

Analiza & Egzystencja

czasopismo filozoficzne

AiE&V

52

2020

Uniwersytet Szczeciński

Rada Naukowa – Arianna Betti (Vrije Universiteit Amsterdam, Netherlands), Piotr Bołtuć (University of Illinois, Springfield, USA), Arkadiusz Chrudzinski (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), Józef Dębowski (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn), Adam Drozdek (Duquesne University, USA), Piotr Gutowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin), Stanisław Judycki (Uniwersytet Gdański), Andrzej Klawiter (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Dariusz Łukasiewicz (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz), Josef Moural (Usti nad Labem, Czech Republic), Zbysław Muszyński (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin), Robert Piłat (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa), Roger Pouivet (Université de Lorraine, France), Alexander Pruss (Baylor University, USA), Andrzej Przyłębski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Włodek Rabinowicz (Lund University, Sweden), John Skorupski (University of St Andrews, UK), Marek Szulakiewicz (Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika, Toruń), Jerzy Szymura (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), Monika Walczak (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin), Urszula Żegleń (Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika, Toruń)

Lista recenzentów dostępna jest na stronie: wnus.edu.pl

Redaktor naczelna – Renata Ziemińska (Uniwersytet Szczeciński)

Komitet redakcyjny – Mirosław Rutkowski (Uniwersytet Szczeciński),
Adriana Schetz (Uniwersytet Szczeciński), Tadeusz Szubka (Uniwersytet Szczeciński)

Sekretarz redakcji – Katarzyna Ciarcińska

Adres Redakcji – Instytut Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego
71-017 Szczecin, ul. Krakowska 71, e-mail: egzystencja@whus.pl

Wersja papierowa jest wersją podstawową

Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: wnus.edu.pl

Czasopismo jest indeksowane w bazach: SCOPUS, DOAJ (Directory of Open Access Journals), ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities), CEJSH (The Central European Journal of Social Sciences and Humanities), CEEOL (The Central and Eastern European Online Library) oraz BazHum

Redaktor językowy – Joanna Sygit

Korektor – Karolina Janiak

Skład komputerowy – Wiesława Mazurkiewicz

Projekt okładki – Michał Starczewski

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2020

ISSN 1734-9923

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 5,0. Ark. druk. 5,8. Format A5. Nakład 66 egz.

SPIS TREŚCI

Robert M. Adams, <i>Ludzka natura, chrześcijańskie powołanie i płcie</i> , przeł. Marcin Iwanicki	5
Marek Błaszczyk, <i>Motywy egzystencjalne w twórczości filmowej Ingmara Bergmana</i>	19
Kamil Kociołek, <i>Estetyzacja rzeczywistości – skutek dobrobytu czy upadek wartości? Analiza i krytyka poglądów Wolfganga Welscha dotyczących procesu estetyzacji</i>	37
Antoni Torzewski, <i>Metafizyka i sekularyzacja – kilka uwag o Gianniiego Vattima tezie dotyczącej śmierci Boga</i>	55
Ziemowit Gowin, <i>Życie, szczęście, rozkwitanie. Wokół pojęcia ostatecznego celu człowieka w filozofii obiektywistycznej Ayn Rand</i>	75

CONTENTS

Robert M. Adams, <i>Human Nature, Christian Vocation, and the Sexes</i> , transl. Marcin Iwanicki	5
Marek Błaszczak, <i>Existential Themes in Ingmar Bergman's Film Work</i>	19
Kamil Kociółek, <i>Aestheticizing of Reality – The Result of Prosperity or the Values Collapse? Analysis and Criticism of Wolfgang Iser's Views Regarding the Aestheticizing Process</i>	37
Antoni Torzewski, <i>Metaphysics and Secularisation – A Few Remarks on Gianni Vattimo's Thesis about the Death of God</i>	55
Ziemowit Gowin, <i>Life, Happiness, Flourishing. On the Concept of Human Being's Ultimate Goal in Ayn Rand's Objectivist Philosophy</i>	75

ROBERT M. ADAMS*

LUDZKA NATURA, CHRZEŚCIJAŃSKIE POWOŁANIE I PŁCIE**

Słowa kluczowe: homoseksualność, chrześcijaństwo, etyka

Keywords: homosexuality, Christianity, ethics

Panuje przekonanie, że stosunek seksualny między osobami tej samej płci jest czymś „nienaturalnym” czy sprzecznym z naturą, a przez to czymś złym czy niewłaściwym. Pogląd ów wywarł znaczny wpływ na teologiczne i pozateologiczne myślenie o ludzkiej seksualności. Uważam, że zaliczanie pewnych rodzajów aktywności seksualnej do nienaturalnych należy traktować z dużym sceptycyzmem. Sądzę również, że można podać lepsze ramy

* Robert M. Adams – emerytowany profesor filozofii Rutgers University, autor trzech monografii: *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist* (Oksford 1994), *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics* (Oksford 1999), *A Theory of Virtue: Excellence in Being for the Good* (Oksford 2006), a także wielu artykułów z zakresu filozofii i teologii, z których część została zebrana w tomie *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology* (Oksford 1987).

E-mail: rmerrihewa@gmail.com.

** *Human Nature, Christian Vocation, and the Sexes* (2005). W: N. Coulton (red.), *The Bible, the Church and Homosexuality* (s. 100–113). London: Darton, Longman and Todd. Przekład za zgodą Autora i Wydawnictwa.

pojęciowe dla chrześcijańskiego myślenia etycznego na temat seksualności człowieka. W tym eseju zamierzam wyjaśnić i obronić te poglądy.

Czy cokolwiek jest nienaturalne?

Nasuwa się prosty zarzut wobec traktowania jako nienaturalnych jakiegokolwiek typu zachowań spotykanych w rzeczywistości, takich jak aktywność homoseksualna. Występuje ona w niemal wszystkich społecznościach ludzkich. Aktywność ta jest podejmowana dlatego, że ludzie faktycznie jej pragną, są do niej fizycznie zdolni i często przynosi im ona pewne zadowolenie. Z tymi faktami trudno dyskutować. Nie wydaje się również, że wiążą się one z czymś *ponadnaturalnym*. Dlaczego nie uznać, że dochodzi do aktywności homoseksualnej, ponieważ jest naturalnie możliwe, iż ludzie jej pragną i podejmują ją? Na czym w takim razie miałyby polegać jej nienaturalność?

Ten argument jest zbyt skrótowy, aby rozstrzygnąć sprawę. Można bowiem twierdzić, że to, co naturalne, i to, co ponadnaturalne, nie są jedynymi opcjami; oprócz nich jest jeszcze to, co nienaturalne. Dawniej powiedziano by, powołując się na stanowisko Arystotelesa, że każdy organizm, taki jak koń czy człowiek, ma *naturę* wyznaczającą cel jego życia (*telos*), która jest wewnętrzną przyczyną skłonności i zachowań prowadzących do tego celu, i która jest czymś wspólnym dla wszystkich przedstawicieli danego gatunku. Zgodnie z tym poglądem, jeśli sposób funkcjonowania natury posiadanej przez daną jednostkę zostanie zakłócony – czy to wskutek działania przypadku, czy też przez własne dobrowolne wybory tej jednostki – to wynikiem z tego skłonności i działania przeciwne naturze można krytykować jako nienaturalne. Nie będę się tutaj rozwodził nad tym stanowiskiem. Obowiązuje ono nadal w Kościele rzymskokatolickim, nie można jednak z góry zakładać jego mocy wiążącej w innych Kościołach. Większość z nas zapewne odniesie się do tego stanowiska z rezerwą, ponieważ przeważające grono współczesnych filozofów i biologów odrzuci zakładaną w nim arystotelesowską koncepcję natur.

Zgodnie z dominującymi współcześnie poglądami na temat natury, wszystkie zdarzenia są zgodne z prawami natury, nie licząc dyskusyjnego przypadku zdarzeń będących wynikiem interwencji ponadnaturalnej. Nie znaczy to wcale, że wszystkie zdarzenia są ściśle zdeterminowane, albowiem

w nauce, oprócz praw deterministycznych, uznaje się również prawa statystyczne czy probabilistyczne. Jeśli jednak zjawiskami rządzą prawa statystyczne, to zdarzenie możliwe, ale skrajnie nieprawdopodobne w świetle obowiązujących praw natury, nie jest wcale bardziej *niezgodne* z prawami natury niż to, które jest wysoce prawdopodobne. Nieprawdopodobne zdarzenia są dopuszczalne i czasem rzeczywiście zachodzą. Między innymi dlatego uznajemy, że zdarzeniami rządzą prawa statystyczne. Nawet jeśli uważamy, że prawa są ucieleśnione w mocach i dyspozycjach konkretnych rzeczy, to współczesna nauka o przyrodzie nie zajmuje się odróżnianiem tych możliwości i skłonności, które zgadzają się z naturą, od tych, które są z nią niezgodne. Wszystko, co dana rzecz może zrobić, jest równie naturalne.

Współczesna biologia, w odróżnieniu od koncepcji arystotelesowskiej, nie definiuje *gatunku* przez odwołanie do jakiejś ustalonej i niezmiennej „natury” czy zestawu właściwości, lecz traktuje go jako populację genealogicznie ze sobą spokrewnionych jednostek, których odziedziczone własności genetyczne (mające swoją podstawę w DNA) wykazują wprawdzie spore podobieństwo, ale dopuszczają również znaczną różnorodność, która zmienia się z pokolenia na pokolenie. Różnice między przedstawicielami danego gatunku są równie naturalne jak podobieństwa. W świetle nauki fakt, że w wyniku przypadkowej mutacji dany organizm wyłamuje się z typowych schematów obowiązujących wśród jego przodków, nie jest ani nienaturalny, ani „potworny”, lecz stanowi zwyczajną część naturalnego procesu rozwoju i odnowy życia.

To prawda, że biolog może uważać jedne dyspozycje i rodzaje zachowania za funkcjonalne, a inne za dysfunkcyjne. O jaką jednak funkcję tutaj chodzi? Współczesna biologia wskazuje przede wszystkim na rozmnażanie – nie tyle na rozmnażanie gatunku, co na powielanie genów posiadanych przez danego osobnika. Ten cel biologiczny mogłyby w zasadzie realizować – tak jak się to dzieje w niektórych innych gatunkach – zarówno agresywna czy wręcz zabójcza rywalizacja, jak i współdziałanie. Cel ten nie daje nam jednak probierza wartości etycznej, który byłby wiarygodny w świetle chrześcijaństwa ani w świetle większości systemów świeckich. (Pouczającym tekstem, który podejmuje te właśnie tematy, jest FitzPatrick [2000].) Dlatego nie oczekiwałbym, że wartości etyczne da się wyczytać z koncepcji natury formułowanych w obrębie współczesnej nauki.

W tym miejscu powinienem zaznaczyć, czego *nie* odrzucam. Zgadzam się, że jedne ludzkie działania i dyspozycje są dobre, a inne złe. Niektóre

aktywności seksualne ludzi – gwałt jest ich najoczywistszym przykładem – nie są wcale niewinne. Jesteśmy istotami społecznymi i nie uda nam się dobrze przeżyć życia, jeśli *pod pewnymi względami* nie będziemy reagować podobnie jak większość ludzi. Zaprzeczam jedynie, że to dzięki pojęciom tego, co naturalne, i tego, co nienaturalne, uda nam się właściwie odróżnić to, co dobre, od tego, co złe, w dziedzinie seksualności.

Niektórym czytelnikom dotychczasowe argumenty mogą się wydać nazbyt teoretyczne. Mogą oni uznać, że nie trzeba wcale odwoływać się do arystotelesowskich idei na temat celowości biologicznej, aby wiedzieć, że (na przykład) akty i pragnienia homoseksualne „po prostu nie wydają się naturalne”. To prawda, że w sposób pozateoretyczny wyrażamy niekiedy aprobatę mówiąc, iż coś wydaje się naturalne, albo wyrażamy dezaprobatę mówiąc, że coś wydaje się „nienaturalne”. Na ogół wyrażamy w ten sposób przedrefleksyjną skłonność do danej rzeczy lub też niechęć wobec niej; poczucie, że łatwo przyszłoby nam coś, co „wydaje się naturalne”, a trudno coś, co „wydaje się nienaturalne”. Nie zamierzam negować, że takie odczucia i wrażenia grają pewną rolę w myśleniu etycznym. Ale w kontekście obecnej dyskusji stosowne wydają się dwie przestrogi.

Po pierwsze, mówiąc, że coś wydaje mi się nienaturalne w takim sensie, mogę wprawdzie wyrazić swoją dezaprobatę i określić bliżej jej odcień, ale nie podaję w ten sposób *racji* ani dla mojej postawy, ani dla sądu, że dana rzecz jest nienaturalna. Mamy tu do czynienia z sądem o wartości, sądem intuicyjnym, jak powiedziałby filozof, niebędącym wnioskiem argumentu, lecz stanowiącym daną czy może punkt wyjścia do refleksji etycznej. To niekoniecznie jest zarzut, raczej przypomnienie, że w pierwszej kolejności interesuje nas tutaj pytanie, co w naszym doświadczeniu ludzkiego życia wydaje nam się dobre, a co złe.

Po drugie, powołując się na tego rodzaju sądy intuicyjne, powinniśmy za wszelką cenę wystrzegać się pokusy utożsamienia subiektywnych upodobań, pragnień i obaw z obiektywnie obowiązującymi percepcjami obiektywnego dobra i zła. Uważam, że istnieją takie percepcje, ale nie powinniśmy ich sobie przypisywać zanim nie przemyślimy naszych intuicji w uważny i krytyczny sposób. Powinniśmy zachować w stosunku do nich pewną nieufność dopóty, dopóki nie przedyskutujemy ich otwarcie z osobami, których poglądy i doświadczenie znacznie odbiegają od naszych. Moją pierwszą reakcją na propozycję zjedzenia konika polnego była bez wątpienia odraza. Myślę, że uznałbym za „naturalne” powiedzenie, iż zrobienie tego

wydawało mi się czymś „nienaturalnym”, a nie czymś, co „przyszłoby mi w sposób naturalny”. Nawet teraz mam nadzieję, że żadne nieodparte racje nie zmuszą mnie nigdy, by zjeść konika polnego – smażonego, pieczonego czy nawet w polewie czekoladowej. Nie mogę jednak w sposób odpowiedzialny uznać tej reakcji za percepcję obiektywnego zła. Ulegając odrazie i nie jedząc koników polnych, nie wiem nawet, jak smakują. Mój dawny student, który ożenił się z antropolożką, opowiadał mi kiedyś o wielomiesięcznym pobycie w społeczności, w której smażone koniki polne uchodzą za wyjątkowy przysmak. Byłoby z mojej strony niemądre, gdybym potępił dietę obowiązującą w owej społeczności jako nienaturalną i złą, przedkładając własne nieoparte doświadczeniem uprzedzenie nad doświadczenie członków tej społeczności.

Analogia ze sporem na temat homoseksualności jest oczywista. Ludzie, którzy mają nikłe bądź zerowe doświadczenie w zakresie praktyk homoseksualnych i którym wydają się one nienaturalne i złe, powinni wziąć pod uwagę to, że wiele osób o znacznym doświadczeniu w tym zakresie nie tylko ocenia te praktyki jako dobre, ale również czuje, że są one naturalne i odpowiadają temu, kim w głębi serca są. W tej kwestii zapewne niczyje intuicje nie mogą być rozstrzygające, ale jeśli ważymy na szali różne intuicje, to te, za którymi stoi większe doświadczenie, wydają się mieć większą wagę niż te poparte mniejszym doświadczeniem.

Żyjąc w świecie, w którym znacznie częściej niż nasi przodkowie spotykamy się z wielką różnorodnością doświadczeń, kultur i sposobów życia, większość z nas zdaje sobie sprawę z potrzeby wspinałomyślniej tolerancji i szacunku dla różnorodności jako jednego z aspektów szacunku dla innych ludzi. Zarazem większość z nas uznaje, że w niektórych kontekstach ludzka różnorodność stanowi zagrożenie. Takie obawy mogą być nader krzywdzące, ale nie powinny nas zaskakiwać – bardzo cenimy wzajemną zgodność między ludźmi, a pewien stopień podobieństwa w predyspozycjach jest nieodzownym warunkiem istnienia wielu z najważniejszych i najcenniejszych aspektów ludzkiego życia. Dziecko wychowane przez osoby mówiące po polsku nauczy się języka polskiego, a wychowane wśród osób mówiących po chińsku nauczyłoby się mówić po chińsku; ale już młody szympans wychowany przez ludzi mówiących którymś z tych języków nauczyłby się nim posługiwać jedynie w sposób bardzo ograniczony, fragmentaryczny i być może dyskusyjny. Nieposiadanie przez dziecko predyspozycji do używania języka w taki sposób, w jaki używają go inni napotkani ludzie,

jest ogromnym nieszczęściem. Podobnie nie byłibyśmy w stanie toczyć sporów, a nawet w ogóle przeprowadzać wnioskowań, gdybyśmy nie posiadali podobnych predyspozycji w stosunku do form argumentacji, które uznajemy za poprawne.

Mimo to nikt z nas nie uważa, że wszystkie różnice między ludźmi są złe ani że rozpowszechnione cechy ludzkie są zawsze lepsze od tych rzadko spotykanych. „Słuch absolutny” na przykład to rzadkość, ale muzyczne percepcje obdarzonych nim ludzi są bardziej wiarygodne od tych, które ma większość z nas. Chrystus chwali miłość nieprzyjaciół, ale większość ludzi wcale nie doświadcza jej jako „przychodzącej w sposób naturalny”. Znany z przekazów uczynek Franciszka z Asyżu, jakim było pocałowanie trędowatego, z pewnością zdumiewa i początkowo może się wydać intuicyjnie „nienaturalny”, choć powszechnie (i jak sądzę, słusznie) uważa się go za święty. Zarówno niezwykle, jak i codzienne rodzaje zachowania i dyspozycje wymagają przemyślanych, krytycznych i, na ile to możliwe, racjonalnych sposobów odróżniania wśród nich tych, które są dobre, od tych, które są złe. Sam fakt, że coś jest wyjątkowe lub typowe dla ludzi, nie pomoże nam przeprowadzić tego rozróżnienia.

Stworzenie a powołanie płci

Jeśli chcemy zastanowić się nad tymi sprawami w kontekście etyki chrześcijańskiej, to będzie nam potrzebny schemat teologiczny, w ramach którego przeprowadzimy rozróżnienie między dobrem a złem. Za taki schemat dla chrześcijańskiej etyki seksualnej uważa się często doktrynę stworzenia. Niektórzy wprowadzają kategorię tego, co nienaturalne, łącząc ideę stworzenia z ideą „upadku” ze stanu pierwotnej doskonałości, upadku spowodowanego przez grzechy ludzi, a być może jeszcze wcześniejsze grzechy aniołów. W ramach tego schematu twierdzi się, że natura, jaką znamy z doświadczenia, nie jest tą samą, która wyszła spod ręki Stwórcy, lecz naturą *upadłą*. Nie wszystko, co w niej obecne i co nawet mogą poznać przedstawiciele nauk „naturalnych”, a w każdym razie empirycznych, jest w niej prawdziwie naturalne – pewne rzeczy są nienaturalne w tym znaczeniu, że nie odpowiadają pierwotnemu zamysłowi Stwórcy.

Sensowność koncepcji historycznego „upadku” ludzkości, przyjmowanego w tych teologiach, wywołuje wśród chrześcijan spory, w które nie

będziemy się teraz zagłębiać. Proponowane tu rozróżnienie między tym, co naturalne, a tym, co empirycznie dane, osłabia poznawczą wartość idei tego, co nienaturalne. Skąd mamy wiedzieć, że coś, co w świecie zdarza się dość często, jest niezgodne z pierwotnym zamysłem Stwórcy, a tym samym nienaturalne? Zarówno małżeństwo heteroseksualne, jak zachowania homoseksualne są obecnie czymś, czego doświadczamy w obrębie, jak należy przypuszczać, ludzkości upadłej. Co miałyby decydować o tym, że małżeństwo heteroseksualne jest naturalne, a zachowania homoseksualne nienaturalne? Według mnie idea upadłej ludzkości nie daje żadnych podstaw dla przeprowadzenia takiego rozróżnienia, chyba że z góry *zalożymy*, iż jedno z tych zachowań jest złe, niesłuszne czy niezgodne z Bożym celem czy przykazaniem. Dlatego uważam, że zajmując się etyką, nawet w kontekście doktryny stworzenia, najlepiej pominąć rozróżnienie między tym, co naturalne, a tym, co nienaturalne, i skoncentrować się bezpośrednio na tego rodzaju sądach etycznych i teologicznych, które trzeba by założyć, aby przeprowadzić to rozróżnienie.

Jeśli nasz pogląd na etykę seksualną ma być częścią teologii stworzenia, to nasuwa się następujące pytanie: czy cel Stwórcy, z którym zachowanie homoseksualne jest niezgodne, można odczytać na podstawie obserwacji naszego obecnego, upadłego stanu bądź też na podstawie świadectwa Pisma Świętego? Zacznę od pytania o cele, a nie przykazania, ponieważ sądzę, że w etyce chrześcijańskiej nie ma miejsca na niepoparte racjami czy wyraźnie arbitralne przykazania, nawet jeśli wydają się one niekiedy akceptowane przez autorów biblijnych. Ortodoksyjni Żydzi powiadają czasem, że nie muszą wiedzieć, dlaczego Bóg zabronił im jeść wieprzowinę czy pracować w soboty – że Bóg w swej łasce mógł dać Izraelowi te przykazania po prostu po to, aby mogli wyrażać swe oddanie Bogu przez posłuszeństwo. Pobożność, której wyrazem jest ów pogląd, zasługuje na głęboki szacunek, ale nie wydaje mi się, by pasowała ona do szczególnego charakteru etyki chrześcijańskiej.

Jak wiemy z przekazów, Jezus szokował część swych współwyznawców, ponieważ interpretował przykazania w świetle boskich celów i tych dóbr ludzkich, którym ma służyć posłuszeństwo. Przykładem jest jego słynne powiedzenie, że „to szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu” (Mk 2,27). Paweł idzie w tym samym kierunku, namawiając chrześcijan z Koryntu, aby skupiali się nie na samych słowach, ale na boskich celach, które im przyświecają. Dlatego zgadza się z powiedzeniem:

„Wszystko mi wolno, ale nie wszystko przynosi korzyść” (1 Kor 6,12). Wątpię, czy sam Paweł konsekwentnie trzyma się tej zasady we własnym myśleniu, ale bez wątpienia dobrze współgra ona z akcentowaniem przezeń wolności chrześcijanina i miłości jako wypełnienia boskiego prawa (Gal 5,13–14). Tego właśnie należałoby oczekiwać, jeśli życie chrześcijańskie ma być życiem w Duchu i w zgodzie z nowym przymierzem, w którym boskie prawo jest wypisane przede wszystkim w naszych sercach (Jer 31,31–34), i w którym Jezus mówi do swoich uczniów: „Już was nie nazywam sługami, bo sługa nie wie, co czyni pan jego, ale nazwałem was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego” (J 15,15). W każdej rozsądnej etyce przyjmuje się istnienie okoliczności, w których najmądrzej jest kierować się wskazówkami ludzi o większej wiedzy niż nasza, jednakże etyka chrześcijańska nie jest etyką posłusznych niewolników, którzy nie mają żadnego pojęcia o boskim celu przyświecającym spełnianym przez nich obowiązkom.

Jakie zatem cele Stwórcy możemy wskazać w odniesieniu do ludzkiej seksualności? Zaczniemy, zgodnie z tradycją, od pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. Mowa tam wyraźnie o dwóch takich celach. Zaraz po tym, ja Bóg stworzył ludzi mężczyzną i kobietą, nakazał im: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię” (Rdz 1,28). W zamyśle Boga ludzka seksualność ma więc odgrywać pewną rolę w rozmnażaniu się ludzi – i każdy, kto choć trochę zna życie ludzkie, zgodzi się, że jeśli Bóg wyznaczył ludzkiej seksualności jakieś cele, to jednym z nich jest prokreacja. Tymczasem stosunek homoseksualny z oczywistych względów nie może osiągnąć tego celu.

Czy wynika z tego, że Bóg zabrania stosunku homoseksualnego lub go nie pochwała? Przyjmijmy na razie (choć myślę, że w ostatecznym rozrachunku hipoteza ta okaże się trudna do obrony), że prokreacja to jedyny pierwotny cel, jaki Bóg przypisał stosunkowi seksualnemu. Pytanie etyczne, do którego w oczywistszy sposób prowadzi to założenie, brzmi: dlaczego mielibyśmy na tej podstawie dojść do wniosku, że akty ludzkie, w których stosunek seksualny służy innym celom, zasługują na potępienie? Rozważmy kilka analogii. W jakim celu Bóg mógł stworzyć ludzki nos? Najprawdopodobniej do oddychania i percepcji węchowej. Jednakże wielu z nas używa go również do podtrzymywania okularów i nikt nie potępia nas za okulistyczną perwersję nosa. Podobnie język w sposób oczywisty służy do jedzenia i mówienia, jak również bierze udział w najwznioślejszych

obrzędach mowy religijnej. Ale czy ktokolwiek na poważnie powie, że bawiący dzieci kłown, który próbuje dotknąć językiem czubka swego nosa, popełnia perwersję lub choćby robi coś niesłusznego?

Spodziewam się następującej odpowiedzi: w wypadku stosunku homoseksualnego zastrzeżenia budzi nie to, że ludzkich narządów seksualnych używa się do *innych* celów niż te, które pierwotnie wyznaczył im Bóg, lecz to, że używa ich w sposób, który *udaremnia* ich funkcję prokreacyjną. Ta odpowiedź jest jednak wyjątkowo nieprzekonująca. Po pierwsze, jest oczywiste, że same akty homoseksualne jako takie nie zapobiegają prokreacji. Może jej zapobiegać powstrzymanie się przez osoby homoseksualne od stosunków heteroseksualnych, ale w równej mierze zapobiega jej powstrzymanie się od takich stosunków przez osoby heteroseksualne zachowujące celibat. Można odpowiedzieć, że osoby homoseksualne udaremniają wypełnienie prokreacyjnej funkcji swojej seksualności przez sposób jej używania i nieużywania, podczas gdy heteroseksualne osoby zachowujące celibat po prostu *nie* używają swej seksualności. Nie jest jednak wcale jasne, czy ta różnica ma znaczenie etyczne, ani czy osoby żyjące w celibacie, których celem jest ofiarowanie swej seksualności Bogu, tym samym *nie używają* jej. Co więcej, osoby homoseksualne, podobnie jak heteroseksualne, mogą dziś, i niekiedy rzeczywiście to czynią, uczestniczyć w prokreacji przez sztuczne zapłodnienie – nie wspominając już o tym, że istnieją osoby biseksualne, które mogą zarówno uczestniczyć w stosunku homoseksualnym, jak też rozmnażać się przez stosunek heteroseksualny. I wreszcie, w świecie zamieszkałym przez około sześć miliardów ludzi, ani osoby homoseksualne, ani osoby żyjące w celibacie nie muszą się obawiać, że wyznaczony przez Boga cel prokreacyjny nie zostanie z ich powodu osiągnięty.

Warto zadać sobie pytanie, na jakiej podstawie z całkiem wiarygodnego poglądu, że Bóg wyznaczył ludzkiemu stosunkowi seksualnemu cel prokreacyjny, dochodzi się do wniosku, że Bóg zabrania nieprokreacyjnych form takiego stosunku. Nie znajduję choćby śladu takiego zakazu w dwóch początkowych rozdziałach Księgi Rodzaju. Zawarte w nich wskazówki dotyczące ludzkiej seksualności mówią o tym, co należy czynić, a nie o tym, czego czynić nie wolno. Przeświadczenie, że muszą tam być zawarte również pewne zakazy, może wynikać z tego, iż podchodzimy do tekstu z założeniem, że domyślną wartością etyczną aktów seksualnych jest to, iż są *złe* czy *niesłuszne* czy *nieczyste*, i że tylko coś tak szczególnego, jak boski cel, z którym są dokładnie zgodne, może sprawić, iż staną się słuszne czy dobre.

Trudno to pogodzić z twierdzeniem zawartym w Księdze Rodzaju 1,31, że wszystko, co Bóg uczynił, było „bardzo dobre”. Można zrozumieć czyjeś przeświadczenie, że nasza seksualność jest niebezpieczna i że *potrzebujemy* boskich zakazów w tej dziedzinie, wyznaczających nam odpowiednie granice – takie obawy zostaną dokładniej omówione w ostatniej części tego eseju. Nie powinniśmy jednak podążać za ich głosem, jeśli mamy otwarcie i obiektywnie usłyszeć Ducha, który wieje kędy chce.

Drugi rozdział Księgi Rodzaju sugeruje kolejny cel, jaki Stwórca przypisał ludzkiej seksualności: „[M]ężczyzna powiedział [o kobiecie]: »Ta dopiero jest kością z mojej kości, i ciałem z mego ciała!« [...] Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2,23–24). Ten fragment nie wspomina w ogóle o możliwym czy faktycznym prokreacyjnym skutku stosunku seksualnego. Wskazuje natomiast na *jednoczący* cel relacji seksualnej. Partnerzy w tej relacji mają tak bardzo zbliżyć się do siebie, aż „staną się jednym ciałem”.

Na ogół odczytuje się te słowa w odniesieniu do relacji małżeńskiej między mężczyzną a kobietą. W myśl słynnej interpretacji Jezusa, w zamysle Boga taka relacja powinna być zobowiązaniem i wiernością na całe życie i nie powinna kończyć się rozwodem. Biblijni autorzy traktują również relację małżeńską jako odwzorowującą i objawiającą relację miłości i zobowiązania Boga względem Izraela i Kościoła (Oz 2–3; Ef 5,28–33).

Nie chcę w żadnym razie kwestionować, że takie cele dla małżeństwa heteroseksualnego były częścią planu, jaki miał Bóg, gdy stwarzał ludzką seksualność. Nasuwa się jednak oczywiste pytanie: czy *wyczerpują* one jednoczące cele Boga dla ludzkiej seksualności? Wiele par tej samej płci argumentuje, że związki, w które angażują się seksualnie, realizują te same wartości oddanej, lojalnej i pełnej poświęcenia miłości. Dlaczego w ten sposób nie miałyby być spełnione te same jednoczące cele?

W tym miejscu można wysunąć zarzut, że ta propozycja pomija coś niezwykle ważnego. Księga Rodzaju 2 daje nam opis, w którym kobieta została stworzona dla mężczyzny – a wynika z tego, jak możemy dodać, że mężczyzna został stworzony dla kobiety. Stwórczym celem Boga jest więc związek kobiety z mężczyzną i mężczyzny z kobietą. Tu też zgadzam się, że w tym fragmencie biblijnym przyjaźń i partnerska relacja dwóch płci mogą być wiarygodnie postrzegane jako boski zamysł i część planu Stwórcy. Jednakże partnerska relacja płci, którą Bóg z pewnością zamierzył, nie

ogranicza się do małżeństwa, a tym bardziej do stosunku seksualnego. Nie istnieje żadne wiarygodne świadectwo przemawiające za tym, że Jezus, czyli nowy Adam, był żonaty, a chrześcijanie niemal jednogłośnie przyjmują, iż nie był. Czy w takim razie Jezus jest w relacji partnerskiej tylko z mężczyznami, a nie w równym stopniu w takiej relacji z kobietami? Zaiste smutna byłaby to wieść dla chrześcijańskich niewiast. A jeśli partnerska relacja płci jest częścią stwórczego planu, to czy plan ten nie wyklucza osób żyjących w celibacie? Jeśli natomiast takie osoby mogą uczestniczyć w zamierzonej przez Boga partnerskiej relacji płci, to dlaczego nie ma to być możliwe również dla osób homoseksualnych?

Ta kwestia ma ogromne znaczenie – zwłaszcza dla kobiet, jeśli mają one zostać wyzwolone przez Chrystusa z form zniewolenia, które nazbyt często muszą znosić. Jeśli wierzymy, że, jak powiedział św. Paweł, „nie ma już mężczyzny ani kobiety” dla tych, którzy „są jednym w Chrystusie Jezusie” (Gal 3,28), to z pewnością musimy założyć, iż partnerska relacja płci nie ogranicza się do relacji małżeńskiej, lecz zajmuje podstawowe miejsce w Kościele, oraz że nie jest definiowana czy ograniczana przez oczywiste biologiczne różnice między płciami, lecz ubogaca wspólne życie przez różnorodność doświadczeń i talentów, jaką wnoszą przedstawiciele obu płci. A skoro tak myślimy o Kościele, to czy nie powinniśmy również przyjąć, że partnerską relację płci należy realizować również w miejscu pracy i wielu innych kontekstach współpracy społecznej?

Terminu „homoseksualność” utarło się używać w odniesieniu do skłonności i relacji, które są seksualne w dość wąskim i zwykle fizycznym sensie. Można byłoby jednak mówić również o „społecznej homoseksualności”, mając na myśli pewien zestaw osobistych i kulturowych preferencji, które dzielą płcie w wielu kontekstach społecznych, często wykluczając jedną lub drugą płć z ważnych dziedzin życia. Taka społeczna homoseksualność niekoniecznie wynika (czy łączy się) z homoseksualnością fizyczną czy genitalną. Jest oczywiste, że nieraz charakteryzuje ona relacje społeczne ludzi, którzy są fizycznie i genitalnie heteroseksualni. Uważam, że to społeczna, a nie seksualna czy fizyczna, homoseksualność stanowi prawdziwe zagrożenie dla partnerskiej relacji płci, rozumianej w perspektywie jedności wszystkich w Chrystusie Jezusie. W szczególności tym, co wyjątkowo często prowadzi do traktowania kobiet jako podrzędnych partnerów, nie są preferencje dotyczące tego, z którą płcią iść do łóżka, ale ojcowie i bracia, nauczyciele i przełożeni, którzy widzą dzieci i rodzeństwo, studentów

i podwładnych w pełnych życia kolorach jeśli są mężczyznami, a w nudnej czerni i bieli jeśli są kobietami (być może z wyjątkiem sytuacji, w których chodzi o związek czysto seksualny czy o związane z nim fantazje).

Historia i powołanie

Opowieści o stworzeniu zazwyczaj kierują naszą uwagę na początki ludzkości. Szukając w nich wskazówek dla etyki seksualnej, łatwo ulec pokusie szukania praw i instytucji o ustalonej i niezmiennej obowiązywalności. Ale czy tak naprawdę wierzymy, że w początkach ludzkiej społeczności można znaleźć ponadczasowy wzór dla jakichkolwiek społecznych rozwiązań czy instytucji? Z pewnością nie w odniesieniu do szczegółów – zwłaszcza jeśli zaliczamy się do tych, którzy w pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju widzą bogate znaczenie religijne, a nie adekwatny opis historyczny początków ludzkości. Nawet pomijając darwinowskie teorie ewolucji *biologicznej*, mamy wiele powodów, by sądzić, że ludzka społeczność rozwijała się stopniowo i że rozpoznawalnie ludzkie istoty żyły dawno temu bez żadnej idei systemu relacji seksualnych, który chrześcijanin uznałby dziś za wart realizacji. Seksualna i polityczna organizacja ludzkiej społeczności od samego początku podlegała zmianom. Nie znaczy to, że takie zmiany zawsze prowadzą do najlepszych rezultatów. Gdy jednak próbujemy oceniać faktyczne i możliwe zmiany społeczne, zapewne lepiej kierować się wizją lepszej przyszłości niż ideą bezpowrotnie utraconej przeszłości. Dlatego chrześcijańska myśl dotycząca wzorców relacji społecznych, w tym relacji seksualnych, powinna uwzględniać w równym stopniu eschatologię, jak stworzenie.

Co jednak wiemy na temat przyszłości? Gdzie znaleźć autentyczną wizję lepszej przyszłości? Chrześcijanie będą jej szukać w Chrystusie, który wzywa nas przede wszystkim do uznania panowania Boga, w którym zostają odnowione wszystkie rzeczy, a nie do opowiedzenia się za pierwotnym porządkiem ludzkiego życia. Uważam, że najlepiej myśleć o takich wskazówkach w kategoriach *powołania*, a o powołaniu w kategoriach *dóbr*; *jakie Bóg proponuje nam jako przedmiot miłości*. (Ta koncepcja powołania jest dokładniej opracowana w Adams [1999, rozdz. 13]). Ma to, jak sądzę, następujące zalety.

1. Podobnie jak idee natury i stworzenia, skupia ona naszą uwagę na rzeczywistości, na dobrych darach, które Bóg faktycznie nam dał lub ofiarował, na dobrach, które możemy kiedyś faktycznie pokochać. Koncepcja ta nie zachęca nas do porzucenia dóbr rzeczywistych na rzecz dóbr arbitralnie wyobrażonych, lecz raczej do przyjęcia i rozwijania Bożych darów, których możliwość i dobroć jest, jak wierzymy, rzeczywista.

2. Idea powołania, wyraźniej niż idee natury i stworzenia, kieruje nas ku miłości dóbr rzeczywiście możliwych w naszym kontekście historycznym, umożliwiając nam odkrycie, że nie muszą one być takie same jak dobra, które Bóg proponował ludziom w innych czasach i miejscach. Boże powołanie nie jest odwiecznym prawem, lecz nakazem lub zaproszeniem skierowanym do konkretnych ludzi w określonym kontekście.

3. Powołanie może, oczywiście, być skierowane do jednostki, i chrześcijańskie mówienie o powołaniu często dotyczy indywidualnych powołań. Niekoniecznie wszyscy otrzymujemy od Boga to samo powołanie i nie jest oczywiste, że wszyscy chrześcijanie mieliby to samo powołanie dotyczące ich seksualności. W przeszłości mówiono często o posiadaniu przez pewnych chrześcijan powołania do celibatu, a przez innych do małżeństwa; pojęcie powołania dostarcza też schematu, w którym możemy wyrazić myśl, że pewni chrześcijanie mają powołanie do życia w związku tej samej płci, który obejmuje relacje seksualne.

4. O tym, czy ta myśl jest słuszna, nie decyduje oczywiście sama koncepcja powołania. Koncepcja powołania wyrażona w kategoriach dobrych darów proponowanych nam jako przedmiot miłości kieruje chrześcijan, dla których ta kwestia jest żywa, do szukania pomocy Ducha Świętego przy rozstrzygnięciu, czy taki związek jednopłciowy jest rzeczywiście dobrym darem proponowanym im przez Boga. Jeśli za najważniejsze dobra, jakie Chrystus pomaga nam dostrzec w relacji seksualnej, uważamy dobra miłości wiernej i ofiarnej, to muszę powiedzieć, że nie widzę powodu, dla którego odpowiedź w odniesieniu do niektórych związków jednopłciowych nie mogłaby być pozytywna. Tak czy inaczej, nie powinniśmy racjonalnie oczekiwać, że unikniemy zadania rozstrzygnięcia, na które wskazuje koncepcja powołania. Myślę, że rozumowanie dotyczące natury czy stworzenia nie uwolni nas od konieczności takiego rozstrzygnięcia, ponieważ trudno ustalić, jakie boskie cele przyświecają naturze czy stworzeniu, jeśli nie założy się z góry jakichś sądów na temat tego, co jest dobre i słuszne.

przełożył Marcin Iwanicki

Bibliografia

- Adams, R.M. (1999). *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*. New York: Oxford University Press.
- FitzPatrick, W.J. (2000). *Teleology and the Norms of Nature*. New York: Garland Publishing.

HUMAN NATURE, CHRISTIAN VOCATION, AND THE SEXES

Summary

The author criticizes the view that sexual intercourse between individuals of the same sex is “unnatural” and hence bad or wrong, and offers a new framework for Christian ethical reflection on human sexuality.

MAREK BŁASZCZYK*

MOTYWY EGZYSTENCJALNE W TWÓRCZOŚCI FILMOWEJ INGVARA BERGMANA

Słowa kluczowe: egzystencjalizm, samotność, śmierć, człowiek, Bóg
Keywords: existentialism, loneliness, death, human being, God

W niniejszym artykule przyjrzymy się egzystencjalnym aspektom filmowej twórczości Ingvara Bergmana, wybitnego współczesnego reżysera szwedzkiego. Celem naszym jest więc nie tyle prześledzenie ewolucji jego rozwoju artystycznego, co właśnie ukazanie egzystencjalnych motywów jego twórczości, ogniskujących się głównie wokół takich zagadnień, jak samotność, śmierć, relacja człowieka do Boga czy usilne poszukiwanie sensu ludzkiego istnienia. W toku wywodu odwoływać się będziemy zarówno do wybranych dzieł filmowych Bergmana (zwłaszcza do *Siódmej pieczęci* oraz tzw. trylogii pionowej), jak i do rozpoznań filozofów egzystencjalnych. W pracy zwrócimy uwagę nie tylko na fakt, że Bergman jest dziś uważany za najważniejszego reżysera skandynawskiego (stawia się go nawet – obok

* Marek Błaszczuk – doktor filozofii, związany z Uniwersytetem Mikołaja Kopernika w Toruniu. Zainteresowania naukowe: filozofia egzystencji, antropologia filozoficzna, filozofia hermeneutyczna.

Address for correspondence: Nicolaus Copernicus University, Fosa Staromiejska 3, 87-100 Toruń, Poland. E-mail: marek_blaszczuk@onet.eu.

Federico Felliniego i Luisa Buñuela – na najwyższym stopniu podium światowego kina) (por. Simon, 1972, s. 41; Singer, 2007, s. 1), ale i zaznaczymy, że zdaje się on uchodzić za czołowego twórcę egzystencjalnego, podejmującego w swych filmach odwieczne i fundamentalne problemy bezpośrednio związane z ludzkim życiem.

Początki

Korzenie szwedzkiej kinematografii wiążą się z działalnością Carla Magnussona – jej pioniera, założyciela wytwórni filmowej – oraz Victora Sjöströma i Mauritz Stillaera – aktora i reżysera, którzy wynieśli ją na arenę światową. Ci ostatni, do dorobku których zaliczamy choćby takie filmy, jak *Banici* (Sjöström), *Skarb pana Arne* (Stiller), *Gösta Berling* (Stiller) czy *Furman śmierci* (Sjöström), podejmują problematykę moralną i psychologiczną, która wyraźnie zainspiruje młodego Ingmara Bergmana. Warto nadmienić, że po wyjeździe Sjöströma i Stillaera do Hollywood nastąpi niemal całkowite załamanie się szwedzkiej kinematografii, której odrodzenie dokona się właśnie za sprawą Bergmana. Oczekiwaniom krytyków nie sprościli bowiem obiecująco zapowiadający się Arne Mattson, twórca lirycznego romansu *Ona tańczyła jedno lato* (1951) czy Alf Sjöberg, reżyser m.in. naturalistycznego melodramatu *Tylko matka*, oraz twórca doniosłej adaptacji dramatu Augusta Strindberga *Panna Julia* (1951) czy *Skandalu*, nagrodzonego na pierwszym międzynarodowym festiwalu w Cannes (1946). Przypomnijmy, że autorem scenariusza *Skandalu* był dwudziestoczteroletni wówczas Bergman, który szybko stał się najwybitniejszym artystą szwedzkiego kina.

Debiut scenariopisarski (*Skandal*) wyznaczył Bergmanowi drogę poszukiwań filmowego wyrazu, krystalizując jego artystyczną osobowość. We wczesnej twórczości Szweda da się bowiem zauważyć wpływy francuskiego realizmu poetyckiego (*Deszcz pada na naszą miłość*, 1946), alegoryczność (*Statek do Indii*, 1947) oraz motywy neorealistyczne (*Miasto portowe*, 1948). *Więzienie* (1949) natomiast jawi się jako podsumowanie wczesnego etapu jego twórczości, otwierając i zarazem budując swoisty „Bergmanowski świat”¹.

¹ Robin Wood uważa, zapiszmy na marginesie, że to właśnie Bergmanowi zawdzięczamy „jedne z najbardziej zaskakujących (wstrząsających) obrazów w historii kina” (Wood,

Mówiąc najogólniej, ramę dramaturgiczną *Więzienia* stanowi spotkanie Martina, reżysera filmowego, z leciwym już nauczycielem matematyki. Ten ostatni proponuje Martinowi wykonanie filmu o wszechmocy zła. Treścią tego filmu jest retrospekcyjna opowieść znajomego Martina, nadużywającego alkoholu dziennikarza Thomasa, który – przytłoczony codziennym życiem – bliski jest popełnienia samobójstwa. Z jego ust padają przejmujące słowa: „wszystko pojawia się nagle i znika, jak nasze własne życie” (cyt. za Kwiatkowski, 1986, s. 107). Już tutaj uwyraźnia się swoisty dla egzystencjalizmu motyw przemijalności oraz śmierci (w tym samobójstwa). Albert Camus w *Micie Syzyfa* konstatuje bowiem tak oto: „Jest tylko jeden problem filozoficzny prawdziwie poważny: samobójstwo. Orzec, czy życie jest, czy nie jest warte trudu, by je przeżyć, to odpowiedzieć na fundamentalne pytanie filozofii” (Camus, 1971b, s. 91). Camus, jak się zdaje, w mistrzowski sposób opisuje także relację między życiem (przemijalnością) a śmiercią, światłem (jasnością) a cieniem (ciemnością), między tym, co bliskie i znane, a tym, co odległe i obce; wreszcie: między tym, co zachwyca, a tym, co budzi lęk i poczucie samotności (por. Camus, 1971a, s. 84).

Przerażający w filmie Bergmana jest również sen Birgitte-Caroliny, prostytutki żyjącej u boku Thomasa: „Przemierza w nim podziemia zatłoczone nieruchomymi ludźmi, spotyka dziewczynę w czerni – wyobrażenie śmierci i w surrealistycznych obrazach przeżywa utratę dziecka, które w rzeczywistości zabiła, zmuszona do tego przez swego opiekuna Petera i jego siostrę” (cyt. za Kwiatkowski, 1986, s. 107). Dodajmy, że nawet przebudzenie nie przynosi jej ukojenia. W natłoku myśli o swej przyszłości Birgitte-Carolina popełnia bowiem samobójstwo – co wydaje się jedyną możliwą ucieczką od mglistej, „trudnej” rzeczywistości. Co znamienne, w scenie finałowej *Więzienia* Martin oznajmia, że nie może zrealizować filmu, ponieważ nazbyt wiele pytań pozostaje bez odpowiedzi: „Odpowiedź istnieje, jeśli wierzy się w Boga. Ponieważ nikt już nie wierzy, nie ma to żadnego sensu” (Kwiatkowski, 1986, s. 107). Można powiedzieć, że ukazana już w *Więzieniu* problematyka egzystencjalna – wewnętrzne rozterki człowieka, niepokój, niepewność, świadomość czyhającego zagrożenia, a zarazem

2013, s. 4). Warto dodać, że filmy Bergmana odzwierciedlają „filozoficzno-kulturową ewolucję Zachodu, od czasów powojennego egzystencjalizmu po współczesną dekonstrukcję i postmodernizm” (Gervais, 1999, s. XI). Paisley Livingston, tropiąc związki filmu i filozofii, konstatuje nawet, że twórczość filmowa Bergmana stanowi swoistą formę jego wypowiedzi filozoficznej (por. Livingston, 2009).

przemienne pragnienie „jasności widzenia” (Camus, 1971b, s. 193) – stanie się leitmotiwem twórczości Bergmana.

Europa pozna Ingmara Bergmana właściwie dopiero po 1957 roku – po sukcesie jego *Siódmej pieczęci* w Cannes. Warto zaznaczyć, że Szwed miał już w swym dorobku kilkanaście filmów, sceptycznie przyjętych przez krytykę, jednak docenionych z perspektywy późniejszych dzieł. Z tego okresu, obok przywołanego wyżej *Więzienia*, na uwagę zasługują także *Wakacje z Moniką* (1952) oraz *Wieczór kuglarzy* (1953), filmy pełne „posępnego romantyzmu, rezygnacji, idealizowania cierpień, walki z upokorzeniem, wreszcie nihilistycznej rozpacz” (Płazewski, 1986, s. 176; por. Hubner, 2007, s. 30–46).

Wakacje z Moniką to już dwunasty, choć pierwszy w pełni dojrzały film Bergmana. Głównym tematem filmu, pojawiającym się *notabene* niemal w każdym obrazie artysty, jest samotność. *Wakacje z Moniką* ukazują bowiem dylematy młodzieńczego wieku, a w szerszej perspektywie – dotykają problemów społecznych, akcentując motywy skandynawskiej tradycji kulturowej. Symbolika filmu zdaje się być nad wyraz czytelna: letnia przyroda, słońce – warunkujące radość; mgły i deszcz – przynoszące smutek, melancholię. Przedstawiony w filmie kres skandynawskiego lata oznacza zakończenie burzliwej miłości młodych ludzi – dziewiętnastoletniego pakowacza Harry’ego i siedemnastoletniej Moniki, pracującej w sklepie warzywnym. I choć bohaterowie różnią się charakterami (Harry jest spokojny, Monika zaś zmysłowa, pełna wigoru), łączy ich silne pragnienie ucieczki od codziennych trosk i szarej rzeczywistości. Oboje są bowiem wplątani w konflikty rodzinne, brak im też perspektyw na przyszłość. Zakochani Harry i Monika płyną w pełni lata motorówką na skalistą wysepkę (jedną z wysp jeziora Melar koło Sztokholmu), by spędzić tam kilka romantycznych, sielankowych tygodni. Jednakże wraz z końcem lata wracają do „ponurego” miasta – biorą ślub, a Monika zachodzi w ciążę. Harry szybko wprowadza się w dorosłe życie: podejmuje pracę, a wieczorami pobiera naukę. Monika natomiast, przyzwyczajona do rozrywek i śmiałych przygód, nie potrafi odnaleźć się w nowej sytuacji, nudzi ją monotonia życia, opieka nad dzieckiem. Zdrada Harry’ego, po czym zostawia go samego z córeczką. Film rysuje więc proces zanikania miłości, jest studium o trudach życia, obowiązkach i samotności jednostki w zmaganiach z trudami dnia codziennego.

Wieczór kuglarzy to z kolei jedno z kluczowych dzieł Bergmana, traktujących o pozycji oraz roli artysty w świecie. Film ten ukazuje poniżonego

artystę-kuglarza, odsłaniając prawdziwy wymiar jego kondycji. Akcja rozgrywa się u schyłku XIX wieku na terenie cyrku, co – jak można sądzić – jeszcze bardziej skłania do refleksji nad sytuacją człowieka w świecie. Bergman podejmuje tu problemy cyrkowców, ludzi żyjących w nędzy, niepewnych swego losu, a zarazem wyobcowanych i pogardzanych przez społeczeństwo.

Alma, podstarzała żona clowna Frosta, kąpiąc się nago na oczach żołnierzy, skazuje siebie i próbującego interweniować męża na upokorzenie, szydercze uśmiechy tłumu. Podobnie wygląda związek Alberta, dyrektora cyrku, z Anną – woltyżerką. Oboje, nie mogąc dojść do porozumienia, złaczeni rozpaczą i boleścią życia, jedyną nadzieję widzą dla siebie w obraniu wspólnej drogi, znalezieniu w sobie wzajemnego oparcia. Samotność i upokorzenie potęguje także porzucenie Anny przez Fransa (amanta teatralnego) oraz odrzucenie Alberta przez byłą żonę Agdę, kontrastujące tym samym mieszczańską wygodę z ubóstwem.

Wieczór kuglarzy ukazuje lęk przed samotnością, obawę przed byciem pośmiewiskiem dla innych. Bez wątpienia to film metaforyczny – jedna warstwa to traktat o kondycji ontycznej jednostki, sytuacji artysty ograniczonego do roli kuglarza, a druga – wnikliwa, gruntowna analiza pewnych stanów emocjonalnych. Jednakże Bergman nie pozbawia bohaterów nadziei, podkreśla bowiem znaczenie wzajemnej tolerancji jako recepty na godne życie, co ujawni jeszcze w późniejszych swoich filmach. Warto dodać, że motywy egzystencjalne (samotność, wyobcowanie, niepewność, poszukiwanie sensu życia, pragnienie poprawy swego losu) obecne są również w takich filmach Bergmana, jak *Lekcja miłości* (1954), *Uśmiech nocy* (1955) czy *Marzenia kobiet* (1955).

Siódma pieczęć

Siódma pieczęć (1957), jak wspomnieliśmy, przyniosła Bergmanowi wielką sławę. Film ten, osnuty średniowiecznym kostiumem i formą alegoryczną (scenariusz oparł Szwed na własnej, wystawionej w 1955 roku, jednoaktówce *Malowidło na drzewie*), prezentuje – by nawiązać do określenia Lwa Szestowa – wędrówkę człowieka po krainie „nieoczywistości” (Szestow, 1983). Jednostka poszukuje tu odpowiedzi na nękające ją pytania o sens ludzkiej egzystencji, przede wszystkim zaś nurtują ją kwestie ostateczne,

fenomen śmierci oraz to, co może po niej nadejść. Bergman, odwołując się do symboliki biblijnej (Apokalipsa), proponuje więc namysł nad istotą ludzkiego bytu, znaczeniem ziemskiego egzystowania przesiąkniętego – co znakomicie wyłuszczyli religijni prekursorzy egzystencjalizmu: Blaise Pascal (Pascal, 2002) i Søren Kierkegaard (Kierkegaard, 1982) – świadomością radykalnego oddalenia człowieka od Boga (Bragg, 1993; Stubbs, 1975, s. 62–76; Steene, 1972, s. 1–9).

Główna postać filmu, powracający z krzyżowej wyprawy Antonius Block, podejmuje rozpaczliwą próbę odnalezienia konstytuujących świat wartości. Targany wątpliwościami, nie zadowala się spekulacjami, pragnie bowiem prawdziwego poznania:

[P]ragnę poznać prawdę [...]. Czy pojąć Boga swoimi zmysłami jest tak okrutnie niewykonalne? Dlaczego skrywa się za mgłą obietnic [...] jak mogą uwierzyć wierzący, ludzie pozbawieni wiary? Co będzie z tymi, co chcą wierzyć, a nie są w stanie? Albo z tymi, co nie chcą wierzyć, i nie są zdolni do wiary? [...] chcę wiedzieć, nie wierzyć, przypuszczać, ale wiedzieć. Chcę, żeby Bóg wyciągnął do mnie rękę, odsłonił swoje oblicze, przemówił do mnie. [...] Wołam do niego w ciemności, ale czasem wydaje mi się, że tam nikogo nie ma. [...] Zatem życie jest absurdalnym koszmarem. Nie można żyć stale w obliczu śmierci i z przeświadczeniem, że wszystko jest nicością.

(Bergman, 1957; por. Kalin, 2003, s. 57; Vermilye, 2002, s. 92–94)

Owo przytoczenie nie tylko koresponduje z Sartre'owską dialektyką bytu i nicości (Sartre, 2007), ale i przywołuje na myśl rozważania Fiodora Dostojewskiego z *Braci Karamazow*, w których pisarz naświetla problem antynomii wiary i zwątpienia (por. Dostojewski, 1984, s. 280–292). Jak bowiem słusznie wskazuje Frank Gado, *Siódma pieczęć* Bergmana bardziej prowokuje do interpretowania jej w kontekście dzieł Goethego, Dostojewskiego, Strindberga, Kierkegaarda i Camusa niż do odczytywania jej przez pryzmat szeroko rozumianej kultury popularnej (przemysłu filmowego) (por. Gado, 1986, s. XIV).

Owładnięty rezygnacją krzyżowiec, stwierdziwszy bezcelowość i marność swoich dotychczasowych poczynań, ucieka w metafizykę, dotykając pytań o istnienie Boga, możliwość wieczności, która niewątpliwie nadałaby sens jego ziemskiemu istnieniu. Rycerz, podobnie jak doktor Rieux z *Dżumy* Alberta Camusa (Camus, 2002), nie może także pojąć obecnego w świecie

zła, cierpienia, okrucieństwa i szerzącej się zarazy, w konsekwencji czego kwestionuje wszechmoc Najwyższej Istoty. Bóg milczy (zauważmy, że *Deus absconditus* to jeden z fundamentalnych motywów egzystencjalnych), dlatego Block gotów jest nawet szukać zrozumienia u Szatana, ani na chwilę nie rezygnując ze swych dążeń. Jednak i tutaj nie znajduje wyjaśnienia dręczących go problemów. Dostępna jest mu bowiem jedynie Śmierć, z którą rozgrywa dramatyczną partię szachów, w której stawką jest jego życie. Ta symboliczna scena, odnotujmy na marginesie, uchodzi za jedną z najbardziej rozpoznawalnych scen światowej kinematografii. Śmierć, jak się okazuje, również nie pomaga bohaterowi w rozwikłaniu jego dylematów: „[N]ie mam żadnych tajemnic – mówi – [...] jestem nieświadoma” (Bergman, 1957). Co osobliwe, rozmowa ze Śmiercią zdaje się być tu przywilejem, nie każdy przecież może dostąpić tego zaszczytu, podobnie jak nie każdy może ją w ogóle zobaczyć. Ludzie pozbawieni metafizycznej ciekawości (jak np. Jöns, giermek rycerza), wolni od wewnętrznych rozterek czy prowadzący względnie spokojne i uporządkowane życie (jak np. rodzina kuglarzy, „naiwnych prostaczków”) z pewnością nie otrzymają tego przywileju. Ten bowiem zarezerwowany jest tylko dla nielicznych, którzy czują, że ich życie jest byciem-ku-śmierci.

Wątek ten, podkreślmy, dostrzegalny jest u wielu pisarzy i myślicieli egzystencjalnych. Lew Szeŝtow, dla przykładu, powie tak oto: „[N]iektórczy, bardzo nieliczni, czują, że ich życie nie jest życiem, lecz śmiercią” (Szeŝtow, 2003, s. 60). Fiodor Dostojewski mówi zaś o ludziach „letnich” (przeciętnych), którzy – spragnieni egzystencjalnego komfortu i bezpieczeństwa – starają się wieść życie zgodnie z powszechnymi, utrwalonymi przez społeczeństwo normami i prawami logiki, oraz o ludziach niespokojnych, stale rozważających rozmaite kwestie związane z ludzkim istnieniem. Ci ostatni, pragnąc „żywego życia”, dążą do niemożliwości, chcą wyjść poza „porządek rozumu”, poza schematyczność, konwencjonalność wszelkich „umów społecznych” (por. Dostojewski, 1992, s. 15). Ich pragnienie „jasności widzenia” okupione jest jednak trawiącym ich wewnętrznym niepokojem, a nawet – patrzeniem śmierci „prosto w oczy” (Camus, 1998, s. 138). Ludzie ci, podobnie jak Antonius Block z filmu Bergmana, mają bowiem świadomość, że śmierć wpisana jest w ludzkie życie, że jest ona jego immanentnym elementem, jedną z „sytuacji granicznych” (por. Jaspers, 1919, s. 226–247; 1978, s. 186–242).

Zaprzeczyć śmierci oznacza zarazem zakwestionować życie, z perspektywy którego jednostka może kreować siebie, wewnątrzświatowe wartości oraz formułować pytania o swoją egzystencję. Życie, podążając za rozpoznaniem Martina Heideggera, jest śmierci wydane, śmierć zaś jawi się jako „najbardziej własna” możliwość istnienia: „[Ś]mierć jako kres jestestwa jest najbardziej własną, bezwzględną, pewną, a jako taka nieokreśloną, nieprześcignioną możliwością jestestwa. *Śmierć jest* jako kres *jestestwa* w byciu tego bytu *ku swemu kresowi*” (Heidegger, 2010, s. 339). Autor *Bycia i czasu* po chwili dodaje: „[Ś]mierć jako *możliwość* nie daje jestestwu nic *do urzeczywistnienia* ani nic, czym ono samo jako rzeczywiste mogłoby *być*. Jest ona możliwością niemożliwości wszelkiego odnoszenia się do..., wszelkiego egzystowania” (Heidegger, 2010, s. 344). Życie, mówiąc inaczej, najprościej zdefiniować można właśnie jako bycie-ku-śmierci, śmierć bowiem „w najszerszym sensie jest fenomenem życia” (Heidegger, 2010, s. 324). Z uwagi na ograniczone miejsce wywodu nie będziemy szerzej omawiać tego wątku. Skonstatujmy tylko, że Bergman zdaje się podzielać przekonanie egzystencjalistów (zwłaszcza Dostojewskiego, Kierkegaarda, Nietzschego i Szestowa), że pierwszorzędnym zadaniem filozofii egzystencjalnej „nie jest uspokajanie człowieka, lecz budzenie w nim niepokoju”, „nauczenie życia w niewiedzy” (Szestow, 1983, s. 26). Niepokój, o którym mowa, jest przy tym koniecznym warunkiem wiary, o czym wymowie przypomina Kierkegaard.

Siódma pieczęć stanowi wyraz osobistej refleksji Bergmana: „[K]to, jak ja, wzrastał w rodzinie pastora – pisał o *Siódmej pieczęci* – ten szybko nauczył się zaglądać za kulisy życia i śmierci. W moim filmie Rycerz powraca z wyprawy krzyżowej, jak dziś żołnierz powraca z frontu... Film ten jest alegorią na bardzo prosty temat: człowiek, jego wieczne poszukiwanie Boga i śmierć, jako jedyna pewność” (cyt. za Płazewski, 1986, s. 248)². Wychowanie przez ojca-pastora istotnie wpłynęło na twórczość Bergmana i poruszaną przez niego problematykę filozoficzną, skoncentrowaną wokół refleksji nad sensem ludzkiej egzystencji, śmiercią czy obecnością w świecie wszechmocnego Boga. Bergman, podobnie jak francuski egzystencjalista

² Barbara Young twierdzi nawet, że cała twórczość artystyczna Bergmana zdaje się być „głęboko zakorzeniona w traumach jego wczesnego życia” (por. Young, 2015, s. XXIII). Jak wielokrotnie mawiał Bergman, „tworzyć film to głęboko wnikać we własne dzieciństwo” (cyt. za Gado, 1986, s. 1). Szerzej na ten temat zob. Bergman, 1989. Zob. także Cowie, 1982.

Gabriel Marcel (Marcel, 1984), ukazuje bowiem życie jako nieustanną (często heroiczną) wędrówkę człowieka w poszukiwaniu Stwórcy, Jego nieskończonej potęgi i źródła Sensu. Wędrówka ta jest zarazem poszukiwaniem siebie samego, próbą zgłębienia tajemnicy człowieczeństwa. Przesłanie *Siódmej pieczęci* jest więc uniwersalne i doskonale wpisuje się w egzystencjalny namysł nad kondycją ludzką – zagubieniem jednostki w świecie, jej poczuciem samotności, wyobcowania oraz oddalenia od Boga: „[P]ustka jest zwierciadłem zwróconym ku mej twarzy, widzę w nim siebie, i ogrania mnie odraza i strach. [...] moje życie było ciągłą męką, błędzeniem, gadaniną pozbawioną sensu, było puste” (Bergman, 1957). Film Bergmana, jak można zauważyć, utrzymany jest w duchu filozofii egzystencjalnej Kierkegaarda, podnoszącego wnikliwy namysł nad doświadczeniem trwogi i rozpacz (por. Kierkegaard, 1982, s. 151–164).

„Trylogia pionowa”

Przejdźmy teraz do refleksji nad egzystencjalną wymową trzech niezwykle ważnych filmów Bergmana – *Jak w zwierciadle*, *Goście Wieczery Pańskiej* oraz *Milczenie*. Filmy te powstały w latach 1961–1963 i – z uwagi na podejmowaną w nich problematykę (relacja człowieka do Boga) – zostały nazwane przez krytyków Bergmanowską „trylogią pionową” („religijną trylogią”) (por. Pamerleau, 2009, s. 113). Reżyser, jak można sądzić, dokonuje w nich rozliczenia z własnym dzieciństwem (chrześcijańskie wychowanie), wypuklając przy tym zagadnienia od lat zaprzatające jego uwagę, jak choćby samotność czy strach przed śmiercią (Hubner, 2007, s. 47–69; Alexander, 1974, s. 23–33; Vermilye, 2002, s. 110–118; Macnab, 2009, s. 155–174).

Jak w zwierciadle (1961), pierwszy film trylogii, ukazuje perypetie chorej na schizofrenię Karin. Postęp jej choroby nie pozostaje bez wpływu na przebywających wraz z nią w domu bliskich: ojca – znanego pisarza, męża – lekarza oraz kilkunastoletniego brata, przyczyniając się do pogorszenia relacji między nimi. Początkowo dla pisarza cierpienie córki zdaje się nie mieć większego znaczenia, z czasem jednak, uświadomiwszy sobie jej tragizm, przewycięża on własny egoizm. Lekarz, równie bezradny wobec nieszczęścia, pojmie natomiast, że to brak miłości stanowi źródło rozgrywającego się dramatu. Jedyne Minus, brat Karin, wykaże się zaangażowaniem, usiłując zrozumieć los siostry. W nim też, w finałowej scenie

filmu, rozpali się promyk nadziei, usłyszy bowiem od ojca słowa – co będzie przejawem zainteresowania rodzica – próbujące przybliżyć mu istotę Boga jako wszechobecnej Miłości³.

Goście Wieczery Pańskiej (1963), których akcja rozgrywa się niemal wyłącznie wewnątrz kościoła i szkolnej sali, poruszają doniosłą problematykę egzystencjalną. Bohaterem filmu jest wypełniający swe obowiązki kościelne, lecz niewierzący pastor Tomas Ericsson, którego wewnętrzne rozterki dadzą się streścić następująco: „[A] jeśli Boga nie ma... To co wtedy” (por. Szczepański, 2007, s. 223–266). Zauważmy, że zagadnienie (nie) istnienia Boga (i wynikające stąd reperkusje) jest fundamentalną kwestią poruszaną przez Fiodora Dostojewskiego („jeśli Boga nie ma, to wszystko jest dozwolone”), a nade wszystko przez Jeana-Paula Sartre’a, czołowego egzystencjalisty francuskiego. W pracy *Egzystencjalizm jest humanizmem* Sartre zwraca bowiem uwagę na fakt, że konsekwencją „śmierci Boga” jest samotność człowieka. Nie znajduje on wówczas w świecie trwałych wartości moralnych, niepowątpiewalnego punktu oparcia dla siebie i swoich wyborów, tracąc tym samym „grunt pod nogami”. W świecie pozbawionym Boga człowiek nie znajduje także usprawiedliwienia. Zdany jest wyłącznie na samego siebie – jest jedynym twórcą własnej egzystencji. Jest w pełni odpowiedzialny za to, co robi (por. Sartre, 1998, s. 38–39). Sartre mówi tutaj, że „egzystencja poprzedza esencję”, co oznacza, że ludzkie istnienie jest „projektem przeżywanym subiektywnie” (Sartre, 1998, s. 27), wymykającym się naukowej konceptualizacji.

Spotykając pastora, żona rybaka Jonasa Perssona wyjawia, że jej mąż jest bardzo przybity i przejęty ludzką nienawiścią oraz zagrożeniem atomowym. Prosząc Ericssona o radę, mówi: „Jonas przeczytał w gazecie o Chińczykach. Pisali tam, że Chińczycy są wychowywani w nienawiści, i że już niedługo zdobędą bombę atomową. [...] Ja się zbytnio nie przejmuję, może dlatego, że nie mam za dużo wyobraźni. Ale Jonas stale o tym myśli [...]. Co ja mogę na to poradzić?” (Bergman, 1963). Odpowiedź pastora trudno jednak uznać za uspokajającą: „[W]szystkich nas prześladuje ten sam strach, mniej lub bardziej. [...] Żyjemy dniem poprzednim, takie wieści

³ Jak wyzna sam Bergman, „*Jak w zwierciadle* przedstawia prostą filozofię: Bóg jest miłością, a miłość jest Bogiem. Człowiek otoczony miłością jest również otoczony opieką Boga” (por. Bergman, 1994, s. 248. Cyt. za Young, 2015, s. 89; zob. także Singer, 2007, s. 25).

podkopują nasze poczucie bezpieczeństwa; jesteśmy tym przytłoczeni, a Bóg tak daleko. [...] Musimy zaufać Bogu” (Bergman, 1963). Można nawet odnieść wrażenie, że Ericsson sięga tutaj po podobne argumenty, co ojciec Paneloux z *Dżumy* Camusa, który wyjaśnia mieszkańcom Oranu potrzebę zaufania do Stwórcy, pokornego uczestnictwa w Jego planie, pozostającego dla człowieka niepojętą tajemnicą.

Na uwagę zasługuje tu nie tylko to, że Bóg milczy, lecz również fakt, że rozmawiającego z Jonasem pastora męczy choroba, co interpretować można jako symbol niepewności jego wiary. Oto wyraz owego zwątpienia:

Proszę mnie posłuchać – zwraca się do rybaka – będę mówił szczerze. Moja żona zmarła cztery lata temu; kochałem ją. Moje życie się skończyło. Nie boję się śmierci. Nie było powodu żyć dalej, ale żyję; nie ze względu na siebie, lecz by służyć innym. [...]. Nic nie wiedziałem o zlu i okrucieństwie; byłem jak małe dziecko, kiedy mnie wyświęcano. I teraz spadło to na mnie: zostałem kapłanem morskim w Lizbonie, w czasie hiszpańskiej wojny domowej; nie chciałem wiedzieć i rozumieć, nie chciałem uznać rzeczywistości. Ja i mój Bóg żyliśmy dotąd w świetle, który miał sens. Proszę zrozumieć, nie jestem dobrym kapłanem, nosiłem w sobie niedorzeczny obraz ojcowskiego Boga, który kochał ludzi, ale najbardziej mnie. Rozumiesz Jonasie mój potworny błąd; że marnym kapłanem musi być zlekniiony ignorant i egoista. Wyobraź sobie moje modlitwy: Bóg, niczym echo odpowiadał uspokajającym błogosławieństwem. Ilekroć konfrontowałem Boga z realnym życiem, przemieniał się w ohydny twór, bożka-pajaka, monstrum. I schroniłem go przed życiem i światłem, wpychałem w swoją ciemność i samotność. [...]. Chcę, byś zrozumiał, dlaczego mówię tyle o sobie, ujrzał, jak nędznym i żalonym nieszczęśnikiem jestem [...]. Mówiłem chaotycznie i niejasno, ale nagle dopadły mnie te myśli: a jeśli, jeśli Bóg nie istnieje, to co wtedy? Życie staje się zrozumiałe, co za ulga, śmierć byłaby zgaśnięciem, rozpadem ciała i duszy; okrucieństwo ludzi, ich samotność, strach – wszystko to staje się naturalne samo przez się. Niepojętego cierpienia nie trzeba wyjaśniać. Nie ma żadnego Stwórcy, żadnego Wszechmogącego, żadnego Absolutu.

(Bergman, 1963)

Powyższe przytoczenie dobitnie ilustruje egzystencjalne lęki Ericssona, wieloaspektowo rozważane przez współczesnych filozofów egzystencji. Warto nadmienić, że swoisty tragizm przeżywa także od kilku lat związana z pastorem Märta: „Boże, czemu stworzyłeś mnie wiecznie niezadowoloną,

wylęklą, zgorzkniałą. Dlaczego muszę być świadoma swoich niedostatków, cierpieć piekielne męki z powodu własnej znikomości. Jeśli moje cierpienie ma jakiś sens, powiedz mi” (Bergman, 1963). Jak można mniemać, odczuwa ona niemoc, brak miłości, a nade wszystko wsparcia ze strony Ericssona.

Informacja o samobójstwie Jonasa Perssona to niejako zwrotny punkt dramatu. Pastor odrzuca Märte, mówiąc jej, że wciąż kocha swoją zmarłą żonę. Nie bez znaczenia jest tu także postać zagadkowego kościelnego Frövíka, który przejmująco mówi o udręce fizycznego i duchowego cierpienia. Twierdzi, że gdy myślimy o cierpieniu Chrystusa, myślimy zwykle o torturach, jakich doznawał, zapominając, co było sroższe:

Przez trzy lata Chrystus rozmawiał z [...] uczniami, dzień w dzień żyli wspólnie, a oni nie zrozumieli, co chciał im powiedzieć. Porzucili go wszyscy, co do jednego; został sam. To musiało być dopiero cierpienie – pojąć, że nikt go nie pojmuje. [...] straszne cierpienie. Ale najgorsze przyszło potem. Kiedy ukrzyżowany Chrystus wisiał [...] w męczarniach i wołał: *Boże, czemuś mnie opuścił*; wołał z całych sił. Myślał, że jego Ojciec w niebie opuścił go, myślał, że wszystko, co głosił, było kłamstwem. Chrystus przed śmiercią miał chwile wielkiego zwątpienia. To musiało być dla niego najstraszliwszym cierpieniem – milczenie Boga.

(Bergman, 1963)

Poruszany tu problem, przez wzgląd na swoją egzystencjalną ranę, wymaga jednak osobnego, niezależnego opracowania. Wypada jedynie zaznaczyć, że końcowa scena filmu, w której Ericsson powiada: „pełna jest ziemia chwały Jego”, zdaje się zapowiadać jego duchowy przełom, co potęguje egzystencjalny charakter obrazu.

Milczenie (1963), trzeci film trylogii, ukazuje natomiast świat obcego, zagrożonego wojną miasta – Timoka (co w języku estońskim oznacza kata). Jak można zasadnie sądzić, miasto jest symbolem zamknięcia, alienacji, więzienia; a także – jak sugeruje sam tytuł dzieła – braku porozumienia, niemożności nawiązania trwałych relacji międzyludzkich. Bohaterki filmu, Ester i Anna, reprezentują tutaj dwie strony ludzkiej osobowości: instynkt oraz intelekt. Głównym tematem *Milczenia* jest właśnie konflikt między tymi przenikającymi się sferami – instynktem, zmysłowością, fizycznością, ciałem (Anna) a intelektem, wyższymi wartościami, moralnością, duchem (Ester). Bergman, eksponując dialektykę owych sił, posługuje się erotycznymi scenami, co znajduje swoje uzasadnienie w prezentacji artystycznej

wiwisekcji. Zarówno w pełnym witalizmu świecie Anny, jak i w świecie chorej, nieszczęśliwej Ester nie ma Boga, nie ma miłości. Symboliczny wymiar obrazu dopełnia wjeżdżający przed hotel czołg – symbol zagrożenia, niepewności i destrukcji, oraz postać starego kelnera, czuwającego przy łóżku cierpiącej Ester – wcielenie śmierci, ale i bezinteresownej pomocy, dobroci. To właśnie dzięki kelnerowi umierająca kobieta zostawia notatkę małemu Johanowi (synkowi Anny), który – podobnie jak Minus z pierwszego filmu trylogii – daje nadzieję na porozumienie. Dodajmy, że motyw porozumienia, autentycznego międzyludzkiego dialogu, silnie obecny będzie w kolejnym etapie filmowej twórczości Bergmana.

Podsumowanie

Twórczość filmowa Ingmara Bergmana zdaje się być przesiąknięta problematyką egzystencjalną. Jak mieliśmy okazję zobaczyć, znaleźć można w niej najważniejsze motywy filozoficzne (jak np. samotność, niepokój, niepewność losu, śmierć, relacja człowieka do Boga, poszukiwanie sensu życia) podejmowane zarówno przez współczesnych egzystencjalistów (K. Jaspers, M. Heidegger, G. Marcel, A. Camus, J.P. Sartre, L. Szestow), jak i ich prekursorów (B. Pascal, S. Kierkegaard, F. Dostojewski). Można nawet odnieść wrażenie, że pytania egzystencjalne – z różnym rozłożeniem akcentów – obecne są nie tylko w omawianej tu *Siódmej pieczęci* czy „trylogii pionowej”, lecz że przenikają niemal całą twórczość Bergmana. Dla przykładu film *Tam, gdzie rosą poziomki* (1957) skłania do refleksji nad przemijaniem, śmiercią czy sensem życia; *U progu życia* (1958), ukazując perypetie trzech kobiet, traktuje o zmaganiach człowieka z przeciwnościami losu; *Szepty i krzyki* (1972), podnosząc problem ludzkiej samotności w obliczu śmierci, wypełnione są natomiast aurą niepokoju, niepewności i duchowych rozterek. Wymowa *Szeptów i krzyków* – pomimo eksponowanej w nich problematyki – nie jest jednak pesymistyczna (por. Kwiatkowski, 1986, s. 215), podobnie jak egzystencjalizm, zgodnie z rozpoznaniem Sartre’a, nie jest nurtem pesymistycznym (por. Sartre, 1998, s. 58, 83). Warto podkreślić, że motywy egzystencjalne (jak np. poczucie osamotnienia, niezrozumienia, lęku czy niemożności nawiązania międzyludzkiej komunikacji) pojawiają się także w *Fanny i Aleksander* (1982), ostatnim wielkim filmie kinowym Bergmana (Bergman, 1987; Kalin, 2003, s. 165).

Można powiedzieć, że o doniosłości twórczości Bergmana świadczą nie tylko przyznane mu liczne nagrody i wyróżnienia (m.in. *Siódma pieczęć* oraz *Tam, gdzie rosną poziomki* znajdują się na watykańskiej liście czterdziestu pięciu filmów o szczególnych walorach religijnych, moralnych i artystycznych; Oscar z 1962 roku za film *Jak w zwierciadle*), ale przede wszystkim egzystencjalna ranga oraz uniwersalność poruszanych przez reżysera zagadnień. Tak jak tematem *Siódmej pieczęci* jest poczucie przemijalności ludzkiego istnienia (w tym samotności) oraz świadomość nadchodzącej śmierci, tak tematem „trylogii pionowej” jest swoista „redukcja metafizyczna”. Jak powie sam Bergman: „*Jak w zwierciadle* przynosi pewność. W *Gościach Wieczery Pańskiej* pewność zostaje podważona. *Milczenie* – milczenie Boga – jest jej zaprzeczeniem” (cyt. za Kwiatkowski, 1986, s. 167; por. Pamerleau, 2009, s. 114)⁴. Również w swej późniejszej twórczości Bergman nie porzuci eksplorowania zagadnień egzystencjalnych. Położy jednak większy nacisk już nie tyle na ukazywanie antynomii wiary i zwątpienia, owych swoiście Pascalowsko-Kierkegaardowskich dylematów (komunikacja wertykalna, „pionowa”), lecz na problematykę dialogu i relacji międzyludzkich (komunikacja „pozioma”)⁵, przypominając tym samym, że punktem wyjścia pracy reżysera jest ludzka twarz (Bergman, 1978)⁶.

⁴ Jak komentuje Aleksander Kwiatkowski: „[D]wa pierwsze filmy (*Jak w zwierciadle* oraz *Goście Wieczery Pańskiej*) przyrównuje się do kwartetów smyczkowych, chociaż tylko w pierwszym rozbrzmiewa muzyka. Przenoszą do kina wzory teatralnego Kammerspielu, charakterystycznego dla pewnego etapu twórczości Strindberga. Po raz pierwszy z taką odwagą przełamuje Bergman tradycyjny schemat narracji, zatrzymując kamerę na ludzkich twarzach i do maksimum wykorzystując analityczną siłę zbliżenia” (Kwiatkowski, 1986, s. 165).

⁵ Kwestie te, jak wiadomo, stanowią przedmiot zainteresowania nie tylko egzystencjalistów, lecz także filozofów dialogu (por. Jaspers, 1998, s. 17; Buber, 1992; Lévinas, 2002). Bergman mawiał, zapiszmy w trybie uzupełnienia, że „nie jest człowiekiem religijnym”. Wierzył jednocześnie, że „świętość jest w każdym człowieku” (por. Singer, 2007, s. 207).

⁶ Warto dodać, że tak jak twarz (z jej indywidualną mimiką i ekspresją) jest symbolem autentycznej komunikacji międzyludzkiej, tak maska jest dla Bergmana symbolem śmierci oraz „bycia kimś innym”, co uniemożliwia nawiązanie trwałego porozumienia (dialogu) między ludźmi. Szerzej na temat motywu maski w filmach Bergmana zob. Hubner, 2007, s. 70–91. Problematykę tę podnosi Bergman m.in. w filmie *Persona* (1966), który fascynuje krytyków swą „siłą emocjonalną” (por. Kinder, 1981, s. 57–73; Vermilye, 2002, s. 122–124; Michaels, 2000; Fredericksen, 2005).

Bibliografia

- Alexander, W. (1974). Devils in the Cathedral: Bergman's Trilogy. *Cinema Journal*, 2 (13), 23–33.
- Bergman, I. (1978). *Twarzą w twarz*. Tłum. Z. Łanowski. Warszawa: Czytelnik.
- Bergman, I. (1987). *Fanny i Aleksander. Z życia marionetek*. Tłum. Z. Łanowski. Warszawa: Czytelnik.
- Bergman, I. (1989). *The Magic Lantern. An Autobiography*. New York: Penguin.
- Bergman, I. (1994). *Images. My Life in Film*. New York: Arcade.
- Bragg, M. (1993). *'The Seventh Seal'*. London: British Film Institute.
- Buber, M. (1992). *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Tłum. J. Doktor. Warszawa: PAX.
- Camus, A. (1971a). Dwie strony tego samego. W: A. Camus, *Eseje* (s. 39–86). Tłum. J. Guze. Warszawa: PIW.
- Camus, A. (1971b). Mit Syzyfa. W: A. Camus, *Eseje* (s. 87–206). Tłum. J. Guze. Warszawa: PIW.
- Camus, A. (1998). *Śmierć szczęśliwa*. Tłum. A. Machowska. Kraków: Znak.
- Camus, A. (2002). *Dżuma*. Tłum. J. Guze. Warszawa: PIW.
- Cowie, P. (1982). *Ingmar Bergman. A Critical Biography*. New York: Scribner.
- Dostojewski, F. (1984). *Bracia Karamazow*. Tłum. A. Wat. Warszawa: PIW.
- Dostojewski, F. (1992). *Notatki z podziemia. Gracz*. Tłum. G. Karski, W. Broniewski. Londyn–Warszawa: Puls.
- Fredericksen, D. (2005). *Bergman's 'Persona'*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Gado, F. (1986). *The Passion of Ingmar Bergman*. Durham: Duke University Press.
- Gervais, M. (1999). *Ingmar Bergman. Magician and Prophet*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Heidegger, M. (2010). *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hubner, L. (2007). *The Films of Ingmar Bergman. Illusions of Light and Darkness*. New York: Palgrave Macmillan.
- Jaspers, K. (1919). *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin: Springer.

- Jaspers, K. (1978). *Sytuacje graniczne*. Tłum. M. Skweciński. W: R. Rudziński, *Jaspers* (s. 186–242). Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Jaspers, K. (1998). *Wprowadzenie do filozofii*. Tłum. A. Wołkowicz. Wrocław: Siedmioróg.
- Kalin, J. (2003). *The Films of Ingmar Bergman*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kierkegaard, S. (1982). *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*. Tłum. J. Iwaszkiewicz. Warszawa: PWN.
- Kinder, M. (1981). The Penetrating Dream Style of Ingmar Bergman. W: V. Petrić (red.), *Film and Dreams. An Approach to Bergman* (s. 57–73). New York: Redgrave.
- Kwiatkowski, A. (1986). *Film skandynawski*. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Lévinas, E. (2002). *Całość i nieskończoność*. Tłum. M. Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Livingston, P. (2009). *Cinema, Philosophy, Bergman. On Film as Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Macnab, G. (2009). *Ingmar Bergman. The Life and Films of the Last Great European Director*. London–New York: I.B. Taurus.
- Marcel, G. (1984). *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*. Tłum. P. Lubicz. Warszawa: PAX.
- Michaels, L. (red.) (2000). *Ingmar Bergman's 'Persona'*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pamerleau, W.C. (2009). *Existentialist Cinema*. New York: Palgrave Macmillan.
- Pascal, B. (2002). *Myśli*. Tłum. T. Żeleński (Boy). Warszawa: PAX.
- Plaźewski, J. (1986). *Historia filmu dla każdego (1895–1980)*. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Sartre, J.P. (1998). *Egzystencjalizm jest humanizmem*. Tłum. J. Krajewski. Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza.
- Sartre, J.P. (2007). *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*. Tłum. J. Kielbasa i in. Kraków: Zielona Sowa.
- Simon, J. (1972). *Ingmar Bergman Directs*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

- Singer, I. (2007). *Ingmar Bergman, Cinematic Philosopher. Reflections on His Creativity*. Cambridge–London: The MIT Press.
- Steene, B. (1972). 'The Seventh Seal': Film as Doomsday Metaphor. W: B. Steene (red.), *Focus on 'The Seventh Seal'* (s. 1–9). Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Stubbs, J.C. (1975). 'The Seventh Seal'. *The Journal of Aesthetic Education*, 2 (9), 62–76.
- Szczepański, T. (2007). *Zwierciadło Bergmana*. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Szestow, L. (1983). *Apoteoza nieoczywistości. Próba myślenia adogmatycznego*. Tłum. N. Karsov, S. Szechter. Londyn: Kontra.
- Szestow, L. (2003). *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*. Tłum. J. Chmielewski. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Vermilye, J. (2002). *Ingmar Bergman. His Life and Films*. Jefferson, NC: McFarland & Company.
- Wood, R. (2013). *Ingmar Bergman. New Edition*. Detroit: Wayne State University Press.
- Young, B. (2015). *The Persona of Ingmar Bergman: Conquering Demons through Film*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Filmografia

- Bergman, I. (1963). *Goście Wieczery Pańskiej*. Szwecja: Svensk Filmindustri.
- Bergman, I. (1961). *Jak w zwierciadle*. Szwecja: Svensk Filmindustri.
- Bergman, I. (1963). *Milczenie*. Szwecja: Svensk Filmindustri.
- Bergman, I. (1966). *Persona*. Szwecja: Svensk Filmindustri.
- Bergman, I. (1957). *Siódma pieczęć*. Szwecja: Svensk Filmindustri.
- Bergman, I. (1957). *Tam, gdzie rosną poziomki*. Szwecja: Svensk Filmindustri.
- Bergman, I. (1952). *Wakacje z Moniką*. Szwecja: Svensk Filmindustri.
- Bergman, I. (1953). *Wieczór kuglarzy*. Szwecja: AB Sandrew-Produktion.
- Bergman, I. (1949). *Więzienie*. Szwecja: Terrafilm.

EXISTENTIAL THEMES IN INGMAR BERGMAN'S FILM WORK

Summary

The aim of the article is to show the existential themes of filmmaking by Ingmar Bergman, one of the greatest European directors. The paper emphasizes that the matters undertaken by Bergman focus on such issues as loneliness, anxiety, uncertainty and transience of human fate, death, man's relationship with God and the searching for meaning of life. On the one hand, the paper refers to Bergman's poetics (especially from *The Seventh Seal* and the "religious trilogy"). On the other hand, it discusses the recognition of existential philosophers. Existential interpretation of Bergman's films allows to consider the director as the leading existential artist and emphasizes a universal, timeless character of his films.

KAMIL KOCIOŁEK*

ESTETYZACJA RZECZYWISTOŚCI – SKUTEK DOBROBYTU
CZY UPADEK WARTOŚCI? ANALIZA I KRYTYKA
POGLĄDÓW WOLFGANGA WELSCHA
DOTYCZĄCYCH PROCESU ESTETYZACJI

Słowa kluczowe: estetyzacja, piękno, estetyka, wartości estetyczne, Wolfgang Welsch, dobrobyt, metafizyka

Keywords: aestheticization, beauty, aesthetic, aesthetical values, Wolfgang Welsch, welfare, metaphysic

Wprowadzenie

Pojęcie procesu estetyzacji stało się ostatnio niezwykle popularne. Odwołują się do niego nie tylko autorzy prac filozoficznych, ale także badacze kultury, społeczeństwa, psychiki, czy nawet polityki (Pierzchalski, 2017; Rogoziński, 2015; Welsch, 1996). Nie byłoby w tym właściwie nic kontrowersyjnego – w końcu sam popularyzator tego określenia, Wolfgang Welsch, wskazał,

* Kamil Kociołek – absolwent Europejskiej Wyższej Szkoły Prawa i Administracji na kierunku prawo oraz magisterskich studiów z filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim. Zainteresowany tematyką z pogranicza filozofii, psychologii, kognitywistyki oraz prawa, w szczególności zagadnieniami dotyczącymi świadomości, rzeczywistości wirtualnej oraz onto-epistemologii.

E-mail: kam.kociolek@gmail.com.

że proces ten dotyczy najrozmaitszych obszarów rzeczywistości (Welsch, 2005) – gdyby nie to, że za Welschem powtarzane jest nie tylko spostrzeżenie, iż wspomniany proces zachodzi. Powielany jest również negatywny stosunek do tego zjawiska, stosunek, który – w mojej opinii – oparty został na nie do końca przekonującej krytyce. W pracy tej podejmę się polemiki z ową krytyką. Będzie to miało na celu zaprzeczenie poglądu, który uznaje, że proces estetyzacji prowadzi do upadku wartości poprzez przedkładanie pozorów oraz piękną nad realność i prawdę.

Na początku omówię w kilku zdaniach samą koncepcję procesu estetyzacji wraz z poszczególnymi elementami przedstawionej przez Welscha jego krytyki. Następnie systematycznie odnosił się będę do podawanych przez niego w publikacji pt. *Procesy estetyzacji. Zjawiska, rozróżnienia, perspektywy* (2005)¹ argumentów oraz zabiegów retorycznych sugerujących, iż proces ten winien być oceniany negatywnie. Będę argumentował, że wbrew opinii Welscha oraz innych powoływanych przez niego krytyków estetyzacja nie jest wynikiem degeneracji sztuki, kultury czy polityki, bądź, mówiąc ogólnie, całej ludzkiej cywilizacji, i nie musi się wcale skończyć „rozkładem prawdy i zniszczeniem nauki, oświaty i rozumu” (s. 60). Postaram się wykazać, że jest zupełnie przeciwnie – proces ten jest wynikiem powszechnego dobrobytu panującego w obszarach, w których zachodzi, a jego rozwój wręcz nie może dokonać się w sposób, który okazałby się dla ludzkości tak drastycznie szkodliwy.

Struktura procesu estetyzacji

Miasta, prowincje, środki komunikacji, miejsca pamięci, wszelkie przedmioty codziennego i sporadycznego użytku, środowisko, wreszcie nawet sama materia i nasza świadomość, a więc właściwie cała rzeczywistość, podlegają dzisiaj, zdaniem Welscha, procesowi estetyzacji. Proces ten polega w gruncie rzeczy na „zawłaszczaniu przez tak czy inaczej rozumianą *estetyczność* obszarów znajdujących się poza sztuką” (Wilkoszewska, 1997) czy, jak ujmuje to sam Welsch, czynieniu czegoś, co dotąd było pozaestetyczne, estetycznym (Welsch, 2005). Nie chodzi tu oczywiście o uczynienie czegoś estetycznym w potocznym rozumieniu tego słowa, czyli np. schludnym,

¹ W dalszej części pracy, cytując tę publikację, podaję tylko numer strony.

ładnym, ale bardziej o zastosowanie kategorii estetycznych względem czegoś, co dotychczas tym kategoriom nie podlegało – było *poza* estetyką.

Według Welscha estetyzacja dzieli się na powierzchowną i głęboką. Powierzchnowa, jak sama nazwa wskazuje, dotyczy powierzchni postrzeganej rzeczywistości. W jej obrębie estetyzacji podlega wygląd zewnętrzny budynków, dworców, wnętrz restauracji, biur czy sklepów, wszelkich towarów, a nawet miejsc pamięci. Jak pisze Welsch: „Boom estetyzacyjny nie oszczędził niemal żadnej kostki brukowej czy klamki u drzwi, nie ominął żadnego miejsca w przestrzeni publicznej” (s. 12).

Jednocześnie, obok estetyzacji powierzchni, mamy do czynienia z estetyzacją głębi rzeczywistości, czyli samej materii, a nawet świadomości:

Dzięki rozwojowi mikroelektroniki klasyczny hardware – materia – w coraz większym stopniu staje się produktem estetycznym. Nowe tworzywa są projektowane i sprawdzane – od początku do końca – za pomocą symulacji komputerowej. Symulacja – proces estetyczny, który rozgrywa się na ekranie monitora – nie ma już imitacyjnego charakteru, lecz spełnia kreatywną funkcję. [...] Zabiegi estetyczne nie tyle przekształcają gotowe materie, ile determinują już ich strukturę – dotyczą więc nie tylko powłoki, lecz i samego jądra. Można powiedzieć, że estetyka nie zalicza się już do „nadbudowy”, lecz do „bazy” (s. 36).

Również w przestrzeni ludzkiej świadomości niemiecki filozof dopatruje się procesu estetyzacji. „Codzienny kontakt z mikroelektronicznymi procedurami produkcyjnymi przyczynia się do estetyzacji naszej świadomości i całego naszego ujmowania rzeczywistości” (s. 36) – powiada. Jako przykład podaje obsługę programu do projektowania trójwymiarowego, który uświadamia użytkownikowi, jak łatwo rzeczywistość poddaje się modelowaniu, co uwidacznia – jak sam ujmuje – „w jak niewielkim stopniu rzeczywistość jest rzeczywista” (s. 36). Dostrzega on także łatwość, z jaką młodsze pokolenie „instaluje” się dziś w sztucznych światach, czyli elektronicznej rzeczywistości (s. 37).

Welsch zwraca zatem naszą uwagę nie tylko na samo istnienie procesu estetyzacji czy fakt jego rozpowszechniania i niemalże wszechobecność, ale także sugeruje, że powoduje on, iż estetyka staje się współcześnie istotą rzeczywistości, przejmując tym samym rolę jej bazy (*hardware*), równocześnie przestając być już tylko samą nadbudową (*software*). Co więcej, uważa

on, że procesowi temu podlega nie tylko materia, ale także świadomość, co zmienia sposób postrzegania przez człowieka nie tylko świata i jego natury, ale także samego siebie. Jednocześnie Welsch dokonuje wysoce krytycznej oceny omawianego przez siebie zjawiska.

Krytyka procesu estetyzacji

Ażeby uzmysłowić sobie prezentowaną przez Welscha krytykę procesu estetyzacji, warto prześledzić pierwszy rozdział wspomnianej na wstępie publikacji tego autora. Rozdział ten, jak sam jego tytuł wskazuje, prezentuje panoramę współczesnych procesów estetyzacji. Już na samym początku daje się odczuć negatywne nastawienie autora względem analizowanego przez niego fenomenu. Wykorzystując mocno związane z historią estetyki pojęcie *przeżywania*, autor ironizuje, że w dzisiejszym świecie nawet dworce kolejowe przestały się już nazywać dworcami, a stały się „światami przeżyć z torami kolejowymi” (s. 33). Nie wskazuje on niestety autorów tego typu sformułowań. Aby podkreślić ten fakt, dodaje jednak, że pojawiają się postulaty, by nawet miejsca pamięci kreować na takie, w których się przeżywa.

Nietrudno odnieść wrażenie, że autor dosyć negatywnie odnosi się do zjawiska estetyzacji, choć w przytoczonych wyżej wypowiedziach nie wyraża on wprost ukrytej pod ironią niechęci. Filozof jakby nie dostrzega, że miejsca pamięci właściwie z zasady są ukierunkowane na przeżywanie – przeżywanie wspomnienia tragedii czy innego rodzaju zdarzeń, które się w tych miejscach wydarzyły lub które są w nich, *nomen omen*, upamiętniane. Rozumiana w ten sposób estetyzacja towarzyszyła więc zawsze takim miejscom, choć zapewne w różnym stopniu. Ażeby jednak odnieść się do wyrażanych wprost przez Welscha zarzutów co do upowszechnienia się omawianego procesu, warto na samym początku przywołać podnoszony przez niego w pierwszej części omawianego tekstu argument dotyczący wybiórczości implementowanych do świata pozaartystycznego „momentów sztuki”.

Zwłaszcza na prowincji dodatkowym czynnikiem jest skłonność do myślenia w kategoriach postępu: „Patrzcie, nie tylko ci w metropoliach, również my mamy swoje aranżacje estetyczne – u nas są one nawet lepsze, bo zachowują ludzki umiar”. Można odnieść wrażenie, że spełniły się dawne marzenia, że dzięki estetyce życie i rzeczywistość stały się

lepsze. Ale nie sposób nie zauważyć, że przejmują się tu ze sztuki jedynie najbardziej powierzchowne momenty sztuki, które też realizują się w spłyconej formie. Piękne zespoły architektoniczne wypadają co najwyżej ładnie, wzniosłe aranżacje ocierają się o śmieszność (s. 33).

Analizując powyższe twierdzenia, poza wątpliwością dotyczącą obiektywności kryterium ładności czy piękna, nasuwa się pewne pytanie: z czego w ogóle wynika sam proces estetyzacji? W pytaniu tym nie chodzi jednak o definicyjny cel tego procesu – jak już bowiem zostało powiedziane, dąży on do zawłaszczenia² sobie przez estetykę obszarów, które dotychczas znajdowały się poza sztuką – ale o to, dlaczego w ogóle do tego procesu dochodzi, tzn. jaką przyczyną, powodem proces ten jest napędzany? Innymi słowy, dlaczego ludzie, również ci na prowincjach, wprowadzają kategorie estetyczne do obszarów dotychczas ich pozbawionych; czym powodowane są owe *provincjonalne* aranżacje estetyczne? Zanim udzielę odpowiedzi na te pytania, powinienem jednak rozjaśnić jeszcze jedną mogącą się nasuwać wątpliwość. Mianowicie, można się zastanawiać dlaczego, mówiąc o procesie estetyzacji, niemiecki filozof w ogóle odwołuje się do pojęcia sztuki i czy odwołanie to jest akurat w tym kontekście w pełni uprawnione.

Pomimo niezaprzeczalnego wykorzystywania poza sztuką pojęć dotyczących wartości estetycznych, takich jak np. piękno, a także znaczeń dotyczących wirtualizacji czy stylizacji, odnoszę wrażenie, biorąc pod uwagę przywołane przez Welscha przykłady zachodzenia analizowanego procesu, że nie polega on wcale na przekształcaniu dziedzin niebędących dotychczas sztuką w sztukę, ale raczej na dbałości o takie ich aspekty, które dotychczas nie były istotne i nie dbano o nie nigdzie indziej niż tylko w sztuce i to z tego powodu określenia dotychczas tylko jej dotyczące zaczynają się odnosić do przedmiotów będących poza jej obszarem. Podawane przez Welscha przykłady upiększania przestrzeni miejskiej, perfekcjonizacji ciała, projektowania nowych tworzyw, modelowania sposobów myślenia, a nawet zamieniania dworców czy miejsc pamięci w przestrzenie do przeżywania, to zatem nie zamienianie tych wszystkich dziedzin życia w sztukę, ale właśnie dbałość o te ich aspekty, o które, zdaniem Welscha, wcześniej dbano tylko i wyłącznie w sztuce. Wobec tego zarzut, że w procesie estetyzacji ze sztuki

² Pojęcie „zawłaszczenia” ma pejoratywny wydźwięk – zwykle oznacza bezprawne nabycie własności; jego użycie ujawnia negatywne nastawienie względem definiowanego procesu. Aby zachować neutralność, proponuję mówić o „wpływie” estetyki na te obszary.

wyciągane są tylko jakieś jej *momenty*, jest całkowicie niezrozumiały; przecież właśnie na tym, a nie na przekształcaniu rzeczywistości w sztukę, polega proces estetyzacji.

Trudno ponadto zgodzić się z zarzutem Welscha, że czerpane są ze sztuki tylko jej momenty powierzchowne. Właściwie to niezbyt jasno określa on, co chce wyrazić poprzez to stwierdzenie. Sam przecież zauważa, że estetyzacja nie ma charakteru jedynie powierzchownego, ale dotyczy także głębi rzeczywistości. Ze sztuki nie są więc czerpane tylko powierzchowne, dotyczące jedynie wyglądu momenty, ale – w zależności od potrzeb – rozmaite, również głębokie aspekty. Spoglądając na podane przez Welscha przykłady procesu estetyzacji, łatwo dostrzec, że mamy do czynienia z implementacją do świata pozaartystycznego zarówno procesu tworzenia, jak ma to choćby miejsce w przypadkach projektowania nowych tworzyw czy programowania nowych przestrzeni wirtualnych, z ekspresją bądź naśladownictwem, które mogą zachodzić poprzez stylizację ciała czy ubioru, czy też z samym wywoływaniem przeżyć estetycznych. Trzeba jednocześnie pamiętać, że w estetyzacji nie chodzi o zamienianie wszystkiego w sztukę, ale właśnie o czerpanie z niej pewnych jej aspektów.

Co więcej, wyciąganie owych *momentów* sztuki, zmierzające w dobie globalizacji do masowego tworzenia przedmiotów ładnych, czy przynajmniej niewywołujących negatywnych doznań estetycznych, nie odbiera przecież niczego sztuce, nie powoduje żadnego znieczulenia względem piękna czy porzucenia zainteresowania sztuką, lecz sprawia raczej, że wrażliwość na nie staje się dużo bardziej wysublimowana. Jeśli wyobrazimy sobie przeciętnych ludzi sprzed kilkuset lat, których codzienny ubiór był zdecydowanie bardziej ubogi niż nawet najtańsze i najbardziej kiczowate dzisiaj stroje, to można z dużą dozą prawdopodobieństwa przypuścić, że coś, co dziś uważane jest za niemodne, bez wyrazu czy kiczowate, dla takich osób okazałoby się piękne bądź przynajmniej wyjątkowo ładne. Jest tak, ponieważ kilkaset lat temu ludzie istotnie nie przywiązywali takiej wagi do estetyki jak dziś, ale nie dlatego, że nie była ona dla nich ważna czy dlatego, że obawiali się, że zawładnie ich życiem, ale raczej dlatego, że nie mieli ku temu możliwości czy to finansowych, czy materiałowych – kierowali się więc wówczas tym, co było w ich zasięgu, a więc przede wszystkim funkcjonalnością. Oczywiście nie oznacza to, że nikt wówczas nie kierował się estetyką – piękne średniowieczne stroje po dzisiejszy dzień oglądać można na muzealnych

wystawach – możliwość troszczenia się o takie aspekty swego ubioru była jednak wtedy, w porównaniu do dzisiejszych realiów, ograniczona.

Współcześnie, kiedy dostępność różnego rodzaju materiałów oraz możliwości finansowe są dużo większe, funkcjonalność przedmiotów nie przestaje mieć jednak znaczenia, jak zdaje się sugerować Welsch (s. 34–35). Nadal pozostaje ona bazą, przestaje być wszakże jedynym kryterium wyboru. Kiedy możemy wybrać zimowe buty, które są brzydkie i niemodne, ale ciepłe, bądź buty, które są ładne, modne i równie ciepłe, to oczywiście, że wybierzemy raczej te drugie, choć kwestie ekonomiczne nadal mogą okazać się czynnikiem determinującym wybór tych pierwszych. Jeśli jednak cena pozostawałaby ta sama, to najprawdopodobniej większość zapytanych dokonałaby wyboru, który oprócz wartości funkcjonalnych realizowałby także wartości estetyczne. Wszystko zależy więc od potrzeb oraz dostępnych możliwości ich zaspokajania.

Przyczyny estetyzacji

Skoro dotarliśmy ponownie do zagadnienia potrzeb, wypada raz jeszcze zadać pytanie: jakie są przyczyny zachodzenia procesu estetyzacji? Blyskotliwe oko dostrzeże, że odpowiedź została już powyżej naszkicowana. Aby jednak sprawę całkowicie rozjaśnić, wystarczy odwołać się do słynnej piramidy potrzeb skonstruowanej przez Abrahama Masłowa (1943). Piramida ta opiera się na pragnieniach najbardziej podstawowych, które muszą zostać zaspokojone, by możliwe stało się dążenie do zaspokojenia tych wyższego rzędu.

Patrząc na ten podział, kwestia estetyczności wydaje się być potrzebą rzędu najwyższego. Nie jest to bowiem ani potrzeba fizjologiczna, ani potrzeba bezpieczeństwa, ani potrzeba afiliacyjna czy szacunku i uznania, a raczej potrzeba samorealizacji. Niemniej jednak, jak każda potrzeba, wiąże się z przyjemnością odczuwaną w momencie jej spełnienia i stąd właśnie dążność do jej zaspokojenia. Doznawanie piękna, możliwość projektowania nowych tworzyw bądź przestrzeni, modelowania własnych przeżyć czy perfekcjonizacji ciała sprawiają, iż czujemy, że realizujemy swój żywot w najlepszy z możliwych sposobów. Zaspokajamy jednak wówczas pragnienia, których spełnienie bez wystarczającej ilości pożywienia, bez bezpieczeństwa czy społecznej akceptacji byłoby bardzo utrudnione, jeśli w ogóle możliwe.

Oczywiście można by twierdzić, że np. pragnienie perfekcjonizacji ciała to także dążenie do zaspokojenia niektórych niższych niż samorealizacja potrzeb, przykładowo upiększanie swojego wizerunku mogłoby być uznane za spełnianie potrzeb fizjologicznych, a konkretnie prokreacyjnych – ze względu na zwiększenie szans na posiadanie potomstwa. Potrzeba rozmnażania mogłaby być jednak zaspokojona i bez upiększania, choć dobór partnera mógłby się wówczas okazać trudniejszy i niekoniecznie zgodny z preferencjami. Możliwość wyboru partnera zgodnie ze swoimi oczekiwaniami to jednak ten sam przeskok, co w podanych wyżej przykładach – możliwość ta wykracza bowiem poza realizację samej potrzeby rozmnażania, gdyż uwzględnia również potrzebę doboru partnera atrakcyjnego w naszej opinii; w takim wypadku spełniana jest zatem zarówno potrzeba fizjologiczna, jak i potrzeba samorealizacji.

Z powyższego można wprost wywnioskować, że proces estetyzacji nie oznacza, że ludzkość staje się niewrażliwa na piękno czy wartości estetyczne, nie świadczy też o tym, że cywilizacja chyli się ku upadkowi ze względu na dbałość o tak, wydawałoby się, powierzchowne i mało istotne aspekty życia; zjawisko estetyzacji świadczy raczej o wysokim poziomie dobrobytu ludzkości, która mając zaspokojone potrzeby niższych rzędów, może realizować potrzeby rzędu najwyższego, czyli potrzeby samorealizacji, które objawiają się właśnie w trosce o atrakcyjność własną, partnera czy otoczenia, a więc generalnie rzecz biorąc – w trosce o wygląd i strukturę otaczającej nas rzeczywistości.

Welsch twierdzi jednak, że w „powierzchownej estetyzacji dominuje dzisiaj najbardziej płytka wartość estetyczna: przyjemność, rozrywka, używanie bez konsekwencji” (s. 34). Zjawisko to postrzega zdecydowanie negatywnie, uznając, że gdy dostrzeżemy jego zasięg, „ochota do śmiechu szybko nam przejdzie” (s. 34). Spostrzeżenia te znów sprawiają wrażenie mocno przesadzonych. Kiedy bowiem przyjrzymy się sztuce tworzonej od zamierzchłych czasów aż po dzień dzisiejszy, zauważymy, że wskazany wyżej trend nie jest niczym nadzwyczajnym.

Dzieła realizujące najwyższe wartości estetyczne, jak chociażby piękno, były zawsze i nadal są zjawiskiem wyjątkowym. Jednocześnie w sztuce dominowały najczęściej właśnie rozrywka, przyjemność i używanie bez konsekwencji. Możliwość oderwania się od codzienności dzięki oglądaniu filmu czy nawet serialu nie różni się niczym od możliwości oderwania się od codzienności podczas oglądania spektaklu, obrazu czy słuchania

klasycznej muzyki. Tymczasem piękny film bądź spektakl to zjawiska zgoła wyjątkowe. Nie chodzi tutaj o klasyfikację filmu czy serialu jako przejawów tego samego rodzaju sztuki co opera czy teatr, a jedynie o wskazanie, że to, co ma miejsce na polu powszechnie uznawanej sztuki, zachodzi również w sferach, które zostały dotknięte przez aspekty związane dotychczas tylko z nią, a więc w sferach podlegających estetyzacji. Piękny *design* przedmiotu to raczej wyjątkowa rzadkość, najczęściej mamy do czynienia po prostu z przyjemnym dla oka, ładnym.

Piramida potrzeb jako „bezpiecznik” procesu estetyzacji

Kolejnym zarzutem Welscha jest argument przedstawiający estetyzację jako strategię ekonomiczną. Jego zdaniem dzięki zabiegom estetycznym dużo łatwiej sprzedać produkt, na który bez tych zabiegów mogłoby nie być popytu. Ciężko zaprzeczyć temu spostrzeżeniu. Warto jednak zastanowić się, czy większego wpływu niż estetyka nie mają tutaj zabiegi natury psychologicznej? Oczywiście oddziałują one na ludzi za pośrednictwem zmysłów czy przy wykorzystaniu zasad estetyki, ale uznanie tego za przykład negatywnych skutków estetyzacji jest w mojej ocenie nietrafioną diagnozą, a nawet pewnym wypaczeniem.

Istotnie, obecnie wielu marketingowców usiłuje wywołać pozytywne wrażenia estetyczne mające zachęcać do przyjscia do miejsca pamięci czy zakupienia tego bądź innego produktu. Zabiegi te opierają się jednak raczej na badaniach psychologicznych bądź psychologiczno-społecznych, a nie na estetyce jako takiej, choć, jak już wspomniałem, jest ona w tym celu wykorzystywana. Dlaczego by więc nie nazywać tego procesu *psychologizacją*? Co więcej, warto zadać sobie pytanie, czy rzeczywiście sprawia to, że wielu kupuje wygląd produktu, otrzymując niejako ubocznie sam przedmiot, jak twierdzi Wolfgang Welsch (s. 34–35).

Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że rzeczywiście jest to zjawisko powszechne – zapewne wielu jest takich, którzy wybierają wino, sugerując się wyglądem etykiety, bądź dają się skusić na jakiś produkt ze względu na zmianę wyglądu jego opakowania; w tym celu takich zmian dokonują zresztą producenci. Czy jednak rzeczywiście jest to wówczas zakup wyglądu, a nie samego produktu? Poniżej udowodnię, że odpowiedź

twierdząca na to pytanie byłaby zbyt prostym uproszczeniem sprawy, a właściwie oznaką jej znikomego rozumienia.

Ktoś, kto kupuje butelkę wina, kierując się przy wyborze przede wszystkim wyglądem etykiety, nadal przecież chce kupić wino, a wyboru dokonuje jedynie pod kątem konkretnej jego marki, którą wybiera, sugerując się owym wyglądem; nawet ktoś dokonujący zakupu znanych przez siebie ciastek, które zostały opakowane w nowy sposób, ma raczej wrażenie, że chce skosztować tychże ciastek, choćby w rzeczywistości kierowało nim zaciekawienie nowym stylem opakowania. Podlega on więc raczej zabiegowi psychologicznemu, opartemu na wrażeniach estetycznych, niż procesowi estetyzacji, zwłaszcza że decyduje się na zakup produktu ze względu na chęć posiadania tego produktu jako takiego, a wygląd opakowania jest odpowiednio czynnikiem determinującym wybór bądź nawet i sam zakup, nie jest jednak bezpośrednio tym, co konsument decyduje się zakupić.

Oczywiście możemy podać przykłady dokonywania zakupów tylko i wyłącznie ze względu na wygląd przedmiotów, jak ma to miejsce choćby w edycjach limitowanych czy kiedy konsument po prostu jest zafascynowany wyglądem produktu i chce go nabyć tylko po to, by posiadać przedmiot o tym właśnie wyglądzie, bez względu na jego funkcję. W takim jednak wypadku konsument niejako nadaje przedmiotowi nową funkcję, która istotnie skupia się na wartościach estetycznych. Takie sytuacje wydają się być wszakże rzadkością i ponownie można zauważyć, że świadczą o wysokim dobrobycie jednostki decydującej się na zakup danego produktu nie w celu zaspokojenia potrzeby, do realizacji której został on zaprojektowany i wyprodukowany, ale wyłącznie w celu objęcia w posiadanie przedmiotu o danym wyglądzie. Oczywiście coraz więcej produktów zyskuje dzisiaj wyglądy, które same w sobie mogą być przedmiotami pożądania i często ludzie stają przed dylematem, czy wybrać przedmiot mniej funkcjonalny, ale ładniejszy, czy brzydszy, ale bardziej funkcjonalny. Poza wyjątkowymi sytuacjami, jak ta przedstawiona powyżej, rezygnacja z jakichś aspektów funkcjonalności nie sprawia jednak, że od razu staje się ona *tłem* dla samego wyglądu rzeczy. Żeby lepiej to zrozumieć, proponuję rozważyć dokładniej poniższy przykład.

Pomimo że kostka brukowa na rynku w Krakowie jest niewygodna i śliska, to wygląda bardzo ładnie, niemniej jednak spełnia ona nadal swoją funkcję utwardzania terenu i pomimo pewnych niedogodności wynikających z jej struktury, nadal jej głównym zadaniem jest właśnie utwardzanie terenu. Zdecydowano się zrezygnować z pewnych cech związanych

z wygodą jej użytkowania celem zapewnienia jej ładnego wyglądu – w tym wypadku zdecydowano się więc na rezygnację z potrzeb właściwie tego samego rzędu, ponieważ wygoda użytkowania oraz wygląd nie są raczej najbardziej podstawowymi potrzebami, które są realizowane przez kostkę brukową. Oczywiście mogą pojawić się sytuacje, w których wspomniana kostka brukowa okaże się stwarzać niebezpieczeństwo i wówczas mamy do czynienia z konfliktem potrzeb niższego rzędu z potrzebami wyższego rzędu – podatność na podobny konflikt jest jednak nieunikniona w sytuacji, w której posiadamy możliwość zaspokajania potrzeb na poziomie wszystkich rzędów. Należy wskazać, że w takiej sytuacji decyzje co do tego, które potrzeby poświęcić, a które realizować, mogą niejednokrotnie okazywać się nietrafne, nie świadczy to jednak od razu o całkowitej niedbałości o część z nich, np. wspomnianą funkcjonalność.

Co więcej, można domniemywać, że w momencie, w którym niebezpieczeństwo wywołane przez odebranie funkcjonalności przedmiotu ze względu na dbałość o jego estetykę stałoby się znaczące i doskwierające, natychmiastowo zrezygnowano by z estetyki na rzecz powrotu do funkcjonalności zapewniającej bezpieczeństwo. Piramida potrzeb opisuje to zjawisko bardzo obrazowo i wyobrażając sobie sytuacje konfliktów pomiędzy potrzebami różnych rzędów, jako oczywiste jawi się dbanie przede wszystkim o te najbardziej podstawowe.

Możliwość realizacji potrzeb rzędu najwyższego, jak już to zostało wspomniane, świadczy zatem o poszerzającym się dobrobycie ludzkiej cywilizacji, a ewentualna sytuacja przedkładania estetyczności nad funkcjonalność wydaje się być wydumaniem zagrożeniem. Jeśli dbałość o estetykę rzeczywiście wywoływałaby niebezpieczeństwo, to natychmiast powodowałaby również ludzki strach, przez co ludzie naturalnie dążyliby do jego powstrzymania, mimo że wiązałoby się to z koniecznością poświęcenia realizacji potrzeb wyższego rzędu. Poświęcenie to powodowałoby bowiem dużo mniejsze szkody niż te wywołane np. właśnie niebezpieczeństwem. Nikt o zdrowym rozsądku nie zgodziłby się przecież na to, by w sytuacji, w której przywoływana kostka brukowa powodowałaby liczne wypadki wywołujące kontuzje, utrzymywać na powierzchni rynku tę kostkę tylko i wyłącznie dlatego, że jest ładna. Któż bowiem zachwycałby się pięknem, będąc w sytuacji zagrożenia?

Symulacja, wirtualizacja, hardware i software

Ostatnim zarzutem podnoszonym przez Welscha, do którego chciałbym się ustosunkować, jest właściwie kwestia, która w odniesieniu do estetyzacji powierzchownej została już poruszona, a którą w odniesieniu do estetyzacji głębokiej Welsch nazywa „zamianą na miejsca między hardwarem a softwarem” (s. 35). Wskazuje on, że klasyczny *hardware*, czyli materia, w coraz większym stopniu staje się produktem estetycznym. W tym miejscu warto raz jeszcze posłużyć się cytatem, który został już wcześniej przywołany.

Nowe tworzywa są projektowane i sprawdzane – od początku do końca – za pomocą symulacji komputerowej. Symulacja – proces estetyczny, który rozgrywa się na ekranie monitora – nie ma już imitacyjnego charakteru, lecz spełnia kreatywną funkcję. [...] Rzeczywistość, którą niegdyś nazywano „twardą rzeczywistością”, okazuje się możliwa do przeobrażenia, do zestawiania w nowe kombinacje i otwarta na realizację dowolnych wymagań estetycznych. [...] Zabiegi estetyczne nie tyle przekształcają gotowe materie, ile determinują już ich strukturę – dotyczą więc nie tylko powłoki, lecz i samego jądra. Można powiedzieć, że estetyka nie zalicza się już do „nadbudowy”, lecz do „bazy” (s. 36).

Czy jednak w przytoczonej wyżej wypowiedzi Welch nie zaprzecza aby sam sobie i to zdanie po zdaniu? Jak twierdzi, nowe tworzywa są od początku do końca projektowane i sprawdzane w symulacji komputerowej. Jednocześnie twierdzi jednak, że symulacja nie ma już imitacyjnego charakteru, ale spełnia kreatywną funkcję. Tymczasem projektowanie i sprawdzanie w przestrzeni roboczej wiąże się właśnie z imitowaniem jakiegoś rozwiązania, które zostało najpierw wymyślone, a następnie zaprojektowane i poprzez imitację ulega sprawdzeniu przed realizacją. W ogóle sama symulacja związana jest ze zjawiskiem imitowania (łac. *simulatio* – „udawanie” – zob. Encyklopedia PWN). Uznanie jej za kreację samą w sobie jest więc całkowitym zaprzeczeniem jej istoty. Nie podważam tutaj tego, że tak zaawansowana symulacja spełnia w pewnym stopniu również kreatywną funkcję; nie sposób jednak uznać, że ze względu na tę funkcję nie ma ona już charakteru imitacyjnego.

Warto ponadto zwrócić uwagę, że Welsch nie ma tu na myśli kreowania rzeczywistości elektronicznej, o której wspomni dopiero później przy okazji odnoszenia się do kwestii immaterialnych (s. 38). Jeśli jednak nie ma on

na myśli rzeczywistości elektronicznej, to nie bardzo wiadomo, co poprzez cytowane wyżej słowa chce powiedzieć. Nie chodzi mu chyba przecież o to, że to, co dzieje się w symulacjach, jest samo w sobie nową materią. Nawet jeśli projektowanie i sprawdzanie nowych tworzyw odbywa się przy pomocy rozwiązań estetycznych, to jednak odbywa się osobno w przestrzeni elektronicznej, gdzie jest symulowane lub, idąc dalej, wirtualizowane, a osobno w rzeczywistości fizycznej, gdzie jest realizowane. Realizacja ta odbywa się natomiast z dostępnych i fundamentalnych materiałów, jakimi są pierwiastki czy atomy – w żadnym stopniu nie mamy więc do czynienia z pełną determinacją struktury materii, ale właśnie z jej przekształcaniem, chociaż przekształceniom podlegają dzisiaj coraz bardziej podstawowe jej elementy.

Wobec tego dzięki omawianemu procesowi tylko bardziej zbliżamy się do fundamentu rzeczywistości, czyli jej *hardware*, jak określa to Welsch, nie tworzymy jakichś nowych podstaw. Oczywiście przekształcanie i odkrywanie nowych form stanowi pewne rozwinięcie procesu kreacji, który dotychczas towarzyszył jednak nie tylko sztuce, ale także i rzemiosłu. Wytwarzanie nowych materiałów tymczasem nie służy samej tylko estetyzacji ani nie wysuwa estetyki na pierwszy plan, jak sugeruje to Welsch (s. 36), ale dąży przede wszystkim do spełniania coraz to bardziej wysublimowanych potrzeb, a więc przyjmuje zastosowania funkcjonalne, a nie jedynie estetyczne, choć należy pamiętać, że obecnie również one okazują się być istotne. Nie liczy się bowiem jedynie trwałość czy funkcja materiału, ale także jego wygląd. *Ale także*, a nie *tylko* – jak zdaje się sugerować niemiecki filozof.

Jeśli zaś chodzi o kwestię wirtualizacji i fakt, że – jak określa to Welsch – „kto [...] jest obeznany z takimi sprawami, jak wirtualność czy manipulowalność rzeczywistości, wie z własnego doświadczenia, w jak niewielkim stopniu rzeczywistość jest rzeczywista, jak bardzo daje się modelować estetycznie” (s. 36), to oczywiście wypada się zgodzić, że narzędzia przetwarzania rzeczywistości zarówno materialnej, jak i tej wirtualnej (zapewniającej jakościowo zbliżone doznania do tych znanych z rzeczywistości fizycznej) powodują wrażenie, że rzeczywistość jako taka podlega w dużym stopniu modelacji, czyli jest podatna na przekształcanie. Trudno jednak zgodzić się, iż wywołuje to wrażenie sprawiające, że przestaje ona jawić się jako rzeczywista. Fundamentalną cechą rzeczywistości jest właśnie to, że daje się ona przekształcać – każdy, kto miał do czynienia z gramami komputerowymi czy wirtualnymi światami, w których część obiektów nie

poddaje się interakcji, potwierdzi, że takie niepoddające się oddziaływaniu, nieprzekształcalne obiekty sprawiają wrażenie kompletnie nierzeczywistych.

Fakt, że rzeczywistość okazuje się tak bardzo podlegać modelowaniu i przekształceniom, jak prawdopodobnie nigdy wcześniej, niewątpliwie zatem wywiera ogromny wpływ na sposób jej postrzegania, na jej metafizykę (w tej kwestii również trudno nie zgodzić się z Welschem), nie świadczy jednak o tym, że przestaje ona być rzeczywista i staje się symulacją. Podobne do Welscha przemyślenia wydaje się mieć Jean Baudrillard, kiedy pisze o symulacji i symulakrach (Baudrillard, 2005). Stwierdzenie jednak, że rzeczywistość przekształcana przez człowieka przestaje być rzeczywistością, a staje się symulacją, jest w mojej ocenie kolejnym wypaczeniem i stanowiskiem zdecydowanie „na wyrost”.

Welsch powyższe argumenty podnosi również względem świata społecznego, którego aktywność skupia się dzisiaj zwłaszcza w sferze mediów. Zwraca on uwagę szczególnie na telewizję. „Obrazy, których dostarczają nam media, nie stanowią już dokumentalnej gwarancji rzeczywistości, ponieważ w dalekiej mierze są zaaranżowane, sztuczne, prezentowane tak, jak rzeczywistość wirtualna. Rzeczywistość prezentowana przez media staje się ofertą, która aż po swą substancję jest wirtualna, manipulowalna, modelowalna estetycznie” (s. 37). Należy sobie jednak zadać dwa pytania. Po pierwsze, czy kiedykolwiek media dawały ludziom dokumentalną gwarancję rzeczywistości? Zarówno w czasach Galla Anonima, jak i w czasach pierwszych odbiorników radiowych czy telewizyjnych media przekazywały tylko to, na co starał się zwrócić uwagę twórca danej wiadomości. Wynika to z charakteru przekazu informacji, który z natury może ująć tylko pewien fragment rzeczywistości, na który wskazuje autor. Ujęcie rzeczywistości w jakikolwiek przekaz zarówno wcześniej, jak i dziś musi więc sięgać do estetyki – jest bowiem wynikiem autorskiego przetworzenia.

Drugie pytanie zmierza do jeszcze bardziej fundamentalnej kwestii. Chodzi mianowicie o to, czy rzeczywistość społeczna nie była od zawsze skupiona na mediach, czyli jakichś środkach przekazu, choćby słowach, a rzeczywistość materialna na przetworzonych przez człowieka jej przedstawieniach? A zatem, czy rzeczywistość jako taka nie była od zawsze wirtualna, manipulowalna i modelowalna estetycznie? Człowiek przecież nigdy nie miał bezpośredniego dostępu do rzeczywistości; był to zawsze dostęp jedynie pośredni, choćby poprzez własną percepcję i strukturę pojęciową.

Właściwie należałoby powiedzieć, że dzięki rozwojowi naukowemu i technologicznemu, a także dzięki estetyzacji, a więc dzięki procesom oraz metodom pozwalającym rozbić napotymane struktury na mniejsze elementy, które dają się przetworzyć i w ten sposób umożliwiają wytwarzanie nowych struktur, rzeczywistość zaczyna się nam jawić w jej najbardziej fundamentalnej odsłonie. Nie mamy nas już bowiem formy przedstawiane nam w percepcji czy w intelekcie, ale docieramy do obszaru, który okazuje się być jeszcze bardziej podstawowy i być może już nieredukowalny.

Tym obszarem jest nasza świadomość, dzięki której i w obrębie której doznawanie i zaspokajanie potrzeb jest w ogóle możliwe. Fakt, że zarówno doznania, jak i potrzeby mogą być w świetle dzisiejszych możliwości poddawane kreacji czy manipulacji, sprawia jednak, że najbardziej podstawowym fundamentem rzeczywistości okazuje się być nie sama świadomość, którą trudno opisać i wytłumaczyć, lecz pewien jej sektor, którym jest nasza wola. Wydaje się, że na podobny fakt wskazywał już Artur Schopenhauer, kiedy mówił o autonomii woli i jej konstytutywnym względem tożsamości charakterze (Schopenhauer, 1908, s. 58–59). By jednak w pełni zrozumieć to powiązanie, należałoby tę kwestię dużo bardziej szczegółowo uzasadnić, a to już temat na zupełnie inne rozważania.

Niemniej jednak, skoro potrafimy kreować nawet nasze potrzeby, a poprzez to właściwie także naszą wolę i w konsekwencji również nasze doznania, to zdaje się, że musi być jeszcze jakiś inny, bardziej fundamentalny czynnik determinujący tę kreację. Tymczasem pomimo tego, że kreacja ta może dotyczyć także pewnych przejawów naszej woli, to nadal właśnie wola jawi się jako ostateczny determinant, choć należy zaznaczyć, że jest to wówczas wola albo innego podmiotu, albo nasza własna, przejawiająca się jednak w innym momencie i dotycząca woli z jej przyczyny następującej. Taką wolę ciężko już nam do czegokolwiek zredukować, co nie oznacza jednak, że dzieje się ona bez przyczyny czy jakiegokolwiek podstawy.

Podsumowanie

Analizując podejmowany problem, bez wątplenia należy zgodzić się z Wel-schem, że proces estetyzacji ogarnia dziś niemal całą rzeczywistość. Trudno jednak uznać propagowaną przez niego negatywną ocenę tego zjawiska, które raczej zdaje się świadczyć o dobrobycie i niezwykle zaawansowanym

stopniu rozwoju ludzkości aniżeli o upadku wartości czy grożącej nam degeneracji. Niemniej jednak rzeczywiście proces ten prowadzić może do przemian, powodujących, że gatunek ludzki przybierze zupełnie nową postać, porzucając dotychczasowe standardy dzięki możliwości niemalże nieograniczonej kreacji, co właściwie istotnie doprowadzi do rozpadu znanej nam struktury człowieka i cywilizacji. Rozpad ten najprawdopodobniej skutkować będzie jednak powstaniem zupełnie nowej, zdecydowanie bardziej zaawansowanej formy, która umożliwiać będzie zaspokajanie nawet najbardziej wyszukanych potrzeb. Możliwe zatem, że istotnie takie wartości, jak wiedza czy prawda przestaną być aktualne i zastąpią je wartości o charakterze estetycznym – będzie to jednak krok w stronę powszechnej wolności oraz dobrobytu, a nie ich utraty.

Takie wizje jawią się na skutek analizy obecnych możliwości technologicznych, a także tendencji ich rozwoju oraz natury ludzkich potrzeb i są przedmiotem rozważań futurologów czy transhumanistów, czyli reprezentantów nowego prądu w nauce i kulturze, prądu, w obrębie którego postuluje się potrzebę wykorzystania osiągnięć nauki i techniki do przewyższania ludzkich ograniczeń i poprawy warunków życia człowieka, a nawet znaczącej zmiany jego struktury. Hierarchia potrzeb i naturalna sposobność do ich zaspokajania są jednak gwarantem korzystnego dla człowieka kierunku ewolucji ludzkości, ewolucji dokonywanej zarówno w procesie estetyzacji, jak i w innych procesach, które z perspektywy opisowej mogą być na różne sposoby uwypuklane i konfigurowane. Jedno wszakże okazuje się pewne – jeśli możemy się troszczyć o estetykę, znaczy to, że pozostałe, niższe potrzeby nie wymagają zaspokojenia. Estetyzacja w tym świetle nie jest więc oznaką upadku, lecz zwiastunem rosnącego dobrobytu.

Bibliografia

- Baudrillard, J. (2005). *Symulakry i symulacja*. Tłum. S. Królak. Warszawa: Wydawnictwo Biel.
- Encyklopedia PWN. *Symulacja* [hasło]. Pobrano z: <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/symulacja;3982025.html> (15.06.2019).
- Maslow, A. (1943). A Theory of Human Motivation. *Psychological Review*, 50 (4), 370–396.

- Pierzchalski, F. (2017). Estetyka kiczu a rozwój autorytarnego populizmu w Polsce. W: F. Pierzchalski, B. Rydliński (red.), *Autorytarny populizm w XXI wieku. Krytyczna rekonstrukcja* (s. 69–93). Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa.
- Rogoziecki, R. (2015). Co to jest estetyzacja? *Miscellanea Anthropologica et Sociologica*, 16 (1), 74–95.
- Schopenhauer, A. (1908). *O wolności ludzkiej woli*. Tłum. A. Stögbauer. Pobrano z: <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/schopenhauer-o-wolnosci-ludzkiej-woli.pdf> (20.01.2019).
- Welsch, W. (1996). Estetyka i anestetyka. Tłum. M. Łukasiewicz. W: R. Nycz (red), *Postmodernizm. Antologia przekładów* (s. 520–547). Kraków: Baran i Suszczyński.
- Welsch, W. (2005). Procesy estetyzacji. Zjawiska, rozróżnienia, perspektywy. Tłum. K. Gucałska. W: tegoż, *Estetyka poza estetyką: o nową postać estetyki* (s. 31–73). Kraków: Universitas.
- Wilkożewska, K. (1997). Estetyzacja współczesności. *Sztuka i Filozofia*, 13, 207–211.
- Witosz, B. (2014). Estetyzacja świata i estetyzacja języka „kolorowej” prasy kobiecej (przyczynek do rozważań o wpływie postmodernizmu na współczesną polszczyznę). W: M. Kita, I. Loewe (red.), *Język w mediach: antologia* (s. 115–122). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

AESTHETICIZING OF REALITY – THE RESULT OF PROSPERITY
OR THE VALUES COLLAPSE? ANALYSIS AND CRITICISM
OF WOLFGANG WELSCH’S VIEWS REGARDING
THE AESTHETICIZING PROCESS

Summary

The article is a polemic with Wolfgang Welsch’s criticism of the aestheticization process presented in his article entitled *Aestheticization Processes. Phenomena, Distinctions and Prospects*. Its purpose is to show that arguments suggesting a negative assessment of this phenomenon are unfounded and the aestheticization should be rather treated as a sign of human civilization welfare which revealing favourable perspectives than as a problem threatens a degeneration or the fall of values. In the first part of the text, I present the definition of aestheticization and some examples of it. Next, I analyse the potentially negative consequences of this process and fears about

its further development pointed out by Welsch. I argue that the aestheticization is a positive phenomenon because people may care of aesthetic values only after satisfying more basic needs. The real consequence of this process is a better understanding of the reality, as the aestheticization emphasizes its immanent susceptibility to modelling which simultaneously enhance a possibilities of influencing on it by the human will. Therefore, instead of a danger for humanity, aestheticization may become a breakthrough in the development of our civilization.

ANTONI TORZEWSKI*

METAFIZYKA I SEKULARYZACJA –
KILKA UWAG O GIANNIEGO VATTIMA TEZIE
DOTYCZĄCEJ ŚMIERCI BOGA

Słowa kluczowe: metafizyka, sekularyzacja, Vattimo, śmierć Boga, postmodernizm,
filozofia współczesna, filozofia religii

Keywords: metaphysics, secularisation, Vattimo, death of God, postmodernism,
contemporary philosophy, philosophy of religion

*Albowiem Dobroć ma serce człowiecze
I Litość ludzkim wzrokiem na nas patrzy.
Miłość to ludzka forma boskiej siły,
Pokój w człowiecze jest odziany szaty.*

[...]

*Bo tam, gdzie Dobroć, Miłość, Litość mieszka,
Tam najwyższego Boga przebywanie*
(Blake, 1991, s. 34)

* Antoni Torzewski – student Instytutu Filozofii Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Interesuje się filozofią religii, hermeneutyką, dyskusją wokół myśli postnowoczesnej oraz nowożytną tradycją niemiecką.

Address for correspondence: Casimir the Great University, Department of Administration and Social Sciences, Institute of Philosophy, Ogińskiego 16, 85-092 Bydgoszcz, Poland. E-mail: antoni.torzewski@gmail.com.

– Ale wiesz, co się nie zmienia chłopcze?

– Tak mistrzu?

– Nie zmienia się to, że najgorszym naszym przekleństwem, naszym, czyli jedyne-
prawdziwego Kościoła, będzie wizja szczęśliwego, sytego i bezpiecznego ludu.
Gdyż taki lud ani nie będzie miał o co Boga prosić, ani czego się lękać. A kiedy nie
będą się bali i kiedy nie będą błagali o zmianę swej mizernej kondycji, wtedy staną
się na tyle niezależni, by rozejrzeć się wokół siebie. A my nie chcemy, by lud boży
miał czas oraz chęć na rozglądanie się wokół siebie.

(Piekara, 2010, s. 120)

Wprowadzenie

Pojęcie śmierci Boga wiąże się przede wszystkim z Nietzschem, od którego wyrażenie to pochodzi¹ oraz z przedstawicielami teotanologii – Gabrielem Vahanianem (1961), Thomasem Altizerem (1966), Pauliem van Burenem (1968), Richardem Rubinsteinem (1992) czy Johnem Caputo (2006). Filozofia zorientowana na śmierć Boga może stanowić jeden z licznych przykładów oddziaływania filozofii w kulturze popularnej. 8 kwietnia 1966 roku, na okładce magazynu „Time” pojawiło się pytanie: „Czy Bóg umarł?” („Is God Dead?”)². Natomiast główny artykuł owego wydania poświęcony był właśnie teotanologii i problemowi statusu religii w Ameryce. Obok jednak myślicieli zajmujących się teotanologią, znajduje się również włoski filozof Gianni Vattimo, który nie jest kojarzony wprost z tezą o śmierci Boga, lecz zajmuje ona istotne miejsce w jego myśli. W pierwszej części niniejszego tekstu postaramy się rozjaśnić znaczenie śmierci Boga u Vattima – obalić kilka istniejących mitów dotyczących rozumienia tej tezy, tj. wskazać, czym ona nie jest, a także ukazać, jaką hermeneutykę śmierci Boga prowadzi włoski myśliciel. W drugiej natomiast postawimy zarzuty krytyczne wobec jego koncepcji. W kolejnych częściach tego tekstu przyjrzemy się zwłaszcza pojęciom metafizyki i sekularyzacji, które są niezwykle istotne dla koncepcji Vattima.

¹ Nietzsche używa wykrzyknienia „Bóg umarł!” kilka razy w swej twórczości (por. np. Nietzsche, 1906, sekcje: 108, 125, 343; Nietzsche, 1908, przedmowa, sekcja 2).

² Por. <https://time.com/isgoddead> (10.10.2019).

Czym śmierć Boga nie jest

Ukazując, czym śmierć Boga w filozofii Vattimo nie jest, można wyróżnić przynajmniej pięć negatywnych płaszczyzn: 1) po pierwsze należy stwierdzić, że kiedy Vattimo mówi o śmierci Boga, nigdy nie głosi tezy ateistycznej – że Boga nie ma; 2) po drugie nie jest to również teza roszcząca sobie prawo do bycia prawdziwą; 3) po trzecie nie jest to teza normatywna, głosząca, że należy żyć tak, jakby Boga nie było; 4) po czwarte nie jest to także (pozornie paradoksalnie) teza teologiczna, tj. teza, której przedmiotem jest Bóg; 5) wreszcie po piąte nie jest to teza społeczno-kulturowa (czy socjologiczna), oznaczająca wpływ sekularyzacji społecznej na życie we współczesnym świecie.

1) Vattimo w swych rozważaniach nie podejmuje się w ogóle argumentacji na rzecz istnienia Boga, co jednak nie świadczy o jego ateistycznych przekonaniach. Bóg zajmuje w filozofii religii Vattimo istotne miejsce, jednak Jego istnienie przyjmowane jest jako założenie, a nie dowiedziony pewnik. Włoski filozof nie wyobraża sobie jakiegoś rodzaju chrześcijaństwa bez Boga, lecz wciąż przypomina o szczególnym charakterze Jezusa (por. Vattimo, 1999). Bóg jednak u Vattimo nie jest tym samym Bogiem metafizyki, którego możemy „znać” z pism Augustyna, Anzelmia czy Tomasza. Jest to bowiem Bóg uniżony, Jezus, który dokonał aktu *kenosis*³. W tym właśnie sensie Vattimo będzie używał stwierdzenia „Bóg umarł”. Nie jako proklamacji ateizmu⁴, lecz jako stwierdzenia, że zmieniła się hermeneutyka Boga, bowiem nie jest On rozumiany już zgodnie z założeniami klasycznej metafizyki, a pojmuje się Go w ramach postmodernistycznej filozofii religii oraz hermeneutyki i myśli Heideggera. Jak pisze sam Vattimo: „[...] śmierć Boga oznacza głównie koniec stabilnej struktury Bytu, a więc również koniec możliwości stwierdzania istnienia bądź nieistnienia Boga” (Vattimo, 2012, s. 46).

2) Cała myśl włoskiego filozofa wyrasta z tradycji zorientowanej na krytykę klasycznej definicji prawdy (m.in. Nietzsche, Heidegger, Gadamer).

³ Vattimo zapożycza to pojęcie od św. Pawła i używa do swej „słabej” interpretacji chrześcijaństwa (por. np. Vattimo, 1999, s. 55).

⁴ Vattimo pisze o tym wprost, omawiając rozumienie (z którym sympatyzuje) wyrażenia „Bóg umarł” u Nietzschego: „Ogłoszenie przez Nietzschego, że »Bóg umarł« nie jest tezą ateistyczną, taką jak »Bóg nie istnieje«” (Vattimo, 2002, s. 3).

Vattimo, za wspomnianymi myślicielami, uznaje dziejową antropologię i istnienie przesądów (Gadamer) czy prestruktury rozumienia (Heidegger), czego nie da się, według niego, uniknąć, tj. zdystansować się i uzyskać obiektywnego punktu widzenia pozwalającego na jednoznaczne orzekanie o czymkolwiek. Jak pisze Vattimo: „[...] dotąd filozofowie wierzyli, że opisują świat, teraz trzeba go interpretować...” (Vattimo, 2011b, s. 24). Przyjmując takie założenia, musimy stwierdzić, że „nie ma faktów, są tylko interpretacje” (Vattimo, 2011b, s. 12), a zatem wszystkie wygłaszane twierdzenia nie mogą być przedmiotem logicznej oceny w kategoriach prawdy bądź fałszu (włącznie z twierdzeniem o tym, że „nie ma prawdy”). Nie dzieje się tak tylko z tego powodu, iż narzędzia logiczne odnoszą się, wedle Vattima, jedynie do pewnego wycinka rzeczywistości⁵ (do którego niektóre twierdzenia należą, a niektóre nie), lecz również dlatego, że nikt nie jest w stanie osiągnąć takiego poziomu abstrakcji i obiektywności, aby uznać, czy są one w ogóle adekwatne do czegośkolwiek poza samą logiką. Powracając do twierdzenia o śmierci Boga – zgodnie z przyjmowaną przez Vattima epistemologią twierdzenie to nie rości sobie praw do bycia prawdziwym. Jest jedynie (albo aż) interpretacją, którą można, lecz nie trzeba przyjmować. Decyzja co do tego pozostaje w gestii pojedynczego człowieka, a nie obiektywnych praw logiki.

3) Już w XVIII wieku znana była teza, że zgodnie z wymogami prawa moralnego człowiek musi żyć tak, jakby Boga nie było. Stanowisko takie przyjmował Immanuel Kant i wyrażał je wprost m.in. w *Religii w obrębie samego rozumu*⁶. Człowiek, który zachowuje się tak, jakby Bóg istniał, nigdy nie będzie w stanie być tak dobrym, jak ten, który działa tak, jakby Boga nie było. Dzieje się tak dlatego, że po pierwsze, zakładając istnienie Boga, możemy również zakładać istnienie łaski, a wtedy może się okazać, że wszystkie nasze dobre moralnie uczynki powodowane były nie przez nas samych, lecz przez Boga, a zatem jesteśmy zwolnieni z odpowiedzialności za nasze czyny, przez co jako konkretni ludzie nie jesteśmy ani źli, ani dobrzy moralnie (por. Kant, 1993, s. 78). Po drugie natomiast, nawet nie uznając

⁵ Jak pisze Vattimo: „[K]ażde stwierdzenie może być zweryfikowane lub sfalsyfikowane jedynie w obrębie horyzontu (otwarcia, paradygmatu, języka), który z kolei nie może być zweryfikowany” (Vattimo, 2003, s. 34).

⁶ „Nie jest istotne, co Bóg czyni albo czynił dla świętości człowieka. Ważne jest, co człowiek ma czynić, aby był godnym pomocy Boga” (Kant, 1993, s. 76, por. także: Kant, 1993, s. 52, 114, 242).

łaski bożej, możemy stwierdzić, że zawsze w naszym działaniu towarzyszy nam myśl o możliwej nagrodzie (zbawienie) bądź karze (potępienie). Zatem działając dobrze moralnie, tak naprawdę naszą motywacją nie jest samo prawo moralne, lecz możliwe konsekwencje naszych działań, co czyni nawet dobre zewnętrznie działanie neutralnym w sensie pobudek i zatem również neutralnym w ogóle, ponieważ dla Kanta to właśnie motywacja posiada decydujące znaczenie. Odnosząc to stanowisko do filozofii Vattima, należy stwierdzić, że głoszona przez niego śmierć Boga nie może być rozumiana w przytoczonym wyżej kontekście, ponieważ włoski filozof – mimo wielu podobieństw do Kanta – inaczej pojmuje Boga: nie jako tego, który wymierzy nam karę bądź zagwarantuje nagrodę, ale jako tego, który jest naszym przyjacielem i umożliwia nam dobre działanie przez swój przykład i śmierć na krzyżu⁷. Działając tak, jakby Boga nie było, pozbywamy się także, zgodnie z myślą Vattima, całego kodeksu moralnego (czy lepiej – wszystkich wartości), którego dostarcza Jezus. Co więcej, Vattimo, w przeciwieństwie do Kanta, nie uznaje jakiegos wewnętrznego nam prawa moralnego, a zatem odarcie się z wartości chrześcijańskich prowadziłoby tylko do degradacji moralnej.

4) Jak już wspomnieliśmy, Vattimo nie podejmuje w swych pismach rozważań dotyczących istnienia bądź nieistnienia Boga. Nie pojawiają się w nich także kwestie dotyczące atrybutów Boga, sposobów Jego działania w świecie czy wreszcie Jego natury. Jeśli jednak Vattimo zaczyna czasem pisać na te tematy, to służą one jedynie jako środek do celu, jakim jest refleksja na temat społeczeństwa i problemów filozofii praktycznej. Włoski filozof bowiem nie jest zainteresowany teologią naturalną ani objawioną, co widać wyraźnie po stworzonych przezeń dziełach. Teza zatem o śmierci Boga w filozofii Vattimo nie jest tezą z zakresu teologii, lecz, jak wspomnieliśmy, z zakresu refleksji nad przemianami w samej filozofii czy w hermeneutyce Boga. W związku z tym również Vattimo nie jest raczej zaliczany do grona teotanologów.

5) Rozważania na temat sekularyzacji są silnie obecne we współczesnej filozofii. Wyróżnia się wiele jej odmian, np. sekularyzację polityczną,

⁷ Co prawda Jezus w filozofii Kanta również występuje jako ten, który umożliwia dobre działanie, lecz istnieje również jako ten, który nagradza i karze (por. Kant, 1993, s. 109). Vattimo natomiast pisze o Jezusie jako przyjacielu niezwiązanym z nagrodą bądź karą (por. Vattimo, 1999, s. 55).

społeczną, ostrą, otwartą, liberalno-pluralistyczną (por. np. Taylor, 2007 oraz Taylor, Maclure, 2011), a także wskazuje się na odmienną semantykę pojęć takich jak: sekularyzacja, sekularyzm, laicyzacja, demitologizacja, odczarowanie. Na dość ogólnym poziomie jednak można stwierdzić, że sekularyzacja to między innymi proces zaniku obecności i znaczenia religii – a także Boga – w życiu konkretnych jednostek, tj. społeczeństwa. Vattimo podejmuje rozważania na temat sekularyzacji. W istocie stanowią one ważną część jego filozofii. Nie należy jednak rozumieć jego tezy o śmierci Boga w kontekście (domniemanego) zjawiska społecznego, jakim jest sekularyzacja w podanym wyżej sensie. Włoski myśliciel bowiem twierdzi, że owszem, zanik religii jest obecny we współczesnym świecie, lecz jest to jedynie zanik religii instytucjonalnej, tj. Kościoła (a nie takie znaczenie sekularyzacji uznaje Vattimo). Tradycja religijna natomiast i wartości, jakie ze sobą niesie, są, wedle włoskiego myśliciela, obecne w kulturze nawet bardziej niż dotychczas. Zatem można stwierdzić, że coraz bardziej popularna dziś teza o desekularyzacji nie znosiłaby tezy o śmierci Boga, bowiem dotyczy ona zupełnie innego obszaru rozważań, mianowicie problematyki społecznej. Podczas gdy teza o śmierci Boga dotyczy przede wszystkim przekształceń w hermeneutyce Boga.

W filozofii Vattimo zatem stwierdzenie, że Bóg umarł, nie oznacza ani tezy ateistycznej, ani nie jest to teza prawdziwościowa, normatywna, teologiczna, ani również socjologiczna. Jak wobec tego rozumieć śmierć Boga w rozważaniach włoskiego filozofa? W jakich kontekstach teza ta występuje i w ramach jakiej dziedziny filozoficznej jest usytuowana?

Czym śmierć Boga jest

Wraz z wyjaśnieniem, czym śmierć Boga nie jest w filozofii Vattima, poruszyliśmy już nieco tematykę niniejszej części tekstu. Śmierć Boga jest niezwykle bogatym znaczeniowo problemem i to nie tylko w kontekście myśli Vattima. Przedstawimy zatem tylko fragment tego, co kryje się za omawianą tezą, lecz będzie to fragment istotny i oddający ducha myśli włoskiego filozofa. Analogicznie do zagadnienia „czym śmierć Boga nie jest”, można wyróżnić co najmniej kilka odrębnych – lecz również w pewnym sensie połączonych ze sobą – określeń tego, czym jest śmierć Boga u Vattima, mianowicie: 1) interpretacją; 2) tezą dotyczącą przemian hermeneutycznych

i kulturowych; 3) zjawiskiem pozytywnym; 4) zjawiskiem powiązaniem ze szczególnie rozumianą sekularyzacją i dobrobytem społecznym; 5) powrotem do wartości chrześcijańskich; 6) zerwaniem z przemocą metafizyki.

1) Nurt krytycznie nastawiony do klasycznej definicji prawdy, do którego zaliczyć można również Vattima, proponuje używanie pojęcia „interpretacja” w miejsce pojęcia „teza” czy „hipoteza”. Teza bowiem rości sobie prawo do bycia prawdziwą bądź fałszywą, podlega ewaluacji logicznej, która prowadzić ma do jednoznacznych wniosków, tj. do odpowiedzi na pytanie: czy dana teza jest prawdziwa czy fałszywa? Interpretacja natomiast takiego roszczenia już w sobie nie zawiera. Z góry wiadomo, że jest to stwierdzenie nie głoszące, że „jest tak a tak”, ale że „może być tak a tak”. Interpretacja zatem zawiera w sobie pewnego rodzaju możliwość dialogu i ma otwarty charakter w przeciwieństwie do tezy. Śmierć Boga u Vattima jest właśnie interpretacją, nie zaś tezą. „Ogłoszenie śmierci Boga – pisze włoski myśliciel – jest albo prawdziwym ogłoszeniem, albo, w naszym języku, podjęciem działania w ramach ciągu zdarzeń, w który jesteśmy włączeni i którego nie opisujemy obiektywnie, lecz interpretujemy go” (Vattimo, 2011b, s. 17). Teza o śmierci Boga może być oczywiście krytykowana z wielu perspektyw, ale nigdy nie wykaże się zarówno jej absolutnej fałszywości, jak i prawdziwości. Co zatem może skłaniać nas do przyjęcia bądź odrzucenia tej interpretacji? Wydaje się, że jedynie względy praktyczne, tj. konsekwencje społeczno-moralne, które da się wywieść z tezy o śmierci Boga.

2) W części zatytułowanej „Czym śmierć Boga nie jest”, w punkcie pierwszym, staraliśmy się wykazać, że śmierć Boga u Vattima nie może być rozumiana jako głoszenie ateizmu, a następnie, w punkcie czwartym, że nie należy ona do teologii. Wskazaliśmy już, że jest to stwierdzenie w ramach obserwacji przemian w hermeneutyce Boga. Śmierć Boga należy jednak również do szczególnie pojętej filozofii kultury. Vattimo bowiem w swych rozważaniach stara się raz za razem wykazać, że postmodernizm (czy używając słów samego Vattima – „myśl słaba” albo hermeneutyka) to myśl, która stanowi najbardziej odpowiednią filozofię do obecnych czasów: „[...] hermeneutyka nie może być filozofią metafizyczną, będącą potwierdzeniem »wiecznie« interpretacyjnej struktury bycia i rzeczywistości, lecz może się jedynie prezentować w formie filozofii, która koresponduje z sytuacją świata powszechnej komunikacji” (Vattimo, 2006, s. 131). Śmierć Boga (będąca u Vattimo częścią myśli postmodernistycznej) zatem miałaby wyrażać wynik procesu, który wraz z sekularyzacją obecny jest współcześnie, a mianowicie

procesu zmiany obrazu Boga w społeczności wierzących. Coraz częściej bowiem, jak wskazuje Vattimo, myśli się o Bogu nie jako o wszechmocnym, wszechwiedzącym, panującym stwórcy, który sędzi sprawiedliwie, lecz jako o przyjacielu, który kocha. Śmierć Boga więc to śmierć pewnego obrazu Boga, który dominował aż do czasów współczesnych – to właśnie oznacza, że teza o śmierci Boga należy do filozofii kultury. Stwierdzenie śmierci Boga „nie było ani nie chciało być deskryptywną wypowiedzią metafizyczną dotyczącą nieistnienia Boga; było narracyjną interpretacją historii naszej kultury, mającą pokazać, że wiara w Boga nie jest już potrzebna ani nawet »moralnie« możliwa – przynajmniej wiara w Boga tradycji onto-teologicznej” (Vattimo, 2011b, s. 121). Przemiana hermeneutyki Boga natomiast będzie podobnym zjawiskiem, lecz dokonującym się zwłaszcza w ramach filozofii, nie zaś w społeczności wierzących.

3) Włoski filozof zwraca uwagę, że śmierć Boga to zjawisko, które winno być rozumiane pozytywnie z perspektywy chrześcijaństwa. Wyraża ono bowiem wewnętrzne dążenie chrześcijaństwa do sekularyzacji: „sekularyzacja jest [...] istotnym aspektem historii zbawienia, co zauważali także inni filozofowie nowożytni, a na długo przed nimi także Joachim z Fiore” (Vattimo, 2003, s. 35). Obie powyższe tezy (czy lepiej – interpretacje) mogą wydawać się niespójne logicznie, jednak należy podkreślić, że w filozofii Vattimo mają one sens oraz zachodzi stosunek logicznego wynikania między konkretnie pojętym chrześcijaństwem, sekularyzacją oraz śmiercią Boga. Sekularyzację rozumie Vattimo jako proces oddalania się od *sacrum* (które to pojęcie włoski filozof wiąże ściśle z przemocą [por. Girard, 1993; Vattimo, 1999]), „proces »odpływania«, który wycofał współczesną laicką cywilizację od jej sakralnych źródeł” (Vattimo, 1999, s. 41). *Sacrum* jest czymś niepożądanym – aby nie powiedzieć „złym” – a więc każdy proces mający na celu jak największe oddalenie się od *sacrum* jest czymś pożądanym. Głównym zaś przesłaniem chrześcijaństwa jest, wedle Vattimo, odrzucenie przemocy, a zatem odrzucenie *sacrum*. Co więcej, można powiedzieć, że tym, czym dla Platona był Arystoteles, tym dla Boga-ojca był Jezus – sprowadził on myśl „na ziemię”, zsekularyzował zastaną wizję religii, przenosząc ciężar rozważań z nieosiągalnej sfery niebiańskiej na dobre moralnie życie na ziemi. Jezus, jak i całe chrześcijaństwo, jest tym, co zawiera w sobie sekularyzację, tj. odrzucenie przemocy *sacrum*. Wracając zaś do śmierci Boga – ona również stanowi część procesu sekularyzacji, a zatem w pełni wpisuje się w chrześcijaństwo. Zrywając bowiem z obrazem Boga jako wszechmocnego

Pana na rzecz Boga jako przyjaciela, który kocha, dokonuje się postęp w sekularyzacji, czyli postęp w odrzuceniu przemocy – „odczarowanie przybiera także postać rezygnacji z przemocy” (Vattimo, 2006, s. 102). Z tego właśnie powodu Vattimo rozumie śmierć Boga pozytywnie, lecz nie jako zjawisko uderzające w chrześcijaństwo, a takie, które w pełni wpisuje się w jego charakter: „sekularyzacja jako »pozytywny« fakt podkreślający rozpad sakralnych struktur chrześcijańskiego społeczeństwa [...] powinien być rozumiany nie jako porażka czy oddalenie się od chrześcijaństwa, lecz jako pełniejsza realizacja jego prawdy [...]” (Vattimo, 1999, s. 47).

4) Sekularyzacja jest jednym z najistotniejszych fenomenów we współczesnej filozofii. Często wiąże się ten proces z rozwojem myśli, nie przez przypadek bowiem sekularyzacja zaczęła być coraz bardziej obecna w czasach nowożytnych, które cechowały się gwałtownym rozwojem filozofii niezależnej od religii. Proces ten oczywiście kulminuje w czasach współczesnych, kiedy to wprost już poddaje się wątpliwość, czy rozważania dotyczące religii mogą być częścią filozofii, czy szerzej – nauki. Istnieją tacy myśliciele⁸, którzy utrzymują stanowisko głoszące, iż postępująca sekularyzacja jest wprost powiązana z rozwojem nauki i myślenia. Tezę tę głoszą zazwyczaj przeciwnicy religii, traktujący sekularyzację (pojętą już nie jako odrzucenie przemocy *sacrum*, ale w ogóle odseparowanie się od religii i jej zanik) pozytywnie. Przytoczony przez nas jako motto fragment autorstwa Jacka Piekary, wyobrażający rozmowę na temat największego zagrożenia dla religii, wyraża w oczywisty sposób nastawienie przyjmujące powyższą tezę, że sekularyzacja jest wynikiem rozwoju myślenia. Odnosząc zaś wspomniany fragment do myśli Vattimo, można by stwierdzić, że człowiek wypowiadający słowa o zagrożeniu dla religii jako „rozglądaniu się wokół siebie” to zwolennik klasycznej metafizyki i obrazu Boga jako wszechmocnego Pana. Włoski filozof jednak, interpretując sekularyzację jako odrzucenie przemocy, ukazuje, że „rozglądanie się wokół siebie” nie stanowi wcale zagrożenia dla religii, a wręcz przeciwnie – pozwala na pełniejszą jej realizację. Vattimo pisze wprost o „sekularyzacji jako kontynuacji zbawczego działania wypływającego z chrześcijańskiego objawienia” (Vattimo, 2002, s. 119). Wyrazem zaś tak pojętej sekularyzacji jest, jak już wspomnieliśmy, śmierć Boga pojęta jako zjawisko pozytywne.

⁸ Mam na myśli przede wszystkim koncepcje oświeceniowe, pozytywizm czy marksizm.

5) Śmierć Boga jako część sekularyzacji prowadzi do konkretnej wizji religii. Można zatem zapytać: jaka religia jawi się po śmierci Boga? Co zostaje z religii po sekularyzacji? Jak zmiana obrazu Boga wpływa na religię? Otóż Vattimo odpowiada dość dokładnie na wyżej postawione pytania. Kluczowe bowiem dla niego staje się pojęcie miłości, które najpełniej wyraża religię chrześcijańską i zarazem stanowi granicę sekularyzacji. Powtórzmy: chrześcijaństwa nie można zsekularyzować w takim stopniu, aby pozbawić go pojęcia miłości. Dla Vattimo religię po śmierci Boga, religię po sekularyzacji stanowią wartości, które za sobą niesie, tj. przede wszystkim miłość, lecz również tolerancja, miłosierdzie, dialog oraz dezaprobata dla wojen czy ubóstwa. „Chrześcijańskie dziedzictwo powracające w »myśli słabej« to przede wszystkim przykazanie miłości oraz odrzucenie przemocy” – pisze Vattimo (1999, s. 44). Zwraca się tu uwagę przede wszystkim na praktyczne (etyczne) konsekwencje religii, nie zaś na jej warstwę metafizyczną, z której przecież została już odarta. Vattimo podkreśla, że dopóty można niemalże dowolnie interpretować religię – i wręcz należy ją interpretować, bowiem każdy musi odnaleźć chrześcijaństwo dla siebie, tu i teraz (por. Vattimo, 1999, s. 66) – dopóki zachowuje się przykazanie miłości (por. Vattimo, 2005, s. 51). Taka sama wizja chrześcijaństwa wynika również, wedle Vattimo, z przekształcenia się obrazu Boga z wszechmocnego Pana w przyjaciela, który kocha. Jezus bowiem, wedle włoskiego filozofa, ukazuje, że najważniejsze jest właśnie przykazanie miłości, a wszystko, co inne, jest niejako wtórne i podległe interpretacji. „Przyszłością chrześcijaństwa, a także Kościoła, jest stać się religią czystej miłości” (Vattimo, 2007, s. 45) – pisze Vattimo.

6) Vattimo, który czerpie zarówno z Nietzschego, jak i z Heideggera, poświęca dużo uwagi problemowi metafizyki. Tak jak Heidegger, włoski filozof krytykuje metafizykę ze względów praktycznych, tj. twierdzi, że metafizyka powoduje przemoc albo przynajmniej, że dostarcza teoretycznej podstawy i zarazem usprawiedliwienia dla przemocy (por. np. Vattimo, 1998, s. 142; Vattimo, 2007, s. 43, 93; Vattimo, 2011b, s. 42). Religia natomiast (przynajmniej w pewnym okresie) przesiąknięta jest klasyczną metafizyką, co skłania Vattimo do bycia krytycznym również wobec niej. Włoski filozof wskazuje na związek religii z przemocą (metafizyką)⁹, odwołując

⁹ „[...] przemoc w chrześcijaństwie utrzymuje się i włada dopóty, dopóki zachowuje ono swe mnogie połączenia z metafizyką” (Vattimo, 2002, s. 115).

się do przykładów świętych wojen oraz absurdałnej, w jego oczach, etyki dotyczącej np. prokreacji, kapłaństwa kobiet czy stosunków pozamałżeńskich i homoseksualnych. Dzięki jednak idei śmierci Boga możliwe jest *Verwindung* metafizyki (por. Vattimo, 2002, s. 12). Dzięki niej również religia zostaje odarta z metafizyki, co sprawia, że staje się ona pozbawiona tendencji opresyjnej, która powodowana była przez metafizykę. Vattimo twierdzi, że jego koncepcja – myśl słaba – „jest najlepszą odpowiedzią, której możemy udzielić na przemoc i dyskryminację” (Vattimo, 2007, s. 109). W nawiązaniu do interpretacji *sacrum* jako przemocy można stwierdzić, że to właśnie metafizyka związana jest z owym *sacrum* w ramach religii, a sekularyzacja to zarazem oddalanie się od *sacrum*, jak i oddalanie się od metafizyki. Religia po sekularyzacji, po zniesieniu *sacrum* i metafizyki, to, jak wspomnieliśmy, religia miłości czy religia nie-przemocy. Śmierć Boga zatem może być również rozumiana jako prowadząca do zerwania z przemocą metafizyki (por. Vattimo, 2005, s. 54).

Śmierć Boga w filozofii Vattimo ma wiele kontekstów i może być rozumiana w związku z podejmowanym przez włoskiego filozofa problemem sekularyzacji i metafizyki. Śmierć Boga to interpretacja, która ma podłoże normatywne i prowadzi do konkretnego rozumienia religii jako zorientowanej na przykazanie miłości i nie-przemocy, religii, która odarta jest z metafizyki i z *sacrum*, która opowiada się za miłosierdziem i tolerancją oraz dialogiem.

Uwagi krytyczne

Vattimo przedstawia ciekawą interpretację zarówno śmierci Boga, jak i religii, która konstytuuje się po zmianie obrazu Boga. Warto jednak zwrócić uwagę na kilka kwestii, jakie wydają się problematyczne w kontekście filozofii religii włoskiego myśliciela. Nie będziemy w tym tekście przeprowadzać krytyki jego stanowiska z perspektywy klasycznej metafizyki (co, wydaje się, byłoby najłatwiejsze), lecz postaramy się ukazać możliwe nieścisłości, pozostając w obrębie filozofii samego Vattimo. Innymi słowy – postaramy się wykazać sprzeczność między niektórymi założeniami włoskiego myśliciela a tym, co on sam proponuje w ramach filozofii religii. W tym celu postawimy trzy pytania: 1) po pierwsze, czy nie jest tak, że filozofia religii Vattimo przyjmuje formę historiozofii i tworzy się przez

to kolejna metanarracja, której włoski myśliciel chciałby uniknąć; 2) po drugie, czy zważając na istotność pojęcia miłości w jego filozofii nie panuje w niej, zawarty *implicite*, antysemityzm; 3) wreszcie po trzecie, czy religia proponowana przez Vattimo jest w ogóle religią.

1) Ukazywanie dziejów jako realizowanie się pewnego prawa historycznego, jako pewien postęp ludzkości to oczywiście pomysł znacznie wcześniejszy niż filozofia prezentowana przez Vattimo. Już Joachim z Fiore (choć niektórzy wskazywaliby św. Augustyna¹⁰) proponował uchwycenie dziejów jako jednolitego, sensownego procesu rozwoju społecznego, na który patrzy się przez pryzmat religii. Później koncepcje historiozoficzne możemy znaleźć u takich filozofów, jak Lessing, Vico, Hegel itd. Jednak w odniesieniu do Vattimo szczególnie ważny będzie właśnie Joachim z Fiore. Filozofia dziejów tego ostatniego zakłada trzy epoki w rozwoju ludzkości: epokę Ojca, epokę Syna i epokę Ducha (jak nietrudno zauważyć, jest to koncepcja czerpiąca z chrześcijańskiej doktryny trynitarniej). Epoka Ojca to okres obejmujący dominację Starego Testamentu, czyli trwający do Jezusa. Epoka Syna jest epoką dominacji Nowego Testamentu i wedle Joachima, miała skończyć się w XIII wieku. Po niej nastąpić zaś miała epoka Ducha, w której ludzie są wolni, Kościół instytucjonalny przestaje być potrzebny, a światem rządzą święci-mnisi żyjący w specjalnych klasztorach. Ponieważ Joachim zakładał postęp, a nie regres ludzkości w dziejach, kolejne epoki będą lepsze od poprzednich. Epoka Ojca to najgorszy z trzech okresów w dziejach ludzkości. Panuje w niej niewola i niezrozumienie. Jednak wraz z nadejściem epoki Syna, i później epoki Ducha, ludzkość staje się coraz bardziej wyzwolona i coraz bardziej rozumna¹¹. Vattimo często nawiązuje

¹⁰ Jako argument przeciwko Augustynowi jako pierwszemu filozofowi dziejów przytacza się stanowisko, według którego w *Państwie bożym* Augustyna wbrew pozorom nie widać wprost historiozofii. Staje się ona widoczna dopiero po poddaniu tego dzieła konkretnej interpretacji, która jednak nie jest jedyną powszechnie przyjętą.

¹¹ Bardzo zbliżone do koncepcji Joachima są zapatrywania Lessinga, Kanta czy Feuerbacha. Lessing również zakładał trzy stadia rozwoju ludzkości – etap dziecięcy, młodzieńczy i dojrzały – wraz z następowaniem których rozwija się także ludzkość przede wszystkim w aspekcie moralnym (co Lessing wiąże ściśle z religią). Kant natomiast i Feuerbach (mimo wielu istotnych różnic) nie uprawiają wprost filozofii dziejów, lecz obaj analizują przejście judaizmu w chrześcijaństwo i następnie piszą o religii przyszej. U Kanta będzie to panowanie prawa moralnego, u Feuerbacha emancypacja ludzkości (jednak zarówno koncepcja Kanta, jak i Feuerbacha zorientowana jest na moralność). W tym kontekście można stwierdzić, że Vattimo, nawiązując do Joachima, nawiązuje do

do Joachima z Fiore, ponieważ uważa, że „[...] żyjemy w epoce Ducha; mianowicie w epoce, w której dzięki nauce i technologii można poradzić sobie bez metafizyki i metafizycznego Boga, w nihilistycznej epoce, w której nasza religijność może się w końcu rozwinąć w formę miłosierdzia, które nie zależy już od prawdy” (Vattimo, 2011a, s. 127)¹² ani dogmatów i instytucjonalnego Kościoła¹³. Założenia, które przyjmuje włoski myśliciel, nie pozwalają mu jednak uprawiać historiozofii, ponieważ jest to przykład myślenia totalizującego, absolutnego i metafizycznego. Owo myślenie wyrażające się w metanarracjach Vattimo stara się zawsze zwalczać i wykazywać ich opresyjny charakter. Wydaje się jednak, że istnieją przesłanki, które wskazują, że Vattimo właśnie taką metanarrację proponuje (por. np. Vattimo, 2007, s. 100; Vattimo, 2011b, s. 62). Ze względu na swego mentora – Hansa-Georga Gadamera¹⁴ – nie dziwi fakt, że włoski filozof bierze pod uwagę dzieje i nie ma zamiaru uprawiać filozofii oderwanej od historii. Czym innym jednak jest branie historii pod uwagę, a czym innym ukazywanie praw nią rządzących. Vattimo oczywiście nic takiego nie robi wprost. Mimo to z jego koncepcji religii można wysnuć pewne wnioski świadczące właśnie o uznaniu pewnego prawa rządzącego historią. Włoski filozof pisze bowiem o historii jako o historii sekularyzacji. Zauważa, że wraz z postępem dziejów postępuje także sekularyzacja (bądź demitologizacja czy odczarowanie, co dla Vattimo jest bliskoznaczne z sekularyzacją). Co więcej, sekularyzację tę można potraktować jako pewnego rodzaju wynik boskiego planu. Bowiem to właśnie Jezus jest tym, który sekularyzuje (por. Vattimo, 1999, s. 48). Sekularyzacja jest także tym, co charakteryzuje chrześcijaństwo jako takie. Zatem postępująca w świecie sekularyzacja to

o wiele bogatszej tradycji obejmującej wiele wieków filozofii. Można by również spytać, w jakim stopniu odkrycie powiązań między Vattimo i Kantem (w kwestii filozofii religii) wpisywałoby się w tezę Stephena Hicksa, który postmodernizm wywodzi właśnie od królewieckiego filozofa (por. Hicks, 2016).

¹² Podobnie pisze Vattimo w dziele *After Christianity*: „[N]asza cywilizacja [...] oferuje nam szanse zrealizowania królestwa ducha [...]” (Vattimo, 2002, s. 54; por. także: Vattimo, 2002, s. 68).

¹³ Również w innym tekście Vattimo przyrównuje koncepcje Joachima do współczesnego rozumienia chrześcijaństwa, pisząc o zasadniczym znaczeniu epoki Ducha, „która podkreśla nie literę, ale ducha objawienia; już nie służy, a przyjaciele; już nie groza czy wiara, ale miłosierdzie [...]” (Vattimo, 2002, s. 31).

¹⁴ O relacji Vattimo z Gadamerem można przeczytać w autobiografii włoskiego myśliciela (por. Vattimo, Paterlini, 2011).

nic innego, jak wypełnianie się Jezusowego przesłania dążącego do zdemitologizowania chrześcijaństwa aż do granicy, którą stanowi miłość (por. np. Vattimo, 2002, s. 51; Vattimo, 1999, s. 64). W tym miejscu dochodzimy do praktycznego, moralnego wymiaru wiary. Religia po śmierci Boga to, jak już wspomnieliśmy, miłość oraz zanik dogmatów i instytucjonalnego Kościoła, który właśnie dlatego zanika, ponieważ każdy człowiek przyjmujący zasadę miłości (prawo moralne) staje się częścią tego, co Kant nazywał niewidzialnym Kościołem albo w rezultacie – państwem bożym na ziemi (por. Kant, 1993, s. 168, 187). W kontekście historiozoficznym filozofia religii Vattimo podobna jest do licznych teologii śmierci Boga, które „są teologiami historii opowiadającymi wielką opowieść dotyczącą tego, w jaki sposób przechodzimy od religii Ojca w judaizmie przez religię Syna w Nowym Testamencie ku religii Ducha w nowoczesności (Altizer) lub ponowoczesności (Taylor), co stanowi Opowieść Ostateczną” (Caputo, 2007, s. 69). John Caputo, omawiając filozofię Vattima, wskazuje, że jest ona „usytuowana [...] w heglowskim spojrzeniu na historię jako transkrypcję, transmisję i translację bardziej solidnego [*robust*] i świętego Ducha” (Caputo, 2007, s. 84). Można zatem postawić wobec włoskiego myśliciela zarzut dotyczący popadania w metafizykę oraz tworzenia kolejnej metanarracji, co oczywiście nie byłoby niczym niepożądanym z perspektywy klasycznej metafizyki, lecz stanowi sprzeczność z założeniami samego Vattima, który wszelkim metanarracjom zarzuca opresyjność. Włoski filozof zdaje sobie sprawę z metanarracyjnego charakteru koncepcji Joachima, o czym świadczą może zdanie: „Wydaje się zatem, że metanarracja Joachima również stała się nie do utrzymania” (Vattimo, 2002, s. 43). Chcąc jednak wykorzystać tę koncepcję do naświetlenia własnego pomysłu, pisze, że jeśli oderwiemy ją od metafizyki obiektywności, „możemy skonstruować postmodernistyczne doświadczenie religijne w świetle nauk Joachima” (Vattimo, 2002, s. 43). Mimo to jednak Vattimo zdaje się nie spełniać własnego postulatu o odmetafizycznieniu Joachima i uprawiać kolejną metanarrację w sposób przedstawiony powyżej.

2) Wskazaliśmy już w niejednym miejscu, jak istotną rolę w filozofii religii Vattimo odgrywa miłość. Jest ona tym, czego nie da się zdemitologizować czy zsekularyzować. Stanowi granicę interpretacji oraz najważniejsze przesłanie religii (por. Vattimo, 2011b, s. 63–64). Biorąc jednak pod uwagę nasze rozważania dotyczące obecności historiozofii u Vattima, można zastanowić się, czy włoski myśliciel nie przejawia, znowu zawartego

implicite, antysemityzmu. Może pojęcie miłości, którego używa, jest tym samym, o którym Feuerbach pisał, że jest to miłość jedynie w obrębie współwyznawców, niewykraczająca jednak poza ramy własnej religii (por. Feuerbach, 1959, s. 409) i tym samym nieobejmująca judaizmu. Nie jest więc to miłość powszechna – jak się o tym mówi – ale ograniczona i wąska. Przytoczone wyżej koncepcje historiozoficzne Joachima, a w szczególności Lessinga i Kanta, przedstawiały judaizm jako religię Ojca, religię dzieciństwa, która cechowała się bardzo prymitywną moralnością zorientowaną na nagrodę i karę w życiu doczesnym (por. Lessing, 1959, s. 535–540; Kant, 1993, s. 157). Judaizm był także pierwszym etapem rozwoju religii, bowiem ludzie nie byli jeszcze gotowi na przesłanie innego, wznioślejszego rodzaju, jakim jest moralność chrześcijańska. Szczególnie widoczny staje się antysemityzm w koncepcji Lessinga, gdzie autor ukazuje naród żydowski jako „najbardziej nieokrzesany, najbardziej zdziczały” (Lessing 1959, s. 533). Połączywszy już filozofię religii Vattima z historiozofią, możemy postarać się odnaleźć w jego pismach wątki zdradzające zawarty *implicite* antysemityzm. Włoski myśliciel traktuje judaizm również jako dość prymitywną religię Ojca, która musi zostać zastąpiona przez wznioślejszą religię Syna, tj. chrześcijaństwo. Nie może być inaczej, ponieważ, aby dojść do koncepcji *kenosis* Boga, dzięki czemu najistotniejsza staje się miłość, należy wziąć pod uwagę chrześcijaństwo, a nie judaizm. Czy jednak na pewno tak jest? Wydaje się bowiem, że myśl żydowska również jest w stanie sprostać temu „zawołaniu o miłość”, np. jest to możliwe w kontekście filozofii Levinasa, w której funkcję Vattimowskiego *kenosis* może pełnić „odbicie” twarzy Boga w twarzy Innego (por. Levinas, 1998). Nie ma zatem podstaw, aby twierdzić, że jedynie w chrześcijaństwie możliwa jest owa powszechna miłość. Jak zwraca uwagę Caputo: „Od Joachima z Fiore, przez Hegla, Schellinga i Feuerbacha aż do współczesnych myślicieli śmierci Boga, te teologie kreślą przejście z transcendencji do immanencji, od alienacji i wyobcowania do powrotu (*homecoming*), od Boga jako zdystansowanego i surowego Ojca do Boga wpierw jako Syna i brata, następnie jako ducha miłości. Ktoś musi być »czarnym charakterem« (*bad guy*) („religią Ojca”) w tej opowieści, a jest nim nieuchronnie judaizm” (Caputo, 2007, s. 79). Tak samo jest właśnie w przypadku Vattimo, w którego koncepcji także ukazane jest przejście, o którym mówi Caputo.

3) Wobec Gianniemu Vattima koncepcji religii można postawić jeszcze jeden zarzut, który może wydawać się oczywisty, lecz mimo to istotny. Zarzut

ten stawiany był większości takich wizji religii, które były w pewien sposób redukcjonistyczne; mam tu na myśli np. redukcję religii do moralności u Lessinga (por. Lessing, 1959) czy redukcję religii do doświadczenia religijnego u Kierkegaarda (por. Kierkegaard, 1972). Zarzut, o którym tu mowa, wyrazić można w pytaniu: czy prezentowana przez danego autora religia może być jeszcze nazywana religią? Odpowiedź nasza, również w przypadku Vattima, zależeć będzie od przyjmowanej definicji religii. Określenie jednak, czym jest religia, stanowi chyba jedną z najbardziej dyskusyjnych kwestii w filozofii religii. W encyklopedii PWN możemy np. znaleźć taką oto definicję: religia jest to „zjawisko różnorodnie definiowane i opisywane z wielu perspektyw, najczęściej jako relacja człowieka do *sacrum*” (zob. Encyklopedia PWN). Ze względu na problemy z jednoznaczną definicją religii postaramy się zatem jedynie ukazać, czy koncepcja religii Vattima może być zaliczona do koncepcji redukcjonistycznych, gdyż to umożliwi nam zadanie pytania, na ile taka religia jest religią (na które to pytanie nie będziemy udzielać odpowiedzi w tym tekście). Wraz ze śmiercią Boga (postępującą sekularyzacją) religia odzierana jest coraz bardziej z dogmatów, z *sacrum*, oddzielana od Kościoła jako instytucji. Jak wskazaliśmy, tym, co zostaje na końcu tego procesu, jest jedynie miłość. Na tej podstawie można stwierdzić redukcyjny charakter filozofii religii Gianniego Vattimo i zarazem ukazać, z czego włoski myśliciel rezygnuje, a co wydaje się być istotnym aspektem religii (niekoniecznie prowadzącym do przemocy). O doświadczeniu religijnym rzadko kiedy możemy przeczytać w pismach Vattimo. Owszem, to pojęcie pojawia się niekiedy, lecz używane jest w specyficznym kontekście, mianowicie raczej w kontekście moralnym czy społecznym. Doświadczenie religijne u Vattimo to doświadczenie miłości, lecz nie miłości Boga czy miłości w relacji człowiek–Bóg, lecz doświadczenie miłości między ludźmi. Relacja człowieka z Bogiem natomiast wydaje się być albo mało istotna, albo jedynie „skutkiem ubocznym” relacji z ludźmi, tzn. przez miłość między ludźmi mogą dostrzec miłość Boga do ludzi czy, jak w przywołanym wierszu Williama Blake’a stwierdzić, że „miłość to ludzka forma boskiej siły”. W filozofii Vattimo zatem niemalże nie zwraca się uwagi na relację człowieka z Bogiem, na doświadczenie religijne rozumiane nie w kontekście moralno-społecznym, ale w kontekście bardziej mistycznym czy po prostu nastawionym na transcendencję. Wielu filozofów zarówno współczesnych, jak i żyjących w innych epokach argumentowało za doświadczeniem religijnym jako istotą religii albo chociaż jako niezwykle ważnym jej aspektem

(por. np. Kierkegaard, 1972; Schleiermacher, 1995; James, 2011). W filozofii Vattimo natomiast tego aspektu brakuje. Możemy zatem zapytać, czy religia ukazana przez włoskiego myśliciela może jeszcze być nazywana religią, skoro brakuje w niej w tak istotnych aspektów, jak doświadczenie religijne pojęte jako doświadczenie transcendencji, doświadczenie *sacrum*?

Vattimo w swych rozważaniach przedstawia religię w ciekawy, kontrowersyjny dla niektórych, sposób, lecz dzięki temu wystawia się również na wielorakie uwagi krytyczne skupiające się m.in. na kwestiach uprawiania metafizyki, antysemityzmu czy czynienia religii nie-religią. Można oczywiście wytoczyć jeszcze wiele argumentów zarówno krytycznych, jak i apologetycznych wobec koncepcji Vattimo, lecz należy również stwierdzić, że jest to koncepcja niezwykle płodna i interesująca.

Podsumowanie

Przywołane przez nas na początku dwa fragmenty: wiersza Williama Blake'a, zatytułowanego *Boski wizerunek*, oraz prozy Jacka Piekary o tytule *Ja inkwizytor*, ukazują dwa rozumienia religii – jedno, jakie Vattimo przypisywałby klasycznej metafizyce oraz drugie, jakie występuje w samej koncepcji włoskiego myśliciela. Fragment z Piekary, przedstawiający rozmowę dotyczącą zagrożenia dla religii, wyraża obawy klasycznej metafizyki wobec sekularyzacji. Obawa ta polega na stwierdzeniu, że społeczeństwo dobrobytu zniesie religię, ponieważ nie będzie ona do niczego już potrzebna. Natomiast wiersz Blake'a to religia po sekularyzacji, religia po śmierci Boga, która powraca do wartości, a nie do dogmatów i instytucji Kościoła. Jest to także wizja społeczeństwa dobrobytu, które nie pozbywa się religii – wbrew obawom klasycznej metafizyki – lecz przeformułowuje ją i dokonuje jej hermeneutycznej transformacji. Blake wskazuje na „ludzkie” oblicze chrześcijańskich wartości, na ich „ludzki” desygnat, który Boga spotyka tylko tam, gdzie panują Dobroć, Miłość, Litość. Bóg ten jednak rozumiany jest nie jako Bóg klasycznej metafizyki, Bóg panujący i srogi, ale jako Bóg-przyjaciel czy wręcz bóg-przyjaciel, bóg-miłość, bóg po *kenosis*, bóg interpretacji. Taki właśnie obraz Boga wyłania się z – miejscami może nazbyt skomplikowanej – koncepcji Gianniiego Vattimo. Włoski myśliciel nastawiony jest na filozofię praktyczną, co widać szczególnie w jego stosunku do religii – ma

ona bowiem przynosić społeczne korzyści, ma być ruchem zwalczającym przemoc i prowadzącym do ogólnego dobrobytu.

Filozofia Vattima wymierzona jest w metafizykę, lecz nie ze względu na jej „nienaukowość” albo bezsensowny język, jak chcieliby pozytywiści, lecz dlatego, że metafizyka nieodłącznie związana jest z przemocą. Środkiem natomiast do *Verwindung* metafizyki jest, wedle Vattima, śmierć Boga rozumiana jako sekularyzacja i „odprzemocowienie” religii. Dlatego właśnie pojęcie śmierci Boga jest tak istotne dla włoskiego myśliciela. Dzięki *kenosis* Boga postulat filozofii praktycznej, jaki stanowi „walka” z przemocą, może zostać spełniony.

Bibliografia

- Altizer, T. (1966). *The Gospel of Christian Atheism*. Philadelphia: Westminster Press.
- Blake, W. (1991). *Boski Wizerunek*. W: W. Blake, *Poezje wybrane* (s. 34). Tłum. Z. Kubiak. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Caputo, J. (2006). *The Weakness of God*. Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo, J. (2007). *Spectral Hermeneutics: On the Weakness of God and the Theology of the Event*. W: W. Robbins (red.), *After the Death of God* (s. 47–88). New York: Columbia University Press.
- Encyklopedia PWN. *Religia* [hasło]. Pobrano z: <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/religia;3966983.html> (10.10.2019).
- Feuerbach, L. (1959). *O istocie chrześcijaństwa*. Tłum. A. Landman. Warszawa: PWN.
- Girard, R. (1993). *Sacrum i przemoc*. Tłum. M. Plecińska, J. Pleciński. Poznań: Brama.
- Hicks, S. (2016). *Zrozumieć postmodernizm: sceptycyzm i socjalizm od Rousseau do Foucaulta*. Tłum. P. Kostyło, K. Nowak. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- James, W. (2011). *Doświadczenia religijne*. Tłum. J. Hempel. Warszawa: Aletheia.
- Kant, I. (1993). *Religia w obrębie samego rozumu*. Tłum. A. Bobko. Kraków: Znak.
- Kierkegaard, S. (1972). *Bojaźń i drżenie*. Tłum. J. Iwaszkiewicz. Warszawa: PWN.
- Lessing, G.E. (1959). *Wychowanie rodzaju ludzkiego*. W: G.E. Lessing, *Dzieła wybrane*. T. 3. Tłum. H. Kahanova. Warszawa: PIW.

- Levinas, E. (1998). *Całość i nieskończoność: esej o zewnętrżności*. Tłum. M. Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Nietzsche, F. (1906). *Wiedza radosna*. Tłum. L. Staff. Warszawa: Jakób Mortkowicz.
- Nietzsche, F. (1908). *Tako rzecze Zaratustra: książka dla wszystkich i dla nikogo*. Tłum. W. Berent. Warszawa: Jakób Mortkowicz.
- Piekara, J. (2010). *Ja, inkwizytor. Wieże do nieba*. Lublin: Fabryka Słów.
- Rubinstein, R. (1992). *After Auschwitz: History, Theology, and Contemporary Judaism*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Schleiermacher, F.D.E. (1995). *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*. Tłum. J. Prokopiuk. Kraków: Znak.
- Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, Ch., Maclure, J. (2011). *Secularism and Freedom of Conscience*. Cambridge: Harvard University Press.
- Vahanian, G. (1961). *The Death of God*. New York: George Braziller.
- Van Buren, P. (1968). *The Secular Meaning of the Gospel*. London: Pelican.
- Vattimo, G. (1998). *Ponowoczesność i kres historii*. Tłum. B. Stelmaszczyk. W: R. Nycz (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów* (s. 128–144). Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Vattimo, G. (1999). *Belief*. Stanford: Stanford University Press.
- Vattimo, G. (2002). *After Christianity*. New York: Columbia University Press.
- Vattimo, G. (2003). *After Onto-Theology: Philosophy between Science and Religion*. W: M. Wrathall (red.), *Religion after Metaphysics* (s. 29–36). New York: Cambridge University Press.
- Vattimo, G. (2005). *The Age of Interpretation*. W: S. Zabala (red.), *The Future of Religion* (s. 43–54). New York: Columbia University Press.
- Vattimo, G. (2006). *Spoleczeństwo przejrzyste*. Tłum. M. Kamińska. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji.
- Vattimo, G. (2007). *Toward a Nonreligious Christianity*. W: W. Robbins (red.), *After the Death of God* (s. 27–46). New York: Columbia University Press.
- Vattimo, G. (2011a). *Nihilism, Sexuality, Postmodern Christianity*. W: L. Alcoff, J. Caputo (red.), *Feminism, Sexuality, and the Return of Religion* (s. 124–129). Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press.
- Vattimo, G. (2011b). *Poza interpretacją*. Tłum. K. Kasia. Kraków: Universitas.

- Vattimo, G. (2012). *Dialectics, Difference, Weak Thought*. W: G. Vattimo, P.A. Rovatti (red.), *Weak Thought* (s. 39–52). Albany: State University of New York Press.
- Vattimo, G., Paterlini, P. (2011). *Nie być Bogiem*. Tłum. K. Kasia. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

METAPHYSICS AND SECULARISATION –
A FEW REMARKS ON GIANNI VATTIMO’S THESIS
ABOUT THE DEATH OF GOD

Summary

The death of God thesis is a significant one when it comes to the contemporary philosophy of religion. In this article we will try to present this thesis in the light of Gianni Vattimo’s philosophy in order to clarify the meaning of the death of God and also to criticise it. The article will be divided into three sections. The aim of the first one will be to show the ways in which the death of God thesis should not be understood. The aim of the second will be to present the actual meaning of the thesis. And the third one will be devoted to the critique of Gianni Vattimo’s philosophy of religion which constitutes itself as a result of accepting the death of God thesis.

ZIEMOWIT GOWIN*

ŻYCIE, SZCZĘŚCIE, ROZKWITANIE. WOKÓŁ POJĘCIA OSTATECZNEGO CELU CZŁOWIEKA W FILOZOFII OBIEKTYWISTYCZNEJ AYN RAND

Słowa kluczowe: Ayn Rand, ostateczny cel człowieka, życie, szczęście
Keywords: Ayn Rand, human being's ultimate goal, life, happiness

Wprowadzenie

W swoich esejach i książkach Ayn Rand posługuje się różnymi wyrażeniami na to, co jest ostatecznym celem człowieka, z których każde obejmuje pewien aspekt – czy to na poziomie dydaktyczno-teoretycznym, czy też egzystencjalnym. W niniejszym artykule podejmę się wyjaśnienia tych wyrażeń, których analiza pomoże nie tylko zrozumieć, że każde z nich jest używane przez filozofkę nie bez powodu, ale także pokaże, że nie ma pomiędzy nimi sprzeczności; że są względem siebie komplementarne. Przy okazji do wyjaśnienia owych wyrażeń konieczne będzie przedstawienie niektórych aspektów teorii etycznej Rand.

* Ziemowit Gowin – mgr, doktorant w Zakładzie Filozofii Społecznej Wydziału Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się współczesną metafizyką analityczną, etyką oraz myślą Ayn Rand.

Address for correspondence: University of Warsaw, Faculty of Philosophy, Krakowskie Przedmieście 26/28, Warsaw, Poland. E-mail: ziemowit.gowin@gmail.com.

Zacznę od trzech sformułowań stosowanych przez samą Rand, zgodnie z którymi:

- (1) celem człowieka jest jego własne życie;
- (2) celem człowieka jest jego przetrwanie jako człowieka;
- (3) celem człowieka jest szczęście.

Oprócz wyrażen stosowanych przez samą filozofkę warto również przyjrzeć się możliwym alternatywnym ujęciom, do analizy których przejdę po omówieniu oryginalnych sformułowań Rand:

- (4) celem człowieka jest jego rozkwitanie;
- (5) celem człowieka jest szczęśliwe życie.

Zarówno (4), jak i (5) nie pojawiają się w pismach Rand *explicitie*. Są one jednak – jak postaram się wykazać – zgodne nie tylko z duchem jej myśli, ale i konkretnymi aspektami jej teorii etycznej i antropologii filozoficznej.

Przed omówieniem sformułowań celu ostatecznego w kontekście filozofii obiektywistycznej¹ skrótkowo przedstawię niezbędne podstawy myśli etycznej Rand, a mianowicie tezę o zależności wartości od życia oraz fundamentalną alternatywę życia lub śmierci. Przy sformułowaniu (3) przyjrzę się również samej koncepcji szczęścia w myśli filozofki.

Na samym początku należy podkreślić różnicę między ostatecznym celem człowieka (lub – używając nieco innej terminologii stosowanej przez filozofkę – ultimatywną wartością) a tym, co Rand nazywa centralnym lub głównym celem w życiu człowieka, jako że może powstać pewna wątpliwość co do rozumienia i zakresu tych pojęć. Rand postuluje trzy wartości kardynalne: rozum, cel i poczucie własnej wartości (2014b, s. 27). Główny cel to centralny aspekt drugiej wartości kardynalnej (celu), który Rand rozumie jako wybór ścieżki życiowej przez człowieka – to, co będzie on

¹ Przez „filozofię obiektywistyczną” rozumiem syntetyczny system filozoficzny stworzony przez Ayn Rand (1905–1982), nazwany przez nią „obiektywizmem”. Rand, mimo ogólnej tendencji XX-wiecznych filozofów i filozofek do uprawiania filozofii w sposób „fragmentaryczny”, tj. skupiający się na pojedynczych problemach filozoficznych, stworzyła twór obejmujący metafizykę, epistemologię, metaetykę, etykę normatywną, estetykę i filozofię polityki, a każda z tych dziedzin łączy się z pozostałymi. Sama nazwa „obiektywizm” została użyta ze względu na podkreślanie przez Rand obiektywności rzeczywistości i faktów, realizmu poznawczego (w tym możliwości istnienia *obiektywnych* metod poznania), a także obiektywności wartości (w tym wartości moralnych). Krótkie wprowadzenie do filozofii Rand oferują m.in. Gotthelf (2000) oraz Bernstein (2008). Najbardziej wpływowo monograficznie wyłożenie filozofii Rand stworzył Peikoff (1993).

tworzył, zazwyczaj (i w najlepszej, choć wcale nie mało prawdopodobnej, sytuacji) w sensie jego pracy i kariery. Relacja między głównym celem a ostatecznym celem człowieka polega na tym, że – zdaniem Rand – dążenie do tego drugiego możliwe jest tylko w przypadku dążenia do i posiadania tego pierwszego². Można to ująć również w ten sposób, że ostateczny cel człowieka (niezależnie od omawianych w niniejszej pracy jego sformułowań) zawiera w sobie główny cel³. Oczywiście to, czy dążenie do ostatecznego celu człowieka faktycznie wymaga celu głównego i pozostałych wartości kardynalnych (a także wielu innych warunków, które zawierają się w myśli etycznej Rand), jest kwestią osobnej argumentacji i nie ma wpływu na proponowaną przeze mnie analizę.

Życie a wartości

Zrozumienie pojęcia ostatecznego celu w filozofii Rand wymaga przedstawienia pojęcia wartości i tezy o zależności wartości od życia⁴. Ograniczę się do kilku uwag niezbędnych z punktu widzenia niniejszej pracy.

O wartościach mówimy w kontekście wszelkich działań: coś jest wartością, jeżeli na jej zdobycie i/lub zachowanie nakierowane jest działanie podmiotu (por. Rand, 2014b, s. 14) – dotyczy to zarówno zwierząt, ludzi, jak i roślin (zob. Binswanger, 1992). Samo pojęcie wartości nie jest „samodzielne” semantycznie, ponieważ wymaga odpowiedzi na pytania: (a) „Dla kogo?” oraz (b) „Za co?”, które odpowiednio wskazują na konieczność istnienia bytu, który do nich dąży (odpowiedź na (a)), oraz na to, że muszą dla tego bytu wprowadzać pewną zmianę (odpowiedź na (b)). Istnienie

² Posiadanie głównego celu można rozumieć jako (i) świadomość konieczności posiadania głównego celu (jako jednej z trzech wartości kardynalnych) oraz (ii) wybór konkretnego celu (np. życie filozofa, lekarza lub rzemieślnika). Z kolei dążenie do celu polega na podejmowaniu kroków i życie z nim zgodne.

³ Można zobrazować tę różnicę na podstawie bohaterów powieści Rand: zarówno Howard Roark, Hank Rearden, jak i John Galt dążą do swojego życia i szczęścia jako celu ostatecznego, ale cel główny, jaki każdy z nich obrał, jest różny, odpowiednio: kariera architekta, przedsiębiorcy i inżyniera.

⁴ Koncepcję wartości i ich zależność od życia omawiam szczegółowo w Gowin, 2019, s. 162–168.

wartości zawsze jest wtórne wobec istnienia działających bytów, z czego wynika, że nie istnieją wartości same w sobie⁵.

Rand argumentuje, że jedynymi bytami, dla których istnienie wartości jest możliwe, są organizmy żywe⁶. W przeciwieństwie do materii nieożywionej (która nie ma żadnych interesów, a także nie może przestać istnieć, a jedynie zmienić swoją formę), organizmy żywe stoją przed fundamentalną alternatywą życia lub śmierci:

We wszechświecie istnieje tylko jedna fundamentalna alternatywa: istnienie lub nieistnienie – i odnosi się ona tylko do jednej klasy przedmiotów: do organizmów żywych. Istnienie materii nieożywionej jest bezwarunkowe, istnienie życia nie: zależy ono od określonego sposobu działania. Materia jest niezniszczalna; zmienia swoje formy, ale nie przestaje istnieć. Tylko przed organizmami żywymi stoi stała alternatywa: kwestia życia lub śmierci. Życie jest procesem samopodtrzymującego się i samorodnego działania. Jeśli organizm zawiedzie w tym działaniu, umiera; jego chemiczne części pozostają, ale życie przestaje istnieć. Tylko pojęcie życia umożliwia pojęcie wartości. Rzeczy mogą być dobre lub złe tylko dla bytu ożywionego.

(Rand, 1963, s. 134–135)⁷

Istnienie życia sprawia zatem, że wartości są zarówno możliwe (gdyby nie istniało życie, nie istniałyby działania nakierowane na cel, a zatem nie istniałyby wartości), jak i konieczne (bez wartości życie nie może być podtrzymane i rozwijane). Życie jest nie tylko podstawą (w pewnym sensie źródłem) istnienia wartości, ale również ich celem: „[U]ltymatywna wartość to ten ostateczny cel, do którego wszystkie inne mniejsze cele są środkami [...]” (Rand, 2014b, s. 17)⁸. Tym ostatecznym celem jest życie organizmu.

To, na czym polega odpowiednie życie organizmu, a także jakie są warunki jego przetrwania, wyznaczone jest przez jego naturę (zob. przypis 15). Jak zobaczymy dalej, uznanie życia jako celu ostatecznego samo w sobie nie jest szczególnie informatywne na poziomie normatywnym: nie mówi

⁵ Rand krytykuje koncepcję wartości samych w sobie w Rand, 1967, s. 13–15; zob. też: Smith, 2000, s. 61–82.

⁶ Zob. również eksperyment myślowy z niezniszczalnego robota (Peikoff, 1993, s. 209–211; Rand, 2014b, s. 16–17).

⁷ Por. polskie tłumaczenie (Rand, 2015a, s. 1020).

⁸ Por. polskie tłumaczenie (Rand, 2015b, s. 25).

nic na temat tego, jakie środki należy podjąć, by do niego dążyć. Analiza i refleksja nad naturą człowieka i jego potrzebami – w tym kwestia tego, czym tak naprawdę jest życie człowieka – są niezbędne do prowadzenia badań z zakresu etyki normatywnej, w szczególności etyki głoszącej, że działania moralne podmiotu to takie działania, które mu służą.

Trzy sformułowania ostatecznego celu w pismach Rand

Zgodnie z pierwszym sformułowaniem, (1) ostatecznym celem człowieka jest jego własne życie (Rand, 2014b, s. 17–18). Sformułowanie (1) jest najbardziej ogólne, przez co, z konieczności, jego informatywność, z perspektywy normatywności, ma ograniczony zasięg; wskazuje jednak na bardzo ważny aspekt etyki obiektywistycznej, a mianowicie na to, że człowiek powinien działać na rzecz swojego życia jako całości⁹. Ma to związek z ujęciem właściwego działania jako działania podjętego z punktu widzenia całego życia jednostki, nie zaś z punktu widzenia chwili¹⁰ (Rand, 2014b, s. 26; zob. też: Peikoff, 1993, s. 234). To, czy dane działanie ma pozytywny wpływ na życie-jako-całość jednostki, służy ocenie moralnej tego działania¹¹, jak i stanowi podstawę jego wyboru przez podmiot – jest zatem potencjalnym powodem do działania¹².

Oprócz tego sformułowanie (1) wiąże się z wyrażonymi wyżej tezami, że życie nie tylko umożliwi istnienie wartości, ale również – ze względu na

⁹ Perspektywę życia jako całości przyjmuje się również we współczesnych dyskusjach dotyczących filozofii dobrostanu (*well-being*): Badhwar, 2014, s. 3–10; Tiberius, 2018, s. 1–2; Lazari-Radek, 2018, s. 13.

¹⁰ Nacisk na życie jako całość w myśli obiektywistycznej stanowi jedno z kryteriów oceny danego działania. Z faktu, że dane działanie może przynieść krótkotrwałe korzyści nie wynika, że jest ono dobre. Kryterium życia jako całości dotyczy nie tylko perspektywicznego działania z punktu widzenia faktycznego rozkwitania jednostki i jej obiektywnego stanu, ale również charakteru jednostki: jej poczucia życia i kierowania się przez nią odpowiednimi cnotami.

¹¹ Rzecz jasna, działania podejmowane przez ludzi stanowią także podstawę do oceny charakterów moralnych ludzi i relewantnego zachowania wobec nich (Rand, 2014a, s. 53–54). Temat charakteru moralnego podjęty jest przez Rand m.in. w Rand, 1975a; zob. również Ghate, 2016, s. 114–125.

¹² Potencjalność polega tu na tym, że jednostka może nie rozpoznać pozytywnego wpływu tego działania.

fundamentalną alternatywę istnienia lub nieistnienia – czyni je koniecznymi. Totalność pojęcia życia, tj. to, że owo pojęcie obejmuje pewną całość, pomaga również zrozumieć twierdzenie Rand, zgodnie z którym życie jest ostateczną wartością: „Metafizycznie, *życie* to jedyne zjawisko, które jest celem samym w sobie [...]” (Rand, 2014b, s. 18)¹³.

Kolejne sformułowanie ostatecznego celu ma mniejszy stopień ogólności: (2) ostatecznym celem jest przetrwanie człowieka jako człowieka (Rand, 2014b, s. 25). Sformułowanie (2) niesie ze sobą określony ładunek ontologiczny i normatywny, wskazując na fakt, że istnieje coś takiego, jak właściwe życie człowieka i że to, jakiego rodzaju życie człowiek powinien wieść, wynika z jego natury¹⁴. Wiąże się to z antysubiektywistycznym charakterem etyki Rand, do którego jeszcze wrócę.

Należy podkreślić, że termin „przetrwanie” nie jest przez Rand rozumiany jako dowolny rodzaj zachowania życia, np. na poziomie zwykłej vegetacji. Predykat „jako człowieka” odnosi się do właściwego dla człowieka rodzaju trwania, w którym jednostka (i) rozwija się działając cnotliwie, (ii) realizuje swoje wartości, (iii) buduje odpowiedni charakter moralny, (iv) rozkwita oraz (v) jest szczęśliwa¹⁵. Zgodnie ze słowami Rand (2014b, s. 26), przetrwanie człowieka jako człowieka „oznacza terminy, metody, warunki i cele wymagane ze względu na przetrwanie racjonalnej istoty poprzez całość jej życia – we wszystkich aspektach istnienia, które podlegają jej wyborowi”. Owe aspekty są natury zarówno egzystencjalno-biologicznej,

¹³ Por. polskie tłumaczenie (Rand, 2015b, s. 25).

¹⁴ Jest to swojego rodzaju esencjalizm normatywno-biologiczny, który można wyrazić następująco: warunki właściwego życia x -a, który jest F , determinowane są przez F (gdzie F określa rodzaj naturalny, do którego należy x). Zgodnie z obiektywizmem jedynymi istotami, o których możemy orzekać, czy żyją właściwie, czy nie, są ludzie. Wynika to z faktu, że ludzie jako jedyne organizmy żywe nie posiadają tego, co Rand nazywa automatycznym rodzajem przetrwania (2014b, s. 20–21). Ludzie nie wiedzą z góry, co jest dla nich dobre, a co złe; to także powód, dla którego etyka, zdaniem Rand, jest człowiekowi niezbędna (Rand, 2014b, s. 24).

¹⁵ Podana lista nie jest wyczerpująca, wskazuje jednak na różnicę między potocznym rozumieniem słowa „przetrwanie” w odniesieniu do człowieka a sposobem, w jaki owym słowem posługuje się Rand. Zdaniem Rand człowiek nie powinien dążyć do czysto biologicznego przetrwania za wszelką cenę, np. wybierając walkę o wolność przeciwko reżimowi totalitarnemu, by nie żyć jako niewolnik (Rand, 1963, s. 158), lub wybierając śmierć, ratując ukochaną osobę, bez której dalsza egzystencja będzie dla niego nie do zniesienia (Branden, 2014, s. 68).

jak i duchowej, gdzie przez to drugie rozumie się psychikę i świadomość człowieka (zob. Rand, 1975b, s. 162); co więcej, są one ze sobą ściśle związane, jak pokażę przy przedstawianiu koncepcji szczęścia Rand.

Sformułowanie (2) powtarza za (1) to, że celem człowieka jest jego własne życie rozumiane jako całość, ale poszerza rozumienie celu ostatecznego o tezę obiektywnego charakteru wymogów właściwego życia. Człowiek posiada określoną naturę i to ona determinuje właściwe metody, za pomocą których człowiek ma (prze)trwać.

Trzecie sformułowanie odbiega znacząco od (1) i (2), które – na poziomie czysto formalnym – skupiają się na aspekcie egzystencjalno-biologicznym człowieka: (3) ostatecznym celem człowieka jest jego własne szczęście. Mówiąc słowami Rand, „[...] *osiągnięcie własnego szczęścia jest najwyższym moralnym celem człowieka*” (Rand, 2014b, s. 30¹⁶; zob. także Rand, 2014a, s. 56).

Różnica między sformułowaniami (1) i (2) a sformulowaniem (3) jest widoczna nawet wtedy, gdy nie przyjmie się perspektywy filozofii obiektywistycznej: otóż życie, jako pewien proces, może się rozwijać i dążyć we właściwym dla siebie kierunku niezależnie od stanów emocjonalnych człowieka. Intuicyjnie widzimy, że to, jak dana osoba czuje się w związku ze swoim życiem, niekoniecznie odzwierciedla stan faktyczny. Pracowita, odnosząca sukcesy badaczka, która stawia sobie wiele wymagań, może być w danym okresie niezadowolona z efektów swojej pracy i odczuwać zawód oraz zwątpienie¹⁷ – mimo że jej życie dosłownie rozkwita. Z kolei osoba żyjąca z dnia na dzień, nie mająca żadnych ambicji i nie zabezpieczająca się materialnie (i psychologicznie) na przyszłość, ale znajdującą przyjemność i zadowolenie w spożywaniu alkoholu, chętnie przyzna, że jest w danej chwili szczęśliwa – mimo że nie działa na rzecz swojego życia jako całości, z powodów, które wyżej podałem (por. Hursthouse, 2010, s. 10). *Prima facie*, szczęście jest czymś od życia odmiennym. Czy zatem należy uznać, że człowiek ma dwa ostateczne cele: swoje życie i szczęście? Problem polega na tym, że, zgodnie z definicją, ostateczny cel to taki, do którego wszystkie inne cele mają wieść – ostateczny cel jest tylko jeden.

¹⁶ Por. polskie tłumaczenie (Rand, 2015b, s. 46).

¹⁷ Tego typu osoby, po głębszym namyśle, zazwyczaj uznają, że wiodą szczęśliwe życie. W podanym przeze mnie przykładzie chodzi o podkreślenie tego, że dobrze kierowane życie nie wiąże się koniecznie z dobrym stanem emocjonalnym w danej chwili.

Odpowiedź na to pytanie będzie negatywna: Rand nie postuluje więcej niż jednego celu ostatecznego. Rozwięję tę wątpliwość wyjaśniając pokrótce, jaka jest koncepcja szczęścia w filozofii obiektywistycznej.

Obiektywistyczna koncepcja szczęścia i sformułowanie (3)

Szczęście, według Ayn Rand, to przede wszystkim określony stan: „[s]zczęście to stan świadomości, który wynika z osiągnięcia własnych wartości” (Rand, 2014b, s. 31)¹⁸. W przeciwieństwie do przyjemności i bólu – które są stanami świadomości na poziomie wrażeń i są automatyczne – szczęście to stan emocjonalny. Emocje, według Rand, wynikają z wartości i przesłanek przyjętych przez jednostkę (świadomie lub podświadomie), uznawanych zarówno *explicite* lub *implicite*, choć oczywiście sam mechanizm działania emocji jest częścią składową władzy poznawczej człowieka (Rand, 2014b, s. 30–31; zob. też Rand, 1982a, s. 5; 1963, s. 147; Peikoff, 1993, s. 153–158). Rand nie sprowadza jednak szczęścia wyłącznie do subiektywnego stanu podmiotu, argumentując, że prawdziwe szczęście to również „pomyślny stan życia” (Rand, 2014b, s. 30; 2015b, s. 46).

Wartości, do których dążymy i które osiągamy, muszą być, zdaniem Rand, racjonalne, tj. muszą odnosić się do racjonalnego kodeksu moralnego, zgodnie z którym musimy postępować, jeżeli nasze działania mają być nakierowane na zachowanie i rozwój naszego życia. Tylko takie wartości będą mogły ukonstytuować odpowiednią hierarchię, czyli taką, w której nie ma sprzeczności ani między poszczególnymi wartościami, ani między wartościami a życiem jednostki. Wspomniana niesprzeczność, obejmująca, oprócz wartości, pragnienia człowieka, to jeden z warunków koniecznych szczęścia: „Szczęście to stan niesprzecznej radości – radości bez kary i winy, radości, która nie kłóci się z żadną z twoich wartości i nie działa na rzecz twojego własnego zniszczenia [...]” (Rand, 1963, s. 147–148)¹⁹. Quasi-formalnie można to ująć następująco: osoba O może osiągnąć szczęście, jeżeli jej działania, pragnienia i wartości są (i) zintegrowane (nie ma między nimi sprzeczności), (ii) są dobre dla życia-jako-całości O, zaś O (iii)

¹⁸ Por. polskie tłumaczenie (Rand, 2015b, s. 49).

¹⁹ Por. polskie tłumaczenie (Rand, 2015a, s. 1029).

ma, dzięki praktykowaniu cnót, rozwinięty charakter moralny²⁰. Chociaż warunki (i)–(iii) są, zdaniem Rand, konieczne do osiągnięcia szczęścia, to nie są wystarczające, osoba może bowiem np. ulec nagłemu wypadkowi (którego konsekwencją będzie np. paraliż), doświadczyć śmierci bliskich osób, żyć w kraju o ustroju totalitarnym, co w konsekwencji uniemożliwi jakiegokolwiek racjonalne działanie.

Kompleksowość i wielość warunków osiągnięcia szczęścia można rozważyć na wspomnianym wyżej przykładzie badaczki. Chodziło w nim o podkreślenie, że czasami, mimo iż nasze życie zmierza w dobrym kierunku, pełne jest pasji i sukcesów – po prostu nie odczuwamy szczęścia w danej chwili. Co jednak w sytuacji, w której nasza badaczka, pomimo sukcesów w karierze naukowej, w ogóle nie odczuwa szczęścia, tzn. nie uważa, by jej życie zmierzało w dobrym kierunku? Z punktu widzenia filozofii obiektywistycznej powodów takich może być wiele. Wymienię kilka przykładowych.

Być może badaczka nie wybrała swoich studiów i późniejszej kariery ze względu na zainteresowania, a ze względu na presję otoczenia i rodziny. Zrezygnowała zatem ze swojej niezależności (jednej z cnót postulowanych przez Rand²¹), a także nie wybrała swojego głównego celu (centralnego aspektu jednej z trzech kardynalnych wartości w filozofii obiektywistycznej²². Jej życie nie może być szczęśliwe, jeżeli skazuje się na spędzenie jego połowy lub większości na czymś, czego nie cierpi. Być może kariera naukowa jest czymś, co się jej „przytrafiło” – podjęła studia, które wydawały się jej ciekawe, kontynuowała naukę, uzyskała stopień doktora, a następnie zaczęła pracować w swojej dziedzinie, nie mając do tego zamiłowania, ale równocześnie nie próbując kontestować swojego wyboru i szukać czegoś, co uczyniłoby jej życie celowe. Zdając się niejako na przypadek, zamiast na świadomą decyzję, skazała się na cierpienie.

Załóżmy jednak, że jej studia i kariera są tym, czego chciała i co sprawia jej przyjemność. W takiej sytuacji brak szczęścia mógłby na przykład wynikać z nieracjonalnej hierarchii wartości i konfliktu między nimi.

²⁰ Rand postrzega cnoty jako pewne ogólne zasady, którymi człowiek musi kierować się w życiu, jeżeli ma działać na swoją długotrwałą korzyść. Zdaniem Rand „[c]nota nie jest celem samym w sobie [...]. Życie jest nagrodą cnoty – zaś szczęście jest celem i nagrodą życia” (Rand, 1963, s. 147). Por. polskie tłumaczenie (Rand, 2015a, s. 1028). Cnoty postulowane przez obiektywizm analizuje np. Smith (2007).

²¹ Rand, 2014b, s. 28; 1963, s. 143.

²² Rand, 2014b, s. 27; 1963, s. 142–143.

Jeżeli badaczka wierzy, że właściwa etyka to etyka poświęcenia (altruizmu), i bierze owo przekonanie na poważnie, to jej wybór osiągnięcia sukcesów w nauce (lub w jakiegokolwiek innej dziedzinie) będzie stał z nim w sprzeczności. Co jej z osobistych sukcesów, jeżeli cierpi na tym sfera powinności? Innym powodem braku szczęścia mogłoby być jej ukryte przekonanie, że szczęście jest niemożliwe do osiągnięcia. Rand nazywa takie przekonanie „przesłanką złowrogiego świata” (*malevolent universe premise*)²³. Nie musi być ono uświadomione; może się objawiać w tym, co Rand określa jako poczucie życia jednostki, czyli jej „ukryta metafizyka” – całościowym emocjonalnym nastawieniem do świata i do samej siebie (zob. Rand, 1974a, s. 15). Osoba uznająca „przesłankę złowrogiego świata” widzi rzeczywistość jako nieprzyjazną, a szczęście uważa za nieosiągalne. Niechęć i cierpienie są dla takiej osoby normalnością. Jak tłumaczy Allan Gotthelf i Gregory Salmieri (2016, s. 456), osoba wierząca, że „wielki wysiłek jest z góry skazany na przegraną, odrzuci ambitne cele egzystencjalne jako nieosiągalne i nie będzie cenila własnego szczęścia (które również uzna za nieosiągalne)”. Rand przeciwstawia takiemu spojrzeniu „przesłankę przyjaznego świata” (*benevolent universe premise*), zgodnie z którą szczęście człowieka jest osiągalne, a co więcej: normalne. Osoba uznająca „przesłankę przyjaznego świata” widzi z kolei niepowodzenia i przykrości jako coś nienormalnego i incydentalnego.

Dla naszej badaczki jej sukcesy nie mają znaczenia, ponieważ ostatecznie (jak sądzi) w złowrogim świecie nic nie ma znaczenia i sensu – każdy tylko cierpi.

Na przykładzie nieszczęśliwej badaczki widać, w jaki sposób wybór wartości (tych abstrakcyjnych, jak niezależność czy cel, a także konkretnych, jak kariera życiowa) i przekonania oraz związane z nimi działania wpływają na szczęście w życiu człowieka.

Chociaż szczęście rozumiane jako pewien stan świadomości z konieczności nie trwa bez przerwy, to myśl Rand, że szczęście jest skutkiem określonego życia – a mianowicie życia, w którym jednostka osiąga swoje

²³ Mayhew, 2005, s. 191. Autentyczność cytatu potwierdzona na podstawie Rand, 1961. W innych miejscach Rand używa takich terminów, jak „konkluzja [ze] »złowrogiego świata«” (Rand, 1982b, s. 218) czy „metafizyka złowrogiego świata” (Rand, 2014a, s. 56). Pojęcia przesłanki „złowrogiego świata” i przesłanki „przyjaznego świata” są używane powszechnie w literaturze obiektywistycznej (zob. np. Bernstein, 2008, s. 96–97; Goethelf, 2000, s. 5–6; Peikoff, 1993, s. 342–343).

cele poprzez racjonalnie dobrane metody i środki, zgodne z jej ludzką naturą – kieruje nas w stronę myślenia o szczęściu jako pewnym złożonym procesie. Nie można osiągnąć szczęścia bez nakierowanej na życie-jako-całość racjonalnej aktywności, zgodnej z racjonalną hierarchią wartości, której brakuje nieszczęśliwej badaczce.

Związek między wszystkimi trzema sformułowaniami jest wyraźny: szczęście wynika z działań nakierowanych na życie (sformułowanie (1)), a owe działania są zdeterminowane przez naturę człowieka (sformułowanie (2)). Życie człowieka jako jego cel ostateczny oznacza, że jego celem jest przetrwanie jako człowieka, a z tego wynika, że jego celem jest szczęście. Te trzy aspekty – zarówno w teorii, jak i w praktyce – tworzą pewną całość. Staje się to jeszcze jaśniejsze przy ostatnim sformułowaniu.

Ostateczny cel człowieka: rozkwitanie

Czwarte sformułowanie ostatecznego celu człowieka oparte na filozofii obiektywistycznej wiąże się z terminem „rozkwitanie”, którego sama Rand w żadnym ze swoich pism, w tym kontekście, nie używała: (4) celem ostatecznym człowieka jest jego własne rozkwitanie. Jedną z interpretatorek²⁴ myśli Rand, proponującą rozumienie celu ostatecznego jako rozkwitania jednostki, jest Tara Smith (2000)²⁵.

Termin „rozkwitanie” to polski odpowiednik angielskiego *flourishing*, przez niektórych uważany za prawidłowe tłumaczenie starogreckiego *εὐδαιμονία*. Starogreckie pojęcie eudaimonii, zwłaszcza w myśli Arystotelesa, wiąże się z pewną aktywnością, ze sposobem życia – dobrze oddaje procesualny charakter życia (Broadie, 1991, s. 24–41). Julia Annas tłumaczy *εὐδαιμονία* jako „szczęście” (*happiness*), zwracając równocześnie uwagę na problematyczność tego słowa ze względu na jego subiektywistyczne konotacje w języku angielskim (które w równej mierze dotyczą także języka polskiego) (Annas, 1995, s. 45–46). Z kolei John McDowell (1995, s. 203)

²⁴ I przy okazji filozofką otwarcie uznającą się za obiektywistykę.

²⁵ Smith nie przeciwstawia swojego rozumienia celu ostatecznego sformułowaniom Rand. Wręcz przeciwnie, korzysta ona z pojęcia rozkwitania, by wyjaśnić zarówno tezę, że to życie człowieka jest jego celem ostatecznym (to, co wyraża sformułowanie (1)), jak i tezę, że celem ostatecznym jest przetrwanie człowieka jako człowieka (sformułowanie (2)).

uważa, że tłumaczenie *εὐδαιμονία* jako rozkwitania (*flourishing*) nie jest wcale pomocne, i sugeruje pozostanie przy zanglicyzowanej (w naszym wypadku spolszczonej) formie *eudaimonia*.

Na semantyczną nieokreśloność tłumaczenia pojęcia *εὐδαιμονία* jako „rozkwitanie” zwraca uwagę Rosalind Hursthouse, mówiąc, że „[p]roblem z »rozkwitaniem« polega na tym, że rozkwitać mogą zwierzęta, a nawet rośliny, podczas gdy *eudaimonia* możliwa jest wyłącznie dla racjonalnych istot [ludzi]” (2001, s. 9). Jednakże, zdaniem Hursthouse, tłumaczenie tego terminu jako „szczęście” lub „dobrostan” (*well-being*) również ma swoje mankamenty, w związku z czym proponuje ona następujące wyrażenia: „prawdziwe (lub rzeczywiste) szczęście” oraz „taki rodzaj szczęścia, który warto posiadać”. Rozwiązanie to nie wydaje się jednak zadowalające, głównie ze względu na fakt, że „prawdziwe” szczęście (lub takie, „które warto posiadać”) wcale nie ruguje subiektywistycznych skojarzeń.

Za McDowellem idzie Lorraine Besser-Jones (2016, s. 187–188), proponując pozostanie przy terminie „*eudaimonia*”. Równocześnie rozwiewa wątpliwości Hursthouse, gdy pisze, że termin „*eudaimonia*” odnosi się do rozkwitania jako istoty ludzkiej lub po prostu – do ludzkiego rozkwitania. Tak samo Douglas Rasmussen – podobnie jak wspomniani wyżej filozofowie i filozofki, przedstawiciel neo-arystotelesowskiego odrodzenia i eudajmonistycznej etyki cnót – proponuje, by używać terminu „ludzkie rozkwitanie” zamiast terminu „szczęście” (Rasmussen, 1999, s. 1–2)²⁶.

Biorąc pod uwagę wspomniane wątpliwości, sądzę, że posługiwanie się terminem „rozkwitanie” nie stanowi problemu, jeśli będziemy pamiętać o kontekście, w jakim on występuje: przez „rozkwitanie” Smith rozumie „ludzkie rozkwitanie”. Pojęcie rozkwitania – przy rozważaniu filozofii Rand – ma tę zaletę, że filozofka często porównuje działania roślin i zwierząt do działań ludzi, wskazując na fundamentalne różnice między nimi, ale cały czas mając świadomość teleologicznej struktury wszystkich organizmów żywych (zob. Rand, 1963, s. 134–135; 2014b, s. 19–21).

Smith, interpretując Rand, twierdzi, że „celem wartości i nagrodą za moralne życie jest jednostkowe rozkwitanie” (Smith, 2000, s. 125). Ocena trafności takiej interpretacji w dużej mierze zależy od tego, jak rozumiemy pojęcie rozkwitania. Życie to proces, a konkretnie proces samorodonego

²⁶ Zob. również uwagi Richarda Krauta na temat problemów z tłumaczeniem i rozumieniem pojęcia eudajmonii u Arystotelesa (Kraut, 1979, s. 167–170).

i samopodtrzymującego się działania (Gotthelf, 2000, s. 71–72; Rand, 1963, s. 134; Peikoff, 1993, s. 189). Rozkwitanie, mówiąc najogólniej, odnosi się do takiego rodzaju aktywności, która pozwala organizmowi rozwijać się i wzrastać; rozkwitanie jest właśnie tą aktywnością. Można zatem powiedzieć, że rozkwitające życie to życie, które prosperuje; to również dobry stan organizmu (Smith, 2000, s. 126). Rozkwitanie człowieka polega na podejmowaniu działań, które służą jego przetrwaniu z punktu widzenia jego życia jako całości (por. sformułowanie (2)), zarówno na poziomie czysto fizycznym i biologicznym, jak i psychologicznym. Nie należy jednak rozumieć rozkwitania jako celu odrębnego od działań jednostki: wspierające życie działania (osiąganie wartości zgodnych z racjonalnym kodeksem moralnym, rozwój charakteru moralnego, kierowanie się cnotami) konstituują rozkwitanie. Według Smith „[r]ozkwitanie nie jest osobnym, post factum rezultatem właściwego życia. Środki rozkwitania [czyli właściwe działania] same w sobie są komponentami rozkwitania. Rozkwitanie to zarówno cel, jak i środki” (Smith, 2000, s. 128).

Sformułowanie (4) dobrze oddaje myśl Rand, że jeśli celem człowieka jest jego własne życie, to działania podjęte na jego rzecz muszą być działaniami, które je wspierają, wzmacniają i obejmują całość trwania jednostki. Smith wprost nawiązuje do idei wyrażonej przez sformułowanie (1) (ostatecznym celem człowieka jest jego własne życie): „[...] ‘życie’ i ‘rozkwitanie’ są dwiema perspektywami odnoszącymi się do tego samego zjawiska [...]” (Smith, 2000, s. 130). Działanie nakierowane na życie to działanie nakierowane na rozkwitanie. W tym sensie mówienie o dążeniu do życia jako celu ostatecznego w oderwaniu od rozkwitania jest błędem, ponieważ nie ma innego sposobu na dążenie do życia niż poprzez rozkwitanie.

Utożsamienie dążenia do życia z rozkwitaniem to pierwsza zaleta sformułowania (4). Drugą zaletą jest jego wyraźny związek ze sformułowaniem (2). Przez „przetrwanie człowieka jako człowieka” Rand rozumie takie życie, w którym osoba działa nie z perspektywy chwili, ale z perspektywy życia jako całości. Dokładnie tę samą ideę wyraża pojęcie rozkwitania – zarówno procesu, jak i stanu życia wynikającego z działania nakierowanego na życie-jako-całość jednostki: „Rozkwitanie odnosi się do pełnego fizycznego i psychologicznego zdrowia osoby przez cały okres jej życia – w przeciwieństwie do jakiegokolwiek osobno rozpatrywanej godziny, dnia lub tygodnia” (Smith, 2000, s. 129). Tak przedstawionej przez Smith idei celu ostatecznego jako rozkwitania można zarzucić brak odniesienia do pojęcia szczęścia.

Rozkwitanie nie może być utożsamione ze szczęściem; szczęście to stan emocjonalny, nie zaś obejmujący każdy aspekt życia człowieka proces, jakim jest rozkwitanie. Interpretacja Smith nie pomija jednak aspektu szczęścia. Filozofka umiejscawia szczęście tam, gdzie Rand: szczęście to emocje towarzyszące rozkwitaniu i z niego się biorące. Smith nawiązuje do myśli, zgodnej z którą szczęście to stan świadomości wynikający z osiągnięcia własnych, zgodnych z racjonalnym kodeksem, wartości:

Jako że droga do osiągnięcia autentycznych wartości polega na wspierającym życie działaniu (lub, mówiąc dokładniej, na działaniu zgodnym z kodeksem moralnym ugruntowanym w służbie życiu), droga do szczęścia (lub uczucia rozkwitania) i droga do życia są jedną i tą samą rzeczą.

(Smith, 2000, s. 131)

Pojęcie rozkwitania ma również tę zaletę, że obejmuje całość życia człowieka, czyli jego wybory (wartości), sposób działania (cnoty), a także rozwój charakteru moralnego, co ułatwia zrozumienie relacji między życiem a szczęściem. Szczęście to wynik rozkwitania, ale również, na poziomie podstawowej satysfakcji z życia, jego komponent; rozkwitająca osoba to osoba, która wzrasta pod każdym względem, również (o ile nie przede wszystkim) psychologicznym. Rozkwita o tyle, o ile jej życie, mówiąc kolokwialnie, idzie w dobrym kierunku, gdzie przez „dobry kierunek” należy rozumieć osiągnięcie racjonalnych wartości. Następstwem tegoż jest z kolei radość z życia.

Ostateczny cel człowieka: szczęśliwe życie

W ostatniej części tekstu chcę zanalizować sformułowanie ostatecznego celu człowieka, zgodne z filozofią Rand, brzmiące następująco: (5) celem ostatecznym człowieka jest jego szczęśliwe życie. Sformułowanie (5), w przeciwieństwie do poprzednich, obejmuje oba aspekty celu człowieka w myśli Rand. „Życie” odnosi się do procesu, aktywności i działalności człowieka, zaś predykat „szczęśliwy” do cechy czy jakości życia jednostki. Dobrze też oddaje, jak sądzę, znaczenie poniższych słów:

Zachowanie życia i dążenie do szczęścia nie są osobnymi kwestiami. Uznawanie własnego życia za ostateczną wartość i własnego szczęścia za

najwyższy cel to dwa aspekty tego samego osiągnięcia. Egzystencjalnie, aktywność polegająca na dążeniu do racjonalnych celów jest aktywnością zachowywania własnego życia; psychologicznie, rezultatem, nagrodą i towarzyszącą temu cechą jest emocjonalny stan szczęścia. To poprzez doświadczanie szczęścia przeżywa się swoje życie – w każdej godzinie, roku czy w jego całości. I kiedy ktoś doświadcza tego rodzaju czystego szczęścia, który jest celem samym w sobie – szczęścia, które sprawia, że człowiek myśli: „*To jest warte tego, by żyć*” – to to, co owa osoba afirmuje w terminach emocjonalnych, jest metafizycznym faktem, że *życie* to cel sam w sobie.

(Rand, 2014b, s. 32)²⁷

Dążenie i osiąganie szczęścia, na gruncie filozofii Rand, jest możliwe o tyle, o ile człowiek żyje w odpowiedni (tj. zgodny z wymogami jego natury) sposób, co jasno wynika z przytoczonego wyżej fragmentu. Ujmując rzecz metaforycznie, odpowiedni sposób, w jaki jednostka powinna żyć, można traktować jako przygotowania, po których wchodzi się na drogę; owe przygotowania poprzedzają szczęście, które staje się potencjalnie immanentną cechą tej drogi. Warto jednak pamiętać, że szczęście, raz zdobyte, nie trwa nieprzerwanie; ma to do siebie, że – tak jak życie – jest procesualne. W tym sensie wspomniane przygotowania same stają się immanentną cechą drogi. Osoba, która posiada niesprzeczną i racjonalną hierarchię wartości, wykształcone odpowiednie cechy charakteru itd., a zatem taka, która (zakładając brak nagłych i katastrofalnych w skutkach wypadków) jest szczęśliwa, cały czas może zbroczyć z kursu właściwego życia. Z tego właśnie powodu jej działania muszą być wciąż nakierowywane na dążenie do życia i jego rozwój.

Sformułowanie (5) ma tę zaletę, że obejmuje dwa sformułowania stosowane przez Rand, a mianowicie: (1) ostatecznym celem człowieka jest jego własne życie oraz (3) ostatecznym celem człowieka jest jego własne szczęście, a zatem jest od nich bardziej informatywne. Co więcej, wskazuje ono na dynamiczny, a nie pasywny charakter szczęścia, jako że mowa jest w nim o „szczęśliwym życiu”, gdzie (a) przez „życie” rozumie się, rzecz jasna, pewną całość, a do tego to, że (b) życie jest pewnym procesem. Z tego powodu procesualny charakter życia zostaje przeniesiony również na szczęście, niezależnie od faktu, że szczęście to stan emocjonalny. Procesualność szczęścia polega na tym, że nie jest stanem, który osiąga się

²⁷ Por. polskie tłumaczenie (Rand, 2015b, s. 50).

raz na zawsze, tylko który albo trwa (stąd słowa Rand o „każdej godzinie, roku czy całości”), albo jest – potencjalnie – stale obecny w życiu jednostki, która żyje zgodnie z niesprzeczną i racjonalną hierarchią wartości, osiągając przy tym swoje cele (por. Peikoff, 2019, s. 253). Wspomniana dynamika zbliża sformułowanie (5) również do sformułowania (4), zgodnie z którym ostatecznym celem człowieka jest jego rozkwitanie.

Podsumowanie

Z powyższych sformułowań celu ostatecznego człowieka można wysunąć następujące wnioski: po pierwsze, każde z tych sformułowań – ze względu na osadzenie w konkretnym kontekście – jest poprawne. Po drugie, mimo że najbardziej informatywne jest sformułowanie (5), każde z nich rzuca światło na inny aspekt, przez co niesłuszne byłoby odrzucenie któregokolwiek z nich. Zdaje się nawet, że wyodrębnienie wszystkich tych sformułowań i przeanalizowanie różnic i podobieństw między nimi pomaga je lepiej uchwycić. Wskazuje to na wspomnianą we wstępie komplementarność. Po trzecie, różnorodność tych sformułowań pokazuje złożoność myśli Rand i wyznacza kierunek prowadzenia badań nad etycznymi i antropologicznymi aspektami jej systemu filozoficznego.

Bibliografia

- Annas, J. (1995). *Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press.
- Badwhaar, K.N. (2014). *Well-Being. Happiness in a Worthwhile Life*. New York: Oxford University Press.
- Bernstein, A. (2008). *Objectivism in One Lesson. An Introduction to the Philosophy of Ayn Rand*. Lanham, MD: Hamilton Books.
- Besser-Jones, L. (2016). Eudaimonism. W: G. Fletcher (red.), *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being* (s. 187–196). London: Routledge.
- Binswanger, H. (1992). Life-Based Teleology and the Foundations of Ethics. *The Monist*, 1 (75), 84–103.
- Branden, N. (2014). Isn't Everyone Selfish? W: A. Rand, *The Virtue of Selfishness. A New Concept of Egoism* (s. 66–70). New York: Signet.
- Broadie, S. (1991). *Ethics With Aristotle*. New York: Oxford University Press.

- Ghate, O. (2016). A Being of Self-Made Soul. W: A. Gotthelf, G. Salmieri (red.), *A Companion to Ayn Rand* (s. 105–129). Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Gotthelf, A. (2000). *On Ayn Rand*. Belmont: Wadsworth.
- Gotthelf, A., Salmieri, G. (2016). Hallmarks of Objectivism. The Benevolent Universe Premise and The Heroic View of Man. W: A. Gotthelf, G. Salmieri (red.), *A Companion to Ayn Rand* (s. 453–461). Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Gowin, Z. (2019). Zarys metaetyki obiektywistycznej. *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria*, 3 (111), 159–176. DOI: 10.24425/pfns.2019.129766.
- Hursthouse, R. (2010). *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Kraut, R. (1979). Two Conceptions of Happiness. *The Philosophical Review*, 88 (2), 167–197.
- Lazari-Radek, K. (2018). On the Notion of Well-Being. *Analiza i Egzystencja*, 43, 5–18. DOI: 10.18276/aie.2018.43–01.
- Mayhew, R. (red.) (2005). *Ayn Rand Answers: The Best of Her Q&A*. New York: New American Library.
- McDowell, J. (1995). Eudaimonism and Realism in Aristotle's Ethics. W: R.A. Heiman (red.), *Aristotle and Moral Realism* (s. 201–218). Boulder, CO: Westview Press.
- Peikoff, L. (1993). *Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand*. New York: Meridian.
- Peikoff, L. (2019). *Keeping It Real: Bringing Ideas Down to Earth*. Red. B. Wood. Irvine, CA: Ayn Rand Institute Press.
- Rand, A. (1961). *Faith and Force: The Destroyers of the Modern World* [nagranie]. Pobrano z: <https://courses.aynrand.org/works/faith-and-force-the-destroyers-of-the-modern-world/>.
- Rand, A. (1963). *For the New Intellectuals*. New York: Signet.
- Rand, A. (1967). What is Capitalism? W: A. Rand, *Capitalism: The Unknown Ideal* (s. 1–29). New York: Signet.
- Rand, A. (1975a). Philosophy and Sense of Life. W: A. Rand, *The Romantic Manifesto. A Philosophy of Literature* (s. 14–23). New York: Signet.
- Rand, A. (1975b). The Goal of My Writing. W: A. Rand, *The Romantic Manifesto. A Philosophy of Literature* (s. 155–166). New York: Signet.
- Rand, A. (1982a). Philosophy: Who Needs It. W: A. Rand, *Philosophy: Who Needs It* (s. 1–15). New York: Signet.

- Rand, A. (1982b). The Stimulus and the Response. W: A. Rand, *Philosophy: Who Needs It* (s. 185–219). New York: Signet.
- Rand, A. (2014a). The Ethics of Emergencies. W: A. Rand, *The Virtue of Selfishness. A New Concept of Egoism* (s. 49–46). New York: Signet.
- Rand, A. (2014b). The Objectivist Ethics. W: A. Rand, *The Virtue of Selfishness. A New Concept of Egoism* (s. 13–39). New York: Signet.
- Rand, A. (2015a). *Atlas zbuntowany*. Tłum. I. Michałowska-Gabrych. Poznań: Zysk i S-ka.
- Rand, A. (2015b). Etyka absolutna. W: A. Rand, *Cnota egoizmu. Nowa koncepcja egoizmu* (s. 17–62). Tłum. J. Łoziński. Poznań: Zysk i S-ka.
- Rasmussen, D. (1999). Human Flourishing and the Appeal to Human Nature. *Social Philosophy and Policy*, 16 (1), 1–43. DOI: 10.1017/S0265052500002235.
- Smith, T. (2000). *Viable Values. A Study of Life as the Root and Reward of Morality*. New York: Rowman & Littlefield.
- Smith, T. (2007). *Ayn Rand's Normative Ethics. The Virtuous Egoist*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tiberius, V. (2018). *Well-Being as Value Fulfillment. How We Can Help Each Other to Live Well*. New York: Oxford University Press.

LIFE, HAPPINESS, FLOURISHING. ON THE CONCEPT OF HUMAN BEING'S ULTIMATE GOAL IN AYN RAND'S OBJECTIVIST PHILOSOPHY

Summary

The aim of this paper is to present and analyze different formulations of human beings ultimate goal in Ayn Rand's philosophy. I offer an analysis of Rand's own formulations, namely that the ultimate goal is (i) one's own life, (ii) one's survival qua man, and (iii) one's own happiness. The remainder of the paper is focused on two other possible formulations of the ultimate goal from an objectivist perspective: (iv) one's own flourishing and (v) happy life. My thesis is that all these formulations – both Rand's and the two others – are not only compatible with each other but also complementary.