

PRETEKSTY

CZASOPISMO STUDENCKIEGO KOŁA
NAUKOWEGO FILOZOFÓW
NUMER 1 / MAJ 1999

Redaguje zespół:

Damian Gruszczyński (redaktor naczelny),
Karol Zamojski

Adres redakcji:

Instytut Filozofii UAM
ul. Szamarzewskiego 89 c (sekretariat)
60-568 Poznań
e-mail: sknf@artemida.amu.edu.pl

Wydawnictwo finansowane ze środków Instytutu
Filozofii UAM, Poznań

Projekt okładki: Anna Roksana Tumielewicz

Wydawca:

Studenckie Koło Naukowe Filozofów przy IF UAM, Poznań

Druk, Skład:

Kolegium redakcyjne

Oprawa:

Zakład Introligatorski „B.Lewandowski”

Spis treści

1. Słowo od redakcji.....	5
2. Przedmowa.....	7
3. Jarosław Boruszewski <i>Empirycystyczna teoria czasu w „ Traktacie na turze ludzkiej” Davida Hume'a.....</i>	9
4. Roman Bromboszcz <i>Białe plamy, chlajna i mięso Platona. Czytanie Szlezaka w czytaniu Platona.....</i>	23
5. Tomasz Turowski <i>Hermeneutyka genealogiczna Fryderyka Nietzschego. O zmierzchu faktu i interpretacji.....</i>	39
6. Karol Zamojski <i>Czy możliwe jest odczytanie filozofii form symbolicznych Ernsta Cassirera jako koncepcji radykalno -hermeneutycznej ?.....</i>	53
7. Tomasz Zarębski <i>Wolność, władza, historia - zagadnienie syntetycznej teorii społecznej.....</i>	75
8. Podziękowania.....	91

SŁOWO OD REDAKCJI

Bardzo cieszę się, że mogę powitać Państwa na łamach naszego nowopowstałego czasopisma *Preteksty*. Pomysł jego wydawania zrodził się w naszym kręgu kilka miesięcy temu a że spotkał się z aprobatą naszego opiekuna i dyrekcji Instytutu Filozofii UAM mamy oto przyjemność zaprezentować Wam, drodzy czytelnicy, pierwszy numer. *Preteksty* mają głównie prezentować owoce pracy naszego koła naukowego a więc w szczególności teksty wystąpień i referatów wygłoszonych podczas spotkań SKNF, jednak formuła tego pisma ma być jak najbardziej otwarta. Chciałbym więc z tego miejsca zaprosić do współpracy osoby niezrzeszone w naszym kole i zapewnić, że ich obecność na łamach *Pretekstów* będzie zawsze mile widziana. Kryterium przyjęcia tekstu do publikacji jest opinia pracownika naukowego oraz zgoda kolegium redakcyjnego. Nasze czasopismo będzie ukazywać się co kwartał.

W dzisiejszym numerze Jarek Boruszewski przedstawi nam swoje rozważania na temat hume'owskiej teorii czasu z *Traktatu o naturze ludzkiej*, Tomek Zarębski podejmie się próby zestawienia dwóch odmiennych koncepcji społecznych: Leszka Nowaka oraz Milтона i Rose Friedmanów. Kolejny tekst to pewnego rodzaju „recenzja” książki Szlezaka *Czytanie Platona* aczkolwiek z tradycyjną recenzją mającą niewiele wspólnego... Następnie dwa artykuły z niezwykle popularnej w naszym kole orientacji hermeneutycznej. Tomek Turowski wskaże nam na poczesne miejsce jakie

Słowo od redakcji

winien w tradycji hermeneutycznej zajmować Fryderyk Nietzsche a Karol Zamojski będzie zastanawiał się nad możliwością odczytania cassirerowskiej filozofii form symbolicznych w zupełnie nowy sposób, jako koncepcji radykalno hermeneutycznej. Wcześniej jeszcze sekretarz Studenckiego Koła Naukowego Filozofów zapozna nas w przedmowie z zasadami na jakich funkcjonuje nasza organizacja.

Z mojej strony pozostaje tylko żywić nadzieję, że lektura naszego kwartalnika nie pozostanie bez echa i przysporzy wielu pretekstów do większej dyskusji, oraz że Czytelnicy wybaczą nam wszystkie potknięcia edytorskie wynikłe z niedoświadczenia redakcji.

Miłego czytania.

Damian Gruszczyński

PRZEDMOWA

Przyjęła się ogólnie (za)szczytna tradycja pisania przedmów. W kontekście tej tradycji, niniejsza przedmowa stawia sobie za zadanie skrótowe przedstawienie zasad funkcjonowania Koła, trudno bowiem o okoliczności bardziej sprzyjające kryptoreklamie. A "przedmawiane" wydarzenie jest ważne - mam bowiem przyjemność zaprezentować Państwu pierwszy numer czasopisma wydawanego przez Studenckie Koło Naukowe Filozofów.

SKNF jest oficjalną organizacją studencką przy poznańskim Instytucie Filozofii. Korzenie takiej działalności zanurzone są w mrokach przeszłości, dziwić więc nie może, że zrzeczenia takie mają bardzo bogatą tradycję. Trudne, wręcz niemożliwe, wydaje się osiągnięcie poprzeczek, które dość wysoko postawili nasi poprzednicy. Niemniej, My ze swojej strony staramy się, aby przyszli studenci filozofii równie życzliwie traktowali okres, kiedy My tworzyliśmy to Koło.

W obecnej formie, o dziwo zmiennej w czasie, działamy od niespełna dwóch lat, choć po różnych problemach z odnalezieniem właściwej idei koła, kolegiąlnie zdecydowaliśmy się partycypować w takiej formule, która -by posłużyć się słowami Leibniza- wyznaczając cokolwiek, niczego nie ogranicza. Pisząc krótko, pięciu kolegów zwanych oficjalnie Przewodniczącymi, Sekcji realizuje samorządnie w ramach wewnętrznych organów szeroko rozumiane statutowe zadania Koła. Sekcje: Ontologii, Historii Filozofii, Filozofii Hermeneutycznej, Estetyki i Filozofii Kultury oraz Filozofii Politycznej mają jak każdy widzi tematyczny charakter. Szersze i poważniejsze zadania podejmujemy w ramach specjalnie powołanych do tego

zespołów. Sekretarz Koła natomiast organizuje i koordynuje wszystkie te poszczególne działania, kierując się przy tym głównie zasadą *primum non nocere*. Działalność w takiej formie przynosi nadspodziewanie dobre rezultaty. Zdaje się, że projekty, takie jak wydawanie czasopisma *Preteksty* jeszcze bardziej umacniają Nas w przekonaniu o sensowności Naszych poczynań.

Powszednim chlebem Koła są jednak działania na pozór bardziej prozaiczne. Na cotygodniowych posiedzeniach wygłaszane są referaty, połączone zazwyczaj z dyskusjami. Ponadto organizujemy samoistne publiczne debaty nad bardziej kontrowersyjnymi tematami. Zadowolające jest ciągle powiększające się grono uczestników tych debat.

Myślę, że podbudowani wydawaniem *Pretekstów* z czasem przejdziemy do bardziej spektakularnych działań. Za wspieranie przeszłych a szczególnie tych przyszłych inicjatyw z góry dziękuję nadzwyczaj życzliwej Dyrekcji IF.

Szczególnie wielkie słowa uznania należą się doktorowi Norbertowi Leśniewskiemu, którego pomoc i dobre słowo, właściwie są niemożliwe do przecenienia. Dziękujemy i prosimy o więcej.

Na koniec chciałbym również podziękować wszystkim ludziom, którzy w jakimkolwiek stopniu-wielkim, średnim i choćby tylko małym przyczynili się do powstania tego projektu.

Życzę Wam podobnego zacięcia na przyszłość.

Sekretarz SKNF

Grzegorz Cuber

EMPIRYCYSTYCZNA TEORIA CZASU W "TRAKTACIE O NATURZE LUDZKIEJ" DAVIDA HUME'A

I. Określenie przedmiotu rozważań.

Hume'a badania nad czasem dotyczą czasu bezpośrednio danego poznającemu podmiotowi; jest to czas w dwóch porządkach: impresji (wrażeń) oraz idei (myśli). Badanie czasu w metodologii Hume'a to przede wszystkim analiza idei czasu, której efektem ma być ustalenie własności czasu oraz wykazanie empirycznego pochodzenia owej idei. W ten sposób czas staje się pojęciem empirycznym. Należy zatem wskazać na odpowiednią treść empiryczną impresji zmysłowych, której aktualne spostrzeżenie gwarantuje powstanie w umyśle idei czasu.

Zgodnie z myślą genetycznego empiryzmu zagadnienie owo można ująć w postaci prosto sformułowanego pytania: jak możliwe jest doświadczenie czasu przez zmysły?

Odpowiedź na owe pytanie jest uzasadnieniem twierdzenia głoszącego, iż pojęcie czasu legitymuje się empirycznym pochodzeniem, co ma potwierdzać faktyczne (a nie jakieś urojone) istnienie idei czasu. W

ostateczności wykazane zostaje to, że "czas" jest terminem znaczącym (sensownym).

Efekt takich badań nad czasem można nazwać empirycystyczna (wg klasycznego empiryzmu brytyjskiego) teorią czasu.

Celem niniejszego artykułu jest pokazanie takowej teorii, tak jak przedstawia się ona w wydaniu dojrzałego klasycznego empiryzmu Davida Hume'a, a także ujawnieniem jej wewnętrznych trudności oraz próba ich przewyciężenia.

II. Istnienie czasu.

jako wstępne określenie czasu może posłużyć ogólnikowe twierdzenie Filozofa głoszące, iż "...czas nie jest niczym innym niż sposobem, w jaki istnieją pewne rzeczy realne¹." Natura owego sposobu ukaże się przy ustalaniu własności czasu, wcześniej należy powiedzieć i jego istnieniu.

Na gruncie systemu Hume'a konieczne jest rozróżnienie dwóch sposobów rozumienia zwrotu "istnienie czasu". W pierwszym rozumieniu istnienie czasu nazywał będę realnym, w drugim zaś istnieniem fikcyjnym.

Czas istnieje realnie, jeżeli jest spostrzegany, tzn. jeżeli postrzegający podmiot doznaje takich impresji, które są w stanie dać impresję i ideę czasu. Niedoznawanie takich impresji implikuje realne nieistnienie czasu, lecz co najwyżej istnienie fikcyjne.

Czas istnieje fikcyjnie, jeżeli postrzegający podmiot posiadając ideę czasu doznaje takich impresji, które

takowej idei dać nie mogą, ale do których idea czasu może być zastosowana.

III. Postulaty określające istotę i istnienie czasu

W sumie postulatów tych można ustalić trzy. Są one mocno przez Hume'a eksponowane przy Jego analizie czasu. Niespełnienie przez własności przedmiotu rozważań treści przynajmniej jednego z nich pozbawia ów przedmiot miana realnie istniejącego czasu.

1. Czas jest skończenie podzielny (dyskretny).
2. Czas nie istnieje bez rzeczy - nie istnieje sam.
3. Czas nie istnieje bez zmiany.

Należy od razu zaznaczyć, że postulaty te nie są od siebie zależne. Jeżeli przyjmiemy, że mają one określać czas istniejący realnie, to spełnienie postulatu 3 pociągałoby spełnienie postulatu 2., ale nie odwrotnie. Będzie tak dlatego, iż dla Hume'a fakt istnienia zmiany bez rzeczy (tego się nie zmienia) byłoby nie do zaakceptowania. Niepostrzeżenie rzeczy oznacza brak jakiegokolwiek impresji, a zatem niepostrzeżenie zmiany, co niezawodnie pociąga to, że niespełnienie postulatu 2 implikuje niespełnienie postulatu 3. W ten sposób postulat 3 jest warunkiem dostatecznym, koniecznym realnego istnienia czasu, zaś postulat 2 tylko warunkiem koniecznym.

Inaczej sprawa przedstawia się w przypadku fikcyjnego istnienia czasu, dookreślając ustalenia z punktu II należy stwierdzić, że:

- czas istnieje realnie jeśli spełnione są 1 i 3;
- czas istnieje fikcyjnie jeśli spełnione są tylko 1 i 2.

W ten sposób uwidacznia się sens wyodrębniania niezupełnie niezależnych postulatów. Jeżeli spełnione są 1 i 3, to spełniony jest 2 więc czas istnieje realnie. Natomiast jeśli spełniony jest 1, niespełniony jest 3, lecz spełniony jest 2, to czas istnieje fikcyjnie. Nadrzędnym jest postulat 1, wg Hume'a określa on istotę czasu.

IV. Czas w porządku impresji (warunki spostrzeżenia czasu, których spełnienie gwarantuje powstanie idei czasu).

Dla potrzeb analizy czasu w porządku impresji pomocnym będzie wyodrębnienie warunków zewnętrznych spostrzeżenia czasu, dotyczących treści impresji, tego co postrzegane oraz warunków wewnętrznych, dotyczących postrzegającego podmiotu. Rozróżnienie to ma charakter tylko operatywny, nie zaś merytoryczny, gdyż jak się okaże, warunki te złączą się w jedno.

1. Warunki zewnętrzne. Warunki te są literalnie równoważne postulatom określającym realne istnienie czasu. Po prostu: aby spostrzec czas należy postrzegać jakąś realną rzecz podlegającą realnej zmianie. Pewnikiem dla Hume'a jest to, że: " ... ideę czasu tworzymy dzięki następstwu idei i impresji i jest rzeczą niemożliwą, iżby czas zjawił się kiedykolwiek sam w świadomości lub żeby umysł spostrzegął go bez nich."² Nie każda jednak zmiana jest w stanie dać impresję czasu. Ostateczne ograniczenia nakładają warunki wewnętrzne.
2. Warunki wewnętrzne. Te warunki są określone przez granice, które " wyznacza pierwotne natura i

struktura umysłu".³ Owymi granicami są: minimalna i maksymalna postrzegalność zmiany. W tych granicach podmiot jest w stanie dostrzec (uchwycić, rozpoznać) zmianę. Maksymalną postrzegalność zmiany można rozumieć tak, że zmiana, którą umysł w tej granicy postrzega jest najszybciej następującą zmianą dla podmiotu uchwytą, np. najszybszy zauważalny ruch od którego szybszego spostrzec już nie można. Analogicznie, minimalna postrzegalność zmiany to uchwytność zmiany najpowolniej następującej.

O jedności tych warunków decydują stosunki pomiędzy nimi zachodzące. Pierwszym z tych stosunków jest relatywność granic postrzegalności zmiany względem tego co się zmienia. W zależności od tego jaką rzecz podlegającą zmianie obejmuje impresja przedział postrzegalności zmiany będzie szerszy lub węższy.

Drugi, o wiele istotniejszy, stosunek opiera się na założeniu, że im bliżej górnej (maksymalnej) granicy postrzegalności zmiany zmiana jest postrzegana, tym trwanie czasu odczuwane przez podmiot jest krótsze i odwrotnie, im bliżej dolnej (minimalnej) granicy postrzegalności granicy zmiany zmiana jest postrzegana, tym trwanie czasu jest dłuższe. Oczywiście, im prędkość zmiany jest większa, tym bliżej górnej granicy postrzegalności jest ona postrzegana i vice versa. Zachodzi zatem stosunek odwrotnej proporcjonalności między prędkością postrzeganej zmiany (szybkością następowania percepcji po sobie) a trwaniem czasu: im większa jest

szybkość następowania percepcji po sobie (X), tym krótsze wydaje się trwanie czasu. (Y).

W ten sposób, jeżeli X osiągnie odpowiednio wysoką wielkość, taką, że zostanie już przekroczona górna granica postrzegalności zmiany, to Y, skoro czas ma być skończenie podzielny, osiągnie wartość zerową a zatem czas przestanie realnie istnieć. Analogicznie, jeżeli X osiągnie wartość zerową lub odpowiednio niską, taką że przekroczona zostanie dolna granica postrzegalności zmiany, czas przestanie realnie istnieć. Obrazowo mówiąc, czas „rozciągnie się” w jednoczesność, która nie jest czasem.

Wnioskiem z tego jest to, że czas realnie istnieje tylko w granicach postrzegalności zmiany. Warunki wewnętrzne spostrzeżenia czasu są warunkami dostatecznymi, zaś warunki zewnętrzne koniecznymi. Dla konkretnego postrzegającego indywiduum są one jednym warunkiem, gdyż skoro nie postrzega ono zmiany, nie może wnosić o jej istnieniu, zatem zmiana nie zachodzi.

Egzemplifikacją procesu spostrzegania czasu jest następująca sytuacja: " Gdy bardzo szybko obracamy na sznurku żarzący się węgiel, to daje on zmysłom obraz ognistego kręgu; i nie będzie się nam wydawało, że jest jakiś *odstęp czasu* (podkr. wł.) między jego obrotami..." i dalej: " Gdzie nie ma następujących po sobie percepcji, tam nie ma też świadomości czasu, choćby w rzeczywistości rzeczy następowały jedne po drugich ."⁴

W powyższym wypadku odpowiednio wysoka prędkość wprawionego w ruch żarzącego się węgla sprawiła, iż zmiana stała się niepostrzegalna. W

związku z czym, nie postrzegalny jest czas, więc realnie nie istnieje. Czas jest niepostrzegalny, gdyż niezauważalny jest odstęp czasu między kolejnymi obrotami obracanego przedmiotu. Odpowiednie spowolnienie ruchu (nie zatrzymanie) wywołałoby spostrzegamy odstęp pomiędzy kolejnymi obrotami a tym samym, realne istnienie czasu. Zatem bez owego odstępu nie ma czasu oraz, jeżeli rozumieć czas jako istniejący realnie nie zaś fikcyjnie, bez czasu nie ma odstępu między kolejnymi obrotami. Są więc sobie równoważne. Spostrzeżenie tego odstępu jest bezpośrednim spostrzeżeniem czasu i dzięki temu postrzegający podmiot jest w stanie uzyskać ideę czasu. Tym, co daje ideę czasu jest jego impresja. Nie jest to osobna i odrębna impresja, lecz integralna część składowa pewnej impresji złożonej. Impresja odstępu między kolejnymi percepcjami (stadiami zmiany) jest impresją czasu. Z tego można wnosić, iż ten właśnie odstęp i czas są ze sobą tożsame. Ale, skoro czas jest odstępem między kolejnymi percepcjami (w tym wypadku obrotami), to z tego wynika, iż czas jest pusty. Znaczy to, że rzeczy i stany rzeczy nie istnieją w czasie lecz pomiędzy czasem. Z uwagi na skończoną podzielność czasu i przestrzeni, kolejne stadia zmiany byłyby oddzielone odpowiednio długimi okresami czasu (o długości odwrotnie proporcjonalnej w stosunku do prędkości zmiany). Pustość czasu (czas jako odstęp między kolejnymi stadiami zmiany) jest zgodna z treścią postulatów 2 i 3. To znaczy, bez rzeczy nie ma zmiany, czyli nie ma kolejnych stadiów zmiany, które czas miałby oddzielać. Krótko nie ma odstępu bez tego między czym miałby on występować. Rzecz niezmienna nie podlegająca zmianie nie posiada

różnych stadiów swego istnienia, zatem nie występuje żaden odstęp, w konsekwencji czas nie istnieje realnie.

V. Czas w porządku idei.

Dystynkcja czasu w porządku impresji i czasu w porządku idei wydaje się być zbyt techniczna, skoro jak twierdzi Hume: "Wszelkie nasze idee i impresje są do siebie parami podobne."⁵ Powyższa reguła obowiązuje jednak bezwyjątkowo tylko w stosunku do idei i impresji prostych. Co się tyczy percepcji złożonych Hume ogranicza powyższą regułę następująco: "Zauważam, że wiele naszych idei złożonych nigdy nie miało odpowiedników w impresjach i że wiele naszych złożonych impresji nie znajduje dokładnego odbicia w ideach".⁶ Przeto, percepcje złożone nie podlegają powszechnie tej samej regule co percepcje proste i niektóre z nich cechuje pewna mglistość i niejednoznaczność. Idea czasu jest ideą złożoną. Na nią składają się części, które są niepodzielne - proste, jednak idee proste wchodzące w skład złożonej idei czasu nie są ideami czasu (analogicznie sprawa ta przedstawia się wobec idei przestrzeni). Odmówienie prostej idei czasu (chwili, jednoczesności) miana czasu usuwa trudność ze zrozumieniem następującego faktu: "... skoro czas składa się z części niejednoczesnych, to rzecz niezmienna, dając jedynie impresje jednoczesne, nie daje żadnych takich impresji, które mogłyby tworzyć nam ideę czasu."⁷ Najkrótszy zatem czas, to minimalny okres czasu, czyli dwie następujące po sobie chwile.

⁵ Tamże, s. 15

⁶ Tamże.

⁷ Tamże, s. 57

Mając na względzie powyższe uwagi można przejść do próby analizy etapu, w którym Hume przechodzi od badania czasu w porządku impresji do badania czasu w porządku idei: "Znalazłszy więc, że czas w swej pierwotnej postaci zjawia się umysłowi zawsze związany z następstwem rzeczy zmiennych i że w inny sposób nie może być przez nas ujęty, musimy teraz zbadać, czy można pojąć czas, nie ujmując pojęciowo następstwa rzeczy, i czy może on sam przez się tworzyć odrębną ideę w wyobraźni."⁸ Rozstrzygnięcie tego zagadnienia jest oczywiście negatywne - czas i następstwo rzeczy (zmiana) są nierozróżnialne, gdyż nie są od siebie różne, zatem nie mogą być od siebie oddzielone. Idea czasu genetycznie pochodzi ze spostrzeżenia sposobu, w jaki percepcje ukazują się umysłowi np. pięć tonów zagranych na flecie, gdzie jak Filozof twierdzi; "... umysł spostrzega tylko sposób, w jaki różne dźwięki mu się ukazują; i ten sposób może on później rozważać, nie rozważając tych szczególnych dźwięków, lecz może go łączyć z jakimiś innymi rzeczami."⁹ Ta możliwość operowania samym sposobem ukazywania się rzeczy i stosowania go wobec innych rzeczy, różnych od tych z którymi ukazał się on w impresji, znajduje łatwe uzasadnienie, jeśli przypomnieć sobie własność pustości czasu, tzn. faktu, iż same rzeczy do czasu nie należą. Po czym Autor *Traktatu* podaje następujące określenie czasu: " ... nie może być on niczym innym niż różnymi ideami, impresjami czy rzeczami, uporządkowanymi w pewien określony sposób, a mianowicie: następującymi jedna

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 57

po drugiej."¹⁰ Takie określenie czasu przypuszcza jednak inną własność czasu, niż ta, którą określiłem jako pustość. *Expressis verbis* wyrażają to dwa inne fragmenty *Traktatu* : " ... niepodzielne chwile czasu muszą być wypełnione jakimiś realnymi rzeczami lub istnieniami, których następstwo tworzy trwanie i czyni je uchwytnym dla umysłu";¹¹ "(...) części niepodzielne, jako że same przez się są niczym, nie dadzą się pojąć, jeśli nie są wypełnione czymś, co jest realne i co istnieje."¹²

Z przytoczonych fragmentów wynika, iż czas nie jest i nie może być pusty, co w sposób oczywisty przeczy wcześniej ustalonej własności czasu głoszącej, że czas jest pusty.

Temu, czym i jak ową sprzeczność można wytłumaczyć poświęcę ostatnią część niniejszej rozprawy.

VI. Dwie koncepcje czasu.

Na początku należy stwierdzić, iż obydwie wyprowadzone z treści *Traktatu* koncepcje czasu spełniają treść postulatów 1-3. Dyskusyjnym wydaje się być spełnienie postulatu 2. Jednakże posiada on dwa wzajemnie się dopełniające i wykluczające warianty.

Wariant pierwszy: czas nie istnieje bez rzeczy (sam), tzn. czas jest pusty, ale realnie istnieje wtedy i tylko wtedy, gdy w granicach percepcji dzięki której jest postrzegany występuje co najmniej jedna rzecz podlegająca zmianie.

10

Tamże.

11 Tamże, s.60

12 Tamże.

Wariant drugi: czas nie istnieje bez rzeczy (sam), tzn. nie ma pustego czasu, rzeczy podlegają zmianie realnie istnieją w czasie i każda chwila czasu jest przez jakąś rzecz (stadium zmiany) wypełniona.

Zatem koncepcja pustego czasu spełnia wariant pierwszy drugiego postulatu natomiast koncepcja czasu niepustego spełnia wariant drugi.

Po drugie, koncepcja pustego czasu wprowadzona została na etapie analizy czasu zjawiającego się umysłowi w swojej pierwotnej postaci, czyli czasu w porządku impresji, czasu odczuwanego. Natomiast koncepcja czasu niepustego jest podana w *Traktacie* na etapie analizy pojęciowego ujmowania czasu, czyli czasu w porządku idei. Idea czasu jest ideą złożoną i nie istnieje prosta idea czasu, w związku z czym nie istnieje prosta (niepodzielna) impresja czasu. Na gruncie systemu Hume'a możliwe jest niewystępowanie jednoznacznej (ściślej) odpowiedzialności między złożoną impresją danej rzeczy lub stanu rzeczy, a ideą tej rzeczy lub tego stanu rzeczy.

Po trzecie, ze względu na to, że: "Idee jakichś rzeczy musi on (umysł - przyp. wł.) mieć z pewnością i bez nich nie może nigdy dojść do pojęcia czasu"² powstanie idei czasu to ujęcie w czas idei już znajdujących się w umyśle. Skoro nie można pojęciowo ująć pustego czasu, to zostaje on wypełniony ideami rzeczy (w szczególnym przypadku ideami tych rzeczy dzięki którym zmianie(został postrzeżony). Po czym, jako idea abstrakcyjna może być rozważony bez rozważania tych konkretnych

² Tamże, s 57

idei i stosowany do różnych rzeczy, ustalając ich realne bądź fikcyjne istnienie w czasie.

Po czwarte - czas (idea czasu) jest funkcją wyobraźni, która "...nie jest ograniczona do tego samego porządku i kształtu, jaki był w impresjach pierwotnych."³ Wg tego, idea czasu, jako złożona idea wyobraźni nie musi przedstawiać takich samych własności jakie przysługują czasowi, jako złożonej impresji.

Po piąte. Czas genetycznie spostrzeżony jako pusty, zaś ujęty pojęciowo jako "wypełniony" może być stosowany, jako idea, do impresji mogącej dać idee czasu narzucając tej impresji własności czasu przysługujące mu w porządku idei. Posiadanie idei czasu narzuca podmiotowi spostrzeganie rzeczy jako istniejących w czasie. Czas istnieć będzie wtedy realnie, nie zaś fikcyjnie. Pierwsze świadome impresje czasu pozwalałyby wnioskować o nieistnieniu rzeczy w czasie. W miarę ontogenetycznego rozwoju człowieka abstrakcyjna idea czasu, determinując doświadczenie, pozwalałaby na przypisywanie realnego istnienia w czasie rzeczy zmiennej oraz fikcyjnego istnienia w czasie rzeczy nieziennej i stałej.

VII. Uwagi końcowe

Konkluzję niniejszej rozprawy można sformułować następująco: w *Traktacie o naturze ludzkiej* David Hume zdaje się przypisywać inne własności czasowi w porządku impresji i inne czasowi w porządku idei. Inaczej czas jest odczuwany przez podmiot, inaczej czas

jest myślany. Wystąpienie takiej rozbieżności może świadczyć na niekorzyść empirycznej teorii czasu Hume'a. Może być ona potraktowana jako systemowa sprzeczność lub przykład niekonsekwentnych przekonań Filozofa, jednakże biorąc pod uwagę niektóre ustalenia epistemologiczne *Traktatu* trudność owa może być wytłumaczona i uzasadniona a przez, to też zaakceptowana. Pamiętać jednak należy o tym, iż korzysta się wtedy z możliwości przez samego autora zasygnalizowanych i dalej nie rozwijanych, traktowanych przy tym jako odstępstwa nie godzące w trafność naczelných zasad filozofii Hume'a.

W świetle powyższych prezentacji można zaakceptować hipotezę głoszącą, iż na gruncie systemu Hume'a nadanie empirycznej sensowności pojęciu czasu wymaga odwołania się do przypadków stanowiących pewnego rodzaju systemowe anomalio.

BIAŁE PLAMY , *CHLAJNA* I MIĘSO PLATONA
CZYTANIE SZLEZAKA W CZYTANIU PLATONA

[„Szczególnie trafne w odniesieniu do lektury Platona będzie to, co Arystoteles orzekł generalnie o rozważaniach nad prawdą: są one po części łatwe, bo nikt nie może się tam całkowicie omylić, po części zaś trudne, bo nikt nie osiągnie w nich niezbędnej precyzji." (Thomas A. Szlezak s.17)]

1. Tekst niniejszy ma zamiar dokonać obserwacji czytania/pisania i nierozzerwalnie skojarzonej z tym przyjemności. Wychodząc od przyjrzenia się niezadowoleniu z lektury, przechodząc przez analizę sposobów jego rekompensaty, sproblematyzujemy w finale konsekwencje *takiego* procesu czytania/pisania w przyjemności - procesu, który niewątpliwie zaszedł w przypadku aktywności badawczej Szlezaka komentatora myśli Platońskiej. By uwidocznić ruchy służące zaspokojeniu przyjemności, dokonamy zderzenia paru tekstów na przecięciu których, uzyskamy heurystycznie płodny punkt; miejsce, z którego krytycznie skomentujemy Szlezaka.

2. Platońska *chlajna*, szata przykrywająca platońskie ciało, jest popruta i nieszczelna. Tkanina, którą chce pozostawić na ciele Platona klasyczna interpretacja, jest w wielu przypadkach zatrważająco nieszczelna. Na jej powierzchni wyprawić można się, co najwyżej: „...na manowce, łatwo odnosi [się] wrażenie, że to wszystko było marszem w miejscu, czy najwyżej jakimś rozdętym preludium do owocnego filozofowania, którego wszakże jeszcze nie rozpoczęto.” „Ważne tematy zostają jakby tylko zasygnalizowane i od razu odłożone na bok”¹ - komentuje zastaną sytuację Szlezak.

Miejscami przezierają z *chlajny* „białe plamy”, ujawniające platońskie mięso: słynna biała plama: „...w Państwie, gdzie Sokrates daje do zrozumienia[...], że istota dobra nie powinna być rozważana...; wszystkie białe plamy, które odsyłają do teorii zasad; „jeszcze jeden typ białych plam”; „wiele plam dotyczy nauki o duszy”; „nadzwyczaj ważnej...] białe plamy”² ...

Chlajny nie da się przyjąć takiej, jaka jest. Słowem, nie da się jej dalej użytkować; nosić w takim stanie. „To wydaje się nieprawdopodobne, prawie niewiarygodne: instynktownie domagamy się tu więcej równowagi[...], a bardziej niecierpliwym czytelnik zaczyna się przeciw temu [...] buntować.”³

Chlajna staje się na wzór nietzschańskiej kobiety, „która zapowiada się na odległość[...] jako nie-tożsamość, pozór[...], nie-tożsama, bo pełna dziur i pozorna, bo prezentuje się jako całość w takim, wymagającym SZYCIA stanie, co

¹ Thomas A. Szlezak, *Czytanie Platona*, s.26

² T. A. Szlezak, op. cit., s. 78, s. 79, s. 32

³ T. A. Szlezak, op. cit., s. 27

⁴ Jacques Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, s. 18

oznacza, że „odsuwa się oraz odsuwa się od siebie samej”⁵

„Jedyna droga jaką można dojść do radości czytania”⁶, wciąż nowych przyjemności, jest przewyciężenie tkaniny - zdaje się mówić Szlezak - co oznacza w przypadku ukrytej za woalami kobiety (tutaj Platona): pociągnięcie stylem lub pchnięcie sztyletem.⁷ „Kto nie uwzględni w sobie samym czynnika zniekształcającego, ryzykuje zamknięcie w powierzchniowej interpretacji.” „Kto nie jest gotów włączyć się w proces [...] przeformowania nie jest też uprawniony do poznania pełnych rozwiązań.”⁸

3. Pełne rozwiązanie, jako pełna rekonstrukcja. Szycie *chłajny*, staje się w pewnym momencie estetyczną koniecznością Szlezaka, która ma na celu przywrócić do porządku tkaninę, którą pozostawiła na ciele Platona tradycja. Jest to być może konieczność maniakalna. Podążając za terminologią Barthes'a, maniakalność znaczyłaby upór w dążeniu do odczytywania (zarazem pisania jak w przypadku Szlezaka) tekstu jako „pożądania litery, wtórnych języków, języków sztucznych, metajęzyków.”⁹

Szlezak - w sposób jaki przypisuje Derrida egzemplarycznemu hermeneucie w „*Stylach Nietzschego*”- używa sztyletu i pociąga stylem, to jest: rzeza platońską *chłajnę* i pozostawia woalkę stylu, bo nie chce pozostać na powierzchni przeżartej:

5 J. Derrida, op. cit., s. 18

6 T. A. Szlezak, op. cit., s. 17

7 J. Derrida, op. cit., s. 20

8 T. A. Szlezak, op. cit., s. 27, s. 25

9 Roland Barthes, *Przyjemność tekstu*, s. 82

filozofii i w ogóle niezbyt uzdolnionych do filozofii."¹⁴ Relacjonowana opowieść, posiadająca niewątpliwie ładunek sofistycznej wykładni - innej od „ciągle poszukującej” - doktryny syna Sofroniska i z tego względu wydawałoby się obfitująca w zwerbalizowane zainteresowanie Sokratesa innym sposobem myślenia, zredukowana zostaje do sarkazmu i ironii¹⁵, które mają pracować na rzecz ukrycia Sokratesa. Sokrates nie daje po sobie poznać, że oszukuje ekscytując się prezentacjami umiejętności sofistów. Nie dane jest mu być uczestnikiem poszukiwania wiedzy, która miała by prowadzić do szczęścia (288e), a jest tu tylko po to, by pokazać bariery charakterologiczne adwersarzy uniemożliwiające poważną dyskusję¹⁶, do której *de facto* nigdzie tak naprawdę w pismach Platona nic¹ dochodzi. Nigdzie Platon nie jest poważny wprost...

Wydaje się na miejscu uwaga, że Szlezak daleki jest od rozumienia postaci dialogów jako żywych osób - w sposób realistyczny - a próbuje dekodować poza literą, poza możliwym, szczerym zachowywaniem się rozmówców dialogu, szczególnie Sokratesa.

Sofizmaty w *Eutydemie* nie są szczerze, to znaczy ostateczne - do zdekodowania na płaszczyźnie organizacji wewnętrznej zdań, które je tworzą, ponieważ objawiają sens, gdy je interpretować na tle platońskiego pojmowania uczenia się i doktryny *anamnesis*. Brak sensu przestaje nim być, gdy struktura syntagmatyczna sofistematów wejdzie w relacje z innymi dialogami. Faktycznie, jeżeli poznać *Menona*, *Fedona*, *Uctę* i to, czego oczekuje od nas Szlezak, to kontakt z

¹⁴ T. A. Szlezak, op. cit., s. 31

¹⁵ T. A. Szlezak, op. cit., s. 71, s. 72

¹⁶ T.A. Szlezak, op. cit., s. 29, s. 31

lekturą Platona może ulec reorientacji. Z. ujrzeniem w szerszej perspektywie myśli pozostawionych przez Platona w dialogach, można wysunąć intepretację zgodną z tą, którą proponuje Szlezak. Możemy się zgodzić na anamnetyczne uzasadnienie, występujących jednocześnie stwierdzeń: 1. „głupi uczą się na mądrych” (ponieważ są głupi dlatego, że nie wiedzą), 2. mądrzy uczą się, a nie głupi” (bo tylko ci się uczą, którzy już wiedzą) {*Eutydem 276b-d*}, których nie zbija Sokrates. Według Platona do wiedzy dochodzimy przypominając sobie (*Menon, Fajdros, Fedon*), co oznacza, że obydwie twierdzenia mogą być słuszne, ale nie dotyczą meritum, i dlatego Sokrates wstępnie je akceptuje, ale domaga się wiedzy („poważnych poglądów”), którą jego zdaniem (wg Szlezaka) sofiści ukrywają.

5. Tak obrana droga rozumowania - rzeźnięcie tekstu po to, by uwydatnić jego sensy ezoteryczne, możliwe¹ do uzyskania w porozumieniu z innymi dialogami wydaje się, w formie jaką przedstawia, racjonalnie ze sobą zgodna, ale wypada jednak zapytać o rolę, jaką spełnia u Platona Sokrates, i czy przypadkiem przyjemność Szlezaka nie sprowadza się po pierwsze - lub w konsekwencji - do wycięcia, z semiotycznej struktury *chlajny*, aktywności Sokratesa.

Sokrates, jako obywatel Aten, wypracowujący przestrzeń obywatelską w swych uciążliwych, a nie kończących się bezpośrednimi rozwiązaniami, dysputach na tematy etyczne; podejmujący próbę znalezienia i „nowego ufundowania pojęć cnót

społecznego dialogu"¹⁷; jako giez, uciążliwie domagający się kompetencji od sprawujących władzę (*Obrona Sokratesa*) - po pierwsze. Sokrates wzbudzający afekt u Alkibiadesa (*Uczta*), mierzący się ze swoją lojalnością wobec praw, próbujący uzasadnić swoją aprobatę wyroku skazującego go wbrew zgorzknieniu jakie może odczuć w jego tonie czytelnik (*Kriton*), kontynuujący uzasadnianie wyboru śmierci (na płaszczyźnie platońskiej teorii idei) (*Fedon*) - po drugie. Czyli Sokrates jako żywa, obdarzona uczuciami i predyspozycjami jednostka zaangażowana w społeczne realia tętniącego intelektualnie *polis* oraz nie wolna od psychologicznych relacji z otoczeniem, obdarzona zaufaniem osobistość - tego przede wszystkim pozbywa się Szlezak.

Sokrates „ośmiesza”, nie ujawnia wiedzy filozoficznej, nie udostępnia, ukrywa, unikając sprzedawania wiedzy na agorze, a staje się „prawdziwym ezoterykiem”, znającym „oczywiście platońską naukę o ideach i o anamnezie, jak również teorię dialektyki”¹⁸, co oznacza, że staje się, narzędziem dialektyki i teorii zasad; pozbawioną zdania marionetką z góry wyznaczonego ezoterycznego zamysłu, niewiarygodnie (w takim wypadku) kategorię Platona.

„Tekst wówczas przysparza [...] największej przyjemności, gdy przy czytaniu skłonny jestem często podnosić głowę i wsłuchiwać się w coś innego. Bo niekoniecznie sam tekst przyjemności *przykuwa moją uwagę*: może to być na przykład drobny gest,

17 Piotr W. Juchacz, *Sokrates pomiędzy demokracją a woluntarystyczną a nomokratyczną*, s. 207

18 T. A. Szlezak, op. cit., s. 29-30

skomplikowany, subtelny, lekko nierozważny gwałtowny ruch głową na podobieństwo ptaka, który nie słyszy nic z tego, czego my słuchamy i nasłuchuje tego, czego my nie słyszemy."¹⁹ Szlezak słucha poza platońską *chlajną*, którą pozostawiła klasyczna interpretacja. Szyje nie spisanyymi naukami, odsyłaczami, które odnajduje w miejscach o „irytującym” przerwaniu wywodu, dramatycznością, co ma wykazać, że „nauczanie filozoficzne nie jest dostępne ogólnie, jak towar dla klienta, lecz udziela się go stosownie do intelektualnej i moralnej dojrzałości odbiorcy.”²⁰ Udziela jej (filozoficznej nauki) filozof idei, doprowadzając do homologii adekwatnej poziomowi wiedzy i przygotowania odbiorcy. Dialogi ukazują się w ten sposób jako dzieło kogoś, kto jest *philosophos* w rozumieniu krytyki pisma.

I jeżeli chcemy wykazać fałsz, spreparowanie *chlajny*, pierwszą warstwę woalki, jaką nałożył na nią Szlezak - można powiedzieć, że wycofał się podczas ucieczki za woalami²¹ - warto zauważyć, kim staje się Platon w finale, gdy całość jest już gotowa do konsumpcji (noszenia).

6. *Philosophos* to pojęcie, które można wypracować śledząc przebieg dialogu dotyczącego krytyki pisma w *Fajdroście*, pobocznej rozmowy zamieszczonej u końca rozmowy Sokratesa z Fajdrosem. *Philosophos* to ten, który tworzy swoje „dzieła wiedząc, jak się rzeczy mają naprawdę, i jest w stanie ich bronić, gdy wda się w rozmowę mającą zanalizować to, co napisał. [Ten kto]

¹⁹ R.Barthes, s. 56

²⁰ I. A. Szlezak, op. cit., s. 126

²¹ J. Derrida, op. cit., s. 9

umie w swej ustnej wypowiedzi pokazać niniejszą wartość pisanego". Autor taki nazywać się będzie „nie od tych [pism], lecz od tego, czym się na serio zajmował." Dodać należy, że ten, kto całą swoją potencję twórczą zaktualizował w piśmie może być nazwany jedynie „poetą, układaczem mów, pisarzem ustaw." (*Fajdros* 278 c 4-e 3) Brzmi to może niewinnie, ale jakie z tego konsekwencje wyciąga Szlezak: *philosophos* „to nikt inny jak dialektyk, posiadający wiedzę o tym, co sprawiedliwe, piękne, i dobre i czyniący użytek z kunsztu dialektyki, a więc myśliciel poznający prawdę o rzeczach w duchu nauki o ideach." Dialektyk w pisaniu widzi „zabawę dla - z konieczności różnorodnej - naukowo nieprzygotowanej [do ściślejszej nauki] publiczności."²²

Okazuje się w ten sposób, że cała wyprawa po sprawiedliwość w drodze, do której stworzono model państwa mający uczynić jego mieszkańców szczęśliwymi, jest zabawą, a Popper i inni, dostrzegający totalitaryzm w takim modelu, strzegli tylko języki sprzeciwiając się zabawie. Ci którzy ją komentowali, rozwodzili się nad poszukiwaniem relacji między prawdziwym państwem, prawdziwą polityką, czy zadający sobie pytania o Sokratesa, na przykład o jego klęskę, triumf²³, o jego stosunek do demokracji²¹, podług tej logiki, stawiają źle sformułowane pytania, które muszą ze swej natury trafić w próżnię; są oznakami brania na poważnie zabawy.

Jeżeli wierzyć Szlezakowi - wbrew chociażby Realemu - który upatruje w politycznych dociekaniach

²² T. A. Szlezak, op. cit., s. 6!, s. 65

²³ Ryszard Legutko, *Eros, Sokrates i Alkibiades*, s. 94-107

²⁴ Piotr W. Juchacz, op. cit., s. 248-264

Platona, „silny pociąg do życia politycznego”²⁵ - dwa największe objętościowo dzieła tracą swój walor politycznie edukacyjny na rzecz przyjemności Platona; zabawy jakiej doznaje zdaniem Szlezaka „opowiadając historyjki o sprawiedliwości”, nie wymieniając innych - obfitujących w bezpośrednie przekazy nauk - dialogi.

Czy takie pociągnięcie stylem może być prawomocne i do przyjęcia? Cięcie nauki politycznej jest ceną jaką płaci się za woalkę prawdy Szlezaka, która może się Wydawać równie estetycznie nie do zaakceptowania jak *chlajna*, której doznaliśmy na początku tego opowiadania. Szlezak chce Platona tożsamego, odpowiadającego na każde pytanie, chociażby w sposób jak najbardziej pokrętny i wyrafinowany; odsyłając do innych tekstów, przecież niekoniecznie¹ powstałych przed tym, który mają objaśniać, odsyłając do nauk nie spisanych, odsyłając do dramaturgii, która jest swoistym kodem informującym nas o wchodzeniu **na** wyższy stopień dyskusji, przez zmianę adwersarza.

7. Przyznać trzeba, że mimo wielu trudności, jakie stwarza podążanie za naprawą *chlajny*, całość okazuje się solidna na końcu, nie pokazuje białych plam; jest zwarta. Szlezak wykazuje słuszność swoich stwierdzeń w obrębie dobranych przez siebie fragmentów, choć można być innego zdania, jeżeli chodzi o interpretację poszczególnych ustępów. Ale czym płaci Platon? Zdecydowanie przestaje być wiarygodny, jako pisarz dający relację ze swoich poglądów w autonomicznie Istniejących, poszczególnych, dialogach oraz jako

²⁵ Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, s. 282

odzwierciedlający charaktery swoich postaci - ich otoczenia i ich pragnień - szczególnie Sokratesa, którego się pozbywa - wycina go.

Wątpliwością pozostaje też sprawa, czy istnieją pisarze stylu. Tacy, którzy wolni są od kolidujących elementów, pęknięć, rozstępów zmuszających do zawłaszczenia; przemocy nad tekstem. Czy styl nie okazuje się nieuchronnie różnicujący, a zatem zawsze podzielony, sfałdowany, mnogi.²⁶ A u Platona: aporetyzujący, zatrzymujący się w pół słowa, szukający, dający różne rozwiązania?

Dlaczego mamy się zgodzić na estetykę przyjemności Szlezaka? - staje się w mojej opowieści pytaniem bardzo ważnym. Opcja przyjemności Szlezaka - nie da się ukryć - jest opcją, w której ma się utrzymywać tożsamość, całość sensu, obecność, czy - metafizyczny nadzór - a stoi za tym wstręt do niepełności, marginesów, niezborności, wypadków przy pracy. Użyteczny byłby tu Derrida mówiący że: „zachodnia metafizyka to system funkcjonujący jako zatarcie różnicy”. Szlezak zaciera różnicę Platona, dzięki czemu ma zyskać tożsamość *chlajny*.

Metafizyka jako zatarcie różnicy, implikuje ogólność - obejmowanie pojęciem wszystkiego „co jednostkowe, a więc[...] w tym sensie wyjątkowe i ściśle niepowtarzalne”²⁷, co zachodzi w szyciu Szlezaka, który to co wyjątkowe, niepowtarzalne (Sokrates), zaciera, sprowadza do innego wymiaru - bez fałd i precedensów.

Kłopoty z różnicą w filozofii, wydają się sprowadzać do problemu z jej pomyśleniem. „Wydaje się, że można

²⁶ J. Derrida, op. cit., s. 81

²⁷ Bogdan Banasiak, *Bez różnicy*, s. 7

ją pomyśleć tylko wtedy, gdy ją ujarzmiamy, to znaczy podporządkujemy."²⁶ Dlatego odczytanie Platona, staje się w pewnym momencie problemem, czy można i i czy będzie naturalnym - nie wzbudzającym sprzeciwów pomyślenie różnic w platońskiej *chła/nie*, po uświadomieniu sobie możliwości zszycia jej aporetyczności itp. Tak jak nam to uświadamia Szlezak i jemu pokrewni w temacie niezadowolenia klasycznym krojem *chłajny*.

Wcześniej, czytanie Platona było z zasady uwzględniające niejednorodność idei w jego pismach, teraz zaproponowano całościowe ujęcie. Może będące hardziej odpowiednim względem metafizyki, czyli filozofii - matematycznego nieba - i z tego względu bardziej akceptowalne ze względu na nasze predyspozycje, predylekcje do całościowych ujęć.

8. Nie wiem na ile trafne będą moje uwagi, ale wydaje mi się, że takiego kłopotu nie ma literatura, która akceptuje różnicę, wszelkie pęknięcia, fałdy. „Czy najbardziej erotyczną częścią ciała nie jest miejsce, w którym ubranie się rozchyla?” - pyta Barthes głosem literatury, która przez niektórych staje się głosem filozofii, i któremu ja w tym opowiadaniu daję zagrać pierwszą z ról. Kobieta, (styl) u Derridy jest tym co uwodzi i ukrywa się za zasłoną. „Odległość jest Żywiołem jej siły.”²⁷ Co ważne jest także postulatem, lory musi realizować mężczyzna, mający się trzymać na dystans, by nie zostać uwiedzionym. Trzymać się na dystans, a więc nie próbować posiąść kobiety, prawdy. Trzymać się z dala, nie jest jednak niemożnością,

²⁶ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, s. 361

²⁷ J. Derrida, op. cit., s. 17

impotencją - w moim rozumieniu. Odległość może być konstruktywna, żeby daleko nie szukać, w (choćażby) szukaniu istoty Sokratesa w jednym z pięciu wcieleń,³⁰

Czytelnik nie dosięgnie autora dlatego, że czyta pisząc na swój sposób Słuchając poza tekstem, czytając jak fetyszysta, maniak, paranoik, histeryk³¹, co sprowadza się do ingerencji w pismo i wywłaszczania autora, prawdy autorskiej.

Nie rozstrzygnę problemu prawomocności sposobu postrzegania Szlezaka, choć mogło się wydawać, że do tego zmierza moja opowieść. Wydaje się, że w obrębie tkanin, rysów jakie jesteśmy w stanie dostrzec i pozostawić na *chlajnie* Platona, można wyodrębnić różne od siebie - przynależnością do innych paradygmatów przyjemności - kroje, które zastępują i przenikają pozostawioną przez autora tkaninę. Moim skromnym celem było wskazać tropy jakie pozostawia widocznymi operacja cięcia i pociągnięcie stylem u Szlezaka i ile kosztuje jego ekonomia czytania.

Zmierzając do podsumowania, chciałbym nadmienić, że wątpliwe jest, by konstruktywnie mogły współistnieć więcej niż jedna (choć niejednorodna), tkaniny tworzące *chlajnę* i roszczone o wyłączność. To znaczy, sąsiadujące koncepcje czytania i pisanie o Platonie w sposób paradygmatyczny (tu dostrzeżone: „przyjemnościowy” Szlezaka, a „klasyczny”). Pisarz, którego jeszcze się dopatrujemy za woalami interpretacji przestanie być istotny z nastaniem heterogeniczności jego rozumienia w wielości paradygmatów przyjemności. Umrze śmiercią ciepłą poprzez nowe rozszczepienia, entropię; a przecież mamy nadzieję, że on tam jest. Chyba, że

³⁰ Ryszard Legutko, *Pięć wcieleń Sokratesa*, s. 62-72

³¹ R. Barthes, op. cit., s. 82

jesteśmy skłonni przyjąć, że autor w żaden sposób nie ukrywa się za tekstem.

(ezeli intuicyjnie, bądź doktrynalnie przyjmujemy obecność autora, to niestety, nie jesteśmy go w stanie ochronić przed ciągłym czytaniem i wywłaszczaniem z tekstu, który staje się literalnie coraz bardziej archaiczny, zmuszający do stosowania współczesnego języka, do zastępowania zwrotów (materiału), które dziś nie znajdują desygnatów, nie są w modzie, odpowiednikami, transformacjami, które nam wydają się trafne.

Literatura, o której mowa:

1. *Platon (wprzekładzie Władysława Witwickiego)*
2. *Thomas A. Szlezak „Czytanie Platona” przeł. Piotr Domański Wydawnictwo IFIS PAN Warszawa 1997 ze wstępem Giovanniego Reale, postłowiem opatrzył Seweryn Blandzi*

Literatura wspomagająca opowieść:

1. *Bogdan Banasiak „Bez różnicy” w: „Różnica i powtórzenie” Gilles Deleuze*
2. *Roland Barthes „Przyjemność tekstu” przeł. Adriana Lewańska Wydawnictwo KR Warszawa 1997.*
3. *Gilles Deleuze „Różnica i powtórzenie” przeł. Bogdan Banasiak i Krzysztof Matuszewski Wydawnictwo KR, Warszawa 1997*

4. Jacques Derrida „Ostrogi. Style Nietzschego” prze I. Bogdan Banasiak słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1997

Literatura wspomniana:

1. Piotr W. Juchacz „Sokrates pomiędzy demokracją woluntarystyczną a nomokratyczną” w: „Tradycja i postęp” pod red. Bolesława Andrzejewskiego, Poznań 1997

2. Giovanni Reale „Historia filozofii starożytnej”(tom II) przeł. Edward Iwo Zieliński, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1997

3. Ryszard Legutko „Eros, Sokrates i Alkibiades” [w:], „Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte” Arcana, Kraków 1994;

4. Ryszard Legutko „Pięć wcieleń Sokratesa” [w:] Res Publica

5. Karl Rajmund Popper „Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie”, (tom I: „Urok Platona”) przeł. Halina Krahańska oprac. Adam Chmielewski, PWN, Warszawa, 1993

HERMENEUTYKA GENEALOGICZNA FRYDERYKA
NIETZSCHEGO.
O ZMIERZCHU FAKTU I INTERPRETACJI .

"Wędrowiec - kto choćby tylko w pewnym stopniu chce osiągnąć wolność rozumu, przez długi czas nie powinien czuć się inaczej na ziemi, tylko jako wędrowiec- lecz nie jako człowiek w drodze do ostatecznego celu: albowiem tego nie ma.

Ale owszem będzie patrzył i miał oczy otwarte na wszystko, co się dzieje właściwie w tym świecie dlatego nie powinien zbyt mocno przylegać sercem do żadnej rzeczy oddzielnej: trzeba, żeby w nim samym było coś wędrującego, co się weseli ze zmiany i znikomości."

Fryderyk Nietzsche "*Ludzkie arcyłudzkie*" &
638

Współczesna przestrzeń hermeneutycznego namysłu została wytyczona przez Martina Heideggera. To on zauważa, że fenomenologia w ujęciu E.Husserla, nie jest w stanie uporać się z problemem bycia, a dla

Heideggera celem filozoficznych dociekań jest odsłonięcie sensu bycia w ogóle. Fenomenologia, taka na jakiej Heideggerowi zależy "jest hermeneutyką w pierwotnym tego słowa znaczeniu wedle którego jest to interpretowanie."¹ Heidegger jako jeden z pierwszych wprowadza kluczowe pojęcie rozumienia, które dla hermeneutyki stanowi podstawę filozoficznej refleksji nad światem i człowiekiem.

W roku 1960 ukazało się dzieło, "opus vitae " jednego z Heideggerowskich uczniów" Hansa Geорга Gadamera pt. *Prawda i metoda*. Gadamer zbiera w nim historię i tradycję hermeneutycznej filozofii i daje bodziec do dyskusji nad hermeneutyką. Dla Gadamera: "Hermeneutyka oznacza podstawową dynamikę Dasein, które wytwarza swoją skończoność i dziejowość i obejmuje przez to całość swojego doświadczenia świata."²

Heidegger i Gadamer wyznaczają tory współczesnej hermeneutyki, to oni stworzyli perspektywę dla obecnej dyskusji nad jej kształtem. Lecz czy tylko oni, czy przy fenomenie takich dzieł jak *Bycie i czas* oraz *Prawda i metoda* nie pominięto kogoś jeszcze ?

Artykuł ten wyrasta z żalu nad pomijaniem Fryderyka Nietzschego w tradycji hermeneutycznej, a Nietzsche jest ważny, gdyż jako pierwszy "uwalnia" interpretacje. Owo uwolnienie umieszcza go w kręgu

¹ M Heidegger, *Bycie i czas*, tł.B.Baran. Warszawa: PWN. 1994. s. 53

² H.G.Gadamer, *Prawda i metoda*, tł.B.Baran. Kraków: Inter esse. 1993.

filozofii hermeneutycznej³, /filozof zajmuje się tu tylko interpretacją/ co więcej Nietzsche jest prekursorem hermeneutyki poheideggerowskiej.

Elementy tego prekursorstwa, tej inspiracji, odnajdujemy tam, gdzie idzie o ontologiczne uprawomocnienie interpretacji. U Nietzschego interpretacja nie jest formą poznania rzeczywistości, formą wobec niej pochodną, lecz stanowi sposób istnienia świata, jest koniecznością.

Nietzsche jest prekursorem również tam, gdzie chodzi o krytykę prymatu świadomości, uznaje prymatowość języka względem wszelakiego doświadczenia rzeczywistości. Wreszcie filozof ten uznaje dziejowy charakter interpretacji, co wynika z radykalizmu historycznej egzystencji człowieka.

W § 2 *Ludzkie, arcyłudzkie* czytamy: "Przecież wszystko się stawało: nie ma faktów wiecznych: jak nie ma prawd absolutnych.-Tedy historyczne filozofowanie jest odtąd konieczne " jesteśmy w historii i nie sposób postrzegać z meta-historycznego punktu widzenia. Dla Nietzschego rezultat procesu historycznego nie może być zrozumiały bez udziału w nim człowieka.

Casus języka

Młody Fryderyk Nietzsche w okresie swej bazylejskiej profesury, w jednym ze swoich wykładów pt. *Przedstawienie retoryki starożytnej*⁴ (s.24-25) mówi:

³ Gunter Scholtz, *Czym jest i od kiedy istnieje filozofia hermeneutyczna*
⁴ Dorota Domagała, (w) S. Czerniak i J. Rolewski

"Nietrudno jednakże dowieść, że to co jako środek świadomej sztuki nosi miano "retoryki", jako środek sztuki nieświadomej obecne jest w języku i jego ewolucji, a nawet, że "retoryka" stanowi kontynuację w jasnym świetle intelektu środków zawartych w języku. Nie istnieje żadna nieretoryczna "naturalność" języka, do której można by się odwołać: język sam jest rezultatem sztuk czysto retorycznych. Zwana przez j Arystotelesa retoryką siła wynajdywania w każdej rzeczy i wprowadzenia do obiegu czegoś, co oddziała i wyrzuci wrażenie, jest zarazem istotą języka: podobnie jak retoryka nie odnosi się on do czegoś prawdziwego, j do istoty rzeczy, nie chce uczyć, lecz tylko przynieść na innych subiektywne pobudzenia i mniemania /.../ język jest retoryką, chce bowiem przynieść tylko ciosa, nie episteme".

I dalej: "Tropy, to przenośne oznaczenia. Wszelkie słowa od początku są tropami. Formą tropu jest; metafora. Nie tworzy ona nowych słów lecz zmienia ich znaczenie"

Nietzsche zrywa tu z takim założeniem, które łączyłoby I to, co przedstawiane ze zmianą znaczenia, które zachowywałoby jednocześnie odniesienie do znaczenia j właściwego "dosłownego", mówi: "Nie ma czegoś takiego jak czyste znaczenie" - Metafora należy do istoty I wypowiedzi.

Nietzsche odsłaniając stosunek retoryki do języka, odkrywając jego retoryczność, ukazuje Platońską prawdę absolutną jako tylko "zapomnienie momentu retorycznego". Prawda /u Platona niezaprzeczalny

fakt/, to zdaniem Nietzschego tylko przemocą narzucona interpretacja. Nie ma ona żadnego znaczenia bez perswazyjnej siły, która towarzyszy wszystkim pojęciom, a ujawnia się dopiero w powiedzeniu: "to jest prawda."

Pojęcia zyskują swój znaczeniowy status dopiero na poziomie ich użycia. "Samo w sobie" nie ma znaczenia, bez kontekstu, w którym występuje.

Tak autor *Wiedzy radosnej* odsłania, demaskuje "przemoc" ukrytą w metafizycznych pojęciach.

W kolejnym tekście z tzw. bazylejskiego okresu, powstałym w 1874 roku i noszącym tytuł *O prawdzie i kłamstwie w poza moralnym sensie* (s.189) czytamy:

"Czym więc jest prawda? Ruchliwą armią metafor, metonimii, antropomorfizmów, krótko, sumą ludzkich stosunków, które zostały poetycko i retorycznie wzmożone, przetransportowane i upiększone a po długim użytkowaniu wydają się ludowi kanoniczne i obowiązujące: prawdy są złudami o których zapomniano, że nimi są, metofoarami, które się zużyły i utraciły zmysłową siłę wyrazu monetami, których powierzchnia się starła i które teraz są traktowane jak metal, już nie jak monety".

Nietzsche zrywa tu z adekwatnością słowa i przedmiotu. Adekwatność jest nie do utrzymania ponieważ język, jest dla filozofa ustalonym i narzuconym zbiorem metafor. "Czym jest słowo? Dźwiękowym odbiciem pobudzenia nerwów.

Wnioskowanie wszelako z pobudzenia nerwowego o jakiejś zewnętrznej wobec nas przyczynie jest już fałszywym i bezprawnym zastosowaniem zasady racji." (s 186) Mamy reakcję na pobudzenie nerwów, w odpowiedzi otrzymujemy obraz przekształcony w

słowo, te zaś jest już uproszczeniem. Co dają słowa⁷ Tworzymy "metafory pojęciowe". Słowa mają charakter fizjologiczny, są wynikiem "pobudzenia nerwów".

W tekście *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie* Nietzsche przedstawia dwa warianty języka: model naukowy i artystyczny. Pierwszy to język inteligibilnego, racjonalnego poznania, drugi to symboliczny język sztuki. Żaden z nich nie jest reprezentatywny dla rzeczywistości, oba stanowią tylko sposób konstytuowania. Zdaniem Nietzschego z zależności rozumu od założeń zawartych w słowach powstają błędne postulaty rozumu. Ostrze krytyki autora *Jutrzenki* obraca się przeciw metafizycznemu ujmowaniu języka, jako splotu języka z rozumem. "Nie istnieje żadna nieretoryczna naturalność języka, do której można by się odwołać." Wyrażenia, którymi się posługujemy nie mają żadnego odniesienia przedmiotowego, zatem nasze przekonania o istnieniu rzeczy, które by im odpowiadały są zbyt pochopne, co więcej są fałszywe.

Tradycja filozoficzna w metaforyczności języka dostrzegała jego wtórny aspekt, zaś retoryka miała być środkiem pomocniczym dla filozofii. Filozofia klasyczna zmysłową metaforę odnosiła na podstawie analogii do rzeczy, co miało uwidaczniać niefiguratywną zawartość abstrakcyjnej myśli. Tymczasem dla Fryderyka Nietzschego metafora jest tylko sposobem pojmowania języka, jest modelem języka, pojęcie to tylko "resztką po metaforze".

Tym oto sposobem Nietzsche uwalnia język od wymogów prawdy, które uznał za metafizyczny przesąd.

Język jest interpretowaniem, sposobem konstytuowania, opisem, lecz nie opisem służącym eksplikacji, ale opisem służącym wykładni.

W *Pismach pozostałych* (s.2'11) w jednym z fragmentów pochodzącym z 1887 roku czytamy:

Przeciw pozytywizmowi, który zatrzymuje się przy zjawisku "istnieją tylko fakty", powiedziałbym nie, właśnie fakty nie istnieją, tylko interpretacje. Nie umiemy ustalić żadnego faktu " w sobie " może to bezsens chcieć czegoś takiego".

Casus rzeczywistości i bytu

Przypadek języka jest pewną konsekwencją Nietzscheańskiej koncepcji rzeczywistości.

Chaos na zawsze" pisał filozof w *Wiedzy radosnej*,

Janie to oddaje Nietzscheańską wizję rzeczywistości.

Dla autora *Zaratusztry* rzeczywistość to zmienność, chwiejność, chaotyczność, charakteryzuje ją ciągły ruch i zmienność. Rzeczywistość nie zna prawa które by nią rządziło, tu nie panują związki przyczynowo-skutkowe, jest sprzecznym agregatem sił. Niemożliwa jest więc teoria poznania, która mogłaby rzeczywistość adekwatnie ująć, opisać i wyeksplikować. Żadne prawo **me** wyznacza ładu, " nie panują tu żadne przyczyny", **nie** ma spoczynku, ponieważ siły muszą się Wyładowywać i działać. Czym i jaki jest byt w takiej t rzeczywistości?

Byt jest tymczasową jednością sił."5 Jeżeli byt jest tymczasową /chwilową/ zgodą sił, to nie może być substancjalny. W *Woli mocy* (s.307) w & 27? czytamy:

"Charakter świata stającego się nie daje się sformułować jest fałszywy, sprzeczny ze sobą". Poznanie i stawanie się wyłączają się. Przeto "poznanie" musi być czymś innym, poprzedzać je musi wola czynienia poznawalnym, pewien rodzaj samego stawania się musi stworzyć złudzenie bytowania".

"Złudzenie bytowania " lecz nie bytowanie. Tylko złudzenie obecności, chwilowa zgoda na "jest". Nie ma tu "silnego", substancjalnego bytu. Fryderyk Nietzsche zrywa z metafizyką obecności.

W *Genealogii moralności* (s.53) pisze: " nie ma żadnego "bycia", które by stało za działaniem, stawaniem się: wykonawca czynu jest fikcją dodaną do stawania - stawanie jest wszystkim".

Obecność jest zatem tylko chwilą. Chwilą zbyt krótką by ją uchwycić. Byt pojawia się i za moment "upływa", jest za "słaby" by stale być.

Mamy tu osłabienie metafizyki obecności. Byt i stawanie są tym samym, pomiędzy tymi terminami Nietzsche stawia znak równości.

W nieuchwytej, zmiennej rzeczywistości, której nie wyznaczają żadne prawa, nie ma żadnego, trwałego punktu oparcia, żadnego "faktu". Interpretacja jest ontologicznie uprawomocniona, o tyle, o ile dla Nietzschego jest koniecznością, jest sposobem bycia.⁶ Aktywność interpretacyjna jest ciągłym stanowieniem fikcji /tylko interpretacja, bez epistemologicznych aspiracji/.

interpretacja u Nietzschego nie ma końca, jest otwarta, twórcza i zawsze niedokończona, bo jak czytamy w

⁶ Warto zauważyć ,że w kilka lat *IM* po śmierci Nietzschego stwierdzi to Heidegger.

Poza dobrem i złem, jej zakończenie "niosłoby zagładę temu, kto by je posiadał".

Nietzsche mówi: (PP.II s.202) "Nie należy pytać: "któż więc interpretuje?", to raczej samo interpretowanie, jako pewna forma woli mocy ma istnienie /ale nie jako byt" lecz jako proces, stawanie się/."

Tu kilka słów wyjaśnienia. Wykłady Heideggera z lat 30-tych poświęcone Nietzsche'mu⁷ wyznaczały kurs czytania jego filozofii. Nietzsche pytając: "co jest ? - przede wszystkim wola mocy". To twierdzenie przekonało Heideggera o metafizycznym charakterze filozofii Nietzsche'go. Według Heideggera wola mocy ma określać fundament bytu, z tej pozycji całościowo i określa to, co jest. "Metafizyka myśli całościowo byt według jego pierwszeństwa wobec bycia" mówi Heidegger, a jeśli tak, to wola mocy jest metafizyczną zasadą, a myśl Nietzschego o woli mocy "jedyną myślą", która łączy w sobie inne pozostałe. Nietzsche filu Heideggera to ostatni metafizyk w dziejach filozofii zachodniej. Słusznie przeciw Heideggerowi, pisze jeden ze współczesnych interpretatorów Nietzschego⁸ .

[Filozofia "woli mocy" nie jest żadną doktryną, lecz wezwaniem do zastąpienia myślenia o rzeczach przez przedstawienia zdarzeń lub sekwencji zdarzeń, jest genealogią, w której sekwencje zdarzeń byłyby całkowicie przygodne i polegały na ciągłej zmianie interpretacji".

Martin Heidegger *Nietzsche* t 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998.

M.P.Markowski *Nietzsche i filozofia interpretacji* fragment pracy Mullera-Lautra *Nietzsche Lehre vom Willen zur Macht* . Kraków: Universitas, 1997. S. 165.

Woli mocy nie należy ujmować substancjalnie, ma ona charakter zdarzeniowy, skoro tak, to nie można jej przypisać atrybutu "bycia" w mocnym sensie, jak u Heideggera.

jest ona ciągłą grą interpretacji w której to grze jedne interpretacje przeważają nad innymi. W tej walce wygrywają te interpretacje, które służą wzmożeniu życia, te które życie osłabiają są na straty.

Genealogia

Nietzsche pisze (PP s.201-202) :

"Oto co przenika moje pisma: to , że wartość świata tkwi w naszych interpretacjach, że dotychczasowe interpretacje były ocenami perspektywicznymi, zgodnie z którymi podtrzymujemy swe życie, to znaczy swą wolę mocy, w imię wzrostu mocy, że każde wywyższenie człowieka niesie z sobą przewyżczenie wyższych interpretacji, że każde uzyskane wzmocnienie i powiększenie mocy otwiera nowe perspektywy i skłania do wiary w nowe horyzonty".

Świat, rzeczywistość, istnieje, już jest jakoś zinterpretowana. Problem leży w wartościach. Kto interpretuje? - Wola mocy. W obliczu braku jednego sensu, zawsze otwartej /niedokończonej/ interpretacji, pomiędzy tekstem /świata/ a perspektywnym szacowaniem, Nietzsche proponuje genealogię, jako jedną z możliwych strategii interpretacyjnych.

Filologia ukuwa zasady które nią rządzą, w obrębie których można czytać i zasadnie rozumieć. Są to uczciwość i sprawiedliwość wobec tekstu. Nietzsche odsłaniając interpretacyjny charakter języka (metafora

nie stanowi ornamentu mowy, lecz należy do istoty wypowiedzi), usuwa możliwość adekwatnego (obiektywnego) odczytania tekstu. Perspektywizm to interpretacyjny pluralizm. W obrębie stawania i zmiennej rzeczywistości ukazuje się niemożliwość aspiracji epistemologicznej, wola mocy zastępuje wolę prawdy. Interpretacja rozpięta między filologią a perspektywizmem ukazuje swój hermeneutyczny charakter stając się genealogią.

Jesteśmy w historii, interpretacja zawsze uwikłana jest w kontekst historyczny, jest próbą zawłaszczenia sensu, a to zawsze rodzi konflikt. Genealogia jest próbą wglądu za zasłonę ku ukrytym motywom⁹ jest dysputą z "głębią idealną", która to okazuje się wymysłem filozofów. Genealogia jest zdzieraniem masek, co nie znaczy, że pod maską kryje się "prawdziwa" twarz. To tylko jedna z wielu możliwych propozycji i nie rości sobie prawa do obiektywności. Wyrosła na przekonaniu, że tylko dzięki uczestnictwu w historii możemy pytać i rozumieć sens czegokolwiek, sens który zawsze kreujemy, bo jesteśmy skazani na interpretację.

"Świat dany nam w perspektywie lub poprzez interpretację, nie pozwala się doświadczyć bezpośrednio, lecz chce zostać zrozumiany. Rozumienie zaś, spełnia funkcję selektywnego i asymilującego przetwarzania bodźców właściwemu Interpretowaniu"¹⁰

9 Michel Foucault *Nietzsche .Freud,.Marks* , tł. K. Matuszewski

10 I N. Hofmann *Wahreit Perspektive. Interpretation* zob. Markowski *Nietzsche. filozofia interpretacji*

Hermeneutyka genealogiczna Fryderyka Nietzschego zakłada wielość interpretacji. Zakłada uczciwość i rzetelność wobec interpretowanego, nie pozwala natomiast uchwycić jednej strategii interpretacyjnej, bo coś takiego byłoby "naiwną trwałością", która została zniesiona. Każda interpretacja, jest słuszna „jeżeli służy wzmożeniu życia, jedyne go dostępnego nam” pola możliwego rozumienia. "Interpretujemy to, co niedookreślone /bo słabe / i nigdy nie uwolnimy się od tak pojętej aktywności.

Jak zauważa Foucault, interpretator mówi prawdę. Jest "prawdomówny" nie dlatego, że "opanowuje prawdę", lecz dlatego, że "przekłada interpretację, której zamaskowanie jest zadaniem wszelkiej prawdy".

* * *

Nietzsche jest ważny we współczesnej debacie nad hermeneutyką, ale nie tylko dlatego, że antycypował wiele z tego, co później mówił Heidegger, lecz dlatego, że jak napisał Gianni Vattimo: "Być może studium na temat filozofii Nietzschego doprowadzi do dokładniejszego ustalenia szczególnej jednolitości "hermeneutyki" jako kierunku filozoficznego w kulturze XIX i XX wieku"¹².

Aktywność interpretacyjna rozumie swą otwartość i niemożliwość osiągnięcia ostatecznego celu. Czyni

¹ Norbert Leśniewski *O hermeneutyce radykalnej*, Poznań: Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, 1998. Zob. Alan D. Schrift *Between Perspectivism and Philology: Genealogy as Hermeneutic*.

12 - (i. Vattimo *F. Nietzsche. Eine Einführung* zob. Markowski *Nietzsche i hermeneutyki* W *Teksty drugie* nr. 1/1996.

przez to interpretatora odpowiedzialnego za życie, które jest tu i teraz, bez oparcia w zaświatach, bo nawet Bóg umarł" i odszedł ostatni fakt, ostatni pewnik, gwarant sensu.

Z filozofii Fryderyka Nietzschego przenika tęsknota za trwałością, za spokojem sensem, faktem, ale Iż tylko tęsknota i tragizm złudzenia trwałością.

Hermeneutyka genealogiczna to ciągłe bycie-w-drodze, wędrowanie pozbawione celu, lecz nie radości, aktywność bożnikowości".

Bibliografia

F.Nietzsche :

Pisma pozostałe tł. B.Baran, „Inter esse”, Kraków
1994

*

* *Ludzkie, arcyłudzkie* tł. K.Drzewiecki, Warszawa
1910, Nakł. J. Mortkowicza

Wola Mocy, tł.S.Frycz i K. Drzewiecki, Warszawa
1910, Nakł. J. Mortkowicza

Poza dobrem i złem, tł. St.Wyrzykowski, Warszawa
1910, Nakł. J. Mortkowicza

- *Wiedza radosna*, tł. L.Staff, Warszawa 1910, Nakł. J.
Mortkowicza

/genealogii moralności tł. G.Sowiński.

Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.

Przedstawione retoryki starożytnej, tł. B.Baran,
Inter esse, Kraków, 1994.

- Michel Foucault, *Marks .Nietzsche, Freud* tł.K. Matuszewski
- H.G. Gadamer , *Prawda i metoda*, tł. B. Baran. Kraków: Inter Esse, 1993.
- M.Heidegger, *Nietzsche*, 11. tł.różni. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998.
- M. Heidegger, *Bycie i czas*, tł. B.Baran. Warszawa: PWN, 1994.
- N. Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej*, Poznań: Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, 1998.
- M.P.Markowski, *Nietzsche filozofia interpretacji*, Kraków: Universitas, 1997.
- K. Michalski, *Historyczność historii i głupota pojęć, o nihilizmie Nietzschego*. Kwartalnik Filozoficzny, 1994.
- M. Moryń, *Wola mocy i myśl*,. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 1997.
- A. Przyłębski, (red.) *Oblicza hermeneutyki*, Humaniora, Poznań, 1995.
- G. Scholtz, *Czym jest i od kiedy istnieje filozofia hermeneutyczna?*, tł. D.Domagała W: *Studia z filozofii niemieckiej*, pod red. S. Czerniak i J. Rolewski, IF UMK, Toruń, 1994 .

Karol Zamojski

CZY MOŻLIWE JEST ODCZYTANIE FILOZOFII
FORM SYMBOLICZNYCH ERNSTA CASSIRERA,
JAKO KONCEPCJI RADYKALNO-
HERMENEUTYCZNEJ?

Artykuł ten jest próbą ukazania możliwości odczytania *Eseju o człowieku* Ernsta Cassirera. Zatem pytanie brzmi: czy koncepcja Cassirera jest współczesna. Konsekwencją tego jest próba opracowania hermeneutyczno radykalnej koncepcji kultury.

Zakładam w tym artykule koncepcję hermeneutyki radykalnej wypracowaną przez Norberta Leśniewskiego w *O hermeneutyce radykalnej*. Odczytując Cassirera będę starał się to robić zwracając szczególną uwagę na to, czy projekt ten spełnia tzw. *Warunek formalny i warunek ontologiczny*. Pierwszy zakłada: 1) pierwotność rozumienia przed poznaniem,

2) niedostępność historii z poza-historycznego punktu widzenia, 3) kontyngentność *założeń*, na których wspiera się poznanie, 4) nierozłączność filozofii historycznej i systematycznej. Natomiast warunek] ontologiczny postuluje by po de(kon)strukcji (odczytywania przez wczytywanie) metafizyki] obecności rozpoznać założenia ontologiczne interpretacji, ukazać podstawy ontologiczne interpretacji. Wtedy interpretacja Cassirerowska będzie] zarówno konstruktywna, jak i adekwatnościowa., Znajdzie się zatem *pomiędzy* projektami interpretacji postmodernistycznej i metafizycznej.

Co więc chcę zrobić z Cassirerem? Sprawić aby stał się aktualny. Ten artykuł ma na celu pokazać jaką drogę należy przejść (z czego u Cassirera zrezygnować, a co mu "wmówić"), aby ukazać ważność tego myśliciela dla filozofii hermeneutycznej.

Przejdźmy do Cassirera. Aby pytać o hermeneutyczność Cassirera, musimy zapytać o to dlaczego człowiek działa

Zastanawiając się nad tym, gdzie leży źródło działania człowieka według Ernsta Cassirera, należy chyba zacząć od stwierdzenia pewnej ważnej (być może kluczowej) kwestii.

Cassirerowska koncepcja człowieka jest istotnie zależna od jego koncepcji kultury. Znaczy to, że jakiegokolwiek mówienie o człowieku winno, według myśliciela, zaczynać od *zewnątrza* człowieka - kultury właśnie. Co więcej myślenie to, jeśli chce być rzetelne, na kulturze winno kończyć swe wyprawy. Jeśli więc chcę mówić o pewnych energiach *tkwiących* (jak mi się wydaje) u podstaw czynów ludzkich, musimy w sposób konieczny odnieść się do koncepcji kultury *jaką* opracował Ernst Cassirer.

II

(...) w początkowej fazie swej filogenezy człowiek wykazywał silne związanie z materiałem, wrażeńiowym. Kontakt ze światem miał wówczas "dosłowny" i bezpośredni charakter, bez jakiegokolwiek dystansu i bez pośrednictwa symboli.
[Bolesław Andrzejewski, 1995]

Tak wyglądała sytuacja człowieka jeszcze sprzed *stanu symbolicznego*. Można zaryzykować tezę, że okres ten charakteryzował się czysto zwierzęcym sposobem reagowania na rzeczywistość zastaną.¹ W *Eseju o człowieku* taką strukturę poznawczą nazywa Cassirer za J. von Uexkull'em *kręgiem funkcjonalnym*.² Autor *Filozofii form symbolicznych* zastanawia się, czy opis aktualnego stanu uczestnictwa człowieka w kulturze da się opisać analogicznie do charakterystyki powyższej (zwierząt i ludzi z wczesnego etapu filogenezy). Dochodzi do wniosku, że tak. Ten nowy opis uzupełniony zostaje przez Cassirera systemem symbolicznym. W krąg funkcjonalny zwierząt pomiędzy system receptorów i efektorów zostaje włączony kolejny system - symboliczny.

III

Człowiek nie żyje już w świecie jedynie fizycznym, żyje także w świecie symbolicznym. Częściami składowymi tego świata są: język, mit, sztuka i religia. (...) Człowiek nie potrafi się już bezpośrednio ustosunkować do rzeczywistości. Nie może jak gdyby stanąć z nią twarzą w twarz. (...) jego położenie jest jednakowe w sterze

teoretycznej i praktycznej. Ale nawet w tej drugiej człowiek nie żyje w świecie nie ubłaganych faktów ani też zgodnie ze swymi bezpośrednimi pragnieniami i potrzebami. Żyje raczej wśród wymaginowanych uczuć, wśród lęków i nadziei wśród złudzeń i rozczarowań, wśród marzeń i fantazji. [Ernest Cassirer, 1998]

Sytuacja zaczyna się komplikować. Otóż nasze reakcje na rzeczywistość stają się, jak mówi autor, *wolniejsze. Już nie mam dostępu do rzeczywistości samej w sobie. Jest tak, że rzeczywistość tę utraciliśmy bezpowrotnie; Również materia nie jest realnym bytem, lecz jest jedynie pojęciem granicznym do którego daje się sprowadzić teoriopoznawcza refleksja.* [Bolesław Andrzejewski, 1998] Tym samym nie może być już mowy o przedmiotowym traktowaniu kultury. Nie ma świata poza kulturą, a ta z kolei nie jest jakąś obiektywną rzeczywistością; jest tylko naszym wytworem. (...) *człowiek w pewnym sensie ustawicznie sam z sobą rozmawia.* [E. Cassirer, 1998] Tradycyjnie - przedmiotowo - rozumianą kulturę Cassirer zaczyna ujmować zdecydowanie inaczej. Pozostając przy

Czy możliwe jest...

kantowskim aprioryzmem, rozumie ją funkcjonalnie. Oznacza to, że kultura nie jest już czymś. Odtąd jest ona wytworem aktywności (symbolicznej) człowieka, jest więc tak, że mówiąc o kulturze mówię o człowieku. A mówiąc o człowieku mówię o kulturze.

Spróbuję teraz określić czym są tak zwane formy symboliczne. Owe formy to podstawowe pojęcie filozofii kultury Ernsta Cassirera. Główne dzieło autora nosi tytuł *Philosophie der symbolischen Formen*. Trzy tomy rozpatrują znaczenie form symbolicznych w życiu ludzkim. Ich rezultatem jest uznanie, że formy symboliczne to *poszczególne dziedziny podmiotowej aktywności człowieka*. [B. Andrzejewski, 1995] Oznacza to, że język, mit, religia, historia, sztuka, a nawet technika są naszymi apriorycznymi formami ujmowania/tworzenia jedynej rzeczywistości naszego życia - kultury. To w jakim żyjemy świecie zależy tylko i wyłącznie od nas. Sami go budujemy, nikt inny oprócz nas nie ma do niego dostępu takiego jak my. Charakterystyczne są słowa: *Krytyka rozumu staje się tym samym krytyką kultury*. [Ernst Cassirer *Philosophie der symbolischen Formen*, za: B.

Andrzejewski, 1995] W tej sytuacji Cassirer dokonuje rozszerzenia klasycznej koncepcji człowieka, tradycyjne *animal rationale*, zastępuje - *animal symbolicum*. Jeśli nasze aprioryczne zdolności *kulturowe* nazywa autor formami symbolicznymi, to co tworzymy, tworząc kulturę? Otóż kultura, to w przekonania Cassirera symbole. Symbol zatem jest wytworem aktywności form symbolicznych.

Ten skrótowy opis ma prowadzić w kierunku możliwej odpowiedzi na pytanie tytułowe. Aby móc rozpocząć poszukiwania, spróbuję podsumować dotychczasowe rozważania. Kulturę rozumiem funkcjonalnie, a nie substancjalnie. Formy symboliczne są apriorycznymi zdolnościami kulturotwórczymi i jedynymi "sposobami" uczestnictwa w kulturze. Symbole to z kolei wytwory człowieka. Traci sens rozdział na przedmiot, i podmiot kultury. Jeśli akt tworzenia jest w pewnym, bardzo istotnym, sensie tożsamy z twórcą i dziełem, czyli byt i myśl są tym samym, to Casirerowska koncepcja kultury jest fundamentalną. A to oznacza, że można traktować ją podobnie jak

rozważania Martina Heideggera dla filozofii w ogóle - właśnie fundamentalnie. Jeśli jest tak, że Cassirera namysł nad kulturą jest radykalnie nowym pomysłem³ (na swoje czasy; moja teza brzmi *również dla nas*), to postarajmy się zadać fundamentalne pytanie: Jak to się dzieje, że człowiek nieustannie ulega ruchowi symbolicznemu. To pytanie jest głównym problemem nurtującym mnie w tym szkicu. Wcześniejsza rozważania dają pewne możliwości podejrzeń.

IV

Człowiek wytwarza sobie aprioryczne konstrukty nie tylko siłą rozumu, lecz także we wszystkich innych sferach swej podmiotowej działalności(...). W wyniku tej apriorycznej spontaniczności (podkr. moje - K.Z.) powstają symbole mające się nijak do substancjalnego świata „samego w sobie” i odnoszące się do niego co najwyżej w sposób „funkcjonalnologiczny” [B. Andrzejewski, 1998]

Spróbuję zastanowić się nad znaczeniem, wprowadzonego przez Andrzejewskiego, pojęcia aprioryczna spontaniczność.

Oznacza ono, iż działalność człowieka jest niczym *nie wywoływana*, jest pewną samorzutnością zdeterminowaną kulturowo. Ale w innym tekście Andrzejewskiego możemy znaleźć słowa mówiące, że forma symboliczna, to energia ducha, przez którą duchowa treść znaczeniowa zostaje związana z konkretnym zmysłowym znakiem i temu znakowi wewnątrznie przypisana. *Podobne połączenie Wewnętrznej treści idealnej z wyrazem zmysłowym spotykamy w języku, micie, religii, sztuce, nauce. Wyraża się w nim niechęć świadomości do biernego rejestrowania bodźców ze świata zewnętrznego oraz jej wolna i spontaniczna działalność łącząca i przenikająca wszelkie dane empirycznej.* Andrzejewski, 1980] Jest więc tak, że funkcja symbolizowania odkąd zaczęliśmy, jako gatunek, jej używać jest naszą życiową koniecznością. Jest to aprioryczny wymóg nie mający wspólnego, przykładowo, z wolą mocy Nietzsche'go. (...) *potrzeba tworzenia form symbolicznych posiada logiczno-metodologiczny charakter, wynika z apriorycznej skłonności umysłu do*

Czy możliwe jest..

ujmowania wszelkich wrażeń (...) w stale prawa i systematyczną całość. [B. Andrzejewski, 1980]

Nie pozostaje mi nic innego, jak uznać, że o ile Cassirer dał świetną podstawę dla filozofii kultury, o tyle swym aprioryzmem odebrał jej możliwość rozwoju - zamknął ją.

Rozwiązanie Cassirera zupełnie nie odpowiada współczesnym normom mówienia o kulturze. Jednak mnóstwo myśli jest, w moim przekonaniu, na tyle ważnych, że należy jeszcze spróbować czytać Cassirera.

V

To koniec logicznego wyводу Cassirera, ale nie koniec myślenia na temat Cassirera. Dalsza część będzie próbą przemyślenia, czy przy założeniu Cassirerowskiego immanentyzmu można pójść dalej w namyśle nad rzeczywistością.⁴

Powyższe rozważania miały charakter rekonstrukcji - *odczytywania*. Teraz, chcąc być w zgodzie z założoną strategią interpretacyjną, należy zająć się konstrukcją. Tutaj zaczyna się etap *wczytywania*.

Spróbuję spojrzeć odrobinę inaczej na problem symbolizmu Cassirera, wyrwę się na chwilę z jego tradycji myślenia w kierunku pewnych tradycyjnych sposobów myślenia. Gdy mowa, tradycyjnie, o symbolu, to wymienia się jego dwa wymiary: ten społeczny, kulturowy, zmysłowy - symbolizujące oraz ten ponad-społeczny, niezmysłowy, co więcej nierozumowy (inaczej nie potrzeba symbolizowania) - symbolizowane. Mimo, iż często nie robi się tego wprost, należy jeszcze wspomnieć o trzecim wymiarze/momentcie *symbolu* - człowieku. Każdy opis *symbolu* nie uwzględniający, choćby implicite, tych trzech wymiarów, jest niewłaściwy. Przypomnijmy sobie, jak ma się sprawa symbolizmu u Cassirera. Tu element człowieczeństwa jest najsilniej znaczone. Czy jednak jest to koncepcja symbolu rozumiana tradycyjnie. Otóż nie! Tu symbol jest jakby

jednowarstwowy, gdzie tradycyjnie symbol ma dwie, wspomniane, warstwy.

Tradycyjnie symbol ma wymiar substancjalny, u autora Filozofii form symbolicznych, funkcjonalny. Mówi się, że Cassirer dał nowy impuls dla badań nad symbolem. Spróbuję czytać Cassirera *tradycyjnie*. Zasygnalizujmy pewien problem. Mowa jest o: formie symbolicznej, symbolu, funkcjonalnej itd. Mimo wspomnianej jedno warstwo wości symbolu Cassirera, pamiętajmy, że rozumie on symbolizowanie na sposób funkcjonalny. I właśnie ta *funkcja* naprowadza na pewien trop. Jeśli funkcja, to przyporządkowanie pewnych elementów jednego zbioru, na pewnych, przewidzianych przez tę funkcję, zasadach do elementów innego zbioru. Zatem *CO CZEMU* się przyporządkowuje u Cassirera, czyli: co tu jest symbolizowane, a co symbolizujące. Symbol jest efektem *działalności* formy symbolicznej. Forma symboliczna jest pewną aprioryczną zdolnością. Wiemy czym jest symbol - to twór kultury, przynależy sferze *obiektywnej* (proszę pamiętać, że pojawiające się tego typu anachronizmy, jak *obiektywny*, wynikają /

czytania posługującego się tradycyjną terminologią) .
Forma symboliczna byłaby zatem pewną dziedziną racjonalności (w szerokim tego słowa pojęciu; patrz W. Welsch, *Nasza posmodernistyczna moderna* zwł. ostatnie rozdziały). Co oznacza, że na człowieka *układałyby* się właśnie formy symboliczne. Z tego wniosek, że to one są *funkcjami*. Pozostaje jeszcze problem trzeciego elementu symbolu. Mianowicie symbolizowanego. Symbolizujące - kultura. Wymiar antropologiczny - forma symboliczna. Symbolizowane "Chciałoby się rzec: „świat sam w sobie" - *noumen*. **Ale** nic z tego. Jedyłą rzeczywistością jest świat kultury. Świat już jakiś/kogoś. Świat już... zinterpretowany. Nietzsche, Bauman... Powoli zaczyna **rysować** się pewne rozwiązanie. Nie jest tak, że rzeczywistość spotykana co dnia, jest zupełnie tą samą rzeczywistością. Ruch symbolizowania jest nieustanny. **Kultura** jest w ciągłym ruchu interpretacyjnym.⁵ Ta **prosta** konstatacja prowadzi do uznania, że proces odnoszenia/symbolizowania jest również zmienny. Formy symboliczne również mają swoje *życie kulturowe*.

Trzeba jednak zaznaczyć, że dotychczasowe rozważania, choć pokazują możliwości, są tylko moimi *pobożnymi życzeniami*. Dopiero część B/ ukaże uzasadnienie takiego myślenia.

Powróćmy jeszcze na chwilę do symbolu. Jemu i formie symbolicznej brakuje jeszcze jednego momentu. Nazwałem go, pozostając w tradycji nazewniczej Cassirera, a inspirację czerpiąc aż od Arystotelesa,; treścią symboliczną. Każdy symbol, o którego formie można mówić, musi mieć jeszcze treść. Co z tego wynika? Tyle, że jest jakaś rzeczywistość nieopisana przez Cassirera, która mogłaby przyjąć funkcję poszukiwanego w tym artykule *słabo-ontologicznego gruntu interpretacyjnego*.

Zastanówmy się co kryje się pod pojęciem treść symboliczna (zaznaczam, że nie dążę do opisania treści symbolicznej, a do wykorzystania jej - zgodnie z funkcjonalnym ujęciem Cassirera). Zacznę od analizy formalnej symbolu. Jest on tworem kulturowym. Jeśli tak, to musi być rzeczywistością komunikowainą. Zatem można w nim wyróżnić stronę formalną i stronę treściową, (jeszcze raz powtarzam, że tego typu

określenia mają ze względu na funkcjonalność symbolu zupełnie inne znaczenie, niż rozważane w kontekście symbolu traktowanego substancjalnie). Momentem formalnym symbolu jest forma symboliczna, momentem treściowym jest treść symboliczna. Sam symbol jest więc czymś nadrzędnym. W tym momencie mamy uzasadnioną tezę z początku artykułu o nadrzędności kultury w rozważaniach nad człowiekiem. Jednak ta nadrzędność ma tylko wymiar logiczny, gdyż nie można mówić na gruncie Cassirerowskiej koncepcji symbolizmu o jakimkolwiek wymiarze ontycznym. Czym więc jest treść symboliczna? W przypadku formy

symbolicznej można mówić o dwu wymiarach *obeności*. Pierwszy, to obecność w wymiarze tworzenia kultury. Drugi, to obecność w wymiarze komunikacji w kulturze. Pamiętać jednak trzeba, że zarówno pierwszy jak i drugi wymiar obecności to tylko dwie strony dokładnie tego samego procesu aktywności kulturowej: *jego /człowieka; dop. mój, K.Z.) położenie jest jednakowe w sferze teoretycznej i praktycznej* [E. Cassirer, 1998]

Oba wymiary obecności mają dwie kolejne strony: przedmiotową i podmiotową. Mając świadomość istotnej nierozdzielności tych dwu sfer przez Cassirera, zauważmy, że twarz podmiotową ukazuje forma symboliczna, gdy rozważamy ją od strony zdolności apriorycznej ducha ludzkiego, *możliwości aktywności twórczej w kulturze*, podmiotu, a przedmiotową, gdy rozważamy ją od strony *możliwości aktywności komunikacyjnej w kulturze*, tworu kulturowego, symbolu.

Na tym przerwijmy rozważania o formie symbolicznej. Przejdźmy do treści symbolicznej.

B/

Odniosę się najpierw do artykułu Dominica Kaegi *Symbol i działanie u Ernsta Cassirera*¹ Autor ukazuje możliwość odczytania koncepcji kultury Cassirera, jako wzajemnego oddziaływania kultury i człowieka, czyli zgodnie z naszymi intencjami, jak przedstawia się

sprawa u niego? Otóż próbuje ukazać różnicę między Kantem a Cassirerem. Pojęciami porównywanymi są *Kategorie*. Wg Kaegi kategorie są regułami (prawami syntezy). To łączy Kanta i Cassirera. O ile u Kanta kategorie mają charakter *definitywny*, o tyle u Cassirera Tak nie jest. *Definitywność kategorii* oznacza: reguła jest definitywna, kiedy zachodzi jednoznaczność jej zastosowania. A ta wg Cassirera nie jest dana. Znaczy to tyle, że może zachodzić zmiana kategorii (uwarunkowana kulturowo), jako przykład Kaegi podaje jedność przestrzeni konstruowanej przez nas w estetycznej kontemplacji i tworzeniu, oraz jedność przedstawiająca się w określonych twierdzeniach geometrii. Obie przynależą do zupełnie innych sfer. Zatem forma symboliczna jest zgodnie z tym opisana całkowicie nie jako nadawanie formy, lecz dopiero jako nadawanie formy w określonym kontekście. Zatem formy symboliczne są czynnościami ducha nie w sensie *posłuszeństwa* regułom, lecz w sensie ich wykładania, Tak więc: wyłożenie pewnej reguły syntezy polega na interpretacji związku oglądów, będącego znakiem reguły. Kaegi jako najprostszy przypadek wykładania

(czy możliwe jest.

reguł syntezy podaje uczenie się. Uczymy się (otwieramy się na nowe możliwości syntezy) *przez* przyjmowanie (wykładanie) utartych interpretacji reguł. Zatem świadomość językowa, estetyczna, czy naukowa kształtuje się w trakcie odpowiednich procesów uczenia. Z tego wynika, że to nie kategorie mają swe źródło w świadomości, a świadomość w kategoriach.

Zastanówmy się nad problemami przedstawionej tu interpretacji. Po pierwsze zaznaczyć trzeba, że kiedy mowa o zmienności i wymienności kategorii, to nie może być już mowy o kategoriach. Z tej racji, że do istoty kategorii należy ich niezmiennosc i niewymiennosc. Zatem musimy wprowadzić nowe pojęcie określające to, co dotychczas nazywaliśmy kategoriami, a co z istoty swej nie będzie już *kategoryczne*. Na myśl przychodzi (w duchu Heideggerowskim) egzystencjały. Konsekwencją odrzucenia kategorii jest odrzucenie pojęcia świadomości, jeśli nie mówimy o kategoriach, tym samym nie ma już świadomości. Jest coś *przed-swiadomego*, a czego nazwa jest sprawą późniejszą.

Uwzględniając inspirację tekstem Dorninica Kaegi, po ukazaniu koniecznych, moim zdaniem poprawek, dokonawszy wcześniej wstępnej analizy formy symbolicznej, możemy uznać, że Cassirer w moim wydaniu spełnia warunek formalny. Ale ten warunek spełnia również Kant. Dlatego chcąc ukazać aktualność i oryginalność Cassirera, należy się jeszcze zastanowić nad tym czy ta filozofia może spełnić warunek mitologiczny. Żeby móc mówić o spełnieniu tego wymogu należy zadać pytanie jak ugruntowana jest zdolność symbolizowania/interpretowania. Jeśli w czymś co jest od nas niezależne (rzeczy samej w sobie), to mówimy o ugruntowniu metafizycznym i nasze wysiłki się kończą, Cassirer nie spełnia warunku ontologicznego. Jeśli natomiast da się u Cassirera obronić tezę, że interpretacja jest ugruntowana w interpretowanym, wtedy koncepcja ta spełniałaby nasze Oczekiwania. Podejmę próbę zarysowania możliwości rozwikłania tego problemu.

Należy teraz przypomnieć nasze analizy formy symbolicznej i zaznaczyć, że zmierzała ona do ukazania *kolistości* symbolizowania. Tak opisana, pozwala na

aktualne dopowiedzenia. Powróćmy do treści symbolicznej. To ona jest tutaj traktowana jako podstawa gruntowania. Rozumiana jako *rzecz sama w sobie jest* stałym (jednoznacznym) gruntem rozumienia. Natomiast rozumiana jako treść *zawsze już* ujęta symbolicznie i teraz uznana za grunt interpretacji, spełnia warunki bycia słabym punktem odniesienia. W takim wypadku można powiedzieć, że koncepcja Cassirera jest koncepcją *słabo-ontologiczną*.

Można sobie zadawać pytanie po co to wszystko⁷ Przecież Cassirer jest filozofem, który broni się sam. ja jednak, będąc historycznym lubię umiejscawiać historycznie (raczej nie mam innego wyjścia). I tak Cassirera koncepcja po takim radykalno hermeneutycznym zabiegu (całej gamie zabiegów) da się zinterpretować w pojęciach Wittgensteina z etapu *Dociekali...* A to pozwala na dalsze odnoszenie Cassirera do współczesności. Peter Winch aż się prosi aby wykorzystać tu i jego rozwiązania w związku z naukami społecznymi. Można mnożyć...

Dodać jeszcze chciałbym, że tego typu pisanie jak powyższe nie jest przedstawieniem konkretnego rozwiązania. To raczej zarysowana możliwość podejmowania i realizacji pomysłu wypracowanie! na gruncie Cassirera nowej radykalno - hermeneutycznej strategii interpretacyjnej. Zarysowałem możliwe problemy, możliwe rozwiązania. Reszta jest sprawą przyszłości. Powyższe daje mi nadzieję na tę przyszłość

Przypisy:

1. Na tym etapie rozwoju można mówić o przyrodzie, że była człowiekowi dana. W okresie późniejszym mówi się, iż jest ona zadana [B. A. 1998]
2. Zob. E. Cassirer; *Eseje człowieka*, tł.A. Staniewska, PWN, W-wa 1998, s.67;
3. Całość koncepcji Cassirera, jej uwarunkowania i rozwój w języku polskim najpełniej oddaje książka Bolesława Andrzejewskiego *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera*, IF UAM, Poznań 1980.
4. Patrz: Bolesław Andrzejewski *Immanuel Kant i „Osłabianie Bytu”*, W: Hubert Mikołajczak:

5. Patrz: Karol Zamojski, *Hermeneutyka radykalna. Jej projekt oraz o człowieku i o humanistyce* W: Zbigniew Drozdowicz (red.), *Zeszyty filozoficzne*, Humaniora, Poznań, 1998
6. Dominie Kaegi, *Symbol i działanie u Ernsta Cassirera*, w: Bolesław Andrzejewski (red.) *Symbol a rzeczywistość*, IF U AM, Poznań 1996

Bibliografia:

1. [E.C. 1998] Ernst Cassirer, *Esej o człowieku*
2. [E.C. 1995] Ernst Cassirer, *Symbol i język*
3. [B.A. 1995] Bolesław Andrzejewski, Wstęp do: [E.C. 1995]
4. [B.A. 1998] Bolesław Andrzejewski, *Immanuel Kant i "Osłabianie Bytu"*
5. [B.A. 1980] Bolesław Andrzejewski, *Animal Symbolicum, Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera*
6. Bolesław Andrzejewski (red.), *Symbol i rzeczywistość*
7. Norbert Leńniewski, *O hermeneutyce radykalnej*

Tomasz Zarębski

WOLNOŚĆ, WŁADZA, HISTORIA - zagadnienie syntetycznej teorii społecznej

*Rozrastanie się biurokracji i wzrost jej władzy
oddziałuje na każdy, nawet najdrobniejszy element
relacji obywatel – rząd.*

Milton i Rose Friedman, *Wolny wybór* [s. 287 j.

*Widać[...], że idea minimum administracyjnego
nie jest bynajmniej anarchistycznym
»społeczeństwem bezpieczeństwa – władza
wszak nadal istnieje, nadal jest monopolistą
przymusu – tyle, że presja obywateli nie pozwala
jej wykroczyć poza tolerowane minimum,*

Leszek Nowak, *U podstaw teorii socjalizmu* [t.III,
s. 95].

WSTĘP

Inspiracją dla poniższych rozważań jest artykuł Leszka Nowaka „Marksizm *versus* liberalizm: pewien paradoks"¹. Rozpatruje się tam możliwość skonstruowania syntetycznej teorii społecznej ze składowymi w postaci skorygowanego marksizmu o r a z skorygowanego liberalizmu. Co prawda s z e r e g

warunków, jakie stawia autor przed taką teorią zdaje się być niezwykle trudnych lub nawet niemożliwych do spełnienia (ani antagonicystyczna, ani solidarystyczna, ani materialistyczna, ani idealistyczna itd.), ale już sama perspektywa podjęcia próby pozytywnego rozwiązania starej kontrowersji *marksizm — liberalizm* wystarcza, aby problem potraktować poważnie. Zanim zadanie to zostanie ewentualnie wykonane, należy zgodnie z sugestią Nowaka dokonać „wstępnej eksploracji” terenu przyszłych badań. Niżej podpisany ma nadzieję, że niniejszy tekst przynajmniej częściowo wpisuje się w obszar dociekań tego rodzaju.

Artykuł składa się z trzech części:

- I. prezentacji nie-Marksowskiego materializmu historycznego;
- II. próby zrekonstruowania koncepcji Milтона i Rose Friedmanów zawartej w książce *Wolny wybór*;
- III. uwag na temat możliwości zbudowania teorii społecznej w oparciu o koncepcje omówione w częściach I. i II.²

I. NIE-MARKSOWSKI MATERIALIZM HISTORYCZNY

Z przyczyn oczywistych przedstawienie koncepcji będzie miało charakter skrótowy. Skupimy się zatem na elementach najważniejszych dla celów tego artykułu¹.

N-m.m.h. jest teoria marksopodobną, którą jej autor skłonny jest uważać za jedną z możliwych korekt marksizmu. Składają się na nią *de facto* dwie teorie:

- [1]własności,
- [2]władzy politycznej.

Skonstruowano je przy zastosowaniu metod idealizacji i konkretyzacji². Obie teorie są ciągami modeli i łącznie „*podpadają pod typ intuicyjnej—rozwinętej—spekulatywnej nieskorygowanej teorii*”

W centrum zainteresowania n-M.m.h. leży dynamika zjawisk społecznych: własności i władzy. Punktem wyjścia jest założenie, że w danym społeczeństwie S da się wyróżnić trzy jego momenty materialne: ekonomiczny, polityczny i duchowy, którym odpowiadają materialne środki produkcji, przymusu i indoktrynacji. Nierówny udział w dysponowaniu tymi środkami tworzy podział społeczeństwa S, określany mianem podziału klasowego:

- a)właściciele — bezpośredni producenci
- b)władcy — obywatele
- c)kapłani — wierni

Wzajemny stosunek klas społecznych w obrębie każdego momentu jest antagonistyczny.

Z uwagi na powyższe ustalenia n-M.m.h. proponuje wyodrębnienie następujących typów społeczeństw, których strukturę pokazują poniższe wykresy:

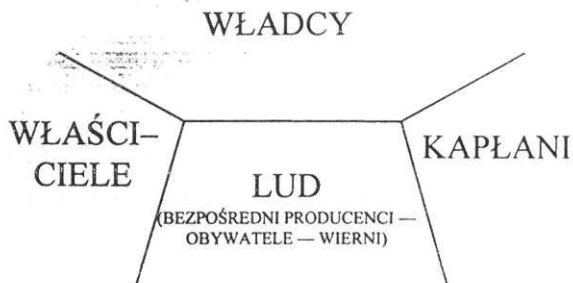


Fig.1 Społeczeństwo klasowe (za: Nowak 1991)

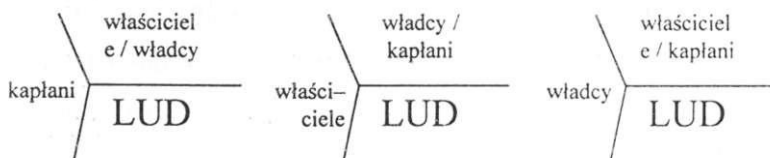


Fig.2 Społeczeństwa supraklasowe (za: Nowak 1991)

Możliwe jest również społeczeństwo jednomomentowe, oraz, przynajmniej konceptualnie, bezmomentowe.

W zależności od tego, jaki moment jest w danym

społeczeństwie momentem głównym, poszczególne typy społeczeństw przybierać mogą różne warianty. Prowadzi to do następującej typologii:

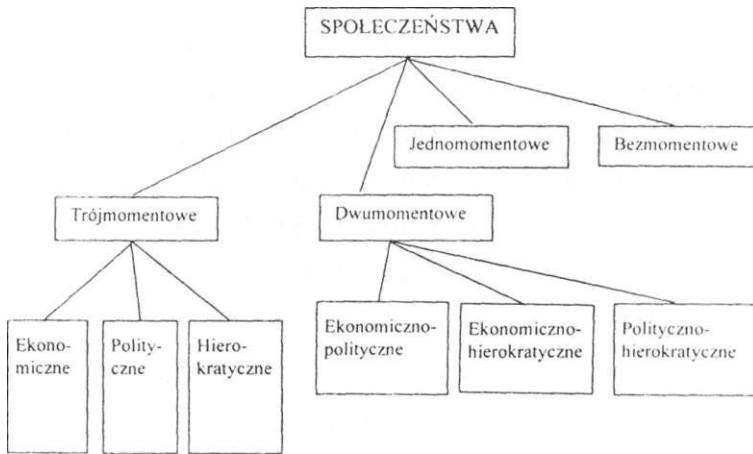
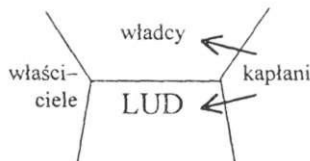


Fig. 3 Typologia społeczeństw (za: Nowak 1991)

Za podstawowe tendencje historyczne uznaje n-M.m.h. opór ludowy oraz rywalizację supraklasową. Przykładowo:



Fi a. 4

gdzie strzałki oznaczają kierunki ekspansji klasy ciemniężycieli (tu: kapłanów). Mamy tu do czynienia z:

- (i) kumulacją panowania duchowego nad wiernymi, rodzącą opór ludowy;
- (ii) tendencją do panowania politycznego, rodzącą rywalizację pomiędzy klasami ciemniejszych, czyli rywalizację supraklasową. W naszym przykładzie ma ona charakter jednokierunkowy; to kapłani wywierają wpływ na klasę władców w celu poszerzenia zakresu swojej władzy. W sytuacji bardziej skomplikowanej również władcy mogą dążyć do zagarnięcia władzy duchowej nad ludem.

Osiągnięcia historiozofii zbudowanej na gruncie powyższych ustaleń teoretycznych są bardzo interesujące, jednak w tym artykule brak miejsca na szersze ich omówienie. Zatem poniższa prezentacja w żadnej mierze nie pretenduje do systematyczności, co więcej — nie ukazuje równych pod względem doniosłości teoretycznej elementów n-M.m.h. Ich wybór dyktowany był nie chęcią pełnego zreferowania tej teorii, lecz celem niniejszego tekstu. Spróbujemy pokazać, że n-M.m.h. zawiera treści wspólne z koncepcją Friedmanów, którą omówimy w drugiej części artykułu. Jeśli okaże się, że tak jest w istocie to wzrosnąć powinno prawdopodobieństwo tego, iż hipotezy te trafnie charakteryzują rzeczywistość społeczną. Skoro bowiem dwie koncepcje wychodzące z odmiennych założeń teoretycznych dochodzą do podobnych rezultatów to fakt ten trudno uznać za li tylko przypadkowy. **Z** drugiej jednak strony **me daje** wcale powodów do uznania owych rezultatów za bezwzględnie prawdziwe- jak wiadomo od czasów

K.R.Poppera żadnej hipotezy naukowej nie można ostatecznie potwierdzić, możliwa jest co najwyżej jej konfirmacja. Mając to na uwadze wynotujemy następujące tezy:

[MT,*]: „Społeczeństwo marksowskie o dynamicznej gospodarce, w szczególności zakładające ciągły i przyspieszony rozwój sił wytwórczych, musi przejść do totalitaryzmu (politycznego)”⁴.

[MTJ: W piramidzie władzy o następującej postaci,

(p) władca najwyższy,

(pp) elita władzy,

(ppp) aparat władzy,

sfera wpływu (zbiór działań - rzeczywisty zakres

władzy) jest odwrotnie proporcjonalny do zajmowanej pozycji^{1,5}.

[MT₃]: „Jedyna forma ustrojowa państwa, na którą mas\ obywatelskie mogą mieć jakiś wpływ trwały to demokracja. Kiedy już do niej dochodzi, kiedy więc układ stosunków klasowych zmusza władzę do wprowadzenia form demokratycznej kontroli na d n i a samą, obywatele wykorzystują te formy nie tylko do wpływania na piramidę państwową, ale i dla budowy alternatywnych struktur organizacyjnych, które - choć uznają priorytet władzy państwowej - utrwalają niezależne od władzy, autonomiczne stosunki społeczne. Dzięki temu zaś stwarzają instytucjonalne barier) utrudniające poszerzenie s i e sfery regulacji w ł a d c z e j

MT • materiałistyczna teza.

Rozpatrujemy sumy sfer wpis u ó w członków (pp) i (ppp)

poza niezbędne minimum administracyjne"⁶.

Teza [MT,₁] pochodzi z modelu piątego teorii własności⁷, natomiast tezy [MT₂] i [MT,₂] z modelu materialistyczno-instytucjonalnego teorii władzy politycznej⁸. Warto obecnie rozpatrzeć powyższe tezy trochę dokładniej. Pierwszą z nich można nazwać tezą o totalitaryzacji kapitalizmu (za: Nowak 1991), albowiem to właśnie ten typ społeczeństwa charakteryzują w nomenklaturze n.-M.m.h. sformułowania:

Na zakończenie tej części artykułu należy jeszcze zaznaczyć, że n.-M.m.h. jest teoria , której celem ma być wyjaśnianie zjawisk społecznych, nie zaś projektowanie normatywnych wizji społecznych. Podkreślenie eksplanacyjnej funkcji tej teorii jest ważne o tyle, że powróci jeszcze w uwagach końcowych.

I I . K o n c e p c j a M i l t o n a i R o s e F r i e d m a n ó w

Przyjrzyjmy się nieco bliżej takim oto fragmentom zaczerpniętym z *Wolnego wyboru*:

„Ograniczenie wolności gospodarczej w sposób nieunikniony odbija się na wolności w ogóle, również takich jej obszarach jak wolność słowa i wolność prasy”⁹.

„Gdziekolwiek mógł działać wolny rynek, gdziekolwiek istniało coś zbliżonego do równości szans, tam przeciętny człowiek mógł osiągnąć taki poziom życia, o jakim nigdy przedtem nie mógł marzyć. Natomiast nigdy przepaść między

bogatym a biednym nie była większa, nigdzie w większym stopniu bogatsi nie stawali się jeszcze bogatszymi, a biedni jeszcze biedniejszymi, niż w społeczeństwach, które nie pozwoliły działać wolnemu rynkowi"¹⁰.

Na pierwszy rzut oka widać, że wyrażają one poglądy liberalne. Jest to jednak konstatacja banalna i nie pozwalająca dojrzeć nic poza „typowo amerykańską” apologią wolnego rynku. Spróbujmy zredagować je nieco inaczej, aby „wyczytać” coś więcej:

[LT,*]: Dla każdego d , gdzie d jest działaniem ograniczającym wolność gospodarczą, cl wpływa na ograniczenie wolności w ogóle.

[LT₂]: Jeśli w społeczeństwie S , w czasie t obowiązują zasady gospodarki wolnorynkowej, to poziom życia obywateli społeczeństwa S jest wysoki.

[LT₃]: Jeśli w społeczeństwie S , w czasie t nie obowiązują zasady gospodarki wolnorynkowej, to dysproporcja w podziale dóbr wytwarzanych w społeczeństwie S jest duża, wykazując tendencje wzrostowe.

Nawet takie, przyznać trzeba, niezbyt precyzyjne parafrazy (jak duży powinien być dochód obywatela, aby nazwać go bogatym?, itd.) pokazują to, co nas interesuje. Friedmanowie wyraźnie łączą wolność gospodarczą z zamożnością obywateli, odnotowują także nieekonomiczne skutki wyraźnie ekonomicznych działań. Pozwala to na określenie friedmanowskiego stanowiska mianem

ekonomizmu. W opinii niżej podpisanego jest to najistotniejszy element tej koncepcji, choć oczywiście nie jedyny. Zwróćmy uwagę na taki fragment:

„[biurokracja] staje się narzędziem , przy pomocy którego interesy grupowe realizują swe cele, oraz grupa interesu mającą własny interes grupowy”.

Zauważmy przede wszystkim, że rozpoznano tu podział społeczeństwa na grupy o wyraźnie sprzecznych interesach. Jak widać jedna z nich jest też biurokracja. Sprzeczność interesów w skali dużych grup społecznych potwierdza poniższy cytat:

„Korzyści, jakie czerpią niektórzy producenci z cel i innych restrykcji są o wiele mniejsze od strat, jakie ponoszą inni wytwórcy, a zwłaszcza ogół konsumentów.”²

Rozwój biurokracji umożliwiający realizację partykularnych interesów grupowych, oraz ograniczenie wolności gospodarczej, to, zdaniem Friedmanów, zjawiska znamionujące degenerację życia społecznego. Jak temu zaradzić?

„...ci z nas, którzy chcą zatrzymać i odwrócić istniejący trend, powinni sprzeciwiać się środkom powiększającym władzę i rozmiary aparatu rządowego, powinni nalegać na zniesienie i zreformowanie istniejących struktur i próbować wybierać przedstawicieli legislatury i władz wykonawczych, którzy podzielają te poglądy”¹³.

Na podstawie powyższych fragmentów postaramy się sformułować kolejne tezy:

[LT₄]: W społeczeństwie S można wyodrębnić grupy społeczne o wzajemnie sprzecznych interesach.

[LT₃]: W społeczeństwie S grupa biurokratów posiada własny interes grupowy.

[LT₆]: W społeczeństwie S minimalizacja władzy biurokratów leży w interesie obywateli tego społeczeństwa.

Widać wyraźnie, że teza [LT₄] ma charakter antagonistyczny. Kolejną więc cechą koncepcji Friedmanów jest antagonizm.

Skupimy obecnie uwagę na zjawisku biurokracji, co pozwoli na lepsze zrozumienie sensu tezy [LT₅], oraz umożliwi sformułowanie ostatniej już, siódmej tezy. W tym celu proponujemy schemat przedstawiający hierarchię aparatu władzy państwowej społeczeństwa demokratycznego (powiedzmy o ustroju prezydenckim) S_D.

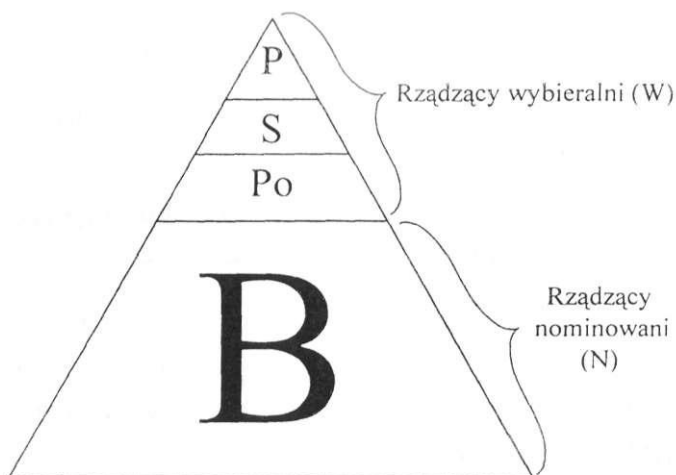


Fig. 5 Hierarchia aparatu władzy, gdzie P - prezydent, S - senatorowie, Po - posłowie, B - biurokraci

Wielkość poszczególnych obszarów schematu w sposób symboliczny ukazuje zakres rzeczywistej władzy rządzących (W) i (N). Wróćmy teraz do tekstu Friedmanów i rozważmy poniższe fragmenty:

„Ogromna biurokracja federalna, rosnąca dzięki licznym departamentom i niezależnym agencjom znajduje się dosłownie poza jakąkolwiek kontrolą wybieranych przedstawicieli narodu”⁶.

„Biurokraci nie dokonali świadomej uzurpacji władzy. Nie konspirowali żeby obalić proces demokratyczny. Władza została im narzucona. Jest bowiem niemożliwe, by kierować złożonym kompleksem działań rządu inaczej, niż tylko przez delegowanie uprawnień”⁷.

Zauważmy, że władza biurokracji rośnie, a proces ten

odbywa się w sposób naturalny-wszelkiego rodzaju wyjaśnienia na zasadzie "spiskowej teorii dziejów" zostały tu ewidentnie wykluczone. Podkreślenie tego faktu wydaje mi się szczególnie istotne z uwagi na to, iż wnosi on do koncepcji friedmanowskiej element uniwersalistyczny, w tym sensie, że przestaje być ważne jaka mianowicie konkretna opcja, czy ugrupowanie polityczne sprawuje w danym czasie władzę. Czy takie stanowisko nie zasługuje na miano materialistycznego w rozumieniu Nowaka? W moim przekonaniu tak, lecz bardziej szczegółowe dociekania zostawmy na boku. Obecnie postaram się sformułować ostatnią już siódmą tezę:

[LT₇]: Zakres rzeczywistej władzy (N) jest większy niż władzy (W) i wykazuje naturalną tendencję wzrostową.

Teza ta stwierdza biurokratyczny ekspansywizm

Podsumujmy. Koncepcja społeczna zawarta w *Wolnym wyborze* to liberalny ekonomizm ([LT₁] - [LT₃]), o zabarwieniu antagonistycznym ([LT₄] - [LT₅]), stwierdzający ekspansywizm władzy państwowej ([LT₇]), oraz zalecający minimalizację tejże władzy ([LT₆]).

Dodać należy, że friedmanowski ekonomizm to koncepcja o charakterze eksplanacyjno-normatywnym, ma więc za zadanie nie tylko wyjaśniać zjawiska społeczne, lecz również projektować rozwiązania społeczno-polityczne.

I. UWAGI KOŃCOWE

Gdybyśmy pokusili się teraz o zestawienie tez zawartych w części I tej pracy z tezami części II, dostrzeglibyśmy, iż wyrażają one w sumie dość zbliżone idee. Nie było by w tym nic dziwnego, gdyby nie fakt, że n-M.m.h. oraz liberalny ekonomizm wyrastają z całkiem odmiennych tradycji — pierwszy bezpośrednio nawiązuje do teorii K.Marksa., drugi czerpie z dorobku myślicieli takich jak A. Smith. Również forma w jakiej zostały zaprezentowane obie koncepcje jest zupełnie różna — n-M.m.h. jest teorią posiadającą własny aparat pojęciowy i stosującą swoistą idealizacyjną metodologię, zaś friedmanowski ekonomizm jest co najwyżej programem społeczno-polityczno-gospodarczym. Dodajmy jednak, iż programem niepozbawionym teoretycznego podłoża oraz głoszącym tezy o charakterze teoretycznym. N-M.m.h. ogranicza się do wyjaśniania zjawisk społecznych, natomiast liberalny ekonomizm rozwija także idee normatywne, stanowiące *de facto* sedno tej koncepcji. W końcu Friedmanowie przyznają pierwszoplanową rolę społeczną ekonomii, zaś N-M.m.h. daleki jest od takiego redukcjonizmu.

Teoria Nowaka dziedziczy te same braki, które cechują historiozofię Marksowską, jeśli brać pod uwagę jej moc programową - nie projektuje nic i postępuje o tyle ucziwie, że czyni tak z założenia. Nie znaczy to jednak, iż nie daje interesującego punktu wyjścia dla rozwiniętej koncepcji normatywnej. W przekonaniu niżej podpisanego mogą nim

być tezy [MT»] - [MT₃J, Co więcej, ich zbieżność z pewnymi tezami [LT], wskazuje na jeden z możliwych kierunków podjęcia badań. Obie koncepcje rozpoznają te same zagrożenia, dostrzegają bowiem niebezpieczeństwo jakie niesie ze sobą wszelka władza państwowa wykraczająca poza niezbędne minimum. Reprezentują również ten sam, antagoniczny paradygmat w badaniu zjawisk społecznych. Rozszerzony o zagadnienia normatywne

n-M.m.h. byłyby być może ową trzecią teorią, o jakiej pisze Nowak, ale w jakim stopniu byłyby wyjściem poza marksizm i liberalizm — trudno powiedzieć. Jeżeli n M.m.h. uznać za skorygowany marksizm, to dołączenie elementów liberalnych nie mogłoby odbyć się automatycznie — zbyt odległe są to rejony myśli społecznej. Jednak **pod** warunkiem uniknięcia eklektyzmu byłyby i tak znaczącym postępowaniem teoretycznym.

PRZYPISY

WSTĘP

¹ Zob. L. Nowak (1997), *Marksizm versus liberalizm: pewien paradoks* w: L. Nowak, P. Przybysz (Red.), *Marksizm, liberalizm, próby wyjścia* (*Poznańskie studia z filozofii humanistyki*, t.4(11)) Poznań: Zysk i S-ka, s.7-18.

² Podział ten pokazuje dwa etapy pracy autora niniejszego tekstu. 1. referujący 2. rekonstrukcyjny.

1. NII-MARKSOWSKI MATERIALIZM HISTORYCZNY

^{*} Pełne przedstawienie n-M.m.h. znajdzie czytelnik w: **L. Nowak (1991)**, *U podstaw teorii socjalizmu* t.I i **3, Poznań**: Nakom.

" zob. L. Nowak (1977), *Wstęp do ideał izocyjnej tcom nauki*. Warszawa

PWN

¹ Więcej na ten temat zob. L. Nowak (1996), *Idealizacyjna koncepcja nauki. Przegląd zastosowań i rozwinięć*, w: R.Egiert, A.Klawiter, P.Przybysz (Red), *Oblicza idealizacji (Poznańskie studia z filozofii humanistyki.*, L2(15)) Poznań: Zysk i S-ka, s.l 1-62.

¹ I. Nowak, *U podstaw teorii socjalizmu*, 1.1, s.238.

"Zob. L. Nowak, *U podstaw teorii socjalizmu*, t.3, s. 105-111.

L.Nowak, *U podstaw teorii socjalizmu*, t.3, s.l 17.

Zob. L.Nowak, *U podstaw teorii socjalizmu*, t.l, s.221.

* Zob. L.Nowak, *U podstaw teorii socjalizmu*, t.3, s.l 05-128.

II. KONCEPCJA MILTONA I ROSE FRIEDMANÓW

" Milton i Rose Friedman (1996), *Wolny wybór*, Sosnowiec: Panta , s. 63.

¹⁰ Ibid. s. 140.

" Ibid. s. 285.

¹² Ibid. s. 36.

ⁿ Ibid. s. 289.

Podziękowania

Chcielibyśmy złożyć wyrazy wdzięczności na ręce ludzi, bez pomocy i uprzejmości których czasopismo to nigdy nie mogłoby się ukazać. Szczególne podziękowania składamy:

- Dyrekcji Instytutu Filozofii UAM za przychyłność
względem naszego projektu

- Panu Doktorowi Norbertowi Leśniewskiemu za

Wszystko

- Panu Magistrowi Tadeuszowi Wieczorkowi za pomoc
techniczną

-Osobie - Która - Nie - Chciała - Być - Tutaj - Uwzględniona
za pomoc przy składzie wiadomego tekstu

- Piotrowi Suszkowi i Annie Tumielewicz za
wydrukowanie okładek