

Analiza & Egzystencja

czasopismo filozoficzne

AiE&V

48

2019

Uniwersytet Szczeciński

Rada Naukowa – Arianna Betti (Vrije Universiteit Amsterdam, Netherlands), Piotr Bołtuć (University of Illinois, Springfield, USA), Arkadiusz Chrudzimski (Uniwersytet Szczeciński), Józef Dębowski (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn), Adam Drozdek (Duchesne 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 Szymańska

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

Redaktor językowy – Joanna Sygit

Korektor – Karolina Janiak

Skład komputerowy – Wiesława Mazurkiewicz

Projekt okładki – Michał Starczewski

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2019

ISSN 1734-9923

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU SZCZecińskiego

Wydanie I. Ark. wyd. 8,0. Ark. druk. 9,4. Format A5. Nakład 76 egz.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Krzysztof Saja, <i>Institutional Function Consequentialism</i>	5
Anna Bajer, <i>Przemilczenie jako językowa podstawa koncepcji kiczu w świetle hermeneutyki filozoficznej Hansa-Georga Gadamera</i>	27
Marcin Furman, <i>Etyka Immanuela Kanta versus etyka Maxa Schelera</i>	43
Magdalena Hoły-Łuczaj, <i>Kształtowalność. Próba rewizji struktur Heideggerowskiego bycia w czasach antropocenu</i>	65
Aleksandra Łukaszewicz Alcaraz, <i>Intencjonalność dzieła sztuki w filozofii kultury Josepha Margolisa i w fenomenologicznej estetyce Romana Ingardena</i>	89
Anna Mazurek, <i>O rozumieniu nieplastyczności intuicji i jej znaczeniu w argumentacji przeciwko redukcjonistycznym koncepcjom intuicji</i>	105
Paweł Piotr Rozwadowski, <i>Nadzieja egzystencjalna</i>	125

RECENZJE

Marek Błaszczyk, <i>Pasja życia. O filozofii Fryderyka Nietzschego. Recenzja książki Marty Soniewickiej (2016), Utrata Boga. Filozofia woli Fryderyka Nietzschego, Kraków: Copernicus Center Press</i>	145
--	-----

CONTENTS

ARTICLES

Krzysztof Saja, <i>Institutional Function Consequentialism</i>	5
Anna Bajer, <i>Concealment as a Linguistic Fundament for the Concept of Kitsch in the Light of Gadamerian Philosophical Hermeneutics</i>	27
Marcin Furman, <i>Ethics of Immanuel Kant versus ethics of Max Scheler</i>	43
Magdalena Hoły-Łuczaj, <i>Shapeability. Revisiting Heidegger's Concept of Being in the Anthropocene</i>	65
Aleksandra Łukaszewicz Alcaraz, <i>Intentionality of a Work of Art in Joseph Margolis' Metaphysics of Culture and Roman Ingarden's Phenomenological Aesthetics</i>	89
Anna Mazurek, <i>On the Understanding of the Non-plasticity of Intuition and Its Significance for the Argument Against Reductionist Conceptions of Intuition</i>	105
Paweł Piotr Rozwadowski, <i>Existential Hope</i>	125

REVIEWS

Marek Błaszczyk, <i>The Passion of Life. On Fryderyk Nietzsche's Philosophy</i> . The Review of Book: Marta Soniewicka (2016), <i>Utrata Boga. Filozofia woli Fryderyka Nietzschego</i> , Kraków: Copernicus Center Press	145
---	-----

KRZYSZTOF SAJA*

INSTITUTIONAL FUNCTION CONSEQUENTIALISM**

Keywords: ethics, law, politics, consequentialism, deontology, methodology of ethics, functionalism

Introduction

This paper tries to deal with three problems that disconnect typical theories of moral or normative philosophy from important facts about individual and social life. The first fact is that although most of our common responsibilities, motivations, governing rules and personal ideas flow from different roles that we play in the fabric of normative institutions such as law, religion, common morality, the educational system, media or family, most moral philosophy is still an isolated, self-sufficient and self-determined philosophical endeavour that is beyond such institutional order. Theories of normative ethics usually focus directly on acts, motives, intentions, rules or virtues,

* Krzysztof Saja – PhD, Assistant Professor at The University of Szczecin.

Address for correspondence: University of Szczecin, Faculty of Philosophy, Krakowska 71–79, 71-017 Szczecin, Poland. E-mail: krzysztof.saja@usz.edu.pl.

** This work was supported by the National Science Centre Poland under Grant DEC-2012/05/B/HS1/02781. The paper is an extended and developed further version of the chapter 5.1 from the book *Etyka normatywna. Między konsekwencjalizmem a deontologią* (Saja, 2015).

but not on institutions, even though they are the most important factors that determine our behaviour.

The second fact, which is usually overlooked, is strictly connected with the first. Ethical theories are typically developed without considering that the same roles played by morality are also fulfilled, at least partially, by other normative institutions. The usual way of conducting moral philosophy skips any systematic discussions about this fact. Interconnections between normative institutions are taken into consideration usually only if there is a practical problem where their rules, values and aims clash. In such cases, interconnections between institutions are discussed mostly in terms of civil disobedience, freedom of conscience, politics and dirty hands or the neutrality of the state. However, this issue should be targeted much more systematically than that.

The third fact is about the plurality of normative functions that can be found in moral psychology and the history of ethics. The history of western moral philosophy and contemporary moral debates show that there are distinct moral and meta-ethical foundational beliefs that have stood firm throughout the centuries. The history of western moral philosophy begins with the ethics of personal eudaimonia and an ideal of perfecting human nature. Other important moral philosophies were developed in the modern era by T. Hobbes, I. Kant and the classical utilitarians J. Bentham and J.S. Mill. All these concepts are still alive in contemporary normative philosophy (Gauthier, 1986; Hooker, 2000; Hurka, 1996; Kagan, 1989; Kamm, 2007; Korsgaard, 1996; MacIntyre, 1981; Rawls, 1971; Scanlon, 1998). The plurality of moral life can also be found in empirical moral psychology (Graham et al., 2011; Haidt, 2007; Haidt, Graham, 2009). It is well described in the recent book by Jonathan Haidt, *The Righteous Mind* (Haidt, 2012). According to the moral foundation theory, which he embraces, people have different kinds of plural, innate moral foundations that are expressed through moral intuitions, emotions and reasoning. They can be associated with such opposite emotions and values as care/harm, fairness/cheating, liberty/oppression, loyalty/betrayal, authority/subversion, and sanctity/degradation. All of them are irreducible to one another and can form many unique “moral matrixes”. However, as I will explain later, despite the evidence for irreducible plurality in the sphere of morality and ethics, most normative theories are still mono-functional, i.e. they fully recognize or accept only one genuine normative

function and consider that it overrides other normative functions, or they try to reduce all normative functions to the one that is chosen.

In this paper, I will not discuss these three problems directly as separate issues. Instead, I will present an outline of a theory of normative ethics that gives, in my opinion, the hope of doing justice to the above features of normative spheres. I call it Institutional Function Consequentialism:

Institutional Function Consequentialism (IFC): We should always act according to some rules, virtues, motives and intentions that constitute optimal harmony of normative institutions, whose internalization by the overwhelming majority of everyone in each new generation has maximum expected value in terms of the best realization of the equilibrium of the most important practical functions of normative domains.

The above *principium* may be seen as similar to the well-known rule of consequentialism by Robert E. Goodin (1995) or Brad Hooker (2000). However, there are many important differences that I will discuss in the course of this paper. Firstly, the focal point of the theory is not an optimific moral code like in Hooker's theory, but rather the harmony of all normative institutions. Secondly, the values that have to be maximized are not well-being or happiness like in typical utilitarianism, but the realization of essential practical, normative functions. Thirdly, because the theory is not focused only on one normative institution like common morality, one single institution does not have to fulfil all important normative functions. Instead, we need to find a harmony of many institutions, which as a social normative order can optimize the realization of different normative functions.

The paper is divided into four main sections. In the first section, I present some assumptions of the proposed theory. In the second, I consider institutions as the primary focal points of practical philosophy. In the third, I describe normative functions as the ultimate aims of my account, and in the last, I present some important features of the optimal harmony of institutions. While my aim is to set out my account clearly rather than to defend it, I will explain how it is different from typical consequentialist moral theory and argue that it is preferable to this, more common, approach.

Assumptions

The normative theory that I propose in this paper rests on two main assumptions that I will not have space to justify deeply enough. However, this has already been done by others. The most important justification concerns the validity of consequentialism as the appropriate way of understanding practical rationality. Despite extensive discussion of this matter, I assume in this paper that there is only one correct theory of practical rationality that is not narrowed to any normative domain. Any differences between normative domains can be explained by the aims, functions and values that they pursue, but not by different types of rationality. Such a stance is not new and I am not alone here. It can be seen as the fundamental belief in decision theory and game theory, and is accepted probably by most moral consequentialists. As Douglas Portmore put it, “Why would the moral sphere be the only sphere of rational conduct in which the maximizing conception of rationality didn’t hold?” (Portmore, 2007, p. 49) Such an idea of practical rationality is the compiling idea of consequentialism. It states that “the reasons there are for and against performing a given act are wholly determined by the reasons there are for and against preferring its outcome to those of its available alternatives, such that, if S has most reason to perform a_i , then, of all the outcomes that S could bring about, S has most reason to desire that o_i (i.e., a_i ’s outcome) obtains” (2009, p. 333). The main problem with this account, however, is that it does not explain why there are different rules, patterns, and other features of many practical domains such as prudence, morality or politics, if there is the same concept of rationality. IFC is the formal framework that can help to explain this problem.

The second assumption is against Rawls’ claim that “The principles of justice for institutions must not be confused with the principles which apply to individuals and their actions in particular circumstances. These two kinds of principles apply to different subjects and must be discussed separately.” (Rawls, 1971, pp. 54–55) Although I will argue that different institutions should be governed by different rules, responsibilities and virtues that in fact constitute the nature of any institution, there is only one underlying principle that justifies and grounds them all. A similar thought is defended by Liam Murphy in the paper “Institutions and the Demands of Justice” (Murphy, 1998). I will rely on this defence throughout this paper. I agree that “we should not think of legal, political, and other social institutions as together

constituting a separate normative realm, requiring separate normative first principles, but rather primarily as the means that people employ the better to achieve their collective political/moral goals” (Murphy, 1998, p. 253).

IFC is a global holistic approach that is significantly different from the typical ethical accounts in which criteria for moral evaluation are seen as wholly independent on any other normative practices. In the account proposed here, the ethical assessment of an act depends on other normative institutions. However, it is usually claimed that ethics cannot be dependent on law or religion if it has to endure overriding and normative forces. If other institutions are unfair, unjust or discriminatory, they can and should be boycotted for these moral reasons. IFC does not contradict this belief, though. An ethical standard is not dependent on the shape of contemporary, existing institutions that constitute our societies, but on the *optimal* harmony of institutions – institutions whose homeostatic structure would maximize all important normative functions. For this reason, academic ethics should conduct an analysis of existing institutions in light of whether they are consistent with a harmony of optimal ones. It is thus a special institution whose main aim is to critically analyse other normative institutions in light of optimal harmony. It tries to justify and set standards for reforming common morality, individual moral conscience, law, politics and religion. The history of western morality can be interpreted as a long and tedious process of optimizing the important normative functions in a changing social order.

Why institutions?

Any normative theory is built with the help of some “focal points” (a term introduced by Shelly Kagan (2000)). Focal points are important properties of facts, which constitute the central features for making normative judgements. Examples of focal points are consequences of any single act, rules, motives, norms, character traits, decision-making procedures and institutions. A theory of moral philosophy can use any combination of these focal points directly or indirectly. For example, we can judge acts by rules, which are justified by institutions, virtues by acts which are justified by consequences, rules by acts which are justified by virtues.

If we provide only four focal points, we can imagine sixteen possible combinations of them, shaping sixteen structures of ethics. The simplest

and most well-known structures are act consequentialism, deontology and virtue ethics. Act-consequentialism evaluates an act directly in terms of good consequences; other focal points, such as rules, are assessed only indirectly via expected acts that they can bring. In contrast, rule-consequentialism and deontology make rules the primary focal point and evaluate others indirectly in terms of the rules. Virtue ethics makes character traits the primary focal point. Acts or rules are valued indirectly via the virtues they express or presuppose. We can imagine much more complicated structures of focal points to describe some moral theories. The account proposed here assesses acts directly through relevant institutions, or, to be more accurate, through other focal points such as rules, virtues or intentions that constitute such institutions.

I use the term “institution” in a very broad sense. It refers to formalized and unformalized permanent elements of social order, regulated and sanctioned activities, recognized ways of solving problems of co-operation and co-existence, and some formal organizations carrying out certain roles. Institutions usually enforce standards and responsibilities and provide a system of practices that involves people, objects and ideas. They are comprised not only of rules, but also of standards for their application that depend on human mentality, motivation, habits and environment. Therefore, they are also constituted by appropriate virtues, motivations and intentions to comply with relevant rules, defend them, respect them, reward people for complying with them, punish those who are opposed to them, and to elicit shame and remorse for backsliding. Some institutions have formal structures, but others do not. In the broad sense of this term, institutions are law, common morality, religion, etiquette, academic ethics, the educational system, family, the practice of psychological or spiritual guidance, and even individual moral conscience.¹

By “normative institutions”, I mean the institutions that fulfil important normative functions. They coordinate social activities, provide universal reasons, optimize utility, set goals for individual efforts, give people’s

¹ By “individual moral conscience”, I mean a system of moral rules, judgements, dispositions and attitudes that shape the moral identity of a person. The autonomy of such a conscience is a widely recognized value in many institutions. It should not be discriminated against without very good reasons. For example, individual moral conscience is protected at the level of national and international law in the name of “conscience clause”, “conscientious objection” and “freedom of thought, belief or religion”.

lives meaning and allow people to improve their lives or strive for salvation. In modern societies, the most important normative institutions are law, religion, common morality, individual moral conscience and academic ethics. The most vital factors that determine our behaviour are composed of a network of normative institutions to which we belong voluntarily, under compulsion or coercion. They are sets of rules, practices and attitudes that redirect and strengthen our motivation. In a well-functioning society, they organize our life to support preferable motives that are too weak to effectively guide our actions without such assistance.

There are also other reasons for the importance of institutions for moral theories. Many of them are well described in the literature (see especially Goodin, 1995, 1998; Williams, 2006). As Garrath Williams points out, institutions define roles and rules, alongside forms of sanction and encouragement, so as to realise limited forms of practical, normative agreement. Institutions also allocate and adjudicate distinct responsibilities that create separate spheres of initiative, ensuring responsibilities are fulfilled and enabling structured disagreement and change. They also shape individual identities that depend on several different forms of recognition and responsibilities (Williams, 2006, p. 207).

The methodological separation in theories of different institutions leads to the artificial atomization of interconnected normative issues. Normative institutions should not be seen as independent entities but rather as a homeostasis or harmony of institutions. All normative institutions are interconnected and depend on each other. It is hard to find even one that is not affected by all the others. For example, common morality influences legislation, the interpretation of law and the judicial system, just as legislation, the interpretation of law and the judicial system affect common morality, individual moral conscience and even academic ethics.

An equilibrium of institutions is the most important factor of normative life in developed societies and should be treated as such in any theory of normative ethics. If we want to change the behaviour of each new generation, there is little point in moralizing without seeking to amend the relevant institutions. As Williams puts it, “To prevent corrupt institutions, *and the corrupt individual moralities that result*, our solutions must be themselves institutional, first and foremost” (Williams, 2006, p. 218). Normative philosophy should look for a broad, unified normative theory for all important institutions. The theory should presuppose that the main focal point of

normative philosophy should be the institutions that shape the harmony that governs our social and individual life. This could bring justice to the complex nature of contemporary societies.

Why normative functions?

There is one more important reason why the account proposed here is focused on institutions. This reason is directly connected with the functional form of this account, and is a form of what I have called functional consequentialism. Functional consequentialism claims that we should act according to some important focal points P_1, \dots, P_n with contents C_1, \dots, C_n that are selected on the basis of considerations about which kind of P with C will bring the best realization of the best mix of normative functions F_1, \dots, F_n . Therefore, if the values that should be optimized in the consequentialist framework fulfil many important normative functions, the best way of maximizing them is by establishing a harmony of normative institutions that can realize these functions together. There is no one institution like morality or law that can do this better than coordinated and complementary institutions that form a homeostatic structure.

People have many different expectations about morality, ethics and politics for many different reasons. There are many normative functions that have been well recognized throughout the history of normative philosophy. They exemplify some wide meta-normative beliefs that have explicitly or implicitly shaped the history of ethics and contemporary normative debates. Below I outline some practical normative functions that are based on an analysis of the history of ethics. I use them only as examples. This outline is surely not exhaustive and could be described in a slightly different way.

The first type of normative function has an agent-centred nature. These functions were especially popular in ancient and medieval moral philosophy and have been developed by contemporary virtue ethics and theistic moral philosophy. We can call them individual normative functions and at least four of them can be distinguished. The first – directly connected with eudaimonia – presupposes that the function of normative institutions such as morality is to develop tools (a system of rules, institutions, virtues and shared beliefs) that allow us to maintain and increase inner personal integrity, harmony and happiness – to live a happier or more flourishing personal life.

Another agent-centred normative function is perfectionism. It assumes that the function of ethics is to develop tools that allow us to achieve personal and human perfection. A perfectionist believes that a moral life is a life that leads to perfection in accordance with some personal ideal. Throughout the course of history, perfectionism has been understood in very different ways. In Stoicism, the goal of perfectionism is to become a sage, in Christianity, to become a child of God or disciple of Jesus, a disciple of Buddha in Buddhism, a disciple of Muhammad in Islam, or to become superhuman according to Friedrich Nietzsche. The goal of perfectionism in Kantianism is to achieve autonomy or dignity, in humanism, to achieve the state of being “fully human”, and to become an “authentic person” in existentialism. The third individual normative function aims to develop tools that allow an individual to sense, discover or comprehend the meaning of their life. This is sometimes assumed by the proponents of virtue ethics. The fourth normative function is individual salvation, sometimes understood as healing or deliverance. It is often proposed by religious philosophers and moral theologians, but can also be found in secular thinkers such as Leo Tolstoy and Ludwig Wittgenstein (Hosseini, 2013). It assumes that the function of normative institutions is to develop tools that allow us to achieve the moral standard necessary for salvation, i.e. to maintain moral purity, sinlessness, impeccable attitudes, thoughts, intentions, beliefs and actions.

The second type of normative function is based on agent-neutral or interpersonal considerations. These normative functions are widely recognized in the modern era due to such philosophers as Thomas Hobbes, Immanuel Kant and John S. Mill. They can be called social normative functions. The first social normative function is adopted by Thomas Hobbes and many modern contractarianists (Gauthier, 1986; Hampton, 1986; Kavka, 1986; Narveson, 1988). It can be expressed as a claim that the function of normative institutions such as morality and law is to develop tools that help to reduce conflicts between individuals’ interests and to coordinate social behaviour. The next social normative function is a fundamental belief that guides every kind of utilitarian ethics. In this approach, the function of normative institutions is to develop tools that help to increase the quantity of well-being in the world. The last social normative function is connected with Kantian ethics and its contractualist revision (Rawls, 1971; Scanlon, 1998). Kantian contractualism presupposes that the function of practical

philosophy is to develop tools that every rational person would agree to or which nobody could reasonably reject.

The third type of normative function is based on what Steven Darwall called “the second-personal standpoint” (Darwall, 2006). In this perspective, moral action should be rooted in the existence of the second person who stands before us. This can be seen as a source of second-personal reasons or proper emotional responses driven by altruism. A second interpretation is that the function of ethics is to develop tools that help us to be altruistic toward those who stand before us. This view is related to the belief that the main element of moral life consists of acting for the good of those who are our neighbours and who need assistance and help. A moral person is somebody who primarily cares for the real people around them, such as children, the disabled, the poor, or others who need support. This approach is usually adopted by some feminist ethics and ethics of care (Noddings, 1984). It can be also interpreted in terms of love for our neighbours in a narrower or wider sense. In this interpretation, it is essential to many religions such as Buddhism, Christianity, Hinduism, Islam or Judaism (Greenberg, 2008, pp. 379–384).

Most ethical theories are mono-functional. This means that their supporters consciously or unconsciously recognize or accept only one genuine normative function and consider that it overrides other normative functions, or they try to reduce all normative functions to the one that is chosen. Disciples of Aristotle, Hobbes, Kant and Bentham usually reduce the domain of ethics by focusing mainly on a single question, such as “How can we live a life of eudaimon?” (Aristotle), “What system of rules is in a society’s best interest?” (Hobbes), “What would be the content of synthetic a priori public rules?” (Kant), or “How can we make the world a better place?” (Bentham). Kantians usually believe that morality should be all about reasonable agreement, utilitarians that it should be all about bringing about more happiness, and contemporary virtue moral philosophers that it should be all about making the individual person happier or perfecting their human nature. All other ethical concerns are considered as subordinate to the main purpose. However, the best normative theory should be rich in functions. All single-function theories, or ones that are just not broad enough, will always be criticized by those who accept other answers to the question “What should morality and ethics be for?” A functional approach can give

us the opportunity to unify different normative accounts without reducing some of their important aspects.

If we work within a broad consequentialist framework, theoretically we can achieve some optimific realization of all or most of the above functions in one theory – we just need a sound analysis of such normative functions, an interpretation of their realization in practice, corresponding focal points, and tools of decision theory for optimizing the realization of multiple aims. However, for a harmony of institutions, we can also try to find these normative functions indirectly. One way of doing this would be by exercising practical ethics. This is the most common and still practiced method of optimizing normative institutions.

The optimization of normative institutions could also be achieved through the critical voice of moral and political philosophers who try to evaluate normative institutions like morality, law or religion in terms of their fulfilment of important normative functions. Such practical judgements should involve, for example, identifying violations of personal autonomy, relevant suffering, failure to respect the needs for perfection, a lack of a meaning of life, or unreasonable standards that incite conflicts. In fact, academic practical philosophy has played this role from the beginning of its existence. Moral philosophers, who are especially focused on utilitarian functions, often criticize law, religion or common morality for a lack of appropriate standards for reducing suffering (Singer, 1977) or for boycotting reasonable efforts to fight against global poverty (2009). Philosophers who believe in a Hobbesian or Kantian social contract often criticize a violation of requirements of public reasons, personal autonomy or fairness. They also oppose the legal prohibition of voluntary euthanasia (Dworkin, Nagel, Nozick, Rawls, Thomson, 1997), the penalization of adult prostitution, and the discrimination of minorities on the grounds of sex, belief, skin colour or sexual orientation (Hellman, 2008). Virtue moral philosophers, who are focused on the perfection or happiness of the moral agent, criticize academic philosophy for abandoning the ancient way of thinking about the best standards of private life, personal happiness and self-development (Anscombe, 1958). However, all these important critical works are dispersed throughout various ethical fields.

About the optimal harmony of institutions

It is not a simple matter to describe a set of particular norms and dispositions that constitute the optimal harmony of institutions. We cannot deduce practical judgements only from the definition of a morally right act. This is a side-effect of consequentialism – in order to establish the optimal harmony of normative institutions, there is a need for an enormous amount of knowledge from social sciences and for sound interpretations of key concepts like normative functions and an explanation of the relationship between them. A description of the optimal harmony of institutions can be filled with content only by jumping into highly specific issues using a wide interdisciplinary approach. Therefore, the aim of selecting the optimal structure and content of institutions and the relationship between them is too complex and too detailed to be properly achieved by a moral or political philosopher alone. This practical obstacle is usually strong enough reason to discourage developing such interdisciplinary theories. However, despite this problem, below I will try to describe some essential parts of an optimal harmony of institutions, focusing mainly on similarities and differences between my account and Brad Hookers' well-known rule consequentialism. This outline is only a philosophical approximation of results that should be discovered on much more empirical ground.

The optimal harmony of institutions should not be judged by actual consequences, but rather by expected ones. Evaluation of our acts cannot be dependent on facts that nobody can reasonably predict. Optimal institutions must be tailored to rational human cognition. If one of the objectives of an optimal harmony of institutions is to promote the principles that no one could reasonably reject (Kantian function) and the rules that coordinate social life (Hobbesian function), we need to establish institutions that are composed of norms that can be publically justified and publically accepted by an overwhelming majority in each new generation. Therefore, they need to be properly balanced between contingent facts about our contemporary culture and knowledge about unchangeable features of human nature that will be expressed in all new generations.

We cannot expect that 100 per cent of the population would fully accept and comply with any set of institutionalized standards. For that reason, we should take into account only an overwhelming majority of people from each generation. We can arbitrarily define this majority along with Hooker

as 90 per cent of the population (Hooker, 2000, pp. 80–85), or accept some more flexible standards (Hooker, Fletcher, 2008; Ridge, 2006). We should not assume that institutions are created for ideal human beings. We all have our motivational and rational limitations that have to be taken into consideration. We need to predict that the norms of many institutions can be misunderstood, misinterpreted, and violated for reasons of weakness of will or other intellectual defects. We should take into account empirical facts about the enormous baggage of genes, which motivate us to act selfishly and give greater weight to the interest of our families and loved ones than to the interest of strangers.

The optimal harmony of institutions should avoid situations in which one institution commends some acts while another criticizes them. Although different norms of different institutions may overlap, it would be probably better if they complement each other. An example of such a harmony of different functions, rules and virtues is the structure of the contemporary legal system in many developed countries. It usually assumes the existence of several different roles like a judge, a prosecution and a defence that have different goals, virtues, obligations and responsibilities which cannot justifiably be separated. We can claim that it is ethically right for the defence lawyer to protect his client even if he is guilty of a serious crime only if we know that there is a prosecution lawyer who will try to do the opposite and a judge who will listen to both sides. Analogically, normative institutions like morality, law, religion or individual moral conscience should not be comprehended as independent islands, but as a system of connected vessels that form a mutually complementary structure. The optimal harmony of institutions can accommodate many functions only if particular ones are the main goal for different institutions with various priority and scope.

The optimal harmony of institutions is more than an ideal moral code. Different functions should be balanced not only within the institution of morality, but across all other institutions. This is another discrepancy with typical rule consequentialism. For example, if non-moral domains realize social functions well, common morality can be more focused on personal development or well-being; if they realize individual functions better, morality can be more social-based. If many crucial aspects of social life are well regulated by a law which is widely accepted and promotes well-being, other institutions can be more focused on personal functions such as perfecting, dignifying and increasing individual well-being and promoting a virtuous

life. On the other hand, if we live in a society in which most people hold some strong beliefs about human dignity, the meaning of life and personal virtues and ideals, other institutions should be more focused on the social functions of coordination and “what we owe to each other”, expressed in public moral rules.

The institutions that form the optimal harmony can be composed of their own responsibilities, sanctions and rewards. We can see this in contemporary social order. There are different sanctions for disobeying the law (mandates, criminal sanctions), common morality (anger, shame, ostracism), our conscience (remorse, guilt) and religion (sin, religious penance, hell). The institutions may also use different decision-making procedures to determine “legally right”, “morally right”, “religiously right” or “privately right” actions. Law and common morality could use a deontological model of decision-making while other institutions like religion or individual moral conscience could use a more virtue- or intention-based model of decision-making. Deciding on what is legally right could be different to deciding what is morally right or right according to our own individual moral conscience.

A harmony of institutions that would optimize all the normative functions most likely would require certain compromises to be made. It would not be possible to combine all functions to their fullest extent. For example, the maximization of happiness, perfection or salvation of an individual may clash with utilitarian functions, the requirement of minimizing conflict, or the standards that nobody could reasonably reject. However, some functions of normative philosophy can be prioritized as more important than others. We can do this in two different ways: internally based on consequentialist reasons, or externally, on the basis of some other considerations. Consequentialist reasoning would imply that if we have different conflicting functions, we should choose the optimific set of them. For example, the utilitarian role of ethics alone can create very demanding rules and virtues (Mulgan, 2005) and can contradict other, more individual-based reasons and functions. If it is true that people are inevitably self-interested and will not submit to social pressure in order to maximize universal happiness by helping those in need in developing countries, we can accept that in practice we should give priority to other normative functions rather than making the world a better place. Therefore, the utilitarian function can give way to other more individual-based functions due to pure consequentialist reasoning. However, we can also prioritize normative functions due to other

non-consequentialist considerations. An example of such an approach is the rebirth of contemporary virtue moral philosophy that happened in the second half of the 20th century. It was brought back to life mainly due to claims that individual normative functions had been neglected in ethics from the time of the Enlightenment, but they were at least as important as any other social roles (Anscombe, 1958). A similar claim could be made for or against other normative functions.

Plural institutions can complement and overlap each other, but sometimes they can also contradict. The clash between their rules and virtues need not be overcome at all costs, though. IFC can accept some degree of moral dilemmas and can provide a rational explanation of why they need to occur. We should not search for a perfectly coherent set of institutions that can cover all difficult practical cases, but rather for the harmony of institutions that can optimize the fulfilment of all normative practical functions. If this optimization requires some inconsistencies or even contradictions between certain institutions, rules or motivations, it can be accepted, if it maximizes the fulfilment of practical normative functions. Therefore, the optimal harmony may contain rules which in rare cases cause moral and political dilemmas that can be resolved only by courts, tribunals or committees. Some marginal degree of moral or political dilemmas that flow from contradicting rules may be the best way to optimize the fulfilment of all important normative functions.

IFC would likely confirm the core of the current moral and legal norms. We should not lie, steal, cheat, hurt, humiliate or discriminate regardless of the direct positive results in terms of maximizing general happiness or other individual goals. Justification for the above deontic constraints has a consequentialist nature. These constraints are the best way to maximize normative functions in a harmony of institutions. Conforming to *pro tanto* deontic constraints is implied not only by the utilitarian normative function – which is widely recognized by many rule utilitarian moral philosophers (Brandt, 1963; Hare, 1981; Hooker, 2000) – but also by the function of social coordination and publicity requirement that is expressed by Hobbesian and Kantian normative philosophy.

The account proposed here respects the intuitive belief that in normal situations, we should obey the rules of each institution to which we belong. If we lived in a perfect society composed of the optimal harmony of institutions, it would be our categorical duty to comply with their norms. In the

real world, in which we have to deal with suboptimal institutions that sometimes contain unethical rules, we should comply with them only if there are no reasonable doubts about their ethical validity. Therefore, we have a *pro tanto* obligation to obey the law, common morality, etiquette, our religion or our deep moral individual beliefs that shape our moral identity, but such duties lose their authority if there are strong enough reasonable doubts for their ethical legitimacy. However, there is no simple answer to the question of when we should break the norms of certain institutions if they are unethical or just contradict with other norms. Strong enough reasons for disobedience would be different for each institution and are currently discussed as a problem of civil disobedience, religious freedom, prisoners of conscience, and religious fundamentalism. IFC encourages us, thus, that all such normative research should be based on seeking the optimal harmony of normative institutions.

In rare cases, there should be an institutionalized right to break normal rules. Once in a while we have to deal with circumstances in which ordinary, everyday norms do not work well. In such situations, we should not consider the direct consequences, but should be guided by the recommendations of special institutions that directly deal with crises and disasters. The content of such recommendations should be determined based on the grounds of consequentialism and a detailed understanding of such problems as civil disobedience, the ethics, psychology or sociology of crisis, and the ethics of war and conflict. A direct violation or bypassing of the rules of normal institutions should only take place in situations of sudden and immediate threat that can be called disasters. As other consequentialists stress it, the rule of avoiding disasters can be a part of law, morality, and a properly formed conscience (Brandt, 1992b, p. 88; 1992a, pp. 150–151, 156–157).

IFC, in contrast to typical utilitarianism, should not be too demanding. The evaluation of an act is not based solely on the aim of maximizing well-being from a neutral point of view, but also by other functions such as taking care of the happiness of a moral subject, giving a meaning to her life and helping her to achieve an important personal ideal. Moreover, IFC should not be an expression of selfishness because some of the important normative functions aim to make the world a better place by minimizing conflicts or caring for people who are in need. IFC would also advocate that help for others should be institutionalized. It would reduce the psychological costs of sharing our resources and increase the effectiveness of aid itself.

Classical utilitarianism implies that in consequentialist calculus we should not take into account the way the goods are distributed, but should always choose the option that will bring the highest sum total. This leads to the well-known argument that utilitarianism is unjust. To avoid this charge, Brad Hooker and Derek Parfit propose that consequentialism should not only take into consideration the sum total of welfare, but also its distribution (Hooker, 2000, pp. 55–65; Parfit, 1997). They advocate that we should accept the principle of priority. This states that it is always better if benefits are received by people who are the worst off. The optimal moral code is one that maximizes the good by promoting the well-being of the worst off (Hooker, 2000, pp. 56–57). However, as Aristotle rightly pointed out, there is no single idea of justice that can extend to different areas of life. Different institutions and their functions require other rules for what we should provide for each other. IFC can reject the belief that there is one universal principle of justice like equality or priority. The idea of moral justice should be understood more locally – its criteria depend on the particular institution and its normative functions. For example, there should be different rules for fairness if we take into account treatment of children by their parents, getting school grades or distribute resources in health care. Priority to the worst off seems to be more just if we are dealing with aid institutions than institutions that should distribute public money in order to achieve the highest standards in academia or sports.

Conclusions

In this paper, I have presented a new account of normative ethics that I have called Institutional Function Consequentialism. This account has several interesting features. Firstly, it is a form of indirect consequentialism that focuses on the harmony of institutions rather than on rules, motives or acts. The main focal point of the theory is not rules or virtues, but normative institutions – not only morality and ethics, but also other normative institutions that shape social order. IFC proposes one normative foundation, composed of different institutions, for all social order. The values to be optimized in the framework of this kind of consequentialism are not happiness, well-being or preferences, but the fulfilment of normative functions.

IFC can also be seen as method of consequentializing different rival theories.² It tries to unify important aspects of rival normative theories interpreted as different normative functions that should be optimized in the consequentialist framework. It is a form of hybrid consequentialism – it mixes traditional ethical approaches such as Aristotelianism, stoicism, utilitarianism, contractarianism and contractualism. It also assumes a specific, circular relationship between practical ethics and the content of general rules that may constitute the optimal harmony of institutions. It rejects the simplistic belief that moral thinking is based solely on deductive implications from general ethical principles or meta-ethical beliefs.

References

- Anscombe, G.E.M. (1958). Modern Moral Philosophy. *Philosophy*, 33 (124), 1–19.
- Brandt, R. (1963). Toward a Credible Form of Utilitarianism. In: H.-N. Castaneda, G. Nakhnikian (eds.), *Morality and the Language of Conduct* (pp. 107–43). Detroit: Wayne State University Press.
- Brandt, R. (1992a). Fairness to Indirect Optimific Theories in Ethics. In: R. Brandt, *Morality, Utilitarianism, and Rights* (pp. 137–157). Cambridge–New York: Cambridge University Press.
- Brandt, R. (1992b). Morality and its Critics. In: R. Brandt, *Morality, Utilitarianism, and Rights* (pp. 73–92). Cambridge–New York: Cambridge University Press.
- Cummiskey, D. (1996). *Kantian Consequentialism*. New York: Oxford University Press.
- Darwall, S. (2006). *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dworkin, R., Nagel, T., Nozick, R., Rawls, J., Thomson, J.J. (1997, March 27). Assisted Suicide: The Philosophers' Brief. *The New York Review of Books*. Retrieved from: <http://www.nybooks.com/articles/archives/1997/mar/27/assisted-suicide-the-philosophers-brief>.
- Gauthier, D.P. (1986). *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon Press.

² In contemporary ethics, there are a few attempts that try to consequentialize theories that are traditionally viewed as non-consequentialism. See especially (Cummiskey, 1996; Lousie, 2004; Parfit, 2011; Portmore, 2007; Ridge, 2009).

- Goodin, R.E. (1995). *Utilitarianism as a Public Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goodin, R.E. (ed.) (1998). *The Theory of Institutional Design*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Graham, J., Nosek, B.A., Haidt, J., Iyer, R., Koleva, S., Ditto, P.H. (2011). Mapping the Moral Domain. *Journal of Personality and Social Psychology*, 101 (2), 366–385. DOI: 10.1037/a0021847.
- Greenberg, Y.K. (ed.) (2008). *Encyclopedia of Love in World Religions*. Vol. 2. Santa Barbara, Denver, Oxford: ABC-CLIO.
- Haidt, J. (2007). The New Synthesis in Moral Psychology. *Science*, 316 (5827), 998–1002. DOI: 10.1126/science.1137651.
- Haidt, J. (2012). *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*. New York: Pantheon Books.
- Haidt, J., Graham, J. (2009). Planet of the Durkheimians, Where Community, Authority, and Sacredness are Foundations of Morality. In: J.T. Jost, A.C. Kay, H. Thorisdottir (series eds.), *Social and Psychological Bases of Ideology and System Justification*. Retrieved from <http://www.myilibrary.com?id=205361>.
- Hampton, J. (1986). *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hare, R.M. (1981). *Moral Thinking: Its Levels, Methods and Point*. Oxford: Clarendon Press.
- Hellman, D. (2008). *When Is Discrimination Wrong?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hooker, B. (2000). *Ideal Code, Real World: A Rule-Consequentialist Theory of Morality*. Oxford: Clarendon Press.
- Hooker, B., Fletcher, G. (2008). Variable Versus Fixed-Rate Rule-Utilitarianism. *The Philosophical Quarterly*, 58 (231), 344–352. DOI: 10.1111/j.1467-9213.2007.518.x.
- Hosseini, S.R. (2013). Meaning in Life: A Wittgensteinian Approach (University of Johannesburg). Retrieved from: <https://ujdigispace.uj.ac.za/handle/10210/8676>.
- Hurka, T. (1996). *Perfectionism* (1st ed.). New York: Oxford University Press.
- Kagan, S. (1989). *The Limits of Morality*. Oxford: Clarendon Press.

- Kagan, S. (2000). Evaluative Focal Points. In: B. Hooker, E. Mason, D. Miller (eds.), *Morality, Rules, and Consequences: A Critical Reader* (pp. 134–155). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Kamm, F. (2007). *Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Kavka, G. (1986). *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Korsgaard, C. (1996). *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge–New York: Cambridge University Press.
- Lousie, J. (2004). Relativity of Value and the Consequentialist Umbrella. *The Philosophical Quarterly*, 54 (217), 518–536. DOI: 10.1111/j.0031-8094.2004.00370.x.
- MacIntyre, A. (1981). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Mulgan, T. (2005). *The Demands of Consequentialism*. New York: Oxford University Press.
- Murphy, L.B. (1998). Institutions and the Demands of Justice. *Philosophy & Public Affairs*, 27 (4), 251–291. DOI: 10.1111/j.1088-4963.1998.tb00071.x.
- Narveson, J. (1988). *The Libertarian Idea*. Philadelphia: Temple University Press.
- Noddings, N. (1984). *Caring, a Feminine Approach to Ethics & Moral Education*. Berkeley: University of California Press.
- Parfit, D. (1997). Equality and Priority. *Ratio*, 10 (3), 202–221. DOI: 10.1111/1467-9329.00041.
- Parfit, D. (2011). *On What Matters*. New York: Oxford University Press.
- Portmore, D. (2007). Consequentializing Moral Theories. *Pacific Philosophical Quarterly*, 88 (1), 39–73. DOI: 10.1111/j.1468-0114.2007.00280.x.
- Portmore, D. (2009). Consequentializing. *Philosophy Compass*, 4 (2), 329–347. DOI: 10.1111/j.1747-9991.2009.00198.x.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: The Belknap.
- Ridge, M. (2006). Introducing Variable-Rate Rule-Utilitarianism. *The Philosophical Quarterly*, 223, 242–253.
- Ridge, M. (2009). Consequentialist Kantianism. *Philosophical Perspectives*, 23 (1), 421–438. DOI: 10.1111/j.1520-8583.2009.00178.x.

- Saja, K. (2015). *Etyka normatywna. Między konsekwencjalizmem a deontologią*. Kraków: Universitas.
- Scanlon, T. (1998). *What We Owe to Each Other*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Singer, P. (1977). *Animal Liberation*. New York: Avon Books.
- Singer, P. (2009). *The Life You Can Save*. New York: Random House.
- Williams, G. (2006). Infrastructures of Responsibility: The Moral Tasks of Institutions. *Journal of Applied Philosophy*, 23 (2), 207–221. DOI: 10.1111/j.1468-5930.2006.00330.x.

Summary

In this paper, I present a new account of normative ethics that I call Institutional Function Consequentialism. It is a form of indirect consequentialism that focuses on the optimal harmony of institutions rather than on rules, motives or acts. It proposes one normative foundation for all social order that is composed of different institutions. This account can also be seen as method of consequentializing different rival theories such as Aristotelianism, stoicism, utilitarianism, contractarianism and contractualism.

ANNA BAJER*

PRZEMILCZENIE JAKO JĘZYKOWA PODSTAWA KONCEPCJI KICZU W ŚWIETLE HERMENEUTYKI FILOZOFICZNEJ HANSA-GEORGA GADAMERA

Słowa kluczowe: rozumienie, kicz, hermeneutyka filozoficzna
Keywords: understanding, kitsch, philosophical hermeneutics

Wprowadzenie

Kicz wymyka się definicji, więc krytycy kultury często wskazują na jego przejawy tylko intuicyjnie. Starają się opisywać go na konkretnych przykładach, przedstawiają go poprzez jego znamiona i w wielu kwestiach są dość zgodni. W niniejszej pracy skupimy się na jednej z koncepcji, która co rusz w jakiejś formie, w rozmaitych rozważaniach powraca, a mianowicie na kiczu jako zafałszowaniu. Wyjdziemy zatem poza sferę estetyki. Postąpimy tak nie tylko dlatego, że kicz obejmuje też inne niż sztuka obszary ludzkiej działalności, ale przede wszystkim, co jest główną tezą artykułu, dlatego, że ma on swoje źródło w języku.

* Anna Bajer – doktorantka w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie, absolwentka etyki (UP im. KEN), historii (UJ) i informatyki (UEK), interesuje się badawczo nieanalityczną filozofią języka.

Address for correspondence: Pedagogical University of Cracow, Podchorążych 2, 30-084 Kraków, Poland. E-mail: ann.bajer@gmail.com.

Dalsze rozważania zostaną przeprowadzone w odniesieniu do hermeneutyki filozoficznej Hansa-Georga Gadamera. Filozof nazwał kicz postawą „gnuśnego potwierdzenia” (1993a, s. 70), jako że jego charakterystycznym elementem byłaby satysfakcja ze swojskości. Bierność odbiorców kiczu jest wyrazem nie tylko marazmu poznawczego, ale i uniewrażliwienia na świat wartości. Dlatego tak istotnym dla przedstawienia problemu jest osadzenie go w kontekście ludzkiego poszukiwania sensu. W kiczu nie ma niezbędnego napięcia hermeneutycznego. Świadomość hermeneutyczna oczekuje sensu, jednak tam go nie odnajdzie. Kiczowatość wyraża się w podejściu do rozumienia – rezygnacji z niego.

W rozważaniach tych wydaje się zbędne podejmowanie kwestii pozostałych elementów definicji kiczu: o jego wybujałości (Adorno, 1994, s. 573), przyjaznym i usługowym staraniu (Gadamer, 1993a, s. 70), konwencji egzaltacji (Broch, 1998, s. 116) i tym podobnych; jednak nie oznacza to, że się im zaprzecza. Cechy te zauważa się, chociaż nie stanowią one o istocie kiczu. Są jedynie jego kontekstem. Zakłada się, że punkt ciężkości rozumienia tego pojęcia spoczywa na rozpoznaniu jego statusu bytowego. Bezrefleksyjność kiczu wyraża się w pewnym sposobie bycia. Jest on swoisty dla biernego podmiotu. Najbliższa dalszym rozważaniom wydaje się zatem definicja tego pojęcia zaproponowana przez Abrahama Molesa, a mianowicie, że kicz stanowi „jeden z możliwych typów stosunków, jakie nawiązuje człowiek z rzeczami: jest on sposobem bycia raczej niż przedmiotem czy nawet stylem” (Moles, 1978, s. 14).

Należy wyraźnie podkreślić, że esej ten nie jest krytyką milczenia, lecz przemilczenia jako wyrazu pasywności. Aby „milczenie słyszeć w jego kontekście”, jak to aforystycznie ujął Stanisław Lec, odróżnia się milczenie kontemplacyjne od bezrefleksyjnego przemilczenia. Problem kiczu zostaje przedstawiony jako rodzaj zubożenia na zafałszowany przekaz. Jednocześnie językowe ukonstytuowanie świata, jak je przedstawia Gadamer, upoważnia nas do rozważania kiczu *w języku*. Przejdziemy zatem od tradycyjnego kontekstu sztuki do zaprezentowania wspomnianego zjawiska w ujęciu *hermeneutyki pod znakiem języka*.

Przemawianie i milczenie dzieła a kicz

Usytuujemy najpierw kicz w odniesieniu do sztuki, ponieważ historycznie z nią był wiązany. Clement Greenberg, chociaż przeciwstawiał Kitsch-arięgardę awangardzie, oba zjawiska sytuował w jej obszarze (2006, s. 8, 14). Ten krytyk smaku zauważył, że kultura ersatzu powstaje poprzez wysysanie arcyzmu z prawdziwej sztuki. Plasuje się jednak nisko, bo będąc syntetyczną, dostarcza jedynie namiastki przeżyć. Również Theodor Adorno wpisał kicz w ramy sztuki, bo ten „zacząjony czeka w niej samej na wciąż nadążające się sposobne chwile, by z niej wyskoczyć” (Adorno, 1994, s. 434). Podobnie sytuował go Hermann Broch, przyrównując do wroga wewnętrznego – będąc tak zwanym systemem Antychrysta, miał stanowić „zło w systemie wartości sztuki”¹ (Broch, 1998, s. 115). W podejściach tych myśli się zatem o kiczu w kategoriach etycznych. Sztuka ma się kierować autentyzmem, kicz zaś byłby jej pozorem, skoro tylko estetyzuje. Także Gadamer dostrzegł to oszustwo, zauważając, że zawarta w kiczu *Kunstwollen*, czyli „wola tworzenia sztuki” (Gadamer, 1993a, s. 70), nakierowana jest na manipulację.

Kicz można uznać także za zjawisko periferijne wobec sztuki, funkcjonujące obok ogólnego systemu sztuki lub jako „ciało obce” w nim (Broch, 1998, s. 114). Wspomniany wcześniej Broch uwydatnił aspekt obcości tego zjawiska wobec sztuki, bez względu na to, czy uznamy, że kicz działa w jej ramach, czy poza nią. Gadamer przychylił się do drugiej opcji i umiejscowił kicz stanowczo poza Sztuką. Jako główny powód tego podał brak zachodzenia komunikacji w tej nie-Sztuce (Gadamer, 1993a, s. 70). Odbiorca kiczu, bazując na swojskości, nie ma możliwości poznania nowego słownictwa, więc i konstruowania utworu. Jest już wiadome jak zareaguje – z aprobatą.

Należy rozpatrzyć kwestię charakteru pozostawiania kiczu poza Sztuką. Pomocna okazuje się tu jedna z analiz Brocha, nazywającego kicz systemem zamkniętym, który „nie potrafi wyjść w swych wskazaniach poza pewne reguły gry” (Broch, 1998, s. 115). Kicz jest zamknięty na etykę, a w ujęciu Gadamera okazuje się również zamknięty na poznanie. Odcina się w kiczu od możliwości komunikowania istotnych treści. Twórca rezygnuje z podjęcia wymagających tematów bądź prezentuje je w taki sposób, by uniemożliwić ich dostrzeżenie i przeżycie.

¹ Dalej pisze już jedynie o „pierwiastku zła” w kiczu.

Za przedmiot kiczowatej stylistyki obierane bywają głównie wizerunki puchatych zwierząt, małych dzieci oraz wiejskie krajobrazy. Naiwnie przedstawienia nie niosą z sobą żadnych istotnych treści, a od odbiorcy oczekuje się, że nie będzie stawiał żadnych pytań. Przykładem manipulacji na większą skalę jest twórczość kompozytorska łącząca naiwność ze sztuczną powagą. Pompatyczność w utworach muzycznych, np. w tak zwanym sacro-polo Piotra Rubika, ogłusza słuchaczy, a za jedyny cel ma wymuszanie emocji. Wymaga jedynie „gnuśnego potwierdzenia” (Gadamer, 1993a, s. 70) przez klaskanie do rytmu. Podobne podejście widoczne jest w bufonadzie występów André Rieu. Właśnie takie udawanie i „plądrowanie uczuć w kiczu” zauważył Adorno (1994, s. 434). Manipulowanie emocjami stanowi ich grabież (*Gefühlsplunder*). Twórca pomija milczeniem potencjał, jaki mogłoby mieć dzieło, byleby się przypodobać publiczności. W ten sposób kicz wychodzi poza obszar estetyki czy etyki, gdyż przemilczenie sytuuje go w obszarze języka.

Chociaż może to brzmieć jak truizm, sztuka musi przemawiać, i to bezpośrednio. Łączy się to ściśle z Gadamerowskim postulatem rozumienia w języku. Istotą tego nie jest bynajmniej możliwość doświadczania sztuki w językowej interpretacji. Przemawianie odbywa się w języku dzieła sztuki, „którym ono [dzieło – A.B.] samo mówi, bez względu na to, czy jest natury językowej, czy nie” (Gadamer, 2000a, s. 137). Mowa ta skierowana jest do odbiorcy. Kicz jednak w tej sytuacji milczy. Twórca rezygnuje z potencjału dzieła sztuki, by było ono nośnikiem sensu, gdy nie stwarza możliwości podjęcia przez odbiorcę rozmowy. Koneser kiczu z zadowoleniem przyjmuje taki brak wymagań. Tolerancja wobec kiczu znosi wymagania zarówno wobec dzieła, twórcy, jak i odbiorcy.

Piękno w swojej istocie jest wymagające. Domaga się zauważenia, a samo dzieło zrozumienia. Sens odsłania się podczas doświadczania sztuki. Nie oznacza to, że mamy ją recenzować, ale że nasza „intencja [jest A.B.] skierowana na to co powiedziane” w dziele (Gadamer, 2000a, s. 139). Aby uczynić dzieło zrozumiałym, odbiorca powinien mieć szansę wejść z nim w rozmowę. Jak jednak to uczynić, kiedy kicz nic od nas nie wymaga? Skoro brakuje obcości, to także rozróżnienia, a to sprawia, że nie ma również podstaw do rozumienia. Dopiero „fakt, iż to co nas spotyka, jest wobec nas obce, prowokujące, dezorientujące, zapoczątkowuje wysiłek rozumienia” (Gadamer, 2003, s. 7). Hołubienie kiczowi jest zatem wyrazem zubożenia.

W dalszych rozważaniach, za *Prawdą i metodą* twierdzić będziemy, że ludzkie myślenie ma charakter językowy i jest „medium, w którym dokonuje się rozumienie” (Gadamer, 2013, s. 526). Gadamer ukazuje istotę języka jako *międzyświata*, będącego pomiędzy nami i rzeczywistością (Dehnel, Sierocka, 2003, s. 171). Obce temu jest jednak wszelkie podejście instrumentalizacji języka. Jesteśmy w języku, a nie kierujemy się „ku niemu jak ku przedmiotowi” (Gadamer, 2003, s. 24). Poznanie realizuje się jako bezpośrednie przeżywanie w medium mowy. Wszystko co dzieje się, całe pojmowanie świata, odbywa się poprzez perspektywę języka.

Przemilczenie w języku i kicz

Ze względu na językowość wszelkiego bytu kicz ujawnia się poza sferą sztuki i może kryć się wszędzie. Ta jego wszechobecność nie wynika jednak tylko z estetyczności codzienności, ale uznania językowości naszego bycia. Różne formy języka, czy to dzieło sztuki, tekst, czy formy wyrazu życia codziennego mają możliwość wyrażenia się i pomimo tej „wielości sposobów wypowiedzania się wszędzie mimo wszystko panuje ta sama jedność myśli i mowy” (Gadamer, 2013, s. 544). Kicz, chociaż jako pojęcie wywodzi się z estetyki, będzie zatem rozumiany językowo.

Jak już wspomniano, „kicz jest kłamstwem” (Broch, 1998, s. 103), ale wychodzi poza ramy kłamliwego upiększania, fałszywego przeżycia (Greenberg, 2006, s. 9) czy manipulacji uczuciami. Jest imitacją i przejawia się tak też w innych niż sztuka obszarach działalności człowieka. Jean Baudrillard powiązał go ściśle z estetyką symulacji, choć rozpoznawał go tylko jako kategorię kulturową zwaną *pseudoprzedmiotem*. Dostrzegł fałsz polegający na rezygnacji z tego, co autentyczne, na rzecz kopii. Co istotne dla niniejszych rozważań, zauważył, że odbywa się to z powodu „niedostatku rzeczywistego znaczenia” (Baudrillard, 2006, s. 138). Wybujałość formy tylko zasłania faktyczny problem. Towarzyszący kiczowi „nadmiar znaków, alegorycznych odniesień” (s. 138) stanowi jedynie technikę zagłuszania, rodzaj radzenia sobie z brakiem.

Przemilczenie braku, lub też niedoboru, w jaskrawy sposób prezentuje się w kiczu politycznym, który Milan Kundera nazwał „maską piękną, którą sobie nakładał” zideologizowany świat (Kundera, 1989, s. 169). Manipulacja w ramach tego typu kiczu polega na zmuszaniu do wspólnotowości opartej

na „dyktaturze serca” (s. 170). Przemilcza się w niej jednostkę. Jej miejsce zajmuje członek społeczeństwa, który ma myśleć i zachowywać się w przewidziany sposób. W kiczu dyktatury uwidacznia się aspekt zafałszowania tożsamości jednostki. Ignoruje się wszelkie przejawy indywidualizmu, a w szczególności możliwość stawiania przez człowieka pytań. W skali makro taki dyktat niszczy pluralizm poglądów oraz różnorodność kulturową.

W sferze propagandy przemilcza się również prawdę, manipulując przedstawieniami przeszłości. Przykładem jest tworzenie chociażby polityki historycznej poprzez nieautentyczne zmiany wizerunków postaci, przemilczanie faktów, tworzenie sztucznych symboli. Tam, gdzie historia jest przemilczana, tworzy się potencjał do powrotu narracji w formie przerysowanej i zakłamanej, a więc kiczowatej. Podobnie dzieje się w agitującym języku polityki, gdy z makiawelistycznych pobudek przemilcza się rzeczywiste przyczyny jakiegoś zjawiska. Zastanówmy się chociaż nad dość trywialnym przykładem, hasłem kampanii politycznej: „Stop przydrożnym drzewom! Bez nich będzie bezpieczniej” (Wiater, 2016, s. 415). Twórca sloganu ignoruje główne powody wypadków drogowych²: zły stan dróg, niedostosowanie prędkości, niestrzeżone przejazdy kolejowe i czynnik ludzki³, a fakty zastępuje błagą. Przemilczenie faktycznych czynników stoi więc na drodze rozwiązania problemu.

Podnosząc kwestię braku autentyzmu kiczu, Paweł Beylin (1975, s. 182) zauważył, że brak ten jest wynikiem braku „sensu integralnego”. Niedostatek w nim nie tyle odpowiedniości, ile spójności. Trudno doszukać się autentyczności w strukturze kiczu, bo tylko w tym, co autentyczne „wszystkie elementy [...] tłumaczą się całością” (s. 182). Kicz według Beylina jest wypowiedzią bezsensowną z uwagi na swoją mętność. Jeśli zatem architekturę ujmijemy jako komunikat architektoniczny (Eco, 1972, s. 318),

² Według analiz statystycznych wypadków drogowych na terenach niezabudowanych, bo tego najpewniej dotyczy slogan, w pierwszej kolejności będzie bezpieczniej bez pieszych na drogach, przy czym aż 77% wszystkich przyczyn wypadków jest nieustalona (Kluszczyk, Łukasik, Czech, 2017, s. 252).

³ „[...] kierujący samochodami osobowymi w wieku 25–39 lat poprzez nieprzestrzeżenie pierwszeństwa przejazdu i jazdę bez wymaganego oświetlenia wywołują najwięcej śmiertelnych wypadków, – piesi w dojrzałym wieku 40–60+ oraz dzieci z przedziału 0–14 lat zaliczają się do najbardziej zdradliwej grupy uczestników ruchu, ponieważ nieostrożnie wchodzą na jezdnię przed jadącymi pojazdami” (Kluszczyk, Łukasik, Czech, 2017, s. 255).

w złym budownictwie staje się widoczne właśnie takie „nieprzyleganie do potrzeb i rzekoma funkcjonalność” (Moles, 1978, s. 216).

Kicz w architekturze przemilcza znaczenie budynków. Pominięte zostaje na przykład ich dziedzictwo. Ofiarą niewłaściwych zabiegów pseudorestauratorskich padają często modernistyczne gmachy. Elewacje budynków z tego okresu zamalowuje się farbami w kolorach pastelowych, często domalowując nieistniejące wcześniej wzory. Renowacje te to objaw tzw. pastelozji. Ponadto podczas termomodernizacji pozbawia się często budynki ich faktury oraz architektonicznych detali i „jak zastukać, odda pusto, pod *pastelowym* szaleństwem jest bowiem styropian” (Springer, 2013, s. 71). Takie podejście do dziedzictwa architektonicznego *oddaje pusto* również w sensie metaforycznym. Przemilczając oryginał, pozbawiamy budynek jego znaczenia.

Podobne przekłamanie przeszłości prezentują budowle stylizowane na pałace czy elewacje ozdobione kopiami historycznych detali architektonicznych. Cały ten blichtr quasi-historycznych odniesień ma imitować w naszym otoczeniu luksus. Z tej pozorności kiczu wynika jednak jego doraźność, bo „zahaczony w jakimkolwiek punkcie, zaczyna się pruć jak sweter” (Beylin, 1975, s. 186). Nie można wobec niego zadawać pytań, co uniemożliwia rozumienie w kole hermeneutycznym. Chcąc się poczuć jak księżniczka lub szlachcic (na zamku w Gostyninie z 2009 roku), obywatel rzymski (na Osiedlu Rzymskim w Żłotnikach) albo mieszczanin na zakupach (w Designer Outlet Warszawa), nie wolno sobie zadawać pytania o przeszłość tych miejsc czy o swoje własne pochodzenie. Korzenie społeczeństwa polskiego są chłopskie w rozumieniu demograficznym i kulturowym, a utrwalanie się wzorów kulturowych następuje poprzez „filtr chłopski” (Wasilewski, 2011, s. 355). Ignorowanie tej spuścizny pozwala natomiast nacieszyć się aspirującą stylistyką. Takie przemilczenie dotyka także sfery naszych prywatnych wspomnień. Zamykamy przeżycia w kiczu tandetnych pamiątek: breloczków, magnesów na lodówki, długopisów, naparstków...

Kicz bywa też wprost wypowiedziany poprzez język. Baudrillard rozpoznał go we frazesie, banale i komunale (2006, s. 138), bo przemilczają one istotne treści. Ktoś jednak mógłby wysunąć roszczenie, że ich stereotypowość da się uznać za „artykulację twardego rdzenia danej tradycji” (Wojczyńska, 2009, s. 27). W świetle filozofii Gadamera oczywistości tego typu byłyby wszelako „nieuzasadnionymi uprzedzeniami, które są nieproduktywne dla poznania” (Gadamer, 2013, s. 384). Ponieważ „język jest

właśnie dojrzwaniem sensu” (2001, s. 130), językowy kicz milczy na temat sensu. Ignoruje się w nim wątpliwości. Nie dopuszcza się do głosu również treści, maskując je formą. Dzieje się tak na przykład na polu reklamy zewnętrznej i internetowej. Reklamy takie często zasłaniają nie tylko fragment krajobrazu czy strony, często przemilczana jest w nich treść komunikatu na rzecz przyciągnięcia uwagi. Na skutek tego następuje zjawisko „ślepoty bannerowej”, czyli ignorowania reklam z powodu drażniącej ekspozycji.

Językowe wyznaczniki kiczu, takie jak szablonowość, niefunkcjonalność czy banalizacje są charakterystyczne dla języka tabloidów (Kudra, 2016, s. 59), ale dzięki analizie języka możemy rozpoznać kicz również na bardziej elitarnym polu propagowania nauki. Często w czasopismach popularnonaukowych odkrywamy banalność ujęcia tematu, kicz zaś pojawi się w szczególnych momentach o charakterze silnej perswazyjności, gdy zamiast przekazywać informacje, używa się efekciarstwa do przykucia uwagi (Jachimowska, 2016, s. 318). Wśród zabiegów tego typu można wymienić chociażby nagłówki w formie pytania i odpowiedzi na przykład: „Czemu szympansy pozostały małpami? Dla seksu”. Taka forma narzuca jedną odpowiedź i nie dopuszcza kolejnych, w efekcie „propagując intelektualną powierzchowność” (Jachimowska, 2016, s. 319). Przemilcza się zatem sam cel przyświecający tego typu publikacjom, czyli pobudzanie ciekawości. Kiczowatość w artykułach popularnonaukowych można dostrzec również w stosowaniu przez autorów peryfraz banalizujących treść. Na przykład zamiast nazwać zwierzę morsem, pisze się o „największym pieszczochu Arktyki”, Sri Lanka natomiast staje się „perłą Oceanu Indyjskiego” (Jachimowska, 2016, s. 319). Te zabiegi językowe mają na celu ułatwić odbiór poprzez wprowadzenie elementu swojskości. W artykułach występują też skróty myślowe, takie jak: „każdy wie”, „(wszyscy) uczeni są zgodni” (s. 320). Przemilcza się możliwość wystąpienia innych niż przedstawione stanowisko, proponując w zamian uproszczony obraz świata. Brak przyzwolenia na wątplenie stanowi o kiczowatości tych wypowiedzi. Nie powinno dziwić, że magazyny popularnonaukowe stosują czasem taką konwencję, martwić powinno, gdy tego typu zwroty pojawiają się w artykułach naukowych. Wyraz takiej intelektualnej bierności źle świadczy o autorze i jego pracy.

Pozostając w temacie nauki, warto zauważać, że na polu jej propagowania szczególne miejsce zajmują parki edukacyjne. Zaprojektowane w formie parków rozrywki często epatują kiczem. Rozważmy antyprzykład jednego z nich. Krytycy skansenu w Szymbarku zwracają uwagę na dysonans

poznawczy u odwiedzających (Gruszecka, Michalik, 2013). Na terenie kompleksu umieszczono bowiem obok siebie obiekty rozrywkowe, gastronomiczne, rekreacyjne (kolejka linowa), edukacyjne, promocyjne (przykładowe domy na sprzedaż) i martyrologiczne (miejsce upamiętnienia rozstrzelanych w czasie II wojny światowej mieszkańców wsi). Komercja nie pozwala na dostrzeżenie powagi związanej z tym miejscem. W informatorze zachwalającym przedsięwzięcie widnieje nawet niefortunna wyliczanka, która – na domiar złego – się rymuje: „– Najdłuższa Deska Świata, – Dom Sybiraka”⁴. Występująca w kiczu martyrologicznym nieadekwatność przysłała funkcje miejsca. To, co przemilczane, ma duży potencjał, żeby odrodzić się w wersji przekłamanej i kiczowatej.

Językowa podstawa koncepcji kiczu wiąże się z faktem, że nasze rozumienie odbywa się w języku, i z przekonaniem, że kicz rodzi się tam, gdzie przemilcza się prawdę. Warto wspomnieć, że Gadamer podejmuje temat milczenia w innym niż przemilczenie kontekście. Traktuje milczenie jako pozawerbalną formę rozumienia. Zaznacza przy tym, że jest to rozumienie nakierowane zwrotnie na rozumienie realizujące się w rozmowie (Gadamer, 2003, s. 11), zorientowane zatem na język. *Milczące porozumienie czy samorozumienie* wymaga bowiem kontekstu. Przyjmowanie *milczącego założenia* zawiera się w jakimś podejściu, na przykład: „metoda przyjmuje milcząco założenie” (Gadamer, 2013, s. 409), „myśl, którą milcząco zakłada” (Gadamer, 2013, s. 242). Filozof podejmuje też kwestie *cichego czytania (stille Lesen)*, które również polega na odtworzeniu i interpretacji. Mimo że jest bezgłośnie, zawiera w sobie pewną wykładnię (Gadamer, 2013, s. 539). Można zatem doświadczyć rozumienia, milcząc, nadal jest to jednak dialog. Rozumienie bowiem zakłada język. Przemilczenie w niniejszych rozważaniach jest natomiast rodzajem zafałszowania sensu, a nie cichej rozmowy.

Gadamer wprawdzie nie uznaje platońskiej *dianoia* – cichego dialogu duszy z sobą – jednak poznanie w jego ujęciu ma charakter dyskursywny, ponieważ „rozumienie zawsze zawiera wewnętrzne mówienie” (Gadamer, 2013, s. 234). Dlatego przedstawiając kicz jako bierność, trzeba powiązać taką postawę z brakiem mówienia. Kicz jest plonem przemilczenia w języku. Wyrasta z braku gotowości do rozumienia, bo przecież nie jesteśmy w stanie być ciągle uważni. Towarzyszy temu nasze przyzwolenie na brak zaangażowania w rzeczywistość. Obojętność wobec momentu wezwania

⁴ Pobrano z: <https://cepr.pl> (20.01.2019).

do myślenia nie musi być wynikiem świadomej decyzji czy też brakiem zdolności usłyszenia. Może być postawą specyficznego bierności.

Dyskusja

Włączanie estetyki w ramy hermeneutyki, na dodatek tak jak Gadamera zakotwiczonej w języku, można by uznać za działanie wbrew sztuce. Warto przywołać w tym kontekście stanowisko Susan Sontag i to wcale nie w związku z jej tekstem o kampie, ale esejem *Przeciw interpretacji*. Stając w obronie przeźroczyści sztuki, autorka uznaje za „relikt filisterstwa” skupianie uwagi na treści dzieła (Sontag, 2018, s. 13). Interpretację w ramach np. freudowskiego i marksistowskiego systemu hermeneutycznego uważa za niszczącą „zemstę intelektu na sztuce” (Sontag, 2018, s. 17). Piękno dzieła jednakże może być tylko doświadczane, nie zaś eksplorowane jak temat. Według pisarki interpretacja nie powinna być traktowana jako wymóg rozumienia, zaśłania bowiem niejednokrotnie odbiór. Gadamer jednakowoż równie negatywnie ustosunkowuje się do takiego „estetycznego cmokierstwa” (Gadamer, 1993a, s. 70), gdy to krytyk swoim przemyśleniami zaśłania dzieło.

Można by uznać, że wystąpienie Sontag jest wbrew wszelkiemu podejściu interpretującemu. Weźmy na przykład teorie hermeneutyczne takie jak marksistowska, freudowska czy nietzscheańska. Można je potraktować właśnie jako jedno z wielu procedur demistyfikacji poprzez interpretację (Ricoeur, 1986, s. 147). Jednak hermeneutyka filozoficzna nie jest narzędziem krytyki kultury, a tym bardziej krytyki sztuki, lecz refleksją. Tej jako „interpretacji w najszerszym tego słowa rozumieniu” Sontag się nie przeciwstawia (Sontag, 2018, s. 14). Nadto sam Gadamer w tekstach dotyczących estetyki także występuje przeciw wspomnianym metodologicznym procedurom. Rozumienie dzieła nie polega na rekonstrukcji i skupianiu się na jego treści, lecz doświadczeniu sztuki. Odbywa się ono z udziałem rozpoznania w świecie i samorozumienia (Gadamer, 2000a, s. 139). Ponieważ jednak już samo doświadczenie jest zapośredniczone w języku, interpretacja sztuki ma według Gadamera charakter językowy (s. 136).

W kwestii przeźroczyści, gdy Sontag pisze: „musimy odsunąć treść na bok, aby w ogóle być w stanie zobaczyć dzieło” (2018, s. 25), przedstawia

filozoficzne podejście, które Gadamer ujmuje jako nieodróżnialność. Ona toczy walkę nie z treścią o formę, lecz o możliwość doświadczenia dzieła. Podobnie postępuje Gadamer – wielkości dzieła upatruje w przyroście, który następuje po stopieniu treści z formą. Dzieło „wypowiada coś, co przez sposób powiedzenia jest jakby odkryciem” (Gadamer, 2000a, s. 139) i wymaga od nas otwarcia na nie. Obydwoje są przeciwni redukowaniu dzieła do samej jego treści. Rozkładają jednak inaczej akcenty na to, co istotne – dla niemieckiego filozofa jest to doświadczenie hermeneutyczne, natomiast dla amerykańskiej pisarki odczuwanie sztuki.

Doświadczenie hermeneutyczne, tak jak i postulat Sontag, „by dzieła – a więc, przez analogię, także to, jak ich doświadczamy – stawały się w naszych oczach bardziej, a nie mniej, prawdziwe” (2018, s. 25), za ostateczny cel obierają prawdę. Należy zaznaczyć, że Gadamer do doświadczenia dzieła sztuki włączał rozumienie. Sontag nie wyklucza zaś w swojej *erotyce sztuki* interpretacji, ale to odczuwanie uznaje za podstawowe doświadczenie dzieła. Dlatego też kicz w świetle jej przemyśleń należy rozważać w kontekście zafałszowania emocji, a nie rozumienia. Kamp w swojej istocie stanowi natomiast przeciwieństwo kiczu, bo to „kłamstwo, które mówi prawdę” (Core, 2012, s. 394). W kontrze do kiczu jest refleksyjny i zakłada świadomość swojej istoty. Rozumienie jest konieczne, gdy chce się „wziąć rzecz w cudzysłowie” (Sontag, 2018, s. 375).

Podejście hermeneutyki filozoficznej nie pozbawia dzieła jego istoty, tak jak miałyby to robić współczesna krytyka sztuki. Jest natomiast zgodne z postulatami Sontag, aby pokazywać, „w jaki sposób istnieje dane dzieło, a nawet że istnieje” (Sontag, 2018, s. 26). Gadamer podkreślał ten sam bytowy aspekt, pisząc, że „rozumienie przysługuje spotkaniu z samym dziełem sztuki i rozjaśnienie tego przysługiwania można dokonać tylko na podstawie sposobu bycia dzieła sztuki” (2013, s. 157). W tym ujęciu kicz, chociaż jest zjawiskiem wywodzącym się z estetyki, powinniśmy zacząć interpretować na gruncie ontologii.

Podsumowanie

Tematyka artykułu dotyczy wymiaru poznawczego i bytowego zjawiska kiczu. Prawda w świetle filozofii Gadamera ma bowiem wartość ontologiczną

i epistemiczną⁵. Sam proces jej realizowania się wymaga przedrozumienia. Wobec kiczu jednak nie ma możliwości zadawania pytań, ponieważ wykorzystuje on ukształtowany już pogląd. By uczynić coś zrozumiałym, trzeba natomiast otworzyć się na przekonania innego i zweryfikować uprzedzenia. Rozpoczęcie procesu rozumienia wymaga postawienia pytania (Gadamer, 1993b, s. 233), swojskość kiczu to jednak udaremnia.

Dopiero *obcość* występująca obok *zażyłości* tworzy napięcie, poprzez które można doświadczać hermeneutycznie (Gadamer, 2013, s. 406). Skoro w kiczu brakuje tarcia między tym, co znane a tym, co nowe, nie ma także wezwania do myślenia. Swojskość tego nie wymaga. Poznający spotyka poznawane, ale skutek tego nie nawiązuje się żaden dialog. Z uwagi na brak znaczenia, kicz ogranicza się jedynie do samej formy. Moc ekspresji kiczu zwodzi twórcę i odbiorcę. Opiera się bowiem nie na autentyczności odczuć, lecz „subiektywnej autentyczności” (Gadamer, 2010, s. 145). Jest wytworem świata zuniformalizowanego, w którym nie ma już rzeczy, jedynie egzemplarze. Kicz staje się z tej perspektywy znakiem czasów, rysem okresu nowoczesności (Gadamer, 2010, s. 155).

Przedstawione w teście przykłady były tylko pretekstem, by ukazać kicz jako zjawisko wychodzące poza ramy estetyki. W ujęciu hermeneutyki filozoficznej jawi się on jako sposób biernego bycia. Przemilczenie, które stanowi o kiczu, jest postawą obojętności wobec rozumienia. Poprzez przemilczenie treści i skupienie się na formie pomija istotę wypowiedzi. Językowość kiczu wynika natomiast z charakteru ludzkiego myślenia, przyjmując, że rozumienie dokonuje się w medium języka⁶.

Bibliografia

- Adorno, T. (1994). *Teoria estetyczna*. Tłum. K. Krzemień-Ojak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Baudrillard, J. (2006). *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*. Tłum. S. Królak. Warszawa: Wydawnictwo Sic!

⁵ „Poznanie (Prawda) jest momentem samego bycia, działaniem samej rzeczy, a dopiero wtórnie zachowaniem się podmiotu poznającego” (Bronk, 1988, s. 172).

⁶ „Wszelakie formy rozumienia (nawet te pozawerbalne) są nakierowane zwrótnie na rozumienie realizujące się językowo” (Gadamer, 2003, s. 11).

- Beylin, P. (1975). *Autentyczność i kicze. Artykuły i felietony*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Broch, H. (1998). Kilka uwag o kiczu. W: H. Broch, *Kilka uwag o kiczu i inne eseje* (s. 103–118). Tłum. D. Borkowska, J. Garewicz, R. Turczyn. Warszawa: Czytelnik.
- Bronk, A. (1988). *Rozumienie, dzieje, język. Filozoficzna hermeneutyka H.G. Gadamera*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Core, P. (2012). Kampowe reguły. W: P. Czaplński, A. Mizerka (red.), *Kamp: Antologia przekładów* (s. 392–404). Kraków: Universitas.
- Dehnel, P., Sierocka, B. (2003). Posłowie. Rozmowa, którą jesteśmy. Kilka uwag o hermeneutyce filozoficznej Hansa-Georga Gadamera. W: H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie* (s. 161–183). Tłum. P. Dehnel, B. Sierocka. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Eco, U. (1972). *Pejzaż semiotyczny*. Tłum. A. Weinsberg. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gadamer, H.-G. (1993a). *Aktualność piękna: sztuka jako gra, symbol i święto*. Tłum. K. Krzemień-Ojak. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Gadamer, H.-G. (1993b). Koło jako struktura rozumienia. W: *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki* (s. 227–234). Wybór, tłum. G. Sowiński. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Gadamer, H.-G. (2000a). Estetyka i hermeneutyka. W: H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane* (s. 132–141). Wybór, oprac. wstęp K. Michalski. Tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gadamer, H.-G. (2000b). Sztuka i naśladownictwo. W: H.-G. Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane* (s. 142–155). Wybór, oprac. wstęp K. Michalski. Tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gadamer H.-G. (2001) Wiersz i rozmowa. Rozważania nad próbką tekstu Ernesta Meistra. W: H.-G. Gadamer, *Poetica. Wybrane eseje* (s. 128–141). Tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa: Instytut Badań Literackich Wydawnictwo.
- Gadamer, H.-G. (2003). Język i rozumienie. W: H.-G. Gadamer, *Język i rozumienie* (s. 5–24). Tłum. P. Dehnel, B. Sierocka. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Gadamer, H.-G. (2013). *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Tłum., wstęp B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Greenberg, C. (2006). Awangarda i kicz. W: G. Dziamski, W. Lohman (red.), *Obrona modernizmu: wybór esejów* (s. 3–18). Tłum. G. Dziamski, M. Śpik-Dziamska. Kraków: Universitas.
- Gruszecka, M., Michalik, T. (2013). Przyjemne miejsca trudnej pamięci. O kiczu martyrologicznym na przykładzie Skansenu w Szymbarku. *Zeszyty Naukowe KUL*, 56 (2–3), 69–80.
- Jachimowska, K. (2016). Nauka w okowach kiczu (na przykładzie czasopism popularnonaukowych). W: B. Kudra, E. Szkudlarek-Śmiechowicz (red.), *Kicz w języku i komunikacji* (s. 315–321). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Kluszczyk, K., Łukasik, R., Czech, P. (2017). Analiza statystyk dotyczących wypadków drogowych w Polsce w latach 2005–2015. *Autobusy. Technika, Eksploatacja, Systemy Transportowe*, nr 18 (6), 247–256.
- Kudra, B. (2016). Komunikacja językowa kiczem podszyta. W: B. Kudra, E. Szkudlarek-Śmiechowicz (red.), *Kicz w języku i komunikacji* (s. 57–63). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Kundera, M. (1989). *Nieznośna lekkość bytu*. Tłum. A. Holland. Poznań: Inicjatywa Wydawnicza Aspekt.
- Moles, A. (1978). *Kicz, czyli Sztuka szczęścia: studium o psychologii kiczu*. Tłum. A. Szczepańska, E. Wende. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Ricoeur, P. (1986). Interpretacja a refleksja: konflikt hermeneutyczny. *Studia filozoficzne*, 250 (9), 137–161.
- Sontag, S. (2018). Przeciw interpretacji. W: D. S. Sontag, *Przeciw interpretacji i inne eseje* (s. 11–26). Tłum. M. Pasicka, A. Skucińska, D. Żukowski. Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Sontag, S. (2018). Zapiski o kampie. W: S. Sontag, *Przeciw interpretacji i inne eseje* (s. 369–393). Tłum. M. Pasicka, A. Skucińska, D. Żukowski. Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Springer, F. (2013). *Wanna z kolumnadą. Reportaże z polskiej przestrzeni*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne.
- Wasilewski, J. (2011). Społeczeństwo polskie, społeczeństwo chłopskie. *Studia socjologiczne*, 50 (1), 353–368.
- Wiater, P. (2016). Political Kitsch, czyli jak nie powinno się tworzyć kampanii. W: B. Kudra, E. Szkudlarek-Śmiechowicz (red.), *Kicz w języku i komunikacji* (s. 409–417). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Wojczyńska, A. (2009). Wielkie oczywistości literaturoznawstwa. W: H. Kubicka (red.), *Kody kultury: interakcja transformacja, synergia* (s. 17–30). Wrocław: Wydawnictwo Sutoris.

CONCEALMENT AS A LINGUISTIC FUNDAMENT
FOR THE CONCEPT OF KITSCH IN THE LIGHT OF GADAMERIAN
PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS

Summary

The article concerns the problem of how kitsch is constituted. H.-G. Gadamer's approach has been taken to describe examples of kitsch in the field of art and everyday life: politics, architecture, and popularisation of science. The author defines kitsch as falsehood and finds its source in language. Such separation from the truth could be called concealment and it is an expression of human passivity.

MARCIN FURMAN*

ETYKA IMMANUELA KANTA VERSUS ETYKA MAXA SCHELERA

Słowa kluczowe: wartość, kantyzm, fenomenologia, epistemologia, ontologia,
transcendentalizm

Keywords: value, kantianism, phenomenology, epistemology, ontology,
transcendentalism

Wprowadzenie

Immanuel Kant uważany jest za ojca filozofii transcendentalnej, ponieważ jako pierwszy pyta o możliwości poznania podmiotu w obszarze rozumu. Tym sposobem tworzy projekt systemu zwany filozofią transcendentalną. Dlatego na samym początku należy zwrócić uwagę, że swoje stanowisko etyczne wypracowuje w opozycji do empiryzmu. Uważa on mianowicie, że nasza wiedza nie może być uwarunkowana danymi empirycznymi. W doświadczeniu należy przyjąć jego podstawę, która będzie transcendentalna, a więc sama będzie jego warunkiem. Na tym – zdaniem Kanta – ma polegać różnica transcendentalna. Arno Anzenbacher we *Wprowadzeniu do etyki*

* Marcin Furman – dr, w swoich badaniach skupia się przede wszystkim na pojęciu wartości oraz jej kontekście w naukach szczegółowych. Zainteresowania to fenomenologia i neokantyzm badawczy, a także bioetyka. Związany jest ze Śląskim Uniwersytetem Medycznym.

E-mail: furmanmarcin1@gmail.com.

pisze: „Podobnie jak oko jest warunkiem i założeniem swego pola widzenia i tego wszystkiego, co w tym polu występuje, tak doświadczający podmiot jest warunkiem i założeniem całości tego, co jest mu dane w doświadczeniu, a więc wszystkich przedmiotów doświadczenia, czyli wszystkich empirycznych przedmiotów całego naszego poznania” (Anzenbacher, 2008, s. 44–45). Podkreśliłmy, że w transcendentálním punkcie widzenia doświadczenie zostaje uwarunkowane możliwościami poznawczymi podmiotu. Z tego zaś wynika, że podmiot nie może być częścią doświadczanych przedmiotów, a one mogą istnieć tylko dzięki niemu. I choć możemy uczynić siebie przedmiotem doświadczenia, zobaczyć siebie w lustrze, ujrzeć nasze ręce, które są przecież naszymi rękami, to jednocześnie musimy zdawać sobie sprawę, że obserwowana ręka, widziana w lustrze „ja”, czy też ciało, które tam widzę, nigdy nie będą mną – obserwatorem. Na tym polega transcendentálność, która warunkuje doświadczenie (Lehman, 1880, s. 13). Refleksja transcendentálna określa aprioryczne warunki umożliwiające doświadczenie. Tym samym doświadczenie empiryczne musi założyć zasadę nieempiryczną.

Przechodząc z teoretycznego użycia rozumu do jego użycia praktycznego, należy zauważyć, że moralna ocena czynów nigdy nie może być dokonywana z punktu widzenia podmiotu empirycznego. Dzieje się tak, ponieważ zaangażowane w doświadczenie ja-empiryczne nigdy nie może dokonać obiektywnej oceny swoich czynów.

Zwróćmy uwagę na fakt, że etyka empiryczna wychodzi z założenia, że człowieka należy pojmować jako istotę zmysłowo-empiryczną. W rezultacie skutki naszej działalności moralnej mają być określone w ramach doświadczenia. Kant pokazuje, że takie stanowisko jest niewystarczające. Nasze działania etyczne nie mogą być wyrazem tego, co jest motywowane empirycznie. Motywacja działania człowieka ma bowiem wpływać z tego, co dla niego specyficzne, a więc z rozumu. W działaniu nie możemy się kierować tym samym, czym kieruje się zwierzę w swoim instynktownym bytowaniu. Zwierzęta w swoich czynnościach polegają na odczuciach zmysłowych. Natomiast tym, co naturalne z punktu widzenia człowieka, jest rozum. W etyce musi zatem chodzić o motywację rozumu.

Rozum ma być nadrzędny wobec potrzeb zmysłowych, dlatego to, co wpływa z rozumu, powinno mieć charakter bezwzględnego zobowiązania. Takie zobowiązanie określa cel wszystkich działań podmiotu, które mają się bezwzględnie podporządkować temu, co nadrzędne, a mianowicie rozumowi.

W efekcie pierwszym krokiem naszego działania jest uniezależnienie się od zmysłów oraz afirmacja rozumu, który będzie dokonywał wyboru ze względu na obrany przez niego cel. Wtedy rezultatem działania podmiotu nie zawsze będą rzeczy przyjemne i miłe, ale za każdym razem będziemy pewni, że są one właściwe. Właściwość takich działań będzie wynikać z prawa rozumu, czyli wewnętrznej natury każdego człowieka, która jest niezmienna i zasadnicza. Na samym początku musimy zatem przyjąć, że przy zmieniającym się uwarunkowaniu zmysłowym zasada rozumu nigdy się nie zmienia. Jej zasadniczość jest ważna niezależnie od warunków egzystencji i bez względu na nie.

Podmiot moralności i różnica transcendentálna

Zdaniem Kanta decyzje rozumu praktycznego obserwujemy w świecie zjawisk. Zaznaczmy jednak, że filozof nie bierze pod uwagę tego, co ujmuje rozum teoretyczny w doświadczeniu empirycznym. Impulsem działania rozumu praktycznego jest *wolność*, która zostaje odniesiona do tego, co *pomyślane*. Doświadczenie w takim działaniu zostaje pominięte. *Wolność* zatem abstrahuje od doświadczenia. Jest bowiem kategorią, którą rozum przypisuje sobie jako prawo i obowiązek. To w niej mamy pojmować „ideę praktyczną, która koniecznie musi służyć za *prawzór*, do którego zbliżać się w nieskończoność jest jedyną rzeczą, jaka przystoi wszystkim skończonym istotom rozumnym; ideą, która nieustannie i słusznie stawia im przed oczyma czyste prawo moralne, samo nazywane z tego powodu świętym” (Kant, 2002, s. 48). Dlatego wolność jest prawem i obowiązkiem ludzkiego działania poddanego powinności, która wpisuje się w obowiązek rozumu. Z tego powodu *aprioryczne* określenie przedmiotu naszej woli nie może być kwalifikowane pod względem empirycznym. Zatem motywy działania zachodzące w świecie empirycznym nie mogą stanowić prawa moralnego, a w efekcie nie mogą być przedmiotem naszej woli (Kant, 1984, s. 6). Nie wiemy więc, czy przedstawienie przedmiotu naszej woli będzie się wiązało z uczuciem przyjemności, czy też przykrości. Zasada moralności polega „[...] na niezależności od wszelkiej materii prawa (t.j. od pożądanego przedmiotu), zarazem jednak na wyznaczeniu kierunku samowoli przez samą tylko powszechną formę prawodawczą, do której maksyma musi być zdolna” (Kant, 2002, s. 49). Dalej Kant pisze, że „*Owa niezależność* [...] jest

wolnością w znaczeniu *negatywnym*, to zaś własne *prawodawstwo* czystego, a jako czysty, praktycznego rozumu – wolnością w rozumieniu *pozytywnym*” (Kant, 2002, s. 49). Tym samym dziedzina wolnej woli ma zarówno wymiar negatywny, jak i pozytywny. Innymi słowy, praktyczne działanie rozumu nie obejmuje swoim zakresem świata empirycznego oraz związanych z nim odczuć. Neguje ono przedmiotową celowość, której określeniem są pozytywne bądź negatywne uczucia podmiotu. Z jednej strony tak określone działanie praktyczne afirmuje obowiązek wypływający z powinności czystego rozumu, który nadajemy sobie na zasadzie prawa. W ten sposób działanie wolnej woli uniezależnione zostaje od przyczynowości zewnętrznej. To znaczy podmiot postępuje „właściwie” nie dlatego, że tak stanowi kodeks prawa, lecz dlatego, że tak nakazuje rozum. Zauważmy więc, że z jednej strony przyczynowość rozumu stanowi negatywne określenie naszego działania. Dzieje się tak w odniesieniu do tego, co empiryczne. Z drugiej strony działanie jest pozytywne, jeśli wypływa z wolnej woli. Wówczas przyczynowość działania podmiotu polega na zasadzie prawa rozumu. Stąd pozytywność takiego działania ma pochodzić z innego źródła niż wrażliwość zmysłowa. Zdaniem Otto Lehmana, przyczynowości prawa rozumu należy poszukiwać w wolnej woli (Lehman, 1880, s. 45). „Wola oznacza zdolność [...] dystansowania się od nich [wrażeń – M.F.] i zawieszenia ich jako ostatecznego motywu determinującego” (Höffe, 1994, s. 174). To właśnie różnica transcendentálna określa zasadę prawa moralnego. Zaznaczymy, że prawo wypływające z czystego rozumu nie ma związku z przymusem materialnym, który odpowiada przedmiotowi percepcji zmysłowej. Prawo moralne jest prawem, które rozum sam sobie nadaje na zasadzie wewnętrznej istoty. Wola tym samym zostaje umiejscowiona w zupełnie innej sferze działania niż przyczynowość empiryczna.

Otfried Höffe w monografii *Immanuel Kant* wskazuje na to, że istoty przyrodnicze nie kierują się własną wolą, lecz „wolą przyrody” (Höffe, 1994, s. 174). Można zatem sądzić, że zwierzęta nie posiadają własnej woli, a są zdane na to, co zewnętrzne. Ich ruchy i działania są zdeterminowane uwarunkowaniem przyrodniczym. Człowiek natomiast posiada własną wolę i potrafi się w działalności rozumu od tego uwarunkowania zdystansować. Mirosław Żelazny pisze: „[...] na gruncie refleksji moralnej można przypisać pojęciom wolności i Boga przedmioty, lecz będą to przedmioty intelligibilne, nie odnoszące się bezpośrednio do świata przyrody” (Żelazny, 1993, s. 49). W *Krytyce praktycznego rozumu* Kant formułuje prawo

praktycznego rozumu, w którym, można by rzec, dystans podmiotu od tego, co empiryczne, jest największy. Czytamy tam: „Postępuj tak, żeby maksyma twej woli zawsze mogła być uważana zarazem za zasadę powszechnego prawodawstwa” (Kant, 2002, s.46). A zatem prawo etyczne w imperatywie kategorycznym nie może być określeniem empirycznym. Jest ono ogólnym i powszechnym wyrazem prawa społeczeństwa, w którym motywacje działań jego członków zostają oparte na zasadzie rozumu. W tym kontekście Kant zwraca uwagę, że z punktu widzenia rozumu powszechne przyjęcie możliwości kłamania, niedotrzymywania obietnicy jednym wobec drugich członków społeczeństwa, jest zasadniczo sprzeczne.

Tu również pojawia się problem, albowiem człowiek jest nie tylko istotą racjonalną, ale również zmysłową. Należy wziąć pod uwagę, że maksymy, które są empirycznym wyrazem subiektywnej działalności moralnej nie zawsze spełniają to, co zawarte w imperatywie kategorycznym. Dalej zaś należy zauważyć, że to, co się wydarza w sferze empirycznej, nie tworzy sprzeczności (Steglich, 1982, 402–403). Ludzie kierowani różnymi motywami działania nie zawsze postępują w sposób właściwy. Widzimy więc, że ontologia rozumu, którą Kant rysuje w rozważaniach poświęconych moralności, nie spełnia faktycznych kryteriów bycia człowiekiem. Okazuje się, że człowiek to nie tylko rozum. To istota psychofizyczna, która jednak częściej ulega bodźcom zmysłowym niż poddaje się władzy rozumu w działaniu wolnej woli. Człowiek jest wprawdzie istotą rozumną, ale posiada zmysły, a w konsekwencji potrzeby. Dlatego nie postępuje moralnie sam z siebie i w sposób konieczny. Etyczność w przypadku człowieka polega jedynie na powinności, a nie na bycie. W imperatywie kategorycznym mamy natomiast do czynienia z wyidealizowanym człowiekiem, gdzie kategoria powinności zostaje podporządkowana bytowi. W tym sensie człowiek ma całkowicie podlegać naturze rozumu, co jest sprzeczne z jego istotą faktyczną.

Zwróćmy uwagę, że „[t]ypowe przykłady rzekomych imperatywów kategorycznych podane przez Kanta mówią nam, czego *nie* robić: nie łamać przyrzeczeń, nie kłamać, nie popełniać samobójstwa i tak dalej. Ale gdy idzie o aktywności, w które powinniśmy się angażować – cele, do których powinniśmy dążyć – imperatyw kategoryczny wydaje się milczeć” (McIntyre, 2013, s. 253). W rezultacie rozum nie potrafi pozytywnie uzasadnić swojego działania. Granice swojego działania znajduje w dziedzinie czystego rozumu. Nie daje jednak wskazówek, a przede wszystkim celu, który miałby być dzięki takim motywom działania osiągnięty.

O niemożliwości uzasadnienia Kantowskiej etyki

Karl Vorländer w *Der Formalismus der kantischen Ethik* uważa, że uogólnienie imperatywu kategorycznego nie sprzyja jego zrozumieniu. W takim ujęciu nie można określić, na czym miałyby polegać wolna wola oraz zasada naszego moralnego obowiązku. Imperatyw nie bierze bowiem pod uwagę kontekstu empirycznego, w którym określamy maksymę indywidualnego działania podmiotu, ale co do której nigdy nie możemy być pewni, że jest ona ogólną zasadą moralnego działania. To zaś doprowadza do nieściśłości, której wynikiem jest uznanie, iż owa zasada posiada swoje ugruntowanie w ludzkiej psychice (Vorländer, 1893, s. 31–32). W ten sposób uzasadnienie moralności próbuje przeprowadzić Artur Schopenhauer. Dokonuje on interpretacji uzasadnienia prawa moralnego u Kanta na drodze empirycznej. Uważa mianowicie, że nie należy tego robić na zasadzie czystego rozumu. Zdaniem Schopenhauera metafizyka ma źródło w empirii, to znaczy polega na doświadczeniu. Na podstawie doświadczenia mamy mieć dostęp do rzeczy w sobie pojętej jako wolna wola, która tutaj zostaje przedstawiona – wbrew temu, co twierdził Kant – w postaci psychologicznej. Schopenhauer uważa, że w momencie ustanawiania prawa moralnego nie potrzebujemy zmiany nastawienia z empirycznego na transcendentalne. Jego zdaniem, już na podstawie teorii poznania opierającej się na doświadczeniu empirycznym, możemy wnioskować o transcendencji w metafizyce (Lehman, 1880, s. 15–17). W tym kontekście w rozprawie *O wolności ludzkiej woli* czytamy: „[...] przedmioty, które spostrzegamy w świecie zewnętrznym, są treścią i źródłem wszystkich [...] poruszeń i aktów woli” (Schopenhauer, 2004, s. 16). Schopenhauer dalej pisze: „Spostrzegam natychmiast [...] jak się każdy akt mojej woli przedstawia jako czynność mojego ciała” (Schopenhauer, 2004, s. 24). Tym samym autor *O wolności ludzkiej woli* nie dostrzega innego motywatora naszych działań niż doświadczenie empiryczne. Należy przy tym zwrócić uwagę, że Kant nie mówi, iż przedmiotem naszej woli nie jest przedmiot działający na nas bezpośrednio, lecz podkreśla, że jest on bezpośrednim przedmiotem rozumu. Zatem jego zdaniem, obok tego, co nas pobudza w doświadczeniu empirycznym, musimy uznać również to, co jest przedmiotem działania naszej woli w rozumie. Przedmiot ten działa na nas również w sposób pośredni.

W tym duchu odczytujemy Maxa Schelera, który twierdzi, że *odczucia* są wprawdzie materialem etyki, ale nie są wartościami. Zdaniem autora *Der*

Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik czucia i wrażenia są jedynie nośnikami wartości najwyższych. Na tej podstawie można wysnuć wniosek, że konglomerat wszystkiego, co zostaje odczute indywidualnie w konkretnym doświadczeniu, intencjonalnie kieruje nas do tego, co wartościowe (Scheler, 1916, s. 259–260). To zaś pozwala nam stwierdzić, że to co odczute w konkretnie indywidualnej istocie człowieka, nie stanowi jeszcze wartości, ale może wpływać na dążenie do nich.

Wspomnijmy jeszcze, że tak jak Fryderyk Nietzsche sprowadzał percepcję wartości do psychicznego przeżywania, tak również Schopenhauer nie widzi konieczności przeprowadzenia zwrotu podmiotu do źródłowości tego, co dane. W tym sensie wartość tego, co przeżywane, zostaje pominięta, albowiem w postrzeganiu mamy ograniczyć się tylko do oglądu psychologicznego. Innymi słowy, mamy dostęp do sfery zjawiskowej i tylko na jej podstawie możemy snuć rozważania na temat wartości. Scheler w przeciwieństwie do Nietzschego i Schopenhauera podkreśla, że wartości są indyferentne wobec psychiki, a zatem nie ma potrzeby, aby je wiązać z życiem jednostki. Dlatego należy podkreślić, że rzeczywistość doznań zmysłowych i ich określenie w przedmiocie nie jest wartością (Scheler, 1916, 203). Wiedza o wartościach jest poza-empiryczna.

Zdaniem autora *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* błędem jest ugruntowanie Kantowskiej moralności w psychologii. Wartości nie mogą polegać na indywidualnych odczuciach podmiotu empirycznego. Wartość ma zostać ujęta w rozumie. W żadnym razie nie można jej sprowadzać do tego, co indywidualne w przeżyciu. Przypomnijmy, Kantowi chodzi o zasadę rozumu, stąd też nie może być tutaj mowy o doświadczeniu empirycznym. Ujęcie etyki w perspektywie psychologii powoduje, że zostaje ona pojęta jako zadanie. Scheler natomiast sądzi odwrotnie – jest nam ona dana w doświadczeniu fenomenologicznym, dlatego też należy ją odróżnić od wiedzy teoretycznej, która jest podporządkowana doświadczeniu empirycznemu. Realizacja etyki ma nastąpić w metodycznym odróżnieniu od teorii, której określeniem jest doświadczenie empiryczne. Warto zaznaczyć, że mimo wszystko etyka ma zostać zrealizowana w doświadczeniu. O specyfice takiego doświadczenia opowiem w dalszej części artykułu. Tu chciałbym zwrócić uwagę na problem empiryczności doświadczenia i w ten sposób ujmowanej etyki. Ma ona bowiem posiadać swoje kompetencje w systemie. Oznacza to, że rozum w formie jedności ma jej nadać ramy, które w dalszej kolejności mają zostać wypełnione w doświadczeniu. W takim wypadku

obowiązek moralny zostaje odzwierciedlony w systemie, który ma się dopiero wypełnić, a w konsekwencji uzasadnić etykę.

Wszelako prawo i obowiązek moralny u Kanta jest wynikiem formalizmu etycznego. Z tego wynika, że naszą powinność moralną umiejscawiamy w systemie. Jednocześnie trzeba pamiętać, że system jest tutaj naddatkiem, którego doświadczenie nie może potwierdzić. Problem, z jakim mamy do czynienia, polega na tym, że maksymy przedstawiają się w doświadczeniu, podczas gdy imperatyw kategoryczny nie ma takiej możliwości. To zaś powoduje, że jednostka w społecznej liberalizacji może za prawo moralne uznawać anarchię i odrzucenie wszelkich autorytetów. Z drugiej strony, wobec niejasności wskazań rozumu, skazani jesteśmy na zachowania konformistyczne. Wbrew temu Karl Vorländer podkreśla, że użycie etyki u Kanta jest jej zastosowaniem transcendentальnym (Vorländer, 1893, s. 37–50). Zastosowanie takie ma swoje granice w dziedzinie rozumu, a w rezultacie mowa może być tylko o etyce normatywnej, stąd też wspomniane trudności występują z punktu widzenia jednostkowego podmiotu. Próba ujmowania etyki Kantowskiej w ten sposób może wpływać na brak jej jednoznaczności. Gdy jednak rozważymy fakt, że Kantowi nie chodzi o maksymy, lecz o imperatyw kategoryczny, który ma być określeniem etyki rozumu, problem znika. Forma rozumu, której określeniem jest moralne prawo i obowiązek, stanowi o systemie etyki, który nie musi być spełniany w maksymach jednostkowych podmiotów. Etyka, o której mówi Kant, opiera się na obowiązku i powinności. W tym duchu Burkhard Steglich twierdzi, że Kantowski imperatyw kategoryczny jest koniecznością rozumu. Zatem etyka Kanta jest etyką normatywną. Kantowi nie chodzi o zdefiniowanie tego, co stanowi moralny porządek w jednostkowym podmiocie (Steglich, 1982, s. 405), lecz o etykę, która obowiązuje w obrębie rozumu.

Działalność moralna, z jaką mamy do czynienia w perspektywie Kantowskiej, nie jest zainicjowana przez przeżycia w indywidualnej psychice. Wybór działania stanowi określenie wolnej woli w pojęciu tego, co nieograniczenie dobre. Wszystkie inne dobre działania i cele mają zostać uwarunkowane takim dobrem. W tym świetle Höffe pisze: „To, co bezwarunkowo dobre jest zatem warunkiem tego, że to, co warunkowo dobre jest w ogóle dobre” (Höffe, 1994, s. 176). Rozważając wolną wolę, ujmujemy ją w pojęciu dobrej woli oraz obowiązku rozumu. Kant pisze: „Prawo moralne jest bowiem dla woli najdoskonalszej istoty prawem świętości, a dla woli każdej skończonej rozumnej istoty jest prawem *obowiązku*, moralnego

zniewolenia i kierowania czynami przez *szacunek* dla prawa i przez *chęć* głęboką dla obowiązku” (Kant, 2002, s. 90). Autor *Krytyki praktycznego rozumu* twierdzi tym samym, że oprócz wyidealizowanej istoty podmiotu, jako ludzie, w jakiejś części ulegamy popędowi zmysłowemu. Dlatego też prawo moralne i dążność do w ten sposób wyznaczonego celu musi być dla nas czymś zewnętrznym. Taką zewnętrzną formą naszych dążeń moralnych ma być obowiązek rozumu. Zdaniem Kanta określenie tego obowiązku znajdujemy w imperatywie kategorycznym. Dla ludzi, którzy z istoty ulegają popędowi zmysłowemu, ma on być nakazem moralnym w dążeniu do tego, co dobre. Z tego zaś wynika, że imperatyw kategoryczny i zawarty w nim obowiązek ma być normą, którą powinniśmy się kierować w postępowaniu. Przy tym jednocześnie mamy wiedzieć, że jego nieprzestrzeganie nie powoduje jego przekreślenia. To jest fakt rozumu, który sobie uświadamiamy i jako pojęcie rozumu ujmujemy jako fakt niezależny od doświadczenia empirycznego. Co ważne, jako istoty psychofizyczne fakt ten ujmujemy jedynie metaforycznie, czyli jako fakt, który przekracza możliwości naszego doświadczenia.

Intencja działania wyływającego z obowiązku moralnego

W kontekście powyższych rozważań trzeba powiedzieć, że nasze postępowanie nie staje się przez to moralne, że kierujemy się w nim spełnieniem obowiązku. Obowiązek spełniony jest bowiem ze względu na cel. Pobudką naszych działań jest wówczas chęć osiągnięcia jakichś dóbr czy też przywilejów. Obowiązkowi podporządkowujemy się również z powodu prawa. Inaczej mówiąc, wiedząc, że możemy za coś trafić do więzienia, wolimy postępować zgodnie z powszechnie przyjętym kodeksem prawa.

Kantowi chodzi o coś zupełnie innego, mianowicie o to, że obowiązek moralny ma być spełniony nie dla tych wszystkich celów, przez które będziemy czuć się lepiej, lecz dlatego, że jest on etycznie słuszny. Podkreślmy więc, że obowiązek moralny nie może być podporządkowany uwarunkowaniom zewnętrznym, pochodzącym ze świata. Jako wyływający z istoty rozumu ma on być zrealizowany bezwarunkowo, nawet jeśli z tego powodu mają nas czekać najgorsze przykrości (Kant, 1984, s. 12). Dlatego też, jeśli Kant mówi o wartości działania, którego motywem jest obowiązek moralny, to uważa, że nie tkwi ona w zamiarze, który ma zostać urzeczywistniony, lecz

w intencji. Czyn zależy „[...] tylko od zasady woli, według której czyn został wykonany, bez względu na wszelkie przedmioty władzy pożądania” (Kant, 1984, s. 20). Z tego wynika, że moralnie ukierunkowane działanie nie jest realizacją jakiegoś celu, czy przedmiotu, który mamy przez nie osiągnąć. Taki przedmiot jest bowiem odzwierciedleniem władzy pożądania i stanowi określenie doświadczenia empirycznego. Podkreślmy: „[...] jedyną rzeczą, która mogłaby wolę motywować, jest: obiektywnie – prawo, a subiektywnie – czyste poszanowanie tego praktycznego prawa, to znaczy maksyma, że powinienem być mu posłuszny nawet z uszczerbkiem dla wszystkich moich skłonności” (Kant, 1984, s. 21). Stąd też, tak jak maksyma jest działaniem indywidualnie nastawionym na zaspokajanie potrzeb, tak pod pewnymi warunkami może się ona okazać prawem powszechnym, a w rezultacie prawem praktycznego rozumu. Przy tym problem z maksymą polega na tym, że może być ona zarówno wyrazem moralności, jak i jej braku. W tym też wyraża się jej relatywizm.

Jeśli mówimy o konieczności maksymy, tzn. konieczności indywidualnego działania, to wówczas uwzględniamy ją w konkretnym działaniu, które zostaje zapośredniczone w ogólnym jej określeniu. Taka maksyma ma wtedy określać nie tylko jednostkowe postępowanie jednostkowego podmiotu, ale równocześnie ma brać pod uwagę szczegółowość każdorazowej sytuacji i jej określeń w odniesieniu do każdego innego członka społeczności. W tym przypadku imperatyw kategoryczny zostaje użyty w inny sposób niż jego dogmatyczne ujęcie za pomocą czystego rozumu. Imperatyw kategoryczny nie jest tutaj określony jedynie w sposób formalny, lecz zostaje wyrażony sytuacją odzwierciedlającą konkretne działanie. Nie chodzi zatem o aprioryzm rozumu, ale o konkretność działania, które ma zostać odniesione do powinności społecznej.

Powyższe rozważania ukazują, że dogmat rozumu, o którym mówi Kant w kontekście imperatywu kategorycznego, jest nieosiągalny. Kant twierdzi, że imperatyw kategoryczny jest normą. Jako podmioty psychofizyczne podejmujemy się próby jego wypełnienia w środowisku empirycznym, w którym jednakże imperatyw kategoryczny nie stanowi określenia ontologii czystego rozumu, lecz jest maksymą ogólnoludzkiego postępowania. To w niej mamy osiągnąć przyzwolenie na indywidualne działanie w ramach akceptacji społecznej powinności. Jednocześnie musimy mieć na względzie, że taka akceptacja nie stanowi uzasadnienia działań etycznych, lecz uprawomocnia działania dopuszczalne w strukturze społecznej. Z tego

powodu Otfried Höffe słusznie zaznacza, że imperatyw kategoryczny nie jest prawem każdorazowego działania indywidualnego podmiotu psychofizycznego, lecz jest samą ostatecznością, w której ma się wyrazić wolność. Dlatego maksymy w odniesieniu do swojego działania nie tylko są próbą spełnienia obowiązku, lecz same powinny być kryterium moralności (Höffe, 1977, s. 363–367). Problem polega na tym, że kryterium rozumu, o którym mówi Kant, nie zostaje tutaj osiągnięte. Albowiem nie jest ono czymś, na co możemy się w działaniu powołać. W codzienności odwołujemy się do doświadczenia empirycznego. Przez to też uzasadnienie etyki jest tylko zadane, a w rezultacie jest ostatecznością formalną. Z drugiej strony należy pamiętać, że Kantowi nie chodzi o spełnienie obowiązku, ale o sam obowiązek. Bez względu na to, czy będziemy postępować zgodnie z jego wytycznymi, czy też nie, on zawsze pozostanie normą rozumu.

Człowiek jako osobowość moralna

Teraz widzimy, że nie istota pojęta jako człowiek, prosty odpowiednik natury i słaby w swoich postanowieniach, lecz człowiek pojęty jako moralna osobowość (*Persönlichkeit*) może uzasadniać prawo moralne. W takim wypadku maksyma, według której człowiek postępuje, nie jest skutkiem wrażliwości cielesnej, lecz polega na postępowaniu zgodnym z wartością, której odzwierciedleniem jest osobowość moralna. Tym sposobem uzasadnienie moralności ma następować w wolnej woli, a więc w czystym rozumie pojętym jako osobowość. Z tego zaś wynika, że maksyma nie może posiadać swojego określenia w doświadczeniu empirycznym. Na tej podstawie Karl Vorländer uważa, że etyka formalna kulminuje w zasadzie osobowości, której nie wolno ujmować w ramach świata naturalnego (Vorländer, 1893, s. 70–77). Zwykle jednak mamy do czynienia z takim właśnie ujmowaniem podmiotu. Dzieje się tak, ponieważ ujmujemy jego istotę psychofizyczną, której określeniem jest doświadczenie empiryczne. W świetle ustaleń psychofizycznych Otfried Höffe proponuje zweryfikować formułę imperatywu kategorycznego. W *Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen* proponuje pojmować imperatyw kategoryczny w kontekście społecznym. Wtedy bowiem nie obowiązuje on jako dobro pojęte w czystym rozumie, lecz jest wskazówką ludzkiego zachowania w rzeczywistości empiryczno-pragmatycznej. Zdaniem Höffego imperatyw kategoryczny ma

legitymizować prawa moralne, które zostają przez nas pojęte w świecie empirycznym (Höffe, 1977, s. 355). Tym samym w imperatywie kategorycznym nie chodzi o obowiązek moralny, lecz o naturalną skłonność. Skłonność taka w sprzeczności do obowiązku moralnego ma odsłaniać to, co pragmatyczne w społeczeństwie. Dlatego też, jak pisze Höffe, „[p]rzede wszystkim [zasada moralności zostaje – M.F.] uwierzytelniona (*prüfen*) na zasadzie działań zewnętrznych, względnie [zgodnie – M.F.] z samymi prawami, [przy tym – M.F.] nie są one znajdującymi uzasadnienie motywami strukturalnymi” (Höffe, 1977, s. 368). Stąd ogólna legitymizacja prawa jest określeniem czystego racjonalnego uzasadnienia, które zostaje zapośredniczone w konkretnie empirycznym działaniu. W rezultacie imperatyw kategoryczny nie uzasadnia moralności. Nie jest absolutem moralnego działania, według którego powinniśmy postępować, lecz jedynie zasadą uogólniającą maksymy.

Doświadczenie i konkretna sytuacja empiryczna stoją w sprzeczności z Kantowską etyką, która zakłada ontologię czystego rozumu. Okazuje się, że podmiot jako istota psychofizyczna nie może abstrahować od tego, co naturalne. Dlatego w uzasadnieniu moralności należy wziąć pod uwagę oba czynniki, zarówno rozum, jak i ciało. Zgodnie z tezą Höffego zadaniem imperatywu kategorycznego jest weryfikacja każdej konkretnej sytuacji pod względem moralnym. Nie chodzi więc tutaj o ogólną strukturę maksym, lecz o indywidualne sytuacje, w których mamy do czynienia z konkretnymi maksymami przejawiającymi się w działaniach konkretnych osób.

Dodajmy, że to, co Kant twierdził o sprzeczności logicznej w granicach prawa czystego rozumu, i jako takie traktował jako niemożliwe do zaistnienia, może mieć miejsce w konkretnej sytuacji empirycznej. W rzeczywistości obserwujemy działania, które są określeniami maksym uznawanych przez konkretne osoby. Podlegają one wartościowaniu i często bywają sprzeczne z logiką prawa rozumu, a tym samym z imperatywem kategorycznym. To jednak wcale nie powoduje, że nie mogą zostać pomyślane. Co prawda maksym takich nie można pomyśleć w uogólnieniu, ale można urzeczywistnić w konkretnym działaniu. Dlatego też Kant nie może uzasadnić prawa moralnego w imperatywie kategorycznym. Uzasadnienie takie wymagałoby podania realnego przykładu potwierdzającego takie prawo w konkretnym działaniu. Z drugiej strony jest również zrozumiałe, że prawo moralne nie może być uzasadnione w rozważaniach empiryczno-pragmatycznych (Höffe, 1977, s. 379–383).

Problemem takiego uzasadnienia jest fakt, że praktyczne prawo rozumu nie ma swojego odwzorowania w konkretnym doświadczeniu. Zasada moralności i wolna wola mają dla nas znaczenie tylko w dziedzinie teoretycznej. To zaś oznacza, że *Krytyka praktycznego rozumu* nie odzwierciedla rzeczywistej wolności, lecz jedynie ją zakłada. I wcale nie chodzi tutaj o jej spełnienie, ale o obowiązek, który nam o niej mówi. Stąd też zarzut wobec Kanta mógłby być słuszny, gdyby chodziło mu o etykę, której odzwierciedlenia szukałby w doświadczeniu. Tak się jednak nie dzieje. Zdaniem Kanta nie możemy mieć gotowego pojęcia wolności oraz jej rzeczywistości, lecz tylko teorię, która rozważa wolność jedynie pod względem możliwości (Lehman, 1880, s. 48). Z punktu widzenia filozofa nie jest to jednak zarzut, lecz stan faktyczny odpowiadający założeniom jego filozofii. Kantowi chodzi o możliwość moralności, którą rozważa w ujęciu czystego rozumu. Taka etyka bierze wprawdzie pod uwagę cel, ostateczne dobro, ale świadomie pomija jego refleksję naturalną. Wspomnieć jeszcze wypada, że dla Kanta każda etyka odniesiona do uczuć była hedonizmem. Dlatego też z jego perspektywy ugruntowanie wartości etycznych mogło nastąpić tylko na skutek „wolności negatywnej”, a zatem w rozumie. Trzeba zatem powiedzieć, że etyka uczuć jest sprzeczna z etyką aprioryczną, której określeniem jest tylko i wyłącznie ontologia rozumu (Scheler, 1916, s. 247).

Wartość – spersonalizowany cel każdego podmiotu

Max Scheler w przeciwieństwie do doświadczenia empirycznego – o którym już tutaj wspominaliśmy – mówi o doświadczeniu fenomenalnym. Twierdzi, że rzeczywistość należy ujmować fenomenalnie. Oznacza to, że ujęcie rzeczywistości powinno być niezależne od percepcji i wiedzy z nią związanej. Ujęcie takie ma się odwoływać do przeżycia, dzięki któremu możemy „odczuwać”¹ wartości, albowiem to właśnie w „odczuciu” ma się uwidaczniać cel działania, a tym samym jego wartość. W przeciwieństwie do intuicji opartej na „odczuwaniu” wartości wszystkie naturalne akty zainteresowania człowieka mają mieć swoje pasywne i aktywne ugruntowanie

¹ Uczucie nie jest tutaj odzwierciedleniem wrażliwości zmysłów, lecz zdolnością intelektualną. Nie chodzi bowiem o uczucie bólu, lecz o intencjonalne ukierunkowanie rozumu na jakość, a tym samym na wartości.

w uwadze, która jest odzwierciedleniem naszej wiedzy. Skutkiem tego jest fakt, że to, co nas spotyka w środowisku życia (*Milieu*), jest przez nas określone jedynie formalnie. Inaczej mówiąc, wiedza niekoniecznie zostaje odzwierciedlona w tym, co odczute i przeżyte. W tym kontekście można powiedzieć, że wiedza, którą wnosimy do doświadczenia bez uwzględnienia jego treściowych określeń, jest jedynie formalna. Stąd też na co dzień dysponujemy tzw. przedwiedzą. „Wiedza” taka jest swoistą barierą (*Wand*), której w naturalnym postrzeganiu rzeczywistości przeniknąć nie sposób. Stanowi ona ogólne możliwości materii, które są formalnym ustaleniem odpowiadających im aktów i treści. Dodajmy, że w ten sposób uformowany naturalny obraz rzeczywistości jest wizerunkiem, który nieodparcie nam się narzuca.

Zaznaczmy, że w perspektywie poznania odczucie (*Fühlen*) jako określenie wartości (*Wert*) jest drugorzędne wobec tego, co naturalne. Natomiast w porządku ontycznym wartość jest pierwszorzędna. Na tej podstawie można sformułować twierdzenie, że ostateczny cel spersonalizowany w każdym podmiocie jako wartość znajduje się poza uwagą (*Aufmerksamkeit*) teraźniejszości. Cel taki jest więc poza wiedzą, której określenie stanowią predykaty doświadczenia empirycznego. To jednak nie zmienia faktu, że cel taki – wartość – w głębi podmiotu jest aktualnie przeżywany jako fundamentalna skłonność każdej osoby (*Person*) (Scheler, 1916, s. 142–147). Tym sposobem rdzeń podmiotu w postaci „osobowego ja” jest warunkiem i prawdą poznania. Scheler w *Pismach z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy* pisze tak: „tylko poznanie o *charakterze osobowym* jest w stanie oddać (*geben*) świat w jego całości i tylko tego typu poznanie dotrzeć może w ogóle do *absolutnego* szczebla istnienia wszechrzeczy” (Scheler, 1987, s. 396).

Wiedza predykatywna polega zatem na zakładanych systematycznie prawdach pozytywnie ujmowanej rzeczywistości. Z nimi mamy m.in. do czynienia w biologicznym bądź psychologicznym kontekście doświadczenia. Zwróćmy uwagę, że w odróżnieniu od perspektywy odnoszącej się do wartości najwyższych, a więc pojmującej człowieka jako istotę rozumną, wiedza predykatywna określa doświadczenie empiryczne. Zauważmy, że prawda poznania w wartościach podporządkowana zostaje rozumowi, a w rezultacie transcenduje konteksty pozytywne. Dlatego wartościom nie przypisujemy wiedzy empirycznej (Scheler, 1916, s. 302). Wartości odczuwamy, ale ich nie definiujemy. Trudność ich ujmowania polega na tym, że wprawdzie wskazują one kierunek naszego postępowania, ale nie określają

celu. W tym sensie człowiek jako *spersonalizowane centrum* [podkr. M.F.] jest intencją, której określeniem jest transcendencja.

Na co dzień zwracamy się w stronę doświadczenia empirycznego. Wówczas sferę fenomenalną pomijamy. Jednakże zdaniem Schelera tylko w tej sferze uwidocznią się interes moralności, a w konsekwencji cel działania podmiotu określony w wartościach. Określenie celu znajdujemy w przeciwieństwie i opozycji do tego, co ujęte w naturalnym postrzeganiu rzeczywistości. Manfred Frings, wskazując rzeczoną opozycję, pisze tak: „Wartość [...] nie jest [...] żadną oryginalną właściwością [...] rzeczy (*Dinges*). Jej rzeczywistość trzeba odczuć (*geföhlt*) [...] Pojęcie [np. piękna – M.F.] jest zatem w akcie wczucia (*Föhllakten*) ufundowanym pojęciem, w którym wartość (*Wertdatum*) jest oddana jako noemat (*Noema*)” (Frings, 1981, s. 16). Widzimy więc, że wartości nie są określeniami rzeczy, z którymi mamy do czynienia w świecie empirycznym. Rzeczywistość jest nam dana na zasadzie odczuwania wartości, podczas gdy świat ujmowany empirycznie jest jedynie formułą wiedzy. Godny uwagi jest tutaj fakt, że forma niekoniecznie musi mieć potwierdzenie w treściach doświadczenia. W przeciwieństwie do niej, wartość w odczuciu jest dana i na jego podstawie ujęta jako *noemat*. Z tego wynika, że rozważając istotę wartości, musimy się ograniczyć do tego, co zostaje ujęte w świadomości i jednocześnie ukierunkować na to, co w takim ujęciu zostaje nadane w *noemacie*. To zaś, co ujmowane w aktualnym stanie wiedzy jako odpowiednik rzeczy, ma zostać zrelatywizowane do aktualnych warunków środowiskowych odpowiadających materialnym uwarunkowaniom doświadczenia. Dlatego też doświadczenia, w którym określamy empiryczne predykaty rzeczy, nie powinno się traktować absolutnie, lecz tylko relatywnie, mając na względzie oczywiście, że jego wartość zrelatywizowana jest do aktualnych okoliczności ujmowania rzeczywistości. Frings podkreśla: „Prawu (*Gesetz*), że wartości są apriorycznymi faktami odczuwania [odpowiada następujący stan rzeczy: – M.F.] wartość osoby (*der Wert der Person*) nigdy nie jest wartością właściwości, tzn. nigdy nie jest wartością predykatu” (Frings, 1981, s. 17). Innymi słowy, poznanie *a priori* jest rezultatem poznania czystego rozumu – a więc jest wynikiem tego, co nadane w osobie (*Person*). Zaznaczmy jeszcze, że „[w] swej indywidualnej istocie osoba nie jest zindywidualizowana poprzez ciało i jego dziedziczne cechy czy też poprzez doświadczenie, jakie gromadzi za pośrednictwem swych psychicznych czynności witalnych, lecz *poprzez samą siebie w sobie samej*” (Scheler, 1987, s. 357). Innymi słowy, wartość

jest określeniem spersonalizowanego rozumu. W nim ufundowane zostają działania poznawcze i moralne.

To, co nas interesuje w doświadczeniu fenomenalnym, nie ma odzwierciedlenia empirycznego. Wartości bowiem są nieuwarunkowane i dlatego ich określenia znajdują się w rozumie, a nie w doświadczeniu. Scheler w *Der Formalismus in der Ethik* o poznaniu, które jest wolne od uwarunkowań empirycznych, pisze tak: „W tym sensie »praktyk« jest niejako otoczony urzeczowionymi jednościami (*dinghaften Einheiten*), które niezależnie od jego percepcji przedstawiają się jako królestwo (*Reich*) warstwowych i jakościowych szczegółowych skutków, w dużym stopniu [są one – M.F.] oddzielone i podzielone jako punkt wyjściowy (*Ansatzpunkt*) możliwego działania; [praktyk – M.F.] »uczy« »traktowania« tej jedności (*Einheiten*), bez konieczności odwoływania się do teoretycznego poznania praw, które nią rządzą” (Scheler, 1916, s. 141). Tym samym wiedza pozytywna jest wiedzą, nad którą zwykle się nie zastanawiamy, ponieważ jest nam dana jako teoria codzienności. Scheler zwraca jednak uwagę, że wymaga ona skorygowania. Taka wiedza nie ma bowiem swojego odzwierciedlenia w rzeczywistości. Dzieje się tak, ponieważ wrażenie nie zawsze jest potwierdzone faktem przeżywania, a zatem nie wszystkie argumenty wiedzy mają swoje rzeczywiste odpowiedniki.

W tym kontekście Otto Lehman zwraca uwagę, że teoria poznania jest czystym poznaniem, dlatego nie odwołuje się do procesów psychologicznych. W przeciwieństwie do niej psychologia traktuje o procesie poznawania, w tym o szczególności treści oraz różnaitości podmiotów (Lehman, 1880, s. 10). W psychologii chodzi więc o podmiot i jego uwarunkowanie poznawcze, które różnicuje się w zależności od doświadczenia. W przeciwieństwie do niej teoria poznania, polegająca na czystym poznaniu rozumu, odzwierciedla wartości, których wyznacznikiem jest osoba (*Person*). Dlatego też rezultatem takiego poznania nie może być wiedza predykatywna, a tym samym zrelatywizowana do okoliczności doświadczenia. Jak pisze Scheler: „Aprioryczna treść (*Gehalt*) może zostać tylko w s k a z a n a (pośrednio [jako – M.F.] jedyne kryterium zastosowanego postępowania). Ponieważ także takie postępowanie, tak jak postępowanie »ograniczania« – w czasie gdy będzie pokazywać, co jeszcze nie należy do [apriorycznej treści – M.F.] istoty – nigdy nie może [tej treści – M.F.] »dowieść« albo w jakiegokolwiek formie »wydedukować« – lecz jest tylko postępowaniem, oddzielnym od wszystkiego, co inne, środkiem – aby uczynić [aprioryczną treść – M.F.]

w i d z i a l n ą, albo aby ją »zademonstrować« (Scheler, 1916, s. 45). Z tego wynika, że wartości nie realizują się w działaniu. Działanie jest zakorzenione w oddziaływaniu środowiska empirycznego. Scheler zastrzega, że mimo to – w takim empirycznym postępowaniu – wartości mogą być wskazywane. Że wszystko to, co je od nas oddziela, jest jednocześnie środkiem do ich osiągnięcia, a więc ma je uczynić widzialnymi. Mówiąc o takim oddziaływaniu, mam na myśli szeroko pojęte doświadczenie, którego określeniem jest zarówno kontekst historyczny, ekonomiczny, jak i każdy inny. Podkreślmy, że według Schelera do wartości „wznosimy” się wraz z doświadczeniem. Tym samym wartość działania polega na właściwym rozpoznaniu tego, co zawiera się w takim doświadczeniu.

Można oczywiście dopuścić sytuacje, w których wartości zostają źle rozpoznane – czy to pod wpływem złudzenia, czy też innych okoliczności. Jednakże preferencja osobowa, działając poprawnie, nie może chcieć innych wartości niż te, które są najwyżej. Scheler pisze: „»Moralność« jest systemem reguł rządzących preferencją samych wartości, systemem ukrytym za konkretnymi ocenami danej epoki i danego ludu – należy go dopiero odkryć jako ich »konstytucję moralną«; ewolucja, jaką musi przechodzić ten system, nie ma nic wspólnego z wzrastającym przystosowaniem się ocen i działań podległych określonej moralności do zmiennych warunków życia!” (Scheler, 1977, s. 84). Zatem tak jak rozum jest niezmiennym fundamentem podmiotu, hierarchia wartości obowiązuje zawsze i wszędzie, w każdym okresie historycznym, bez względu na warunki życia i możliwości poznawcze. Dlatego przeżycia, odnosząc się do wartości, są niezależne od jakiegokolwiek doświadczenia, kontekstu historycznego, gospodarczego, ekonomicznego itp. Kontekst taki nie może mieć wpływu na pojmowanie wartości. Wolność oznacza podległość wartościom. Wolni zatem jesteśmy tylko dzięki działaniu według wartości. Tym samym bez względu na to, czy będziemy coś robić w sferze cielesnej, czy też duchowej, nasze działanie jest wolne tylko w ukierunkowaniu na wartości, którymi się motywujemy w takim działaniu. Jak pisze Leszek Kopciuch: „Osoba jest wolna jako całość, to znaczy łącznie ze swoimi przeżyciami, a nie względem nich” (Kopciuch, 2010, s. 55). Zdaniem Schelera nie wybieramy między tym, co wartościowe i tym, co takiej wartości nie posiada. Nie ma mowy o wolności negatywnej, która byłaby warunkiem wolności pozytywnej. Wartość umożliwia wszelkie wybory. Wybory, których dokonujemy w rzeczywistości zjawiskowej, oparte są więc na poznaniu, które wyznacza wartości. To zaś oznacza, że wolność

nie jest przez wartości ograniczona; przeciwnie – ma w nich raczej swój warunek (Kopciuch, 2010, s. 57–58).

Hans Westphal pisze: „To, co jest wartością w ogóle, jest nieodzownym warunkiem wstępnym dla wszystkich dalszych sukcesów” (Westphal, 1915, s. 1). Wraz z rozpoczęciem doświadczenia przyjmujemy wartości, które warunkują rozwiązanie każdego, z którym będziemy mieli do czynienia. Wartości pojawiają się wraz z doświadczeniem, którego zasadniczo są przyczyną. Można nawet powiedzieć, że wartości pojawiają się przed nim, jako jego „intencja” (Scheler, 1916, s. 253). Felix Somló w *Das Wertproblem* wskazuje, że problemem jest ujęcie wartości. Po pierwsze, wartości obowiązują ogólnie dla każdego podmiotu, a więc są niezależne od tego, co obowiązuje w szczególnym ich zastosowaniu. Po drugie, obowiązują one ogólnie i niezależnie od wartościowych rzeczy, w rezultacie są tylko ich możliwością (Somló, 1912, s. 131). Na tej podstawie można by rzec, że rzeczy – przedmioty doświadczenia empirycznego – jako wartościowe, same nigdy nie będą wartością. Wprawdzie wskazują na wartość, ale ona nigdy nie będzie przedmiotem naszego doświadczenia. Wobec tego pojawia się problem pojęcia wartości. Czy w ogóle w doświadczeniu fenomenalnym możemy je ująć? Scheler – w przeciwieństwie do Husserla, który stosował w swojej koncepcji metodę redukcji fenomenologicznej – nigdzie nie przeprowadza rozważań dotyczących wglądu w wartości.

Można zatem sądzić, że wartości nie tyle zostają materialnie zrealizowane, co założone. Dlatego też ich ujęcie w teorii Schelera może się nam jawić jako przesunięcie problemu, który wciąż pozostaje nierozwiązany. Władysław Stróżewski pisze: „Był ograniczony w przestrzeni i czasie może być więc tylko piękny lub wartościowy, nigdy natomiast nie będzie pięknem lub wartością” (Stróżewski, 1981, s. 173). Zbigniew Zwoliński przywołuje zarzut Ernsta von Astera, który uważa, że Schelerowskie przekonanie o istnieniu wartości etycznych w istocie nie polega na intuicji apriorycznej, lecz na *consensus omnium*. Wszystkie bowiem przytaczane przez Schelera dowody na istnienie wartości opierają się faktycznie na tym, co ludzkość wypracowała historycznie (Zwoliński, 1974, s. 426–427). Zauważmy, że tak jak doświadczenie kieruje nas w stronę wartości, tak one nigdy się w nim nie mogą pojawić. Wbrew założeniom Schelera w analizie wartości odwołujemy się jedynie do tego, co wartościowe z punktu widzenia doświadczenia.

Podsumowanie

W świetle tego, co zostało powiedziane, Scheler uważa, że już w doświadczeniu empirycznym ukierunkowani jesteśmy w stronę wartości. Nie ma mowy o szczególnej ontologii rozumu, która byłaby abstrakcją wobec rzeczywistości doświadczenia. To, co u Kanta było opozycją rozumu i świata, w oczach Schelera jest nieporozumieniem. Zdaniem Schelera to, co rozumowe, przynależy do świata. Jest to związek aprioryzmu i nauki, który doprowadza do formułowania prawa rozumu w rzeczywistości. Związek taki zostaje odczuty, czego następstwem jest postępowanie zgodne z porządkiem rozumu. Innymi słowy, podmiot kierując się uczuciem (*Gefühl*), które zostaje zdefiniowane za pomocą rozumu, jest podmiotem wartości (Scheler, 1916, s. 64). Przy tym Scheler zwraca uwagę, że akt wartościowania jest różnorodny i zależy od kontekstu sytuacyjnego, w jakim dany podmiot się znajduje. To jednak zupełnie nie zmienia bytu wartości, które są absolutne.

Scheler konstruuje etykę materialną, która ujmuje realizację wartości w indywidualnym podmiocie. W konsekwencji każdy podmiot, działając zgodnie z prawdziwą naturą Ja – *personalizowanym centrum* – ma możliwość realizować wartości absolutne. Kant natomiast mówi o etyce czystego rozumu. Jego zdaniem podmiot postępuje zgodnie z moralnością, ale nigdy nie możemy być pewni, że jest ona odzwierciedleniem zasad etyki. Postępowanie takie jest bowiem postępowaniem wypływającym z maksymy, co nie jest równoznaczne z potwierdzeniem tego, co nakazuje imperatyw kategoryczny. W artykule pokazaliśmy, że maksymy mogą odnosić się do empiryczno-pragmatycznej natury podmiotu, która spełniona zostaje na zasadzie powinności społecznej. Imperatyw kategoryczny pozostaje wówczas deklaracją, czyli mówimy o nim z perspektywy rozumu, która jest dla nas nieosiągalna. Dlatego według Kanta moralność zależy od sytuacji, określeniem której są maksymy uznane przez społeczeństwo. To jednak dyskwalifikuje je jako zasady etyczne. Natomiast dla Schelera okoliczności takie wyrażają różnorodność aktów emocjonalnych. Jego zdaniem poznanie wartości nie jest poznaniem czysto teoretycznym ani też poznaniem empirycznym, lecz swoistym *czuciem wartości*. W tym sensie wartości poznajemy poprzez ich „czucie”. Zdaniem autora *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* etyka jest materialnie spełniana na zasadzie każdorazowego aktu wczucia.

Bibliografia

- Anzenbacher, A. (2008). *Wprowadzenie do etyki*. Kraków: WAM.
- Frings, M.S. (1981). Max Scheler: Drang und Geist. W: *Grundprobleme der großen Philosophen*. 2 Bd.: *Philosophie der Gegenwart* (s. 9–42). 2 Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Höffe, O. (1977). Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 3 (31), 354–384.
- Höffe, O. (1994). *Immanuel Kant*. Tłum. A. Kaniowski. Warszawa: PWN.
- Kant, I. (1984). *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Warszawa: PWN.
- Kant, I. (2002). *Krytyka praktycznego rozumu*. Kęty: Antyk.
- Kopciuch, L. (2010). *Wolność a wartości. Max Scheler, Nicolai Hartmann, Dietrich von Hildebrand, Hans Reiner*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Lehmann, O. (1880). *Kant's Principien der Ethik und Schopenhauer's Beurteilung derselben. Eine kritische Studie*. Greifswald: von Julius Abel.
- MacIntyre, A. (2013). *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Scheler, M. (1916). *Der Formalismus in der Ethik und die material Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Hale: Verlag von Max Niemeyer.
- Scheler, M. (1977). *Resentyment a moralność*. Warszawa: PWN.
- Scheler, M. (1987). *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa: PWN.
- Schopenhauer, A. (2004). *O wolności ludzkiej woli*. Kraków: Zielona Sowa.
- Stróżewski, S. (1981). *Istnienie i wartość*. Kraków: Znak.
- Steglich, B. (1982). Die Vielzahl moralischer Ordnungen: Gedanken zu Kelsens Kritik an Kants kategorischem Imperativ. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, 68 (3), 400–406.
- Somló, F. (1912). Das Wertproblem. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 145, 64–100.
- Vorländer, K. (1893). *Der Formalismus der Kantischen Ethik in seiner Notwendigkeit und Fruchtbarkeit*. Marburg: Universitäts-Buchdruckerei (R. Friedrich).

Westphal, H. (1917). Untersuchungen zur Wertethik auf Grund einer Betrachtung der Wertgröße. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 158, 1–100.

Żelazny, M. (1993). *Idea wolności w filozofii Kanta*. Toruń: Comer.

Zwoliński, Z. (1974). *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*. Warszawa: PWN.

ETHICS OF IMMANUEL KANT *VERSUS* ETHICS OF MAX SCHELER

Summary

The article presents the principles on which the ethics of Kant and Scheler are built. Kant formulates declarative ethics, which is based on the ontology of reason. This level is unattainable formal and is the unattainable standard of our actions. On the other hand, Scheler formulates an ethics of values which can be realized by each of us. The paper examines two different ethical standpoints that can never be brought to each other.

MAGDALENA HOŁY-ŁUCZAJ*

KSZTAŁTOWALNOŚĆ.
PRÓBA REWIZJI STRUKTUR HEIDEGGEROWSKIEGO BYCIA
W CZASACH ANTROPOCENU**

Słowa kluczowe: Heidegger, antropocen, struktury bycia, etyka
Keywords: Heidegger, Anthropocene, structure of beings, ethics

* Magdalena Hoły-Łuczaj – adiunkt w Wyższej Szkole Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie. Jej badania koncentrują się wokół filozofii Martina Heideggera, etyki środowiskowej i najnowszej filozofii kontynentalnej. Autorka książek *Bycie, czyli Nic. Przyczynek do lektury Heideggera* (2012) oraz *Radykalny nonantropocentryzm. Martin Heidegger i ekologia głęboka* (2018). Publikowała m.in. w: „Cosmos and History”, „Environmental Ethics”, „Environmental Values”, „Ethics and the Environment”, „Philosophy and Technology”, „Ruchu Filozoficznym”, „Studia Philosophica Wratislaviensia” oraz „Analizie i Egzystencji”.

Address for correspondence: University of Information Technology and Management, Sucharskiego 2, room 209, 35-225 Rzeszow, Poland. E-mail: m.holy.luczaj@gmail.com.

** Artykuł powstał w ramach grantu „Dialog” nr 0023/2019, finansowanego przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

Wprowadzenie

Żyjemy w epoce, która coraz częściej określana jest mianem „antropocenu”¹. Nazwa ta, stworzona na wzór wcześniejszych okresów geologicznych, ma pokazać, że człowiek (*anthropos*) zyskał sprawczość geologiczną i stał się najważniejszym czynnikiem kształtującym powierzchnię Ziemi. Innymi słowy, człowiek zaczął odgrywać rolę taką, jak wcześniej lód. W przeciwieństwie do procesów glacialnych, geologiczny ślad, jaki człowiek pozostawił na Ziemi, objawia się przede wszystkim przez globalne ocieplenie oraz zanikanie bioróżnorodności (Bińczyk, 2018, s. 35; Lemmens, Blok, Zwier, 2017, s. 117; Blok, 2017, s. 128).

Jedną z najczęściej stawianych diagnoz dotyczących przyczyn tego stanu rzeczy jest dominacja światopoglądu antropocentrycznego – aroganckiego przekonania, że świat powinien służyć tylko i wyłącznie ludziom kosztem bytów pozaludzkich². Remedium na kryzys ekologiczny, z którym mamy obecnie do czynienia, powinno być zatem odrzucenie lub przynajmniej zmniejszenie antropocentryzmu, który uzasadniał rozrutne korzystanie z dóbr, jakie oferuje nam Ziemia. Próba jego wyeliminowania lub redukcji też jednak wymaga podbudowy teoretycznej, tak aby nie ograniczać się tylko do doraźnych działań, ale długofalowo zmienić sposób patrzenia na otaczającą nas rzeczywistość i nas samych.

Dobrym tropem wydaje się skierowanie ku filozofii Martina Heideggera, od dekad wykorzystywanej do wspierania nonantropocentrycznych wysiłków etyki środowiskowej (Zimmermann, 1983; Blok, 2014; Schalow, 2015; Frayne, 2018). Co ciekawe, projekt Heideggera w wielu aspektach

¹ Należy zaznaczyć, że termin ten, ukuty przez biologa Eugene’a Stoermera i Paula Crutzena, noblisty w dziedzinie chemii, i spopularyzowany w dwóch pierwszych dekadach XXI w., do tej pory nie został uznany za oficjalną nazwę określonego okresu geologicznego przez Międzynarodową Komisję Stratygrafii. Idea antropocenu stała się jednak bogatym źródłem inspiracji dla nauk humanistycznych i społecznych, w których jest już dobrze osadzoną koncepcją (Bińczyk, 2018).

² Antropocentryzm może być rozumiany wielorako – jako podejście deskryptywne (epistemologiczne, metodologiczne – wykazuje wówczas nieredukowalność perspektywy właściwej podmiotowi, w tym wypadku człowiekowi, w oglądzie rzeczywistości) lub normatywne (ontologiczne – próbuje wówczas uzasadnić metafizyczną zwierzchność człowieka nad bytami pozaludzkimi, por. Bińczyk, 2018, s. 12; Hoły-Luczaj, 2018b, s. 50–52, 59–60).

okazuje się nawet bardziej uniwersalny niż nawiązujące do niego najbardziej jej radykalne odłamy, takie jak ekologia głęboka. Heidegger bowiem w swój egalitaryzm ontologiczny (ideę niestopniowalności bycia) włączył również artefakty, czyli obiekty techniczne, wykraczając poza sferę przyrody (Hoły-Łuczaj, 2018a; 2018b; 2015). Tym samym wydaje się, że etos proponowany przez Heideggera jest zdecydowanie wart uwzględnienia, gdy chcemy dokonać korekty nadużyć epoki antropocenu.

Koncepcja antropocenu, która jest teorią wykraczającą poza nauki empiryczne, skłania jednak do pytania: *czy można być, nie pozostawiając śladu?* Retoryka antropocenu, przedstawiając dalekosiężne, szkodliwe skutki ludzkiej bytności w świecie (Bińczyk, 2018, s. 152), unika odpowiedzi na to pytanie. Być może czyni to, ponieważ traktując przeczącą odpowiedź na to pytanie jako oczywistą, nie chce nią usprawiedliwiać szkód, które nie musiały zostać konieczne wyrządzone środowisku. Warto jednak, aby teoretycy antropocenu, jeśli chcą dać pełniejszy obraz filozoficzny tego okresu, rozważyli wcześniej następujące pytanie: *jaka jest rola śladu – kształtowania – dla tożsamości ontologicznej bytów?*

A jak radzi sobie z tym drugim pytaniem Heidegger? Również go nie zadaje. Ujawnia się tu istotna luka w jego filozofii. W Heideggerowskiej koncepcji bycia brakuje wymiarów kształtowania i bycia kształtowanym. Ten ważny fenomen, zidentyfikowany już przez Arystotelesa w traktacie *O powstawaniu i niszczeniu*, zostaje przez Heideggera pominięty. Możliwe jest jednak takie zrekonstruowanie podstawowych struktur bycia – światowości i czasowości – które, co postaram się tu pokazać, pozwoli wpisać w Heideggerowską ontologię strukturę *kształtowalności*. Przeprowadzenie rewizji ontologii Heideggera, ku czemu inspiracją jest kondycja antropocenu, pozwoli zarazem pokazać, że nie każdy ślad jest krzywdą. Staje się nią wtedy, gdy w kształtowaniu zostaje przekroczona wewnętrzna miara danego bytu – czy to ludzkiego, czy pozaludzkiego.

W niniejszym artykule podejmuję się omówienia tych dwóch zagadnień. W pierwszej części analizuję Heideggerowską ideę „właściwego używania”, co powinno wstępnie zilustrować sposób, w jaki Heidegger pomija kwestię oddziaływania bytów. Następnie omawiam problematyczny charakter esencjalizmu ontologii Heideggera. W głównej części artykułu przedstawiam strukturę kształtowalności jako związaną z nieustannym oddziaływaniem bytów i uleganiem temu oddziaływaniu. Ostania część

jest próbą ujęcia problemu krzywdy zgodnie z ontologią Heideggera jako przekroczenia miary danego bytu.

Właściwe używanie

Olbrzymia część Heideggerowskiej terminologii oparta jest na przymiotniku *eigen*, który tłumaczymy jako „własny”, „swoisty”. Tak więc mamy: *eigense* (najbardziej własny), *eigentlich* (właściwy, prawdziwy, autentyczny), *Eigentlichkeit* (właściwość, autentyczność) oraz *er-eignen* (przy-swajać), *Er-eignis* (wy-darzenie, przy-swojenie). Ten krąg semantyczny będzie miał istotne znaczenie w analizie zagadnienia właściwego używania oraz specyfiki Heideggerowskiego esencjalizmu.

Problem używania to powracający motyw w filozofii Heideggera. Większość literatury przedmiotu skupia się na wczesnym podejściu do tego zagadnienia, zaprezentowanego w *Byciu i czasie* (1927), gdzie spotykamy się z ideą poręczności. Rzadziej omawiana jest koncepcja właściwego używania, pomimo że jest zwornikiem drogi myślowej Heideggera (Dreyfus, 2002, s. 176; Zimmerman, 1990, s. 161–162; Kleinberg-Levin, 2005, s. 229–230).

Heidegger stematyzował problem właściwego używania (*eigentliche Brauchen*) w wykładach *Powiedzenie Anaksymandra* (1946) oraz *Co zwie się myśleniem?* (1951/52). W drugim z tych tekstów, przystępując do charakterystyki używania, odróżnił je od korzystania, użytkowania, zużywania i spożytkowywania (*Benützen, Ab- und Ausnützen*), które są dla niego zdeformowanymi postaciami używania (Heidegger, 2000, s. 123). Ich wynaturzenie wynika z tego, że dezawuuują status ontologiczny używanego bytu. W podobny sposób Heidegger (2002d, s. 17–18) krytykuje eksploatowanie (*Fördern*), które w *Pytaniu o technikę* (1953) zdefiniował jako pęd ku możliwie największemu pożytkowi przy możliwie najmniejszym nakładzie sił. Chce się tu uzyskać maksymalny efekt przy minimum uwagi i troski poświęcanej danej rzeczy.

Natomiast dzięki właściwemu używaniu rzecz zyskuje, a nie traci, swoją tożsamość metafizyczną: „właściwe używanie nie degraduje tego, co używane, lecz określa się, dopuszczając to, co używane, w jego istotę” (Heidegger, 2000, s. 123). Heidegger (2005, s. 109) powtarza tu maksymę z *Bycia i czasu*, zgodnie z którą używanie rzeczy „pozwała jej się ujawnić samo z siebie”. Już w pracy z 1927 roku Heidegger podkreślił, że czysta

obserwacja petryfikuje rzecz i czyni z niej (jedyne) obecny (*vorhanden*) przedmiot. Dopiero używanie dociera do jej bycia. Weźmy za przykład stół. Czysta obserwacja informuje nas tylko o jego ontycznych aspektach: liczbie nóg, materiale, z jakiego go wykonano, kształcie blatu. To, co najbardziej dla niego swoiste, pozostaje ukryte. Ujawnia się ono w używaniu: picciu przy nim porannej kawy, pisaniu czy rozmowie przy kolacji z najbliższymi. Wtedy odsłania się jego źródłowa tożsamość – jego bycie (tym, a nie innym) stołem.

Heidegger w swojej późniejszej filozofii nie zrezygnował z ujęcia istoczenia rzeczy poprzez używanie ich w charakterze narzędzi. Widzimy to na przykład w *Zollikoner Seminare*: „Stół pokazuje siebie w użyciu (*im Gebrauch*) [...] Moje siedzenie na krześle jest otwartym-byciem-tu (*offenständiges Hiersein*). Siedzenie jest używaniem narzędzia (*Zeug*)” (Heidegger, 1987, s. 8, 248).

Idea właściwego używania może być widziana jako zgodna z logiką zwrotu (*Kehre*) kontynuacja podejścia z *Bycia i czasu*. Nie tyle wprowadza ona nowe wątki, ile inaczej rozkłada akcenty we wcześniejszych koncepcjach Heideggera. Podczas gdy *Bycie i czas* kładło nacisk na to, jak *człowiek jako jestestwo* (*Dasein*) ujawnia bycie używanej rzeczy, to późniejsze prace skupiają się na wyjaśnieniu jak *używanie jako aktywność ontologiczna* umożliwia rzeczom istoczenie się.

Właściwe używanie nie ma zatem antropocentrycznego charakteru w tym sensie, że jego źródłem jest bycie, a nie człowiek: „Właściwe używanie rzadko jest jawne i w ogóle nie leży w gestii śmiertelnych. Śmiertelni są w najlepszym razie oświeceni blaskiem używania” (Heidegger, 2000, s. 123).

Role człowieka, jeśli chce istoczyć się jako jawno-bycie (*Da-sein*), jest nauczyć się, jak używać rzeczy właściwie. Idea właściwego używania każe zrewidować powszechne wyobrażenie o relacji władzy w akcie używania. Nie jest ono opresją czy wykorzystaniem bytu używanego (podrzednego) przez byt używający (nadrzędny). Właściwe używanie dzieje się w planie horyzontalnym, dopuszczając do wzajemnego istoczenia się używanego i używającego.

W *Co zwie się myśleniem?* zostaje rozwinięta kwestia sposobu, w jaki właściwe używanie wymaga szczególnego rodzaju dostosowania: „[...] kiedy na przykład chwytam jakąś rzecz, wtedy ręka musi dostosowywać się do rzeczy. W używaniu tkwi dostosowujące się odpowiadanie” (Heidegger, 2000, s. 123). Właściwe używanie nie polega na kontroli i dowolnym dysponowaniu rzeczami, ale na dopasowaniu się do nich. Używanie jest

właściwe, o ile jest zorientowane na używaną rzecz, jej bycie, a nie użytkownika. Wymaga to wzięcia pod uwagę sposobu funkcjonowania danej rzeczy i jej ograniczeń oraz uwzględnienia go w naszym obcowaniu z nią.

Powyższe ujęcie skupia się na relacjach między bytami ludzkim i pozaludzkimi. A czy stosunek właściwego używania może obejmować też relacje pomiędzy bytami ludzkimi lub samymi pozaludzkimi? Wydaje się, że tak, ale wymaga to pewnego odejścia od ortodoksji studiów Heideggerowskich.

Według Heideggera tylko bytom ludzkim właściwa jest struktura ontologiczna jawno-bycia, która pozwala odsłaniać bycie. Wiąże się to z tym, że tylko człowiek potrafi mówić i dzięki temu wyrazić – odsłonić – bycie. Inne byty nie są do tego zdolne. Co jednak ważne, nie oznacza to, że bycie w nich nie istoczy – dzieje się to jedynie w skrytości (Heidegger, 1996, s. 273³; zob. Hoły-Łuczaj, 2018b, 181–184). To Heideggerowskie założenie miało wielu prominentnych krytyków, włączając Jacques’a Derridę, według których takie zawężenie jest nieuzasadnione, ponieważ pozaludzkie byty, zwłaszcza zwierzęta, mają własne sposoby komunikowania otwartości bycia, niedostępne dla ludzi (Derrida, 2008; Calarco, 2008; Thomson, 2004). Zgadzam się z tą krytyką – brak zdolności do komunikowania się z bytami ludzkimi to wątpliwy grunt, aby odmówić bytom pozaludzkim struktury bycia-tu. Chcąc jednak pozostać w zgodzie z Heideggerowskim podejściem w możliwie największym stopniu, proponuję uznać, że właściwe używanie w przypadku stosunków między bytami pozaludzkimi dzieje się w skrytości, co jednak nie dezawuuje jego statusu, ponieważ jest ono schronieniem bycia (Baran, 1989, s. 74).

Przykładem właściwego używania między bytami pozaludzkimi może być sytuacja, gdy drzewo oferuje schronienie różnym zwierzętom: równocześnie można powiedzieć, że zwierzęta używają drzewa jako schronienia. W tym wypadku nie mamy do czynienia z degradującym wykorzystaniem, ale umożliwieniem drzewu istoczenia się. Z kolei ilustracją właściwego używania w stosunkach między samymi ludźmi może być relacja dziecka i rodziców: rodzice zapewniają dziecku wsparcie emocjonalne, ale patrząc z drugiej strony, można powiedzieć, że dziecko używa rodziców do otrzymania wsparcia. Ta sytuacja jednak nie umniejsza rodzicom, wręcz przeciwnie: umożliwiała im istoczenie się jako rodzicom – tym, którzy kochają i opiekują

³ „Gdzie zaś roślina, zwierzę, kamień oraz morze i niebo stają się będące [...], tam władza unik (odmowa) Bycia, ono samo jako unik”.

się potomstwem. Tak pomyślane (właściwe) używanie i wpisana w nie relacyjność są kluczowe dla odsłaniania tożsamości bytów.

Heidegger w ujęciu tego fenomenu pomija jednak to, że używanie zawsze prowadzi do nieodwracalnych zmian w używanym bycie. Każde sięgnięcie po używaną rzecz pozostawia na niej ślad, choćby był on trudno zauważalny. Autor *Bycia i czasu* milczy jednak nie tylko o tej kwestii, ale też nie podejmuje ogólniejszego wątku oddziaływania bytów między sobą, które skutkowałoby zmianami w ich tożsamości. Skłania to do zapytania o problematyczny esencjalizm Heideggerowskiej ontologii.

Problematyczny esencjalizm

Heidegger dla wielu jest ikoną XX-wiecznego egzystencjalizmu. Zgodnie z głównym założeniem tego nurtu, człowiek tworzy swoją tożsamość w toku egzystencji, w przeciwieństwie do zwierząt i innych bytów pozaludzkich, których tożsamość jest odgórnie wyznaczona przez ich istotę. Problem z wpisywaniem w takie ramy ontologii Heideggera polega na tym, że w ten sposób rozumiał ją Jean Paul Sartre, a nie sam autor *Bycia i czasu*. Heidegger (1999, s. 283) wprost dystansuje się od takiego podejścia w *Liście o „humanizmie”* (1946), tłumacząc, że różnica między – gdyby chciał operować klasyczną terminologią – istotą (esencją) i istnieniem/byciem (egzystencją) przynależy do korpusu tradycyjnej metafizyki i Sartre’owskie odwrócenie „egzystencja poprzedza esencję” nie wychodzi poza jej logikę.

Heidegger, który dążył do odrzucenia tradycyjnych schematów metafizycznych, pokazywał raczej (jeśli mielibyśmy to ująć w jednym zdaniu), że ek-sistencja polega na odsłanianiu istoty; bycie to ujawnianie swoistości bytu – tego, co jego najbardziej własne.

Gdy rozważamy więc problem esencjalizmu u Heideggera, należy zastrzec, że zajmuje go zawsze specyfika jednostki: bycie tego, a nie żadnego innego indywiduum. We wczesnym okresie swojej filozofii Heidegger (2005, s. 54) podkreślał, że bycie jest zawsze moje (*je meines*), co także jednak wpisuje się w krąg semantyki „swoistości”. Później mówił raczej o jednostkowości i każdowości (*Jediesheit*) – byciu tym, a nie innym – które są charakterystykami rzeczy jako rzeczy (Heidegger, 2001, s. 20–30). W *Pytaniu o rzecz* (1936) podkreślał, że jednostkowe rzeczy są kompletnymi

bytami, zawsze dla siebie (*je für sich*), a nie jedynie egzemplarzami gatunku (Heidegger 2001, s. 29–30, 149).

Nie możemy zatem zarzucić Heideggerowi, że wspiera ontologiczną opresję wymagającą od rzeczy, aby dostosowywały się do pewnego wzoru czy modelu i zachowywały się zgodnie z określoną taksonomią. Istoczenie bycia jest związane z odsłanianiem unikatowości rzeczy, a nie jej przynależnością do określonego gatunku, typu czy klasy.

Możemy jednak zastanowić się, czy ontologia Heideggera dopuszcza możliwość, aby *wpłynąć na to, co najbardziej własne bytu*, czy też jest ono odporne na jakąkolwiek zmianę. Stawką tego pytania jest „monadyzm” filozofii Heideggera, który zakładałby, że byty są sobie obojętne. Takie stwierdzenie wypływa z Heideggerowskiego założenia, że podstawowa relacja między bytami, czy precyzyjniej – między jestestwem i pozostałymi bytami, polega na odkrywaniu bycia. Inny byt (jestestwo, bycie-tu) jest potrzebny dla drugiego bytu, aby mógł się odsłonić – potrzebuje świadka czy też użytkownika, dzięki któremu jego swoistość zostanie od-kryta.

Interakcje między bytami wydają się jednak na nie wpływać. Weźmy znów za przykład używanie. Każde użycie bytu, nawet najbardziej troskliwe, zorientowane na to, co właściwe danemu bytowi, będzie go zmieniało. Heidegger jednak pomija ten problem, zbywając go uwagą, że właściwe używanie należy odróżnić od zużywania. W *Byciu i czasie* znajdziemy fragment dotyczący zniszczonego narzędzia, ale jego opis koncentruje się na problemie napięcia między odsłanianiem i skrywaniem się bycia. Heidegger (2005, s. 94) podkreśla, że zniszczony sprzęt jest nadal czymś poręcznym, jedynie aktualnie niezdolnym do tego, aby go używać. Dla Heideggera nie ma to znaczenia dla jego swoistości – jego bycia. Nie przywiązuje on większej wagi do tego, że ktoś, prawdopodobnie używając danego narzędzia, przyczynił się do jego zniszczenia lub po prostu wpłynął na jego kondycję – na to, jakie teraz jest.

Możliwość oddziaływania na byt jest u Heideggera w zasadzie ograniczona do nastrojów (nastrojenia). Koncepcja nastrojów, ujmując ją możliwie zwięźle, jest ściśle złączona z ideą bycia-w-świecie, która zakłada, że ludzkie rozumienie poza tym, że jest zawsze zorientowane ku czemuś, jest też usytuowane w szerszym kontekście zdarzeń i powiązań z innymi bytami, co wpływa na nasze rozumienie, nastrajając je, czy zabarwiając je określoną nastrojowością (złym humorem, lękiem, radością, spokojem). Bycie nastrojonym nie jest wtórnym zjawiskiem towarzyszącym naszemu rozumieniu nas

i świata, ale jest tym, co umożliwia to rozumienie: tylko ten, kto może się lękać, jest w stanie postrzegać inny byt jako zagrożenie (Heidegger, 2005, s. 172–175). Heidegger jednak nie zastanawia się nad tym, czy dla danego bytu, jego bycia tym-a-nie-innym, ma znaczenie, czy częściej doświadcza lęku, czy radosnego spokoju. Wydaje się jakby te doświadczenia nie miały wpływu na bycie określonego bytu – na jego swoistość.

Wychodząc znów poza ortodoksję studiów Heideggerowskich, warto zapytać, czy swoistość – to, co najbardziej własne danego bytu – można zmienić. Takie ujęcie możliwej transformacji ma negatywne konotacje – nie chcemy, aby to, co dla nas najbardziej swoiste, zostało naruszone. Z drugiej jednak strony, czy chcemy uznać, że jesteśmy zasklepieni („zakapslowani”, by użyć sformułowania z *Bycia i czasu*) w tym, co nasze własne? Nikt i nic nie może nas zmienić? A może, i to jest trzecia możliwość, te pytania są niewłaściwie sformułowane?

Zapytajmy zatem o rzecz następującą: w jakiej relacji pozostaje to, co najbardziej własne bytu do wpływu na niego innych bytów? Czy oddziaływanie innych bytów ma jakiegokolwiek znaczenie dla swoistości bytu, jego bycia? Odpowiedź jest następująca: tak, ma, ponieważ to właśnie poprzez zmiany, jakie powodują w nas inne byty, a my w nich, ujawnia się bycie – odsłania się istoczenie.

Kształtowanie – wprowadzenie

Pomyślmy o siedzeniu w fotelu. Siedząc, oddziałuję na niego: w podłokietnikach, podobnie jak w siedzisku, powstają wgłębienia, materiał przeciera się. W zależności od intensywności używania te mikrozmiany wcześniej czy później staną się permanentne. Podobnie fotel oddziałuje na byty, z którymi ma styczność: rękawy w mojej marynarce przecierają się na łokciach, moja postura zmienia się. Te wszystkie efekty są poza moją wolą: nie mogę siedzieć i nie oddziaływać na fotel ani nie mogę sprawić, aby fotel nie oddziałwał na mnie⁴.

⁴ Ten opis może nasuwać skojarzenia z koncepcją afektów stworzoną przez Barucha Spinozę, który twierdził, że byty zawsze wpływają na siebie, zmniejszając lub zwiększając dążenie do zachowania swojego istnienia. Koncepcja Spinozy nie uwzględnia jednak, po pierwsze, kwestii trwałości zmian, po drugie, Heideggerowska idea swoistości jest znacząco różna od dążenia do zachowania własnej egzystencji, ponieważ ta druga jest

Oddziaływanie między bytami jest zawsze wzajemne i skutkuje nieodwracalnymi zmianami, które mogą być zarówno negatywne, jak i pozytywne. Aby oddać ten dychotomiczny – bierny i równocześnie aktywny – aspekt bycia, jakim jest zdolność do kształtowania i bycia kształtowanym, sugeruję nazwać go „kształtowalnością”⁵ (w języku niemieckim byłaby to *Gestaltbarkeit*⁶).

Można jednak zapytać, mając na uwadze to, że odnosimy się do ontologii Heideggera, czy kształtowalność dotyczy ontologicznego wymiaru bytu, czy tylko ontycznego. Na to pytanie, właśnie z racji tego, że próbujemy wpisać kształtowalność w ontologię Heideggera, należy odpowiedzieć, że jest ona ugruntowana w różnicy ontologicznej, która nie tylko oddziela od siebie wymiar ontyczny i ontologiczny, ale jest także ich spoiną. Można to przedstawić przez analogię do struktury światowości (*Weltlichkeit*), którą Heidegger objaśnia na przykładzie narzędzia.

Kiedy wymieniamy określone cechy długopisu i kartki papieru leżących na stole, takie jak bycie drewnianym, białą itp., dokonujemy opisu ontycznego. Staje się on ontologiczny wtedy, gdy zwracamy uwagę na to, jak cechy te umożliwiają rzeczom wzajemne ujawnienie ich swoistości – „odniesienie” do określonej funkcji (Heidegger, 2005, s. 107–108). Aby bowiem pokazać, że długopis jest do pisania, trzeba uwidocznić to, że nigdy nie ma jednego narzędzia, lecz zawsze jest tylko określony związek narzędziowy (Heidegger 2009a, s. 176). Jeśli bowiem długopis miałby odkryć

istotnie zbliżona do idei woli zorientowanej na wzrost. Jako taka, jak pokazuje Heidegger, wpisuje się ona w tendencję filozofii nowożytnej do postrzegania bytów jako zasobu, który można akumulować, by później nimi zarządzać (Borowska, 2014, s. 36–43).

⁵ Jego pokrewieństwo z koncepcją „plastyczności”, jako równowagi między nadawaniem i przyjmowaniem formy, wprowadzoną przez Catherine Malabou, jest odległe. Malabou opisuje wewnętrzną możliwość zmiany w bycie, czy precyzyjniej – możliwość samodestrukcji wskutek wypadku, traumy lub bez szczególnego powodu. W rezultacie takiej przemiany, której impuls nie pochodzi z zewnątrz, powstaje całkowicie nowy byt: dochodzi do radykalnego zerwania i zaprzeczenia wcześniejszej tożsamości (Malabou, 2017).

⁶ *Gestalt*, czyli „kształt” czy „postać”, nie jest technicznym terminem w filozofii Heideggera. Właściwie jedyny ustęp, w którym to słowo odgrywa większą rolę, znajdziemy w *Namyśle* (GA 66, *Besinnung*), gdzie Heidegger łączy je jako „samowbudowywanie” z „wchodzeniem w istoczenie” (*Die Gestalt ist kein „Phänomen”, sondern meaphysisch die Insichgestelltheit, das Aufstehen in die reine Anwesenung*) (Heidegger, 1997c, s. 369) – co mogłoby znaczyć, że bycie istoczy się, wchodząc w określoną postać bytu.

się jako rzecz do pisania, wymaga to kartki (lub jakiegokolwiek innej rzeczy), na której coś mogłoby zostać zanotowane, by być widoczne (czarne kartki nie są najlepsze do sporządzania notatek). Równocześnie pisanie wymaga stabilnego oparcia (lepiej jest pisać na drewnianym stole niż na miękkiej poduszce).

W podobny sposób możemy ująć strukturę kształtowości. Weźmy za przykład stare, drewniane schody. Widzimy w nich wyżłobienia, słyszymy, jak skrzypią. Taki opis pozostanie ontyczny, dopóki nie zauważymy, że wszystkie te zmiany wynikają z używania schodów w określonych warunkach. Kondycja tych schodów jest rezultatem tego, że nieskończoną liczbę raz wbiegliśmy i zbiegliśmy po nich, wnosiliśmy ciężkie rzeczy, przy wejściu do piwnicy panuje wilgoć itd. Wszystko to zostawia na nich ślady, przez które jednocześnie ujawnia się ich swoistość – bycie tymi, a nie żadnymi innymi schodami.

Jednym z nielicznych wyjątków, gdy Heidegger porusza kwestię tego, jak byty oddziałują na siebie, jest krótki fragment w *Hermeneutyce faktyczności*. Heidegger opisuje tu stół, którego blat trochę zniszczyli chłopcy: „Tu i ówdzie widać rysy – przy tym stole majstrowały urwisy; owe rysy nie są jakimś przypadkowymi uszkodzeniami lakieru, albowiem to właśnie urwisy je zrobiły, i robią to nadal” (Heidegger, 2009b, s. 94). Te zmiany, jak zaznacza sam Heidegger, powstały jednak celowo. Natomiast koncepcja kształtowości dotyczy fenomenu, który autor *Bycia i czasu* ignoruje: nieustannego wzajemnego wpływu bytów na siebie, który zachodzi bezwiednie. Mając kontakt z innym bytem – a nigdy przecież żaden byt nie znajduje się w próżni – nie można nie wpłynąć na niego i zarazem nie ulec jego wpływowi. Można próbować ograniczyć ten wpływ lub go ukierunkować, ale nie można go zatrzymać. Samo kształtowanie jest niezależne od woli. W tym znaczeniu koncepcja kształtowości pozostaje też w zgodzie z Heideggerowskim dążeniem, aby odejść od łączenia bycia z wolą, co było konstytutywne dla filozofii od czasów nowożytności.

Podsumowując, to właśnie poprzez ślady na bytach odkrywa się ich bycie – czy są to przetarcia na krześle, gładkość kamienia wypłukanego przez silny nurt rzeki czy melancholijne spojrzenie tych, którzy owdowiali. Mówiąc językiem *Bycia i czasu*, zmiany te są fenomenem, zza którego anonsuje się bycie – swoistość bytów. Jeśli jednak chcemy uzyskać pełniejszy obraz kształtowości, warto połączyć ją ze strukturami bycia zidentyfikowanymi przez samego Heideggera.

Scalając czasowość i światowość

Heidegger wyróżnił zasadniczo trzy struktury bycia: czasowość, przestrzenność i światowość. Poniżej dokonuję rewizji ich wzajemnego związku, próbując wpisać w niego kształtowość.

Heidegger rozumiał czas na dwa sposoby, które jednak nie przeczą sobie, ale próbują go opisać z dwóch odmiennych perspektyw. Z jednej strony czas stanowi horyzont, który umożliwi nam ujęcie całości bycia. Trzy ekstazy czasu – przeszłość, terażniejszość, przyszłość – współtworzą swój sens. Z drugiej strony Heidegger twierdzi, że będziemy w stanie uchwycić czas, tylko jeśli dostrzeżemy jego „okamgnieniową” naturę – jego tranzytywny charakter, momentalność przechodzenia terażniejszości w przeszłość. Tylko łącząc te dwa podejścia, jesteśmy zdolni zrozumieć naszą przeszłość, aby podjąć w aktualnym momencie wybory dotyczące naszej przyszłości (zob. Heidegger 2005, s. 483; Buczyńska-Garewicz, 2003, s. 39).

Tym, co najpełniej umożliwia nam połączenie dwojakiej perspektywy oglądu czasu, jest według Heideggera (2005, s. 298–317) śmierć, a właściwie bycie-ku-śmierci. Bycie-ku-śmierci najdobitniej przypomina nam, jaki jest wektor dziejów, i równocześnie nieustanna – każdorazowa – możliwość śmierci odsłania momentalny charakter bycia. Rozumiejąc czas w ten sposób, wydobywamy bycie z zapomnienia.

Problem przestrzenności w ontologii Heideggera także jest związany z odsłanianiem bycia. Przestrzeń jest opisana jako relacyjność, która stanowi warunek czynienia czegoś bliższym lub dalszym. Dla Heideggera (2005, s. 134–136; Buczyńska-Garewicz, 2006, s. 100–102) przekłada się to na odkrywanie i skrywanie bycia. W tym znaczeniu w przestrzenności wydarza się różnica ontologiczna czy też (jeśli mielibyśmy na uwadze późniejszą filozofię Heideggera) zachodzi samo wydarzenie. Ponadto Heidegger podkreśla, że przestrzenność jest silnie związana z ukierunkowaniem, czy po prostu byciem-zorientowanym-ku czemuś, co jest podstawową strukturą intencjonalności (Heidegger 2005, s. 483; Buczyńska-Garewicz, 2006, s. 100).

W *Byciu i czasie* Heidegger (2005, s. 145) zastrzega jednak, że przestrzenność można właściwie zrozumieć tylko na gruncie świata, a światowość, jak przedstawiono wcześniej, stanowi relacyjność będącą nie prostą relatywnością, ale współzależnością – posiadaniem powiązania z innymi bytami, które umożliwia odsłanianie własnego i ich bycia.

Heideggerowska koncepcja światowości była krytykowana za swój ekskluzywny charakter, co koresponduje z ograniczeniem struktury jawno-bycia do człowieka. Mianowicie według Heideggera tylko człowiek może odkryć sens świata. Inne byty są zaledwie „wewnątrzświatowe”. Heidegger podkreśla (2005, s. 71), że krzesło jest w stanie tylko dotknąć ściany, ale nie może dotrzeć do jej sensu – nie jest zdolne odkryć jej światowości, a tym samym bycia. Z tego powodu bycie istotczy w bytach pozaludzkich w skrytości i rolę jestestwa jest je odkryć.

Z punktu widzenia naszych rozważań bardziej problematyczne jest jednak to, że Heidegger nie zastanawia się nad tym, że – nawiązując do powyższego przykładu – opieranie krzesła o ścianę wpływa na ich kondycję (powodując chociażby zadrapania), zmieniając je. Pomijając to zjawisko, Heidegger sprawia, że jego opis światowości jest niezmiernie statyczny, ponieważ jedyny dynamiczny aspekt tego opisu to ten związany z różnicą ontologiczną: odkrywaniem i skrywaniem bycia.

By lepiej to zobaczyć, przyjrzyjmy się bliżej fenomenowi spotkania w ontologii Heideggera. Jego opis znajdziemy we wspomnianym już *Pytaniu o rzecz*, gdzie Heidegger stwierdza, że jednostkowość jest tym, co definiuje rzecz jak rzecz. Ponadto Heidegger (2001, s. 221) pisze tu, że człowiek może uchwycić tę jednostkowość – może spotkać rzecz jako rzecz, a właściwie może zostać spotkany przez rzecz – tylko jeśli jest gotów odejść od postrzegania rzeczy jako przedmiotów ludzkiej percepcji i nakierować swą uwagę na czas i przestrzeń jako obszar, który jest wspólny dla rzeczy i człowieka i który równocześnie rozciąga się *poza* rzeczy i człowieka.

Takie podejście jest wyrazem Heideggerowskiego zwrotu – odrzucenia antropocentrycznego punktu ciężkości nowożytnej filozofii. Propozycja Heideggera, aby rozumieć nasze relacje z innymi bytami poprzez odwrócenie akcentu między kategoriami aktywności i pasywności (byt nie tyle spotyka inne byty, ile jest przez nie spotykany), na trwałe zmieniła zachodnią filozofię. Heideggerowska koncepcja spotkania utożsamia jednak (zgodnie z nastawieniem fenomenologicznym) spotkanie z *widzeniem*, ignorując to, że każde spotkanie wpływa na nas i nas *kształtuje*. Każde spotkanie w ten czy inny sposób wzmacnia nasze zaufanie, czyni nas podejrzliwymi, pozwala nam stawać się dojrzałszymi, utrudnia porozumiewanie się z innymi, czyni nas bardziej otwartymi lub jeszcze bardziej zobojętniałymi i zgorzkniałymi.

Można twierdzić, że jesteśmy w stanie powstrzymać się od oddziaływania na innych, ale takie podejście przeczyłoby intuicji o niepodzielności

świata w ontologii Heideggera. Nawet jeśli decyduję się kontemplerować drzewo, nie czyniąc nic więcej, i tak oddziałuję na wiele innych bytów otaczających mnie i drzewo (trawę, na której siedzę, piaszczystą ścieżkę prowadzącą do niego itd.), bez których to drzewo nie mogłoby się ukazać jako to konkretne drzewo. Żłudna jest myśl, że możemy odizolować się od sieci relacji łączącej wszystkie byty. Drzewo – czy jakikolwiek inny byt – bez swojego otoczenia jest czystą abstrakcją. Na tej samej zasadzie nie jestem w stanie oddzielić siebie od pozostałych bytów i zaprzestać oddziaływania na nie, jak i ich na mnie. Zawsze oddziałuję na innych, kształtując ich kondycję, i inne oddziałują na mnie, kształtując moją kondycję. Dotyczy to wszystkich wymiarów tożsamości i całego spektrum relacji między bytami, ludzkimi i pozaludzkimi.

Natomiast ontologia Heideggera, podkreślmy raz jeszcze, nie uwzględnia znaczenia tego fenomenu dla bycia i swoistości bytu⁷. Można oczywiście przyjąć, że swoistość to prosta, niepodzielna jakość – *bycie-sobą-samym-nikiem-innym*. Jednak, co staram się tu pokazać, bycie bytu wydaje się odsłaniać właśnie poprzez zmiany (które mogą być również utrwalaniem czy umacnianiem określonych właściwości) i nieustanną, każdorazową możliwość ulegania tym zmianom.

Dlatego tak zastanawiająca jest skąpa analiza relacji między czasowością i światowością przeprowadzona przez Heideggera. Jest ona relatywnie krótka (Heidegger 2005, s. 441–467) i niekonkluzywna. Trudno pozbyć się wrażenia, że sam Heidegger nie był nią usatysfakcjonowany. Jakkolwiek bowiem Heidegger jak nikt inny zerwał z wyobrażeniem bycia jako czystej obecności i ukazał jego wielowymiarowość (Backman, 2019, s. 147–148), to pozostawił niedosyt w kwestii tego, jak te różne wymiary

⁷ W *Byciu i czasie* (Heidegger 2005, s. 477) możemy znaleźć fragmenty opisujące, jak niektóre rzeczy, na przykład te zebrane w muzeum, zmieniły się, ale we wczesnym okresie Heidegger odnosi tę kwestię do ludzkiego rozumienia bytów. Píše, że zabytki są rzeczą przeszłości, „minionego czasu”, ponieważ wraz z upływem czasu uległy pewnym przemianom. Jednak to, że stało się to pod wpływem różnych czynników, tj. innych bytów, np. stoczyły je robaki, ma mniejsze znaczenie – kluczową rolę odgrywa tu według Heideggera zmiana kontekstu znaczeniowego. Świat, w którym pierwotnie uczestniczyły, zniknął i dlatego zmienił się ich sens. Takie podejście wydaje się jednak bardzo antropocentryczne i subiektywistyczne; sam Heidegger zrezygnował z niego w rezultacie zwrotu.

można połączyć. Co więcej, w jego późniejszej filozofii problem czasu i świata stają się od siebie coraz odleglejsze⁸.

Warto jednak wrócić do zagadnienia związku między czasowością i światowością, aby pokazać sposób, w jaki na ich styku wyłania się struktura kształtowości. Możemy myśleć o kształtowości (czyli strukturze bycia dotyczącej wzajemnego oddziaływaniem na siebie bytów, która trwale je zmienia) jako o ugruntowanej w czasowości i światowości. Byty istoczą się – ich bycie odsłania się – dzięki każdorazowemu (czasowość jako momentalność) oddziaływaniu innych bytów poprzez ich powiązania (światowość), które pozostawia w nich (czasowość jako horyzont całości) trwale ślady.

Zmiany te jednak równocześnie przyczyniają się często do zniszczenia lub śmierci danego bytu. Kształtowość odsłania w ten sposób tragizm bycia. Z jednej strony można położyć nacisk na to, że *umożliwiamy innym bytom* – oddziałując na nie – *odkrywanie (ich) bycia*, przyczyniając się tym jednak do ich zniszczenia. Z drugiej natomiast można powiedzieć, że *przyczyniamy się do zniszczenia innych bytów*, choć dzięki temu odkrywamy ich bycie. Bez względu jednak jak rozłożymy akcenty, oba te aspekty zawsze musimy mieć na uwadze. Czy powinniśmy zatem rozważać kształtowanie w kategoriach czysto deskryptywnych, czy jednak również normatywnych?

Krzywdza

Idea antropocenu eksponuje zniszczenie, a właściwie niezaprzeczalną krzywdę, jaką ludzkość wyrządziła Ziemi. Istoty ludzkie zawsze oddziaływały na środowisko, ale obecnie nasz wpływ na planetę przekroczył poziom krytyczny, stając się aktywnością, która jej zdecydowanie szkodzi. Jak jednak można wytyczyć granicę między nieuchronną zmianą a wyrządzaniem krzywdy? Zanim spróbuję odpowiedzieć na to pytanie w kontekście wcześniejszych rozważań, przyjrzyjmy się jeszcze jednemu fragmentowi z wykładów Heideggera, który może rzucić nowe światło na interesujące nas zagadnienie.

⁸ Świat jest dalej łączony z otwartością bycia (jako przeciwieństwo Ziemi – skrytości, w latach trzydziestych) albo przedstawiany jako horyzont gry między skrytością i otwartością bycia (stanowiąc jedność czwórni w latach pięćdziesiątych). Natomiast czas zostaje silniej powiązany z przestrzenią, co jest widoczne już w *Pytaniu o rzecz*, które to podejście kulminuje w idei „czaso-przestrzeni” w *Przyczynkach do filozofii*.

Kilka akapitów ze *Źródła dzieła sztuki* poświęconych interpretacji obrazu Vincenta van Gogha należy do najbardziej znanych ustępów z prac Heideggera. W słynnym opisie nie mniej słynnego dzieła holenderskiego mistrza czytamy: „Z wnętrza ciemnego otworu *znoszonego* [podkr. M.H.-Ł.] narzędzia-butów (...)”. I dalej: „Skórę pokrywa wilgoć i lepkość gleby” (Heidegger, 1997b, s. 20)⁹.

Znaczące jest to, że Heidegger przedstawia buty jako brudne i znoszone, podczas gdy na obrazie Van Gogha, co dziwi filozofa, „nie są nawet oblepione grudami ziemi z roli lub z polnej drogi” (Heidegger, 1997b, s. 20). Heidegger stwierdza, że na podstawie obrazu trudno nawet orzec, gdzie znajdują się te buty i do kogo należą. Natomiast on sam kreśli poruszającą scenę, wyobrażając sobie, że należą one do chłopki, które zakłada je do codziennej, wyczerpującej pracy w polu w ciągu zmieniających się pór roku.

Dla Heideggera buty te zakotwiczone są w relacyjności wszystkich rzeczy odsłoniętej dzięki właściwemu używaniu (sposób, w jaki chłopka używa butów, wydaje się jego możliwie najlepszą ilustracją), które jednak zostawia na nich swój ślad. W tym sensie wizja ta jest ważnym punktem odniesienia dla włączenia struktury kształtowalności do Heideggerowskiego aparatu ontologicznego – buty zyskały taki, a nie inny wygląd (postać, kształt), poprzez który ujawnia się (ich) bycie, wskutek oddziaływania innego bytu.

Zmiany, które nastąpiły w butach, pogorszyły ich kondycję. Buty stały się znoszone i zużyte, miejscami skóra pozdzierała się, widoczne są odkształcenia. Mimo to jednak tego ubytku nie postrzegamy jako krzywdy wyrządzonej owym butom. Dzieje się tak być może dlatego, że traktujemy kategorię krzywdy jako nieprzystającą do diagnozy ludzkich relacji z rzeczami. Nastawienie cechujące posthumanizm (Bennett, 2010, s. 4–6) oraz postnaturalny environmentalizm (Vogel, 2015, s. 137, 163), z którymi się zgadzam, sprzeciwiają się jednak takiemu podejściu. W związku z tym zaryzykuję inną tezę: takie zniszczenie nie jest krzywdą, ponieważ powstało w rezultacie działania, które nie odbiera danemu bytowi (w tym wypadku butom) właściwych im możliwości istoczenia się, ale – wręcz przeciwnie – pozwala im się istoczyć jako butom – temu, co służy do noszenia.

Postawienie problemu możliwości naruszenia lub zachowania właściwości istoczenia się w kontekście krzywdy skłania zatem do tego, aby

⁹ Lucyna Falkiewicz tłumaczy to wyrażenie dosłownie, pisząc: „[...] rozdeptanych (*ausgetretenen*) butów”, (Heidegger, 1992, s. 23).

uznać, że pytanie o krzywdę w filozofii Heideggera można sensownie zadać tylko wtedy, gdy uwzględnimy różnicę ontologiczną. Możliwe są bowiem sytuacje, gdy na poziomie ontycznym następuje pogorszenie, ale ontologicznie byt zyskuje – może istoczyć się jako on właśnie, co jest udziałem Heideggerowsko-van Goghowsko-chłopskich butów.

By nie ograniczać się do przykładów dotyczących jedynie bytów pozaludzkich, rozważmy sytuację, gdy ktoś podejmuje się wyprawy w wysokie góry. W jej wyniku dochodzi do istotnych obrażeń z poziomu ontycznego – fizycznych (odmrożone policzki, palce, ogólne osłabienie organizmu), jak i psychicznych (znużenie, stres) – ale równocześnie wyprawa pozwala tym, którzy się na nią decydują, istoczyć się: spełniać się, otwierając też na dalsze wyzwania. Dlatego nie ma tu mowy o krzywdzie. Inaczej jest w przypadku napaści, pobicia, gwałtu. Tu dochodzi do pogorszenia kondycji danej rzeczy zarówno na poziomie ontycznym, jak i ontologicznym: pojawia się trauma utrudniająca codzienne funkcjonowanie.

Jak zatem możemy określić dwa modusy kształtowania w odniesieniu do kategorii krzywdy? Nasuwa się tu od razu na myśl rozróżnienie na niszczzenie *versus* pielęgnowanie. O pielęgnowaniu jako chronieniu i wznoszeniu Heidegger (2002a, s. 133) pisze w *Budować, mieszkać, myśleć*, rozwijając ideę „pobytu przy rzeczach”. Mając na uwadze różnicę ontologiczną, musimy pamiętać, że chronienie dotyczy poziomu ontologicznego, a nie ontycznego. W tym sensie z-noszenie butów jest ich chronieniem, czyli zachowywaniem w istocie, w przeciwieństwie do nieużywania ich, które uniemożliwia im istoczenie się. Dlatego by uczynić kategorię krzywdy czytelniejszą w odniesieniu do kształtowalności proponuję, aby ująć ją jako *przekraczanie miary danego bytu*.

Idea „miary” jako jednostki właściwego etycznie postępowania sięga samych początków filozofii, a nawet wcześniej. Już Solon zalecał, aby nie czynić „nic ponad miarę”. U Heideggera pojęcie miary (*Maß*) pojawia się w różnych pracach (Jaran, Perrin, 2013, 57–58) i było już łączone z możliwością etycznego odczytania jego koncepcji (Yates, 2013; Kleinberg-Levin, 2005). Poniżej koncentruję się na relacji między krzywdą a miarą, odnosząc się do tekstów zebranych w tomie *Odczyty i rozprawy*.

W eseju „...poetycko mieszka człowiek...” Heidegger (2002b, s. 174–178; Mizera, 2006, s. 101; Richardson, 2003, s. 590–591) pyta o miarę dla człowieka i jego zamieszkiwania na Ziemi, nawiązując do wiersza Friedricha Hölderlina. Filozof przyjmuje, że tą miarą jest samo bycie, a właściwie

pozwalać Ziemi być Ziemią. Według Heideggera, jeśli kierujemy się taką miarą, jesteśmy prowadzeni przez to, co najbardziej swoiste bytów (Yates, 2013, s. 101–102).

Przewyciężenie metafizyki dodaje, że miara jest złączona z wewnętrznymi możliwościami danego bytu: „Brzoza nigdy nie wykracza poza swoje możliwe. Pszczeli ród mieszka w swoim możliwym [...]” (Heidegger 2002c, s. 86). Michael Zimmerman (1990, s. 227), komentując te słowa, podkreśla, że według Heideggera możliwości te mogą być przez człowieka odkrywane, nigdy zaś wyznaczane. Byty posiadają „własne ograniczenia i *miarę* [podkr. M.H.-Ł.]”. Miara jako to, co najbardziej swoiste bytu, jego własne możliwości, określa to, jak może ujawniać się jego bycie.

Heidegger podkreśla, co jest szczególnie istotne dla problemu krzywdy, że tylko człowiek może przekroczyć tę miarę. Już w 1929 roku w wykładzie *Główne zagadnienia metafizyki* zaznaczał, że „żadne zwierzę nie może stać się bardziej zdeprawowane niż człowiek” (Heidegger, 1983, s. 286). Żadne zwierzę nie zaatakuje drugiego zwierzęcia z innego powodu niż potrzeba życiowa, włączając w to samoobronę, podczas gdy niestety człowiek jest do tego zdolny. Dotyczy to relacji nie tylko z jednostkami, ale również całymi społecznościami. Umożliwia to, w większym stopniu niż kiedykolwiek wcześniej, technika, która „każe wyjść Ziemi poza narosły krąg jej rzeczy możliwych w coś, co nie jest już niczym możliwym i dlatego jest czymś niemożliwym” (Heidegger, 2002c, s. 86).

Słowa Heideggera z biegiem czasu nabrały tylko mocy. Przekroczenie wszelkich miar wynikające z niekontrolowanego rozwoju techniki to główny problem antropocenu. Wpływanie na innych, zostawianie śladu, kształtowanie i bycie kształtowanym – są nieuniknione, ale i pożądane, ponieważ pozwalają bytom istoczyć się. Problem pojawia się, kiedy miara bytu, obejmująca jego wewnętrzne możliwości, zostaje przekroczone. W obecnej epoce decorum zostało złamane – człowiek, poprzez technologię, wprowadził asymetrię w funkcjonowanie środowiska (Zwier, Blok, 2019, s. 20).

Pozostaje jednak pytanie: jak można poznać miarę? Heidegger, podejmując ten problem, pokazywał, że musimy pozostawać w pobliżu rzeczy, pozwalając im odsłonić to, co dla nich swoiste – ich miarę (Richardson, 2003, s. 591; Kettering, 1987, s. 342–344). Wymaga to nie biernego czekania, ale wysiłku w ograniczaniu siebie – narzucania własnych kategorii i oczekiwań wobec innych bytów – oraz skupionej na innych bytach uwagi. Konieczność takiej reorientacji zakładają właśnie Heideggerowskie idee

spotykania i właściwego używania. Próbując je sobie przyswoić, możemy mieć nadzieję, by zostać oświetlonymi blaskiem, który pomoże znaleźć nam drogę wyjścia z katastrofy, którą sami na siebie sprowadziliśmy.

Podsumowanie

W antropocenie człowiek nie tylko odciska niezatarte piętno na Ziemi, lecz dewastuje ją i zadaje jej krzywdę. By rozjaśnić trudność rozgraniczenia między nieuniknionym wpływem na inne byty a wyrządzaniem im krzywdy, w artykule zaproponowałam rewizję ontologii Martina Heideggera poprzez włączenie do niej struktury kształtowalności – wymiaru bycia odpowiedzialnego za zmiany w bytach, dzięki którym ujawnia się ich bycie.

Ontologia Heideggera zapewnia solidne fundamenty pod taką strukturę. Kształtowalność można ulokować na styku czasowości i światowości. Oddaje ona to, że powiązanie wszystkich bytów obejmuje również ich wzajemne kształtowanie się, które prowadzi do nieuchronnych zmian, uwidaczniających się w biegu czasu. Nie można być, nie kształtując przy tym innych, i nie ulegać kształtowaniu z ich strony: bez względu na to, co czynię, zawsze pozostaję w relacji z jakimś bytem, który koniecznie i nieodwracalnie kształtuje w perspektywie bycia-ku śmierci. Bez tego kształtowania niemożliwe byłoby jednak istnienie się bytów.

Istnieje ponadto linia, która rozgranicza to nieuniknione kształtowanie od wyrządzania bytom krzywdy. Kreśląc ją, musimy mieć na uwadze wymagającą naturę właściwego używania, które zakłada dostosowanie się do danego bytu, jego ograniczeń i wewnętrznych możliwości – jego miary. Kiedy linia ta zostaje przekroczona, dochodzi do wyrządzenia krzywdy. To właśnie dzieje się w epoce antropocenu: przekroczyliśmy miarę Ziemi, sprawiając, że ślad, jaki na niej zostawiamy, stał się krzywdą. Jednak nawet jeśli nie możemy już odwrócić negatywnego wpływu na planetę, ciągle możemy ocalić ją i nas samych – musimy wsłuchać się w wezwanie Heideggera: szukajmy miary i ją zachowujmy.

Bibliografia

- Backman, J. et al. (2019). Gatherings Symposium – Beyond Presence? *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 9, 145–174.
- Baran, B. (1989). *Saga Heideggera*. Kraków: Wydawnictwo PAT.
- Bennett, J. (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press.
- Bińczyk, E. (2018). *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Blok, V. (2014). Reconnecting with Nature in the Age of Technology The Heidegger and Radical Environmentalism Debate Revisited. *Environmental Philosophy*, 2, 307–332.
- Borowska, E. (2014). Heideggerowska destrukcja metafizyki: filozofia średniowieczna i nowożytna. Część 1. *Ruch Filozoficzny*, 71 (1), 21–44.
- Buczyńska-Garewicz, H. (2003). *Metafizyczne rozważania o czasie*. Kraków: Universitas.
- Buczyńska-Garewicz, H. (2006). *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*. Kraków: Universitas.
- Calarco, M. (2008). *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*. New York: Columbia University Press.
- Derrida, J. (2008). *The Animal That Therefore I Am*. Tłum. D. Willis. New York: Fordham University Press.
- Dreyfus, H. (2002). Heidegger's History of the Being of Equipment. W: H. Dreyfus, H. Hall (red.), *Heidegger: A Critical Reader* (s. 173–185). Oxford: Blackwell.
- Frayne, C. (2018). An Ecosemiotic Critique of Heidegger's Concept of Enframing. *Environmental Philosophy*, 15 (2), 213–236.
- Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1987). *Zollikoner Seminare: Protokolle-Gespräche-Briefe Herausgegeben von Medard Boss*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1992). O źródle dzieła sztuki. Tłum. L. Falkiewicz. *Sztuka i Filozofia*, 5, 9–67.
- Heidegger, M. (1996). *Przyczynki do filozofii. Z wydarzania*. Tłum. B. Baran, J. Miżera. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.

- Heidegger, M. (1997a). Powiedzenie Anaksymandra. Tłum J. Sidorek. W: M. Heidegger, *Drogi lasu* (s. 263–301). Warszawa: Aletheia.
- Heidegger, M. (1997b). Źródło dzieła sztuki. Tłum J. Mizera. W: M. Heidegger, *Drogi lasu* (s. 7–62). Warszawa: Aletheia.
- Heidegger, M. (1997c). *Besinnung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1999). List o „humanizmie”. Tłum. J. Tischner. W: M. Heidegger, *Znaki drogi* (s. 271–312). Warszawa: Aletheia.
- Heidegger, M. (2000). *Co zwie się myśleniem?* Tłum. J. Mizera, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (2001). *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentalnych*. Tłum. J. Mizera, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Heidegger, M. (2002ba). Budować, mieszkać, myśleć. Tłum. J. Mizera W: M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy* (s. 127–143). Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Heidegger, M. (2002b). „...poetycko mieszka człowiek...”. Tłum. J. Mizera. W: M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy* (s. 165–181). Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Heidegger, M. (2002c). Przewyciężenie metafizyki. Tłum. J. Mizera. W: M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy* (s. 63–88). Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Heidegger, M. (2002d) Pytanie o technikę. Tłum. J. Mizera. W: M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy* (s. 9–38). Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Heidegger, M. (2005). *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (2007). *Ontologia (Hermeneutyka faktyczności)*. Tłum. M. Bonecki, J. Duraj. Nowa Wieś: Wydawnictwo Rolewski.
- Heidegger, M. (2009). *Podstawowe problemy fenomenologii*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Aletheia.
- Hoły-Luczaj, M. (2015). Heidegger’s Support for Deep Ecology Reexamined Once Again: Ontological Egalitarianism, Or Farewell to the Great Chain of Being. *Ethics & the Environment*, 20 (1), 45–66.
- Hoły-Luczaj, M. (2018a). In Search of Allies for Postnatural Environmentalism, or Revisiting an Ecophilosophical Reading of Heidegger. *Environmental Values*, 27 (6), 603–621.

- Hoły-Luczaj, M. (2018b). *Radykalny nonantropocentryzm. Martin Heidegger i ekologia głęboka*. Warszawa–Rzeszów: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Jaran, F., Perrin, C. (2013). *The Heidegger Concordance*. London: Bloomsbury.
- Kettering, E. (1987). *Nähe. Das Denken M. Heideggers*. Pfullingen: Neske.
- Kleinberg-Levin, D. (2005). *Gestures of Ethical Life: Reading Hölderlin's Question of Measure After Heidegger*. Stanford: Stanford University Press.
- Lemmens, P., Blok, V., Zwier, J. (2017). Toward a Terrestrial Turn in Philosophy of Technology. *Techné: Research in Philosophy and Technology*, 21 (2–3), 114–126.
- Malabou, C. (2017). *Ontologia przypadłości. Esej o plastyczności destrukcyjnej*. Tłum. P. Skalski. Warszawa: Fundacja Hr. Cieszkowskiego.
- Mizera, J. (2006). *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Richardson, W.J. (2003). *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press.
- Thomson, I. (2004). Ontology and Ethics at the Intersection of Phenomenology and Environmental Philosophy. *Inquiry*, 47, 380–412.
- Vogel, S. (2015). *Thinking like a Mall*. Cambridge: MIT Press.
- Yates, C. (2013). Poetizing and the Question of Measure. *Studia Philosophiae Christianae*, 49 (4), 87–108.
- Zimmerman, M.E. (1983) Toward a Heideggerean Ethos for Radical Environmentalism. *Environmental Ethics*, 2, 99–131.
- Zimmerman, M.E. (1990). *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, and Art*. Bloomington: Indiana University Press.
- Zwier, J., Blok, V. (2019). Seeing Through the Fumes: Technology and Asymmetry in the Anthropocene. *Human Studies*. DOI: 10.1007/s10746-019-09508-4.

SHAPEABILITY. REVISITING HEIDEGGER'S CONCEPT OF BEING IN THE ANTHROPOCENE

Summary

This paper addresses the problem of whether beings in Heidegger can affect each other and the significance of this phenomenon for their being and the ownmost. It seems that Heidegger's concept of being lacks the dimensions of shaping and being shaped. However, it is possible to revise his concepts of fundamental structures of being, such as temporality and worldliness, thereby creating the structure of "shapeability", which would not be limited to human beings. This, in turn, can help elucidate one of the key dilemmas of the Anthropocene related to setting the boundary between footprint and harm.

ALEKSANDRA ŁUKASZEWICZ ALCARAZ*

INTENCJONALNOŚĆ DZIEŁA SZTUKI W FILOZOFII KULTURY JOSEPHA MARGOLISA I W FENOMENOLOGICZNEJ ESTETYCE ROMANA INGARDENA

Słowa kluczowe: intencjonalność, instytucja, przedmiot intencjonalny, dzieło sztuki
Keywords: intentionality, institution, intentional object, the work of art

Wprowadzenie

Niezwykle interesująca współczesna propozycja spojrzenia na dzieło sztuki przez pryzmat filozofii kultury, jaką proponuje Joseph Margolis, ma wymiar ontologiczny i wskazuje na specyficzny sposób bycia dzieła sztuki jako bytu intencjonalnego. Chociaż Margolis, od wczesnych lat zajmując się kategorią intencjonalności, początkowo rozwijał ją w kontekście dyskusji

* Aleksandra Łukaszewicz Alcaraz – Kolegium Sztuk Wizualnych, Akademia Sztuki w Szczecinie, doktor nauk humanistycznych w dziedzinie filozofii, specjalistka w zakresie estetyki filozoficznej oraz teorii sztuki i kultury, wiceprezes Polskiego Towarzystwa Estetycznego, koordynatorka międzynarodowego konsorcjum badawczego TICASS, realizującego projekt ufundowany przez Komisję Europejską w ramach MSCA-RISE H2020 poświęcony komunikacji wizualnej i wizualnej alfabetyzacji w perspektywie międzykulturowej.

Address for correspondence: Academy of Art in Szczecin, Visual Arts College, Orła Białego 2, 70-562 Szczecin, Poland. E-mail: aleksandra.lukaszewicz.alcaraz@akademiasztuki.eu.

nad językiem w ramach tradycji analitycznej, to analiza intencjonalności języka doprowadziła go dalej, najpierw do ujęcia języka jako swoistej instytucji społecznej istniejącej na płaszczyźnie intencjonalnej stanowiącej zestaw praktyk społecznych, następnie zaś do rozwinięcia refleksji nad innymi rodzajami instytucji.

Poza językiem i instytucjami Margolis poświęcił swoją uwagę również sztuce, która stanowiła obiekt jego zainteresowania od początku kariery naukowej (Margolis, 1953; 1965; 1980). Dzieło sztuki filozof ujmuje jako byt kulturowy, historycznie określony, materialnie ucieleśniony, zmienny, otwarty na interpretację, zakorzeniony w praktykach społecznych i w znaczących doświadczeniach indywidualnych, czyli byt intencjonalny. Taka prezentacja dzieła sztuki pozwala na wykazanie analogicznego sposobu istnienia dzieł sztuki i osób ludzkich (Margolis, 1984; 2001).

Akceptując intencjonalność jako zasadniczą właściwość bytów kulturowych – dyskutowaną w ramach tradycji analitycznej i fenomenologicznej – Margolis wprowadza dodatkowo kategorię Intencjonalności pisaną wielką literą, a oznaczającą obszar kulturowego, ujętowanego (*enlanguaged*) świata jako takiego (Margolis, 2013, s. 487), świata ludzkich praktyk i znaczeń mających historyczny i otwarty na interpretację charakter. Pojęcie Intencjonalności stanowi późny efekt pracy filozoficznej Margolisa i w poniższym artykule zdecydowałam się na tradycyjny zapis intencjonalności małą literą, z wyjątkiem tych przypadków, kiedy wielka litera występuje w przywoływanym cytacie. Do pojęcia Intencjonalności Margolis dochodzi przez dyskusję z tradycją analityczną w odniesieniu do języka i instytucji oraz przez dyskusję z tradycją fenomenologiczną w odniesieniu do instytucji, które ujmuje jako specyficzne byty kulturowe, choć zasadniczo jego ujęcie się nie zmienia, a zyskuje większe uszczegółowienie i odróżnienie od innych koncepcji intencjonalności ze względu na wybór formy zapisu.

W kontekście rozważań Margolisa nad intencjonalnością dzieła sztuki ważne jest wskazanie, że zabrakło w nich dyskusji z fenomenologią Romana Ingardena, który szeroko rozwinął analizę dzieła sztuki jako przedmiotu intencjonalnego. Z tego względu na następnych stronach odtworzę najpierw skrótowo zasadniczy wątek dyskusji Margolisa z tradycją analityczną w kontekście intencjonalności, by skupić się na odniesieniu intencjonalności dzieła sztuki w ujęciu Margolisa do ujęcia Ingardena. Obie koncepcje wykazują istotną zbieżność, zachowując równie ważną odmienną, zaś dyskusja

pomiędzy nimi może przyczynić się do pogłębienia namysłu nad sposobem istnienia dzieła sztuki i ludzkiego świata kultury jako takiego.

Rozpoznanie bytu dzieła sztuki jako realnie istniejącego bytu intencjonalnego, kulturowego, choć wydawałoby się, że skonsumowane w polskiej refleksji filozoficznej, okazuje się być niezwykle ważne dla zrozumienia ludzkiego świata kultury. Chociaż Margolis nie podjął dyskusji z samym Ingardenem, to właśnie na niego wskazują tacy współcześni badacze, jak Horst Ruthrof (1992), Jeff Mitscherling i Paul Fairfield (2019) czy Amie Thomasson (2005), odkrywając głębię jego refleksji nad sposobem istnienia dzieł sztuki.

Dyskusja Josepha Margolisa z tradycją analityczną w kontekście intencjonalności

Reflektując sposób istnienia języka jako instytucji, Margolis nie zgadza się na odrzucenie języków intencjonalnych obecne w tradycji Koła Wiedeńskiego, z której sam się wywodzi, zauważając jej redukcjonizm:

tradycja, która wywodzi się wprost z najlepszych prac Koła Wiedeńskiego i programu jedności nauk [...] nigdy tak naprawdę nie wykazała, jak w realnym świecie badań empirycznych można w ogóle wyeliminować intencjonalność.

(Margolis, 1986, s. 547).

Dla amerykańskiego filozofa modelem instytucji jest język (Margolis, 1986, s. 560), jednak reflektując sposób istnienia języka jako instytucji (Margolis 1986, s. 547), w sposobie ujęcia języka przez Margolisa wyraźny jest także wpływ Ludwiga Wittgensteina z *Dociekań filozoficznych* i jego podejścia do języka nie przez pryzmat korespondencyjnej teorii prawdy i logiki, ale jako do „skrzynki z narzędziami” (Wittgenstein, 2015, s. 13), za pomocą których ludzie wykonują znaczące czynności w obszarze świata kultury. Z tego względu Margolis krytykuje postawę Willarda Van Orman Quine’a, że odrzucenie istnienia intencjonalności oraz uznanie „bezpodstawności języków intencjonalnych” i „pustki nauki o intencjach” przez Quine’a (Quine, 1960, s. 219) ma charakter postulatywny, ponieważ Quine wskazał tylko, jak formalna eliminacja intencjonalności mogłaby wyglądać (Margolis, 1986, s. 546). Języki intencjonalne istnieją realnie i nie można do

nich podchodzić jedynie poprzez pryzmat korespondencyjnej, semantycznej teorii prawdy Tarskiego. Podejście Davidsona, który poszerza zakres stosowania teorii prawdy Tarskiego na wszystkie języki naturalne (Margolis, 1986, s. 547) jest również, zdaniem Margolisa, niewystarczające, ponieważ problemem jest nie tyle próba sprowadzenia języka potocznego do języka logicznego, będąca utopią, ale przedstawianie języka jako nieznaczącego nic więcej poza jasnym literalnym sensem słów w obszarze nauk ścisłych, ponieważ prowadzi to do wyeliminowania obszernej dziedziny tego, co społeczne i kulturowe z namysłu naukowego.

Krytykując Quine'a i Davidsona, Margolis docenia pionierskie badania aktów illokucyjnych Petera Federicka Strawsona (Margolis, 1986, s. 558), ale wyraźnie preferuje pojęcie „form życia” Wittgensteina, ponieważ zawiera ono w sobie odniesienie do praktyk społecznych lub instytucji realizowanych tylko i zawsze w działaniach indywidualnych ludzi, i w zgodzie z tym, że jednostki ludzkie nie mogą nie działać w sposób, który wyraża te praktyki i instytucje (Margolis, 1986, s. 554), pomimo że Wittgenstein bliżej nie analizuje różnych form życia. Podobnie wskazywany przez Margolisa Karl Popper, który zauważa nieredukowalność instytucji do zachowań czy działań zbioru jednostkowych podmiotów (ponieważ jego zdaniem instytucje społeczne, a wraz z nimi typowe społeczne regularności i prawa socjologiczne, muszą istnieć uprzednio względem czegoś, co niektórzy lubią nazywać „naturą ludzką” – czy to w ujęciu esencjonalnym, czy psychologicznym – Popper, 1950, s. 285), niewiele ma do powiedzenia na ich temat i na temat ich sposobu istnienia (Margolis, 1986, s. 557).

Dyskusja Josepha Margolisa z tradycją fenomenologiczną w kontekście intencjonalności

Z tego względu Margolis zwraca się w kierunku tradycji fenomenologicznej, z której wszak wywodzi się pojęcie intencjonalności. Jednak jako przeszkodę postrzega on fakt, że mające na celu wykazanie różnicy między fenomenami psychicznymi i fizycznymi ujęcie przez Brentano intencjonalności jako oznaki tego, co mentalne (Brentano, 1999, s. 111–142), jest nie tylko skażone psychologizmem, co krytykował Husserl, ale utrudnia zastosowanie intencjonalności do fenomenów nieskoncentrowanych na jakichkolwiek aktach mentalnych (Margolis, 1986, s. 548). Także Husserlowska intencjonalność

jest istotowo nakierowana na scharakteryzowanie życia mentalnego, aktów mentalnych, pomimo wcześniejszych starań, by nie definiować życia mentalnego w kategoriach psychologicznych. Dlatego Margolis twierdzi, że

[n]ie możemy się obciążać, badając to, co intencjonalne, poszczególnymi teoriami Husserla na temat jego własnej metody transcendentalnej, jego „idealizmu”, jego pojęcia „nauki”, jego poszczególnych twierdzeń o nomatach, chyba że, na niezależnym terenie, poszczególne twierdzenia wydają się warte uznania.

(Margolis, 1986, s. 549).

Podejście Husserla Margolis określa za Popperem „metodologicznym indywidualizmem”. Choć niemiecki fenomenolog w *Kryzysie nauk...* wprowadził pojęcia świata przeżywanego, który jest uprzednio dany i przeżywany indywidualnie przez poszczególne osoby, po to by się uchronić przed solipsyzmem (Rolewski, 2017, s. 182), to nie daje on narzędzi do zrozumienia sposobu istnienia bytów kulturowych, takich jak instytucje. Świat przeżywany

jest [...] czasowo-przestrzennym światem rzeczy, jakich w naszym naukowym i pozanaukowym życiu doświadczamy, oraz takich, o jakich wiemy, że wykraczają poza te, których doświadczamy, ale które mogą być dane w doświadczeniu.

(Husserl, 1976, s. 107–108)

Świat przeżywany nie ma charakteru obiektywnego, ale jawi się w przeżyciu poszczególnych podmiotów i ich wspólnot na zasadzie intencjonalności. Husserl zatem wzmacnia przypadkowość uprzednio danego świata przeżywanego, do którego odnosi się wszelka wiedza (Margolis, 1986, s. 549–552) i nie pozwala na podejście do świata kultury jako istniejącego realnie.

Dla Margolisa instytucje to nie tylko jednostki administracyjne, ale przede wszystkim najważniejsze dla człowieka, jako istoty ludzkiej, byty kulturowe, określające i umożliwiające wyłonienie się osoby ludzkiej ze zdolnego przedstawiciela pewnego gatunku biologicznego. Są to:

urzeczowione abstrakcje wyprowadzone z realnych, faktycznych, instytucjonalnych własności bezpośrednio przypisywalnych do zbioru agentów [...] [które – A.Ł.A.] skonstruowane rzeczywiście [...] kształtują

społeczny wymiar nawyków myślenia i działania zdolnych członków danego społeczeństwa.

(Margolis, 1986, s. 553)

Podstawową instytucją jest, zdaniem Margolisa, historycznie wyłonią i zmienna instytucja języka.

Język jest wyjątkowy w byciu nie tylko najbardziej wybitną i wszechobecną instytucją, ale także będąc warunkiem wstępnym i istotową cechą składową wszelkiego życia kulturowego (nawet tego, które – jak malowanie i tańczenie – uważamy za nie-lingwistyczne).

(Margolis, 1986, s. 560).

Język nie jest jednak jedyną instytucją, jedynym bytem kulturowym wartym namysłu, choć niewątpliwie stanowi on podstawę namysłu Margolisa.

Dla opisanie nie-lingwistycznych, a zakorzeniownych w języku jako instytucji fenomenów, Margolis używa zapożyczonego od Hansa Geорга Gadamera terminu „lingualne”. Fenomeny lingualne są wynikiem aktywności wywodzących się z uzdolnień i kompetencji lingwistycznych, choć same nie są lingwistyczne. Fenomeny lingualne to zarówno „dialekty, żargony, kody, gatunki, okresy stylowe, epoki, zmienne etosy w różnych okresach, etykieta, rytuały inicjacji, zwyczaje” (Margolis, 1986, s. 553), jak też same dzieła sztuki. Lingualność stanowi cechę bytów kulturowych, polegającą na byciu opartym na historycznej przestrzeni językowej, umożliwiającą wyłonienie się osoby ludzkiej z biologicznego gatunku *homo sapiens*. Wyłonienie się osoby ludzkiej – ponieważ Margolis celowo stara się nie posługiwać pojęciem człowieka jako zbyt obciążonym ideologicznie, zamiast tego rozróżniając gatunkowe ucieleśnienie od istnienia w przestrzeni kultury i społeczeństwa – było możliwe, zdaniem Margolisa, dzięki wynalazkowi języka i wszystkiego, co pociąga on za sobą. Lingualność oznacza zatem ujęzykowaną (*enlanguaged*) przestrzeń społeczną i kulturową.

Rozwijając swoje ujęcie intencjonalności i lingualności, Margolis odchodzi od dyskusji z fenomenologią. Nie zajmuje go poezja ani literatura, jak zajmowały one Jeana-Paula Sartre’a (1968) czy Martina Heideggera (1992), a także rozmija się z perspektywą wywodzącą się od Maurice’a Merleau-Ponty’ego (obecną u Mikela Dufrenne’a, Michela Henry’ego czy Jeana-Luca Mariona), ponieważ nie skupia się na badaniu percepcji. Podąża on

własną drogą. Jednak warto odnieść jego rozważania do jeszcze innego przedstawiciela fenomenologii, ucznia Husserla, Romana Ingardena, którego analizy dzieła sztuki jako przedmiotu intencjonalnego wykazują istotne podobieństwa do analiz Margolisa, zwłaszcza na płaszczyźnie ontologicznej. Obaj myśliciele uznają byt dzieła sztuki za istniejący dzięki ucieleśnieniu w pewnej materialnej formie, która nabiera znaczenia w indywidualnym doświadczeniu jednostki (które wszakże jest warunkowane społeczeństwem i kulturowo).

Intencjonalność dzieła sztuki w ujęciu Josepha Margolisa

Interesujące jest dostrzeżenie, że Margolis, choć na początku swojego namysłu nad intencjonalnością koncentrował się na języku, to z czasem nie tylko zwrócił się w kierunku dzieł sztuki, ale wręcz uznał dzieło sztuki za modelowy przykład bytu intencjonalnego, stwierdzając, że „jakkolwiek byt, który posiada naturę Intencjonalną, musi być historią (lub rozwojem zdarzeń [*career*] osadzonym w historii) i musi mieć tę szczególną labilną formę, którą przypisuję dziełom sztuki” (Margolis, 2004, s. 120).

Do takich bytów należą według Margolisa także osoby ludzkie, które są bytami kulturowymi, wyłonionymi w procesie ewolucji biologiczno-społecznej, dzięki opanowaniu zdolności językowych i wszystkiego, co następnie z tego wynikało (Margolis, 2017). Oczywiście „[p]odobieństwo pomiędzy jaźniami i dziełami sztuki leży w dzieleniu przez nie intencjonalnej struktury, nie zaś w ich materialnym ucieleśnieniu” (Margolis, 2004, s. 172), jednak „[w] sztuce i życiu jaźnie i dzieła sztuki są niczym, jeśli oddzielimy je od etosu umożliwiającego interpretację. Bowiem, w interpretacji sami stajemy się ekspresją – a nie po prostu agencją ekspresji – narracyjnego potencjału tego samego wspólnotowego etosu” (Margolis, 2004, s. 173).

Koncepcja intencjonalności jako charakterystyki bytu dzieł sztuki (i innych bytów kulturowych, takich jak instytucje, język czy osoby ludzkie) Margolisa sytuuje dzieła sztuki na trzecim poziomie bytu, poza fizycznym i idealnym, na poziomie interpretacji, na poziomie kulturowym, który istnieje realnie. Pod tym względem stanowi ona przykład realizmu kulturowego. Zasady realizmu kulturowego Margolisa Monika Bokinić tłumaczy następująco:

1. Dzielimy elementy świata na naturalne na podstawie tego, czy posiadają własności intencjonalne, czy nie, z tego zaś wynika fundamentalna nieredukowalność świata kultury do świata fizycznego.
2. Byty kulturowe są ucieleśniane w bytach fizycznych, a ich własności przejawiają się poprzez własności fizyczne przedmiotu, w który są wcielone, stąd byty kulturowe są równie rzeczywiste, jak byty fizyczne.
3. Własności Intencjonalne są interpretowalne, jednak obiekty fizyczne, w których są one ucieleśnione, nie dostarczają nam odpowiedniego paradygmatu do określenia dyskursu dotyczącego bytów kulturowych.
4. Indywiduacja i wielość tożsamości bytów kulturowych sprawia, że nie możemy wskazać granicy między dostrzeganiem i przypisywaniem własności, a więc każdy opis bytu kulturowego ma z konieczności charakter interpretacji.
5. Obiektywne przypisywanie własności Intencjonalnych oznacza jednocześnie uznanie możliwości odmiennych opisów, które, zastosowane do przedmiotu fizycznego, mogą stać się źródłem sprzeczności lub paradoksów, co więcej, mogą być nieustannie zmieniane w procesie interpretacji i reinterpretacji. Zatem kryteria obiektywnego opisu nie mogą być takie same w odniesieniu do kultury, jak do natury, niemniej jednak możliwe uzgodnienia.

(Bokiniec, 2004, s. 145–146)

Swoje rozważania na temat dzieła sztuki Margolis przedstawił najszerszej w książce *What, After All, Is a Work of Art? Lectures in the Philosophy of Art* (Pennsylvania State University, 1999), która w polskim tłumaczeniu ukazała się pod tytułem *Czym, w gruncie rzeczy, jest dzieło sztuki? Wykłady z filozofii sztuki* (2004). Margolis opisuje w niej dzieło sztuki jako byt intencjonalny, choć trudno znaleźć wyraźną definicję, przede wszystkim ze względu na polemiczny sposób prowadzenia przez autora argumentacji. Dzieło sztuki, inaczej niż przedmiot fizyczny ma, jego zdaniem, własności intencjonalne, czyli podatne na interpretacje w ramach społecznie określonej i historycznie zrelatywizowanej praktyki interpretacyjnej – którą określa też „przestrzenią lingwistyczną” (Margolis, 1986, s. 558). W ramach tej przestrzeni rozwijają się, działają i zmieniają fenomeny lingualne, byty kulturowe, przede wszystkim: język, dzieła sztuki i osoby. Ich zakorzenie w „przestrzeni lingwistycznej”, czy inaczej to ujmując: w strukturach intencjonalnych wspólnego świata interpretacyjnego, sprawia, że nie są one w pełni samodzielnymi, autonomicznymi bytami, jak można starać się pojmować byty fizyczne, a „spoczywają w obrębie form życia praktykowanych

[*lebensformlich practices*] przez dane społeczeństwo” (Margolis, 2004, s. 129), które są historyczne, co wpływa na zmiany w rozumieniu dzieł sztuki.

Relatywizm, który proponuje Margolis, nie jest jednak dowolnością. Filozof skutecznie manewruje pomiędzy nią a pragnieniem osiągnięcia jedynej prawdy pozbawionej sprzeczności. Nie oczekuje on znalezienia stałych interpretacyjnych i uchwycenia właściwej prawdy dzieła sztuki, ale uznaje zasadniczą stabilność społecznego procesu historycznego, zapewniającego zarówno zmiany, jak i ciągłość w sensie i ontologicznym, i epistemologicznym (Margolis, 2004, s. 122).

Byty kulturowe, takie jak dzieła sztuki, zdaniem Margolisa wylaniają się z podstawy bytowej, do której są niesprowadzalne, nie będąc jednak tworami fantastycznymi, a mentalnymi, zakorzenionymi w pewnej określonej praktyce kulturowej, społecznej i interpretacyjnej. Tak do dzieła sztuki jako przedmiotu intencjonalnego podchodzi też Roman Ingarden, który wyróżnia cztery elementy przedmiotowe sytuacji estetycznej: przedmiot fizyczny zastany przez artystę/artystkę, fundament bytowy dzieła sztuki, dzieło sztuki będące przedmiotem wytworzonym lub przetworzonym i przedmiot estetyczny stanowiący konkretyzację dzieła sztuki.

Dzieło sztuki jako przedmiot intencjonalny w ujęciu Romana Ingardena

Przedmiot intencjonalny, jakim jest dzieło sztuki w ramach obiektywistycznej estetyki Ingardena, jest zależny od treści i struktury aktów mentalnych, choć nie jest psychiczny ani tym bardziej psychologiczny. Ingarden przeciwstawiał się subiektywizmowi Husserla, tak jak ten, krytykował psychologizm Brentano i podkreślał:

[d]zieło [...] nie jest [...] niczym psychicznym, w szczególności zaś jest ono różne od wszelkich przeżyć psychicznych czy to autora, czy też czytelników, jest bowiem w stosunku do nich transcendentne, tzn. tworzy w stosunku do tych przeżyć całość odrębną
(Ingarden, 1966a, s. 9–10).

Niemniej jednak przedmioty intencjonalne są zdaniem Ingardena wytworzone przez świadomość (Ingarden, 1960, s. 185), rozumianą w sposób transcendentny, analogicznie do transcendentnej subiektywności

Immanuela Kanta, mimo zakorzenienia istnienia dzieła w aktach twórczych autora (i posiadających fizyczną podbudowę) (Ingarden, 1966a, s. 9). Jest tak, ponieważ Ingarden charakteryzuje postawę estetyczną jako wymagającą skupienia się na podziwianym dziele z zawieszeniem percepcji otoczenia, w stanie kontemplacji, oraz żywi przekonanie, że różnorodność opinii, odczuć i interpretacji dzieła nie odnosi się do jego istoty, ale do mniej lub bardziej trafnych jego odczytań, wynikających z kompetencji i postawy odbiorcy (Ingarden, 1966a, s. 63).

Ingarden szeroko rozwija opis odpowiedniej postawy odbiorcy dzieła sztuki, ponieważ umożliwia ona prawidłowe przejście procesu przeżycia estetycznego prowadzącego do ukonstytuowania dzieła sztuki jako przedmiotu intencjonalnego i wydaniu sądu estetycznego na jego temat. Dzieła sztuki zdaniem Ingardena poznajemy dzięki ich przeżyciu estetycznemu, które wymaga zawieszenia nastawienia praktycznego i przyjęcia postawy aktywnej, emocjonalnej i intelektualnej kontemplacji. Zahamowanie poprzedniego, „normalnego” toku przeżyć i codziennych czynności następuje w wyniku wystąpienia emocji wstępnej, tak że może dojść do quasi-zapomnienia o świecie realnym. Jeśli siła zahamowania jest znaczna, to proces przeżycia estetycznego się rozwija, jeżeli zaś jest słaba, to powracamy do życia codziennego. Charakterystyczne jest skupienie się w momencie przeżycia estetycznego na wyodrębnionym tu i teraz, stanowiącym pewnego rodzaju całość. W tym tu i teraz, dzięki zmianie nastawienia z praktycznego na specyficznie estetyczne, jesteśmy w stanie obcować naocznie z tworamii jakościowymi. Jeżeli prawidłowo przejdziemy proces przeżycia estetycznego, dojdziemy do uchwycenia prawdy i prawdziwej wartości danego dzieła sztuki.

Z takiego ujęcia wynika postulatywna obiektywność estetyki Ingardena, ponieważ, chociaż zarówno akt twórczy autora, akt współ-twórczy odbiorcy oraz ich postawy intencjonalne są jego zdaniem kluczowe dla istnienia dzieła, jest on przekonany o możliwości pełnego prawdziwego poznania/zrozumienia/odbioru dzieła sztuki, choćby było ono empirycznie nieosiągalne, stanowiąc „idealną granicę”¹. W ten sposób samo dzieło w perspektywie poznawczej jest podobne do idei regulatywnej,

¹ O pojęciu „idealnej granicy” w estetyce dzieła muzycznego Romana Ingardena pisała w sposób interesujący Małgorzata Szyszkowska w referacie przedstawionym na

pozostaje [...] jakby idealną granicą, do której zmierzają intencjonalne domniemania aktów twórczych autora, czy aktów percepcyjnych słuchaczy. Jest ono jakby intencjonalnym odpowiednikiem wyższego rzędu przynależnym do całej mnogości aktów intencjonalnych, oczywiście spełnianych przez realnych ludzi, obarczonych realnymi narządami zmysłowymi.

(Ingarden, 1973, s. 283)

Według Ingardena, chcąc ująć prawdę dzieła, powinniśmy być mu wierni, ponieważ choć empirycznie jest oczywiście możliwa różnorodność odczytań i interpretacji dzieła, to jest też w ł a ś c i w y, trafny sposób oddania jego właściwości i swoistej natury (Ingarden, 1958), który pozwala na „poprawną” konkretyzację dzieła jako przedmiotu estetycznego (Ingarden, 1966b, s. 34), a który wynika z założonej struktury i intencji autora. Zatem, choć ostatecznie dzieło pozostaje nieokreślone, gdyż idealna granica jego ujęcia jest empirycznie niemożliwa do osiągnięcia, to wielość interpretacji nie wpływa na formę ontologiczną dzieła jako przedmiotu estetycznego, do której zarówno twórca, jak i odbiorca muszą dotrzeć. Wielość interpretacji i odczytań wynika z subiektywności percepcji i doświadczenia, które powinny zostać przekroczone, by uzyskać dostęp do prawdy dzieła jako przedmiotu estetycznego, jako bytu intencjonalnego.

Margolis a Ingarden w kontekście intencjonalności dzieła sztuki

Postawy proponowane przez Margolisa i Ingardena w stosunku do dzieła sztuki jako bytu intencjonalnego są zatem istotnie odmienne pomimo podzielenia przez myślicieli przekonania o realnym istnieniu bytów kulturowych na trzecim poziomie ontologicznym, poza materialnym i poza idealnym czy mentalnym, czyli na poziomie intencjonalnym. Obu filozofów można pod tym względem określić jako realistów kulturowych. Jednak podczas gdy u Ingardena możemy się dopatrzeć pozostałości transcendentalizmu, ponieważ – pomimo podejmowanej krytyki esencjalistycznego i idealistycznego podejścia Husserla – był on przekonany o obiektywnej formie istnienia dzieł sztuki jako bytów intencjonalnych, które można ukonstytuować w sposób

odpowiedni i wydać sąd na temat wartości estetycznej mający wartość uniwersalną, Margolis prezentuje radykalny historyczny relatywizm i postdarwinistyczny ewolucjonizm, akcentujący hybrydalny charakter ewolucji, jako wpływających na siebie wątków natury i kultury². Dla Margolisa intencjonalność bytów takich jak dzieła sztuki oznacza ich otwartość na interpretację i reinterpretację, która dla istnienia dzieł ma charakter nie przygodny, ale kluczowy. Możliwość interpretacji świadczy bowiem o ich kulturowości, lingualności, sytuowaniu się w szeroko pojętej „przestrzeni lingwistycznej“, określonej społecznie i historycznie. Wpływa na ich ontologię, na ich sposób istnienia, który ma charakter ewolucyjny, biologiczno-kulturowy, procesualny, zmienny, oraz na epistemologię, na status wiedzy odnoszącej się do tak pojmowanego świata kultury, świata człowieka.

Z tego względu, choć poziom bytowy, na którym Margolis i Ingarden rozpoznają istnienie dzieł sztuki, jest ten sam, a jest to poziom kulturowy, poziom intencjonalności nieredukowalnej ani do materii, ani do idei, sposób interpretacji prawdy dzieła oraz ostatecznej formy jego bytu jest odmienny w przypadku obu myślicieli. Szerokie ujęcie bytów intencjonalnych u Margolisa, obejmujące różne znaczące wytwory człowieka, pozwala myśleć o różnych bytach kulturowych, których powstanie i istnienie stanowi podstawę istnienia człowieka jako osoby ludzkiej, a nie tylko jednostki z gatunku *homo sapiens*. Podobne podejście znajdziemy także u Ingardena, kiedy pisze on, że człowiek nieustannie pragnie przekraczać w sobie zwierzęcość, tworząc rzeczywistość specyficznie ludzką (Ingarden, 1975, s. 26). Jednakże przedstawienie ujęcia przez Ingardena przeżycia estetycznego konstytuującego byt kulturowy dzieła sztuki, jako realizowanego w czasoprzestrzeni wyodrębnionej z praktyki życia codziennego, jest przeciwstawne postrzeganiu przez Margolisa charakterystycznie ludzkiego doświadczenia, w którym mamy do czynienia z takimi bytami kulturowymi, jak język, instytucje, osoby ludzkie i dzieła sztuki, jako zakorzenionego w społecznej, historycznej praktyce kulturowej w pewnej lingualnej, intencjonalnej przestrzeni. Dla Margolisa różnice interpretacyjne dzieła sztuki nie są przygodne, ale wyrażają jego ontologię.

Zestawienie koncepcji Ingardena i Margolisa w odniesieniu do dzieła sztuki pozwala zatem zastanowić się nad możliwością zastosowania

² To przekonanie jest podzielane przez teoretyków i teoretyczki posthumanizmu, które, jak Rosi Braidotti, wskazują na „nature-culture continuum” (Braidotti, 2014).

pojęcia przedmiotu intencjonalnego Ingardena nie tylko w odniesieniu do bytu dzieła sztuki, ale – za Margolisem – do całej sfery kulturowej. Jest to uzasadnione także na gruncie fenomenologii Ingardena, ponieważ filozof dostrzega złożony charakter takich bytów kulturowych, jakimi są kościół, teatr czy parlament, zarówno w formie budowli, jak i pewnych wspólnot istniejących realnie, realizujących liczne praktyki i posiadających przekonania, które w połączeniu konstytuują instytucje jako takie. Tu zbliża się on do perspektywy Margolisa na byty kulturowe, takie jak instytucje, i jest przekonany, że dla ich odbioru „potrzeba całkiem innej postawy subiektywnej [...] i dokonania specjalnych aktów świadomych” (Ingarden, 1946, s. 6–7) aniżeli w przypadku dzieł sztuki percypowanych w nastawieniu estetycznym.

Odniesienie myśli Margolisa do Ingardena umożliwia zweryfikowanie postulatów obiektywności obecnych u Ingardena, uczynienie ich bardziej elastycznymi i wprowadzenie perspektywy ewolucyjnej i społecznej. Natomiast odniesienie myśli Ingardena do Margolisa pozwala zastanowić się nad możliwością istnienia pewnych uniwersaliów w odbiorze dzieł sztuki i innych bytów kulturowych, choć na innym niż transcendentalnym poziomie – na płaszczyźnie naturalistycznej i realistycznej, ujmowalnej w sposób postdarwinowski, uwzględniający historyczność ludzkiej kultury. Niewątpliwie zatem dyskusja z Margolisem i Ingardenem pogłębia zrozumienie fenomenu intencjonalności ludzkiego świata, sposobu istnienia świata ludzkiej kultury, jego praktyk, instytucji i ucieleśnionych znaczeń.

Bibliografia

- Bokinić, M. (2004). „To, co *nie* zostało napisane”. Josepha Margolisa koncepcja realizmu kulturowego. *Estetyka i Krytyka*, 6 (1), 152–165.
- Braidotti, R. (2014). *Po człowieku*. Tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Brentano, F. (1999). O różnicy między fenomenami psychicznymi i fizycznymi (Księga 2, rozdz. I). W: H. Marciniak (red.), *Psychologia z empirycznego punktu widzenia* (s. 111–142). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (1992). O źródle dzieła sztuki. *Sztuka i Filozofia*, 5, 9–67.
- Husserl E. (1976). Kryzys nauki europejskiej a transcendentna fenomenologia (fragmenty). Tłum. J. Szewczyk. *Studia Filozoficzne*, 9, 93–121.
- Ingarden, R. (1946). O dziele architektury. *Nauka i Sztuka*, 1–2 (odbitka).

- Ingarden, R. (1958). *Utwór muzyczny i sprawa jego tożsamości*. W: R. Ingarden, *Studia z estetyki*. T. 2 (s. 161–295). Warszawa: PWN.
- Ingarden, R. (1960). *O dziele literackim. Badania z pogranicza antologii, teorii języka i filozofii*. Tłum. M. Turowicz. Warszawa: PWN.
- Ingarden, R. (1966a). *Studia z estetyki*. T. 3. Warszawa: PWN.
- Ingarden, R. (1966b). O zagadnieniu percepcji dzieła muzycznego. *Przeżycie, dzieło, wartość* (s. 18–38). Kraków: Wydawnictwo Literackie
- Ingarden, R. (1973). *Utwór muzyczny i sprawa jego tożsamości*. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- Ingarden, R. (1975). *Książeczka o człowieku*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Margolis, J. (1953). *The Art of Freedom: An Essay in Ethical Theory*. Dissertation, Columbia University.
- Margolis, J. (1965). *The Language of Art and Art Criticism: Analytic Questions in Aesthetics*. Detroit: Wayne State University Press.
- Margolis, J. (1980). *Art and Philosophy*. Brighton: Harvester Press.
- Margolis, J. (1984). *Culture and Cultural Entities*. Dordrecht: D. Reidel.
- Margolis, J. (2001). *Selves and Other Texts: The Case for Cultural Realism*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Margolis, J. (1986). Intentionality, Institutions, and Human Nature. *The Monist*, 69 (4), 546–567.
- Margolis, J. (2003). *Selves and Other Texts*. University Park: Pennsylvania State University Press; London: Eurospan.
- Margolis, J. (2004). *Czym, w gruncie rzeczy, jest dzieło sztuki? Wykłady z filozofii sztuki*. Red. K. Wilkoszewska. Tłum. W. Chojna, K. Gućzalski, M. Jakubczak, K. Wilkoszewska. Kraków: Universitas.
- Marglis, J. (2013). Toward a Metaphysics of Culture. *Human Affairs*, 23 (4), 474–494. DOI: 10.2478/s13374-013-0143-3.
- Margolis, J. (2017). *Three Paradoxes of Personhood. The Venetian Lectures*. Red. R. Dreon. Hermann: Mimesis International.
- Mitscherling, J., Fairfield, P. (2019). *Artistic Creation. A Phenomenological Account*. Lanham–Boulder–New York–London: Lexington Books.
- Popper, K.R. (1950). *The Open Society and Its Enemies*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Quine, W.V. (1960). *Word and Object*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Rolewski, J. (2017). Husserlowskie pojęcie świata przeżywanego (*Lebenswelt*). *Ruch Filozoficzny*, 72 (3), 181–186.
- Ruthrof, H. (1992). *Pandora and Occam. On the Limits of Language and Literature*. Bloomington: Indiana University Press.
- Sartre, J.-P. (1968). *Czym jest literatura? Wybór szkiców krytycznoliterackich*. Tłum. J. Lalewicz. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Thomasson, A. (2005). Ingarden and the Ontology of Cultural Objects. W: A. Chrudzinski (red.), *Existence, Culture, and Persons: The Ontology of Roman Ingarden* (s. 115–136). Frankfurt: Ontos.
- Wittgenstein, L. (2005). *Dociekania filozoficzne*. Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

INTENTIONALITY OF A WORK OF ART IN JOSEPH MARGOLIS' METAPHYSICS OF CULTURE AND ROMAN INGARDEN'S PHENOMENOLOGICAL AESTHETICS

Summary

Extremely interesting contemporary proposal on the perception of the work of art through the prism of philosophy of culture, as it is presented by Joseph Margolis, points at the specific form of being of the artwork, on its' ontology of an intentional being. Intentionality as the characteristics of cultural entities, based on their various forms of appearance and on their openness on interpretation and reidentification in different ways of embodiment, Margolis discusses on the grounds of analytic philosophy, and – when its' possibilities expire – intentionality with phenomenological tradition, emerging from Franz Brentano and Edmund Husserl. It is interesting that there lack a reference to Roman Ingarden and his idea of the work of art as an intentional object, though the Margolis' grasp on the Intentionality as the characteristics of the being of the work of art (and of other cultural entities) is close to Ingarden's understanding of the work of art as an intentional object. Both of them posit the work of art on the third ontological level, neither on physical, nor on ideal, but on the cultural level, which exist factually.

ANNA MAZUREK*

O ROZUMIENIU NIEPLASTYCZNOŚCI INTUICJI I JEJ ZNACZENIU W ARGUMENTACJI PRZECIWKO REDUKCYONISTYCZNYM KONCEPCJOM INTUICJI**

Słowa kluczowe: intuicja, nieplastyczność intuicji, antyredukcjonizm względem intuicji, intuicja a przekonanie

Keywords: intuition, non-plasticity of intuition, antireductionism towards intuition, intuition and belief

Wprowadzenie

W ostatnich dwóch dekadach w filozofii analitycznej zauważyć można zwrot ku zagadnieniu intuicji. Problematyka związana z intuicją podejmowana jest

* Anna Magdalena Mazurek – absolwentka studiów magisterskich kulturoznawstwa KUL i doktorantka filozofii KUL. Jej zainteresowania badawcze dotyczą głównie filozofii religii (*fiction based religions* jako alternatywne ruchy religijne) i epistemologii (konceptja intuicji apriorycznej, w szczególności argumentacja na rzecz wiarygodności intuicji apriorycznych). ORCID: 0000-0002-7871-7429.

Address for correspondence: The John Paul II Catholic University of Lublin, Department of Methodology of Sciences, Faculty of Philosophy, Aleje Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland. E-mail: mazurek.metlog@gmail.com.

** Projekt finansowany w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Regionalna Inicjatywa Doskonałości” w latach 2019–2022 (nr projektu 028/RID/2018/19, kwota finansowania 11 742 500 zł).

głównie w kontekście zagadnień metafizycznych, takich jak istnienie, natura, wiarygodność i rola intuicji w metodzie filozoficznej. Uogólniając, można wskazać na dwa dominujące podejścia do intuicji: racjonalistyczne, traktujące ją jako uzasadnienie (*evidence*) o charakterze apriorycznym, i naturalistyczne, które odrzuca aprioryczny charakter intuicji (por. Cekiera, 2017). Racjoniści często przejmują model filozofii określany jako „filozofia gabinetowa”, naturaliści zaś uprawiają ją, czerpiąc z dorobku nauk kognitywnych. Jednym z bardziej radykalnych racjonalistów jest George Bealer, który w kontekście sporu o redukowalność intuicji do innych stanów mentalnych stwierdza, że „intuicje są stosunkowo nieplastyczne” (Bealer, 1998b, s. 10). Nieplastyczność ma być jedną z tych cech intuicji, która ujawnia się podczas porównywania intuicji i przekonania oraz ma świadczyć na rzecz nieredukowalności intuicji (Bealer, 2000, s. 3). Intuicja jest według Bealera w wysokim stopniu nieplastyczna, co odróżnia ją od plastycznego przekonania i czyni podobną do równie nieplastycznej percepcji zmysłowej. W zarysowanym kontekście pojawiają się następujące zagadnienia: 1) na czym polega nieplastyczność intuicji, 2) jakie znaczenie ma nieplastyczność intuicji dla obrony tezy o jej nieredukowalności, 3) czy intuicja rzeczywiście jest nieplastyczna, 4) jakie są konsekwencje przyjęcia tezy o nieplastyczności intuicji dla jej wiarygodności i roli w filozofii. W artykule koncentruję się na dwóch pierwszych problemach. Punktem wyjścia są dla mnie teksty George’a Bealera oraz jego komentatorów, stąd moje rozważania ograniczają się do podejścia racjonalistycznego. Przyjmuję tezę o omylności intuicji, a intuicję rozumiem jako swoistego rodzaju postawę propozycjonalną, gdzie treść intuicji jawi się podmiotowi jako konieczna.

Artykuł ma następującą strukturę. Zaczynam od przedstawienia najczęściej przywoływanego przykładu, używanego w celu ujawnienia nieplastyczności intuicji. Następnie wskazuję aspekty nieplastyczności istotne ze względu na zaproponowaną przeze mnie jej interpretację. Proponuję rozpatrywać nieplastyczność intuicji jako niewielką ich podatność na modyfikację oraz wskazuję, w jakich aspektach intuicje podlegają modyfikacji. Na koniec omawiam znaczenie nieplastyczności intuicji dla obrony jej nieredukowalności.

Przykład nieplastyczności intuicji

O nieplastyczności intuicji pisał wprost George Bealer (1998b), pośrednio przywoływali ją również Elijah Chudnoff (2011, s. 628) i Ole Koksvik (2011, s. 51). Bealer przyjmuje, że intuicje są bardziej nieplastyczne niż przekonania, co ujawnia między innymi przykład dotyczący aksjomatu nieograniczonej komprehensji.

Mam intuicję – jawi mi się – że aksjomat nieograniczonej komprehensji teorii zbiorów jest prawdziwy; dzieje się tak pomimo faktu, że nie posiadam przekonania jakoby był on prawdziwy (ponieważ znam paradoksy teorii zbiorów).

(Bealer, 1998b, s. 10)

Bealer zauważa, że opisana sytuacja jest analogiczna do tej, z którą mamy do czynienia w przypadku percepcji zmysłowej. Powołuje się na powszechnie znaną iluzję:

W iluzji Müllera-Lyera, ciągle wydaje mi się, że jedna strzałka jest dłuższa od drugiej; dzieje się tak, pomimo że nie mam takiego przekonania (ponieważ je zmierzyłem). W obydwu przypadkach [aksjomatu i iluzji] jawienie się (czy to intelektualne, czy zmysłowe) utrzymuje się pomimo przeciwnego przekonania [...]. Nakierowuje to na ściśle powiązaną z tym różnicę pomiędzy przekonaniem a intuicją. Przekonanie jest w wysokim stopniu plastyczne. Poprzez odwołanie do (fałszywego) autorytetu i tym podobnych, można skłonić osobę do przyjęcia dowolnego przekonania, chociażby na krótko. W przypadku intuicji tak nie jest.

(Bealer, 2000, s. 3–4)

Do tych samych przykładów odwołują się Chudnoff i Koksvik w wyżej cytowanych pracach. Chudnoff jednak bardziej akcentuje podobieństwo pomiędzy intuicją i percepcją niż sam przykład aksjomatu, Koksvik zaś zwraca uwagę na inny aspekt wymienionych sytuacji nieplastyczności intuicji i percepcji – w obydwu wypadkach podmiot nie podlega racjonalnej krytyce za to, co i w jaki sposób mu się jawi, co i jak postrzega.

Przywołani autorzy nie wyjaśniają jednak, na czym polega nieplastyczność intuicji. Podawane przez nich przykłady mają niejako same sugerować, jak rozumieć twierdzenie, że intuicje są nieplastyczne. Uważam, że kwestia nieplastyczności intuicji jest bardziej złożona niż wydaje się to na pierwszy

rzut oka, chociażby ze względu na istnienie różnych koncepcji intuicji i jej roli w poznaniu¹.

O stopniowalności nieplastyczności

W powyższych przykładach kluczowe jest to, że autorzy odwołują się do porównania intuicji i przekonania oraz percepcji. Ma to związek z dwoma ważnymi aspektami nieplastyczności jako takiej. Po pierwsze (nie)plastyczność ma charakter stopniowalny. Stanów mentalnych nie kwalifikuje się po prostu jako plastycznych lub nieplastycznych, mamy raczej do czynienia ze skalą stanów o mniejszej lub większej plastyczności.

Po drugie nieplastyczność ujawnia się w sytuacjach niespójności lub dysonansu poznawczego. Intuicje są niespójne z naszymi przekonaniem lub dowodami logicznymi, jak w przykładzie aksjomatu nieograniczonej komprehensji². Podobnie jest we wspomnianej iluzji optycznej, gdzie postrzeganie jest niespójne z przekonaniem lub z innymi obserwacjami. Niespójności te jednak nie powodują w intuicji żadnych zmian.

Ciekawym, chociaż niemożliwym do podjęcia w tym artykule zagadnieniem, jest zależność pomiędzy plastycznością intuicji a jej wiarygodnością i rolą w poznaniu. W sytuacji pojawienia się dysonansu poznawczego, podmiot dąży zazwyczaj do jego przezwyciężenia. Zwolennicy intuicji, przyjmujący jednak jej omylną, bronią wiarygodności i roli intuicji w poznaniu poprzez wskazanie możliwości wypracowania refleksyjnej równowagi i korygowania błędów intuicji (Bealer, 1998b, s. 7; Szutta, 2018, s. 27). Powstaje pytanie: czy skrajna plastyczność lub nieplastyczność intuicji nie stanowiłyby utrudnienia w osiągnięciu takiej równowagi?

¹ W celu systematycznego ujęcia natury, przedmiotu, genezy i funkcji intuicji zob. Walczak (2012).

² Warto się zastanowić, czy nieplastyczność intuicji względem np. obserwacji jest taka sama, jak względem dowodu logicznego lub innych typów świadectw.

Trudności z przypisywaniem intuicji (nie)plastyczności

Stopniowalny charakter plastyczności i ujawnianie się jej w sytuacji dysonansu powoduje pewne trudności w orzekaniu o plastyczności danego stanu. Trudno dokonać uogólnienia na podstawie kilku przypadków i wskazać, czy dany stan jest plastyczny, czy nie. Przywołany przykład aksjomatu może świadczyć na rzecz nieplastyczności intuicji, ale czy rzeczywiście intuicje są nieplastyczne?

Rozważmy znany przykład dylematu wagonika³. Jeden z wagonów pociągu odpiął się od kolejki i z dużą prędkością pędzi po torach. W pewnym momencie tory się rozjeżdżają, zwrotnica jest ustawiona tak, że wagonik pojedzie torem, na którym leży pięćka przywiązanych ludzi. Nie ma czasu, by ich uwolnić. Możliwe jest jedynie przestawienie zwrotnicy tak, by wagonik podążył drugim torem. Na drugim torze przywiązany jest jednak inny człowiek i również nie będzie wystarczająco czasu, aby go uwolnić. Czy należy przestawić zwrotnicę i kosztem jednej osoby uratować pięć?

Prawdopodobnie dominującą odpowiedzią będzie, że zwrotnicę należy przestawić, gdyż nasze intuicje wskazują, że należy czynić więcej dobra niż mniej, a ratowanie życia jest dobrem. Wtedy dylemat ulega modyfikacji. Co jeśli tą jedną osobą leżącą na drugim torze jest dziecko, a na pierwszym torze leżą sami dorośli? W takich sytuacjach nie jest oczywiste, czy intuicje (pod wpływem jakiegoś autorytetu, nakłaniania, stawianych zastrzeżeń) nie ulegną zmianie, albo czy w ogóle zdołamy wywołać jakieś intuicje. Wydaje się zatem, że przykład wykazuje plastyczność intuicji. Co natomiast z plastycznością przekonań? Czy stereotypy, przekonania religijne lub związane ze światopoglądem nie świadczą o nieplastyczności przekonania? Zaprezentowane przykłady wskazują, że teza, iż intuicja jest mniej plastyczna od przekonania, jest dosyć kontrowersyjna.

Z braku miejsca na szczegółową dyskusję tej kwestii przyjmuję na użytek dalszych analiz, że intuicja może okazać się mniej plastyczna niż przekonanie. Uważam bowiem, że możliwe jest utrzymanie tezy o nieplastyczności intuicji nawet w kontekście przywołanego dylematu z wagonikiem i jego modyfikacji. Zwróćmy uwagę na pewne dodatkowe aspekty

³ Nie jest to przykład przywoływany przez Bealera i innych autorów w dyskusji nad nieplastycznością intuicji. Uważam jednak, że dobrze ilustruje kontrowersje związane z tym zagadnieniem.

intuicji. Psychologowie wskazują na znaczenie mechanizmów poznawczych i afektywnych dla intuicji, w tym nagromadzenia wiedzy i doświadczenia (por. Balas, Pochwatko, Sweklej, Godlewska, 2009). Jednocześnie łączą intuicję z rozwiązywaniem złożonych problemów twórczych⁴ (Dobrołowicz, 1995, s. 10, 66; Nęcka, Orzechowski, Szymura, 2008, s. 537). Filozofowie zaś wiążą intuicję z rozumieniem (np. Bealer, Goldman, Peacocke, Sosa). W eksperymentach myślowych natomiast, takich jak eksperyment z wagonikiem, jednymi z podstawowych elementów są warstwa narracyjna i jasno określony cel poznawczy (Biłgorajski, 2016, s. 152). Te różne aspekty intuicji uzupełniają się. Jeśli powiążemy intuicję z rozumieniem pojęć i wskażemy, że istotne znaczenie dla wywoływania intuicji posiada warstwa narracyjna eksperymentu, kumulująca niezbędne informacje i nadająca strukturę sytuacji problemowej, co angażuje naszą wiedzę i dotychczasowe doświadczenie, to każdą zmianę sytuacji problemowej można potraktować jako zupełnie nową, angażującą inne pokłady wiedzy oraz sieć pojęciową i wywołującą zupełnie nowe intuicje, a nie modyfikującą dotychczasowe intuicje. Ponadto wrażliwość intuicji na warstwę narracyjną i wykorzystaną siatkę pojęciową może stanowić wyzwanie dla filozofii eksperymentalnej w kontekście wywoływania intuicji i oceny ich zmienności.

W kontekście plastyczności intuicji możliwe jest również stanowisko umiarkowane; różne typy czy grupy intuicji charakteryzują się różną plastycznością lub zmiennością. Podobnie ma się rzecz w przypadku umiarkowanego stanowiska względem stopniowości i trwałości przekonań. Witold Marciszewski sugeruje, że różne typy przekonań charakteryzują się różną stopniowością, a przekonania będące rezultatem doświadczenia są zasadniczo niestopniowalne (za: Lechniak, 2011, s. 103). W takiej sytuacji kwestia określenia różnicy co do plastyczności intuicji i przekonania znacząco się zmienia. W odniesieniu do tezy Marciszewskiego możliwa jest jeszcze inna opcja. Stopniowość poszczególnych typów przekonań zależy od plastyczności materiału dowodowego/uzasadniającego. Przyjęcie nieplastyczności intuicji wyjaśniałoby, dlaczego przekonania intuicyjne

⁴ W analizach psychologicznych dotyczących intuicji można się spotkać z tezą, że jest ona „elastyczna” czy „plastyczna” (Balas i in., 2009, s. 168), te określenia używane są jednak w innym kontekście. Wskazują one na to, że intuicji nie należy utożsamiać z procesami natury automatycznej, ale raczej z procesami twórczymi. Niemniej jednak nadal przyjmuje się (przynajmniej częściowo) brak możliwości intencjonalnej kontroli intuicji i jej niezależność od czynników zewnętrznych (Balas i in., 2009, s. 69).

charakteryzowane są jako oczywiste lub niepowątpiewalne (por. Walczak, 2012, s. 229), czyli zasadniczo niestopniowalne, tak jak przekonania bazujące na spostrzeżeniach. W tym wypadku pytanie o znaczenie nieplastyczności dla odróżnienia intuicji i przekonania nie byłoby jednak dobrze postawione.

Nieplastyczność intuicji jako jej niewielka podatność na modyfikację

Ujawnianie się nieplastyczności w sytuacji dysonansu poznawczego oraz jej stopniowalny charakter motywują do rozpatrywania nieplastyczności w kategoriach podatności na modyfikacje lub zmienności. W mojej interpretacji stan mentalny jest plastyczny, kiedy w większości przypadków podlega modyfikacji w momencie zapoznania się przez podmiot z innym materiałem dowodowym/uzasadniającym (takimi jak autorytet, nakłanianie, dowód, doświadczenie etc.), który jest z nim niespójny. Nieplastyczność intuicji oznacza zatem, że w większości przypadków nie podlega ona modyfikacji nawet w sytuacji zapoznania się przez podmiot intuicji z niespójnym z tą intuicją materiałem dowodowym/uzasadniającym. Wyrażając się pozytywnie, intuicja trwałaby niezmienną pomimo zapoznania się przez podmiot z niespójnym z nią materiałem dowodowym/uzasadniającym. Nieplastyczność intuicji nie oznacza, że nasze intuicje nie mogą ulec modyfikacji, ale że nie ulegają jej łatwo lub często⁵. Tak jak w przykładzie aksjomatu nieograniczonej komprehensji, nieplastyczność intuicji ujawnia się w kontekście zapoznania się przez podmiot z niespójnymi z nią dowodami (uzasadniającymi racjami). Własności te ma również percepcja.

Sam termin „nieplastyczność” nie wydaje się oddawać proponowanego przeze mnie rozumienia, między innymi dlatego, że nie wskazuje wprost na stopniowalny charakter nieplastyczności. Terminologia, którą przyjmuję, jest prostym tłumaczeniem angielskiego terminu „plastic” (plastyczny) lub „non plastic” (nieplastyczny), które zaczerpnęłam z tekstów Bealera, z tą różnicą, że pozwoliłam sobie na rzeczownikowe użycie przytaczanych zwrotów – mówię o plastyczności (własności stanu, który jest plastyczny)

⁵ Nie podejmuję zagadnienia możliwych skrajnych wersji plastyczności – czyli pełnej plastyczności (ciągłej modyfikacji) lub nieplastyczności (pełnego braku modyfikacji) stanu.

i nieplastyczności (własności stanu, który jest nieplastyczny), w celu uproszczenia niektórych sformułowań. W literaturze polskiej powyższa terminologia nie jest szeroko przyjęta i nieplastyczność nie pojawia się na liście często przywoływanych cech intuicji (por. Walczak, 2012, s. 222). W filozofii eksperymentalnej mówi się raczej o „zmienności intuicji”, rozpatrując wrażliwość intuicji na różne czynniki, które mogą decydować o utrzymaniu się intuicji podmiotu (Kuś, Maćkiewicz, 2016, s. 76–78). Bliskie znaczeniowo może być również określenie „trwałość intuicji”, przyjęte przez analogię z trwałością przekonań, rozumianą jako „odporność na usunięcie”, o której pisze Lechniak w kontekście stopniowości przekonań (Lechniak, 2011, s. 104).

Pierwszym nasuwającym się problemem z nieplastycznością, który ujawnia się w mojej interpretacji, jest sformułowanie „w większości przypadków”. Można ten problem ująć dwojako. Po pierwsze, można analizować zmienność poszczególnych intuicji danego podmiotu. Po drugie, można badać dystrybucję poszczególnych intuicji wśród różnych podmiotów, jak często czyni to filozofia eksperymentalna. W podejściu Bealera najprawdopodobniej chodziłoby o pierwszą interpretację, chociaż nie można jednoznacznie wykluczyć drugiej. Drugie rozumienie sugeruje zasadność prowadzenia badań empirycznych, co kłóci się z podejściem racjonalistycznym.

Ważniejszym problemem jest jednak interpretacja sformułowania „podlega modyfikacji”. Żaden z przywoływanych autorów nie używa tego sformułowania, ale także nie proponuje innego w celu wyjaśnienia omawianego zjawiska. Chociaż podawane przykłady bezpośrednio wskazują na zagadnienie trwałości i modyfikacji intuicji, jednak ani one, ani komentarze autorów nie wyjaśniają, na czym może polegać modyfikacja intuicji. Istnieje kilka jej możliwych interpretacji.

W jakich aspektach intuicje mogą podlegać modyfikacji?

Dla sposobu rozumienia modyfikacji intuicji istotne jest następujące odróżnienie. Należy rozróżnić: 1) sam fakt posiadania intuicji, 2) treść tej intuicji i 3) sposób, w jaki treść intuicji jawi się podmiotowi (fenomenologię intuicji). Rozważmy następujący przykład: Czy torturowanie niewinnych ludzi dla zabawy jest złe? Postawienie przed tego typu problemem sprawia, że nagle coś się wydarza. Nagle wydaje się nam, że (zakładam) torturowanie

niewinnych ludzi jest złe⁶. Znajdujemy się w pewnym stanie mentalnym, w którym powyższy sąd jawi się nam w określony sposób. Posiadamy pewną intuicję, która ma określoną treść oraz jawi się jako prawdziwa lub fałszywa, ale niekonieczne taka jest. Intuicje mają charakter zjawiskowy, czy inaczej zdarzeniowy, epizodyczny, używając sformułowania Bealera (1998b, s. 11). Oznacza to, że w danym momencie nagle posiadamy jakąś intuicję, nagle coś nam się jawi. To zdarzenie jest świadome i dostępne w introspekcji. Introspekcyjnie dostępny jest nam nie tylko fakt posiadania intuicji, ale także treść tej intuicji. Treść intuicji jawi się w sposób, który można określić jako naoczny i bezpośredni oraz nieodparty. Istnieje w tej kwestii pewna analogia między intuicją a percepcją, na co wielokrotnie zwracają uwagę Chudnoff i Koksvik (Chudnoff, 2011, 2013; Koksvik, 2011, 2017). Tak jak w percepcji (dajmy na to) pies prezentuje się nam bezpośrednio, naocznie, podobnie treść intuicji jawi się nam bezpośrednio przed naszym umysłem. Bealer używa nieco innej terminologii i twierdzi, że treść intuicji jawi się nam jako coś koniecznego (*necessary*) lub koniecznie prawdziwego (Bealer, 1998b, s. 9), gdzie „konieczny” Bealer rozumie jako konieczny logicznie. Ostatecznie, jak zauważa Koksvik (2011, s. 175–187), posiadanie intuicji, że p niejako „pcha” nas do przyjęcia p za prawdziwe.

Jakie zatem są możliwe rozumienia modyfikacji intuicji? Uwzględniając powyższe rozróżnienia, modyfikacja intuicji może dotyczyć trzech aspektów: 1) czy się coś jawi, 2) co się jawi, 3) jak się coś jawi. Innymi słowy, możemy mieć na uwadze sam fakt posiadania intuicji, treść intuicji lub sposób jawienia się treści intuicji.

Modyfikacja intuicji co do faktu jej posiadania

Rozważając pierwszy aspekt (czy coś się jawi), modyfikacja intuicji dotyczyłaby możliwości utrzymania lub utracenia intuicji jako takiej. Nieplastyczność intuicji oznacza, że podmiot posiadający intuicję odnośnie do p, po zapoznaniu się z niespójnym z p materiałem dowodowym/uzasadniającym, nie traci intuicji odnośnie do p, czyli intuicja podmiotu utrzymuje się, o ile

⁶ Przykład ten wymienia Koksvik (zob. 2007, s. 1). Oczywiście można podważać, czy stanowi on przykład intuicji. Moim celem jest jedynie zarysowanie różnicy między faktem posiadania intuicji, jej treścią i fenomenologią.

nie zmienia się przedmiot intuicji. W tej interpretacji zakłada się, że nie ma stanów pośrednich między posiadaniem intuicji i nieposiadaniem intuicji. Przywołując przykład aksjomatu, podmiot posiada intuicję odnośnie do aksjomatu nieograniczonej komprehensji, następnie zapoznaje się z paradoksami teorii zbiorów, ale jego intuicja odnośnie do aksjomatu trwa. Dostrzegam dwie trudności związane z taką interpretacją. Po pierwsze, pomijając treść intuicji, nie jesteśmy w stanie odróżnić sytuacji zarysowanej w przykładzie z aksjomatem od sytuacji, gdzie podmiot, po zapoznaniu się z paradoksami, nagle uzyskuje intuicję, że aksjomat jest fałszywy. Obie intuicje dotyczą tego samego aksjomatu, stąd nie można mówić o modyfikacji intuicji, utrzymuje się ta sama intuicja. Wymaga ona przyjęcia, że to fenomenologia intuicji (Chudnoff, 2013, s. 19) raczej niż rozumienie i treść intuicji (Bealer, 1998b, s. 6; Pust, 2016) decyduje o użyciu intuicji jako materiału dowodowego lub świadectwa. Takie podejście narażone jest jednak na krytykę. Jak zauważają Timothy Williamson (2002, s. 117–118) i Alberto Casullo (2012, s. 237), potraktowanie samego faktu posiadania intuicji jako podstawy uzasadnienia, tj. świadectwo za przyjęciem jakiegoś sądu, jest upsychologizowaniem tego, co nazywamy uzasadnieniem lub świadectwem i nie wystarczy, aby stwierdzać cokolwiek o wartości logicznej lub statusie modalnym danego sądu.

Druga trudność jest związana z koniecznością wyznaczenia wyraźniej granicy między intuicją a innymi stanami mentalnymi. Taka interpretacja byłaby zatem możliwa w obrębie koncepcji intuicji zaproponowanej przez Bealera, który charakteryzuje intuicję przez bardzo specyficzny sposób jawienia się treści intuicji jej podmiotowi, tj. logicznie konieczny. Pewne trudności mogą się pojawić w innych koncepcjach, które nie posługują się tak wyraźnym kryterium. Jest to jednak próba odróżnienia intuicji na podstawie jej fenomenologii, co jest szeroko krytykowane (Cappelen, 2012; Casullo, 2012) i jak wskazuję w kolejnej części tekstu, nieplastyczność intuicji miała niejako stanowić odpowiedź na tę krytykę. Ze względu na te trudności uważam, że ta interpretacja nie jest właściwa i pomijam ją w dalszej analizie.

Modyfikacja co do treści intuicji

Drugim istotnym aspektem w kontekście rozumienia modyfikacji intuicji jest jej treść (to, co się jawi). Istnieją kontrowersje odnośnie do tej kwestii. Bealer skłania się do rozumienia intuicji jako postawy propozycjonalnej

(Bealer, 1998b, s. 9), Chudnoff do ujęcia intuicji jako rodzaju percepcji intelektualnej (Chudnoff, 2013, s. 1), natomiast Koksvik traktuje intuicję jako rodzaj doświadczenia (Koksvik, 2011, s. xiii). Poszczególne koncepcje niosą inny багаż teoretyczny, inaczej też w ich ramach ujmowana jest treść intuicji. Autorzy zgadzają się jednak, że intuicje są stanami mentalnymi, mają konkretną treść, stanowią materiał dowodowy/uzasadniający do przyjęcia pewnych przekonań. Bealer i Koksvik wiążą treść intuicji z pojęciami (Bealer, 2000; Koksvik, 2011, s. 7), ponadto według Bealera większość pojęć filozoficznych to sztywne desygnatory (Bealer, 1998a, s. 293). Chudnoff za przedmiot intuicji uważa rzeczywistość abstrakcyjną (obejmującą to, co konieczne, normatywne, nieskończone, niematerialne czy niezwiązane z przyczynowością) (Chudnoff, 2013, s. 10–11). Należy pamiętać, że intuicja w ujęciu Koksvika i Chudnoffa jest szersza niż u Bealera, bo dotyczy szerszego zakresu zjawisk.

Co zatem może jawić się w intuicji? Wracając do przykładów, treścią intuicji może być: „torturowanie niewinnych jest złe”, czy też „że aksjomat nieograniczonej komprehensji jest prawdziwy”. Wydaje się zatem, że jawić się może pewna treść lub treść wraz z jej wartością logiczną. W tym wypadku nieplastyczność intuicji oznacza, że po zapoznaniu się przez podmiot z materiałem dowodowym/uzasadniającym niespójnym z jego intuicją nie ulega modyfikacji treść tej intuicji lub wartość logiczna jej przypisana.

Podobnie jak w poprzedniej interpretacji zakłada się tu, że nie ma stanu pośredniego między posiadaniem i nieposiadaniem intuicji. Przy tej interpretacji jesteśmy jednak w stanie odróżnić sytuację, kiedy aksjomat ciągle jawi się jako prawdziwy od sytuacji, kiedy po zapoznaniu się z nowym materiałem dowodowym/uzasadniającym jawi się jako fałszywy. Ta interpretacja współgrałaby zatem z wizją intuicji jako materiału dowodowego/uzasadniającego, gdzie treść intuicji stanowi podstawę uzasadnienia przekonania (jak Bealera). Oczywiście całkowita utrata intuicji pod wpływem nowego materiału dowodowego/uzasadniającego również rozpatrywana byłaby jako modyfikacja i świadczyłaby o plastyczności intuicji⁷.

⁷ Innym bardzo ciekawym zagadnieniem pojawiającym się w tym kontekście jest możliwość wywoływania intuicji. Jak zauważa Koksvik (2011, s. 43), nie każde sformułowanie aksjomatu nieograniczonej komprehensji sprzyja wywołaniu jakiegokolwiek intuicji względem tego aksjomatu. Nie jestem pewna, czy można wpisać to zagadnienie w problematykę plastyczności intuicji, niemniej jednak należy być go świadomym.

Pojawiają się jednak trudności dotyczące włączenia w treść intuicji wartości logicznej jawiącej się treści. Oznaczałoby ono konieczność przyjęcia, że treścią intuicji jest sąd, co może okazać się tezą kontrowersyjną. Ponadto prowadzi do pewnych trudności w odróżnieniu intuicji i przekonania, które jest głównym elementem argumentacji na rzecz odrębności intuicji. Jaka bowiem byłaby różnica pomiędzy „jawi mi się, że prawda, że p” oraz „mam przekonanie, że prawda, że p”? Możliwe są dwie strategie. Przede wszystkim pomiędzy tymi dwoma stanami mentalnymi jest wyraźna różnica fenomenalna. Jest to jednak twierdzenie kontrowersyjne, czemu teza o nieplastyczności miała niejako zaradzić. Druga strategia wskazywałaby na możliwość zaistnienia sprzeczności między treścią intuicji i przekonaniem, co jest sednem przykładu z aksjomatem. Ponadto można wskazywać, że intuicja, podobnie jak obserwacja, nie zawsze prowadzi do przyjęcia przekonania, czyli asercji sądu, co ujawnia się zarówno w przykładzie z aksjomatem, jak i w przykładzie z iluzją.

Być może lepiej przyjąć, że przykład aksjomatu nie jest precyzyjnie sformułowany i należałoby wyłączyć z treści intuicji zagadnienie wartości logicznej i niejako przypisać je do sposobu, w jaki treść intuicji jawi się podmiotowi, nawiązując w ten sposób do twierdzenia Koksвика, że w przypadku intuicji jesteśmy niejako „pchani” do przyjęcia jawiącej się treści za prawdziwą. Tym samym przechodzimy do trzeciego aspektu – jak się coś jawi, czyli zagadnienia fenomenologii intuicji.

Modyfikacja co do statusu modalnego intuicji i sposób, w jaki treść intuicji jawi się podmiotowi

Podobne trudności, jak z ujęciem w treści intuicji wartości logicznej jawionej treści, dotyczą ujęcia w treści intuicji statusu modalnego tego, co się jawi. Bealer stwierdza, że „podmiot S posiada intuicję, że p, jeśli jawi się S, że p i że nie może być inaczej niż p”⁸ (Bealer, 1998b, s. 9). Pojawia się problem z interpretacją tego twierdzenia⁹. Czy należy interpretować je jako „koniecznie, jeśli podmiot S posiada intuicję, że p, to jawi się S, że p i że koniecznie p” (por. Bealer, 1998b, s. 9), czy potraktować jako element

⁸ Wyróżnienie pochodzi ode mnie.

⁹ Sam Bealer nie jest pewien, jaka interpretacja jest najlepsza.

fenomenologii intuicji? Włączenie modalności w treść intuicji nie miałyby zastosowania w koncepcji Chudnoffa i Koksvisa. W przeciwieństwie do Bealera nie łączą oni sposobu prezentacji się treści intuicji z koniecznością w sensie logicznym, chociaż zgadzają się, że treści intuicji jawią się jako coś bezpośredniego i naocznego. Mimo wszystko dopuszczają jednak pewną gradację sposobu, w jaki prezentuje się treść intuicji jej podmiotowi. Zarówno przy próbie włączenia, jak i wyłączenia modalności z treści intuicji pojawiają się pewne problemy.

W sytuacji włączenia modalności w treść intuicji nieplastyczność intuicji oznacza, że po zapoznaniu się przez podmiot z materiałem dowodowym/uzasadniającym niespójnym z jego intuicją nie ulega modyfikacji treść tej intuicji lub wartość logiczna, lub status modalny jej przypisany. Czyli jeśli aksjomat jawiłby się jako metafizycznie koniecznie prawdziwy, to pozostałoby tak pomimo zapoznania się przez podmiot z paradoksami teorii zbiorów. Jeden z zarzutów przeciwko takiej interpretacji przywołuje Joel Pust. Jest to zarzut dotyczący intuicji eksperckich. Uwzględnienie w treści intuicji modalności i to modalności w rozumieniu logicznym, sprawia, że mamy do czynienia z intuicjami wymagającymi zaawansowanej wiedzy z zakresu filozofii (wiedzy eksperckiej), gdy przecież intuicję może posiadać „laik” (Pust, 2016)¹⁰. Ponadto należy uwzględnić różne znaczenia wyrażen modalnych i modalności, które mogłyby prowadzić do wyróżnienia typów intuicji, co wydaje się czynić Bealer, kiedy odróżnia intuicje racjonalne (filozoficzne) od intuicji fizycznych.

Bealer proponuje rozważyć następującą intuicję – kiedy dom posiada podkopane fundamenty, to się zawali (Bealer, 1998b, s. 9). Zgodnie z zasadami fizyki musi się tak zdarzyć. Musi się to zdarzyć, ale nie chodzi tu o konieczność w rozumieniu logicznym, ale fizycznym. Mamy zatem do czynienia z intuicją fizyczną. Natomiast przykład aksjomatu to przykład intuicji racjonalnej, jako że aksjomat jawi się jako logicznie konieczny. Potencjalnie więc modyfikacja intuicji mogłaby dotyczyć charakteru modalności, powiązanego z innym typem intuicji. Znaczy to, że pierwotna intuicja, że koniecznie, że p może zmienić się na intuicję, że możliwe że p, albo pierwotna intuicja, że metafizycznie koniecznie, że p zmienić się na

¹⁰ Zależność między wiedzą ekspercką a intuicją jest szeroko dyskutowana zarówno na gruncie filozofii, jak i psychologii.

fizycznie/epistemiczne/etc. koniecznie, że p. Możliwa jest również wersja, gdzie zmienia się zarówno status modalny, jak i charakter modalności.

W przypadku włączenia modalności do sposobu prezentacji się treści intuicji, nieplastyczność intuicji oznacza, że po zapoznaniu się przez podmiot z materiałem dowodowym/uzasadniającym niespójnym z intuicją, nie ulega modyfikacji sposób jawienia się treści intuicji, tzn. treść intuicji nie prezentuje się z mniejszą lub większą siłą, jako bardziej lub mniej oczywista, nie jesteśmy silniej lub słabiej „pchani” do przyjęcia treści intuicji za prawdziwą. Problem z taką interpretacją dotyczy granicy między intuicją a przypuszczeniem, domysłem lub wątpliwym. Zarówno w języku angielskim, jak i polskim widać, że użycie „*seem*” oraz „wydaje się”, „jawi się” obejmuje zarazem intuicję intelektualną, jak również zwykły domysł. Pojawia się pytanie, czy należy je traktować jako stany mentalne odrębnej natury¹¹. Jeśli potraktujemy intuicję jako coś odrębnego od domysłu, to głównym problemem staje się sposób lub kryterium ich odróżnienia. Jeśli zaś potraktujemy je jako tej samej natury, to pojawia się kwestia wartości epistemicznej i roli intuicji w filozofii. Przyjęcie więc tej interpretacji rodzi problemy natury praktycznej.

Niezależnie od tego, czy ostatecznie przyporządkujemy wartość logiczną i status modalny jako element treści czy jako element fenomenologii intuicji, możliwe jest rozpatrywanie obydwu czynników łącznie. W tym wypadku nieplastyczność intuicji oznacza, że po zapoznaniu się przez podmiot z materiałem dowodowym/uzasadniającym niespójnym z jego intuicją nie ulegałyby modyfikacji ani treść, ani sposób jawienia się treści intuicji.

Nieplastyczność intuicji nie oznacza jednak, że intuicje nie mogą podlegać modyfikacji. Może się zatem zdarzyć, że w przypadku zapoznania się z nowym świadectwem intuicja ulegnie modyfikacji. Przy całkowitej utracie intuicji sprawa zdaje się być prosta – po prostu p nie jawi się w jakikolwiek sposób. W kontekście zmiany treści intuicji lub istotnych zmian w fenomenologii intuicji należy zadać pytanie, czy to jest ta sama intuicja, tylko zmieniona, czy jest to nowa intuicja. W sytuacji zupełnej zmiany treści chodziłoby raczej o utratę pierwszej intuicji i pojawienie się drugiej. W wypadku zmiany w fenomenologii intuicji interpretacja nie jest oczywista i zależy od przyjętej koncepcji intuicji.

¹¹ Taki sam problem pojawia się w kontekście przekonań (Lechniak, 2011, s. 104–106).

Znaczenie nieplastyczności intuicji dla obrony antyredukcjonizmu względem intuicji

Kwestia nieplastyczności intuicji przywoływana jest w kontekście niewystarczalności argumentów z kontrastu fenomenologicznego na rzecz nieredukowalności intuicji. Argumentacja tego typu ma na celu zwrócenie uwagi na różnice między stanami fenomenalnymi. Stany fenomenalne, o których mowa, znane są nam zazwyczaj z introspekcji. Główną przesłanką, która prowadzi do uznania nieredukowalności intuicji, jest przesłanka o różnicy fenomenalnej pomiędzy poszczególnymi stanami. Zazwyczaj kontrastuje się parę różnych fenomenalnie stanów, które dotyczą tej samej treści. Dla przykładu: czym innym jest posiadać intuicję, że „ $(\sim(p \wedge q)) \equiv ((\sim p) \wedge (\sim q))$ ” to prawo logiki, a czym innym posiadać przekonanie, że tak jest¹².

Główna słabość tego typu argumentacji wiąże się z tym, że odwołuje się ona do pierwszoosobowego doświadczenia, które jest trudne do intersubiektywnego wyrażenia i przekazania. Zarzut dotyczy braku jednoznacznego opisu, czym jest intuicja, i błędnego przypisywania sobie intuicji przez podmiot. Podważa się zatem powszechność doświadczenia posiadania intuicji. Wróćmy do przykładu torturowania niewinnych ludzi. Zwolennicy antyredukcjonizmu akcentują nieodparte doświadczenie „jawienia się” tego sądu jako prawdziwego, które „pcha” nas do przyjęcia go za prawdziwy. Przeciwnicy tego podejścia twierdzą, że owszem, mają nawet silne przekonanie, że torturowanie niewinnych ludzi nie jest dobre, ale nie posiadają intuicji. Mogą mieć nawet emocjonalny stosunek do tego sądu, ale nie posiadają intuicji, lecz jedynie pewne przekonanie. Obydwie strony opierają się na pierwszoosobowym sprawozdaniu z posiadanej intuicji. Spór nie dotyczy problemu generalizowania faktu posiadania intuicji i przypisywania doświadczenia intuicji wszystkim. Jest to kwestia niemożności przywołania doświadczenia nazywanego przez antyredukcjonizm intuicją, co więcej, wskazania, że próby obrony przed zarzutem z braku intuicji nie mogą kończyć się twierdzeniem, że kto nie doświadczył posiadania intuicji, po prostu nie będzie w stanie zrozumieć, czym ona jest. Ostatecznie więc jest to silny zarzut, wymagający, aby antyredukcjonizm dostarczył wyjaśnienia, dlaczego niektórzy ludzie nie posiadają intuicji, oraz wykazał, że intuicji

¹² Oczywiście jest ono błędne, ale to nie czyni specjalnej różnicy na tym etapie rozważań.

nie da się zredukować do przekonania inaczej niż poprzez odwołanie się do kontrastu fenomenologicznego.

Wspomniany argument z aksjomatu nieograniczonej komprehensji jest przykładem mającym niejako przeciwstawić się powyższym wątpliwościom i wykazać nieredukowalność intuicji do przekonania. Główną funkcją tego argumentu jest wykazanie możliwości istnienia sprzeczności między naszymi przekonaniami i intuicjami, to znaczy wykazania, że możliwa jest sytuacja, w której podmiot jednocześnie posiada sprzeczne ze sobą przekonanie i intuicje. W ten sposób wykazuje on fałszywość tezy redukcjonistycznej: „Jest rzeczą konieczną dla każdego podmiotu i twierdzenia (sądu), jeśli x posiada intuicję, że p , to x sądzi (posiada przekonanie), że p ” (Koksvik, 2011, s. 40).

Argument ten opiera się na dwóch założeniach. Po pierwsze intuicja ma specyficzną sobie fenomenologię, która jest podstawą do odróżnienia intuicji i przekonania. Po drugie jeśli intuicje rzeczywiście są redukowalne do przekonania, to istnieje zgodność między treściami intuicji i treściami odpowiadających im przekonania, czemu wydaje się zaprzeczać przywołany argument. Kluczowa dla skuteczności powyższej argumentacji jest więc obrona przesłanki, że intuicja utrzymuje się pomimo zapoznania się przez podmiot z materiałem dowodowym/uzasadniającym niespójnym z tą intuicją i posiadanym przekonaniem, że aksjomat jest fałszywy, tj. obrona tezy o nieplastyczności intuicji.

Gdy przez nieplastyczność intuicji rozumiemy brak modyfikacji treści intuicji, musimy wykazać, że zmianie nie uległa treść intuicji, czyli utrzymujemy, że aksjomat nadal jawi się jako prawdziwy. Słabością tej interpretacji jest to, że przypisanie sobie posiadania intuicji, że aksjomat jest prawdziwy i utrzymywanie się tej intuicji trudno wykazać inaczej niż przez odwołanie do fenomenologii. Samo wykazanie niespójności nie jest wystarczające, gdyż może ona dotyczyć samych przekonania – być może podmiot utrzymuje jedynie sprzeczne ze sobą przekonania, co jest sytuacją rzadką, ale możliwą (Chudnoff, 2011, s. 631–634; Koksvik, 2011, s. 40–44). Przy takiej interpretacji powyższa argumentacja nie wykazuje, że możliwe jest posiadanie w tym samym momencie intuicji niespójnej z przekonaniem, dlatego argument z aksjomatu nieograniczonej komprehensji nie wspiera tezy antyredukcjonistycznej i nie jest wiążący. Obrońca antyredukcjonizmu musi zatem wykazać, że przynajmniej w jednym przypadku mamy do czynienia z intuicją, a to jest możliwe tylko przez odwołanie się do fenomenologii

intuicji. Zatem teza o nieplastyczności intuicji niewiele zmienia, gdyż sama bazuje na fenomenologii intuicji.

Kiedy przez nieplastyczność intuicji rozumiemy brak modyfikacji sposobu prezentacji się treści intuicji, sytuacja wygląda podobnie. Wprost musimy wykazać, że nasze nastawienie do aksjomatu nie zmieniło się, czyli z taką samą siłą jesteśmy „pchani” do uznania go za prawdziwy; prezentuje się w sposób niezmieniony, bezpośredni etc. Ponownie więc jesteśmy zmuszeni odwołać się do fenomenologii intuicji.

Nieplastyczność intuicji jest zazwyczaj charakteryzowana poprzez porównanie do nieplastyczności percepcji zmysłowej na przykładzie złudzeń optycznych. Taki sposób opisu nieplastyczności intuicji jest istotny z kilku względów. Po pierwsze wskazuje, że (nie)plastyczność nie jest własnością postulowaną *ad hoc*. Jest to powszechnie znana własność percepcji, której istnienia nie podaje się w wątpliwość. Po drugie to właśnie porównanie intuicji i percepcji stanowi ważne dopełnienie argumentacji na rzecz istnienia intuicji. Nie jest to być może tak widoczne u Bealera, jak u Chudnoffa (2011). Chudnoff wskazuje, że intuicja i percepcja są w dużym stopniu podobne pod względem fenomenologicznym i pod względem (nie)plastyczności. Skoro zaś argumenty na rzecz nieredukowalności percepcji do przekonań, bazujące na fenomenologii i nieplastyczności percepcji są akceptowane, to powinniśmy akceptować także analogiczne argumenty na rzecz nieredukowalności intuicji.

Nieco inaczej prezentuje zagadnienie Koksvik. Zwraca on uwagę, że podmiot mający złudzenie optyczne nie podlega racjonalnej krytyce tylko dlatego, że coś jawi mu się/wydaje mu się jakieś. Podmiot podlegałby racjonalnej krytyce tylko wtedy, jeśli utrzymywałby fałszywe lub sprzeczne przekonania. Podobnie powinno być w przypadku intuicji. Sam fakt, iż podmiotowi jawi się, że *p*, nie sprawia, że podlega on racjonalnej krytyce, nawet jeśli intuicje są niespójne z przekonaniami (Koksvik, 2011, s. 44–5). Ponownie więc wykorzystywana jest swoista fenomenologia i nieplastyczność intuicji, ale siła argumentacji spoczywa na podobieństwie między intuicją i percepcją zmysłową, nie zaś na nieplastyczności intuicji samej w sobie.

Podsumowanie

W artykule przedstawiam nieplastyczność intuicji jako niewielką podatność intuicji na modyfikację, znaczy to, że po zapoznaniu się przez podmiot z materiałem dowodowym/uzasadniającym niespójnym z jego intuicją, nie ulegałyby modyfikacji ani treść, ani sposób jawienia się treści intuicji. Analiza przedstawionej problematyki zdaje się wskazywać, że nieplastyczność intuicji sama w sobie ma drugorzędne znaczenie w obronie nieredukowalności intuicji do przekonania. Pierwszorzędne znaczenie ma zaś fenomenologia intuicji i jej podobieństwo do fenomenologii percepcji zmysłowej. Kontrowersyjnym zagadnieniem pozostaje również to, czy intuicje rzeczywiście są nieplastyczne. Ponadto warto rozważyć, jakie jest ewentualne źródło nieplastyczności intuicji i jakie znaczenie ma nieplastyczność intuicji dla obrony wiarygodności intuicji.

Bibliografia

- Balas, R., Pochwatko, G., Sweklej, J., Godlewska, M. (2009). *Poznawcze i afektywne mechanizmy intuicji*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Psychologii PAN.
- Bealer, G. (1998a). A Theory of Concepts and Concept Possession. *Philosophical Issues*, 9, 261–301.
- Bealer, G. (1998b). Intuition and the Autonomy of Philosophy. W: M. DePaul, W. Ramsey (red.), *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry* (s. 201–240). Lanham: Rowman & Littlefield Publishers. Pobrano z: <https://philpapers.org/archive/BEARI.pdf> (7.04.2019).
- Bealer, G. (2000). A Theory of the A Priori. *Pacific Philosophical Quarterly*, 81 (1), 1–30.
- Biłgorajski, P. (2016). Relacja między pojmovalnością a możliwością w kontekście sporu o znaczenie eksperymentów myślowych w filozofii. *Filozofia Nauki*, 4 (96), 149–166.
- Cappelen, H. (2012). *Philosophy without Intuitions*. Oxford: Oxford University Press.
- Casullo, A. (2012). Intuition, Thought Experiments, and the A Priori. W: A. Casullo, *Essays on A Priori Knowledge and Justification* (s. 233–250). New York: Oxford University Press.

- Cekiera, K. (2017). Spory wokół epistemicznego statusu intuicji filozoficznej. *Przegląd Filozoficzny*, 3 (103), 137–148.
- Chudnoff, E. (2011). What Intuitions Are Like? *Philosophy and Phenomenological Research*, 82 (3), 625–654.
- Chudnoff, E. (2013). *Intuition*. Oxford: Oxford University Press.
- Dobrołowicz, W. (1995). *Myśleć intuicyjnie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowo-Techniczne.
- Koksvik, O. (2007). Conservation of Energy is Relevant to Physicalism. *Dialectica*, 61 (4), 573–582.
- Koksvik, O. (2011). *Intuition*. Australian National University.
- Koksvik, O. (2017). The Phenomenology of Intuition. *Philosophy Compass*, 12 (1), 1–11.
- Kuś, K., Maćkiewicz, B. (2016). Z rozmysłem, ale nie specjalnie. O językowej wrażliwości filozofii eksperymentalnej. *Filozofia Nauki*, 3 (95), 73–101.
- Lechniak, M. (2011). *Przekonania i zmiana przekonań*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Nęcka, E., Orzechowski, J., Szymura, B. (2008). *Psychologia poznawcza*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, Wydawnictwo SWPS Academica.
- Pust, J. (2016). Intuition. W: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Pobrano z: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/intuition/> (8.04.2019).
- Szutta, A. (2018). *Intuicje moralne. O poznaniu dobra i zła*. Lublin: Wydawnictwo Academicon.
- Walczak, M. (2012). *Wgląd i poznanie. Epistemologia Bernarda J.F. Lonergana*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Williamson, T. (2004). Philosophical ‘Intuitions’ and Scepticism about Judgement. *Dialectica*, 58 (1), 109–153.

ON THE UNDERSTANDING OF THE NON-PLASTICITY OF INTUITION
AND ITS SIGNIFICANCE FOR THE ARGUMENT AGAINST REDUCTIONIST
CONCEPTIONS OF INTUITION

Summary

The subject of the article is the non-plasticity of intuition, understood as the low susceptibility of intuition to modification even when the subject of the intuition gets acquainted with other evidence that is not consistent with intuition. The purpose of the article is to indicate possible interpretations of the non-plasticity of intuition – in what aspect intuition can be modified, and the importance of non-plasticity of intuition for distinguishing intuition from belief.

PAWEŁ PIOTR ROZWADOWSKI*

NADZIEJA EGZYSTENCJALNA

Słowa kluczowe: nadzieja, egzystencja, transcendencja, fenomenologia, sens, filozofia współczesna

Keywords: hope, existence, transcendence, phenomenology, meaning of life, contemporary philosophy

*„Ty, który wchodzisz, żegnaj się z nadzieją...”
Na odrzwiach bramy [Piekła] ten się napis czyta
O treści memu duchowi kryjomej.*

(Alighieri, 2011, s. 12)

Pojęcie „nadzieja” niewątpliwie uległo frazeologizacji, pojawia się ono w wielu językowych konfiguracjach, które odsyłają do różnych opozycyjnych znaczeń. Z jednej strony wskazuje to na istotne miejsce, jakie nadzieja zajmuje w ludzkim doświadczeniu, z drugiej zaś na zupełne niezrozumienie, czym ona jest. Mnogość aplikacji i wielość znaczeń prowadzi do semantycznej konfuzji, która domaga się filozoficznego badania. Jednakże nadzieja nie

* Paweł Rozwadowski – mgr filozofii, absolwent Uniwersytetu Szczecińskiego. Obecnie doktorant II roku w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego. Zajmuje się głównie filozofią współczesną, w szczególności filozofią egzystencji i fenomenologią. ORCID: 0000-0002-0510-9182.

Address for correspondence: University of Szczecin, Faculty of Philosophy, Krakowska 71–79, 71-017 Szczecin, poland. E-mail: p.rozwadowski@o2.pl.

ma wcale bogatej filozoficznej literatury. Wydaje się, że przyczyna tego tkwić może w zdecydowanym *chrzcie* nadziei, jakiego dokonało chrześcijaństwo, czyniąc z niej cnotę teologalną i jedno z pojęć teologii. Sprawia to, że poważny dyskurs na temat nadziei nieczęsto w ogóle wykracza poza grunt teologii. Nawet w filozofii współczesnej problematykę nadziei podejmowali na ogół myśliciele chrześcijańscy (np. G. Marcel, J. Tischner, P. Ricoeur, J. Pieper czy K. Tarnowski), choć nie należy, oczywiście, zapominać o wyjątkach, takich jak Ernst Bloch¹. Warto dodać, że filozofowie, którzy w swoich tekstach nadzieję jakoś wspominali, zwykle krytykowali ją właśnie jako pojęcie teologii, co uczynił na przykład Albert Camus (zob. 1974, s. 101), który nadzieję rozumiał jako „nadzieję innego życia” i nazywał ją „zabójczym unikiem”, próbą wymknięcia się jednostki przed absurdalnością, czy inaczej – ucieczką od afirmacji egzystencjalnej prawdy, ucieczką w pozaświatowe wyobrażenia o „innym życiu” lub o „wielkiej idei”, która życie przerasta. Z drugiej strony pojawiają się naukowe próby naturalizacji nadziei, czyli zredukowania jej do własności naturalnych, co czynią głównie psychologowie i socjologowie. Jednakże, o ile dla ich badań analizowalne i policzalne stają się przygodne nadzieje „na coś” i nadzieje „czegoś”, to fundamentalna nadzieja egzystencjalna pozostaje poza ich obszarem. Nie sposób dotrzeć do niej metodami empirycznymi, ponieważ nadzieja taka nie dotyczy rzeczywistości mentalnej, lecz egzystencjalnej czy „ontologicznej”, jak powiedziałby Heidegger. W takim filozoficznym kontekście, w którym za zadanie stawiamy sobie dotarcie do źródeł nadziei, a nie zewnętrznych i przypadkowych jej przejawów, należy podążyć innymi drogami dojścia (w zgodzie ze starą zasadą, że metodę badania należy przyjąć ze względu na jego przedmiot). Takie zdanie podziela Karol Tarnowski, który uważa, że nadziei nie można w żaden sposób *znaturalizować*, co znaczy, że:

nie może być [ona] określana w terminach nauk, którymi rządzą żelazne, immanentne światu prawa. „Świat ludzkiego życia” [...] musi mieć zatem swoje własne sposoby filozoficznego dojścia i badania. Badanie to winno analizować to, co w życiu się *zjawia*, tak jak się *zjawia* – i to *zjawia* jako dla życia ważne.

(Tarnowski, 2014, s. 68)

¹ Mowa tutaj o wielkim dziele Ernsta Blocha *Das Prinzip Hoffnung (Zasada nadziei)*, t. 1–3, 1954–1959.

To, co się *zjawia* i ma swoje przemożne egzystencjalne znaczenie, jest fenomenem wyłącznie ludzkiego świata, stanowiąc przede wszystkim *rzecz* egzystencji. Nadzieja niewątpliwie również jest taką *rzeczą*. Póki co posługuję się tym niejasnym i skądinąd błędnym terminem, ponieważ wczesny etap badania nie pozwala mi wyrazić się precyzyjniej.

Ostatecznie uważam, że należy zerwać z wszelkim redukcjonistycznym myśleniem o nadziei, z jednej strony traktującym ją jako *służebnicę teologii*, z drugiej zaś starającym się ją naturalizować czy psychologizować. Twierdzę, że nadzieję należy zacząć badać fenomenologicznie, opisując ją jako fenomen specyficznie *ludzki*, który nie jest ani przywilejem wiary, ani własnością naturalną, ale rudymenem egzystującego. Idąc tropem Heideggera (zob. 2002, s. 59), uważam, że wszelkie doświadczenie można „sfenomenalizować”, to znaczy zapytać o jego źródłowe „co” i „jak”. Dopiero wówczas, gdy zapytamy o owe „co” i „jak”, gdy zaczniemy badać nadzieję egzystencjalnie i myśleć ją z głębi egzystencji, zbliżymy się do tego, czym ona jest.

Podjmując tę problematykę, najpierw należy dokonać istotnego odróżnienia od siebie dwu nadziei: nadziei przygodnej oraz nadziei egzystencjalnej². Ta pierwsza – co zostało już powiedziane – jest nadzieją „na coś”, dotyczy konkretnego pragnienia i wybiegającej jakiejś wiary w jego spełnienie. Przedmiotem mojej refleksji będzie jednak ta druga, tj. nadzieja egzystencjalna, do której wyglądu chciałbym się zbliżyć na drodze badania.

Zanim przejdę do zasadniczej części tekstu, pragnę jeszcze wyjaśnić moje stanowisko wobec wymienionych wyżej myślicieli chrześcijańskich. Nie stoję wcale w opozycji do ich filozoficznych dokonań. Moja wątpliwość dotyczy ich metafizycznych konkluzji co do tego, czym nadzieja jest, i pewnych egzystencjalnych konsekwencji, do jakich one prowadzą. Dlatego moją główną wobec nich niezgodę stanowić będzie *miejsce* zakorzenienia nadziei. Zaznaczam wszakże, że nie mam zamiaru lekceważyć, ani tym bardziej odrzucać, dorobku współczesnej myśli na temat nadziei; filozoficzne opisy fenomenu nadziei, które w wielkiej części wypracowali właśnie filozofowie chrześcijańscy, są częstokroć bardzo trafne i ochoczo, choć nie bez zastrzeżeń, mam zamiar z nich korzystać.

² Terminem „nadzieja egzystencjalna” posługuje się również K. Tarnowski, jednak w odmiennym znaczeniu; zob. Tarnowski (2005), s. 92–93.

Intuicje nadziei

Istnieją próby wyjaśniania nadziei poprzez fenomeny bardziej zrozumiałe, takie jak optymizm, pragnienie, wiara (np. zawierzenie Boskiej mądrości), która prowadzić może do wybiegającego oczekiwania, a nawet ufnej pewności. Jednakże nadzieja nie jest przecież niczym takim, ale jest – nadzieją. Powszechną intuicją dotyczącą nadziei jest odnoszenie jej do sytuacji, która dotyczy jakiejś „pokusy rozpacz”, jak pisze Marcel (1984, s. 37). Intuicja ta każe stawiać nadzieję w pozycji antytetycznej do rozpacz, śmierci czy „tragiczności” (Tischner). W tym kontekście nadzieja przedstawia się jako ludzka obrona przed rozpaczą. Józef Tischner, posługując się metaforą światła, pisze, że „nadzieja niesie światło, ale światło nadziei jest rozpraszaniem jakichś uprzednio panujących ciemności” (Tischner, 1975a, s. 297–298). Takie ujęcie ujawnia *uczasowiony* charakter nadziei, co skądinąd może wystawić nadzieję na niebezpieczeństwo skojarzenia jej z pewnością. Mam tutaj na myśli prostą kontrakcję na skłaniającą do rozpacz terazniejszość wybiegająco-oczekującą pewnością przyszłości. Prowadzi to do zagrożenia identyfikacji nadziei i *pustego optymizmu*, czyli naiwnej wiary w to, że „coś będzie”. Optymizm nazywam *pustym*, dlatego że nie dostrzega on – trawestując Tischnera – *tragiczności* jako wciąż obecnej obok nas możliwości. Nadzieja tym różni się od optymizmu, że nie jest ona *ślepa*, co znaczy, że nie zamyka ona oczu na groźbę własnego niespełnienia, dlatego egzystujący nieustannie znajdować się musi w pełnym obawy napięciu. Wydaje się, że to miał na myśli Paul Ricoeur (zob. 1992, s. 63), pisząc, że optymizm jest karykaturą nadziei, która nie zaznała łez. Filozof twierdzi – co należy mu poczytać za zasługę – że specyfiką nadziei jest wytrwać w wysiłku i pragnieniu bycia, aby zaistnieć „wbrew”.

Ricoeurowska intuicja znacznie bliższa jest źródłom nadziei egzystencjalnej. Jednakże zapytajmy: „wbrew” czemu pragnie istnieć nadzieja, „wbrew” czemu ona się wysila? Była uprzednio mowa o rozpacz i śmierci, jednakże antytezę nadziei stanowi raczej beznadziejność, do czego jeszcze powrócę. Póki co zauważmy, że dokonuje się w tym miejscu istotne aksjologiczne rozwarstwienie na pragnienie bycia ku jakiejś *wartościowości* oraz nieakceptację i wysilanie się „wbrew” jakiejś *antywartościowości*.

Poprzestając tymczasem na takim niejasnym i bardzo ogólnym opisie, zatrzymajmy się na moment przy samym fenomenie *nieakceptowania*. Marcel przestrzega, że nieakceptacja może być tylko skurczeniem się, stając się

pewną niemocą i ostatecznie prowadzić jednostkę do rezygnacji, poddania, załamania (zob. Marcel, 1984, s. 39). Dlatego, by mówić o nieakceptacji w kontekście nadziei, to musi być ona *nieakceptacją pozytywną* (Marcel, 1984, s. 39) czy *negacją budującą*, taką, która nie niszczy i nie rezygnuje, ale jest pewnym rodzajem wezwania egzystencji, zaproszeniem jednostki do egzystowania „pomimo”.

A zatem nadzieja na pewno nie jest taką nieakceptacją, która staje się niemocą i biernością, ani też rezygnacją czy poddaniem się beznadziei. Z drugiej strony jednak, nawet jeśli jest ona *wezwaniem* do egzystencjalnego wysiłku, to daleko jej do aktów gwałtu czy przemocy, czyli do buntu, do aktowego przemagania świata dla własnej realizacji.

W tym sensie nadzieja nie może być również roszczeniem ani uzurpacją. Nie żywi sobie ona prawa do spełnienia, nie oczekuje go w tym sensie, że nie zgłasza do niego pretensji. W oczekiwaniu takim kryje się zagrożenie upadku i degradacji. Nadzieja nie wygląda jednak również – jako się rzekło – ani na bierność, ani bez-moc, ale nie przypomina również jakiegokolwiek prze-mocy. Dlatego być może Erich Fromm stwierdził, że *nadzieja jest paradoksalna* (Fromm, 1996, s. 32), a wniosek taki nie przybliży nas znacznie do tego, czym nadzieja w istocie jest. Powiedzmy sobie, że wszystkie przytoczone intuicje nadziei znajdują odbicie w treści indywidualnego doświadczenia. Nie są one wcale błędne, jednak brakuje im ujęcia wspólnego fundamentu, z którego doświadczenia takie biorą swoje pochodzenie – i zrozumienia, w jaki sposób w ogóle mogą stać się *przeżywalne*.

Egzystencja jest drogą

Martin Heidegger pisze, że „egzystować znaczy: radykalnie żyć w możliwości, i również »obiektywnie«: w nią »być wstawionym«” (Heidegger, 2002, s. 245). A zatem jestestwo współkonstytuują dwa aspekty: obiektywny i subiektywny – faktyczność i możliwość, czyli *rzucenie* (*Geworfenheit*) oraz *projekt* (*Entwurf*). Chociaż owe dziejowe „bycie wstawionym” niejako zakreśla horyzont egzystencjalnych wyborów, to doświadczenie siebie jako możliwości pozwala jednostce na twórcze projektowanie siebie w obrębie własnego uhistorycznienia. Co to oznacza, że jednostka jest – jak nazwał to Heidegger – *projektem*?

Wielką zasługą filozofii współczesnej jest odkrycie dynamicznej, *stającej się* struktury człowieka. Jednostka nie ma swojej substancji, swojego *eidosu*, nie jest czymś „w sobie”, przez co nie posiada określonej istoty i uniwersalnego przeznaczenia, lecz stanowi niedookreśloną i reaktualizującą się rzeczywistość, zadanie, *projekt*, czyli egzystencję. Rzeczywistością człowieka jest bycie własną możliwością. Egzystencja jest jednak przy tym dotknięta *brakiem*, niezbywalnym „jeszcze nie”, co znaczy, że stawanie się sobą nie ma nigdy swego egzystencjalnego kresu (owego „już tak”). Innymi słowy, nie istnieje żaden *punkt dojścia czy spełnienia* egzystencji, chyba że za takowy uznać śmierć, która stanowi jej unicestwienie.

Wracając do tropienia źródeł nadziei, powiedźmy sobie, że egzystencja jest *drogą*. Człowiek zostaje *rzucony* na drogę egzystencji, co sytuuje go w wymiarze przestrzennym, który nie jest jednak kategorią lokacyjną, lecz źródłowym doświadczeniem „bycia-w”. Treść doświadczenia *przestrzeni* bycia świadczy o jednostkowym przeżywaniu siebie jako *możliwości*, co nieuchronnie prowadzi nas w horyzont nadziei. Egzystować bowiem to widzieć przed sobą rozwidlenia dróg ze względu na ich cenność, doświadczać przyszłości jako *miejsca* wartościowych potencjalności do urzeczywistnienia; wreszcie, to doświadczać aksjologicznie pozytywnych kierunków dla realizacji własnej wolności. To właśnie na horyzoncie nadziei *przestrzeń* życia zachęca nas swoją *otwartością*, rozpacz za to grozi *zamkniętością*³, o czym pięknie pisał Tischner, posługując się figurą pielgrzyma:

Między doświadczeniem nadziei a doświadczeniem przestrzeni życia człowieka zachodzą głębokie powiązania. Ten, kto ma rzetelną nadzieję, widzi przed sobą przestrzeń otwartą, poprzecinaną drogami, zapraszającą do ruchu. Zapewne dlatego symbolem człowieka przenikniętego nadzieją stał się pielgrzym. Pielgrzymem jest ten, kto dzięki nadziei czyni właściwy użytek z przestrzeni.

(Tischner, 2011, s. 454)

Tischner mówi nam, że to nadzieja otwiera *przestrzeń* egzystencji, niejako zaprasza nas ona do życia, wytycza ścieżki dla naszej wolności. W tym sensie egzystujący jest zawsze – idąc za Tischnerem – *pielgrzymującym* wędług nadziei. Człowiek *beznadziejny* zostaje schwytyany w pułapkę bezsensu,

³ Zwrócił na to uwagę również Tarnowski: „Rozpacz z istoty zamyka, jest ruchem zamykania. Nadzieja mówi, że forma życia jest otwarta” (Tarnowski, 2014, s. 77).

świat wokół niego się zamyka, a przyszłość nie zachęca do żadnego ruchu. Barwnie obrazuje tę sytuację Tomasz Ponikło, pisząc, że „kiedy człowiek ma nadzieję, powstaje droga. Kiedy człowiek traci nadzieję, wtedy ziemia pod nogami zamienia mu się w grób” (Ponikło, 2013, s. 118). Co to znaczy? Czym jest w takim razie utrata sprzed oczu *krajobrazu nadziei*? Otóż upadek nadziei byłby odpadnięciem od źródła egzystencji. Bez nadziei nie ma egzystencji; beznadziejność stanowi negację egzystencji, *niemożliwość egzystencji*, czego rezultatem są różne formy *upadłego* niebycia. W tym miejscu warto ponownie zacytować Tarnowskiego, który trafnie opisuje sytuację po upadku nadziei:

Rozpacz otwiera *de facto* na aksjologiczną nicość, która zamraża czas jako pole pozytywnych możliwości. Ponieważ rozpacz jest swoiście pewna tej bezwartościowości, dlatego dąży do przekształcenia się w nicesciwiejącą praktykę, która z jednej strony ma pozbawić złudzeń wszelką nadzieją, z drugiej – za tę beznadziejność chce się na rzeczywistości zemścić. Dlatego dotyka ona samego bytu: nihilistyczne niszczenie, samobójstwo, odwet na świecie i na samym sobie.

(Tarnowski, 2014, s. 76–77)

Człowiek *beznadziejny*, niezdolny do jakiegokolwiek pozytywnej twórczości, staje się uczestnikiem pustego, zgębnionego żywota, odciętego od źródła sensu, co znaczy, że zostaje schwytyany w absurdalnej terażniejszości, a *przestrzeń* egzystencjalna – zamyka się. *Zamknięcie* egzystencjalne może jednostkę skłonić do zachowań autodestrukcyjnych, beznamiętnej rezygnacji, apatii, ale też pragnienia wzięcia odwetu na zasadzie rzeczywistości lub innej ucieczki od absurdu bezsensownego życia. Niewątpliwie takie *upadanie* jednostki dotyczy samego rdzenia bycia osobą, jej aksjologicznej tożsamości, co wprost świadczy o korelacji nadziei ze sferą *aksjosu*.

Wymiar aksjologiczny

Związek między nadzieją i doświadczeniem *wartościowości* polega na tym – powiedzmy bardzo ogólnie – że to dzięki nadziei czujemy, że w życiu *o coś chodzi*, że wszystko ma jakiś sens, że świat przedstawia się jako centrum różnocenności, jako *miejsce* realizowalności pozytywnych, własnych możliwości egzystencjalnych. Nadzieja niesie ze sobą *radość istnienia*, która

otwiera nasze życie na tajemniczy żywioł sensu. Tischner pisze, że „nasze życie przesiąknięte jest nadzieją niby światłem, które rozszerza horyzont widzenia [...] Ono życiu udziela życia” (Tischner, 2000, s. 64). Powtórzmy: światło nadziei życiu udziela życia. To dzięki nadziei czujemy się żywi, a nie żywcem pogrzebani. Zauważmy jednak, że nadzieja nie jest po prostu *wolą życia*, jakimś organicznym, desperackim chwytaniem się istnienia. Przejawia się w niej coś więcej; gdyby nadzieja była tylko żądzą życia, to stałaby się zaledwie nadzieją przetrwania. Dlatego w doświadczeniu nadziei zawsze obecny być musi moment *rozszerzenia horyzontu widzenia* – jak pisał Tischner – co oznacza *pozafaktyczne* wychodzenie ku temu, co cenne, i żywą troskę o tę cenneść. Głębia bytowa nie ujawnia się bowiem w wymiarze faktyczności, lecz w wymiarze aksjologicznym. To właśnie doświadczenie nadziei dokonuje aksjologicznego *wylomu* w *faktycznej* strukturze jednostki i jej sposobie przeżywania rzeczywistości. W doświadczeniu takim dochodzi do emocjonalnego zainteresowania światem, do takiego strukturyzowania świata, którego rezultatem jest *światoobraz* aksjologiczny, *światoobraz* nadziei. Nadzieja jest bowiem zatroskaniem o to, co wartościowe, namiętnością życia zaangażowaną w jego aksjologiczny sens. Nadzieja wkracza między doświadczenie sensu i bezsensu, absurdalności. Stwierdzić można, że o ile nadzieja dotyczy ruchu wychodzenia „poza siebie”, czyli *transcendowania*, o tyle beznadzieja byłaby *descendowaniem* (Tarnowski⁴), zamykaniem.

Polski filozof Władysław Stróżewski poucza, że „prawda ujawnia byt takim, jakim *de facto* jest; dobro – takim, jakim być powinien” (Stróżewski, 1981, s. 20). Dobro byłoby więc tym, co cenne, co „powinno” zaistnieć i nie „powinno” zostać unicestwione. Zostało powiedziane, że nadzieja otwiera *przestrzeń* egzystencji, niejako czyni *wylom* w strukturze jednostki, ukazując aksjologiczną głębię. To dzięki nadziei egzystujący zdolny jest wyjść „poza siebie” w kierunku wartościowości. Czy zatem nie przybliżymy się do źródeł nadziei, twierdząc, że być może najwyższy sens, jakim jest ona przepojona to – ocalić Dobro?

Józef Tischner w podobnym tonie pisze:

W nadziei i poprzez nadzieję odslania się aksjologiczny wymiar egzystencji ludzkiej [...] Ja człowieka jest w swym rdzeniu Ja aksjologicznym. Ono jest podstawą jego nadziei. Nadzieja to najbliższy sposób

⁴ Zob. „Zarówno rozpacz, jak bez-nadzieja, z istoty zamykają, są ruchem zamykania – nie tyle transcendencji, ile »descendencji«” (Tarnowski, 2017, s. 275).

ochraniać ową wartość. Człowiek broni siebie swą nadzieją i swą nadzieją walczy o swą ludzką twarz.

(Tischner, 1975b, s. 10)

Tak więc nadzieja nie tylko otwiera dostęp do świata pulsującego *wartościowością*, ale sprawia również, że egzystujący doświadcza siebie jako pewną tajemniczą wartość, którą należy ochronić przed zgubą. Czym byłaby Tischnerowska „ludzka twarz”? Powiedzieć można, że za twarzą skrywa się sama *dusza*, chcąc jednak uniknąć tego kłopotliwego terminu, wskażę tylko na jakąś szczególną, intymną wartość – szlachetności czy godności osoby. W innym miejscu Tischner dopowiada, że specyficznie ludzką zdolnością jest „moc nadawania lub odbierania sobie ludzkiej twarzy [...] Człowiek może siebie zbudować lub może siebie zniszczyć” (Tischner, 1982, s. 14). Wartość osobowa domaga się zatem *uznania*, jakiejś pozytywnej samo-afirmacji w byciu. Jeśli istnienie potrzebuje *usprawiedliwienia*, to czy nie polega ono właśnie na pragnieniu bycia „wbrew” beznadziei i trwaniu w nieustannym napięciu „przeciw” pokusie upadku, która zagraża *ludzkiej twarzy*?

Być może dlatego Tarnowski stwierdził, że nadzieja „stanowi [...] »być lub nie być« człowieka” (Tarnowski, 2017, s. 265). Z drugiej strony Ernst Bloch przekonuje, że nadzieja stanowi *zasadę*: pewną oscylację między Nic a Coś, w której decyduje się Wszystko (zob. Czajka, 1991, s. 273). Czy można zatem przypuszczać, że walka o *duszę* rozgrywa się na polu zmagania nadziei, ludzkiego zmagania o sens? Tak stwierdza wprost Marcel, pisząc że „pomiędzy życie i nadzieję wkracza sama dusza” (Marcel, 1998, s. 136). Francuski filozof dalej na ten temat dodaje:

Dusza istnieje tylko dzięki nadziei; nadzieja, być może, stanowi ten sam materiał, z którego uczyniona jest nasza dusza [...] Utracić nadzieję co do samego siebie, czyż nie znaczy to antycypować własne samobójstwo?

(Marcel, 1998, s. 155)

Nie jest moim zadaniem zastanawiać się nad Marcelowską semantyką ani decydować o rozumieniu pojęcia *duszy*. Niemniej jednak autor *Być i mieć* miał trafną intuicję, że bycie w nadziei lub beznadziei decyduje o sensie ludzkiego istnienia.

Zwróćmy w tym miejscu uwagę na nieustannie obecną w tym badaniu atmosferę napięcia między nadzieją i beznadzieją, egzystencjalnego niepokoju, zagrożenia upadkiem, które stale *wygląda ku człowiekowi*.

Otóż dynamika egzystencjalna charakteryzuje się *fluktuowaniem* między modalnościami bycia. Nie istnieje taka nadzieja, która trwa w nas stale i nie opuszcza nas nigdy. Znamy tylko nadzieję, którą należy wciąż na nowo zdobywać w codziennym wysiłku. Sądzę dlatego, że trafniej jest mówić nie tyle o „nadziei”, lecz o „nadziejaniu się”⁵, co odnosi nas do ponawialnej struktury aktowej, zamiast bytowej stałości. A zatem rzeczownikowe „co” należy zastąpić czasownikowym „jak”, bowiem nadziei nie można *mieć* na własność jako cechy czy cnoty, lecz należy ją wciąż zdobywać – reaktualizować – w aktach egzystencjalnej transgresji.

Aksjologiczne *nastrojenie* egzystującego

Pragnę teraz ulokować badanie nadziei w Heideggerowskim kontekście – nastroju (*Stimmung*) i położenia (*Befindlichkeit*).

Czytamy w *Byciu i czasie*, że to, co *ontologicznie* wskazujemy terminem „położenie” [*Befindlichkeit*] jest *ontycznie* najbardziej znane i najbardziej powszednie: nastrój, bycie nastrojonym [*Stimmung*] (Heidegger, 2013, s. 172). Nie chcąc wikłać się w trudności związane z przekładem tych terminów, ani w ich wzajemną, subtelną relację, powiedzmy sobie, że Heideggerowski *nastrój* (*Stimmung*), to *jak komuś jest* (Heidegger, 2013, s. 173), ujawnia się dzięki takiemu apriorycznemu *położeniu* (*Befindlichkeit*) jestestwa, które konstytuuje otwarcie się jednostki w swej faktyczności na świat. Nastrój strukturyzuje zarazem *rozumienie* (*Verstehen*) świata, co znaczy, że nastrojowość decyduje o *wykładni* (*Auslegung*), zainteresowanym „jak” jego doświadczania. Innymi słowy, *rozumienie* jest zawsze uprzednio *nastrojone*, określone przez owe nastrojone „bycie-w”, sposób, w jaki *Dasein* otwiera się na świat i jak świat ten jest *wykładany*. Otwarcie to polega na *przytomności* jestestwa, które odkrywa po prostu, „że jest i ma być” (Heidegger, 2013, s. 173), odsłania swoją faktyczność, doświadczając siebie jako *rzuconego*, zaś *rozumiejąc* odkrywa własną, egzystencjalną strukturę

⁵ Nieobecną w języku polskim czasownikową formę od rzeczownika „nadzieja” zaproponował wcześniej K. Tarnowski: „Dla człowieka istnieć to mieć nadzieję – parafrazując Heideggera, można by powiedzieć: »nadzieić się«. Człowiek nie tylko się »dzieje« [...] ale dzieje się generalnie »ku« dobru, »na-dziei się«” (Tarnowski, 2017, s. 267).

projektu, czyli doświadcza siebie jako *bycie możliwym* (zob. Heidegger, 2013, s. 172–197; zob. także Michalski, 1978, s. 65–77).

Ten krótki, encyklopedyczny wręt miał przygotować pewien grunt pod odnalezienie właściwej postaci nadziei. Zostawiając już Heideggerowską hermeneutykę egzystencjalną, choć korzystając z jej fundamentów, zastanówmy się, jakie możliwości ta filozoficzna gleba stwarza przy próbie zaimplementowania doń nadziei egzystencjalnej.

Na podstawie tego, co dotąd powiedziano, nasuwa się wniosek, że jednostka jest od razu *położona* względem sfery *aksjosu*, czyli tego, co cenne, a co nazwać można apriorycznym *położeniem aksjologicznym*, pewną *przytomnością* jednostki na wartościowość świata jako centrum realizowalności zróżnicowanych aksjologicznie możliwości. Idąc dalej, nadzieja byłaby takim *nastrojeniem*, które otwiera człowieka na głębię aksjologiczną. Wówczas jednostka odkrywa siebie jako *przytomną* czy – trafniej – *wrażliwą* na różnocość rzeczywistości, zaś indywidualne „jak” przeżywania przezeń świata konstituuje pozytywną aksjologicznie *wykładnię*; *wykładnię* świata sensu w jego nasyceniu *mocą wartościowości*. Owe nastrojone bycie zaangażowanym „w”, zobaczenie siebie jako otwartości i wrażliwości na świat czyni jednostkę zarówno aksjologicznym odbiorcą sensu, jak i – przede wszystkim – sensotwórczym podmiotem, *możliwością* w świecie.

Z drugiej strony beznadziejność byłaby takim *nastrojeniem*, w którym dochodzi do negacji sensu. Wówczas jednostkowe uprzytomnienie siebie w *położeniu aksjologicznym* nie prowadzi do afirmacji egzystencji, lecz do *niemożliwości egzystencji*, zamknięcia, *descendowania*. Rezultatem takiej negatywnej *wykładni* – *beznadziejnego* światooobrazu – jest doświadczenie absurdu życia, aksjologicznej ambiwalencji, *zamrożenie* konstelacji własnych, pozytywnych możliwości, czego przykład mogą stanowić choćby Sartrowscy bohaterowie – Mateusz („Drogi wolności”) i Roquentin („Mdłości”).

Można zatem stwierdzić, że egzystujący zawsze *znajduje siebie* (*sich befinden*) w zestrojeniu do wartościowości rzeczywistości. Co więcej, to w tym *położeniu* człowiek staje do walki o sens lub bezsens istnienia. *Nadziejanie się* pozwala na wewnętrzne strukturyzowanie świata jako świata sensu, zaś *beznadziejanie się* – jako *świata bezsensu*. Skądinąd należy zapytać, jak ta pasywność *położenia* (*Befindlichkeit*) ma się do dynamiki aktualizującego się *nadziejania*? Jako że nie mam tutaj miejsca na głębszą analizę tego zagadnienia, mogę tylko powtórzyć za Heideggerem, iż „to, że nastroje mogą się psuć i odmieniać, oznacza tylko, że jestestwo zawsze

jest już nastrojone” (Heidegger, 2013, s. 172). Oczywiście nie jest to interpretacją Heideggerowskiej filozofii, co raczej wykorzystaniem jej narzędzi i pewną wariacją we własnym egzystencjalnym badaniu nadziei. Jeśli idzie o obecność tego fenomenu w myśli niemieckiego filozofa, to – jak trafnie zauważa Jaromir Brejda (zob. 1999, s. 146) – miejsce nadziei w *Byciu i czasie* zajmuje *wybieganie-do*, a w późniejszym okresie twórczości – *oczekiwanie*. To stosowny moment, by na podstawie tego, co powiedziano, zająć się zapowiadaną praktyką *teologizowania* nadziei i problemem istnienia jej „wbrew” śmierci.

Nadzieja poza teologią i poza śmiercią

Myślenie ludzkiej nadziei jako cnoty teologalnej, zakorzenionej w jakimś pozaziemskim *esachtonie*, można tłumaczyć klarownymi metafizycznymi deklaracjami filozofów chrześcijańskich. Na przykład Josef Pieper pisze, że „nadzieja jest ufnie zamierzającym oczekiwaniem wiecznej szczęśliwości w oglądająco-ogarniającym uczestnictwie w życiu Boga w Trójcy; nadzieja oczekuje Życia Wiecznego, którym jest sam Bóg” (Pieper, 2000, s. 159–160). I dodaje: „Nadzieja jest albo cnotą teologiczną, albo w ogóle nie jest cnotą. Ona staje się cnotą tylko przez to, przez co staje się cnotą teologiczną” (Pieper, 2000, s. 156). Jeśli rzecz pomyśleć na drodze argumentacji filozoficznej, to racją przemawiającą za *nadzieją religijną* jest przekroczenie śmierci, co dla niektórych filozofów stanowi *conditio sine qua non* dla zaistnienia nadziei absolutnej. Marcel wprost twierdzi, że „świat, w którym zabrakłoby śmierci, byłby światem, w którym nadzieja istniałaby tylko w stanie larwalnym” (Marcel, 1998, 134). To przed śmiercią bowiem najbardziej trwoży się człowiek i to doświadczenie skończoności dotknięte jest najgroźniejszym widmem rozpacz. A zatem – mówią nam ci filozofowie – by istnieć mogła nadzieja absolutna, musi ona zwyciężać śmierć.

Nie lekceważąc trwogi przed nieistnieniem, można podać w wątpliwość, czy te fenomeny egzystencjalne – śmierć i nadzieja – w ogóle się ze sobą spotykają. Według Heideggera śmierć jako doświadczenie *możliwości niemożliwości* prowadzi do indywidualizacji *Dasein* i samo-odkrycia przez nie „najbardziej własnej możności bycia” jako autentycznego *projektu*. To egzystencjalne doświadczenie śmierci pozwala jestestwu *zdecydować* się na bycie sobą (*Entschlossenheit*) w egzystencjalne *bycie ku śmierci* (zob. Heidegger,

2013, s. 315–336). Znaczy to, że niemiecki filozof odkrył śmierć jako fenomen egzystencjalny, zaś *bycie ku śmierci* – jako fundamentalny sposób bycia.

Z kolei przekroczenie śmierci, o którym traktuje religia, ostatecznie nie jest wcale sprawą egzystencji, lecz ontologii czy metafizyki. Tak więc rzecz można, że nadzieja nie *spotyka* śmierci jako że nie dotyczy ona ontologii, lecz sfery *aksjosu*, sensu. Związek między nimi polega na tym, że nadzieja dostrzega na swoim horyzoncie perspektywę śmierci i istnieje jej „wbrew”, co znaczy, że przekracza śmierć nie na sposób metafizyczny, cudownie przenosząc osobę „poza” śmierć, ale aksjologicznie – przewyciężając ją jako negację sensu, pokusę upadku w rozpacz motywowaną własną skończonością. A zatem nadzieja stanowi źródło otwartości na wartościowość świata i życia pomimo konieczności ontycznego rozpadu jednostki.

W perspektywie nadziei granica czasu, która dotyczy egzystującego, jest afirmowanym końcem drogi, co znaczy, że kres egzystencji wcale nie unieważnia jej sensu, cenneści. Nadzieja zatem dotyczy źródła sensu „pomimo” śmiertelności, jest otwartością na *sensowność* egzystencji, choć perspektywa unicestwienia stanowi pokusę rozpacz. Należy się więc zgodzić z Tarnowskim, że „pretekstem do rozpacz jest nieuleczalna kruchość i skończoność wszystkich naszych możliwości i naszych wysiłków” (Tarnowski, 2014, s. 76), lecz dodać winniśmy, że to właśnie nadzieja jako otwartość-ku sensowi stanowi dzielne odepchnięcie tej rozpacz i rudymet *sensownego* egzystowania, choć jest ono zawsze ni mniej, ni więcej, jak egzystowaniem ku śmierci, ku własnemu unicestwieniu.

Ethos egzystencji

Jednostka nie jest byciem *w-sobie* (*subsistere*), lecz *byciem-poza* (*ex-sistere*), a zatem nie jest substancją, lecz egzystencją, na co zwrócił uwagę towarzyszący mojej refleksji Heidegger. Egzystencja to tak naprawdę ek-sistencja. Człowiek jest zarazem *eks-centryczny* i *ekstatyczny*, co znaczy, że z jednej strony ma swoje bycie poza sobą, z drugiej zaś, że poza siebie wykracza. Owe *wystawanie poza* siebie jest sposobem bycia przysługującym wyłącznie człowiekowi. Heideggerowska ek-sistencja jest podmiotem rozumienia bycia, dziejowym myśleniem bycia, *śluchającym* jego *mowy* (*sagen*),

mieszkającym (*ethos*⁶) w jego prześwicie. Napomknięcie o tym jest o tyle istotne, że pozwala ująć charakterystyczną własność egzystencji, którą jest *poza-centryczna* otwartość, *bycie-poza* sobą. Ze swojej strony również twierdzę, że człowiek ma swoje *bycie*, które przekracza jego *byt*, chociaż nie przyjmuję za niemieckim filozofem jego rozumienia *bycia*.

Niejako awansem i bez zasadnego wyakcentowania zostało powiedziane: egzystencji przysługuje *sensowność* – i jeśli człowiek ma *stawać się*, egzystując, winien sens ten rozpoznawać i ku niemu *wystawać*, co koreluje z bezustannym *nadziejaniem się*, byciem otwartością ku temu źródłu. Czy znaczy to, że nadzieja i sens są tym samym? Należy powiedzieć, że modalnie są czym innym, ale egzystencjalnie stanowią synchroniczną jedność; są one sposobami bycia, dla których egzystencja jest zwornikiem.

Człowiek z jednej strony *wystaje „poza”* sobie (w kierunku źródłowej sensowności egzystencji), z drugiej zaś istnieje „wbrew” sobie (znaczy to, że musi on siebie przewyżczać *wbrew* własnej rozpacz, beznadziei, upadkowi). Innymi słowy, jakieś widmo *tragiczności* stale nawiedza ludzkie życie, pewien *zew nihilizmu* czy groźba beznadziei stanowią trwale niepokojącą obecność. Mowa tutaj o tkwiącej w samej zasadzie ludzkiego istnienia *entropijnej* skłonności, ciężącej ku rozpadowi, ku zamknięciu na sensowność, podczas gdy *nadziejanie się* jest ruchem *antyentropijnym* jednostki, otwierającym ją, *wylamującym* ku aksjologicznej głębi, odnawiającym więź ze sobą i światem.

Sama nadzieja jest otwartością-ku i wrażliwością-na, jednak nie zawiera ona w *sobie* żadnej *treści*, przez co potrzebuje *usensowienia* (lub też *zakorzenia* czy *utrześciowienia*) *poza* sobą. Przy tej okazji staje się podobna do wolności. W jaki bowiem sposób egzystujący decyduje o kierunkach realizacji dla własnej wolności – i w jaki sposób w ogóle może tego *chcieć*? Tischner pięknie tłumaczy, że wolność nie chce wybierać spośród możliwości według zasady absurdu, co znaczy, że wolność nie chce być *bez sensu*, lecz w niej samej nie sposób znaleźć tego, że jest sensowna. Dlatego potrzebuje ona *zakorzenia*, po to by stać się wolnością „po coś”, ze względu „na coś”,

⁶ „Ethos” nie oznacza tylko „ładu” czy „zwyczaju”, ale wskazuje na źródło bycia człowieka, stanowiące miejsce „zamieszkania” egzystencji czy jej miejsce *zakorzenia*, skąd ta czerpie „usensowienie” dla wolności oraz kierunki dla jej realizacji. Pisze Heidegger: „*ηθος* oznacza pobyt, miejsce zamieszkiwania. Słowo to jest nazwaniem otwartego obszaru, w którym mieszka człowiek” (Heidegger, 1977, s. 117).

wolnością „dla kogoś” (zob. *Spotkanie...*, 2003, s. 18). Zarówno wolność, jak i nadzieja odnajdują swoje źródło w egzystencji, która jest już *sensowna*.

Z drugiej strony egzystencja, aby móc zaistnieć i aby móc wciąż *stawać się* sobą, aby przewyciężać własne *upadanie* – wymaga nadziei. Egzystencja potrzebuje *nadziejania się*, żeby trwać w otwartości-na, by nie ustawać w wysiłkach odnawiania siebie „wbrew” entropijnej pokusie własnej *negacji*. Innymi słowy, pozytywny, aksjologiczny nastrój *nadziejania się* to warunek zaistnienia egzystencji, zaś warunkiem zaistnienia nadziei jest aprioryczna sensowność egzystencji, która jest *możliwością*. Bez owego *bycia możliwym* egzystencji nadzieja nie miałaby racji zaistnienia, dlatego też nadzieję tę nazywam *egzystencjalną* i dlatego też stanowi ona specyficznie ludzki sposób bycia.

Podsumowując, mamy tutaj do czynienia z egzystencjalną dialektyką: dostęp do *sensu* egzystencji może zostać otwarty, aż wreszcie doświadczony i afirmowany tylko poprzez *medium* nadziei, która z kolei odnajduje swoje *utrześciwienie* w tymże sensie, a warunek istnienia – w *byciu możliwym* egzystencji. Stałe, aktowe re-aktualizowanie się egzystencji dokonuje się dzięki synchroniczności wspomnianych momentów, których jedność stanowi pewien *ethos* egzystującego; miejsce *zamieszkania* jednostki doświadczającej sensu i nadziei, które dają realność *możliwej* egzystencji. Bez *ethosu* nie ma egzystencji; dopiero kiedy człowiek *zamieszkuje* blisko sensu, staje się egzystującym.

Nie należy przy tym myśleć, że *pojemność* egzystencji wyczerpuje się w ustaleniu więzi między nadzieją a sensem. Pole egzystencji jawi się jako zdecydowanie szersze, zaś przedstawiona relacja dotyczy istotnego jego *fragmentu*. Tak więc, ze względu na interesującą mnie tutaj nadzieję, badanie dotyczy tego właśnie *wycinka* egzystencjalnego horyzontu. Dlatego też zaledwie wspomniałem o podstawowej *rzeczy* egzystencji, jaką jest wolność, a zupełnie pominąłem na przykład świadomość, odpowiedzialność, współbycie itd.

Egzystować znaczy transcendować

Powiedziano, że *poza-centryczna* struktura jednostki jest taką, która odnajduje siebie w jakimś źródle sensu „poza” sobą. *Możliwa* egzystencja może realizować swoją *możliwość* tylko doświadczając siebie „poza” sobą

u źródła sensu; ten dostęp „poza” otwiera jednostce doświadczenie nadziei. Wydawać się zatem może, że wystawiam się na zarzut, który sam wcześniej postawiłem – zarzut o *teologizowanie* nadziei. Czy ostatecznie nadzieja nie zostaje zakorzeniona w transcendentnym źródle, jakimś *gdzie indziej?* Zarzut ten chyba celu, jako że myślenia fenomenologicznego, myślenia z głębi egzystencji, nie interesuje ontologia, lecz egzystencja. Nadzieja zatem nie stanowi *medium* ku *inności* bytowej, lecz otwartość na jakościowo inne „jak” przeżywania świata. Adam Hernas trafnie pisze, że nadzieja jest „takim otwarciem, które nie tylko roztacza jakiś nowy widnokrąg, ale które przemienia wszystko to, co mieliśmy dotąd przed oczami” (Hernas, 2005, s. 52).

Metafizyka to nie „co”-Transcendencja, lecz „jak”-transcendowanie. Akty transgresji egzystencjalnej – które filozofowie nazywają zwykle *skokami* – nie są *skokami „do”* czy „ku” Transcendencji; to one same są już *transcendowaniem*. Egzystować, a właściwie *eks-istować* (*ex-sistere*) znaczy – *trans-cendować*. Łacińskie przedrostki „ex” i „trans” zgodnie odwołują nas do czegoś „poza”, prowadzą głównie do jakiegoś *wychodzenia* czy przekraczania.

Postawiony na początku rozdziału zarzut upada, gdyż intencją moją nie jest zakorzenie nadziei w jakimś transcendentnym absolutie – tak lub inaczej rozumianym – lecz w samej egzystencji jako *sensownej*, i którą to *sensowność* odsłonić nam pozwala właśnie nadzieja jako *nadziejąca się* otwartość egzystującego na afirmowanie tego sensu „poza”. Człowiek istnieje tak, że od razu *znajduje siebie* w apriorycznym *położeniu aksjologicznym*, zaś dzięki doświadczeniu nadziei zdolny jest rozpoznać siebie w tym *położeniu* jako egzystencję. Taka wyłącznie *ludzka* nadzieja jest *wrażliwością*, która pozwala nam rozpoznać siebie jako *możliwość* pośród innych *możliwości*, zobaczyć siebie jako *nastrojonego* na różnocenność czy *sensowność* świata, *wyłożonego* jako świat nadziei. Z kolei taka *wykładnia* świata pozwala człowiekowi zadomowić się w *ethosie* egzystującego.

Podsumowując, to wstępne badanie pozwoliło nam odkryć nadzieję jako fundamentalny, *nastrojony* sposób bycia, który jako *wrażliwość-na* otwiera jednostkę na *poza-centriczny* sens egzystencji, czyni *wyłom* ku aksjologicznej głębi. Co więcej, specyfiką nadziei jest dynamiczne, *nadziejące się* stawanie, które odnawia więź jednostki ze źródłem tegoż sensu „poza” sobą. Nadzieja przedstawiła nam się również jako istniejąca zawsze „wbrew”, jako ruch *antyentropijny*. Znaczy to, że istnieje ona „pomimo”

skłonności do rozpadu, do wahań aksjologicznej *conditio humana* ze względu na *tragiczność* świata, wyglądającą zeń groźbę czy pokusę rozpacz, a także doświadczenie zła, własnego niespełnienia, niekiedy nawet *upadając*, co skutkuje oddaleniem jednostki od źródła egzystencji. Owo bycie „wbrew” nadziei nie jest bowiem stałością, ale nieustannym aktowym przekraczaniem siebie. Gabriel Marcel pisze, że „w zasięgu tego płomienia, jakim jest życie, odbywa się złowroga akcja rozpacz; rozpacz może być porównana do prawdziwego samopożerania się duchowego” (Marcel, 1984, s. 45). Biorąc od francuskiego filozofa metaforę *płomienia* – choć aplikując ją w nieco innym znaczeniu – można stwierdzić, że jeśli nadzieja jest otwartością-ku sensowi, to ten egzystencjalny płomień musimy wciąż na nowo w sobie wzniecać. Jeśli więc człowiek toczy bitwę na polu zmagania o sens lub bezsens istnienia, to nadzieja okazuje się jedynym *orężem*, którym może on obronić siebie i swoją *ludzką twarz* przed zgubą, rozpaczą, *piekłem* istnienia. Tylko przez nadzieję i dzięki nadziei może on usprawiedliwić siebie jako *sensownie* egzystującego, będącego wartością pośród innych wartości w wartościowym świecie.

Bibliografia

- Alighieri, D. (2011). *Boska komedia*. Tłum. E. Porębowicz. Kraków: Greg.
- Brejdak, J. (1999). *Philosophia crucis: studia Heideggera nad Apostołem Pawłem*. *Nowa Krytyka*, 10, 125–152.
- Camus, A. (1974). *Mit Syzyfa*. W: A. Camus, *Eseje* (s. 89–209). Tłum. J. Guze. Warszawa: PIW.
- Czajka, A. (1991). *Człowiek znaczy nadzieja. O filozofii Ernesta Blocha*. Warszawa: FEA.
- Fromm, E. (1996). *Rewolucja nadziei. Ku uczłowieczonej technologii*. Tłum. H. Adamska. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Heidegger, M. (1977). *List o humanizmie*. Tłum. J. Tischner. W: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane* (s. 76–127). Tłum. zbiorowe. Warszawa: Czytelnik.
- Heidegger, M. (2002). *Fenomenologia życia religijnego*. Tłum. G. Sowiński. Kraków: Znak.
- Heidegger, M. (2013). *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Hernas, A. (2005). *Czas i obecność*. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- Marcel, G. (1984). Zarys fenomenologii i metafizyki nadziei. W: G. Marcel, *Homo viator: wstęp do metafizyki nadziei* (s. 29–70). Tłum. P. Lubicz. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Marcel, G. (1998). *Być i mieć*. Tłum. D. Eska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Michalski, K. (1978). *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa: PIW.
- Pieper, J. (2000). *O miłości, nadziei i wierze*. Tłum. I. Gano, K. Michalski. Poznań: W drodze.
- Ponikło, T. (2013). *Józef Tischner: myślenie według wartości. Ostatnie słowa*. Kraków: WAM.
- Ricoeur, P. (1992). *Filozofia osoby*. Tłum. M. Frankiewicz. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Spotkanie. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Anna Karoń-Ostrowska* (2003). Kraków: Znak.
- Stróżewski, W. (1981). *Istnienie i wartość*. Kraków: Znak.
- Tarnowski, K. (2005). *Usłyszeć niewidzialne: zarys filozofii wiary*. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- Tarnowski, K. (2014). Kilka słów o nadziei. *Filozofia Religii, 1*. Pobrano z: http://www.filozofiareligii.pl/uploads/1/8/7/0/18702650/04_fr_2014_1_tarnowski.pdf.
- Tarnowski, K. (2017). *Pragnienie metafizyczne*. Kraków: Znak.
- Tischner, J. (1975a). Wiązania nadziei. W: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei* (s. 294–310). Kraków: Znak.
- Tischner, J. (1975b). Wstęp. W: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei* (s. 9–12). Kraków: Znak.
- Tischner, J. (1982). Etyka wartości i nadziei. W: D. von Hildebrand, J. Kłoczowski OP, J. Paściak, J. Tischner, *Wobec wartości* (s. 51–148). Poznań: W drodze.
- Tischner, J. (2000). *Jak żyć?* Wrocław: Wydawnictwo TUM.
- Tischner, J. (2011). Ludzie z kryjówek. W: J. Tischner, *Myślenie według wartości* (s. 454–474). Kraków: Znak.

EXISTENTIAL HOPE

Summary

The article is an attempt at phenomenological reflection on hope. On the way of this study, on the one hand, I oppose the popular practice of “theologizing” of hope, i.e. treating it as a theological virtue, on the other – the scientific attempts to naturalize it. As a result, I discover hope as “existential hope” which presents itself as a fundamental “way of being” of existence.

RECENZJE

DOI: 10.18276/aie.2019.48-08

MAREK BŁASZCZYK*

PASJA ŻYCIA. O FILOZOFII FRYDERYKA NIETZSCHEGO

Recenzja książki Marty Soniewickiej (2016), *Utrata Boga. Filozofia woli Fryderyka Nietzschego*, Kraków: Copernicus Center Press

Książka Marty Soniewickiej zatytułowana *Utrata Boga. Filozofia woli Fryderyka Nietzschego*, która ukazała się w 2016 roku, stanowi próbę monograficznego opracowania niełatwo dającej się systematyzować refleksji Fryderyka Nietzschego. Autorka podejmuje zadanie wręcz niemożliwe – nie tylko dlatego, że zajmowanie się antysystemową filozofią Nietzschego zdaje się być wyzwaniem dla każdego badacza, pragnącego w sposób naukowy ją uporządkować, lecz także dlatego, że o filozofii autora *Tako rzecze Zaratustra* napisano już tak wiele, iż nie sposób krytycznie odnieść się do wszystkich komentarzy na jej temat. Analizując myśl Nietzschego, najczęściej trzeba więc dokonać trudnej sztuki rezygnacji w kwestii doboru literatury przedmiotu: „[...] gdyby ktoś chciał przeczytać wszystko, co napisano o Nietzsche, prawdopodobnie nigdy nie byłby w stanie sam na ten temat cokolwiek napisać” (s. 18). Pisanie o Nietzsche jest wyzwaniem również z tego powodu, że tropienie jego myśli zwieść może na manowce każdego, kto – rozmówany w pozytywistycznym sposobie uprawiania nauki – odczyta ją dosłownie, usiłując zamknąć w ramach pilnie wypracowanego konstruktów intelektualnego.

* Marek Błaszczuk – doktorant Uniwersytetu 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.

Warto pamiętać, że sam Nietzsche był wytrawnym krytykiem filozofii akademickiej, która – jego zdaniem – „wypala” samodzielność myślenia: „[...] ohydny jest cały w ogóle nasz sposób pracy. Sto książek przede mną na stole to w takiejż liczbie cęgi, które wypalają nerw samodzielnego myślenia” (Nietzsche, 2007, s. 46). Można więc zadać prowokacyjne pytanie: dlaczego pisać kolejne studium o Nietzschem? Czym ma się ono różnić od innych tego typu opracowań?

Książka *Utrata Boga. Filozofia woli Fryderyka Nietzschego* składa się z sześciu rozdziałów, rozpisanych na dwie części. W pierwszej z nich, zatytułowanej „Ontologiczno-epistemologiczne założenia filozofii Nietzschego”, Soniewicka omawia Nietzscheańską koncepcję „śmierci Boga” (por. Nietzsche, 2003a, s. 110–111), jej znaczenie i wynikające z niej problemy metafizyczne (rozdział pierwszy). Następnie podejmuje namysł nad Nietzscheańską teorią poznania, twierdząc, że konsekwencją „śmierci Boga” jest utrata moralnego i metafizycznego horyzontu. Człowiek pozbawiony więc zostaje zarówno wiary w istnienie obiektywnych, ponadhistorycznych wartości dobra i zła, jak i gubi punkty odniesienia, cele oraz kryteria „porządkowania świata” (rozdział drugi). W dalszym kroku autorka przedstawia specyfikę metody genealogicznej, stosowanej przez Nietzschego do „neutralizacji moralności” (Nietzsche, 2003c). Podkreśla tu nie tylko fakt, że autor *Wiedzy radosnej* wysoko cenił psychologię, mogąc nawet uchodzić za pioniera współczesnej filozofii umysłu, lecz przede wszystkim to, że podważył on rozpowszechnione za sprawą moralności chrześcijańskiej przekonanie, iż litość i altruizm (postawa nieegoistyczna w ogóle) mają wartość same w sobie, wartość aprioryczną, uniwersalistyczną. Moralność nie jest bowiem dla Nietzschego abstrakcyjnym zagadnieniem „natury ogólnej”, lecz problemem jak najbardziej osobistym, indywidualnym. Nie istnieje więc „najwyższe szczęście”, „wspólne dobro ludzkości” czy „powszechna harmonia”, ponieważ – zdaniem filozofa – są to określenia czysto fikcyjne, utworzone głównie po to, by trzymać w ryzach społeczeństwo i by móc z powodzeniem realizować zamierzone cele ideologiczne, społeczne czy polityczne. Źródłem sądów moralnych, powiada Nietzsche, nie jest zatem sympatia, jak chciał David Hume, lecz resentment (rozdział trzeci).

W drugiej części swej monografii, zatytułowanej „Nietzscheańska antropodycea”, Soniewicka – mówiąc najogólniej – podejmuje najważniejsze wątki Nietzscheańskiej filozofii człowieka. Omawia, nawiązując do *Tako rzecze Zaratustra* (por. Nietzsche, 2006, s. 22–24), trzy przemiany ducha (wielbłąd, lew, dziecko); lub inaczej: trzy etapy rozwoju ludzkiej (samo)świadomości. Wielbłąd symbolizuje tutaj krytykowaną przez Nietzschego „moralność stada”, kierującą się maksymą „powinieneś”. Ten etap rozwoju ducha cechuje się bezradnością i posłuszeństwem, przyjęciem postawy niewolnika, pragnącego odzyskać swoją wolność. Lew symbolizuje natomiast pychę, która cechuje „ducha wolnego” („mordercę Boga”). Ten

ostatni kieruje się w życiu zasadą „chcę”, uniezależniając się od moralności stadnej oraz odrzucając złudną ideę Boga. Jako duch „uszlachetniony” („płowa bestia”) pragnie tym samym sam decydować o sobie, być swoim panem. Jednak – pomimo odzyskanej wolności – nie jest w stanie wypracować swoich własnych wartości, ponieważ – jako siła niszcząca – zatrzymuje się on na poziomie negacji. Dziecko z kolei, symbolizując niewinność i afirmację, nie tylko mówi „nie”, lecz także mówi „tak”. W tym sensie jest ono „wolne ku tworzeniu”. Trzecia przemiana ducha – jak słusznie zauważa autorka – przywołuje na myśl Nietzscheańską koncepcję „nadczłowieka”, wedle której „nadchodzący” człowiek będzie pełen pasji życia – będzie nieustannie przewyżczał swe słabości i całkowicie afirmował wszystkie wymiary swego egzystencjalnego doświadczenia (rozdziały czwarty i piąty). Autorka dotyka również Nietzscheańskiej idei „wiecznego powrotu”, proponując jej interpretację kosmologiczną, etyczno-egzystencjalną oraz metafizyczną (rozdział szósty).

Przejdźmy do uwag krytycznych. Soniewicka – podążając za myślą Martina Heideggera (por. 1997, s. 171–216) i Karla Jaspersa (por. 1991, s. 17) – konstatuje, że idea „śmierci Boga” jest „jedną z najbardziej rozpoznawalnych” refleksji Nietzschego, a jednocześnie jest „kluczem do jego filozofii” (s. 33). Streszcza się w niej bowiem „cały namysł Nietzschego nad metafizyką” (s. 33). Utrata Boga powoduje, że człowiek pozbawiony zostaje wszystkiego, co wiąże się ze „światem nadmysłowym”, a więc wszystkiego, co dotychczas pozwalało mu „porządkować świat” według platońsko-chrześcijańskiej miary i aksjologii. Filozof, kwestionując istnienie obiektywnych systemów wartości, krytykuje zarazem przekonanie, że w świecie ukryty jest ahistoryczny (określony przez Boga) sens, do którego odkrycia człowiek jest powołany. Odniesienie się jednostki do świata ma bowiem charakter interpretacji. Ta zaś zrelatywizowana jest zawsze do konkretnej ludzkiej egzystencji, do przeżyć i doświadczeń konkretnego człowieka. Oznacza to, że „żadna interpretacja nie może być [...] obiektywna ontologicznie, bo nie jest niezależna od ludzkiego doświadczenia” (s. 107). Soniewicka trafnie rekonstruuje Nietzscheański perspektywizm. Zaznacza, że opiera się on na odrzuceniu założenia ontologicznego, wedle którego istnieją „rzeczy w sobie”, oraz założenia epistemologicznego, wedle którego „prawda stanowi cel i kryterium poznania” (s. 107). Prawda, jak widzi ją Nietzsche, jest bowiem „ruchliwą armią metafor, metonimii, antropomorfizmów” (Nietzsche, 2009, s. 147). Wszelkie prawdy, w konsekwencji, zdają się być jedynie „złudami, o których zapomniano, że nimi są” (Nietzsche, 2009, s. 147). Idąc tym tropem, Soniewicka komentuje, że metafory stanowią dla Nietzschego „podstawowe narzędzie poznania” (s. 100), czyniąc obcy, niezrozumiały świat, światem bliskim, znajomym i „bezpiecznym”.

Na uwagę zasługują rozważania Soniewickiej na temat „woli mocy”. Autorka słusznie podkreśla, że jest to „jedno z kluczowych pojęć” (s. 227) Nietzscheańskiej

filozofii człowieka (por. Heidegger, 1998, s. 7–254, 475–648; Heidegger, 1999, s. 224–229, 253–262). Badaczka wspomina także powszechnie utrwalone przeświadczenie, że praca Nietzschego zatytułowana *Wola mocy* (Nietzsche, 2003b), która ukazała się w 1901 roku, a więc rok po śmierci myśliciela, miała być „ukoronowaniem jego filozofii” (s. 227). Jednakże po istotnych ingerencjach redaktorskich siostry Nietzschego, Elisabeth Förster-Nietzsche, praca ta okryła filozofa „złą sławą nazistowskiego ideologa” (s. 227, przypis 101). Pamięć o tym fakcie wydaje się ważna, pozwala bowiem spojrzeć na poglądy Nietzschego szerszej, ukazując je w kontekście bardziej uniwersalistycznym niż ideologicznym. Soniewicka zasadnie interpretuje „wolę mocy” (*Wille zur Macht*) jako kategorię ontologiczną, „przynależną nie tyle samemu człowiekowi, co raczej całemu procesowi stawania się wszechświata” (s. 229). W tym sensie, wskazując na potencjalny charakter jej siły, jest ona wolą „dążenia ku mocy”, „pragnieniem wzrostu mocy”, „wolą tworzenia”. Słowem, „wola mocy” cechuje się swoistą autotranscendencją, samo-przeobrażaniem się i samo-ujarzmianiem. Jest pragnieniem nieustannego „bycia czymś więcej”. Myśl tę doskonale uchwycił Mariusz Moryń (1997, s. 67: „wola jest pożądaniem nie mocy, lecz spotęgowania, ciągłego wzmagania sił już posiadanych”), na którego rozpoznania Soniewicka akurat się nie powołuje.

Soniewicka, analizując Nietzscheańską koncepcję „nadczołowieka”, w interesujący sposób omawia ideę przewycięzania (transcendencji) człowieka. Ideę tę wywodzi bowiem od Pico della Mirandoli (por. 2010, s. 41, 45) i Blaise’a Pascala (por. 1989, s. 222), według których nieskończona możliwość przekraczania siebie stanowi o szczególnej właściwości natury ludzkiej. Owo przekraczanie siebie, dodaje, dane jest tu jednostce dzięki wierze, z czym polemizował będzie Nietzsche: „Nietzsche przyjął chrześcijańską koncepcję bytu ludzkiego jako bytu *przekraczającego siebie*, tyle że pozbawił ten proces odniesienia do Bytu Transcendentnego” (s. 282). Człowieka Nietzschego cechuje więc „transcendowanie bez transcendencji” (por. Jaspers, 1997, s. 335–341), nieustające konfrontowanie się ze swoim losem, „bycie w drodze”.

Soniewicka ma świadomość, że filozofia Nietzschego stanowi wyraz jego osobistego doświadczenia życiowego, a tym samym – że ma ona silnie subiektywistyczny, antysystemowy charakter, wymykając się analitycznej, naukowej wykładni. Podkreśla bowiem, że myśl autora *Wiedzy radosnej* „wyrastała z głębi jego własnej egzystencji” (s. 21), że przede wszystkim była ona „sztuką życia”, poszukiwaniem odpowiedzi na najbardziej nurtujące pytania egzystencjalne. Mimo to jednak ambicją autorki jest przedstawienie filozofii Nietzschego w całości („dorobek życiowy filozofa stanowi całość i jako całość będzie traktowany w niniejszej pracy”) (s. 19), co już w punkcie wyjścia wydaje się być rzeczą niezwykle trudną, jeśli nie nawet zgoła niewykonalną. Nietzsche, według niektórych badaczy jego twórczości,

powiedział przecież „wszystko, a także przeciwieństwo tegoż wszystkiego” (Colli, 1994, s. 143). Filozof, wyrażając swoje myśli w sposób literacki (aforystyczny, nienaukowy), nieustannie zmusza bowiem swego czytelnika do ponownej lektury. Biorąc więc pod uwagę fakt, że filozofia Nietzschego – jak trafnie zauważa Soniewicka – jest „szkołą odważnego i krytycznego myślenia” (s. 27), nie sposób w jednej monografii ukazać wszystkie jej niuanse. Nie oznacza to bynajmniej, że nie można o niej pisać rozpraw naukowych. Przeciwnie, pisać o niej warto, konfrontując jej założenia z własnymi, zrodzonymi na kanwie osobistego doświadczenia bycia-w-świecie, przemyśleniami. Pisać o niej warto również dlatego, by – rozpoznawszy ukryty w niej potencjał – móc wykroczyć poza nią, przewyciężyć tkwiące w niej aporie, paradoksy i nieścisłości.

Publikacja *Utrata Boga. Filozofia woli Fryderyka Nietzschego* stanowi ciekawą próbę spojrzenia na najistotniejsze aspekty Nietzscheańskiej filozofii. Szkoda jednak, że Soniewicka nie podaje jasnego klucza, według którego dobiera oraz interpretuje owe aspekty. A także – że we „Wprowadzeniu” do swojej książki wprost nie wyjaśnia znaczenia skądinąd intrygującego jej tytułu. Monografia nie jest wolna od kilku redakcyjnych mankamentów (np. s. 369; s. 367; s. 280, przypis 86; s. 227; s. 265, przypis 39). Niedoskonałości te w żaden sposób nie pomniejszają wszakże merytorycznej wartości monografii, której główną zaletą zdaje się być to, że daje ona względnie syntetyczny zarys filozofii Fryderyka Nietzschego. Książka Soniewickiej, choćby właśnie z uwagi na jej walor poznawczy, z pewnością może więc przysłużyć się każdemu czytelnikowi zafascynowanemu twórczością autora *Jutrzenki* i chcącemu kroczyć po nierzadko prowadzących na manowce jego śladach.

Bibliografia

- Colli, G. (1994). *Po Nietzschem*. Tłum. S. Kasprzysiak. Kraków: Oficyna Literacka.
- Heidegger, M. (1998). *Nietzsche*, t. 1. Tłum. A. Gniazdowski i in. Warszawa: PWN.
- Heidegger, M. (1999). *Nietzsche*, t. 2. Tłum. A. Gniazdowski i in. Warszawa: PWN.
- Heidegger, M. (1997). Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”. Tłum. J. Gierasimiuk. W: M. Heidegger, *Drogi lasu* (s. 171–216). Tłum. J. Gierasimiuk i in. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Jaspers, K. (1997). *Nietzsche. Wprowadzenie do rozumienia jego filozofii*. Tłum. D. Stroińska. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Jaspers, K. (1991). *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*. Tłum. C. Piecuch. Warszawa: PWN.
- Moryń, M. (1997). *Wola mocy i myśl. Spotkania z filozofią Fryderyka Nietzschego*. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.

- Nietzsche, F. (2003a). *Wiedza radosna*. Tłum. L. Staff. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Nietzsche, F. (2003b). *Wola mocy*. Tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Nietzsche, F. (2003c). *Z genealogii moralności*. Tłum. L. Staff. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Nietzsche, F. (2006). *Tako rzecze Zaratustra*. Tłum. W. Berent. Poznań: Vesper.
- Nietzsche, F. (2007). *Listy*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Nietzsche, F. (2009). O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie. W: F. Nietzsche, *Pisma pozostałe* (s. 141–154). Tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Pascal, B. (1989). *Myśli*. Tłum. T. Żeleński (Boy). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Pico della Mirandola, G. (2010). *Mowa o godności człowieka*. Tłum. Z. Nerczuk, M. Olszewski. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.