

PRETEKSTY

CZASOPISMO STUDENTÓW KOŁA FILOZOFICZNEGO
Czerwiec 2004

Redaguje zespół:
Joanna Chrzanowska
Joanna Krajewska
Katarzyna Otulakowska

Adres redakcji:
Instytut Filozofii UAM
ul. Szamarzewskiego 89c (sekretariat)
60-568 Poznań
ksf@amu.edu.pl

*

Wydawnictwo finansowane
ze środków Instytutu Filozofii UAM, Poznań

RECENZENCI:

Prof. dr hab. Ewa Kraskowska (Wydział Filologii Polskiej i Klasycznej) (3)

Prof. dr hab. Roman Kubicki (5)

Prof. dr hab. Andrzej Przyłębski (4)

Dr Krzysztof Brzechczyńska (1)

Dr Norbert Leśniewski (2)

Wydawca:

Koło Studentów Filozofii

przy IF UAM, Poznań

Projekt okładki: Urszula Kurzawa

Redakcja, skład: Joanna Chrzanowska

Katarzyna Otulakowska

Korekta: Joanna Krajewska

Druk i oprawa: Hemigraf, ul. Puzaka 3 Poznań, hengraf@hengraf.poznan.pl

ISSN 1642-2929

SPIS TREŚCI:

Słowo od redakcji	5
1. Mieszko Ciesielski	
Niewolnictwo z rozsądku? Próba krytyki „nie-Ewangelicznego modelu” człowieka według Leszka Nowaka	7
2. Michał Wedland	
Szturmowanie granic języka	17
3. Joanna Krajewska	
Figura dziewczyny w <i>Iwonie</i> , <i>księżniczce Burgunda</i> , <i>Ferdydurke</i> i <i>Operetce</i> W. Gombrowicza (Czyli wokół erotyzmu Gombrowicza jako metafory istnienia ludzkiego)	31
4. Jakub Duraj	
Problemat Raskolnikowa. Szkic.....	47
5. Stanisław Wróblewski	
Świat w świadomości. Jak istnieją dla nas role i funkcje społeczne?.....	61
6. Magdalena Połatajko	
Recenzja książki Eryka Pieszaka, zatytułowanej <i>Trzy dyskursy o spotkaniu z innym. Gombrowicza, Schelera i Levinasa ścieżki spotkania w pobliżu wielkich dróg</i>	73

SŁOWO OD REDAKCJI

Witamy na łamach PRETEKSTÓW. Mamy przyjemność spotkać się z Wami w kolejnym numerze naszego czasopisma.

Dziękujemy naszym autorom. Mamy nadzieję, że w następnych numerach będzie ich coraz więcej. Zapraszamy wszystkich do współpracy, do pisania tekstów (kontakt znajdziecie na tablicy KSF). Przypominamy, że koniecznym warunkiem przyjęcia tekstu do publikacji jest wcześniejsze zrecenzowanie go przez pracownika naukowego UAM, a także przekazanie tekstu na dyskietce wraz z wydrukiem.

Pragniemy poinformować, iż wznowione zostały spotkania Koła Studentów Filozofii. To doskonała okazja, by dać wyraz swoim zainteresowaniom przeprowadzając odczyt i prowadząc dyskusję. O tematach kolejnych spotkań możecie się dowiedzieć z tablicy KSF.

W przygotowaniu znajduje się strona internetowa KSF.

Bardzo dziękujemy Dyrekcji IF UAM za przychyłność i wsparcie finansowe czasopisma oraz doktorowi Norbertowi Leśniewskiemu za opiekę nad Kołem.

Redakcja

Niewolnictwo z rozsądku?

Próba krytyki „nie-Ewangelicznego modelu” człowieka

1. Wstęp

„Nie-Ewangeliczny model” człowieka autorstwa Leszka Nowaka jest próbą przewyciężenia modelu jednostki racjonalnej, szeroko wykorzystywanego współcześnie w naukach humanistycznych. W ramach jednej z eksplikacji tegoż modelu przyjmuje się założenie, iż każda osoba (z wyjątkiem dzieci, chorych psychicznie itp.) postępuje wedle zasady racjonalności (R), która brzmi:

(R) jednostka racjonalna wybiera spośród dostępnych jej alternatyw tę czynność, która – wedle posiadanej przez nią wiedzy – maksymalizuje jej własne preferencje¹.

Znaczy to, że osoba racjonalna kieruje się w swym postępowaniu zawsze własnymi preferencjami oraz dąży do ich maksymalizacji.

L. Nowak, konstruując „Ewangeliczny model człowieka”, opiera się na założeniu racjonalności jednostki ludzkiej. Definiuje zachowania życzliwe oraz wrogie:

- życzliwość osoby *A* wobec *B* to jej skłonność do realizowania preferencji osoby *B* (realizowanie stanów rzeczy uważanych za dobre przez *B*);
- wrogość osoby *A* wobec *B* to jej skłonność do realizowania przeciwpreferencji osoby *B* (realizowanie stanów rzeczy uważanych za złe przez *B*).²

Wedle „Ewangelicznego modelu” stosunki dwóch osób kształtują się na zasadzie wzajemności. Dla dowolnych jednostek *A* i *B*: na coraz większą życzliwość ze strony osoby *A*, jednostka *B* odpowiada coraz większą życzliwością; natomiast na nasilające się zachowanie wrogie ze strony osoby *A*, jednostka *B* odpowiada rosnącą wrogością.

Inaczej sytuacja wygląda w „nie-Ewangelicznym modelu” człowieka. Zależność liniowa zachowana jest tylko w obszarze „normalnych”, typowych stosunków

¹ L. Nowak, *Gombrowicz Człowiek wobec ludzi*, Warszawa 2000, s. 79.

² Idem, *U podstaw teorii socjalizmu*, tom III, Poznań 1991, s. 30.

międzyludzkich. Zdaniem L. Nowaka przy wysokich (po przekroczeniu granicznego punktu) natężeniach wrogości ze strony jednostki *A*, osoba *B* nie odpowiada zwiększającą się wrogością lecz coraz mniejszą wrogością, która przekształca się w życzliwość, wchodząc tym samym w obszar „zniewolenia”. I symetrycznie w przypadku życzliwości: na coraz większą życzliwość jednostki *A*, osoba *B* zaczyna odpowiadać malejącą życzliwością, a następnie wrogością – wchodzi w obszar „zbieszenia”.

Koncepcja jednostki racjonalnej, według L. Nowaka, powinna być zatem rozszerzona o obszary zniewolenia oraz zbieszenia, w których obowiązują zasady kontrracjonalności (kR) i irracjonalności (iR). I tak autor „modelu nie-Ewangelicznego” wyróżnia trzy obszary ludzkich zachowań z odpowiednio trzema zasadami postępowania:

(A) w warunkach normalnych – zasada racjonalności (R);

(B) w warunkach zniewolenia – zasada (kR): osoba zniewolona realizuje preferencje osoby zniewalającej, a nie swoje;

(C) w warunkach zbieszenia – zasada (iR): osoba zbieszona realizuje kontrpreferencje osoby zbieszającej, a nie swoje.

Znacząco to, iż model jednostki racjonalnej, który zakłada, że każda jednostka kieruje się w swym postępowaniu własnymi preferencjami, nie jest w stanie adekwatnie opisać wszystkich interakcji społecznych. Należy zatem poszerzyć tenże model o graniczne przypadki zachowań nieracjonalnych – zniewolenia i zbieszenia.

2. Próba obrony modelu jednostki racjonalnej

Poniżej przedstawimy interpretację zachowań jednostek w obszarach zniewolenia oraz zbieszenia, w których zasada racjonalności może zostać utrzymana. Udana próba takiej interpretacji będzie pewnym możliwym wzmocnieniem koncepcji jednostki racjonalnej.³

Próba reinterpretacji obszaru zniewolenia

³ Wzmocnienie modelu jednostki racjonalnej zostało przedstawione także przez Roberta Egierta [R. Egiert, *Toward the Sophisticated Rationalistic Model of Man*, w: L. Nowak i M. Paprzycki, *Social System, Rationality, and Revolution (Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, 33)*, Amsterdam/Atlanta 1993, Rodopi.]. Autor ten dokonał reinterpretacji obszarów zniewolenia i zbieszenia wykorzystując koncepcję osobowości autorytarnej Ericha Fromma; ujęcie zachowań ludzkich obejmujące założenia psychologiczne przedstawiciela Szkoły Frankfurckiej pozwoliły na wzmocnienie racjonalistycznego modelu człowieka. Tekst niniejszy także prezentuje wzmocnienie zasady racjonalności, tyle że wykorzystany tu będzie wyłącznie aparat teoretyczny, który posłużył do rekonstrukcji „nie-Ewangelicznego modelu” człowieka.

Do reinterpretacji obszaru zniewolenia wykorzystamy teorię libertarianizmu Roberta Nozicka. Autor *Anarchii, państwa, utopii* konstruuje model powstawania państwa, przyjmując założenie racjonalności jednostek. Indywidua zdolne są, zdaniem R. Nozicka, do „planowania życia na długą metę”⁴, „posługiwania się pojęciami abstrakcyjnymi”⁵, a nie są tylko „zdani na reagowanie na bodźce bezpośrednie”⁶. Innymi słowy, osoby takie kierują się wartościami, dążą do celów, które same wybierają – są w pełni racjonalne. Przeanalizujmy obecnie, jak na gruncie teorii libertarianizmu ujęte może być działanie rzekomo kontrracjonalne.

Zniewolenie, jako realizacja preferencji ciemieźcy przez osobę zniewoloną, jednoznacznie ma wskazywać na zachowanie nieracjonalne, ściślej – kontrracjonalne. Zachowanie kontrracjonalne, przypomnijmy, zaczyna się wówczas, gdy na coraz większą wrogość człowiek zaczyna odpowiadać malejącą wrogością, a po pewnym czasie życzliwością. Przyjrzyjmy się bliżej, czego L. Nowak nie czyni, momentowi granicznemu, w którym następuje przejście od zachowania respektującego zasadę racjonalności do zachowania kontrracjonalnego.

Przyjmijmy dwie jednostki *A* i *B*, które w punkcie wyjścia analizowanej sytuacji zachowują się racjonalnie, czyli spełniają zasadę (R). Otóż przejście od zachowania racjonalnego do kontrracjonalnego można przedstawić następująco:

1. jednostka *B* przyjmuje postawę wrogą wobec jednostki *A* – zaczyna realizować jej przeciwpreferencje, wyrządza jej zatem jakieś zło;
2. jednostka *A* odpowiada osobie *B* wrogością na wyrządzone jej zło;
3. natężenie wrogości *B* wobec *A* wzrasta;
4. w pewnym momencie *A* nie odpowiada wrogością o większym, lecz - o mniejszym natężeniu; tym samym jednostka *A* zaczyna działać kontrracjonalnie;
5. wrogość jednostki *B* wobec *A* nadal wzrasta;
6. jednostka *A* odpowiada życzliwością; nadal zachowuje się kontrracjonalnie;

Z perspektywy prowadzonych tu rozważań interesujący jest dla nas punkt 4, czyli przejście w zachowaniu jednostki *A* od działania wedle zasady (R) do działania wedle zasady (kR). Należy zapytać, cóż takiego dzieje się w „magicznym” punkcie przejścia od racjonalności do działania nieracjonalnego?

Wydaje się, że jednostka *A* po uświadomieniu sobie wzrastającej tendencji złowrogich zachowań ze strony *B* staje przed alternatywą: dalsza walka z *B*, czyli

⁴ R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, przeł. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Warszawa 1999, s. 69.

⁵ Tamże, s. 68.

⁶ Tamże.

kontynuowanie wzrastającej „spirali zła”, co grozić może osobie *A* utratą zdrowia lub śmiercią, albo powstrzymanie się od wzajemności i przyjęcie postawy, która prowadzi do uległości i życzliwości. W tym przypadku wejście w obszar zniewolenia, czyli postawa uległości wobec ciemieży, nie oznacza działania kontrkacjonalnego; w sytuacji zagrożenia życia jednostka *A* ulegając agresorowi, zachowuje się nadal racjonalnie, gdyż w celu samozachowania dobiera najskuteczniejsze środki – w tym przypadku środkiem tym jest wejście w stan zniewolenia. Jednostka zniewolona realizuje preferencje ciemieży, ale czyni to instrumentalnie mając na uwadze urzeczywistnienie własnych preferencji – zachowania zdrowia, życia. Takie postępowanie, zdaniem R. Nozicka, nie falsyfikuje zasady racjonalności, gdyż:

każdy może zdecydować zrobić sobie (albo pozwolić innemu zrobić sobie) *wszystko*, chyba że został zobowiązany wobec kogoś trzeciego, że tego nie zrobi lub na to nie pozwoli.⁷

Znaczy to, że jednostka racjonalna może wykorzystywać wszelkie środki związane z jej osobą dla realizacji swoich celów; wyłączając sytuacje zobowiązań wobec innych, które stanowiłyby inaczej – co nie ma miejsca w wyżej rozpatrywanej interakcji między jednostkami *A* i *B*.

Czy jednakże na gruncie teorii liberalnych, które opierają się na założeniu o racjonalności jednostki i zarazem wolność decydowania o sobie traktują jako wartość najwyższą, możliwe jest instrumentalne potraktowanie wolności? Może pojawić się zarzut, że ratując racjonalność jednostki sprzeniewierzamy się wartości uważanej w liberalizmie za najważniejszą i ostateczną. Libertarianizm R. Nozicka, nazywany radykalnym liberalizmem, dopuszcza możliwość zrezygnowania z własnej wolności. W *Anarchii, państwie, utopii* czytamy:

(...) czy w systemie wolności wolno będzie człowiekowi sprzedać się w niewolę? Jestem przekonany, że byłoby wolno.⁸

Jednostka racjonalna w granicznych sytuacjach może zatem „sprzedać się w niewolę”, czyli dobrowolnie wejść w stan zniewolenia. Warunek konieczny dopuszczenia sytuacji niewolnictwa – dobrowolny wybór takiego stanu przez przyszłego zniewolonego – jest spełniony przez jednostkę *A* w wyżej analizowanej interakcji. Osoba rzekomo zniewolona

⁷ Tamże, s. 80.

⁸ Tamże, s. 385.

staje przed alternatywą: nadal walczyć czy też dać się zniewolić. Wybór odpowiedniej opcji postępowania dokonywany jest w sposób dobrowolny i racjonalny.

Podsumowując: jednostka racjonalna, po rozważeniu własnych korzyści i strat, może zgodzić się na zniewolenie nie sprzeniewierzając się zasadzie racjonalności (R).

Próba reinterpretacja obszaru zbieszenia

Przyjrzyjmy się bliżej sytuacji zbieszenia – ma to być drugi obszar „nie-Ewangelicznej modelu” jednostki, który prowadzi do modyfikacji założenia racjonalności. Spróbuję wykazać, że także zbieszenie można zinterpretować zachowując założenie o racjonalności.

Przypomnijmy, że zbieszenie ma miejsce wówczas, gdy osoba *B* na skrajnie dużą życzliwość ze strony *A* odpowiada wrogością. Tym samym osoba *B* wchodzi w obszar zbieszenia i postępuje wedle zasady (iR) – realizuje przeciwpreferencje jednostki *A*.

Realizacja kontrpreferencji darczyńcy przez osobę zbieszoną nie ma być celem samym w sobie, lecz jest środkiem do osiągnięcia zamierzeń i zrealizowania wartości wyznaczonych przez zbieszonego. Jednostka ta poprzez wrogie działanie utrzymuje i potwierdza swoją wolność i autonomię; odpowiadając na skrajnie dużą życzliwość wrogością unika tym samym zobowiązania wobec osoby obdarowującej do wyświadczenia w przyszłości podobnej życzliwości. Wskutek tego osoba odrzucająca życzliwość zachowuje wolność, która umożliwi realizację preferencji. Jest to zatem działanie respektujące zasadę racjonalności (R).

Aby zilustrować powyższą interpretację możemy posłużyć się opisem pewnego zdarzenia z życia Diogenesa z Synopy, najbardziej znanego przedstawiciela antycznego cynizmu. Diogenes Laertios przedstawia to tak:

Gdy [Diogenes – M.C.] się wygrzewał na słońcu w Kraneionie, stanął przy nim król Aleksander i powiedział: „Proś mię, o co chcesz!” – Na co Diogenes: „Nie zasłaniaj mi słońca”.⁹

Zachowanie Diogenesa może być interpretowane w kategoriach zbieszenia; mamy bowiem dwie osoby wchodzące ze sobą w pewną interakcję społeczną, w której postawa dużej życzliwości spotyka się z wrogością, a przynajmniej z obojętnością. Przeanalizujmy to dokładniej.

⁹ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa 1984, ks. VI, 38, s. 330.

Niech osobą *A* będzie król Aleksander, natomiast osobą *B* – Diogenes. Jednostkę *A* możemy scharakteryzować, z uwagi na interesujące nas zagadnienie, następująco:

- a) jest silniejszą stroną w interakcji;
- b) przejawia dużą życzliwość wobec jednostki *B*.

Zaś osoba *B*, będąc:

- a) obdarowaną dużą życzliwością,
- b) odrzuca życzliwość jednostki *A*.

Aleksander proponując Diogenesowi spełnienie jakiegokolwiek życzenia okazywał tym samym swoją królewską hojność i łaskawość, a pośrednio także swoją większą godność społeczną. W trakcie innego spotkania z Diogenesem Aleksander miał powiedzieć: „Jestem Aleksander, Wielki Król”¹⁰, a także (w pismach Laertiosa nie jest przesądzone czy podczas tego samego czy też innego spotkania) zapytał: „Czy się mnie boisz?”¹¹ Wypowiedzi te wskazują, że Król Macedoński w spotkaniach z Cynikiem silnie podkreślał swój nieporównanie wyższy status w hierarchii społecznej.

Jeżeli przyjmiemy, że preferencjami, które chciał zrealizować Aleksander były potwierdzenie swojej wyższości społecznej i stan uzależnienia innych od siebie, to zachowanie Diogenesa można interpretować jako realizację jego przeciwpreferencji. Diogenes przedkładając dostępne promienie słoneczne nad hojność królewską dla wybranych nie uzależnia się od Aleksandra, czyni siebie równym Królowi rozmówcą potrafiącym mu odmówić, czyli realizuje jego kontrpreferencje.

Diogenes nie odpowiadając życzliwością Aleksandrowi, nie czyni tego jednakże wyłącznie dla zrealizowania przeciwpreferencji darczyńcy, lecz ma na uwadze własne preferencje, których realizacja jest możliwa przy zachowaniu niezależności i autonomii. Giovanni Reale interpretuje to spotkanie jako manifest autarkii – „wystarczania-sobie-samemu”¹²; Diogenes sam mówił o sobie, „że prowadzi życie tak samo jak Herakles, nad wszystko przekładając wolność”¹³. Jest świadom tego, że przyjęcie dużego dobra uczyni go zależnym od Aleksandra; u Laertiosa czytamy:

Do kogoś, kto nazwał Kallistenesa szczęśliwym i opowiadał, jakie wspaniałości otrzymał od Aleksandra, [Diogenes – M.C.] powiedział: „Nieszczęsny jest ten, kto na śniadanie i obiad je to, co smakuje Aleksandrowi”.¹⁴

¹⁰ Diogenes Laertios, s. 342.

¹¹ Tamże, s. 346.

¹² Zob. więcej: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przeł. I. Zieliński tom III, Lublin 1999, s. 53.

¹³ Diogenes Laertios, tamże, s. 348.

¹⁴ Tamże, s. 333.

Zachowanie realizujące kontrpreferencje Aleksandra – odrzucenie daru – ma zatem charakter instrumentalny. Było skutecznym środkiem zachowania swojej autonomii, która była warunkiem realizacji jego wartości. Zasada racjonalności (R) jest w tym przypadku respektowana. A zachowanie Diogenesa można interpretować w kategoriach modelu jednostki racjonalnej.

3. Zakończenie

Obszary zniewolenia oraz zbieszenia, przedstawione w „nie-Ewangelicznym modelu” człowieka, mają wskazywać na słabość i niewystarczalność koncepcji jednostki racjonalnej. Jednakże z powyższej analizy wynika, że możliwa jest taka interpretacja zdarzeń, która nie podważa modelu jednostki racjonalnej. Zjawisko zniewolenia można zinterpretować jako podjęcie przez zniewolonego skutecznej ochrony swoich dóbr – zdrowia i życia. Podobnie rzecz wygląda w przypadku zbieszenia; i ten typ zachowań można wyjaśnić nie rezygnując z zasady racjonalności (R) – jest to odrzucenie życzliwości w celu potwierdzenia i zachowania własnej autonomii.

Argumenty krytyczne wobec koncepcji jednostki racjonalnej przedstawione w „nie-Ewangelicznym” modelu człowieka nie są na tyle silne, aby odrzucić tę koncepcję i zastąpić ją nowym konstruktem teoretycznym. Model działania racjonalnego wydaje się być nadal wystarczająco użytecznym instrumentem badawczym w szeroko rozumianej humanistyce.

Literatura:

- Egiert, R., *Toward the Sophisticated Rationalistic Model of Man*, w: L. Nowak i M. Paprzycki, *Social System, Rationality, and Revolution (Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, 33)*, Amsterdam/Atlanta 1993, Rodopi.
- Laertios, D., *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1984.
- Nowak, L., *U podstaw teorii socjalizmu*, tom III, Poznań 1991.

Nowak, L., *Gombrowicz Człowiek wobec ludzi*, Warszawa 2000.

Nozick, R., *Anarchia, państwo, utopia*, przeł. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Warszawa 1999.

Reale, G., *Historia filozofii starożytnej*, przeł. I. Zieliński, tom III, Lublin 1999.

Weber, M., *Gospodarka i społeczeństwo*, przeł. D. Lachowska, Warszawa 2002.

Szturmowanie granic języka

„Czy zatem można by się obyć bez nazw? Ależ chyba nie”.

Ludwig Wittgenstein

„Filozofia winna wytyczać granice tego, co da się pomyśleć, a tym samym tego, co się pomyśleć nie da. Ma ograniczać od wewnątrz to, czego nie da się pomyśleć, przez to, co się pomyśleć daje. Przedstawiając jasno to, co wyrażalne, wskaże na to, co niewyrażalne¹”.

Rozpatrywanie problemu wskazanego w tytule niniejszego artykułu można rozpocząć od powyższego przywołania tezy 4.114 i 4.115 TLP i skoncentrowania się na nich właśnie. Jednakże wśród pism Wittgensteina znaleźlibyśmy jeszcze wiele innych wypowiedzi, które również mogłyby stanowić punkt wyjścia do próby refleksji nad (omawianym w *Traktacie...*, w *Dociekaniach filozoficznych*, oraz w wielu innych pracach Wittgensteina) „szturmowaniem granic języka”, czyli zagadnieniem relacji pomiędzy tym, co wypowiedzialne, a postulatem tego, co „niewypowiedzialne”. Teza 4.114 zdaje się jednak zawierać w skondensowanej formie wszystkie te kwestie, które szczególnie nas będą tutaj interesowały.

Autor *Traktatu logiczno – filozoficznego* wyznacza w tej tezie zadanie filozofii (takiej, jaką chce ją rozumieć). Jest ono poniekąd zadaniem filozofii krytycznej i polega przede wszystkim na wytyczaniu *granic*, przy czym faktycznie funkcję taką przypisywano filozofii długo przed Wittgensteinem. Starano się mianowicie wyznaczyć zakres możliwości poznawczych umysłu / rozumu. Wczesny przykładem wskazania takiej granicy może być klasyczny podział między prawdami rozumu (filozofia) a prawdami wiary (teologia) św. Tomasza, który wyznacza obszar tego, co dostępne ludzkiemu rozumowi i tego, co przed nim zamknięte. W ten sposób rozumiemy także cel *Krytyki czystego rozumu* Kanta – jest ona intelektualną „ekspedycją badawczą” rozumu, mającą wyznaczyć maksymalny pułap osiągalny przez niego samego, a to ma się dokonać przez znalezienie odpowiedzi na pytanie o możliwość metafizyki jako nauki. Natomiast wraz ze zwrotem lingwistycznym na początku

¹ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico – Philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, t. 4.114, 4.115, s. 28.

XX wieku owa funkcja krytyczna (i samokrytyczna) filozofii koncentruje się na języku, czyniąc zagadnienia językowe „filozofią pierwszą” myśli współczesnej. Kiedy zatem Wittgenstein mówi o „tym, co da się pomyśleć”, możemy rozumieć przez to „to, co da się powiedzieć” („Myśl, jest to zdanie sensowne²”). W sposób dobitny wyrażono ów sens w Przedmowie do *Traktatu*...:

Książka zmierza więc do wytyczenia granic myśleniu, albo raczej – nie myśleniu, lecz wyrazowi myśli (...) Granice wytycza się zatem tylko w języku, a co leży poza nią, będzie po prostu niedorzecznością³.

Interesuje nas, w jaki sposób granica ta zostaje wytyczona, którądy przebiega, jakie są konsekwencje prób jej przekraczania, co leży poza nią i dlaczego to coś jest „niedorzecznością”?

II

Pracując w warsztatach naprawczych austriackiej artylerii w Krakowie podczas I wojny światowej w 1915 r., Wittgenstein umieszczał w swoim notesie uwagi, z których wiele znalazło się później wśród też *Traktatu*.... Niektóre nie weszły w jego skład, a dziś znane są w całości jako *Dzienniki z lat 1914 – 1916*, stanowią one ważne i wyjaśniające źródło uzupełniające do *Traktatu*.... W kontekście interesującego nas problemu szczególnie ciekawe są notatki z 26 i 27. 05. 1915 r.:

Czy jednak nie mogłoby istnieć coś, czego za pomocą zdania nie można by wyrazić (i co nie byłoby również przedmiotem)? Czegoś takiego nie można by wyrazić za pomocą języka; nie możemy więc również o to pytać⁴,

pisze Wittgenstein. O ile tezy 4.114 i 4.115 mają charakter krytycznego pytania o zakres i możliwości myślenia (mówienia), o tyle przytoczona notatka porusza problem ontologiczny: „A jeśli istnieje coś poza sferą faktów? Coś, czego nasze zdania nie są w stanie wyrazić?”, pyta bowiem dalej filozof. Jak sugeruje to pytanie, musi istnieć granica – granica

² L. Wittgenstein, op. cit., t. 4, s. 20.

³ Ibid., s. 3.

⁴ L. Wittgenstein, *Dziennik 1914 – 1916*, tłum. M. Poręba, Warszawa 1999, s. 86 – 87.

języka i zarazem myśli – wyznaczona przez zbiór wszystkich wypowiedzi i określająca całość złożoną z faktów (czyli „świat” – patrz teza 1, 1.1 i następne). Pytanie najważniejsze brzmi jednak: czy coś jest za tą granicą? Czy można ją przekroczyć?

O możliwości istnienia takiej granicy dowiadujemy się, czy raczej – natrafiamy na nią – już, po prostu, używając języka (języka potocznego). Często sięgamy do sformułowań typu: „tego nie da się nazwać”, „to przechodzi ludzkie pojęcie!”, „nie ma słów, żeby to opisać” itp. Wypowiedzi te i tym podobne sugerują, iż poza porządkiem języka istnieje jakiś inny – pozawerbalny – porządek, prawdopodobnie szerszy od tego pierwszego, który miałby charakter ontologiczny, tzn. byłby wypełniony przedmiotami, rzeczami, obiektami opisywanymi przez język z perspektywy subiektywnej, podmiotowej.

Po drugie, natrafiamy w języku na takie wyrażenia, które pokazują jego nielogiczną, a nawet paradoksalną „naturę” / strukturę. Są to wszelkiego rodzaju sprzeczności (np. paradoks kłamcy itp.) tudzież, co wskazuje sam Wittgenstein, najrozmaitsze zjawiska, których nie możemy „wypowiedzieć”, a które możemy pokazać (jak „brzmienie klarnetu” z *Dociekań filozoficznych*, albo wypowiedzi o Bogu, o etyce itp.). Konstatując: używanie języka prędzej czy później doprowadza nas do sytuacji, w których skłonni jesteśmy uznać, że oto natrafiliśmy na jego granicę i prawdopodobnie jest poza nią *coś* niewyrażalnego.

A choć zaczynamy zdawać sobie z tego sprawę, Wittgenstein idzie dalej i stwierdza:

Nie wyrażamy tego, co wyrazić się nie da - . Jakże więc chcemy pytać, czy można wyrazić TO, co nie da się WYRAZIĆ? Czy nie istnieje żadna dziedzina poza faktami⁵?

Należałoby dookreślić – żadna dziedzina poza faktami, która nie byłaby tylko „niedorzecznością”, jak o niej mówi filozof w przedmowie do *Traktatu*...

Zatem granica języka zostaje wyznaczona w samym akcie jego używania. Problem polega na tym, że co prawda dość wyraźnie dostrzegamy ją, lecz zarazem jesteśmy głęboko przeświadczeni o możliwości jej przekraczania – co oznaczałoby np. „docieranie do rzeczy samych”. Tego typu przekonanie było dość powszechne w dziejach filozofii, tymczasem Wittgenstein zdaje się sugerować coś zupełnie innego. Owszem, granice języka istnieją i są dość wyraźnie określone, jednak nie możemy ich przekroczyć (nie popadając w sprzeczność).

⁵ L. Wittgenstein „Dzienniki...”, s. 87

Ubocznymi skutkami kolejnych prób „szturmowania granic języka” są najrozmaitsze sądy, twierdzenia, opinie, przekonania itp., które okazują się być niczym innym, jak konsekwencjami gramatyki języka, którego używamy, nie zaś „intuicyjną podstawą wiedzy o świecie”.

W tym kontekście warto przyjrzeć się możliwej relacji łączącej poglądy Wittgensteina z podstawami wywodów G.W.F. Hegla dotyczących jego fundamentalnego założenia rozumności bytu – czyli faktycznie utożsamienia bytu z pojęciem. Zdaniem Hegla rzeczywiste jest to, co rozumne – i odwrotnie⁶. Innymi słowy – tym, co nam dane, jest nie tyle przedmiot, co dopiero przedmiot wyabstrahowany do poziomu pojęcia, w konsekwencji więc cała „rzeczywistość” ujęta jako idea. Wykroczenie poza rozum, poza to, co racjonalne, jest na gruncie panlogizmu heglowskiego równie niedorzeczne (i niemożliwe), jak wyjście poza granice języka w perspektywie myśli Wittgensteina. Gdyż wyodrębnienie, wskazanie elementu nieracjonalnego możliwe jest dla Hegla tylko z płaszczyzny rozumu, podobnie jak wskazanie sfery pozajęzykowej dokonuje się w obrębie samego języka. W jaki sposób możliwe byłoby bowiem POMYSLEĆ o czymś, jak to mówimy, „nie do pomyślenia”?, albo POWIEDZIEĆ o *czymś*, że „nic nie da się o *tym* powiedzieć”? W każdym razie wpadlibyśmy tu w sprzeczność z własną wypowiedzią – i z pragnieniem przeskoczenia przez mur języka.

Najbardziej zaskakujące jest to, że sama jego struktura skłania nas, abyśmy podejmowali próby przeskoczenia go – i to przy pomocy jego samego! „Wskazać na niewyraźalne” – pisze M. Geier –

oto intencja myślenia zderzającego się z paradoksem granicy języka, otwierającej i zamykającej przestrzeń tego, co mistyczne, rozniecającej namiętność przepowiadania niewypowiadalnego; myślenia, które nigdy nie może mieć pewności, czy zmierza w kierunku czegoś, co nie da się powiedzieć, czy tylko bezsensownie bełkocze w pustce⁷.

Wróćmy do Wittgensteina i jego *Traktatu*.... Znajdziemy tam szereg wypowiedzi, które wniosą nowe perspektywy w nasze rozważania. Przede wszystkim – równoległe z pytaniem o granice języka pojawia się zagadnienie podmiotu (i jego granic).

„Granice mojego języka wyznaczają granice mego świata”(5.6), a „Podmiot nie należy do świata, lecz jest granicą świata”(5.632). Jednak o podmiocie pisze dalej Wittgenstein, że

⁶ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969.

⁷ M. Geier, *Gra językowa filozofów*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 180.

„jego istota jest całkowicie zakryta” (*Dzienniki...*, str. 130), że „Ja jest czymś głęboko tajemniczym” (*Dzienniki...*, str. 131). I wreszcie – „Nie ma podmiotu myśli i wyobrażeń⁸”. Tezy dotyczące podmiotu wnoszą pewną jasność w nasze rozumienie granic języka; otóż tym, co niewyrażalne okazuje się (po pierwsze) forma logiczna języka, której nie możemy „dostrzec” – wyrazić, podobnie, jak nie dostrzegamy oka, którym patrzymy.

Do „tego, co niewyrażalne”, zaliczy też Wittgenstein „to, co mistyczne”, a więc Boga, etykę, estetykę („Jest jasne, że etyki nie da się wypowiedzieć. Etyka jest transcendentalna. Etyka i estetyka to jedno⁹”); z tego punktu widzenia np. etyka czy teologia leżą poza granicami języka. Przyjrzyjmy się bliżej rozumieniu ich jako „niewyrażalnych”, ale idąc w innym kierunku, niż idą tacy badacze, jak R. Nieli, którzy wyraźnie rozwijają wątek „mistycyzmu Wittgensteina¹⁰”, zakładając klasyczne rozumienie „mistycyzmu” (które raczej trudno zastosować do poglądów autora *Dociekań filozoficznych*).

„Niewyrażalne” nie jest *czymś*, nie jest też *niczym*. Nie można o nim powiedzieć, że *jest* „niewyrażalne” – i tego też nie możemy powiedzieć. To, czego nie można powiedzieć, uwidacznia się / jest wyznaczone przez to, co można powiedzieć; to, co niewyrażalne, wyraża się w tym, co wyrażone – pozostaje w wyrażonym tym, co w nim niewyrażalne (jest jakby jego dopełnieniem). „Niewyrażalne” nie wyraża się w świecie, ale *jako* świat. Odpowiada to tokowi myślenia Wittgensteina: „Zaiste, jest coś niewyrażalnego. Jest tym, co mistyczne” i „Bóg nie objawia się w świecie” (6.432). Ponownie warto tu zasygnalizować pewną możliwość interpretacji, w której Wittgenstein spotyka się z Heglem. Hegel bowiem całość bytu traktuje jako przejaw idei, która – podobnie jak „Bóg” Wittgensteina – nie przejawia się „w” świecie, lecz *jako* świat. W ten sposób problem granicy pomiędzy tym, co racjonalne (pojęcie) a nieracjonalne zostaje zażegnany: to, co racjonalne *jest* bowiem tym, co rzeczywiste, nie ma potrzeby postulowania jakichś „dwóch światów”, jak to się czyniło w tradycji platońskiej i arystotelesowskiej, tym bardziej, że dla Hegla obowiązuje zasada immanencji negatywności: to, co negatywne (a więc – poza granicą), jest wewnątrz tego, co tożsame (albo inaczej – to, co tożsame, ma swoje inne w sobie). Jedność pojęcia i bytu u Hegla daje nam pewne narzędzie dla rozumienia problemu granicy języka u Wittgensteina, jako że to, co inne, tkwi w tym samym, bo bez tego innego to coś nie byłoby sobą – czyli granica i to, co poza nią należą do tego, co ograniczone. Tak możemy rozumieć „to, co mistyczne” z końcowych tez *Traktatu...*: jako coś poza językiem, ale jednak nie w jakimś

⁸ L. Wittgenstein, *Tractatus...*, op. cit., t. 5.631, s. 64.

⁹ Ibid., t. 6.421, s. 80.

¹⁰ Zob. K. Gurczyńska, *Metafizyczne tezy „Traktatu logiczno-filozoficznego Ludwiga Wittgensteina”*, Lublin 2000, s. 123 – 129.

innym obszarze, nie w jakimś innym świecie. Ważność etyki, estetyki czy teologii jest dla Wittgensteina zrozumiała, kiedy najpierw potraktujemy je jako coś negatywnego względem języka (jako „niewyraźalne”), a następnie weźmiemy pod uwagę zasadę immanencji negatywności Hegla – stanie się wówczas jasne, dlaczego etyka czy Bóg, choć „niewyraźalne”, nie są jednak niedorzecznościami.

Tak więc „to, co mistyczne” ma być TYM, czego nie da się powiedzieć (i, co od razu trzeba dodać, *o czym należy milczeć...*), i w tym chce Wittgenstein widzieć coś, co jest „naprawdę ważne”, a więc etykę, która jest niewyraźalna (i zarazem estetykę, która jest tym samym, co etyka), a także Boga, sens życia (leżący poza światem). Wszystko to ma leżeć poza językiem – a coś takiego miałyby być „niedorzecznością” (zgodnie z tym, co powiedział Wittgenstein w przedmowie). Czyż mamy tu sprzeczność lub brak konsekwencji? Bo przecież sam autor *Traktatu...* „to, co mistyczne” uważa za naprawdę ważne! Z pomocą przychodzi jednak ostatnia teza *Traktatu...* i stwierdzenie, że nie o wypowiedzi dotyczące etyki lub Boga chodzi naprawdę (te są bowiem istotnie *niedorzeczne*), lecz o czyny etyczne i o akt wiary - a te leżą poza językiem i języka nie potrzebują, oraz nasze powyższe uwagi o zasadzie immanencji negatywności. Nasuwa się taki wniosek, że z punktu widzenia Wittgensteina niedorzecznością są *spekulacje* na tematy etyczne, także dywagowanie o Bogu – więc „traktaty” o moralności i dzieła teologiczne jako o czymś „pozaświatowym”; zamiast nich mamy czyn, akt. Jest to wniosek podobny do tego, jaki postawił P. Shields:

Próba przekroczenia tych granic, w proponowanej przez Shieldsa wykładni, jest grzechem, zaprzestanie zaś spekulacji metafizycznych – gestem szacunku wobec Boga¹¹.

Wittgenstein sygnalizuje, że mamy skłonność do „wciągania” w język tego, o czym mówić nie można, że zapominamy o nakazie milczenia z siódmej tezy...

Wszystkie moje skłonności – powiada Wittgenstein – i, jak sędzę, skłonności każdego z ludzi, którzy kiedykolwiek próbowali pisać czy mówić o Etyce lub Religii, sprowadzały się do zmagania z granicami języka. To zmaganie się ze ścianami naszego więzienia jest doskonale, absolutnie beznadziejne. Etyka na tyle, na ile wypływa z pragnienia, by powiedzieć coś o ostatecznym sensie życia, o absolutnym dobru, o tym,

¹¹ K. Gurczyńska „Metafizyczne tezy...”, s. 124

co ma wartość absolutną, nie może być nauką. To, co ona mówi, w żadnym sensie nie wnosi niczego do naszej wiedzy. Ale jest ona dokumentem skłonności tkwiącej w ludzkim umyśle, której osobiście nie potrafię głęboko nie poważać i której nigdy w życiu bym nie lekceważył¹².

A zarazem usiłujemy język przekroczyć, szturmujemy jego granicę w dążeniu do czegoś, co okazuje się być po prostu konsekwencją nie zawsze spójnej i logicznej struktury języka. Z kolejnych „szturmów” wyciągamy wniosek, że musi istnieć jakaś taka sfera, która będzie czymś negatywnym wobec języka i tego, co ujmowane przez język. Tradycja heglowska pokazuje jednak, że konsekwentnie przeprowadzona krytyka filozoficzna przeprowadzi granice myśli i języka (czyli rozumu według Hegla) równoległe do granic świata, a to zdaje się w pełni odpowiadać intencjom Wittgensteina („Granice mojego języka wyznaczają granice mojego świata”).

III

Z faktycznym obrazem sytuacji, w jakiej znajdujemy się pytając o granice języka, zapoznaje nas Wittgenstein dopiero wtedy, gdy zwraca uwagę na charakterystyczne „opętanie naszego umysłu środkami języka” – i dodaje, że filozofia winna być lekarstwem radzącym sobie z tego rodzaju chorobami („Filozof zajmuje się problemem jak lekarz chorobą¹³”).

Tu jednak natrafiamy na pewną dwoistość problemu: z jednej strony autor *Dociekań...* sugeruje, że wiele twierdzeń filozoficznych (a także potocznych) to konsekwencje niefortunnego użycia języka; z drugiej jednak strony zaznacza, że to filozofia powinna takie problemy (choroby) leczyć, zażegnywać. Należy pamiętać, że zarówno w *Traktacie...* jak i w *Dociekaniach...* Wittgenstein widzi filozofię na swój sposób, raczej odbiegający od tradycyjnego jej postrzegania.

Jeśli w *Traktacie...* problemy filozoficzne były wynikiem wykroczenia poza logiczną formę języka, to w *Dociekaniach...* ich źródłem jest brak przejrzystości gramatyki. Wraz ze zmianą poglądów na przyczyny powstawania problemów filozoficznych zmienił się filozoficzny program Wittgensteina. Filozofia jest wprawdzie nadal

¹² L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, tłum. W. Sady, Kraków 1995, s. 84.

¹³ L. Wittgenstein, *Dociekania...*, op. cit., s. 133.

działalnością rozjaśniającą, ale jej metodą nie jest już analiza logiczna, lecz dociekania gramatyczne¹⁴.

O ile w pierwszym dziele, jak już widzieliśmy, ma ona za zadanie wyznaczać granice języka, tego, co niewyraźalne, to w *Dociekaniach...* zyskuje rangę środka zwalczającego skutki przekraczania tych wyznaczonych przez siebie granic.

Filozofia nie jest dyscypliną badawczą, lecz działalnością, która stawia sobie za cel jasność. (...) odrzuca się niewyraźną metafizykę, a gołą obietnicę analizy krytycznej zastępuje terapeutyczna praktyka: filozofia likwiduje owo pomieszanie pojęć, w którym Wittgenstein widzi źródło problemów filozoficznych¹⁵.

Ale przy tym bardzo często filozofując „nabijamy sobie guzy”, popadamy w niedorzeczności – „Problemy filozoficzne powstają bowiem wtedy, gdy język świętuje¹⁶”. Jest jasne, że musimy odróżnić filozofię, jak ją rozumie i uprawia Wittgenstein, od filozofii rozumianej klasycznie jako np. metafizyka czy systemowe „poznawanie istoty wszechrzeczy”. A uogólniając – problemy filozoficzne (ale także etyczne, teologiczne itd.) powstają wówczas, gdy usiłujemy przekroczyć granicę języka, gdy niefrasobliwie z niego korzystamy.

„Problemy, które rodzi błędna interpretacje naszych form językowych, mają charakter głębi¹⁷”, pisze Wittgenstein. Istotnie, za „głębokie” uchodzi wszystko to, co w naszym języku „egzotyczne”, niekonwencjonalne, niekonsekwentne składniowo itd. – jak choćby paradoksy Zenona, z których to kuriozów gramatycznych Eleaci wysnuwali od razu całą teorię bytu...

Głównym grzechem tradycyjnej filozofii jest pomieszanie językowej normy przedstawiania z tym, co przedstawiane, dlatego filozoficzna terapia powinna ujawniać gramatyczną naturę domniemanej konieczności gramatycznej¹⁸.

Także w potocznym użyciu języka często wystarczy tylko zastosować jakieś słowo w nietypowy sposób, żeby uzyskać wrażenie dotarcia do czegoś nadzwyczajnego. Tymczasem „dziwność świata” (a także wiele form światopoglądu, ideologii, religii itp.) może okazać się

¹⁴ M. Soin, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*, Wrocław 2001, s. 76.

¹⁵ H.-J. Glock, *Słownik Wittgensteinowski*, tłum. M. Hernik, Warszawa 2001, s. 108.

¹⁶ L. Wittgenstein, *Dociekania...*, op. cit., s. 32.

¹⁷ Ibid., s. 72.

¹⁸ M. Soin, op. cit., s. 191.

tylko konsekwencją niefrasobliwego korzystania z języka, a przede wszystkim – prób przekraczania jego granic.

Oznaczałoby to, że w filozofii „problemy” ontologiczne i epistemologiczne, a poza nią – problemy np. religijne czy światopoglądowe, rozgrywają się na obszarze języka (są problemami pojęciowymi, a nie przedmiotowymi); a jeszcze ogólniej – że jeśli coś jest poznawczo dostępne, to język musi tam działać. Jeśli język się kończy, kończy się też świat i możliwość jego poznawania. Co prawda poglądy Wittgensteina na naturę i funkcję filozofii mają niewiele wspólnego z zapatrywaniami Hegła, jednak możemy sygnalizować subtelny związek pomiędzy utożsamieniem pojęcia i bytu a utożsamieniem granic języka z granicami świata. Wydaje się bowiem, iż u Hegła problemy filozoficzne rozgrywają się wyłącznie w obszarze rozumności i z podobną rezerwą odnosi się on do takich pomysłów filozoficznych, które powstawały w wyniku prób szturmowania granic rozumu, w wyniku prób ich przekroczenia. Pomimo wszystkich różnic pomiędzy Heglem a Wittgensteinem okazuje się, że bardzo wiele łączy ich poglądy na zagadnienie granic (języka lub rozumu), na problem relacji czegoś (np. języka) do tego czegoś negacji (np. tego, co niewyraźalne), a także na skutki przekraczania tych granic. Okazuje się, że faktycznie dokonuje się nie tyle próba ich przekraczania, co raczej niezrozumienie ich samych; przekraczanie granicy sugeruje bowiem dychotomię na coś leżącego w niej i poza nią, jednak dychotomia taka może być niczym innym, jak tylko błędem. „Życie nasze tak samo nie ma kresu, jak nasze pole widzenia – granic (...)”¹⁹.

Jakie byłyby konsekwencje praktyczne filozofii rozumianej jako terapia, jako środek zwalczający „opętanie umysłu”? Przede wszystkim charakterystyczny spokój, jaki można osiągnąć dostrzegłszy, że dotychczasowy „problem” lub „coś tajemniczego” przestaje być problematycznym lub tajemniczym już wtedy, gdy wskażemy językową podstawę owej „problematyczności” czy „tajemniczości”... W konsekwencji otrzymamy świat prosty i przejrzysty. Samemu Wittgensteinowi dało to możliwość porzucenia filozofii – zażegnując niepokoje wywołane przez usterki gramatyczne mógł zostać wiejskim nauczycielem czy podróżować po Irlandii – konsekwentnie jednak wracając do filozofii jak do „lekarza radzącego sobie z chorobą”. Zanika także skłonność do spekulacji metafizycznych czy etycznych, rozpoznanych wreszcie jako niedorzeczne, a zastąpienie ich działaniem nie

¹⁹ L. Wittgenstein, *Tractatus...*, op. cit., teza 6.4311, s. 81.

wymagającym żadnego komentarza. „Wynikami filozofii są odkrycia zwykłych niedorzeczności oraz guzy, jakich nabawia się rozum atakując granicę języka²⁰”.

A co z domniemaniem czegoś, co jako leżące poza językiem miałyby być poznawalne (w jakiś sposób)? Co z twierdzeniami wyrażającymi niewyraźność, z myśleniem czegoś jako niemożliwego do pomyślenia? Wskazywaliśmy już przykłady wypowiedzi, które w intencji użytkowników języka mają albo wskazywać ową sferę pozajęzykową (czyli „sferę pozaświatową” – już oksymoron...), albo wręcz wprowadzać w nią. Innymi słowy – bardzo dużo i bardzo często MÓWIMY o czymś, co ma być niewyraźne, a dokładniej: chcemy zrobić coś takiego. Chcemy przeskoczyć granicę języka, stanąć poza nią i spoza niej „zawołać przez ramię”, „opowiedzieć”, jak to jest „poza językiem”. Oczywiście, intencje takie pozostają wiecznie niespełnione, gdyż stwierdzenie „wyjścia poza granicę języka” (dokonane w języku!) jest niczym innym, jak niezauważonym wpadnięciem w jedną z tych pułapek, jakie sam język na nas zastawia...

Być może są to rozważania redukcjonistyczne. Być może są też minimalistyczne. A także na swój sposób – sceptyczne. W jakiś sposób sugerują nic wiążącą sofistykę trzech tez Gorgiasza z dociekaniem Wittgensteinowskimi, ale także z filozofią Hegla, która przecież redukcjonistyczna ani minimalistyczna nie jest, wręcz przeciwnie. A jednak polemika z nimi mogłaby rozgrywać się tylko na gruncie tego, do czego rozważania te prowadzą – języka, który determinuje nasze filozofowanie i nasze życie. „Skąd bierze się doniosłość takich rozważań – pyta Wittgenstein – skoro zdają się one jedynie burzyć wszystko, co interesujące, tzn. co wielkie i ważne? (Niejako wszelkie budowle, zostawiając jedynie gruzy i rumowiska.) Burzemy jednak tylko zamki na lodzie, odsłaniając podłoże językowe, na którym stały²¹”.

Literatura:

- L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*”, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2002.
- L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000.
- L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914 – 1916*, tłum. M. Poręba, Warszawa 1999.
- L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, tłum. W. Sady, Kraków 1995.
- M. Geier, *Gra językowa filozofów*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2000.
- H.-J. Glock, *Słownik Wittgensteinowski*, tłum. M. Hernik, Warszawa 2001.

²⁰ L. Wittgenstein, *Dociekania...*, op. cit., s. 74.

²¹ Ibid.

- K. Gurczyńska, *Metafizyczne tezy Traktatu logiczno-filozoficznego Ludwiga Wittgensteina*, Lublin 2000.
- M. Soin, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*, Wrocław 2001.

Joanna Krajewska

Figura dziewczyny w *Iwonie, księżniczce Burgunda, Ferdydurke* i *Operetce* W. Gombrowicza (Czyli wokół erotyzmu Gombrowicza jako metafory istnienia ludzkiego).

„Nie wierzę w filozofię nieerotyczną, nie wierzę w myślenie nie zakorzenione w płci.”

W. Gombrowicz¹

Postaci dziewczęce pojawiają się w twórczości Gombrowicza bardzo często. To rodzi podejrzenie istnienia nieokreślonej fascynacji autora, która przekładać się może na wielość sensów, jakimi zostały obdarzone i jaki ze sobą wnoszą do jego antropologii filozoficznej. J. Jastrzębski zwrócił uwagę, że „dramatyczność” utworów autora *Ferdydurke* jest „raczej atrybutem jego psychiki [niż wiąże się z widowiskiem teatralnym - przypis mój J.W.], że w swym wnętrzu przystrajał wciąż w maski różne wersje swojego ‘ja’ i toczył między nimi niekończący się spór”.² Postaci te mogą więc być traktowane również jako warianty masek, toczących nieustanny, nierozwiązywalny spór, reprezentować - w szerszym ujęciu - kryzys podmiotowości, a co za tym idzie kwestionować możliwość autentycznego zaistnienia, wyrażenia się.

Figura dziewczyny bardzo często pojawiała się w literaturze naszego kręgu kulturowego. Zdążyła zatem obrosnąć w rozmaite sensory (można też powiedzieć, że jest figurą archetypiczną – w rozumieniu Jungowskim – i mamy do czynienia – w poszczególnych jej przedstawieniach – z różnymi wariantami archetypu).

Z punktu widzenia mężczyzny wydaje się być szczególnie atrakcyjna ze względu na swoją nieokreśloność (już nie dziecko, jeszcze nie kobieta), a co za tym idzie podatność na kształtowanie; daje ułudę młodości i nie broni się przed zawłaszczeniem (przede wszystkim semantycznym). Zawłaszczenie to jest natomiast ujarzmieniem, oswojeniem Inności. Pojawić się musi w tym momencie rozważań – by uczynić je jaśniejszymi – freudowski, czy szerzej – pr psychoanalityczny w ogóle – model kobiety jako bytu wybrakowanego, niekompletnego, a przez to wymagającego – jako niedefiniowalna dla mężczyzny Inność – oswojenia. Najlepiej ujawnia się on w przedstawieniach dojrzewających dziewcząt oraz w motywie połączenia kobiecości ze snem i śmiercią. Połączenia te występują bardzo często. Dzieje się tak na przykład w „Lolicie” Nabokova. Jej narrator – Humbert Humbert – odnajduje się w tradycji fascynacji dziewczynką bliską śmierci bądź umarłą:

¹ Cytuję za: J. Jastrzębski, *Podglądanie Gombrowicza*, Kraków 2000, s. 120.

² J. Jastrzębski, *Dramat Ego w dramacie historii*, [w] W. Gombrowicz, *Dramaty*, Kraków 2001, s. 6.

Och, Lolito, tyś moje dziewczątko,
Jak Vi Poego i Dantego Bea!³

Należy również w tym momencie zaznaczyć, że dla mężczyzny nie jest ważny rzeczywisty **przedmiot** (nie podmiot) jego fascynacji, miłości a fantazmat tego przedmiotu. Przez wspomniane wyżej obrośnięcie sensami postaci dziewczęcej, spowodowane trwałą i silnie zaznaczoną jej obecnością, staje się ona bardzo często konwencją, uruchamiającą utarte rozwiązania fabularne.

I Iwona – „czynnik rozkładowy”.

W *Iwonie, księżniczce Burgunda* dominującą optyką „jest punkt widzenia młodego mężczyzny skonfrontowanego z faktem pojawienia się Iwony i dziwnym sposobem istnienia tej postaci⁴”. Dziwność jej istnienia polega na – ogólnie rzecz ujmując – całkowitym zaprzeczeniu obowiązującego stereotypu panny (zaprzeczenie wydaje się być silniejsze ze względu na wprowadzenie kontrastu: Iwona – postać typowa: Iza), nie możliwe jest nawet zaklasyfikowanie jej jako panny – kopcieszka, bądź panny - brzydkiego kaczątka, ponieważ jej sytuacja – że użyję takiego wyrażenia – ontologiczna – nie zmienia się, nie ma szans na zmianę.

Konwencjonalna natomiast, **naturalna**, wydaje się rola reszty bohaterów dramatu. Młodzi mężczyźni, dla rozrywki, po południu muszą rozpocząć „łowy” na kobiety. Użycie słowa ‘muszą’ nie jest tu przypadkowe. W świecie erotyki obowiązują społecznie i kulturowo, bardzo szczegółowo określone reguły poruszania się, wszystko jest usankcjonowane w, wydaje się, odwiecznym porządku rzeczy:

CYPRIAN

Funkcjonować! Funkcjonować! Nic, tylko funkcjonować w błogim rozradowaniu! Jesteśmy młodzi! Jesteśmy mężczyźni! Jesteśmy młodymi mężczyznami! Funkcjonujmy więc jako młodzi mężczyźni! Dostarczajmy roboty klechom, aby i oni mogli funkcjonować! To kwestia podziału pracy.

CYRYL

Oto nadchodzi jakaś bardzo elegancka i wabiąca dama. Ma niezłe nogi.

KSIĄŻĘ

Nie – jak to? Wciąż tak samo? W kółko? Jeszcze raz?

CYPRIAN

³ Cytuję za: M. Janion, *Żyjąc tracimy życie*, Warszawa 2001, s. 377.

⁴ E. Graczyk, „Inne panienci skaczą”. *O Iwonie i księciu Filipie w Gombrowiczowskiej „Iwonie, księżniczce Burgunda*, [w] *Krytyka feministyczna. Siostra teorii i historii literatury*, praca zbiorowa pod red. G. Borkowskiej i L. Sikorskiej, warszawa 2000, s. 256.

Nie?! Co by o nas pomyślała? Zawsze! Zawsze! (s. 19)⁵

Konwencja i powtarzalność rytuałów rodzi nudę Księcia. Chciałby, żeby zdarzyło się coś innego, wyznaczając w ten sposób pole dla przyszłego buntu. Pragnienie jakiejś ‘przygody’ nie mieszczącej się w ramach społecznych rytuałów potęguje - paradoksalnie – fragment horoskopu (a więc czegoś silnie skonwencjonalizowanego ze swej natury):

Godziny od 7-ej do 9-ej wieczór przynoszą wielką ekspansję sił żywotnych, pomnożenie osobowości, doskonałe, acz ryzykowne pomysły. Są to godziny sprzyjające śmiałym planom, wielkim przedsięwzięciom, przynoszą wzmożenie osobowości i wydelikacenie odczuwania. Są to godziny niebezpieczne dla osób o wybujałej ambicji i zbyt subtelnym poczuciu własnej godności. Rzeczy w tych godzinach poczęte mogą się obrócić na dobre albo na złe... (s. 18 – 20)

Szczególnie istotne wydaje się być owe „pomnożenie osobowości”, które dokonać się może z pomocą... Iwony. Przyjrzyjmy się jej przez chwilę: brzydka, nie kokietuje, milczy, denerwuje wszystkich dookoła, wydaje się naburmuszona, naraża na śmieszność swoje ciotki, które umieściły w niej „wszystkie ambicje samice” (s. 23). Oto odautorska charakterystyka tej postaci z „Komentarza” poprzedzającego dramat:

Milczenie, **dzikość**, nieśmiałość, nieporadność Iwony stawia rodzinę królewską w trudnym położeniu. **Jej biologiczna dekompozycja** rodzi niebezpieczne kojarzenia, **nasuwa każdemu na myśl** własne lub cudze **braki i defekty**. Strachliwość jej prowokuje do gwałtu. (wytluszczenia moje – J. K., s. 15)

Iwona nie podoba się, natomiast Filipowi znudziło się ciągle uwodzenie. W ten sposób - wyłamując się z praw świata erotycznego – wypadają ze świata społecznego, który je stanowi. Podczas gdy w jego przypadku można to uznać za fanaberię, dla niej oznacza to już społeczną śmierć: przecież tylko wobec mężczyzny może ukształtować się jej kobieca tożsamość, która jest warunkiem socjalizacji (w ten sposób pragnienie erotyczne wiąże się z problemem tożsamości, przy czym związane są one na zasadach wyznaczonych przez społeczeństwo, którego jest się/ musi się być członkiem).

Problem tożsamości nie dotyczy tylko tytułowej bohaterki, a za nią kobiet; rozciąga się na każdego człowieka. Filip również pragnie ją odnaleźć – by to zrobić musi zbuntować się przeciwko istniejącym formom jej osiągnięcia (przez to, że istnieją formy nie może istnieć tożsamość autentyczna), tylko w ten sposób może „pomnożyć osobowość”, jest to jednak przedsięwzięcie niebezpieczne, ponieważ w miejsce formy nie pojawia się nic oprócz chaosu („dzikości”, „dekompozycji”). Tego przestraszy się Filip i wybierze formę – Izę. Natomiast

⁵ W nawiasie podaję stronę, z której pochodzi cytat wg: W. Gombrowicz, *Dramaty*, op. cit.

tę, której mogłoby się udać nieustanne (chaotyczne) tworzenie własnej tożsamości należy usunąć i zapomnieć o niej. Tą, której mogłoby się udać wyrażenie kobiecości bez odnoszenia jej do męskiego punktu widzenia pochłonie patriarchalny porządek: „przez Ojca i Króla, który kiedyś już zgwałcił i zabił jedną Cimcirymski, Iwona zostanie ostatecznie zadławiona⁶.”

W dramacie tym można obserwować również – jak zauważa J. Jastrzębski – „skutki zderzenia konwencji ze swego rodzaju pustką, odmową gry. Wówczas konwencja popada w szaleństwo i absurd, nie napotyka bowiem żadnej sensownej odpowiedzi, którą dałoby się zinterpretować z pomocą znanych kodów. Słowa i gesty znaczące zawisają w próżni, obnażają swoją arbitralność i nieautentyczność. Iwona nie chce wszak nawet ‘zagrać’ swej niższości – stąd i wyższość dworu nie może się zrealizować, brak jej punktu odniesienia; Forma pożera samą siebie⁷.”

Coś, co nie da się oswoić w języku, co może wprowadzić niebezpieczny chaos należy zniszczyć, wyprzeć. Iwona musi przegrać, może uda jej się zwyciężyć w innym miejscu, w innym czasie.

W dramacie tym zarysowuje się wyraźnie postać **wyobraźni erotycznej Gombrowicza** (jej alegorią zdaje się być Iwona), **jest ona** – jak zauważa E. Graczyk – „utopijna, fantastyczna, **otwarta na to, czego nie ma**. Jest spragniona w sensie najzupełniej dosłownym, spragniona wód, które zniosłyby różnego rodzaju usztywnienia, reifikacje języka, także własnego, Gombrowiczowskiego języka. To, co dzieje się w tej sferze u autora *Ferdydurke*, dałoby się opisać metaforycznie jako ruch trzech fal, które nigdy nie będąc sobą nieustannie się przenikają, nieustannie się poszukują, zbliżają i oddalają w nieprzerwanej grze ścieśniania i rozszerzania, przyływu i odpływu; są to fale seksualizmu (rozumianego w sensie danych biologicznego schematu), piękna (poezji) i formy. Razem, w szczęśliwej grze, tworzą niekiedy otwarty ludzki erotyzm, nieustannie modyfikujący, zmieniający ludzką rzeczywistość. Ale nie w *Iwonie*. Tutaj sztywno obok siebie pojawia się seks i forma. Piękna akurat nie dowieźli⁸.”

II Pensjonarka i Zosia, czyli ostateczne „upupienie”.

(...) a pupa olbrzymia, infernalna świetniała i przesywała z góry jak znak definitywny wszechświata, klucz wszelkich zagadek, ostateczny mianownik rzeczy” (*Ferdydurke*, s. 290)⁹

Zaprawdę w świecie ducha odbywa się gwałt permanentny, nie jesteśmy samoistni, jesteśmy tylko funkcją innych ludzi.

W Gombrowicz¹⁰

⁶ E. Graczyk, op. cit., s. 260.

⁷ J. Jastrzębski, *Podglądanie...*, op. cit., s. 97.

⁸ E. Graczyk, op. cit., s. 262.

⁹ Cytaty z tego utworu podaję za następującym wydaniem: W. Gombrowicz, *Ferdydurke*, Kraków 1997.

¹⁰ Cytuję za: M. Janion, *Żyjąc tracimy życie*, Warszawa 2001, s. 123.

Bohater *Ferdydurke* by zachować, albo może raczej odnaleźć autentyczność, tożsamość, którą będzie mógł sam zdefiniować, musi staczać liczne bitwy – psychomachie, między innymi z dwiema konwencjonalnymi postaciami dziewczęcymi – pensjonarką Zutą i szlachcianką Zosią. Pierwszej nieomal ulega, ale ostatecznie z pojedynku wychodzi zwycięsko, druga natomiast bardzo szybko przyprawia mu „gębę” i zapewnia „pupę”. Czy jest to jednak jego jednoznaczna przegrana? Przyjrzyjmy się bliżej tym walkom.

Problem tożsamości w tym utworze został zarysowany bardzo wyraźnie. Jednym z największych przekleństw ludzkości jest dla Gombrowicza społeczny przymus stania się kimś. Odbyć się to może jedynie w ramach formy narzucanej człowiekowi przez kulturę i tradycję - w *Ferdydurke* symbolizuje ją „pupa” - oraz formy nadawanej jednostce przez drugiego człowieka – nazywanej w Gombrowiczowskiej antropologii „gębą”¹¹. Nieokreśloność jest anomalią wykluczającą ze społeczności: zaniepokojone stanem tożsamości Józia ciotki błagają go o dookreślenie:

(...) nieokreśloność moja była im niezwykle przykra, nie wiedziały, jak rozmawiać ze mną nie wiedząc, kim jestem, co najwyżej mamlały tylko
 - Józiu – mówiły pomiędzy jednym mamlęciem a drugim – czas najwyższy dziecko drogie. Co ludzie powiedzą? Jeśli nie chcesz być lekarzem bądźże przynajmniej kobieciarzem lub koniarzem, ale niech będzie wiadomo... niech będzie wiadomo... niech będzie wiadomo... (s. 35)

Józiu natomiast marzy o wydobyciu swojego „ja” z pęt uwarunkowań:

Ach, stworzyć formę własną! Przerzucić się na zewnątrz! Wyrazić się! Niech kształt mój **rodzi się** ze mnie! Niech nie będzie **zrobiony mi!** (s. 45; wytluszczenia moje – J. K.)

Wydobycie to musi się dokonać przez przewyciężenie istniejących form, przez wejście w nie i rozbicie ich od środka. Kształt musi ‘rodzić się’ a nie ma być ‘zrobiony’. Zwróćmy uwagę na przeciwstawienie czasowników niedokonanego i dokonanego. Tożsamość ma prawo – jeśli nie powinna – ciągle stawać się, tylko to może zapewnić jej trudną do zdefiniowania autentyczność, zrobiona, dokonana jest nieautentyczna.

Młodość jest metaforą tego, czego Gombrowicz szuka, ponieważ – jak pisał w *Dzienniku (1961-66)* jest ona „w swojej najgłębszej istocie odcieżeniem – jest niedostatecznością, a więc czymś co nigdy nie może osiągnąć pełnego istnienia – i przeto

¹¹ Zaznaczyć należy w tym miejscu, że eksplikacja anatomicznych symboli Gombrowicza wcale nie jest jednoznaczna i oczywista. Wręcz przeciwnie. „Pupa” może oznaczać również niedojrzałość, a „gęba” niedojrzałość, itd. To, co oceniane jest w jednym miejscu jako pozytywne w innym może przybrać cech negatywnych.

czymś pośrednim, co ułatwia i rozgrzesza”. Wyraża autentyczność i brak uwikłania w społeczne i kulturowe stereotypy. W tym miejscu wychodzi na jaw, że młodość może być również takim stereotypem i wtedy ma wartość negatywną – w tej odsłonie przedstawia się ona w dwóch przypadkach: szkoły i pensjonarki Zuty. Za pomocą tych ostatnich profesor Pimko usiłuje „upupić”, u-formować Józia:

(...) pensjonarką chciał mnie ostatecznie uwięzić w młodości. Liczył na to , że gdy zakocham się w młodej pensjonarce, odechce mi się być dorosłym. (s. 129)

Zuta jest wychowywana w kulcie nowoczesności i swobodnej naturalności. Młoda, wysportowana, wydaje się nie być w niej przekłamania i uwięzienia w konwenansach:

doskonała pensjonarka w swojej pensjonarskości i absolutnie nowoczesna w swej nowoczesności. I podwójnie młoda – raz wiekiem, a drugi raz nowoczesnością – była to młodość przez młodość. (s. 131)

„Młoda przez młodość”, „doskonała” – dlaczego więc nie może być ucieleśnieniem marzeń Gombrowicza o tożsamości nie uwikłanej w społeczne normy, tabu i obyczaje? Dlatego, że po walce, jaką stoczy ona z Józiem jej nowoczesna młodość okazuje się do tych ostatnich należeć. Bardzo trafnie ujął to J. Jarzębski: „krystaliczna forma Młodziakówny uniemożliwia jakąkolwiek przemianę¹².” Przemianę, która jest – jak się okaże w toku dalszych rozważań – warunkiem autentyczności.

W tym zatargu z Młodziakami, szczególnie z Zutą ujawnia się jeszcze jedna ważna kwestia, chodzi mianowicie o rolę w społeczeństwie, kulturze wynikające z płci. Przy okazji pojedynku z pensjonarką główny bohater czyni kilka bardzo ważnych uwag. Kobieta, dziewczyna nie istnieje sama dla siebie – „estetyką jest przede wszystkim, zadaniem jej głównym jest przystojność” (s. 164), czyli jest o tyle o ile podoba się innym (mężczyznom). W tym przypadku Zuta przenosi sensy pozytywne. Udaje jej się przez parę chwil być tylko dla siebie. W naszym porządku kulturowym okazuje się być to niebezpieczne (dla mężczyzn):

Czułem, że jeżeli dłużej pozwolę dziewczynie być zjawiskową w samotności i jeżeli nie nawiążę kontaktu pomiędzy nią a mym podglądaniem, sprawa gotowa wzięć tragiczny obrót. (s. 173)

Józiowi udało się nawiązać kontakt w wyniku czego:

(...) momentalnie profil jej przestał istnieć sam dla siebie, skutkiem czego nagle i wydatnie wyzionął wszelką zjawiskowość. (s. 173)

¹² J. Jarzębski, *Podglądanie Gombrowicza*, Kraków 2000, s. 71.

Może innej bohaterce uda się ową zjawiskowość – dodajmy, wyprzedzając nieco, jak najbardziej dla Gombrowicza pozytywną – zachować?

Inna dziewczęca bohaterka *Ferdydurke* – Zosia - także przenosi sensy negatywne i pozytywne. Przyjrzyjmy się jej przez chwilę, jest:

jak gdyby nie załatwiona, nie określona i nie wyznaczona wewnątrznie, nie skontrolowana i niepewna wrażenia jakie wywiera (s. 288),

pojawia się więc coś już nam dobrze znanego – kobiece istnienie dokonywać się może tylko wobec. Warto wrócić w tym miejscu rozważań do psychoanalitycznego ujęcia kobiecości, które jest w naszym kręgu kulturowym i jego symbolicznym kodzie jedynym możliwym ujęciem kobiety. Jak zwraca uwagę J. Bator „dla męskiego podmiotu, którego byt konstytuuje żłuda autokreacji i lęk możliwej utraty, kobieta oznacza to, przed czym stara się on uciec. Fallogocentryczna definicja kobiety to *homme manque*. W charakterystycznym dla logiki ‘tożsamości’ systemie reprezentacji oznacza **brak**, jest przedstawieniem męskiego popędu śmierci. Nie istnieje jako pozytywna, radykalna inność, nie ma własnych symbolizacji.”¹³ Wytrawny z Gombrowicza-Józia obserwator (i krytyk tej rzeczywistości):

O, bezczelność tych kobieciątek, tak łasych na miłość, tak pochopnych do owego zgrania miłosnego, tak skorych do tego by stać się przedmiotem zachwyty... Jak śmiała, będąc miękką, żadną i nijaką, godzić się na moje zapaly i przyjmować kult, łakomie i pazernie nasycać się moim hołdem? (s. 289)

Odkrywamy w tym miejscu dwa rodzaje „miękkości, żadności i nijakości”, ze znakiem plus i minus. W przypadku naszego paradygmatu kulturowego, w ramach którego wyznaczone są role społeczne i – przede wszystkim – symboliczne (ze względu na płeć), wymienione wartości są negatywne, pożądane natomiast są one w momencie mówienia o tożsamości. Zosia „ostatecznie upupia” Józia i zaprowadza go w „**swoje** okolice”, zapamiętajmy ich opis:

A wszystko **nieokreślone w konturze** i tak **zamazane**, ciche i zasromane, utajone w oczekiwaniu, **nie narodzone i nie określone**, że właściwie nic tu nie było oddzielone i wyodrębnione, lecz rzecz każda łączyła się z innymi w jedną maź grząską białawą i zgaszoną **cichą**. Wątle strumyczki szemrały, oblewały, wsiąkały i parowały lub bulgotały gdzieniegdzie, tworząc bąble i fąfle. I ten świat malał, jak gdyby zacieśniał się, kurczył, a kurcząc się prężył się i nacierał...

III Albertynka – wszechmożliwość dająca nadzieję?

¹³ J. Bator, *Feminizm, postmodernizm, psychoanaliza*, Gdańsk 2001, 191-192.

Nic nie da się powiedzieć o kobiecie.

J. Lacan, *Encore*

Akcja i bagaż sensów *Operetki* opierają się o pary przeciwieństw, a raczej – jak pokazuje J. Błoński – o dwa przeciwstawne szeregi:

nagość – piękność – młodość – niższość – chaos – energia – natura...

strój – starość – forma – historia – kultura...

Na ogół są to szeregi przeciwstawne, ale nie tak – zwraca on uwagę – „aby każdemu pojęciu pierwszego szeregu odpowiadało ściśle pojęcie zaczerpnięte z drugiego. Podobnie jak - poziomo – nie ma związków przyczynowych, ale analogiczne tylko; tak pionowo – można mówić o nieprzystawalności, nie zaś o wykluczeniu¹⁴.” Zasadne będzie uogólnienie tych dwóch szeregów na całą antropologię filozoficzną Gombrowicza; zdążyliśmy już przekonać się o niejednoznaczności jej pojęć i ambiwalencji ich wartości.

Operetka jest jedną z najbardziej skonwencjonalizowanych form gatunkowych – pewnie nie przez przypadek autor *Iwony*... zdecydował się w jej obrębie rozprawić się z Formą (konwencją w ogóle). Przyjrzyjmy się bliżej dziewczęcej bohaterce tego utworu – Albertynce. Zgodna ze stereotypem głupiutkiej panny co do ciała i do bólu – aż trudno uwierzyć, że mogła zostać obdarzona taką ilością sensów...

Podążmy następującym tropem¹⁵: Albertynka jest dziewicą. Jakie jest miejsce dziewicy w naszej kulturze? Szczególnie przydatne okazują się, by odpowiedzieć na to pytanie, wypowiedzi C. Chaponiere i L. Irigaray, oto one:

To, co ofiarowuje dziewica jest naprawdę białą przestrzenią poprzedzającą znak. Jeśli starający się o jej rękę wymaga od swojej narzeczonej, aby nie wносиła z sobą wspomnień, czyli aby jej pamięć seksualna i cielesna była jeszcze dziewiczą inskrypcją, to żąda on przywileju pierwszej oznaki¹⁶. (C. Chaponiere)

„Kobieta dziewica stanowi czystą wartość wymienną. Nie jest niczym innym, jak możliwością, miejscem, znakiem relacji między mężczyznami. Sama w sobie nie istnieje: jest prostym opakowaniem, które przykrywa stawkę społecznego obiegu. Właśnie dlatego jej ciało naturalne ulega redukcji do czystej funkcji przedstawiającej¹⁷.” (L. Irigaray)

Jeśli kobieta nie istnieje, to dziewica „nie istnieje jeszcze bardziej”. Zgodnie z porządkiem krytykowanym przez Gombrowicza Albertynka w jego utworze „ulega redukcji do czystej funkcji przedstawiającej”. Ale nie tylko. Zostańmy jednak na razie przy jej funkcjach przedstawieniowych. C. Miłosz zwrócił uwagę na nieprzypadkowość wyboru imienia dla tej bohaterki i wskazuje na jej Proustowską proveniencję. Losy Albertyny z szóstego tomu „W

¹⁴ J. Błoński, *Historia i operetka*, w „Pamiętnik Literacki” 1970, z. 2, s. 90.

¹⁵ Podsuniętym też przez J. Błońskiego, op. cit., s. 90.

¹⁶ Cytat podają za: K. Kłosińska, *Ciało, pożądanie, ubranie. O wczesnych powieściach Gabrieli Zapolskiej*, Kraków 1999, s. 113.

¹⁷ Cytuję za: *ibid.*, s. 116

poszukiwaniu straconego czasu” są literacką transpozycją miłości pisarza do młodego Agostinello. ¹⁸ Pojawić się w tym miejscu musi wątek homoerotyzmu i androgynii.

Albertyna zdradza zainteresowania erotyczne swoją płcią, przez to jej erotyzm jest dla Marcela zamknięty, nie może on pogodzić się z tym, że „nigdy go nie zaspokoi, nigdy nie zrozumie (...) [w ten sposób – przypis mój – J. K.] miłość Marcela jest nieustannie podsycana niemożliwością spełnienia; nigdy by tak głęboko nie kochał Albertyny gdyby nie przeczuwał, że nie posiada jej nigdy bez reszty”¹⁹. Przy okazji rozważań o tej miłości narrator powieści czyni uwagę, która pojawiała się już kilkakrotnie w naszych wywodach. Według niego ukochana kobieta (dodajmy – przedmiot) istnieje dzięki miłości mężczyzny (dodajmy – podmiotu), przy czym nie jest to istnienie autentyczne, bowiem:

To my sami stworzyliśmy kształt jej postaci i wypełniliśmy go swą własną substancją²⁰.

Szósty tom tej powieści został ufundowany na kobiecie, której nie ma: dlatego, że umarła i dlatego, że sama jako taka żyć/ być symbolicznie nie może, wrażenie to potęguje jej homoerotyzm:

W naszych obawach związanych z bliską nam kobietą ona sama zajmuje tak niewiele miejsca – czyż nie jest to prawdą znaczącą i symboliczną? Jej osoba okazuje się prawie bez znaczenia...²¹

Zapewne jest to prawda znacząca i symboliczna. I prawdą tą – przez swoje pochodzenie – obciążona jest także Albertynka – karta przetargowa między Szarmem i Firuletem.

Tekst *Operetki* powstawał przez kilkanaście lat. W archiwach rękopiśmiennych przechowywanych przez Ritę Gombrowicz znaleziono szkice do tego dramatu. Przyjęło się je nazywać *Operetką I²²*. Tu Albertynka ma swojego towarzysza Alberta, który jest jej kochankiem, ale zarazem też sługą hrabiego podsuwającym panu swoją partnerkę. Jak słusznie konstataje J. Jarzębski: „erotyzm Młodych i Niższych jest niejako androgyniczny – tak jakby zwyczajny *sex appeal* zastąpiony tam został urokiem bardziej jeszcze elementarnym, którym tchnie Młodość jako taka²³.” W *Dzienniku (1953-1956)* Gombrowicz pisał:

(...) tu, na Retiro, widziałem, aby tak się wyrazić, młodość samą w sobie, **niezależną od płci**, i doznawałem kwitnienia rodzaju ludzkiego w formie najostrejszej, najbardziej radykalnej... (wytłuszczenie moje – J. W.)²⁴

¹⁸ Informację podają za: J. Błońskim, op. cit., s. 96.

¹⁹ J. Błoński, *Widzieć jasno w zachwyceniu. Szkic literacki o twórczości Prousta*, Kraków 1985r., s. 83.

²⁰ M. Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu, t.6 Utracona*, przeł. M. Tulli, Warszawa 2001, s. 119.

²¹ M. Proust, op. cit., s. 24.

²² J. Jarzębski, op. cit., s. 107.

²³ Ibid., s. 114.

²⁴ W. Gombrowicz, *Dziennik(1953-1956)*, Kraków 1997, s. 209.

W tym miejscu krytyka Formy oraz koncepcja tożsamości zdają się do siebie bardzo zbliżyć. Na wnioski należy jednak jeszcze trochę poczekać...

Albertynka – w wyniku obmacywań złodziejaszka – nieustannie marzy o nagości i zasypia. Według „Teogonii” Hezjoda najpierw powstał chaos, najbliższe natomiast i niejako strukturalnie z nim związane są śmierć, noc i sen. Chaos, śmierć, noc, sen to reprezentacje kobiecości. W naszej kulturze (fallogocentrycznej) to znaki negatywności, natomiast dla kobiet poszukujących swojej pozytywnej, nie określonej wobec Innego – mężczyzny podmiotowości szansa i znaki pozytywności. C. Paglia napisała:

Każde kobiece ciało zawiera komórkę archaicznej nocy, gdzie cała wiedza musi się zatrzymać. (...) Kobiece ciało jest tajemnicą, świętym miejscem. Jest to *temenos*, albo rytualne miejsce, greckie słowo, które włączam w dyskusję o sztuce. Na oznaczonej przestrzeni kobiecego ciała, natura działa w największej ciemności i mechaniczności. Każda kobieta jest kapłanką strzegącą *temenos daimon*-icznych tajemnic²⁵.

Albertynka jest figurą młodości, o której Gombrowicz pisał w *Dzienniku (1961-1966)*:

(...)jest rozbrajająca – jest odciążeniem – jest niedostatecznością, a więc czymś co nigdy nie może osiągnąć pełnego istnienia – i prze to czymś pośrednim, co ułatwia i rozgrzesza.

Młodość ta z kolei jest figurą pożądaną przez Gombrowicza tożsamości, u której podstaw leć musi „płynna wszechmożliwość”, „wirtualność” (– to określenia J. Błońskiego, wcielenie tych sił to - dla niego, a za nim dla nas - Albertnka).

Dramat nie kończy się jednak jednoznacznie. Naga Albertynka zmartwychwstaje:

ALBERTYNKA I ZŁODZIEJASZKI (tańcząc)

Ach, Albertynka to cud dziewczynka, z grobu powstaje, wieczyście młoda, na trumnie tańczy, bawić się chce

I o miłości

I o miłości

I o nagości

I o nagości

Bez przerwy śni, ach śni... (s. 325)

Zapytajmy ustami J. Błońskiego: „(...) przecież fabuła została ujęta w cudzysłów operetki, symbole skompromitowane błażnictwem. Czy to więc radosne objawienie? Czy raczej

²⁵ C. Paglia, *Sexual Personae. Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson*, cytuję za: M. Bakke, *Ciało otwarte. Filozoficzne reinterpretacje kulturowych wizji cielesności*, Poznań 2000, s. 109.

sceptyczna drwina? Wyznanie wiary czy szydercza finta?²⁶” Nic u Gombrowicza nie jest jednoznaczne i ostateczne, wszystko jest płynne i procesualne.

Za pomocą figury panny Gombrowicz dokonuje krytyki porządku społecznego i symbolicznego charakterystycznego dla patriarchalnej kultury oraz projektuje kształt (a raczej bez-kształt) ludzkiej tożsamości, nieesencjonalną koncepcję podmiotowości. „Na miejsce tych ról określonych, tożsamości społecznie danych – jak zwraca uwagę J. Jarzębski – Gombrowicz proponuje wieczystą grę, nieostateczny charakter wszelkich cech osobowych, które opalizują wciąż zmieniając się w zależności od partnera kontaktu, wobec którego jednostka akurat się określa²⁷”. Doskonale stan taki opisuje bohater *Ferdydurke* po zwycięskim pojedynku z pensjonarką:

Że byłem z pupą, z gębą, z łydką, tra, la, la... Nie, zniknęło, ani młody, ani stary, ani nowoczesny, ani staromodny, ani uczeń, ani chłopiec, ani dojrzały, ani niedojrzały, **byłem nijaki, byłem żaden**... Odchodzić idąc, iść odchodząc i nie czuć nawet wspomnienia. (...) **Kiedy umiera w tobie wszystko, a nikt jeszcze nie zdążył się urodzić się na nowo.** O, warto żyć dla śmierci, by wiedzieć, że w nas umarło, że już nie ma, pusto i cicho, cicho i czysto – i gdy odchodziłem, zdawało mi się, że nie sam idę, ale z sobą – tuż przy mnie, a może we mnie, lub naokoło mnie szedł ktoś identyczny i tożsamy, mój – we mnie, mój – ze mną i nie było między nami miłości, nienawiści, żądz, wstępu, brzydoty, piękna, śmiechu, części ciała, żadnego uczucia, ani żadnego mechanizmu, nic, nic, nic... **Na setny ułamek sekundy.** (s. 209-210, wytłuszczenia moje)

Autentyczność może trwać tylko setne części sekundy. Dlatego pewnie zakończenie *Operetki* jest niejednoznaczne... Bardzo trudna to tożsamość: być nijakim, być żadnym, rozplywać się – nic dziwnego, że porównana do śmierci, a dalej nic dziwnego, że projektuje ją Gombrowicz w ramach figury panny (utopionej w wyłuszczonej przez nas sensach). Bardzo trafny jest w tej sprawie głos, który zabrał A. Kuharski: „Anty-forma ucieleśnia się Gombrowiczowi w młodości, piękności, nagości, energii naturze, niższości, chaosie, w wymykaniu się sklerotycznym tradycjom europejskim, oraz w homoerotyczności [dodajmy – symbolicznie – J. K.]. To kultura 'syncycznyzny': królestwo wysiedleńców mających płęć w sensie biologicznym i kulturowym nieokreśloną, bytujących w postkolonialnym, i już postideologicznym świecie²⁸.”

Chyba uzasadnionym będzie stwierdzić na koniec, że w Gombrowiczowskich figurach panny - rozsadzonych przez niego od środka – dokonało się jeszcze coś bardzo ważnego (co jest

²⁶ J. Błoński, *Historia...*, op. cit., s. 99.

²⁷ J. Jarzębski, op. cit., s. 85.

²⁸ Cytuję za: J. Jarzębski, op. cit., s. 86.

jednym z głównych postulatów *écriture féminine*): „Nie można już powiedzieć, że kobieta nie istnieje, bo ‘materia’, ‘chaos’, ‘nieświadomość’ przemówiły w jej imieniu. Kobiecego podmiotu jeszcze nie ma, lecz pojawia się w szczelinach fallicznego istnienia.” (Bator, s. 185)
Okolice Zosi jest jeszcze „cicha”, ale jest...

PROBLEMAT RASKOLNIKOWA. Szkic.

Raskolnikow dokonuje czynu radykalnego. Mówi „nie” temu, co dotychczasowe, zwleka się z łóżka mansardy, którą wynajmuje, bierze siekiere i idzie dokonać aktu skrajnej autoafirmacji, „nie” – dla innych, „tak” - dla siebie. Zabija. Dwukrotnie. W imię samej idei tego czynu, w imię samej idei dialektyki „nie” i „tak”. Negując dokonuje afirmacji. Przekracza „Rubikon samoprzekroczenia”.

Połowa XIX wieku, carska Rosja, Rodion Romanowicz Raskolnikow: dwudziesto trzy letni student prawa, zdolny, utalentowany, „z niejakimi osiągnięciami”, ale przytłoczony brzemieniem osamotnienia i niezrozumienia, przytłoczony biedą i niemożnością jej uniknięcia, warunkami społecznymi, które Marks oznaczał terminem: „nieludzkie stosunki przedmiotowe”, przytłoczony skrajną nędzą własnej reifikacji, brakiem przyszłości... brakiem czegokolwiek - wychodzi z tej „niemożliwości jakiegokolwiek możliwości” poprzez przekroczenie porządku obejmującego wszystkie możliwości. Postanawia usytuować się całkowicie „poza”, dokonać transgresji być może totalnej¹. Pyta, dlaczego muszę godzić się z moim losem, dlaczego porządek społeczny jest ojcem tego losu, dlaczego wartości są jego matką? Byłabyż inna możliwość? Dana przez co, dzięki komu? Ja sam, odpowiada, będę sobie twórcą nowego, źródłem wyjścia i przejścia. Jest to w gruncie rzeczy diabelsko proste: „Wszystko jest w ręku człowieka, a on pozwala zdmuchnąć sobie wszystko sprzed nosa, jedynie i wyłącznie z tchórzostwa... to pewne... Ciekawe, czego ludzie najbardziej się boją? Nowego kroku, nowego własnego słowa obawiają się nade wszystko...”² Wystarczy tylko wziąć los w swoje ręce. „Dano mi tylko jedno i niepowtarzalne życie; nie chcę czekać z założonymi rękami na 'powszechną szczęśliwość'. Ja sam pragnę żyć, inaczej wolę już nie żyć wcale”³. Wystarczy wziąć siekiere, zmistyfikować zastaw, uchylić sobie nim drzwi mieszkania lichwiarki i uderzyć śmiercionośnym narzędziem w potylicę. „Zresztą, co waży na ogólnej szali

¹ Ponad Raskolnikowem jest być może Kirilłow z *Biesów*; Lèvinas zakwestionowałby to „ponad”: Raskolnikow to negacja absolutna, negacja Transcendencji.

² F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, przeł. C. Jastrzębiec-Kozłowski, Warszawa 1992, s. 6.

³ ibidem, s.252.

życie tego suchotniczego, głupiego i złego babsztyla? Nie więcej niżli życie wszy, karalucha, a nawet mniej, bo to sekutnica straszliwa⁴”. Czyn ten nie rodzi się w teoretycznej próżni. Raskolnikow myśli go na długo przed dokonaniem. „Czemu teraz nic nie robisz? (- pyta go służąca, Anastazja -) Robię... - odpowiedział Raskolnikow niechętnie i surowo. - Co robisz? - Pracuję... - Co to za praca? - Myślę - odparł poważnie po chwili milczenia⁵”. Efektem jest teoria, teoria dotycząca granicy: czy zabójstwo może być usprawiedliwione? Raskolnikow rozpatruje rzecz abstrakcyjnie, dialektycznie wręcz - jakby wprost z Heglowskiej filozofii dziejów. Czy wielkie postacie historii mogą być usprawiedliwione ze swych zbrodni, wszak „duch dziejów łamie na swej drodze wiele kwiatów” (Hegel)? Raskolnikow postanawia być sam Napoleonem: zabić lichwiarkę po to, by potem „ulepszyć” życie stu innym ludziom, tysiącom, być może... ludzkości. Jest to więc czyn dialektycznie altruistyczny. Tyle że nie zostaje w swych założeniach spełniony, nie osiąga swego pojęcia (jak powiedziałby Hegel). Raskolnikow łamie się pod ciężarem dokonanego. Nie bierze pieniędzy, załamuje się psychicznie, popada w stany graniczące z całkowitą aberracją. Wobec dręczących koszmarów, natręctw, błąkania się po ulicach, psychologicznej rozgrywki z śledczymi prowadzącymi sprawę morderstwa pęka ostatecznie - przyjmuje kazuistyczne konsekwencje swego czynu, który w założeniu miał być przede wszystkim i tylko moralnym. Czyn jego zostaje sprowadzony do rangi pospolitego: staje się zbrodnią. Zbrodnia pociąga za sobą karę, Raskolnikow idzie na katorgę.

Cała historia jest efektem estetycznej pracy Fiodora Dostojewskiego. Powieść *Zbrodnia i kara* ukazuje się w odcinkach w gazecie. Pisana w 1866 roku zostaje wydana jako całość niewiele później. Są to fakty powszechnie znane. Kariera powieści jest zawrotna. Detektywistyczna konstrukcja, sensacyjna akcja i błyskotliwe psychologizmy stają się pożywką dla powierzchowności; szybko jednak rozpoznana zostaje „esencja”: wszak chodzi tu o sprawy „uniwersalne”, „ponadczasowe”, „ściśle filozoficzne”. Nie jest to zwykła historia kryminalna, czyn Raskolnikowa ma charakter teoretyczny. Jest czymś więcej niż czynem: jest zaczynem fermentu wśród szerokiej publiczności, dotyka samego jądra labilności etyki normatywnej, samego jądra aksjologii. Ferment ten dyskurs teoretyczny przeżywał nie raz (sofiści, Hegel,

⁴ ibidem, s.63.

⁵ ibidem, s.29-30

Kierkegaard, później Nietzsche, który stanowi jakby *corellarium* Raskolnikowa, bądź odwrotnie). Ale być może powieść Dostojewskiego oddziałała pod tym względem najsilniej. Pytanie jest dynamitem: czy zbrodniarz ma prawo do swej zbrodni i czy to prawo nie znosi go jako zbrodniarza? Czy nakazy etyki, imperatywy, obowiązują bezwzględnie i każdego? Mniejsza o kulturowy i historyczny kontekst możliwych i rzeczywistych odpowiedzi. Teza moja będzie tu może nieco radykalna. To, że powieść Dostojewskiego jest być może największym dziełem całej literatury Zachodu, nie osadza się na tym, co powyżej zostało powiedziane; wielkość *Zbrodni i kary* nie jest fundowana umiejętną transpozycją dyskursu etycznego na materiał estetyczny, nie polega na mistrzowskim ukazaniu potencjalnego „rozsadzenia” etyki. To prawda, konstrukcja powieści, jej treściowa zawartość mogłyby sugerować, że to właśnie jest tak, a nie inaczej (i w takim zresztą duchu jest *Zbrodnia i kara* powszechnie interpretowana). Osią i zarazem kulminacyjnymi (choć nie jedynymi) momentami powieści są dwa motywy, zabójstwo i jego podbudowa teoretyczna: jakby żywcem wzięty z Hegla artykuł Raskolnikowa traktujący o etyczności wielkich postaci historycznych. Powszechnie uważa się ów artykuł za klucz interpretacyjny powieści. Artykuł stanowi teoretyczną podbudowę zbrodni Raskolnikowa; tego uważa się, zgodnie z wewnętrzną logiką klucza interpretacyjnego, za skrajne - etyczne - konsekwencje zdecydowania się na prawie niemożliwe: na bycie radykalnym egoistą, egoistą absolutnym, Jedynym (Stirner). Za skrajne świadectwo psychologii zbrodniarza, który nie wytrzymuje przepaści swego czynu.

Czy aby jest tak „rzeczywiście”? Czy aby wielkość dzieła Dostojewskiego wyczerpywała się w „etyce” i „psychologii”? Czy one stanowią jego uniwersalność? Skąd dziwna bliskość, jaką czytelnik odczuwa w stosunku do Raskolnikowa (a wszak jest on „niepospolity” w tym, co robi, nie chodzi tu więc o „podobieństwo”)? Z jakiego źródła bije ta empatia? Czy aby scena z Porfirym Pietrowiczem i odczytanie artykułu Raskolnikowa stanowią klucz interpretacyjny do sensu powieści? Czy klucz, prócz tego, że otwiera, nie posiada w swej funkcji również – zmykania?

II

Godne uwagi, że Raskolnikow, za pobytu w uniwersytecie, z nikim prawie nie przestawał, stronił od wszystkich, nikogo nie odwiedzał, a u siebie przyjmował niechętnie. Toteż niebawem wszyscy się od niego odstrychnęli. Nie brał udziału ani we wspólnych zebraniach, ani w rozmowach, zabawach, w niczym.

Uczył się zażarcie, nie szcędząc sobie – szanowano go za to, lecz nikt go nie lubił. Był bardzo ubogi, a przy tym odstręczająco dumny, zamknięty w sobie; jakby miał coś do ukrywania. Niektórzy koledzy mieli wrażenie, że patrzy na nich wszystkich jak na dzieci, z wysoka, jakby ich wszystkich wyprzedził i w rozwoju, i w wiedzy, i w przekonaniach, toteż na ich przekonania i zainteresowania spogląda jak na coś niższego⁶.

Jest to jeden z nielicznych opisów Raskolnikowa, jakie pozwalają na wgląd w historię sprzed „*sutej*” (jakby to określił Ingarden) właściwej akcji powieści. W zasadzie od początku czytelnik jest wrzucony w samo jądro, w to, co jest najistotniejsze: zabójstwo lichwiarki ma miejsce przed setną stroną. Opis Raskolnikowa ma przy tym charakter jakby wewnętrzny (jeżeli chodzi o kontekst całościowy, przez niemal cały czas Raskolnikow jest absolutnym centrum „wzroku” akcji, jego osoba jakby „fizycznie” przesłaniała resztę); wyrazistość postaci samokonstryuuje się w trakcie alternacyjnych opisów jego zachowania się, ruchów, gestów strzępek myśli – zawsze jednak dominuje behawioralna strona ekspresji i, co ważniejsze, opis ograniczony jest w głównej mierze do terażniejszości: Raskolnikow dany jest nam *hic et nunc*, jego powieściowa egzystencja kurczy się nieraz do punktowości teraz. Dowiadujemy się wprawdzie niekiedy, co robił wcześniej, tam i ówdzie, ale ta retencja niknie w ekstremalnym, by tak rzec, samonarzacaniu się teraz, w radykalnej ekspresji obecnego usytuowania (czy też Heideggerowskiego „położenia”) Raskolnikowa. Dostojewski, jak sędzę, świadomie akcentuje tę temporalną punktowość. Wskazuje ona bowiem, moim zdaniem, na samo źródło tego, co chciałbym tutaj nazwać „Problematem Raskolnikowa”.

Pozostaje tu techniczną niemożliwością drobiazgową hermeneutyka tekstu *Zbrodni i kary*, ograniczę się więc jedynie do markujących zarysów. Sens (w rozumieniu Husserla) postaci Raskolnikowa przedstawia mi się w następujący sposób⁷. Raskolnikow jest nam przede wszystkim „dany” poprzez czynności, które wykonuje, poprzez swą codzienną aktywność. Wpływ ekstremalności tego, wokół czego ona się ogniskuje (tj. zabójstwa), jest niewątpliwy, jednakże nie najważniejszy. To, że te czynności mają właśnie nieraz czysto behawioralny (wszak Dostojewski był pisarzem

⁶ F. Dostojewski, op. cit., s. 50.

⁷ Zaznaczam przy tym, że jest to interpretacja, a każda interpretacja jest, jak zauważył Heidegger, przemocą na interpretowanym przedmiocie.

psychologizującym!) charakter, jest bardzo ważne. Obserwujemy więc, jak Raskolnikow leży w swoim pokoju, który „przypomina trumnę” (gdzie indziej: „szafę czy skrzynię”); obserwujemy, jak je, w jaki sposób chodzi, jakie wykonuje gesty. Psychicznie dany jest poprzez strzępki swych myśli, często nieartykułowanych, poprzez swe emocje: Raskolnikow czuje wstręt, obrzydzenie, obcość. Widzimy, jak błąka się bez celu po ulicach, ile nieskoordynowania jest w topografii tych peregrynacji. Widzimy, w jaki sposób rozmawia z innymi, jak "chce pokazać im język" itd. Opisy te można mnożyć; te, które tu dałem, są z pewnością niepełne. Dla mojej tezy jest tutaj ważne co innego. Opisy Raskolnikowa i jego zachowania, pomimo ich ciężenia ku behawioralności, są niewątpliwie istotowo fundowane jego psychicznością; zachowanie Raskolnikowa jest pochodną jego sytuacji psychicznej. Jest to oczywiste, pospolicie wyciąga się z tego taki wniosek: Dostojewski daje tu genialny opis psychiki zbrodniarza, genialny opis stopniowego popadania w frenezję. Ściśle się tu akcentuje pochodność stanu psychicznego Raskolnikowa względem czynu, jakiego dokonuje. Jest to zrozumiałe: zabójstwo ma miejsce już na samym początku; stan psychiczny Raskolnikowa odnosi się tylko i wyłącznie do tego zabójstwa. To, co on czuje, jest tylko czuciem zbrodniarza, którego przerosła zbrodnia. To, jak się zachowuje, jest tylko zachowaniem zbrodniarza, którego przerosła zbrodnia itd. Przeocza się tu mianowicie coś zupełnie innego, coś, co sprawia, że źródłowo w stosunku do Raskolnikowa czytelnik odczuwa pewien rodzaj egzystencjalnej⁹ bliskości, pewien rodzaj empatycznej otwartości. Przyczyna tego jest, moim zdaniem, łatwa do wytłumaczenia. To, że Raskolnikow jest w pewnym sensie bliski każdemu, a interpretacja nie potrafi tego wyeksplikować ani choćby przybliżyć, warunkowane jest samą strukturą interpretacji. Tak zwany artykuł Raskolnikowa przesłania rzeczywiste źródło jego czynu. Dopiero zerwanie ze standardową wykładnią pozwala je uchwycić.

III

Ograniczę się tu tylko do wyników pozytywnych; to, co jest moim zdaniem dezinterpretacją, pozostawiam już za sobą. Naturalnym jest też to, że wymaga to odbiegania od tego, co przejawia się poprzez tekst powieści *explicite* (wszak chodzi tu o źródło, a ono jest często zakryte). Naturalnym też, że to, co rozumiem poprzez „Problemat Raskolnikowa”, może wydać się arbitralne w stosunku do treści, na przestrzeni której ten problemat się rzekomo pojawia.

Czyn Raskolnikowa wypływa dla mnie z jednego źródła. Jest ono w tkance powieściowej niewątpliwie zakryte czy też przesłonięte wodospadem odniesień społecznych (*resp.* etycznych). Jest to naturalne: powieściowe zakrycie przynależy do rzeczywistego; powieść niejako formalnie odwzorowuje opisywany fenomen „świata realnego”. Rzeczy najbliższe są dla nas z reguły najdalsze, zauważa gdzieś Nietzsche. Raskolnikow nie jest tedy być może świadomy własnego problemu. Ten brak wiedzy oddaje Dostojewski poprzez ciągle uwydatnianie wątku społecznego. Ale wątek ten, jeżeli uważnie czytać, wciąż się wymyka, Raskolnikow wprost mówi, że nie o niego tu chodzi. No właśnie - o co więc? Raskolnikow nie potrafi przedstawić tego przed sobą w pełnym świetle; ale to wciąż prześwieca - w każdym jego działaniu, w każdym słowie. Tu nie chodziło o zbrodnię - podkreśla wciąż i za każdym razem.

Otóż Raskolnikow zaznaje najbardziej źródłowego stanu, jaki może doświadczyć człowiek: doznaje trwogi. Termin ten jest oczywiście Heideggerowski (jego to aparatu pojęciowego będę tu używał najczęściej). Trwoga Raskolnikowa jest źródłem jego czynu. Z pierwotnego doświadczenia trwogi rodzi się jego zbrodnia; teoria w postaci artykułu ma tu charakter kontyngentny. Poprzestanie na czysto formalnym Heideggerowskim ujęciu nic by tu nie wniosło, wręcz byłoby skrajnie arbitralne. Przywołanie konstruktu Heideggerowskiego ma tu jedynie charakter nawiązania: jest punktem zaczepnym, pretekstem. Trwoga, jakiej zaznaje Raskolnikow, jest trwogą Raskolnikowa - tym różni się jej eksplikacja powieściowa od teoretycznej. Jest to problemat Raskolnikowa, niemniej trwoga jako jego formalny składnik czyni go uniwersalnym.

Raskolnikow doświadcza zatem trwogi, a trwoga ta, trwając w sobie, ale już nie tak wyraźnie i jawnie, stwarza Problemat Raskolnikowa. Niewątpliwie warunki społeczne odgrywają tu znaczącą rolę. Rzucenie się w wir życia społecznego jest w przypadku Raskolnikowa wykluczone, stoi on niejako „obok” społeczeństwa (ale nie jest to w tych czasach przypadek akcydentalny). Pewne możliwości zostają przed Raskolnikowem zamknięte. I należy to rozumieć szerzej niż tylko społecznie: Raskolnikow nie może nadać swemu życiu spójnej określoności, nie może przyjąć „roli społecznej”, niejako „zakryć się” społecznie. Nie była to w owym czasie sytuacja nadzwyczajna: społeczeństwo carskie składało się w większej mierze z ludzi „nie odgrywających żadnej roli”. Nie można więc powiedzieć, że społeczna sytuacja Raskolnikowa jest „*a priori*” tragiczna. Ale ta możliwość tragiczności (czy też sytuacji granicznej, jak powiedziałby Jaspers) stwarza przesłanki bardziej źródłowej

tragiczności: tragiczności egzystencjalnej. Przypominamy sobie z opisu Raskolnikowa, jaki daje Dostojewski, że patrzył on na innych wzrokiem jakby pełnym głębszej wiedzy, jakby z niedostępnej poznaniu innych wysokości. Nie jest tutaj istotne, czy ta niedostępna innym wiedza stała przed Raskolnikowem w pełnym świetle. (Zrazu i zwykle, zauważa Heidegger, człowiek rozumie się nietematycznie, tj. nie potrafi wyrazić swojej samowiedzy poprzez sądy oznajmujące). Ważne jest, że doświadczenie Raskolnikowa było radykalne i pociągało za sobą radykalne rozwiązanie.

Skąd bierze się trwoga u Raskolnikowa? W pewnym sensie pochodzi ona od niego samego: on sam ją stwarza. Konotacje Kierkegaardowskie są tu niewskazane, nie chodzi tu bynajmniej o dialektykę grzechu *a priori* wywołanego grzechem *a posteriori*. Raskolnikow o tyle stwarza swoją trwogę, o ile rozumie (choć być może lepiej byłoby tu użyć: czuje) siebie i upaja się konsekwentnym radykalizmem odsłaniania w sobie kolejnych „otchłani”. Nie chodzi tu o to, że Raskolnikow ma określone predyspozycje psychiczne, „zły charakter”, i one to są przedmiotem jego odkrycia. „Otchłanie” rozumiem tu ściśle po Heideggerowsku, chodzi tu więc o element formalny. Raskolnikow posiada, przeżywa określoną narrację życiową: jest studentem, synem itd. Nie odgrywa żadnej „roli społecznej”, jednakże życie jego przybiera pewne określoności. Następnie zrywa on z większością z nich: rzuca uniwersytet, zrywa kontakty towarzyskie itp. Kładzie się do łóżka i zaczyna myśleć. Pochłania się w introwersję. Nie jest tu moim celem oświetlenie związku przyczynowego generującego problemat Raskolnikowa, tak jakby był on efektem „technicznego” niedociągnięcia. Idzie tu tylko o odwołanie się do pewnych faktów powieściowych.

Sens źródłowości Problematu i czynu Raskolnikowa odsłania się w doświadczeniu przez niego „nagiego faktu istnienia”.

Raskolnikow odcina się („jak nożycami”) od pewnych działań – „projektów egzystencjalnych” – świadomie i konsekwentnie. Próbuje dociec, co kryje się pod ich powierzchnią: co kryje się w nim pozbawionym działań, planów, czym jest on jako nie-działający. Wynik jego doświadczenia jest negatywny. Sam przed sobą oświetla sobie tylko pustkę tego, co mógłby uzyskać. Ale ta pustka nie jest niczym - ta pustka jest trwogą.

Raskolnikow wycofujący się w introwersję pozostaje sam na sam z nagim bytem. Jego horyzont ontologiczny zaczynają stanowić przedmioty: pokój przypominający trumnę, łóżko, krzesło itd.; wszystkie one stają mu się nienawistne.

Odsyłają do absurdalności własnej egzystencji, a w konsekwencji – do absurdalności życia w ogóle. Jest to doświadczenie dla niego na wskroś przepełnione negatywnością; Raskolnikow spodziewał się odszukać w swojej samotności - siebie, nie znalazł nic. Melancholijny rys jego psychiki nie ma tu nic do rzeczy; z pewnością wielokrotnie doświadczał samotności. Ale to doświadczenie było na wskroś metafizyczne. Raskolnikow nie zamierzał doświadczyć jedynie nieobecności innych (przeciwnie: inni fizycznie są wciąż obecni, spotyka ich na każdym kroku). Chodziło mu o nieobecność radykalną, o nieobecność „metafizyczną”: chciał sprawdzić, czy życie jako samotność jest możliwe, czy inni są mu do czegokolwiek potrzebni. Wynik był niewątpliwie negatywny. Nie należy jednak rozumieć go w kategoriach rozstrzygnięcia pomiędzy egoizmem a altruizmem. Chodzi tylko o uwydatnienie momentu doświadczenia pustki w sobie, niesamowystarczalności metafizycznej. „Człowiek samotny - pisze Kierkegaard - w swoim kajaku jest samowystarczalny, z nikim nie ma nic wspólnego, wyjąwszy tę chwilę, w której sam sobie tego życzy. Człowiek samotny w swoim kajaku jest samowystarczalny - nie potrafię tylko tego dobrze zrozumieć, jak można tę pustkę wypełnić⁸”. Raskolnikow doświadcza pustki w sobie i ta pustka przenosi się na całość jego egzystencjalnej ontologii, zawiesza wszelką możliwą narrację, wszelkie możliwe nadanie sensu bytowi i swemu życiu. Pozostaje tylko zbiór możliwości, które jednakże też stają się puste. Nie należy tego rozumieć w ten sposób, że popada on w jakiś wegetatywny stan, wykluczający „racjonalne”, „ludzkie” czy też „zdrowe” uchwycenie otoczenia. Chodzi tu o spójność samorozumienia. Raskolnikow pozostawiwszy siebie z samym sobą, zrywający wszelkie związki z innymi, zrywa jednocześnie z konstytutywną dla ludzkiej egzystencji dziejowością. „Egzystencja jest ekstatycznie horyzontalna” (Heidegger). Raskolnikow sytuujący się poza wszelką narracją, poza wszelkim projektem nie może rozumieć już siebie⁹. Nie ma już żadnego horyzontu, który przyjmowałby jego ekstatyczność; sama ekstatyczność staje się punktowa, staje się punktem pośród bytu. Przestrzeń traci swoje ustrukturyzowanie, można by rzec - geometryzuje się. Przedmioty - powiedziałaby Heidegger - cofają się ze swej użyteczności do trwania pod postacią samego tylko bytu. Wszystko staje się samym trwaniem. Raskolnikow doświadcza radykalnej *nunc stans*. W tym też sensie tak istotne jest uwydatnienie

⁸ Kierkegaard, *Albo-albo*, przeł. J. Iwaszkiewicz, t.2, Warszawa 1982, s.111.

⁹ Heidegger: Dasein zrazu i zwykle rozumie się poprzez swoje projekty.

przez Dostojewskiego temporalnej punkowości: horyzont czasowy Raskolnikowa zamknięty jest często ścianami własnego pokoju; napotykanne przez niego przedmioty wyłaniają się niczym kupony odcinane od nieokreślonego *quantum*, wyłaniają się przypadkowo – intencjonalność i koncentracja jego uwagi rozmywają się. Ciężko jest poruszać się w przestrzeni odartej z sensu: stąd nieustanne błąkanie się Raskolnikowa, nieustanna krzątanina, nieskoordynowane ruchy (i, co jeszcze raz godne podkreślenia, nie są to bynajmniej psychiczne epifenomeny planowanej/dokonanej zbrodni).

Gdy Raskolnikow odrzuca wszystkie możliwe projekty, samą możliwość projektowania, gdy ztraca konstytutywną dla człowieka dziejowość, otwiera się przed nim w całej swej nagości fenomen samego istnienia. Raskolnikow doświadcza istnienia *par excellence*. Rozumiem przez to - istnienie odarte z określoności. Raskolnikow egzystuje i nic poza tym. Egzystencja nie ugruntowująca się (bądź ztracająca, co wychodzi na to samo) w esencjalność upodabnia się do istnienia. Raskolnikowa zdumiewa fakt, że można istnieć i - nic poza tym. Żyć, nie planując, nie działając. Wgląd w te fenomeny jest przerażający. Rodzi trwogę. Trwoga nie polega jedynie na odkryciu pustki istnienia, które zostaje odarte z określoności, ze znaczenia i odniesienia „dla mnie” - z „nicowania nicości” (Heidegger). Trwoga jest też trwogą otwarcia na możliwości. Zawieszenie działania w sposób absolutny jest niemożliwe (choćby dlatego, że czas nie będący dziejowością pozostaje zmianą). Działanie nie podjęte otwiera nieskończone alternatywy możliwości. Raskolnikow sprowadzający swą egzystencję do niebycia-określona, doświadczający tej nieokreśloności, doświadcza jednocześnie nieskończoności możliwości. A żadna z nich nie jest determinowana byłem, bo wszystko, co było, zostało zanegowane. Życie nie może już pochłaniać możliwości, bo narracja została zatrzymana. Możliwości stają się równoważne. Raskolnikow nie chce być już studentem, synem, bratem – może być wszystkim. Ale jakie jest ugruntowanie konkretnego wyboru? Wszystko – znaczy nic. Jest to więc bezgrunt; Raskolnikow nie widzi już w sobie żadnej podstawy do tego, by móc być sobą, nie widzi podstawy samougruntowania (w Heideggerowskim rozumieniu tego terminu). „Możliwość jest najcięższą ze wszystkich kategorii”, „Rozpaczą możliwości jest brak konieczności” (Kierkegaard).

Raskolnikowowi odsłania się pustka życia odartego z określoności; to, że bierze ją za bezsensowność swego dotychczasowego życia, za „wymykanie się własnego losu”, nie jest dla tej interpretacji znaczące. Twierdzę, że niezgoda Raskolnikowa na swój własny los płynie z egzystencjalnie bardziej źródłowego doświadczenia. Być

może autowizerunek Raskolnikowa jest efektem autozasłaniania (co odpowiadałoby Heideggerowskiemu upadaniu). „I najodważniejszy z nas jedynie rzadko ma odwagę, by być tym, co właściwie jest mu wiadome...” - pisze Nietzsche¹⁰; a gdzie indziej: „Człowiek ginie od pełnego poznania”. I jeszcze: „Kto ma powody, by się kłamstwem odsuwać od rzeczywistości? Ten, kto najbardziej przez nią cierpi. Cierpieć zaś przez rzeczywistość to tyle, co być unieszczęśliwiony rzeczywistością¹¹”. Unieszczęśliwienie rzeczywistością polega u Raskolnikowa na doświadczeniu egzystencji odartej z określoności, na doświadczeniu, negatywnym, dziwności samego nagiego faktu istnienia, gdy to istnienie nie ulega czasowo żadnemu formowaniu, gdy nie jest dziejowe. Raskolnikow mógłby się wyrażać tautologiami: gdy nie dążę do niczego, to do niczego nie dążę. Ale ten brak dążenia „spustasza” (Tischner) wszystko dookoła, odziera wszystko z możliwego do nadania sensu: krzesło przestaje być krzesłem, gdy nie ma kto na nim siadać. Wgląd w otchłań tego doświadczenia - choćby nieartykułowany, choćby ledwo intuitywny, jest przerażający, jest samą trwogą ugruntowująca się w „atmosferę tragiczną” (Jaspers). Trwoga ta staje się rozpaczą, albowiem centrum tragedii staje się ja sam (Raskolnikow): „(...) jeżeli pustka bezdena i nigdy nie nasycona kryje się pod wszystkim, czymże innym staje się życie, jeśli nie rozpaczą?¹²” Trwoga przed pustką staje się trwogą przed konsekwencjami samego siebie jako jedynie pustej możliwości. „Człowiek sam z siebie jest niczym. To tylko nieograniczona szansa” (Camus) Ale w tej trwodze nie można wytrzymać, trwoga rodzi dążenie do jej zniesienia. Znieść trwogę może jedynie negacja tego, co ją wywołuje; znieść trwogę może jedynie nadanie określoności: czyn. Trwodze odpowiada ontologicznie nicość. Nicość nie jest prostym niczym, lecz jest czymś (Kierkegaard) , ale czymś negatywnym. Czyn jest czymś, ale czymś pozytywnym. Czyn przywraca rzeczywistości, nadaje jej określoność.

Pierwotnym źródłem czynu Raskolnikowa nie jest jednak sama aksjologiczna pozytywność rzeczywistości; Raskolnikow doznając trwogi nie odnajduje siebie, „swojej najbardziej własnej możliwości” (jak *Dasein* u Heideggera). Raskolnikow nie doświadcza pozytywnego powrotu. To raczej trwoga, negatywne doświadczenie nagiego faktu istnienia pchają go na zewnątrz swojego wygnania. „(...) w obliczu

¹⁰ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz czyli jak filozofuje się młotem*, tłum. P. Pieniążek, Kraków 2004, s.19.

¹¹ Idem, *Antychrześcijanin*, tłum. Z. Kuderowicz, Kraków 1996, s. 48.

¹² S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Poznań 1995, s.13.

sytuacji granicznej czuje [człowiek] niepokój, który pcha go naprzód. Nie osiąga stabilizacji, bo żaden stan go nie zadowala. Wiedza tragiczna inicjuje w dziejach ruchu nie tylko wśród zdarzeń zewnętrznych, lecz również w głębi bytu człowieka” (Jaspers). Raskolnikow nie może wytrzymać swego wglądu, coś pcha go na zewnątrz - ku działaniu; nie może już nie chcieć czynu, jednakże „liście laurowe samego tylko chcenia to liście suche, które nigdy nie były zielone” (Hegel). Ale trwoga Raskolnikowa była na tyle radykalna, że i czyn określający jej przewyższenie musi być radykalny. Nie może być pospolity, albowiem nicość, pustka możliwości, miała taką ekstensywność, że w niwecz obróciła przed nim ontyczną „atrakcyjność” większości wartości. Raskolnikow musi zrobić coś egzystencyjnie i egzystencjalnie „mocnego”, coś, co odpowiadałoby stopniowi jego obecnej wrażliwości, a jest to wrażliwość maksymalna, spiętrzona do granic - jakkolwiek ma charakter negatywny. Wrażliwość Raskolnikowa jest wrażliwością odarcia z wszystkiego, co dotychczas było bliskie, dla konstytutywnej dla człowieka formalnej struktury: z dziejowości, projektowania, zakrywania itd. Samoodślonienie boli niemalże fizycznie, uprzedmiotawia. Człowiek jako przedmiot jest pozbawiony wolności, nawet otwarcie na możliwości (jakkolwiek są one nieskończone, tedy - nieokreślone) staje przed możliwością zakwestionowania. Jest to kolejny etap własnej bezgruntowności, braku podstawy. Czyn musi więc być radykalny, ekstremalnie radykalny, by pozwolił na wyjście z tej otchłani. Musi być zarazem dowodem absolutnej wolności, Raskolnikow musi jej sobie dowieść, a dowieść jej sobie może jedynie - czynem. „Jeśli pytam, czy istnieje wolność, to pytanie to staje się zarazem moim czynem, świadczącym o tym, czy i jak przejmuję się sobą czy też nie zależy mina mnie samym¹³.”

Odślanianie „masek”, zasłon - i radykalność zapytywania - nie pozwalają więc już pytać o przyczynę: siebie, bycia, kim się jest; stają się przyczyną samoznoszenia przez pogrążenie w ekstremalności czynu - w zniesieniu alternacji, w zabójstwie. Jest to radykalność negatywna – tak jak negatywna była nieskończoność, jakiej doświadczył Raskolnikow. „Twoje działanie i tylko twoje działanie określa twoją wartość.”(Fichte) Ale skoro wartości pogrążyły się dla Raskolnikowa w pustce niemożliwości ontycznego ustanowienia, musi on zrealizować choćby wartość negatywną, nie-wartość (w rozumieniu Rickerta i Schelera). Stawką jest tu być może własne życie. Raskolnikow nie wytrzymuje własnej metafizycznej samotności,

¹³ K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, tłum. D. Lachowska, A. Wołkowicz, Warszawa 1990, s.163.

samotności pośród samego tylko bytu. Wytrzymanie samotności byłoby wytrzymaniem nicości (Feuerbach). Raskolnikow nie wytrzymuje nicości, musi ją więc - dopełnić. Skoro ona jest, musi on rzucić się w jej wir - ale po to, by odzyskać swoje bycie, by odzyskać siebie. Dopełnieniem nicości niszczenie, negacja totalna (w rozumieniu Lèvinasa). Raskolnikow rozumie tę nicość („(...) niszczenie zakłada przedpredykatywne rozumienie nicości jako takiej i pewną postawę wobec nicości” – pisze Sartre). Ale rozumie też nicość własnej transgresji nicości; nie jest on u niego źródłem siły, Raskolnikow popada w samonienawiść, która na poziomie hermeneutyki tekstu mylnie objawia się „psychologią zbrodniarza”. „A gdy długo spoglądasz w otchłań - pisze Nietzsche - otchłań również spogląda w ciebie¹⁴.” Raskolnikow staje się zbrodniarzem, staje się winnym - musi ponieść karę.

¹⁴ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 98.

Świat w świadomości. Jak istnieją dla nas role i funkcje społeczne?

Każdy gatunek roślin i zwierząt zajmuje specyficzne dla siebie środowisko, pewną niszę ekologiczną. W toku ewolucji wszystkie organizmy uległy wyspecjalizowaniu i przystosowaniu do warunków otaczającego je świata. Wykształciły odpowiedni sposób odżywiania się i chronienia przed niebezpieczeństwami, aby, jak napisał Platon w „Państwie”, uzyskać zdolność do trwania i reprodukcji w niezmienionej formie. Ma to swoje dobre i złe strony. Większość istot może żyć i rozmnażać się w odpowiednich dla siebie warunkach, ale jeśli znajdują się w innym środowisku prawdopodobnie zginą. Inaczej jest z najbardziej rozpowszechnionym zwierzęciem na kuli ziemskiej - *homo sapiens sapiens*. Trudno wskazać tereny, poza którymi nie mógłby występować. Jednakże jest pewien *oikos*, który można mu przypisać - społeczeństwo. Jest to o tyle dziwny „teren występowania”, że - w przeciwieństwie do naturalnych relacji materialnych, rzeczywistych zależności żywienia, obrony i schronienia, jakie zachodzą między na przykład zwierzętami a ich środowiskiem - relacje między człowiekiem a rolami i funkcjami społecznymi istnieją jedynie mentalnie, choć obiektywnie. W procesie socjalizacji pierwotnej dziecko jest uczone przez rodziców rozpoznawania takich zależności, aby w przyszłości bezkonfliktowo mogło wejść w struktury i replikować właściwe dla nich zachowania. W ten sposób w umyśle rodzą się pewne schematy ról i związków, które są transcendowane na zewnątrz i przypisane realnie istniejącej rzeczywistości. Zaczynają one stawiać opór jednostce w podejmowanych przez nią decyzjach, przez co rozpoznawane są jako obiektywne, choć nie istnieją one „w świecie”, nie są „realne”. Funkcje ofiary i drapieżnika można sprowadzić do biologicznych uwarunkowań zachodzących między elementami

niszy ekologicznej, czego nie można powiedzieć o roli ojca, matki, przyjaciela, tak jak je dzisiaj rozumiemy.

Bez wątpienia człowiek został pchnięty do tworzenia społeczeństw przez swoje potrzeby, których w samotności nie mógł skutecznie realizować. Starożytni myśliciele sądzili, że potrzebami tymi były: budowanie domów, schronienie przed zimmem, ochrona przed dzikimi zwierzętami, lub jak twierdził Arystoteles - rozmnażania się. Hegel był zdania, że motywem działania w społeczeństwie jest ludzkie ego. Z czasem jednak potrzeby te zeszły na plan dalszy, bowiem w ludzkiej świadomości utworzyły się więzi, o pozornie altruistycznych, czy też raczej a-egoistycznych podstawach. Badania nauk kognitywnych wykazały, że w psychice ludzkiej istnieją emocje, które kierują nas ku innym osobnikom tego samego gatunku i powodują nawiązanie więzi. Są to między innymi „emocjonalne przeniesienie”, „sympatia”, „kognitywna empatia”, czy też „zachowania pro-społeczne”. Być może, w procesie ewolucji skuteczniejsze okazało się wykształcenie uczuć pozwalających grupom współdziałać niż wytworzenie materialnych narzędzi (np. kłów i pazurów). Gatunek ludzki może tak skutecznie radzić sobie z przeciwnościami losu, których inne zwierzęta nie przetrzymałyby, dzięki współpracy jednostek dla wspólnego dobra. Kultura została wytworzona dla konsolidacji społeczeństw, co sprawiło, że możliwym było wyjście poza skupiska jednostek powiązanych jedynie uwarunkowaniami biologicznymi. Nie ma jednak jednej drogi, którą poszedłby gatunek ludzki. W różnych grupach zostały wypracowane relacje, które w innych kulturach nie były spotykane. Dziś dzięki procesowi globalizacji, zapominamy o tym, zachodzi znaczące ujednoczenie wzorców społecznych. Istnieją powszechnie uznane wartości, do których większość stara się dążyć, jednakże kiedyś tak nie było. Przykładem może być wzorzec miłości romantycznej, który w kręgu kultury europejskiej ukształtował się dopiero w średniowieczu, dzięki wędrownym trubadurom, rycerzom, poetom, itp. Trudno sobie wyobrazić współczesne związki damsko - męskie bez odniesienia do tego

wzorca. Jednakże w Azji, czy Afryce, tam gdzie wpływy naszego kręgu kulturowego nie były pod tym względem rozwinięte, postrzega się to zupełnie inaczej. Dla kontrastu można przywołać obserwowaną w Japonii emocję zwaną „amae”, która wiąże się z podporządkowaniem, uniżeniem w stosunku do wspólnoty, połączonym z akceptacją tejże. Jest to bardzo trudne do skonceptualizowania, a chyba niemożliwe do pocucia przez nas. Emocje te i łączące się z nimi relacje społeczne ewoluowały z daleka od siebie, w różnych kulturach, stąd są diametralnie różne. Nie możemy zapominać, że efektem występowania różnych emocji jest budowanie różnych relacji wewnątrz grup społecznych, a to pociąga za sobą istnienie różnych ról społecznych. Lecz co sprawia, że taka różnorodność jest w ogóle możliwa? Moim zdaniem jest to istnienie owych relacji, ról i zależności jedynie w świadomości, a nie przystosowywanie ich do zewnętrznego wobec psychiki świata materialnego czy biologicznego. Jeśli będziemy rozumieć świadomość społeczną jako:

wszelką wspólną i uświadamianą jako wspólna wiedzę (...), która wpływa i towarzyszy, ale także uruchamia i czyni możliwym wspólne, praktyczne nie tylko w sensie pojedynczej interakcji, ale i funkcjonowania całych dziedzin społecznej aktywności¹.

Stanie się możliwym zrozumienie nierzeczywistego istnienia zależności między jednostkami, członkami społeczności. Oczywiście, należy przyznać, że jeżeli będziemy rozpatrywać rolę „ojca” będziemy mogli zauważyć pewne biologiczne zależności, np. dawcy materiału genetycznego, jednakże fakt ten dla współczesnej rodziny, rozumianej jako komórka społeczna, staje się drugorzędny. Ważne są, np. troskliwość, poczucie odpowiedzialności itp. (a więc fakty, psychiczne, mentalne), choć dziecko mogło być adaptowane lub z zapłodnienia *in vitro*. Rola społecz-

¹ M. Ziółkowski, *Świadomość społeczna*, w *Świadomość jednostkowa a świadomość społeczna*, red. J. Brzeziński, L. Nowak, PWN Warszawa 1984.

na nie sprowadza się do tego, co realne, lecz do tego, co czysto świadomościowe. Stąd ewentualne zmiany, jakie mogą w niej zachodzić, spowodowane są nie przez odwoływanie do świata fizycznego, lecz do poglądów, które są podzielane przez pewną grupę. Patrzymy na społeczeństwo, poprzez pryzmat wiedzy, jaka została nam wpojona w procesie socjalizacji pierwotnej i jaką wyrobiliśmy sobie w socjalizacji wtórnej. Nie dostrzegamy w nim tego, co rzeczywiste, lecz to, co obiektywne, co stawia nam opór. Łatwiej to dostrzec podczas badań prowadzonych nad innymi kulturami. Badacz widzi, że czasami to, co występuje w badanym kręgu kulturowym, nie występowało w kręgu, z którego on się wywodzi i na odwrót. W przeszłości prowadziło to do stwierdzeń typu: „Indianie to dzikus, ponieważ budują swoje społeczeństwa w sposób nie racjonalny, wierzą w magiczną siatkę zależności przyczynowo - skutkowych łączących wszystkie elementy świata i rodzimej wspólnoty”, po prostu badane ludy rozpoznawały wokół siebie pewne relacje, których nie dostrzegali badacze, bo nie byli tego nauczeni. Dopiero wprowadzenie współczynnika humanistycznego pozwoliło wziąć wiedzę o rodzimej kulturze i społeczeństwie w nawias oraz badać ją w sposób bez założeńowy. Do dziś, dla przeciętnego człowieka, Europejczyka nie możliwym do zrozumienia jest stopień oddania się japońskiego robotnika w stosunku do fabryki, w której pracuje. Czym innym jest miejsce pracy dla Japończyka, a czym innym dla Polaka. Zróżnicowanie ról społecznych nie jest wynikiem różnych odpowiedzi na zapotrzebowanie powodowane przez środowisko naturalne (zbyt daleko odeszliśmy od zależności przyrodniczych), lecz pozostawaniem w kręgach oddziaływania różnych idei - wizji pewnego porządku.

Wraz z wynalezieniem druku, gazet, radia i telewizji nastąpił wzrost prędkości zachodzenia zmian w społeczeństwach. Im łatwiejszy jest dostęp do wiedzy i im szybszy jest przepływ informacji, tym szybszym modyfikacjom podlega byt społeczny. Wraz z wynalezieniem pisma mogło powstać prężnie działające państwo egipskie, które wymusiło powstanie

Świat w świadomości. Jak istnieją dla nas role i funkcje społeczne?

pewnej struktury i hierarchii społecznej, ruch reformacyjny zbiega się w czasie z wynalezieniem ruchomej czcionki przez Gutenberga; Wielka Rewolucja Francuska, powstanie ruchu socjalistycznego, Wiosna Ludów rozszerzyły swój zasięg przez rozwój gazet (np. robotnicy pracujący w fabrykach i kopalniach dowiedzieli się, że wielu im podobnych dzieli ten sam los, cierpią tę samą niedolę, więc zaczęły się rodzić idee zmian). Zmiany organizacji nie są spowodowane przez zmiany „w świecie”, lecz przez zmiany w ludzkim myśleniu, wiedzy, a więc i świadomości. Nawet, jeżeli jest to odpowiedź na np. zmiany w środowisku naturalnym, to nie jest to prosta, bezpośrednia zależność, lecz najpierw musi się zrodzić pewna wizja „nowego”, lub chociażby świadomość niemożliwości utrzymania dotychczasowego *status quo*.

Ów, jedynie świadomościowy, wymiar ludzkiego świata obiektywnego szczególnie dobrze uwidoczniał się w XX w.. Wraz z rozwojem radia i telewizji, jako środków masowego przekazu, człowiek został „zwolniony” z samodzielnego rozpoznawania relacji, w których partycypuje. Podczas, gdy wcześniej wiedzę o innych czerpał od ludzi, lub z własnych obserwacji, radio i telewizja dawały gotową wiedzę, co znacznie ułatwiło manipulację świadomościowym obrazem społeczeństwa. Pewne idee, które wcześniej nie miałyby szans dojść do głosu zyskały możliwość kształtowania stosunków międzyludzkich. Oto mogło się okazać, że nasz sąsiad, od którego zdarzało nam się pożyczać cukier, którego bardzo lubiliśmy i szanowaliśmy okazywał się np. Żydem, a więc wg ideologii nazistowskiej, nie tylko nie Człowiekiem, ale wręcz anti-Człowiekiem, lub okazywało się, że jest „imperialistycznym szpiegiem knującym na rzecz obcych mocarstw, próbujących zatrzymać rewolucję proletariacką”, co więcej, zaczęliśmy odkrywać w nim te cechy, tzn. stwierdziliśmy, że od lat był on naszym wrogiem, a dopiero teraz spadła nam zasłona z oczu. Relacje mogą być poddawane daleko idącym zmianom, dzięki indoktrynacji. Nic „w świecie” nie ulega zmianie, ów człowiek się nie zmienił, to obiektywny

świat naszej świadomości został poddany restrukturyzacji. „Jednostka staje się sobą dzięki komunikacji z inną jednostką”², lecz zapośredniczenie owej komunikacji ma daleko idący wpływ na obraz wytwarzany dzięki tej komunikacji. W przeciwieństwie do „budowania świata” poprzez uczestniczenie w relacjach, samodzielnego rozpoznawania i przyjmowania ról społecznych, przejmowanie już gotowej wiedzy sprawia, że stajemy się podatni na manipulowanie nami.

Zdarzenia (...) gubią swe znaczenie, swe odniesienia i swą czasoprzestrzeń, w ten sposób będąc neutralizowanymi. (...) Wszystko to, co pozostaje to rodzaj „bezpłodnej” pasji, oglupienia w obliczu zmieniającej się sekwencji obrazów, zdarzeń, przekazów itd., które nie mają już żadnego znaczenia, ponieważ nie mają już czasu (na znaczenie). Wszystko zmienia się zbyt szybko (...)³byśmy mogli wyrobić w sobie własną wizję rzeczywistości.

Dzięki mediom uzyskaliśmy możliwość wejścia w relacje z dużo większą liczbą ludzi, niż było to dotychczas możliwe, lecz przez to wszystkie relacje uległy znacznemu spłyceciu. Człowiek może empatyzować w pełni jedynie z niewielką liczbą współplemieńców. Ponieważ ma coraz mniejszy, już nie bezpośredni kontakt z innymi, jego wiedza nie jest już tak często konfrontowana z wiedzą innych, z ich potrzebami, oczekiwaniami problemami, jest to szczególnie korzystna sytuacja dla polityków. Zasada „divida et impera” zyskała zupełnie nowy wymiar. Oto człowiek przed ekranem swojego odbiornika może napaść się taką wizją stosunków społecznych, jaka zostanie mu przedstawiona. Ponieważ z „żywymi” ludźmi ma już niewielki kontakt, internalizuje on to, co zostanie mu przedstawione, staje się łatwym obiektem manipulacji.

² K. Jaspers, *Filozofia egzystencji*, wybór tekstów S. Tyrowicz, PIW 1990, s. 51.

³ J. Baudilliar, *Gra resztkami w Postmodernizm a filozofi*, red. S. Czerniak, IFiS PAN 1996, s. 209.

Świat w świadomości. Jak istnieją dla nas role i funkcje społeczne?

Ekran telewizyjny, na którym oglądamy jednocześnie z parogodzinnym zaledwie opóźnieniem rozruchy w Japonii, trupy w Iranie, przemówienia amerykańskiego prezydenta i mecz futbolowy w Sydney, nie tylko daje nam poczucie oswojenia ze światem, ale zaciera różnice między rzeczywistością i fikcją na korzyść tej drugiej. Wszystkie te wojny, rewolucje, cierpienia i okropności są to właściwie westerne, thrillery, ciekawe fantazje reżyserów⁴.

Żyjemy w pewnym wirtualnym świecie, którego już od dawna sami sobie nie stwarzamy. Podczas wyborów w 2000 roku grupa artystyczna ams przeprowadziła akcję promującą kandydatkę do fotela prezydenckiego Wiktorię Cugt. Była to postać szeroko reklamowana na plakatach w/w stowarzyszenia oraz na stronach internetowych. W sondażach przedwyborczych osoba ta zdobyła znaczną liczbę głosów, choć była jedynie... wytworem grafiki komputerowej. Autorzy traktowali to przedsięwzięcie jako realizację artystyczną, jednakże było to ciekawe również jako egzemplifikacja zapotrzebowań społecznych. Okazało się, że nie jest konieczne, aby rządzącym był człowiek. Nie wiadomo, jak sprawa potoczyłaby się dalej, gdyby nie kłopoty formalne - program komputerowy nie ma dowodu osobistego, obywatelstwa, więc nie może być oficjalnie zarejestrowany jako kandydat na prezydenta. Jednak z politykami „z krwi i kości” nie mamy wcale mniej problemów, ponieważ to, co o nich wiemy, jest najczęściej dokładnie tym, co chcą nam o sobie powiedzieć. Można by się pokusić o stwierdzenie: „ich wizerunek medialny jest czysto medialny”. Rozpoznając rolę społeczną, jaką pełnią można się spodziewać, że, niestety, bezgranicznie wierzą we własne słowa, co o tyle jest niebezpieczne, że najpierw wygłaszają, np. jakieś przemówienie, a potem na jego podstawie tworzą sobie opinie na temat warunków społecznych, które właśnie opisali. Nie przestrzegają pierw-

⁴ L. Kołakowski, *Wież utracona w Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Res Publica, Warszawa 1990, s. 38.

szego przykazania „Dekalogu liberała”⁵ sformułowanego przez B. Russella, które brzmi: „Nie bądź niczego w stu procentach pewien”, a ponieważ w stu procentach pewni swoich poglądów politycy znajdują się we wszystkich formacjach sceny politycznej, w społeczeństwie daje się poznać rozłam („wrogość ma praktyczne znaczenie tylko dzięki politykom”⁶). Społeczeństwo rozbite jest łatwiejsze do rządzenia. Współcześnie, kontrola grup rządzących nad jednostkami jest dużo dalej posunięta, niż było to możliwe kiedykolwiek dotąd. Kiedyś władca mógł wpływać jedynie na posłuszeństwo czysto zachowawcze, dziś bezpośrednio może tworzyć światopogląd poddanego poprzez ukazywanie mu odpowiednio spreparowanych obrazów świata.

Niewolnicy rozwiniętej cywilizacji (...) są wysublimowanymi niewolnikami, jednak niewolnikami, ponieważ niewolnictwo określa się nie poprzez posłuszeństwo, ani uciążliwość pracy, ale przez status narzędzia i redukcję człowieka do stanu rzeczy⁷, którą się manipuluje.

Wpływ jest możliwy w tak dużej mierze, ponieważ nie jest to wpływ na rzeczywistość, tylko na jej świadomościowy obraz, na podstawie którego tworzymy w swoim umyśle wzorce ról i stosunków społecznych. Dlatego właśnie ostatnimi czasy tak wzrosła rola resocjalizacji (socjalizacji wtórnej). Wiedza, jaką nabywa człowiek podczas socjalizacji pierwotnej, która kształtuje to, jak postrzegamy interakcje, w których uczestniczymy, ulega znacznej modyfikacji. Zaczynamy postrzegać aspekty życia zupełnie inaczej niż dotychczas, sądzimy, że w dotychczasowym rozwoju coś pominęliśmy, lecz jest to tylko efekt indukcji w nas społeczeństwa.

⁵ B. Russell, *Szkice nie popularne*, przeł. H. Jankowska, Książka i Wiedza Warszawa 1990.

⁶ Tamże, s. 120.

⁷ H. Marcuję, *Człowiek jednowymiarowy*, przeł. UKF. Konopacki *et al*, PWN BKF 2991, «. 54:

Świat w świadomości. Jak istnieją dla nas role i funkcje społeczne?

Myślenie i zachowanie (...) wyraża świadomość fałszywą, będącą odpowiedzią na fałszywy porządek faktów i przyczynia się do jego zachowania. A ta fałszywa świadomość wciela się w panujący aparat techniczny, który z kolei ją reprodukuje"⁸.

Poprzez zmiany wyobrażeń świadomości społecznej zmieniają się nasze role, relacje, w które wchodzimy, kształtuje się mentalne istnienie uwarunkowań, które postrzegane są jako obiektywnie istniejące, nie można ich po prostu ignorować, lecz trzeba się z nimi liczyć, bo to one konstytuują nasze środowisko. Zauważmy, że idee formowane przez wielu myślicieli znacznie wpłynęły na ludzki światopogląd, przez co odcisnęły znaczące piętno na rzeczywistości społecznej. Platon, Monteskusz, Rousseau, Locke, Hobbes, Mili, Marks, Rawls itd., sformułowanymi przez siebie teoriami kształtowali nasz sposób myślenia i naszą wizję siebie i innych. Stworzyli pewien mechanizm teoretyczny, w którym wytwarzamy swój „świat”, uznając go za realnie istniejący (uprzedmiotawiamy) i utrzymujemy jego istnienie praktycznie (działamy) oraz teoretycznie (reflektujemy). Wiedzę motywującą nasze działanie uważamy za prawdziwą, jeśli tylko działanie jest skuteczne. Poziom „prawdy ontologicznej” jest nie dostępny i niepotrzebny. Ludzie działają na pewnym metapoziomie, świat realny (choćby z tej racji, że niedostępny) schodzi na plan dalszy, ważna jest kultura, tradycja, to z czym musimy się liczyć w podejmowaniu działań społecznych.

Tradycja wszystkich zmarłych pokoleń ciąży jak zmora na umysłach żyjących. I właśnie wówczas, gdy wydaje się, że pracują nad tym, by przeistoczyć siebie, i to, co ich otacza, by stworzyć coś, czego jeszcze nie było (...) przywołują oni (...) na pomoc duchy przeszłości, przejmują od nich imiona, hasła i szaty bojowe, a żeby w tym uświę-

⁸ Tamże, s. 184

conym przez wieki przebraniu i w tym zapożyczonym języku odegrać nowy akt historii świata⁹.

Cały czas jest w naszej pamięci obecna przeszłość, którą jednakże cały czas przeinterpretujemy, aby móc na jej podstawie budować nowy, lepszy ład. Owa interpretacja polega na odpowiednim naświetleniu faktów, aby idee, myśli, koncepcje mogły zachować (choćby dialektyczną) ciągłość. Dynamiczny rozwój jest możliwy jedynie dzięki temu, że zachodzi on w ludzkich głowach. Podczas gdy w świecie zwierząt ewolucja, wytworzenie jakiejś nowej relacji osobnika jakiegoś gatunku do jego środowiska trwa dziesiątki a nawet setki tysięcy lat, relacje w społeczeństwach zmieniają się czasem w ciągu kilku a nawet kilkunastu lat. Na przestrzeni ostatnich pięćdziesięciu lat sposób podejścia rodziców do dzieci zmienił się diametralnie, więzy między małżonkami przestały być postrzegane jako nierozzerwalne; pracownicy domagają się, aby pracodawcy traktowali ich jak partnerów a nie jak dodatek do maszyny. To, co było dotychczas uważane za błędne ulega przekształceniu jednak jak to się działo, że nasi przodkowie uważali to za naturalny stan rzeczy, a my nie, przecież przeszłość nie uległa zmianie. Po prostu my funkcjonujemy pod wpływem innych wartości niż te, które były kultywowane przez poprzednie pokolenia. Dynamiczne zmiany, które zachodzą w świadomości wywołują zapotrzebowanie na stwarzanie nowych ról społecznych i modyfikacje starych. Przykładowo, coraz mniej kobiet odczuwa spełnienie w wypełnianiu obowiązków domowych, opiece nad dziećmi itd. Próbują odnaleźć siebie w pracy zawodowej, nie rzadko angażując się w zajęcia, które kiedyś uznawane były za typowo męskie, np. w wojsku, policji, polityce. Nie jest to przejęcie wzorców, według których działali mężczyźni, lecz staranie o wytworzenie specyfiki kobiecej w w/w zawodach. Wypływa to z przekonania, że nie powinno się ignorować różnic między

⁹ K. Marks, R. Engels, *Dzieła*, red. E. Woli Warszawa 1964, tom 8, s. 125.

plciami, lecz wykorzystywać je do tym lepszego wypełniania przyjętych na siebie działań. Dawnej było by to niemożliwe, ponieważ poglądy wyznawane przez większość wyznaczały precyzyjne miejsce dla obu płci. Zmiana poglądów otworzyła przed ludźmi nowe możliwości. Kobieta dyrektor i mężczyzna opiekujący się domem budzą coraz mniejsze zdziwienie. Stereotypy panujące w ludzkich umysłach są przełamywane. Nikt nie nabiera nowych pochodzących z biologii talentów, przełamaniu ulegają utarte sposoby naszego myślenia o nas samych¹⁰.

Arystoteles odróżnił przyrodę od społeczeństwa zaznaczając, że w naturze zmiany zachodzą w sposób konieczny - „tak, że nie może być inaczej”. Człowiekowi pozostawił wolność samokształtowania. Obserwujemy dynamiczny rozwój zachodzący w obrębie społeczeństw, czasami odnosząc się do niego przychylnie, czasami potępiając pewne jego elementy. Zapominamy, że to my kształtujemy nasz świat, zmiany rodzą się najpierw w ludzkich umysłach, czasami w sposób uświadamiany czasami nie. Hegel nazwał ludzi, w wyniku działania, których nic nie może pozostać tak jak było, herosami. Oni sami zawsze w spojrzeniu krótkofalowym ponoszą klęskę, lecz popychają pochód ducha obiektywnego naprzód. Walczymy z pewnymi konwencjami, jak by powiedział Freud: „kultura to źródło cierpień”¹¹, nie zdając sobie sprawy, że istnieją one jedynie mentalnie. Są obiektywne ponieważ, traktujemy je jako zewnętrzne w stosunku do nas, nie dają się one znosić i dowolnie zmieniać, lecz nie są, czymś co jak kamień, lub drzewo, czy jakąkolwiek fizyczną przeszkodę możemy przypisać temu co na zewnątrz nas. Osoby, które walczą z przesądami, stereotypami, konwencjami, konwenansami czy też wzorcami, które uważają za niewłaściwe, prawie zawsze pozostają przez siebie współczesnych niezrozumiane, potępiane, ponieważ uświadamiają im, że bariery i modele działania tworzymy sobie sami.

¹⁰ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość: >Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szuliżycka, Warszawa PWN 2001.

¹¹ Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa KR 1995.

Bibliografia:

- Filozofia - podstawowe pytania*, red. E. Martens, H. Schneidelbach, Wiedza Powszechna 1995.
- G. Sartori, *Teoria demokracji*, PWN 1998.
- B. Russell, *Szkice sceptyczne*, HELWA 1996.
- B. Russell, *Szkice nie popularne*, przeł. H. Jankowska, Książka i Wiedza 1997.
- H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, przeł. S. Konopacki *et al*, PWN UKF 1991.
- A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość: „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szuliżycka, PWN 2001.
- Świadomość jednostkowa a świadomość społeczna*, red. L. Nowak, P. Brzeziński, PWN 1984.

Recenzja

Magdalena Połatajko

INNY NA ROZSTAJU DRÓG

Recenzja książki Eryka Pieszaka

*Trzy dyskursy o spotkaniu z innym. Gombrowicza, Schelera i Levinasa
ścieżki spotkania w pobliżu wielkich dróg, stron – 180; wyd. PTPN, Poznań
2003.*

Z naturalnej, przedfilozoficznej refleksji, która dążyła do obiektywizowania postrzeganego świata, wyrosła myśl metafizyczna. Taka metafizyka, zwłaszcza w wydaniu platońskim sprawiła, iż ukształtował się specyficzny sposób patrzenia na świat, na to, co doświadczalne. Świat obcujący z człowiekiem, świat fizyczny, zmysłowy zaczęto ujmować z punktu widzenia tego, co jest poza nim. Powstała w ten sposób swoista teoria doświadczenia, według której wszelkie próby dotarcia do sensu i istoty rzeczywistości z góry zakładały odniesienie do jakiegoś fundamentu, przekraczającego ludzkie doświadczenie. Tak usiłowano rozwiązywać wszelkie ważne problemy egzystencjalne ludzkości. Zadawano sobie pytanie o to, co istnieje, czym jest prawda, jaka jest istota bytu, próbowano udowodnić istnienie Boga. Człowieka nie pominięto w poszukiwaniach wielkich odpowiedzi. Świat, który jawił się ludziom z takiej perspektywy, był rzeczywistością niejako nakreśloną z zewnątrz, tj. z owych fundamentów, realnych, prawdziwych, mgliście jawiących się gdzieś poza tym, co spostrzegalne. Dzięki takiemu podejściu do rzeczywistości, świat zyskiwał uniwersalność i ogólność, a ludzie pewność i poczucie bezpieczeństwa.

Taki sposób myślenia i szukania odpowiedzi na nurtujące ludzkość pytania nie mógł się ostać w obliczu danej nam codzienności, wobec doświadczenia jednostek, bo myślenie człowieka wyrasta z każdego nowego dnia i na nim się teraz koncentruje, a nie z jakiegoś fundamentu spoza świata. Nie zmieniło się to jednak od razu. Pierwszymi relatywistami, widzącymi iż prawda nie musi być jedna, i że odpowiedzi na zadawane pytania może być

wiele, byli sofiści. W ich czasach, fundament ludzkich odniesień był jeszcze stały i mocny. Świat zmienił się trwale dopiero z upływem lat i dziś człowiek, jako szeroko pojęta jednostka ludzka, jest zawieszony w próżni, nie ma na czym oprzeć stóp. Współcześnie każdy nowy dzień odkrywa przed człowiekiem jego osamotnienie wobec tłumów, dostarcza mu wciąż na nowo kłębiących się w jego głowie pytań, które nie znajdują pewnych odpowiedzi, obiektywnego oparcia, gdzieś na zewnątrz naszego świata. Okazuje się, że dla człowieka nie jest tak istotne prawdziwe poznanie, czy pewność, ale przetrwanie. Dostrzegł to już Platon, ale odrzucił; dopiero Nietzsche uznał prymat przetrwania nad poznaniem. Nietzsche i jemu podobni skupili się jednak na krytyce tradycyjnej metafizyki, nie dając ludziom nic w zamian, nic poza odczuciem lęku istnienia. Pokazali oni jednak, że to, co istotne w pytaniu o fundamenty, nigdy nie jest fundamentalne. Prawda o fundamentach zawsze bowiem wyrasta z jakiegoś „stań”, czyli zawsze jest od nas. Oznaczało to, że konieczne jest zerwanie z metafizyką fundamentu.

Na tych zgliszczach wyrosła filozofia dialogu, jako zupełnie inny sposób myślenia i ujmowania rzeczywistości. Metafizyka, staje się metafizyką orientacji. Tak rozumiana metafizyka, to rodzaj przedzierania się z codzienności, ku Tajemnicy, lecz nie jest to już uniwersalna tajemnica. Próbuje ona nam pokazać, że nie odnajdziemy sensu w świecie, ale też nie wkładamy go w świat, jak usiłowała to czynić filozofia nowożytna. Wskazuje, że sens może się wydarzyć i my w tym uczestniczymy, kieruje nas do dialogu przez spotkanie. Taki dialog pomimo, iż kieruje uwagę na terażniejszość, codzienność, to postuluje jednak uniwersalność i absolutność. Nie chcę tutaj jednak rozwijać kwestii filozofii dialogu, chodziło mi tylko o naszkicowanie drogi, jaką trzeba było przebyć, by narodził się dialog w spotkaniu z Innym, nowy sposób spostrzegania świata.

Filozofowie dialogu, tacy jak: M. Buber, G. Marcel, czy H. Cohen dialogicznej zasady nowej filozofii nie tworzyli od zera, nawiązywali do koncepcji J. G. Fichtego, Wilhelma von Humboldta, L. Feuerbacha i innych.

Książka Eryka Pieszaka pt.: *Trzy dyskursy o spotkaniu z innym. Gombrowicza, Schelera i Lévinasa ścieżki spotkania w pobliżu wielkich dróg*, także nawiązuje do dialogu, jak i do spotkania z innym, pokazuje jak zmienia się rzeczywistość człowieka wraz ze zmianą okularów, przez które się na nią patrzy, dlatego sędzę, że warto ją przybliżyć.

Świat widziany oczami Gombrowicza, wziętego za przedstawiciela postmodernizmu, diametralnie się różni od świata Schelera, którego filozofię rozważa się tu w duchu

chrześcijaństwa. Z kolei te dwa światy są inne w stosunku do tego, co odbiera Lévinas. Myśli tego filozofa ujmują się w ramy judaizmu.

Spostrzeżenie, że rzeczywistość zmienia się wraz ze zmianą punktu widzenia, sprawia, iż od razu przychodzą mi do głowy analogiczne słowa Wittgensteina, iż świat zawsze jest ‘moim światem’: „świat szczęśliwego jest inny niż nieszczęśliwego¹”. Wittgenstein nie rozpatrywał jednak tego przez pryzmat trzech rzeczywistości – postmodernizmu, chrześcijaństwa oraz judaizmu – jak to robi E. Pieszak.

Początek, jaki kreuje autor tych dyskursów, jest prawie mityczny, co inspiruje czytelnika. „Stajemy w miejscu, w którym ‘człowiek nie żyje’ i spoglądamy wstecz, aby z tego miejsca zobaczyć, czy można w ogóle iść dalej (czyli z powrotem)²”.

Po Nietzscheańskiej ‘śmierci Boga’ nadszedł czas na ‘śmierć człowieka’. Wobec powyższego postawiono pytanie, czy to koniec człowieczeństwa, kres komunikacji międzyludzkiej. A może jednak jest szansa odrodzenia się człowieka, bo jak pisze J. Tischner: „(...) nawet jeśli ‘człowiek umarł’ (...), to znaczy, że istniał, a jeśli istniał, to znaczy, że może się narodzić³”. Według autora *Sporu o istnienie człowieka*, jeśli ‘człowiek umarł’, to wszystko jest już grą⁴. Życie jest grą, a człowiek graczem. Nie ma już nieba ani piekła, jedyną karą, jak i nagrodą za grę dla człowieka, jest gra.

E. Pieszak przedstawia nam obraz gracza uwięzionego przez siebie w labiryncie, który sam sobie wybudował. Chodząc po jego ciasnych korytarzach, gracz szuka wyjścia, ale jedyne co znajduje, to przejście do kolejnej gry. Duchowość współczesnego człowieka można porównać do tego właśnie labiryntu, a dyskursy są tu scenariuszami trzech gier, w których stawką jest ludzkie człowieczeństwo. Zostaje podjęta próba znalezienia wyjścia z labiryntu, by człowiek na powrót mógł stać się człowiekiem. Wyjścia szuka się na gruncie trzech różnych postaw filozoficzno – religijnych, które wychodzą z tego samego punktu – ‘śmierci człowieka’.

Każda gra daje pewne możliwości wyrażania swego ‘bycia w świecie’, a pewne zabiera. Każda ‘gra językowa’ ma swoje własne reguły, które otwierają jedne drzwi, a inne

¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico – philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Kraków 2002, fragment tezy 6.43.

² E. Pieszak, *Trzy dyskursy o spotkaniu z innym. Gombrowicza, Schelera i Levinasa ścieżki spotkania w pobliżu wielkich dróg*, Poznań 2003, s.8.

³ J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 8.

⁴ ‘gra’ – rozumiana jest tu w sensie Wittgensteinowskich ‘gier językowych’. ‘Gra’ w ujęciu E. Pieszaka jest uczestniczeniem w dramacie życia, tj. uczestniczeniem w życiu. Przedstawiane są nam kolejno trzy ‘dramaty gry’, czyli możliwości ‘bycia w świecie’ – Heideggerowskiego Dasein.

zamykają. Tak otrzymujemy odmienne obrazy komunikowania się, które prowadzą nas prosto do trzech koncepcji rzeczywistości, w jakich gracz może realizować swoje 'bycie w świecie'.

Gdzie w tym wszystkim 'Inny'? Gdzie 'spotkanie'? Otóż to wszystko jest na końcu. Najpierw musimy przebić się przez wstępy i niezbędne dookreślenia pojęć takich jak, 'prawda', czy 'pismo', 'tekst' w rozumieniu chrześcijańskim, judaistycznym oraz postmodernistycznym. Dopiero po tym wszystkim dotrzemy do ponownego rozpatrzenia powyższych pojęć w myśli Schelera, Gombrowicz i Lévinasa. Droga jest długa i kręta. Dopiero pod koniec, rozważa się problem spotkania z 'Innym' w koncepcjach tych myślicieli.

Nadal pozostaje jednak pytanie, jak odnieść spotkanie z 'Innym' do labiryntu, do gry?

'Bycie' ludzkiego 'ja' zależy od sposobu, w jaki komunikuje się ono ze światem, w którym żyje. 'Bycie' wyznawcy, gracza jest tu zależne od tego, w co wierzy⁵. Judaizm, chrześcijaństwo i postmodernizm, ukazują odmienne możliwości wyrażania swego 'bycia w świecie'. Uzyskanie takiego, a nie innego obrazu komunikacji 'bycia' jednostki wobec 'innego', jest uwarunkowane umiejscowieniem w tej, a nie innej 'grze'.

E. Pieszak rozpatruje kolejno wybrane przez siebie 'gry językowe'. Okazuje się, że każda 'gra' wyjście z labiryntu widzi w spotkaniu z 'Innym'. 'Spotkanie' u Schelera, Lévinasa i Gombrowicza jest oczywiście odmienne, ale to, co w nich się rodzi, jest tym, co prawdziwie ludzkie, co nadaje sens ich istnieniu. We wszystkich trzech przypadkach jest to 'spotkanie' rezygnujące z usług rozumu, który hołubił Kartezjusz. Odstępstwo od rozumu jest konieczne, by mogło się dokonać spotkanie dwóch odrębności, inności. Nie ma już potrzeby, by 'ja' chcąc spotkać 'Drugiego' musiało docierać do jego myśli. 'Spotkanie' Lévinasa jest więc przedwerbalne, Schelera ponadwerbalne, a Gombrowicza jest spotkaniem, które ma miejsce po wyczerpaniu się dyskursu werbalnego.

Pokrótkę przedstawię jak dochodzi u nich do 'spotkania'.

W punkcie wyjścia Gombrowicz stwierdza, iż 'człowiek stwarza człowieka'. Wobec tej tezy nie ma możliwości dotarcia do prawdziwego oblicza 'Innego', ponieważ zostaje on zepchnięty do roli interpretowanego przedmiotu. Sposób, w jaki 'ja' widzi 'innego', kim go czyni, jest zależne od kontekstu, od tego co 'ja' przeczytało, widziało, jakich spotkało ludzi.

⁵ Judaizm, chrześcijaństwo jak i postmodernizm są traktowane przez E. Pieszaka jako 'religie', ale w specyficznym znaczeniu. 'Religia' jest tu rozumiana jako formacja myślowo – światopoglądowa, a zarazem miejsce spotkania z Niewysłowionym. Jest czymś, co daje wyznawcy 'stałą podstawę' w jego życiu. Tak rozumiana 'religią' jest, więc też postmodernizm.

Nasza interpretacja 'Innego' coraz bardziej oddala nas od niego, tym bardziej, że 'ja' nie może obronić swego oblicza wobec 'Innego'. Bez względu na wysiłek włożony w ocalenie swojej twarzy, każdy interpretuje ją według siebie.

Gombrowicz podkreśla jednak, że człowiek sam dla siebie zawsze będzie podmiotem. Zaczyna się walka o siebie wobec 'Innego'. Wszystko to jest jednak zaledwie próbą wyrażenia swojej istoty. Człowiek potrzebuje czegoś stałego i dlatego wciąż próbuje. Ważne jest, by pamiętać, że jest tylko człowiekiem i że odpowiedzi, jakie tworzy na swój użytek, są tymczasowe. 'Człowiek umarł', bo zapomniał, iż jest bytem przemijającym, czasowym i niczym więcej. Umknęło jego uwadze to, iż jest jedynie namiastką bytu, jak i zarazem namiastką Boga, jakby powiedział Scheler. Człowiek przestał pamiętać, że nie jest Bogiem i w pogoni za doskonałością, zaczął stawiać sobie zbyt wysoko poprzeczkę. Najpierw ujął Boga w ramy, a potem to samo zrobił z człowiekiem, co spowodowało śmierć obu.

Doskonałość jest śmiercią, bo tu nic już nie może się wydarzyć. Wszystko, co było do zrobienia, jest już zrobione. Gombrowicz wskazuje, iż jedynym miejscem, w którym można odkryć człowieczeństwo, jest przestrzeń pomiędzy ludzkim dążeniem do doskonałości, a byciem niedoskonałym, między boskością, porządkiem, a pragnieniem młodości, przygody. Człowiek chciał podejść do 'Innego' bliżej niż jest to możliwe. Zapomniał, że spotkanie nigdy nie będzie doskonałe, że zawsze zostaje granica, której przekroczyć nie wolno. 'Drugi', by był nadal 'Drugim', a nie mną, musi być 'Inny', oddzielony granicą, odrębny.

Do spotkania z 'Innym' dochodzi w zwykłych zdarzeniach. Gombrowicz odkrywa, że 'Inny' jest 'Inny' i ma prawo do bycia na swój sposób, ale jest też coś, co z nim mnie łączy. Tym czymś jest wspólne odczuwanie. Każdy przecież może czuć chłód, ból, radość, może odczuwać, że ma bosa stopy. Wobec tego, co wspólne, w obliczu naszych podobnych doświadczeń, nie potrzeba już żadnej metafizyki, by powiedzieć 'człowiek żyje'. Tak czy inaczej, żyjemy i wszystko nas w tym utwierdza. Wiemy o tym, za każdym razem, i to zbyt dosadnie, gdy boli nas ząb, gdy słońce przypieka, gdy marzniemy. Podobnie nie da się podważyć, że 'Inny żyje'. Nie da się zaprzeczyć jego istnieniu, gdy pomaga nam w uśmierzeniu bólu, gdy dzięki niemu przestajemy marznąć. W takim oto spotkaniu z 'Drugim', w zwykłych zdarzeniach, Gombrowicz odkrywa tajemnicę. Nie da się jej wypowiedzieć, dotyka ona Niewysłowionego.

W koncepcji Schelera, człowiek jest pomostem między Bogiem i światem, ukierunkowanym na pomoc 'Innemu'. Spotkanie z 'Innym' jest możliwe, gdyż poprzedza je dar miłości otrzymany od Boga. Dar ten stawia człowieka przed wyborem

przyjęcia lub odrzucenia, prowadzi do ludzkiego spełnienia. Rozum pozwala mu dokonać wyboru, a miłość jest tu jedyną drogą. Rozum, jak i miłość, kierują człowieka ku ofiarowaniu pomocy 'Innemu'.

Lévinas natomiast w swojej koncepcji przedstawia człowieka, który nie ma żadnego wyboru. Zostaje postawiony wobec 'Innego' i zmuszony jest do odpowiedzenia (przed jakąkolwiek refleksją i uczuciem) – 'dialog, czy zabójstwo'. Każde bowiem spotkanie jest dialogiem lub zabójstwem, każda odpowiedź jest odpowiedzią na słowa Boga. Samotność, jeśli nie zmierza do spotkania z 'Innym', jest zabójstwem 'Innych' w sobie, a przy tym i samego siebie. U Lévinasa każda droga prowadzi do 'Innego'. Spotkanie jest dopełnieniem obecności 'tu i teraz'. 'Drugi' jest natomiast tylko drogowskazem, który przesłania Boga. Podobnie jak w powyższych dwóch koncepcjach, człowieczeństwo zostaje tu wyrażone przez spotkanie z 'Innym'.

Problem labiryntu zostaje rozwiązany. Spotkanie z 'Innym' staje się tutaj nicią Ariadny, która wyprowadza Tezeusza (każdego z nas) z gmachu o tysiącu korytarzy. Ten wydobycie się z labiryntu, kto zechce posłużyć się kłębkami nici, ten odzyska człowieczeństwo, przestanie być graczem, wplątującym się w coraz to nowe gry, ten zobaczy wyjście, kto spotka się z 'Innym'.

Oryginalność książki E. Pieszaka polega na tym, iż zostaje zwrócona uwaga na to, że różnorodność może tkwić w jedności, może tworzyć swoistą harmonię wielości dróg i ścieżek. W każdym z napotkanych przypadków, rozważanych przez E. Pieszaka w niniejszej pozycji, spotkanie jawi się czytelnikowi za każdym razem inaczej, 'Inny' także nigdy nie jest taki sam, nie posiada tych samych cech. Rzeczywistość w jakiej natykamy się na 'Innego', w każdym z trzech przypadków jest związana z odmienną kulturą i tradycją. Sądzę, że taka wielopoziomowość rozpatrywanego problemu jest godna uwagi. To, co w niniejszej książce, wydaje się być tym samym, okazuje się być czymś innym a to, co zdaje się być obce, staje się jedyną drogą wyjścia.

Bibliografia:

1. E. Pieszak, *Trzy dyskursy o spotkaniu z innym. Gombrowicza, Schelera i Lévinasa ścieżki spotkania w pobliżu wielkich dróg*, Poznań 2003.

2. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.

3. L. Wittgenstein, *Tractatus logico – philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2002.