the possible determination of the state’s mode of existence from the post-Ingardenian perspective, which would take into account the whole complexity of Ingarden’s ontology. The hypothesis, according to which the state had to be nothing but an intentional object, would for sure require far reaching reservations and delimitations. Indispensable in this context would be to take into consideration Ingarden’s distinction between “pure intentional objects”, which are “in a figurative sense ‘created’ by an act of consciousness”, and “also intentional objects”,

42 R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, p. 110.

43 R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, p. 110.

44 R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, p. 107.

45 J. Austin, *The Province of Jurisprudence Determined*, Cambridge 1995.

for which it is entirely accidental, that they become “targets of conscious acts”⁴⁶. Taken into account should also be Ingarden’s distinction between “originally” pure intentional objects that draw their source “directly from concrete acts of consciousness effected by an ego”⁴⁷, and “derived” purely intentional objects that “as correlates of meaning units, are ‘intersubjective’: they can be intended or apprehended by various conscious subjects as identically the same”⁴⁸.

An especially important guiding thread for analyses aiming at (re)-construction of post-Ingardenian political ontology could be provided by Ingarden’s investigation into the “life” of a literary work. His analyses of a literary work of art as “an objectivity in itself”, focussed on the distinguishing and determining the role of the different “strata” within its structure, turn out to be instructive for primarily understanding the “essence” of the state constitution among other written works. In order to understand, how the relationship of the constitution as a specific objectivity in itself to the state as an intentional object would present itself from the point of view of Ingarden’s aesthetics, it is worth paying attention to his attempt to introduce a literary work “into a concrete spiritual and cultural life”⁴⁹. Meant by that is nothing less than bringing back this work, and thus also the state constitution as a written legal act, “into contact with the reader”⁵⁰.

The theoretical basis of Ingarden’s investigation in this problem area is his recognition that each purely literary work, when detached from that contact, “is a formation that is *schematic* in various respects, containing ‘gaps’, spots of indeterminacy, schematized aspects, etc.”⁵¹. Exactly this feature of the literarily represented world, making it “radically different from every real as well as every ideal ontically autonomous object”⁵², is presented by him, on the one hand, as the main argument against Husserl’s

46 R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, p. 117.

47 R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, p. 117.

48 R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, p. 126.

49 R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, p. 331.

50 R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, p. 331.

51 R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, p. 331.

52 R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, p. 251.

transcendental idealism. On the other hand, Ingarden pointed out the importance of such recognition not only for the theory of literature. While stating that every literary work taken as objectivity is in itself principally “incomplete and always in need of further supplementation”, he noticed that every scientific work is also a literary work of a particular kind and that this has very important consequences for the theory of science⁵³. There is no need to stress that his remark allows one to assume that insofar as state constitution may be also interpreted as a borderline case of this work, the same incompleteness of this written legal act must have at least some important consequences for the theory of the state.

The category introduced by Ingarden in this context and that appears possible to apply most directly in investigating the relationship between the state constitution and the state itself, is that of “concretisation”. By concretisation he meant “what is constituted during the reading and what, in a manner of speaking, forms the mode of appearance of a work, the concrete form in which the work itself is apprehended”⁵⁴. While analysing the “life” of a literary work of art, Ingarden stressed that the same literary work can allow “any number of concretisations”, which frequently differ significantly not only from the work itself, but also amongst themselves⁵⁵. In order to determine the ontological status of a literary work’s concretisation, he compared this existentially heteronomous, purely intentional, but not merely mental objectivity to a rainbow. As he wrote, “just as a rainbow is not something psychic, even though it exists concretely only when a visual perception is effected under certain objective circumstances, so also the concretisation of a literary work, though it is conditioned in its existence by corresponding experiences, has at the same time its second basis in the literary work itself”⁵⁶.

Particularly instructive for any reconstruction of the possibilities emerging from Ingarden’s aesthetics for analysis of the “life” of a state

53 R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, p. 251.

54 R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, p. 332.

55 R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, p. 252.

56 R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, p. 335–336.

constitution might be that from amongst the borderline cases of a literary work taken into consideration, the constitution displays the most similarity to written “dramatic” works⁵⁷. From the point of view of the distinction made by Ingarden within the written drama of the main text consisting of sentences that are “‘really’ spoken by the represented characters”, and the stage directions in the play, consisting of “information given by the author for the production of the work”⁵⁸, a constitution – and its functional counterparts in those states not being constitutional states – would allow one to be determined as a kind of *didascalía* of social life. Recognition of a stage play as a guiding investigative thread into the relationship between a state constitution and a state itself would raise – after Ingarden, but also after Stein – particularly the question of whether the state is to be recognized as a “special kind of concretisation” of its constitution, or as something that is totally “different from it”⁵⁹.

References

- Austin J., *The Province of Jurisprudence Determined*, Cambridge 1995.
- Gniazdowski A., *Państwo jako przedmiot intencjonalny*, in: *Doświadczenie świata. Eseje o myśli Romana Ingardena*, ed. T. Maślanka, Warszawa 2020.
- Hart J. G., *Husserl and Fichte: With special regard to Husserl’s lecture on Fichte’s ideal of humanity*, “Husserl Studies” 12 (1995), p. 135–163.
- Hegel G. W. F., *The Philosophy of History*, transl. J. Sibree, Ontario 2001.
- Husserl E., *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Pure Phenomenological Philosophy. First Book. General Introduction to a Pure Phenomenology*, transl. F. Kersten, The Hague 1982.
- Husserl E., *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, transl. Q. Lauer, New York 1965.
- Husserl G., *Recht und Welt*, in: *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, Halle 1929, p. 112–158.

57 R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, p. 317.

58 R. Ingarden, *Controversy over the Existence of the World*, p. 377.

59 R. Ingarden, *The Literary Work of Art*, p. 318.

- Ingarden R., *Controversy over the Existence of the World*, vol. 1, transl. A. Szylewicz, Frankfurt am Main 2013.
- Ingarden R., *The Literary Work of Art. An Investigation on the Borderlines of Ontology, Logic, and Theory of Literature. With an Appendix on the Functions of Language in Theater*, transl. G. G. Grabowicz, Evanston 1973.
- Loidolt S., *Einführung in die Rechtsphänomenologie*, Tübingen 2010.
- Reinach A., *The Apriori Foundations of the Civil Law*, transl. J. Crosby, Berlin 2012.
- Schuhmann K., *Husserls Staatsphilosophie*, Freiburg–München 1988.
- Stein E., *An Investigation Concerning the State*, transl. M. C. Baseheart, M. Sawicki, Washington 2006.
- Stein E., *Philosophy of Psychology and Humanities*, transl. M. Sawicki, Washington 2000.
- Stein H., *Staatsrecht*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. K. Gründer, Bd. 10, Basel 1998.

Abstract

Constitution of the State as a Problem of Phenomenology

Roman Ingarden the early phenomenologist is regarded as a theorist in the area of aesthetics and ontology rather than being a political philosopher. The aim of the article is to reconstruct a non-existent philosophy of the state, one that could have been developed by Ingarden by taking as a starting point his ontological analysis of the structure of a literary work of art. In his book of 1931 Ingarden defined very broadly the literary work of art, including as its borderline cases among others scientific works, letters, memoirs etc. The thesis of the article is that state constitution may be also interpreted as a borderline case of that work. In reference to Ingarden's analysis of stage play as the concretisation of a piece of drama, an attempt will be made to reconstruct in terms of his ontology the relation between the state constitution and the state itself.

Keywords: phenomenology, ontology, political philosophy, literary work of art, state constitution

Abstrakt

Konstytucja państwa jako problem fenomenologii

Wczesny fenomenolog Roman Ingarden uważany jest raczej za teoretyka z dziedziny estetyki i ontologii niż filozofa politycznego. Celem artykułu jest rekonstrukcja nieistniejącej filozofii państwa, która mogłaby być rozwijana przez Ingardena, biorąc za punkt wyjścia jego analizy ontologiczne struktury dzieła literackiego. W swojej książce z 1931 roku Ingarden zdefiniował pojęcie dzieła literackiego bardzo szeroko, włączając do niego jako jego przypadki graniczne między innymi dzieła naukowe, listy itp. Tezą artykułu jest twierdzenie, że jako przypadek graniczny dzieła literackiego może być interpretowana również konstytucja państwa. W nawiązaniu do analiz Ingardena dotyczących spektaklu jako konkretyzacji sztuki teatralnej, w artykule podjęta zostanie próba rekonstrukcji w kategoriach jego ontologii relacji pomiędzy konstytucją państwa a samym państwem.

Słowa kluczowe: fenomenologia, ontologia, filozofia polityczna, dzieło literackie, konstytucja państwa



ISSN 0867-8308



20222

9 770867 830003