

PRETEKSTY

1 / 2 0 2 5



Redaguje zespół:

Michał Kordziński — redaktor
naczelny

Weronika Patrzyńska

Grzegorz Kuczyński

Żaneta Urbanowicz

Emilia Wojciechowska

Karol Wapniarski

Recenzenci:

dr Andrzej Marzec

dr hab. prof. UAM Mariusz Moryń

dr hab. prof. UAM Andrzej W. Nowak

dr Lidia Godek-Ostrouch

dr hab. prof. UAM Anna
Ziółkowska-Juś

Skład/łamanie:

Emilia Wojciechowska

Projekt graficzny:

Angela Nowakowska

Adres redakcji:

Wydział Filozoficzny UAM
ul. Szamarzewskiego 89C,
60-568 Poznań

Wydawca:

Studenckie Koło Filozoficzne UAM
e-ISSN: 2956-9621
preteksty@amu.edu.pl

**Dofinansowano ze środków Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu**



Wersja elektroniczna publikacji jest dostępna na licencji Creative Commons –
Uznanie autorstwa– Użycie niekomercyjne – Bez utworów zależnych 4.0
Międzynarodowe

SPIS TREŚCI

Żaneta Urbanowicz , <i>Integracja ciała i umysłu w praktyce jogi B.K.S. Iyengara — Fenomenologiczne podejście do doświadczenia i świadomości</i>	3
Milosz Dudek , <i>Etyka filozoficzna Gadamera, czyli o rozmowie z Kantem</i>	17
Mateusz Giergowski , <i>Zarys struktury, czyli Kant i zapośredniczenie jako niebezpośredniość</i>	29
Jagoda Dobrowolska , <i>Transgresja jako doświadczenie wewnętrzne. Analiza powieści Wyznanie maski Yukio Mishimy w oparciu o myśl Georges'a Bataille'a</i>	43
Maciej Adamski , <i>Teoria archetypów a nauka według Carla G. Junga i Aliny Motyckiej</i>	55

Żaneta Urbanowicz
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Numer ORCID: 009-0003-9653-9309
zanurb@st.amu.edu.pl

Integracja ciała i umysłu w praktyce jogi B.K.S. Iyengara — Fenomenologiczne podejście do doświadczenia i świadomości

The Integration of Body and Mind in B.K.S. Iyengar's Yoga Practice: a Phenomenological Approach to Experience and Consciousness

Abstrakt

Celem artykułu jest zgłębienie filozoficznych i praktycznych aspektów jogi Iyengara, oraz ich związków z współczesnymi badaniami nad świadomością. Analizując praktyki jogi w kontekście fenomenologii, kognitywistyki oraz neurobiologii, autorka stawia pytanie o sposób, w jaki joga służy jako narzędzie do zrozumienia relacji między ciałem, umysłem i świadomością oraz jak oferuje alternatywę dla intelektualnych i dualistycznych rozważań o świadomości, proponując zamiast tego podejście oparte na bezpośrednim doświadczeniu, które łączy ciało z umysłem w jedną całość. Dodatkowo, praca odnosi się do współczesnych badań neuropsychologicznych, które wskazują na fizjologiczną rolę praktyki jogi w kształtowaniu struktury mózgu i procesów świadomościowych. W obliczu współczesnych wyzwań filozoficznych, joga Iyengara jawi się jako odpowiedź na pytania o granice ego, jedność doświadczenia oraz metodę osiągania harmonii między ciałem a umysłem.

Słowa kluczowe: B. K. S. Iyengar, joga, integracja, świadomość, fenomenologia, neurobiologia

1. Wprowadzenie

Niniejsza praca stawia sobie za cel zgłębienie złożonych relacji pomiędzy praktyką jogi B.K.S. Iyengara a filozofią fenomenologiczną, szczególnie w kontekście teorii Edmunda Husserla i Maurice'a Merleau-Ponty'ego. Analiza ta ma na celu ukazanie, w jaki sposób praktyki fizyczne i medytacyjne, obecne w metodzie Iyengara, stają się środkami do doświadczenia integracji ciała i umysłu, pozwalając na transcendowanie ograniczeń subiektywnego „Ja”. Z perspektywy fenomenologicznej joga nie prowadzi do mistycznego oświecenia, lecz stwarza przestrzeń do głębokiej introspekcji, w której jednostka doświadcza „czystego bycia” – stanu uwolnionego od intelektualnych i konceptualnych blokad. Celem jest nie tylko przedstawienie filozoficznych podstaw praktyki jogi, ale również ukazanie jej potencjału w odniesieniu do współczesnych badań nad umysłem, szczególnie w kontekście świadomości jako nierozzerwalnie związanej z ciałem. Główne pytanie badawcze, które stawia ta praca, dotyczy roli praktyk fizycznych jogi w procesie osiągania jedności ciała i umysłu. Tekst podejmie próbę udzielenia odpowiedzi na pytanie o to, jakie znaczenie ma to doświadczenie w kontekście współczesnej filozofii i psychologii,

zwłaszcza w odniesieniu do integracji subiektywności oraz procesu transcendencji. Fenomenologia, dzięki swojej metodzie, która koncentruje się na pierwszoosobowej perspektywie, dostarcza narzędzi do analizy tej integracji, które mogą wzbogacić rozumienie praktyki jogi Iyengara. Praca ta nie omija kwestii związanych z pojęciem „ego” w kontekście jogi, zwłaszcza w odniesieniu do idei zaniku ego i przewyższania dualizmu między ciałem a umysłem. Omówione zostaną zagadnienia poczucia jedności świadomości z ciałem. Przywołam źródła badań nad aktywnością mózgu w tych procesach. Analiza tych zagadnień pozwala na poszukiwanie nowych dróg rozumienia integracji ciała i umysłu w kontekście jogi i współczesnych teorii filozoficznych.

2. Fenomenologia a joga Iyengara

2.1. Porównanie doświadczenia transcendentального u Husserla z doświadczeniem w jodze

W ramach fenomenologii Husserla doświadczenie transcendentálne stanowi formę „czystego doświadczenia”, które wykracza poza wszelkie wcześniejsze sądy, interpretacje oraz pojęciowe uwarunkowania. Husserl dąży do odkrycia istoty tego doświadczenia, które jest przed-językowe i stanowi fundament wszelkich późniejszych struktur poznawczych. Kluczowym narzędziem w tej metodzie jest *epoché* — zawieszenie wszelkich ocen na temat rzeczywistości zewnętrznej, które pozwala jednostce skupić się na doświadczeniu samego siebie oraz świata w jego pierwotnej formie. Celem jest dotarcie do najgłębszego, niezakłóconego doświadczenia rzeczywistości, uwolnionego od wszelkich uprzedzeń.

Zbliżoną metodę transcendencji można odnaleźć w praktyce jogi B.K.S. Iyengara. Choć nie jest to proces intelektualny czy koncepcyjny, lecz fizyczny, joga Iyengara dąży do osiągnięcia transcendencji ciała w taki sposób, aby pozwolić świadomości na doświadczenie „czystego bycia”. W ramach *asan*, które są zaawansowanymi ćwiczeniami fizycznymi, świadomość jest skierowana na same doznania płynące z ciała w ruchu, a celem jest osiągnięcie stanu, w którym „Ja” staje się przejrzyste, a obecność w ciele — bezpośrednia i autentyczna.

Mimo różnic w metodzie, zarówno fenomenologia, jak i joga Iyengara dążą do podobnego celu — dotarcia do doświadczenia „czystej percepcji”, w którym subiektywne ego staje się przejrzyste i nie stanowi już bariery dla pełni przeżywania chwili. Obie tradycje mają na celu transcendowanie codziennej percepcji i mentalnych konstrukcji, by dotrzeć do głębszego, bardziej autentycznego przeżywania rzeczywistości.

2.2. Relacja między fenomenologiczną redukcją a praktyką jogi Iyengara

Fenomenologiczna redukcja, w ujęciu Husserla, polega na zawieszeniu wszelkich sądów o zewnętrznej rzeczywistości, aby skierować uwagę wyłącznie na „czyste” doznania. Jest to proces wyłączenia zmysłowych oraz intelektualnych ocen, co umożliwia dotarcie do esencji doświadczenia — do tego, jak przedmioty świata „zjawiają się” w naszej świadomości, zanim zostaną zinterpretowane przez nasz umysł. Celem tej redukcji jest uzyskanie bezpośredniego, niezakłóconego kontaktu z rzeczywistością w jej najczystszej formie.

Praktyka jogi Iyengara może być traktowana jako analogiczna forma redukcji, choć odbywa się ona na płaszczyźnie fizycznej, a nie intelektualnej. Iyengar kładzie nacisk na precyzyjne ustawienie ciała w asanach, które mają na celu uwolnienie go od napięć, zniekształconych postaw i blokad, uniemożliwiających prawdziwe doświadczenie ciała. W tym sensie, odpowiednie ustawienie ciała jest analogiczne do fenomenologicznej redukcji — jest to proces uwalniania „wewnętrznych sądów” i napięć, które zakłócają pełną percepcję ciała w jego naturalnym stanie.

Podobnie jak w fenomenologii, celem w jodze Iyengara jest dotarcie do „czystego” doświadczenia. W tym przypadku jednak, zamiast wyłącznie intelektualnej redukcji, mamy do czynienia z uwolnieniem ciała i umysłu od wszelkich zakłóceń, co pozwala na doświadczanie siebie w sposób bezpośredni, niezafałszowany przez zewnętrzne wpływy i uprzedzenia. w obu przypadkach – zarówno w fenomenologii, jak i w praktyce jogi – chodzi o przywrócenie świadomości do jej pierwotnej formy, w której subiektywne doświadczenie staje się pełniejsze i bardziej spójne.

2.3. Poruszenia umysłu w kontekście "yogah citta vritti nirodhah" a fenomenologiczna refleksja

Słynna sentencja zawarta w *Jogasutrach* Patanjalego, „*yogah citta vritti nirodhah*”¹, odnosi się do stanu, w którym wszystkie poruszenia umysłu zostają zahamowane, co w praktyce oznacza eliminację mentalnych zakłóceń. W tym kontekście, poruszenia umysłu (*vritti*) są rozumiane jako wszelkie mentalne wzburzenia, które zaburzają zdolność dostrzegania prawdziwej natury rzeczywistości. Celem jogi jest zatem wyciszenie tych mentalnych wzburzeń, aby umożliwić osiągnięcie stanu spokoju, jedności i pełnej percepcji.

W fenomenologii Husserla podobne „poruszenia umysłu” można interpretować jako wszelkie refleksje, które uniemożliwiają dotarcie do „czystej” percepcji rzeczywistości. Powiada Husserl: „Wśród najogólniejszych szczególnych zjawisk istotnościowych czystej sfery przeżyć na pierwszym miejscu rozważamy refleksję”². Píše dalej: „[...] metodyczne postępowanie fenomenologiczne obraca się wyłącznie w aktach refleksji”³. Husserl podkreśla też, że refleksje są różne, podkreśla jeszcze raz, że to one stanowią warunek możliwości zaistnienia fenomenologii oraz rozpoczyna tłumaczenie rodzajów refleksji słowami: „Co do sprawności refleksji jednak, a tym samym co do możliwości fenomenologii w ogóle podnosi się wątpliwości”⁴, które później charakteryzuje w *Ideach*. Podobnie jak w jodze, można wyróżniać różne rodzaje poruszeń i właściwie jest nimi wszystko, co się zjawia w umyśle. Możemy to porównać do refleksji, które chcemy ująć w nawias w trakcie *epoché*. Husserl postulował, że wyciszenie tych mentalnych zakłóceń ze wszystkimi ich szczegółami za pomocą metody *epoché* pozwala na dotarcie do esencji rzeczywistości, odkrywając ją w jej najczystszej formie. Poprzez precyzyjne ustawienie ciała oraz koncentrację na bezpośrednim doświadczeniu ciała, joga Iyengara prowadzi do uwolnienia umysłu

¹ Iyengar B. K. S., *Światło jogasutr Patanđżalego*, Galaktyka, 2011: 69.

² Husserl, Edmund, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, PWN, 1967: 241.

³ Husserl, Edmund, *Idee czystej fenomenologii...*: 241.

⁴ Husserl, Edmund, *Idee czystej fenomenologii...*: 241.

od niepotrzebnych zakłóceń. Tak jak w fenomenologii, gdzie celem jest ujęcie w nawias sądów o rzeczywistości, w jodze obserwujemy podobny proces – wyciszenie poruszeń, by skupić się na doświadczeniu, które nie jest zniekształcone przez mentalne wzburzenia. Dzieje się to przez przyjęcie nastawienia tak zwanego “widza świadka”. Kiedy indziej widz utożsamia się z poruszeniami świadomości, które działają jak brud na lustrze, wówczas prawdziwa istota rzeczy przestaje być widoczna tak, jak widoczna byłaby w lustrze czystym. O stanie identyfikacji widza z poruszeniem mówi sutra: „1.4 Vrtti surapyam itaratra”⁵. W kontekście różnych rodzajów refleksji u Husserla oraz różnie różnych rodzajów poruszeń, przywołam sutrę: „1.5: Vrittayah pancatayyah klistaklistah”⁶ co znaczy, że poruszenia świadomości są pięciorakie, dostrzegalne i niedostrzegalne, bolesne (*klista*) i niebolesne (*aklista*).

3. Ciało i Umysł w Jodze Iyengara

3.1. Koncepcja integracji ciała i umysłu w praktyce Iyengara

W metodzie Iyengara integracja ciała i umysłu stanowi fundament praktyki, w której ciało traktowane jest jako niezbędne narzędzie do realizacji duchowych aspiracji. „nie można oddzielić ciała od umysłu ani umysłu od duszy”⁷. Iyengar nie postrzega ciała jako odrębnego od umysłu, lecz jako przestrzeń, która składa się z powłok zwanych *kośa*, jak pisze sam mistrz: „Ciało jest mostem łączącym naszą wewnętrzną rzeczywistość z zewnętrznym światem; to, co czujemy w ciele, odbija się w umyśle”⁸. W odniesieniu do powłok ciała pisze Iyengar tak: „Kosa [powłoki] są jak warstwy cebuli lub jak rosyjskie matryoszki — jedna mieści się drugiej. Składają się na nie: ciało energetyczne, ciało umysłu, intelektualne i duchowe ciało szczęśliwości”⁹. Ciało nie jest więc tylko przedmiotem, lecz staje się medium, które umożliwia doświadczenie „bycia w pełni”. „W stadium (...) które nazywam komunikacją lub komunią, umysł staje się świadkiem kontaktu zachodzącego między kognitywnym działaniem skóry a konatywnym działaniem ciała”¹⁰ — wskazuje Iyengar, opisując połączenie umysłu z ciałem. Asany, będące podstawą tej metody, są tak skonstruowane, aby pozwolić na uwolnienie ciała z napięć, co otwiera drogę do wewnętrznej harmonii. ”W jodze utrzymuje się, że ciało jest rzeczywistą substancją, natomiast zmienia nie się i odsłanianie bezmiaru nieba wewnątrz nas, nazywa się *cit-akaśa*, czyli dosłownie: „wizją samej przestrzeni”¹¹ — co odnosi się do wewnętrznej świadomości przestrzeni w ogóle, która odsłania się dzięki pracy z ciałem. Przestrzeń ta, zwana praniczną, odnosi się do ciała mentalnego, subtelnego, fizycznego i intelektualnego. Nie jest nią też tylko fizyczne doskonalenie ciała, ale przede wszystkim umiejętność świadomego bycia i ujarzmiania poruszeń w każdym momencie praktyki. Nawiązując do Husserlowskiego pojęcia czasu i uobecniania, przywołam fragment

⁵ Iyengar B. K. S.. *Światło jogasutr Patańdzalego*: 72.

⁶ Iyengar B. K. S.. *Światło jogasutr Patańdzalego*: 73.

⁷ Iyengar B. K. S.. *Drzewo jogi*, Drukarnia Naukowo-Techniczna, 1988: 54.

⁸ Iyengar B. K. S.. *Światło jogi*, Virya, 1999.

⁹ Iyengar B. K. S.. *Joga światłem życia*, wyd. 2, Galaktyka, 2011: 4.

¹⁰ Iyengar B. K. S.. *Drzewo jogi*: 45.

¹¹ Iyengar B. K. S.. *Joga światłem życia*: 7.

Idei...: „Także uobecnienie jest doznawaniem, jest obecne, konstytuujące się jako jedność w prezentującej się w modus obecności świadomości czasu”¹². W ten sposób Husserl też odnosi się do pojęcia przestrzeni, która musi być obecna w fenomenologii, aby konstytuować „Ja” transcendentalne na poziomie umysłu, nie na poziomie ciała. „To przez wyrównanie ciała odkryłem współpracę mojego rozumu, jaźni i inteligencji”¹³ – pisze Iyengar. W ten sposób joga Iyengara staje się metodą odkrywania pełni siebie przez uważność na każdy, nawet najdrobniejszy, ruch ciała, który prowadzi do głębokiego połączenia z rzeczywistością. Odnosi się to „Jedność ta zdejmuje zasłonę ignorancji”¹⁴ – a ignorancję rozumiemy tutaj jako fałszywe wyobrażenia o świecie, która przysłania naszą inteligencję. W tym procesie ciało przestaje być oddzielone od umysłu i staje się jego integralną częścią, a sam akt praktykowania asan stanowi wyraz pełnej synchronizacji obu wymiarów. To tak, jakby powiedzieć, że ciało fizyczne integruje się z „Ja” transcendentalnym u Husserla, czyli w rozumieniu Iyengara: inteligencją. To jedna z możliwych interpretacji.

3.2. Zrozumienie asany w świetle intencjonalności fenomenologicznej i ujęcia percepcji

Maurice Merleau-Ponty’ego

Merleau-Ponty, opisując cielesność jako sposób istnienia w świecie, podkreślał, że ciało nie jest jedynie obiektem, lecz dynamicznym podmiotem percepcji i ekspresji. Nawiązując do fenomenów i ciągłego poszukiwania syntez w obrębie umysłu, nawołuje do powrotu do ciała: „Kiedy wracam do siebie, porzucając dogmatyzm zdrowego rozsądku albo dogmatyzm nauki, odkrywam nie ognisko wewnętrznej prawdy, ale podmiot wydany światu”¹⁵. Odnosząc się do późniejszych ksiązek Husserla i znów dając do myślenia o tym, że trzeba sięgnąć do percepcji, pisze:

„Przez długi czas, nawet w ostatnich tekstach, redukcja jest przedstawiana jako powrót do świadomości transcendentalnej, przed którą świat odsłania się z absolutną przejrzystością, wszechstronnie ożywiany szeregiem apercycji, które filozof miałby za zadanie jedynie odtworzyć, wychodząc od ich rezultatu”¹⁶.

W tym świetle asany można rozumieć nie jako zestaw statycznych form, lecz jako fenomenologiczne badanie cielesnej intencjonalności — w których ruch, napięcie i otwarcie nie są jedynie biomechanicznym aktem, lecz sposobem, w jaki ciało „mówi” i nawiązuje relację z przestrzenią. „Ciało jest nie tylko instrumentem, ale również zwierciadłem, w którym odbija się nasza psychika”¹⁷ — mówił Iyengar, a Merleau-Ponty dodałby, że ciało ludzkie jest również układem odniesienia, poprzez który świat staje się dostępny naszej świadomości. Zwierciadło, o którym mówi Iyengar, jest tutaj podobne do układu odniesienia Ponty’ego. W tym kontekście rozciąganie ciała w jodze Iyengara można postrzegać jako praktykę, w której cielesność, wszystkie członki ciała ludzkiego oraz ciało organiczne, odczuwana przezeń przestrzeń i świadomość

¹² Husserl, Edmund. *Idee Fenomenologii: Pięć wykładów*., PWN: 119.

¹³ Iyengar B. K. S.. *Joga światłem życia*: 7.

¹⁴ Iyengar B. K. S.. *Joga światłem życia*: 7.

¹⁵ Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenologia percepcji*, Fundacja Aletheia, 2001: 8–9.

¹⁶ Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenologia...*: 9.

¹⁷ Iyengar B. K. S.. *Światło jogasutr Patańdzalego*: 71.

w klasycznym rozumieniu oraz świadomość cielesna we wszystkich jej warstwach wzajemnie się konstytuują, prowadząc do głębszego doświadczenia obecności i świata.

3.3. „Bezpodmiotowe Ja” w jodze a transcendentalne „Ja” u Husserla

W praktyce jogi Iyengara „bezpodmiotowe Ja” jest związane z doświadczeniem transcendentalnym, w którym umysł wyzwala się od wszelkich przywiązań do osobowego ego. Nawiązuje do tego sutra „1.3: tada drastuh svarupe avasthanam. (...) Wtedy widz przebywa w swej własnej prawdziwej wspałości”¹⁸, co oznacza, że doświadczenie skierowane na nieuprzedzone niczym ze strony świadomości (*citty*) wewnątrz doświadcza swojej czystej istoty, takiej jak „Ja” transcendentalne Husserla w trakcie *epoché*. Jest to stan, w którym subiektywne poczucie „Ja” zanika, a świadomość staje się całkowicie otwarta na doświadczenie chwili. Kulminacyjny moment w Jogasutrach, w których zaczyna się tłumaczyć „bezpodmiotowe Ja” i od którego książka dalej rozprawia w tym właśnie kontekście, jest sutra „IV.25: Viśeṣa darśinaḥ ātmabhāva bhāvanā vinivṛtīḥ”¹⁹. Oznacza ona w przekładzie, że „u tego, kto uświadamia sobie różnicę pomiędzy citta (świadomością) a atmanem (duszą – „Ja” bezpodmiotowym), poczucie oddzielności tych dwóch zanika”²⁰. To doświadczenie transcendencji, w którym uwalniamy się od wszelkich zewnętrznych identyfikacji, nie jest stanem mistycznym w tradycyjnym sensie, ale wynika z głębokiej praktyki samoświadomości i uwolnienia umysłu. W filozofii fenomenologicznej Husserla transcendentalne „Ja” jest również rozumiane jako przestrzeń świadomości, w której doświadczenie staje się czyste i nieobciążone subiektywnymi uprzedzeniami. Husserl pisze: „Transcendentalne Ja to nie ja w sensie psychologicznym, ale raczej Ja, które stanowi warunek możliwości doświadczenia”²¹. Podobnie jak w praktyce jogi, transcendentalne „Ja” w fenomenologii nie jest tożsamością, lecz przestrzenią czystej percepcji, wolnej od wszelkich mentalnych zniekształceń. W obu przypadkach chodzi o oczyszczenie doświadczenia, które prowadzi do głębokiego poczucia jedności z rzeczywistością, uwolnionej od wpływu ego.

3.4 Świadomość jako pustka w kontekście B.K.S. Iyengara i Andrzeja Ledera

Świadomość w jodze Iyengara można rozumieć jako „pustkę”, która niesie potencjał rozwoju i ma zarazem siedzibę w cielesności. W tym sensie pustka nie jest brakiem, lecz przestrzenią, gotową na napełnianie się doświadczeniem, dokładnie tak, jak Ja transcendentalne u Husserla, które napełnia się doświadczeniem płynącym z refleksji.

Myśl Andrzeja Ledera, polskiego psychiatry, psychoanalityka i Profesora Filozofii Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, w książce *Nieświadomość jako pustka* koncentruje się na idei pustki, jako przestrzeni pełnej nieukierunkowanego potencjału przyjmowania nowych doświadczeń. Leder używa metafory i porównuje nieświadomość jako byt: „Jest bytem szczególnym, którego istnienie jest dostępny tylko pośrednio, jednak jest

¹⁸ Iyengar B. K. S. *Światło jogasutr Patańdzalego*: 71.

¹⁹ Iyengar B. K. S. *Światło jogasutr Patańdzalego*: 273.

²⁰ Iyengar B. K. S. *Światło jogasutr Patańdzalego*: 273.

²¹ Husserl Edmund, *Idee czystej fenomenologii...*: 241.

ona warunkiem koniecznym prezentowania się czegokolwiek”²². I robi to po to, aby móc, idąc za myślą Hannah Arendt „oświecić niezmysłowe doświadczenie umysłu, dla którego nie ma słów w żadnym języku”²³. Píše Leder: „każde uchwycenie czegokolwiek jest równoznaczne z czegoś innego odrzuceniem”²⁴ i zapewne chodzi mu o wyobrażenia na temat pewnego przywiązywania się świadomości do zewnętrznych doświadczeń na rzecz zjawienia się samej sobie jako pustka. Podobnie jak w praktyce Iyengara, świadomość pustki jest przestrzenią, w której umysł i ciało łączą się w pełnej integracji, otwierając drogę do nowej jakości doświadczenia. W tej filozofii „pustka” jest zatem przestrzenią czystych doświadczeń, niezmaconych przez mentalne filtry, a więc przestrzenią potencjału — wewnętrznego potencjału do doświadczania siebie w sposób wolny od narzuconych kontekstów. To doświadczenie pustki w jodze albo w „Ja” transcendentalnym, nie jest postrzegane jako brak, lecz jako przestrzeń otwartości, w której możliwe jest pełne doświadczenie harmonii pomiędzy ciałem, umysłem i duchem.

3.5 Przestrzeń i czas w jodze i u Heideggera

W kontekście jogi Iyengara rozciąganie ciała jest również aktem, który można połączyć z refleksją nad przestrzenią i czasem, tak jak rozważają to filozofowie, w szczególności Martin Heidegger. Heidegger w swojej filozofii podkreślał, że bycie jest nierozłącznie związane z przestrzenią i czasem, traktując te kategorie jako fundamentalne elementy ludzkiego istnienia. Dla Heideggera człowiek nie jest jednostkowym bytem w świecie, ale „bytem-w-swiecie”, którego istnienie jest zawsze osadzone w przestrzeni i czasie. Joga Iyengara, poprzez swoją praktykę rozciągania ciała, stanowi rodzaj doświadczenia, które zgłębia te same kategorie — przestrzeni i czasu — w kontekście samego bycia.

Heidegger w *Byciu i czasie* pisał: „Ciało nie jest czymś obcym wobec przestrzeni, ale przestrzeń sama jest ukierunkowana przez nasze ciało”²⁵. Podobnie w praktyce jogi Iyengara, ciało jest środkiem, przez który doświadczamy przestrzeni, a także czasowych rytmów — rozciąganie ciała w asanach pozwala na wprowadzenie umysłu w stan, w którym przestrzeń ciała staje się aktywnie doświadczana, a czas w nim obecny — moment teraźniejszy — jest kluczowy. Joga Iyengara umożliwia doświadczanie przestrzeni w sposób, który jest świadomy i uważny, co ma odzwierciedlenie w koncepcjach Heideggera o „byciu-w-swiecie”, gdzie ciało stanowi punkt wyjścia do zrozumienia naszej relacji z otoczeniem.

²² Leder, Andrzej, *Nieświadomość jako pustka*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, 2001: 7.

²³ Arendt, Hannah. *Myślenie*, Czytelnik, 1991: 158.

²⁴ Leder, Andrzej. *Nieświadomość...: 37.*

²⁵ Heidegger, Martin. *Bycie i czas*. PWN, 2004: 155.

4. Mózg podczas praktyki jogi w kognitywistyce oraz neurobiologii²⁶

4.1 Rola fal mózgowych w stanie medytacyjnym i ich związki z integracją umysłu i ciała

W kontekście jogi Iyengara praktyka, która łączy precyzyjnie ukierunkowaną aktywność ciała z wewnętrzną koncentracją, wywołuje zmiany w aktywności fal mózgowych. Tak samo dzieje się w trakcie innych zabiegów mających na celu doświadczenia transcendentalne. Wyróżnia się pięć podstawowych typów fal mózgowych, różniących się częstotliwością i charakterystyką:

1) Fale delta (0,5–4 Hz) — najniższe częstotliwości, związane z głębokim snem bez marzeń sennych oraz stanami bardzo głębokiego relaksu i regeneracji. Fale delta są również obecne podczas głębokiej medytacji i wskazują na stan bez uobecniającej świadomości, kontaktu z ciałem ani światem zewnętrznym.

2) Fale theta (4–8 Hz) — występują głównie w stanach głębokiej medytacji, twórczego relaksu i snu z marzeniami sennymi. W stanie theta nasza aktywność mentalna staje się bardziej otwarta co sprzyja intensyfikacji wizualizacji, intuicji i duchowej refleksji. W kontekście jogi Iyengara, praktyka asan i *pranajamy* może prowadzić do synchronizacji umysłu z tymi falami, co wspomaga stan głębokiej koncentracji i wewnętrznej harmonii.

3) Fale alfa (8–13 Hz) — pojawiają się w stanie czuwania, w trakcie głębokiego relaksu oraz tuż przed zaśnięciem. Fale alfa są związane z poczuciem wewnętrznego spokoju, odprężenia i gotowości do działania. U osób praktykujących jogę fale alfa często dominują podczas ćwiczeń oddechowych, asan oraz w trakcie medytacji. W tym stanie mózg jest mniej „zatrudniony” przez myśli rozpraszające, a bardziej skłonny do introspekcji i uważności.

4) Fale beta (13–30 Hz) — dominują w stanach czuwania, aktywności umysłowej i koncentracji. W tym zakresie fal mózgowych organizm jest nastawiony na aktywność, rozwiązywanie problemów i podejmowanie decyzji. W jodze Iyengara przechodzenie z tego stanu do głębszych poziomów koncentracji (np. stanów alfa i theta) jest wynikiem praktyki, która poprzez precyzyjne ułożenie ciała i mózgu pozwala na „zatrzymanie” tej nadmiernej aktywności mentalnej.

5) Fale gamma (30–100 Hz) — są związane z najwyższymi poziomami aktywności umysłowej, szczególnie podczas intensywnego przetwarzania informacji, uczenia się, analizowania i rozwiązywania trudnych problemów. Fale gamma mogą być również aktywowane w głębokich stanach medytacyjnych, zwłaszcza przez praktykujących, którzy osiągają zaawansowany poziom integracji ciała i umysłu.

4.2 Fale mózgowe a praktyka jogi Iyengara

Badania nad świadomością, obejmujące podejścia neurobiologiczne i filozoficzne, rozumieją świadomość jako zjawisko złożone, wykraczające poza prosty dualizm ciała i umysłu. W przestrzeni jogi Iyengara, że swoją integracją ciała, oddechu i umysłu, znajduje wyjątkowy punkt odniesienia. Joga oferuje doświadczenie, które może być traktowane jako żywy eksperyment

²⁶ Do opracowania tej części tekstu korzystam z materiałów własnych oraz z: Fair, Brittany. *The Neuroscience of Yoga and Meditation*. Jessica Kingsley Publishers, 2023.

związków między świadomością a ciałem, stanowiąc filozoficzną i praktyczną odpowiedź na pytania, które nurtują współczesną kognitywistkę i neurobiologię.

Podczas medytacji, pranajamy i zaawansowanej praktyki asan, ciało i umysł wchodzi w ścisłą synchronizację, co prowadzi do zmiany aktywności fal mózgowych.²⁷ Regularna praktyka jogi Iyengara może wspierać dominację fal alfa i theta, które są powiązane z wyciszeniem umysłu i wzmocnieniem poczucia wewnętrznej integracji. Podczas długotrwałego trwania w pozycji jogi, fale alfa zaczynają dominować, prowadząc do poczucia wewnętrznego spokoju. Fale theta mogą się pojawić, gdy praktykujący utrzymuje postawę przez dłuższy czas, a jego umysł wchodzi w stan medytacyjny, w którym zmysły stają się stłumione, a uwaga skierowana jest na opisywaną wcześniej „pustkę”. Znajdujący się w stanie głębokiej medytacji praktykujący może doświadczyć silnego połączenia między ciałem a umysłem, co prowadzi do wytwarzania fal theta i alfa. W rezultacie, można badać momenty poczucia „rozpuszczenia ego”, tzw. zjawiska, w którym granice między ciałem a świadomością stają się rozmyte, a umysł osiąga głęboki stan relaksu i integracji. Przykładowymi publikacjami, które ujawniają wyniki badań tych zjawisk, są prace Sary Lazar²⁸ oraz Britty Hölzel²⁹.

4.3 Związki z falami mózgowymi, stanami świadomości i „zanikiem ego”

Medytacja, a także głębokie praktyki jogi, takie jak pranayama, mogą wpływać na zmiany w aktywności fal mózgowych. Badania pokazują, że praktyki te mogą sprzyjać przejściu w stany, w których dominują fale alfa (8-12 Hz) i theta (4-8 Hz). Fale alfa są związane z głęboką relaksacją i spokojem umysłu, podczas gdy fale theta pojawiają się w stanach głębokiej medytacji i snu, co może wskazywać na głęboki stan zjednoczenia ciała i umysłu, do którego dąży joga Iyengara. W takich stanach świadomości, w których fale theta i alfa dominują, umysł jest zdolny do głębokiego wglądu, a praktykujący może doświadczać poczucia pełnej integracji ciała i umysłu, czego elementy znajdujemy w filozofii jogi Iyengara³⁰.

Zjawisko „zaniku ego”, które jest szczególnie interesującym elementem doświadczeń medytacyjnych, zostało zbadane neuropsychologicznie. W badaniach nad medytującymi osobami wykazano, że podczas intensywnych praktyk, takich jak medytacja uważności, w mózgu aktywują się obszary odpowiedzialne za samoświadomość i poczucie jaźni, takie jak sieć „default mode network” – sieć aktywnego działania (DMN). Długotrwała medytacja prowadzi jednak do obniżenia aktywności w DMN, co może tłumaczyć uczucie „zaniku ego” – stanu, w którym jednostka traci poczucie separacji od świata zewnętrznego. Przykładowe badania w tym temacie

²⁷ Fair, Brittany. *The Neuroscience...*: 7.

²⁸ Lazar, Sara i in. *Meditation Experience Is Associated with Increased Cortical Thickness*, *Neuro Report*, 2005/16: 1893–1897.

²⁹ Hölzel, Britta i in. *Mindfulness Practice Leads to Increases in Regional Brain Gray Matter Density*, W: *Psychiatry Research: Neuroimaging*, 2011/191: 36–43.

³⁰ Fair, Brittany. *The Neuroscience...*: 96.

wykonywali Andrew Newberg³¹, oraz Richard Davidson i Matthew Ricard³². Zmiany w strukturach mózgu, takie jak wzrost aktywności w korze przedczołowej, regulacja fal mózgowych i obniżenie aktywności w DMN, stanowią naukowe potwierdzenie teoretycznych założeń jogi Iyengara, w której integracja ciała, oddechu i umysłu prowadzi do harmonijnego stanu świadomości, będącego efektem długoterminowej praktyki, podczas której mierzalne efekty utrwalają się na dłużej w mózgu praktykującego i łatwiej je badać.

4.4 Zrozumienie "jedności" jako koncepcji interdyscyplinarnej

Połączenie filozoficznego rozumienia jedności z badaniami neurobiologicznymi pozwala na głębsze zrozumienie tego, co dzieje się podczas praktyk medytacyjnych. W filozofii jogi „jedność” to stan transcendencji ego, integracja ciała, umysłu i oddechu, w którym granice między „Ja” a światem zewnętrznym zostają zatarte. Z perspektywy neurobiologicznej jest to proces, w którym mózg przechodzi do stanu, w którym poczucie „Ja” zostaje zredukowane, a świadomość staje się bardziej zintegrowana, prowadząc do głębokiego poczucia jedności z ciałem i światem.

Wpływ medytacji na percepcję czasu, przestrzeni i siebie jest zagadnieniem, które może być rozpatrywane zarówno w kontekście filozofii jogi, jak i współczesnych badań neurobiologicznych. Z perspektywy B.K.S. Iyengara, joga stanowi metodę, dzięki której możliwe jest „rozpuszczenie” granic ego, a tym samym doświadczenie stanu, w którym percepcja czasu i przestrzeni staje się względna. Iyengar podkreśla, że kiedy ciało staje się pełne w swojej przestrzeni, jeżeli chodzi o jego czucie, umysł podąża za ciałem. Wówczas nie ma w subiektywnym odczuciu czasu ani przestrzeni, które mogłyby oddzielać praktykującego od doświadczenia. Takie ujęcie czasu i przestrzeni w praktyce jogi przypomina filozoficzne rozważania Husserla, który traktował czas jako subiektywną strukturę świadomości, nieodłącznie od doświadczenia „tu i teraz”. W praktyce jogi, szczególnie w asanach, przestrzeń ciała jest traktowana jako miejsce, w którym czas przestaje być liniowy, a raczej płynnie łączy się z doświadczeniem obecności w ciele.

Medytacja, będąca istotnym elementem tej praktyki, również wpływa na naszą percepcję czasu i przestrzeni, wprowadzając doświadczenie beczasowości. Ciało staje się bardziej elastyczne, a granice pomiędzy ciałem a umysłem zacierają się. Jest to zjawisko, które odpowiada na rozważania Merleau-Ponty’ego, który w *Fenomenologii percepcji* wskazywał, że „ciało jest punktem wyjścia naszej percepcji świata”³³. W kontekście medytacji ciało staje się więc nie tylko „przedmiotem” percepcji, ale i jej „nośnikiem”, w którym zanika rozróżnienie między podmiotem a obiektem, między czasem a przestrzenią.

Neurobiologia, w której medytacja jest przedmiotem badań, dostarcza dowodów na to, jak praktyki medytacyjne wpływają na mózg i percepcję czasu. Badania nad aktywnością mózgu

³¹ Newberg, Andrew, *The Neural Basis of Religious and Spiritual Experience*. Oxford University Press, 2012: 357-373.

³² Davidson, Richard, Matthieu Ricard. *Meditation and the Neuroscience of Consciousness*. W: Philip David Zelazo i in. red., *The Cambridge Handbook of Consciousness, Psychological Science*. Cambridge University Press, 2007: 499-551.

³³ Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenologia...* 9.

podczas medytacji wykazują, że zmniejsza się aktywność w DMN co prowadzi do zjawiska „zaniku ego” — podobnie jak w medytacji, w której praktykujący wykracza poza granice indywidualnego „Ja”³⁴. W kontekście jogi Iyengara zanikanie ego poprzez zjednoczenie ciała i umysłu staje się kluczowym aspektem praktyki, umożliwiającym doświadczenie „jedności” z przestrzenią i czasem. To doświadczenie jest jednocześnie refleksją nad stanem bycia, które nie jest poddane subiektywnemu postrzeganiu, lecz obiektywnej synchronizacji ciała z jego otoczeniem.

Podobnie jak u Heideggera, który wskazywał, że czas i przestrzeń są nie tylko kategoriami fizycznymi, ale także ontologicznymi strukturami, medytacja i praktyka jogi wprowadzają doświadczenie czasu jako „bycia w czasie”, a przestrzeni jako przestrzeni bycia.

W tym sensie, joga może być postrzegana jako narzędzie ontologiczne, które pozwala na doświadczenie transcendencji czasowo – przestrzennych kategorii, umożliwiając praktykującemu przejście do stanu jedności z bytem. U Heideggera czas jest czymś, co wchodzi w nasze istnienie, a nie jest tylko czymś zewnętrznym, co w kontekście jogi może odnosić się do momentu, w którym praktykujący doświadcza zjednoczenia z czasem i przestrzenią, zanika ich subiektywne poczucie, a całość doświadczenia staje się jednym. W ośmiostopniowej ścieżce jogi na poziomie pratyahary możemy tego doświadczyć poprzez wycofywanie zmysłów do wewnątrz. W tym przypadku wycofywany byłby zmysł dotyku, skąd świadomość kontaktu skóry z otaczającą nas przestrzenią „przenika” ciało, zamieszkuje w nim i daje się odczuć jako wszechstronna przestrzeń wewnątrz ciała, która rozlewa się aż na jego peryferia.

5. Podsumowanie i wnioski

Podsumowując, praca ta ukazuje głęboką korelację pomiędzy praktykami jogi Iyengara, współczesnymi badaniami neurobiologicznymi oraz filozoficznymi refleksjami na temat świadomości, czasu, przestrzeni i bycia. W trakcie tego badania staraliśmy się ukazać, jak joga, z jej holistycznym podejściem do ciała i umysłu, może stanowić narzędzie pozwalające na transcendencję intelektualnych i percepcyjnych ograniczeń, jakie narzuca nam codzienne życie. Iyengar w swojej metodzie wskazuje na istotę integracji ciała i umysłu, traktując ciało nie tylko jako fizyczną strukturę, ale również jako przestrzeń, w której zrealizować można głębokie doświadczenie jedności, nie tylko z samym sobą, ale i z otaczającym światem.

Warto zauważyć, że w kontekście filozoficznym, szczególnie w odniesieniu do fenomenologii Husserla i Merleau-Ponty’ego, joga Iyengara i jej zaawansowane techniki, jak również medytacja, mogą być traktowane jako praktyczne odpowiedzi na pytania dotyczące subiektywnego doświadczenia czasu, przestrzeni i samego „Ja”. Fenomenologiczne pojęcie czasu jako subiektywnej struktury, której doświadczamy w „tu i teraz”, doskonale zbiega się z jogiczną praktyką, w której przeżywanie czasu i przestrzeni jest głęboko związane z fizycznym ciałem. W tym sensie joga umożliwia przejście do stanu, w którym nie tylko „czujemy” czas i przestrzeń, ale doświadczamy ich z „wewnętrznej perspektywy”, w oderwaniu od zewnętrznych miar.

³⁴ Richard Davidson i Matthew Ricard. *Meditation....*: 524.

Praca ta również przygląda się wątkom biologicznym, które pokazują, jak praktyki takie jak medytacja mają zdolność do wpływania na naszą percepcję i organizację mózgu. Jak dowodzą współczesne badania, medytacja i joga zmieniają aktywność w mózgu, szczególnie w obrębie sieci domyślnego działania, co w efekcie prowadzi do stanu, w którym granice „ego” zacierają się, a percepcja czasu i przestrzeni ulega transformacji. Przekłada się to na zmienione postrzeganie „Ja”, które w praktykach jogicznych zyskuje wymiar integracji i jedności, zarówno z ciałem, jak i z przestrzenią zewnętrzną. W kontekście filozofii jogi, szczególnie tej przedstawianej przez B.K.S. Iyengara, praktyka jogi nie jest tylko narzędziem do zdobywania fizycznej sprawności, ale przede wszystkim ścieżką do głębokiej transformacji świadomości, w której ciało i umysł stają się nierozdzielne. W tym sensie joga jest czymś więcej niż systemem ćwiczeń — jest filozofią życia, która wprowadza nas w stan obecności, wykraczający poza intelektualne rozważania, w którym pełna integracja ciała, umysłu i ducha staje się możliwa. Zatem, jak wykazano w tej pracy, joga Iyengara nie tylko zmienia sposób, w jaki postrzegamy nasze ciało, ale również sposób, w jaki postrzegamy naszą relację ze światem, prowadząc do głębszego zrozumienia naszej jedności z otaczającą nas rzeczywistością.

Wnioski płynące z tej analizy prowadzą nas do stwierdzenia, że joga Iyengara jest wyjątkowym narzędziem, które łączy filozofię, psychologię, biologię i duchowość, oferując kompleksową metodę samopoznania i integracji. Jednocześnie, badania nad jej wpływem na organizm oraz świadomość, zarówno z perspektywy neurobiologicznej, jak i filozoficznej, wskazują na jej nieocenioną rolę w transformacji percepcji, umożliwiając głęboką harmonię pomiędzy ciałem, umysłem i otaczającym nas światem.

5.1 Propozycje dalszych badań i możliwości rozwoju praktyki jogi w kontekście filozoficznym

Propozycje dalszych badań oraz możliwości rozwoju praktyki jogi w kontekście filozoficznym otwierają przed nami szeroką przestrzeń do zgłębiania złożonych zależności między ciałem, umysłem i świadomością, które stanowią fundamenty zarówno współczesnych badań nad świadomością, jak i filozofii fenomenologicznej. W kontekście jogi Iyengara proponowane badania mogą skoncentrować się na kilku kluczowych obszarach, które pozwolą na głębsze zrozumienie integracji ciała i umysłu, a także poszerzenie wiedzy na temat wpływu praktyki jogi na postrzeganą świadomość.

Pierwszym kierunkiem badań jest analiza neurobiologicznych aspektów praktyki jogi Iyengara, szczególnie w kontekście plastyczności mózgu. Badania nad neuroplastycznością wskazują na zdolność mózgu do zmiany i adaptacji w odpowiedzi na różne doświadczenia, w tym praktyki *mindfulness* czy medytację. Joga, poprzez szczególne pozycje, koncentrację na oddechu oraz kontrolowanie postawy ciała, może wpływać na aktywność mózgu, w tym na równowagę między różnymi falami mózgowymi. Warto byłoby przeprowadzić badania, które połączą wyniki neuroobrazowania z praktyką jogi Iyengara, aby sprawdzić, jakie zmiany zachodzą w strukturach mózgowych podczas intensywnych sesji jogi, zwłaszcza w kontekście zwiększania koncentracji oraz redukcji stresu.

Drugim istotnym obszarem badawczym jest rozwój teoretycznych i praktycznych połączeń między jogą Iyengara a fenomenologią. Filozofowie tacy jak Merleau-Ponty kładli duży nacisk na doświadczenie ciała jako fundamentu postrzegania rzeczywistości. Badania nad jogą mogłyby służyć do bada, w jaki sposób różne pozycje ciała w praktyce Iyengara mogą wpływać na sposób, w jaki doświadczamy przestrzeni, czasu i „Ja”. na przykład, jak doświadczenie „rozciągania ciała” w pozycjach jogi może prowadzić do zmiany postrzegania granic ciała i poczucia tożsamości. W kontekście filozoficznym warto byłoby również rozważyć, jak joga może oferować nową perspektywę na problem zjednoczenia ciała i umysłu, oraz jak jej praktyka może obalić tradycyjne dualistyczne rozróżnienia między tymi dwoma aspektami.

Kolejną propozycją badań jest poszukiwanie połączeń między jogą a współczesnymi teoriami kognitywistycznymi. Joga, z jej skoncentrowaniem na oddechu i świadomości ciała, może stanowić interesującą metodę w badaniu, jak uwaga oraz koncentracja kształtują naszą świadomość i postrzeganie świata. Szczególnie interesujące mogą być badania nad tym, jak różne techniki jogi, takie jak pranayama (kontrola oddechu), mogą wpływać na procesy poznawcze oraz procesy tworzenia świadomych doświadczeń. Możliwe jest również, że połączenie filozofii Iyengara z psychologią kognitywną stworzy nową przestrzeń do badania, jak praktyki cielesne wpływają na nasze zdolności do samorefleksji, regulowania emocji czy utrzymywania spokoju umysłu. W kontekście filozoficznym joga Iyengara może również inspirować badania nad współczesnymi teoriami osobowości, tożsamości oraz doświadczenia „Ja”. W szczególności interesującą kwestią jest, jak wielki nacisk w jodze Iyengara kładzie się na zrównoważony rozwój ciała i umysłu, aby osiągnąć harmonijną jedność. To prowadzi do pytania o granice osobowości i poczucia „Ja” w praktyce jogi. Jak różne etapy praktyki mogą pomóc w „rozpuszczaniu” granic ego, które są postrzegane jako iluzoryczne w wielu tradycjach filozoficznych, a jednocześnie są kluczowym elementem współczesnych teorii psychologicznych.

Wreszcie, kolejną ścieżką badawczą może być eksploracja praktyki jogi Iyengara w kontekście terapii i medycyny. Jak udowodniono w wielu badaniach, joga może być skutecznym narzędziem w leczeniu stresu, depresji oraz zaburzeń lękowych. Warto badać, jak szczególne podejście Iyengara, które koncentruje się na precyzyjnych postawach i świadomości ciała, może przyczynić się do skuteczności terapii opartych na ruchu. Możliwe jest, że bardziej skoncentrowane badania nad tą metodą przyniosą cenne informacje dotyczące zastosowania jogi w kontekście współczesnych met od leczenia chorób psychicznych i psychosomatycznych.

Podsumowując, propozycje dalszych badań w kontekście jogi Iyengara są niezwykle szerokie i mogą obejmować nie tylko obszary neurobiologii i psychologii, ale także głębsze połączenia z filozofią i teoriami o świadomości. Dzięki tym badaniom możemy uzyskać pełniejszy obraz roli, jaką joga może odegrać we współczesnym świecie, zarówno w obszarze samorozwoju, jak i w kontekście terapii oraz nowych ścieżek rozwoju intelektualnego i filozoficznego.

Literatura

- Arendt, Hannah. *Myślenie*. Czytelnik, 1991.
- Davidson, Richard J., i Matthieu Ricard. *Meditation and the Neuroscience of Consciousness*. W: *The Cambridge Handbook of Consciousness*, red. Philip David Zelazo i in., Cambridge University Press, 2007.
- Fair, Brittany. *The Neuroscience of Yoga and Meditation*. Jessica Kingsley Publishers, 2023.
- Hölzel, Britta K., i in. *Mindfulness Practice Leads to Increases in Regional Brain Gray Matter Density*. *Psychiatry Research: Neuroimaging*, 2011/191.
- Husserl, Edmund. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. PWN, 1967.
- Husserl, Edmund. *Idee fenomenologii: Pięć wykładów*. PWN, 2008.
- Iyengar, B. K. S. *Drzewo Jogi*. Drukarnia Naukowo-Techniczna, 1988.
- Iyengar, B. K. S. *Joga światłem życia*. Wyd. 2, Galaktyka, 2011.
- Iyengar, B. K. S. *Światło Jogi*. Virya, 1999.
- Iyengar, B. K. S. *Światło Jogasutr Patańdzalego*. Galaktyka, 2011.
- Lazar, Sara W., i in. *Meditation experience is associated with increased cortical thickness*. *Neuroreport*, 2005/16.
- Leder, Andrzej. *Nieświadomość jako pustka*. IFIS PAN, 2001.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenologia percepcji*. Fundacja Aletheia, 2001.
- Newberg, Andrew. *The Neural Basis of Religious and Spiritual Experience*. W: *Handbook of Religion and Health*, red. Harold G. Koenig i in., Oxford University Press, 2012.
- Heidegger, Martin. *Bycie i czas*. PWN, 2004.

Miłosz Dudek

Uniwersytet Jagielloński

Numer ORCID: 0009-0008-1046-5238

milosz.dudek@student.uj.edu.pl; milosz.dudek@proton.me

Etyka filozoficzna Gadamera, czyli o rozmowie z Kantem

Abstrakt

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie zarysów etyki hermeneutycznej w takim kształcie, który mogłaby ona mieć, gdyby została finalnie sformułowana w ukończonej postaci przez Hansa-Georga Gadamera. Refleksja Kanta zostaje uznana za kluczową dla zrozumienia całego projektu hermeneutycznego przez sytuowanie się większości kluczowych dla niego filozofów w opozycji, a przynajmniej dialogu, do myśli Kanta i neokantystów; oraz przez inherentnie interpretacjonistyczny aspekt rozważań myśliciela z Królewca, który pozwala przenieść jego myśl na teren hermeneutyki. Gadamer zostaje uznany za myśliciela, który docenia myśl Kantowską nie tylko za jej znaczenie historyczne, lecz również dzięki jej aktualności w sporach intelektualnych XX wieku. W jego projekcie zostaje wskazany ruch nieustannego wzajemnego nakładania się imperatywu kategorycznego oraz wiedzy *phronesis*, co prowadzi do koncepcji etyki zakorzenionej w konkretnej egzystencji podmiotu, który nie może abstrahować od uwarunkowań jednostkowych i społecznych. Zwieńczeniem artykułu jest dyskusja z kontrowersyjnym, moim zdaniem, wątkiem pojawiającym się w interpretacji Przyłębskiego.

Słowa kluczowe: Hans-Georg Gadamer, Immanuel Kant, Arystoteles, Przyłębski, etyka, *phronesis*

Wstęp

System etyczny Kanta bez wątpienia jest jedną z tych koncepcji, której wpływ na historię filozofii jest nieprzeceniony. Niemal każdy, kto mierzy się w sposób systematyczny z zagadnieniami etycznymi, ustosunkowuje się w konkretny sposób do poglądów filozofa z Królewca, choćby miało to być odniesienie wyłącznie negatywne. Również przedstawiciele i prekursorzy filozofii hermeneutycznej nie są tutaj wyjątkiem.

W niniejszej pracy postaram się przeanalizować, w jaki sposób Hans-Georg Gadamer — przez wielu badaczy uważany za inicjatora tego ruchu filozoficznego¹ — nawiązuje do etyki Kanta. Mimo problematyczności mówienia o jednoznacznej koncepcji etycznej autora *Prawdy i Metody*, refleksja o tej tematyce jest obecna w jego tekstach, a sam Gadamer w rozważaniach metaetycznych pokazuje, w jaki sposób hermeneutyczne odczytanie Kanta może okazać się aktualne w dyskusji ze współczesnymi koncepcjami etycznymi.

¹ Por. Włodzimierz Lorenc. *Filozofia hermeneutyczna. Inspiracje, klasycy, radykalizacje*. Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2019: 166–167.

Kant a filozofia hermeneutyczna

Filozofię hermeneutyczną rozumiem za Przyłębskim² nie jako określony *styl* filozofowania odwołujący się do interpretacji czy nawet hermeneutyki (w tym przypadku należałoby uwzględnić poglądy takich myślicieli jak Habermas, Foucault, Rorty), lecz jako *kierunek* filozoficzny. Jego założycielem był Gadamer, który kontynuował dzieło prekursorów takich jak Schleiermacher, Dilthey i Heidegger.

Jest to więc kierunek, za którego charakterystyczne cechy można uznać: odrzucenie metafizyki w tradycyjnym znaczeniu tego terminu, zakwestionowanie prymatu epistemologii w filozofii oraz uznanie za główne zadanie analiz ludzkiego bycia w świecie jako wyznaczonego przez historyczność, cielesność, rozumienie i interpretację³. Natomiast w sformułowaniu Paczkowskiej-Łagowskiej⁴ ruch ten nie charakteryzuje uzasadniania tego czy innego sposobu poznawania rzeczywistości, tylko rozumiejące i interpretujące odniesienie do ludzkiego życia oraz zajmowanie się problematyką człowieka traktowanego holistycznie, a nie tylko jako swoiste zjawisko poznawcze.

Tak rozumiana filozofia hermeneutyczna daje szczególne powody, by rozważać myśl jej przedstawicieli w relacji do myśli Kantowskiej. Po pierwsze zarówno prekursorzy jak i przedstawiciele tego ruchu uczestniczyli w żywych dyskusjach z myślą Kanta. Schleiermacher w swoich rozważaniach etycznych traktuje go jako negatywny punkt odniesienia. Tekst z roku 1789, który w tłumaczeniu angielskim ukazał się pod tytułem *On the Highest Good*⁵ - jest bezpośrednią odpowiedzią⁶ na Kantowską *Krytykę Praktycznego Rozumu*, która ukazała się rok wcześniej. Również późniejsze teksty, na czele z dojrzałymi wykładami o etyce z lat 1812/13 niosą w tle dyskusję z filozofem z Królewca. Główne idee i założenia etyki Schleiermachera wprost nawiązują do idei Kantowskich. Moralność, która u Schleiermachera jest pogodzeniem tego co wspólne z tym, co indywidualne, jest odpowiedzią na Kantowskie prawo moralne, które ma być prawem powszechnym uwzględniającym jednocześnie jednostkową dobrą wolę jako podstawowy aspekt postępowania moralnego⁷. Istnienie psychologicznej kauzalności u Schleiermachera można skonstruować z Kantowską wolnością rozumianą jako postulat rozumu praktycznego. Z kolei dobro najwyższe to u Schleiermachera całość tego, co etyczne (państwo, kościół, towarzyskość, rodzina, wspólnota badawcza), natomiast u Kanta jest to dobra wola. Obu filozofów łączy natomiast przekonanie, że dobro najwyższe powinno być punktem wyjścia etyki.

² Przyłębski, Andrzej. „Etyka Kanta w świetle hermeneutycznej refleksji etycznej” W: *Zeszyty naukowe centrum badań im. Edyty Stein - fenomen dobra*, vol. 13/14, 2015: 143.

³ Przyłębski, Andrzej. *Etyka w świetle hermeneutyki*. Oficyna Naukowa, 2010: 6.

⁴ Elżbieta Paczkowska-Łagowska, *Logos Życia*. Słowo/obraz terytoria, 2000: 9.

⁵ Zob. Friedrich Schleiermacher. *Lectures on Philosophical Ethics*, W: Robert B. Loudon red. Tłum. Louise Adey Huish. Cambridge UP, 2002.

⁶ Por. Robert B. Loudon, „Introduction” W: Schleiermacher, Friedrich. *Lectures on Philosophical Ethics*. Cambridge UP: 2002.

⁷ Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Tłum. Mścisław Wartenberg Vis-a-vis, 2023: 14, 50.

Wilhelm Dilthey idzie za myślą Schleiermachera o łączeniu etyki z samopoznaniem, a przez to z poznaniem obiektywizacji ducha, czyli kultury. Jakiegokolwiek działanie (a więc również i działanie moralne) możliwe jest tylko na podstawie odpowiedniego przeżycia. Składają się na to aspekty intelektualne (związane z dyskursywnym ujęciem wytworzonego przedrefleksyjnie wyobrażenia rzeczywistości), emocjonalne (skierowane na rzeczywistość jako źródło satysfakcji) oraz wolicjonalne (ustalające możliwości wiodące do celu), które wzajemnie się warunkują sprawiając, że nie można mówić o jednym z nich w oderwaniu od pozostałych⁸. Na gruncie filozofii Diltheya w szczególności trudno jest mówić o czystej woli, w związku z tym w jej świetle z trudnościami i ewentualnym rozszerzeniem musiałby się też mierzyć projekt Kanta. Widać więc, że mimo iż głównym filozoficznym przeciwnikiem, z którym mierzy się autor *Budowy świata historycznego...* jest Hegel⁹, to jednak myśl Diltheya, a w szczególności projekt *krytyki historycznego rozumu*, jest żywą dyskusją także z Kantem¹⁰.

Heidegger jako myśliciel późniejszy oczywiście nie wchodzi już w polemikę z myślą Kantowską jako panującym poglądem (tak jak Schleiermacher i do pewnego stopnia Dilthey), natomiast w dalszym ciągu reinterpretuje idee filozofa z Królewca widząc w nich antycypację własnych pomysłów¹¹. Sama ta reinterpretacja natomiast staje się załącznikiem jego dyskusji ze szkołą Marburską, której przedstawiciele uznają się za spadkobierców myśli Kanta i w tym okresie stanowią jeden z głównych nurtów filozoficznych w Niemczech¹². Jeśli chodzi o Gadamera, to był on wychowankiem szkoły Marburskiej, podczas studiów znajdował się on, jak sam podkreśla, pod szczególnym wpływem Natorpa i Hartmanna¹³, z których ideami będzie później dyskutował. Widzimy więc, że również u tych dwóch filozofów dyskusja z kantyzmem jest żywa, choć nie przebiega bezpośrednio.

Drugim powodem, dla którego warto przyjrzeć się myśli hermeneutycznej jako pozostającej w relacji do filozofii Kanta jest fakt, iż jest ona rodzajem interpretacjonizmu, a w związku z tym, jak zauważa Przyłębski, jest czymś „(...) nie do pomyślenia bez uwzględnienia zasadniczego impulsu płynącego od filozofii transcendentalnej Kanta, z jej interpretacją niezależnych od podmiotu przedmiotów doświadczenia w kierunku ich ujęcia jako

⁸ Por. Dilthey, Wilhelm. *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*. Słowo/obraz terytoria, 2004: 101–111; Kuderowicz, Zbigniew. *Dilthey*. Wiedza Powszechna, 1987: 43–46.

⁹ Sformułowanie to jest rzecz jasna sporym uproszczeniem. Stosunek Diltheya do myśli Hegla jest wielowątkowy.

Z jednej strony Dilthey wprost przyznaje, że jego największa filozoficzna inspiracja, czyli szkoła historyczna, nie jest w stanie odnieść się w zadowalający sposób do historii powszechnej, co udaje się Heglowi, a co będzie celem samego Diltheya. Oprócz tego z pewnością docenia on odkrycie przez niemieckiego dialektyka *świadości zbiorowej* jako rzeczywistego podmiotu rozwoju w historii. Zob. Dilthey, Wilhelm. *Budowa...*: 46–48. Jednak mimo niewątpliwego wpływu Hegla na punkt wyjścia filozofii Diltheya, jego projekt można uznać za opowiadający się negatywnie wobec Heglowskiego *umetafizyczniania* dziejów powszechnych (choć pytanie O to trafność zarzutu odnośnie Hegla, mieści się poza zakresem niniejszej pracy).

¹⁰ Ten wątek jest kluczowy dla interpretacji Paczkowskiej-Łagowskiej. Zob. np. Paczkowska-Łagowska, *Logos Życia*: 15, 42.

¹¹ Por. zwłaszcza Heidegger, Martin. *Kant a problem metafizyki*, Tłum. Bogdan Baran, Fundacja Aletheia, 2012.

¹² O anty-neokantyzmie Heideggera i jego sporze z Cassirerem por. np. Carman, Taylor. „Heidegger’s anti-neokantianism” *The Philosophical Forum*. vol. 41, 1-2, 2010: 13–142.

¹³ Zob. Gadamer, Hans-Georg. *Wiek filozofii. Rozmowy z Riccardem Dottorim*, Tłum. Jadwiga Wilk, Oficyna Wydawnicza Arboretum: 2009.

konstruowanych przez podmiot zjawisk”¹⁴. Jednak mimo zgody na zapośredniczenie doświadczenia przez pewne „przed-doświadczalne okulary”¹⁵, filozofowie hermeneutyczni oraz prekursorzy tego ruchu dokonują zdecydowanej krytyki teoretycznej warstwy Kantyzmu. Przecistawiają się oni apriorycznej i ahistorycznej filozofii autora *Krytyki czystego rozumu*. Przede wszystkim nie zgadzają się na puryzm i formalizm pojęcia Kantowskiego rozumu. Natomiast mimo tak zdecydowanej krytyki jeśli chodzi o filozofię teoretyczną, filozofia praktyczna Kanta zyskuje we współczesnych przedstawicielach filozofii hermeneutycznej sojuszników, którzy podtrzymują jej żywotność. Prawdopodobnie najbardziej znanym przypadkiem ponownego odczytania koncepcji etycznej Kanta jako aktualnej po teoretycznym uzupełnieniu jest w tym nurcie filozofii praca Paula Ricoeura¹⁶. Jednak już przed francuskim filozofem taką próbę podjął Hans-Georg Gadamer. Postaram się wykazać jakie miejsce koncepcja Kanta zajmuje w rozważaniach etycznych autora *Prawdy i Metody*.

Etyka Gadamera

Mówienie o „etyce Gadamera” jest samo w sobie problematyczne. o ile na przykład w przypadku Ricoeura łatwo jest nam się doszukać zamkniętej całości w jego rozważaniach nad moralnością i etyką, o tyle w przypadku Heideiderskiego filozofa jest to trudne. W *Prawdzie i Metodzie*¹⁷ próżno szukać zamkniętych rozważań etycznych. Bronk zwraca uwagę na kluczowe w tym aspekcie zagadnienie:

“(…) wydaje się, że u Gadamera funkcjonują co najmniej dwie, chociaż dopełniające się, koncepcje hermeneutyki. Wąska, przy której jest ona teorią rozumienia i poznania. (...) Przy drugim, szerokim, rozumieniu, filozofia hermeneutyczna jest filozofią praktyczną, która pozytyw nie usiłuje wskazać na cele warte realizowania przez człowieka i na środki potrzebne do ich osiągnięcia¹⁸”.

Gadamer w swoim głównym dziele nie rozwija więc hermeneutyki w rozumieniu szerokim, podjęcie tego tematu pojawia się w jego późniejszych tekstach, tam też należy szukać jego koncepcji etycznej. Jednak charakter tych tekstów jest fragmentaryczny — filozof podejmuje w nich konkretne zagadnienia i polemikę z innymi myślicielami. Koncentruje się on na wątkach związanych z praktyką¹⁹, jednak ich systematyczne opracowanie pozostaje zadaniem otwartym. Należy w tym celu przeanalizować między innymi jego koncepcję rozumienia, przemyślenia na temat kultury, sztuki, Europy Zachodniej, roli ekspertów, społeczeństwa, krytyki ideologii

¹⁴ Przyłębski, Andrzej „Etyka...”: 143.

¹⁵ Przyłębski, Andrzej „Etyka...”: 144.

¹⁶ Zob. Ricoeur, Paul. *O sobie samym jako innym*, Tłum. Bogdan Chelstowski. W: Małgorzata Kowalska, red. Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003: Szczególnie istotne dla tej tematyki są badania 7 i 8.

¹⁷ Gadamer, Hans-Georg. *Prawda i Metoda*. Tłum. Bogdan Baran. Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.

¹⁸ Bronk, Andrzej. *Rozumienie, dzieje, język: filozofia hermeneutyczna H. G. Gadamera*. Redakcja Wydawnictw KUL, 1988: 96–97.

¹⁹ Zob. Lorenc, Włodzimierz. *Filozofia hermeneutyczna...*: 166.

i retoryki²⁰. To jednak wykracza poza zakres niniejszej pracy. Natomiast w kilku miejscach autor *Prawdy i Metody* wprost odnosi się do koncepcji Kanta i proponuje jej uzupełnienie, widząc w niej idee zdolne konfrontować się z koncepcjami współczesnymi.

Gadamer a Kant

Gadamer u Kanta ceni z pewnością rozpoznanie granic czystego rozumu oraz usprawiedliwienie tym samym, autonomii rozumu praktycznego. Jednak na tę koncepcję patrzy już przez pryzmat późniejszej jej rozbudowy przez idealizm niemiecki, dodaje przecież, że nauki o duchu obiektywnym i absolutnym są „ważnym krokiem poza ciasnotę kantowskiego ugruntowania filozofii moralnej na pojęciach obowiązku i powinności”²¹. Jednak to koncepcja Kanta daje podstawy do rozumienia „przyczynowości z wolności”. To dzięki filozofowi z Królewca staje się możliwe teoretyczne uzasadnienie konieczności badania obiektywizacji ducha (w tym nie tylko kultury, ale i etyki) w zasadniczo odmienny sposób od badania przyrody; Kant zostaje przez Gadamera rozpoznany jako filozof pokazujący zasadność refleksji hermeneutycznej w odniesieniu do intelligibilnych faktów wolności.

Jeśli chodzi o samą etykę Kanta, Gadamer powołuje się na nią w kontekście polemiki z Maxem Schelerem. Autor *Prawdy i Metody* jest zaniepokojony konsekwencjami, które płyną z materialnej etyki wartości — przede wszystkim tym, że przedstawienie porządku wartości i ich normatywnej siły może zostać sprowadzone do tabeli wartości i praw, wedle których należy postępować, a która będzie skonstruowana, używając przykładu Dostojewskiego, na wzór tablicy logarytmicznej²². Ta tabela dogmatycznego porządku byłaby czymś oderwanym od sposobu życia danego podmiotu. Rozpoznanie wartości wymagałoby tu filozoficznego namysłu i badań, co prowadzi po pierwsze do wiary w „postęp moralny”, którą Gadamer uznaje za absurdalny, po drugie zaś do sytuacji, w której moralne życie jest uzależnione od odpowiednich badań²³. Przede wszystkim natomiast zauważa on, że sama „idea» takiej doskonałej dogmatyki wydaje się pozbawiona sensu”, ponieważ „[d]ystans między prawem a przypadkiem wydaje się całkowicie nieusuwalny”²⁴.

Gadamer sięga po Kanta jako po filozofa, który może się przeciwstawić wspomnianym problemom. Przywołuje filozofa z Królewca jako myśliciela, który sam przeciwstawiał się możliwości sformułowania zbioru praw, który określałaby jak żyć moralnie. Kant miał powiedzieć, że to Rousseau przywołał go do porządku pokazując, że „(...) filozofia moralności nie może nigdy

²⁰ O tych tematach Hans-Georg Gadamer wspomina m. in. W: Gadamer. *Dziedzictwo Europy*, Tłum. Andrzej Przyłębski. Fundacja Aletheia, 1992; Gadamer. „Retoryka, Hermeneutyka i Krytyka Ideologii”. W: *Język i rozumienie*. Tłum. Piotr Dehnel, Fundacja Aletheia, 2003: 73–98; Gadamer, *Prawda i Metoda* szczególnie w posłowiu; Gadamer, *Wiek filozofii. Rozmowy z Riccardem Dottorim*. Tłum. Jagoda Wilk. Oficyna Wydawnicza Arboretum, 2009.

²¹ Zob. Gadamer, Hans-Georg. *Dziedzictwo Europy*: 71.

²² Dostojewski, Fiodor. *Notatki z podziemia*. Tłum. Gabriel Karski. Państwowy Instytut Wydawniczy, 1964: 23–24.

²³ Por. Gadamer, Hans-Georg. „O możliwościach etyki filozoficznej”. Tłum. Agata Mergler. W: *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*. Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2008: 128–129.

²⁴ Gadamer, Hans-Georg. *Prawda i Metoda*: 689.

przewyższać «zwykłego, moralnego poznania rozumowego», to znaczy świadomości obowiązku tego, komu własne niewinne serce i własny prosty sens mówią, co jest właściwe»²⁵. Kanta nie dotyczą problemy teorii Schelera, ponieważ „przedstawia jedynie formę zobowiązania powinności”, a nie konkretne prawa. „Jeśli istnieje dobra wola, to musi ona sprostać tej formie”²⁶.

Jednak skoro niewinne serce wystarczy do życia moralnego, to jaki jest cel dodatkowej refleksji filozoficznej? Aby to zrozumieć konieczne jest powiedzenie, czym jest owo *niewinne serce* dla Kanta i jak postępuje człowiek, który je ma. Gadamer uważa, że nie chodzi tutaj po prostu o kogoś, kto zawsze postępuje moralnie. Człowiek, o którym tutaj mowa, być może będzie postępował przeciwko prawu moralnemu, ale niewinne serce będzie sprawiać, że jasno rozpozna to, co niepoprawne. Niewinne serce nie broni się przed skłonnościami, ale przed błędem samego rozumu. To rozum próbuje usprawiedliwić i osłabić siłę nakazu. Refleksja etyczno-filozoficzna może pomóc w rozpoznaniu zaciemnień rozumu, jednak konieczna jest rozważa, aby ta refleksja sama nie stała się formą usprawiedliwiania podporządkowanego skłonnościom.

Następnie Gadamer pyta, jaki jest sens formalizmu Kanta. Z pewnością jest to zagwarantowanie czystości decyzji moralnej. Kant chce wyeliminować skłonności interesu przy podejmowaniu decyzji dzięki zasadom mającym „(...) ważność dla każdej rozumnej istoty jako takiej”²⁷. Stąd imperatyw, który (w drugim sformułowaniu) może być przyjęty za prawo ogólne. Jednak powstaje pytanie, w jaki sposób prawo może zostać sprawdzone, jeśli rozum ludzki jest zależny od warunków empirycznych. Gadamer odpowiada tutaj powołując się na Gerharda Krügera, że refleksja etyczna „już zakłada uznanie prawa moralnego”²⁸, ponieważ prawo naturalne czy cel sam w sobie, o których pisze Kant, nie mogą być wystarczająco przekonujące ze względu na swoją formalną naturę.

Rozważając Kantowski przykład samobójcy, który, gdyby miał tyle rozsądku, żeby rozważyć swój zamiar zobaczyłby, że nie może sobą rozporządzać jak środkiem²⁹, Gadamer zauważa, że w oczywisty sposób właśnie tej ilości rozsądku ów człowiek nie ma. W związku z tym refleksja i zalecenie Kanta wydaje się mieć jedynie zastosowanie metodyczne. W refleksji tego rodzaju, przeprowadzanej przez podmiot, zdaniem Gadamera dochodzi do *wykluczenia skłonności* i to właśnie ten moment jest celem Kantowskiej formuły. Kontrastowanie obowiązku i powinności w przypadkach ekstremalnych „pozwalają zauważyć władzę rozumu moralnego i oferują *trwałe ukonstytuowanie charakteru*”³⁰, dzięki czemu człowiek staje się świadomy tego, jakimi zasadami kieruje się w życiu. Jest to moment „konstytuowania się świadomości etycznej”, którego uchwycenie jest zasługą Kanta.

Jednak jeśli taki jest sens imperatywu kategorycznego, to dalej pozostaje pytanie o warunki takiej refleksji. Przeprowadzenie testu danego zachowania wymaga już nie tylko jego wstępnego zrozumienia, ale i jego uznania za godne uwagi, niejednoznaczne i wymagające refleksji. Sam

²⁵ Gadamer, Hans Georg. „O możliwościach...”: 126.

²⁶ Gadamer, Hans Georg. „O możliwościach...”: 128–129.

²⁷ Kant, Immanuel. *Uzasadnienie metafizyki moralności*: 40.

²⁸ Gadamer, Hans Georg. „O możliwościach etyki filozoficznej”: 130.

²⁹ Por. Kant, Immanuel. *Uzasadnienie metafizyki moralności*: 60.

³⁰ Gadamer, Hans Georg. „O możliwościach etyki filozoficznej”: 131. Wyróżnienie własne.

Kant zdaje się nie dostrzegać tego wymiaru swojej refleksji. Zapytanie o to, co w zasadzie określa konkretną sytuację jako wyjątkową, domaga się wyjścia poza analizy filozofa z Królewca. Okazuje się, że niezbędnym punktem analizy jest rozważenie moralności w sensie Heglowskim³¹ — *Sittlichkeit* — której istotą jest *Sitte* (obyczaj), który występuje przed etyką imperatywów³².

To przyjęty obyczaj jest czymś, co umożliwia rozpoznanie miejsca etycznie problematycznego, które skłoni do postawienia pytania o etyczność możliwego postępowania. Jednak to z kolei wymaga istnienia czegoś, co Gadamer nazywa „rozległym sumieniem”. Czułość tego sumienia „zależy od substancji porządków, w których się już zawsze tkwi”³³. Okazuje się więc, że mimo autonomii rozumu moralnego, wszelkie działania i decyzje pozostają uwarunkowane empirycznie przez naszą zdolność rozpoznania momentu wartego refleksji nad obyczajem.

Gadamer rozpoznaje więc ograniczenia koncepcji etycznej Kanta. Mimo aktualności koncepcji królewieckiego filozofa i przywołania go w aktualnym sporze, odwołanie się do jego myśli rodzi konieczność uzupełnienia jej o analizę sytuacji typowego egzystowania w określonej obyczajem społeczności, a więc o analizę uwarunkowań moralnego istnienia. Twórca filozofii hermeneutycznej, szuka pomocy w tym zakresie u Arystotelesa.

Powrót do Arystotelesa

Uzupełnienie koncepcji Kanta przez elementy filozofii Stagiryty wydają się naturalne od momentu stwierdzenia przez Gadamera, że celem imperatywu jest między innymi *trwale ukształtowanie charakteru* moralnego. Kształtowanie wymaga przecież, zdaniem hermeneuty, pogodzenia dwóch momentów: subiektywnej świadomości moralnej i ogólnego prawa. Te momenty ujmuje Arystoteles w pojęciu „preferencji”, w której mieści się zarówno ocena konkretnej sytuacji konfliktowej, jak i określenie wiedzy moralnej, która umożliwia tę ocenę³⁴.

Ta wiedza moralna w analizie rozumu praktycznego — *phronesis* — okazuje się niemożliwa do oddzielenia od konkretności sytuacji. To, co obowiązuje jako prawe, wypływa z ogólnego wyobrażenia o tym, co dobre i słuszne, jednak określoność zyskuje dopiero w konkretnej sytuacji. Dlatego nie można myśleć o tym z perspektywy *techné*, czyli przepisów prowadzących do jego wykonania³⁵. To, co należy czynić, nie jest tylko przypadkiem pewnej zasady. *Phronesis* ujmuje raczej zarówno środek, jak i cel, ponieważ cel dookreśla się w konkretnych działaniach, natomiast środki zostają obrane jako dopasowane do mglistej antycypacji celu. Tak więc wiedza *phronesis* okazuje się uwikłana w koło hermeneutyczne. Uogólnienie indywidualnych decyzji może poddać rewizji same zasady ogólne. Nie mamy tutaj

³¹ Tutaj wskazuję jedynie na jeden aspekt tej analizy, tj. konieczności powrotu do Hegla. Do tłumaczenia tego tekstu Gadamera wróć na końcu niniejszej pracy.

³² Gadamer, Hans Georg. „O możliwościach...”: 131–132.

³³ Gadamer, Hans Georg. „O możliwościach...”: 132.

³⁴ Gadamer, Hans Georg. „O możliwościach...”: 135.

³⁵ Por. Przyłębski, Andrzej. *Etyka...*: 100.

do czynienia z prostą subsumpcją pod prawo ogólne również dlatego, że „(...) to od bytu człowieka zależy, czy przeprowadzi on bezbłędnie taki namysł”³⁶.

Byt człowieka natomiast zależy od wyrobionej cnoty dzielności etycznej, ale także od samo zrozumienia tego, co prawe, w panującej społeczności. U Arystotelesa ostatecznie etyka okazuje się polityką, a konkretyzacja konkretnego człowieka w cnotach sięga po to, co jest wspólne wszystkim. Gadamer pokazuje więc, nie prowadząc jednak swojej analizy do końca, że to w etyce Arystotelesa można szukać uzupełnienia wątków. Jego reinterpretacja etyki Kantowskiej pozostawia pewne wątki jako otwarte.

Wnioski

Na podstawie powyższych rozważań można pokusić się o namysł nad tym, jaka byłaby etyka Gadamerowska, gdyby faktycznie taki projekt został przez heidelberskiego filozofa zrealizowany. Przede wszystkim na podstawie jego interpretacji Kanta i Arystotelesa można stwierdzić, że etyka nie może być tu uznana za wiedzę ogólną, której można się nauczyć. Zawsze związana jest z wezwaniem chwili, której wymóg trzeba rozpoznać w konkretności danej sytuacji. i to w tym rozpoznaniu leży istota postawy etycznej, która zawsze wymaga refleksji hermeneutycznej, bez względu na to, czy mamy do czynienia z sytuacją typową czy nie. W pierwszym przypadku naszą sytuację opisuje analiza Arystotelesowska mówiąca o wiedzy praktycznej *phronesis*, w drugim, Kantowska refleksja nad zastosowaniem imperatywu kategoricznego.

W obu sytuacjach o możliwości refleksji etycznej decyduje odniesienie rozumu praktycznego do *ethosu* oraz „(...) jego ukonstytuowanie przez tradycję, kulturę i rozwój społeczny”³⁷. Sam *ethos* daje odpowiedź na dylematy sytuacji typowych, w których okazuje się, że podmiot w swoich „przedsądach”³⁸ może rozpoznać już dokonane przedrozumienie odpowiedniego zachowania (jednak dalej nie mamy tutaj do czynienia z prostym podporządkowaniem szczegółowego przypadku pod ogólną regułę). W sytuacjach problemowych, które nie są czymś niespotykanym, mądrość *ethosu* nie jest wystarczająca, domagają się one refleksji etycznej opartej na Kantowskim imperatywie. Jednak najpierw sama sytuacja musi zostać rozpoznana jako wymagająca namysłu, które to rozpoznanie musi się opierać na jej zrozumieniu, uwarunkowanym przez specyficznie rozumianą tradycję, przedsądy oraz autorytety. Sam imperatyw pełni jeszcze jedną ważną funkcję — rozważania na nim oparte pozwalają człowiekowi wykluczyć przy decyzjach moralnych swoje skłonności, co ma prowadzić do ukształtowania charakteru moralnego, co postuluje również Stagiryta.

³⁶ Gadamer, Hans Georg. „O możliwościach...”: 135.

³⁷ Przyłębski, Andrzej. *Etyka...*: 102.

³⁸ dla Gadamera przedsądem jest „osąd wydany przed ostatecznym sprawdzeniem wszelkich merytorycznie decydujących momentów” (*Prawda...*: 373). nie idzie on jednak za oświeceniową krytyką uznającą przedsądy za nieuprawnione, lecz zwraca uwagę na ich konstytutywne znaczenie dla ludzkiego rozumienia. Ukazują one dziejowy charakter bytu jednostki, która nie może się obyć bez warunków wstępnych rozumienia. Terminu „przedsąd” używam za Przyłębskim dla oddania niemieckiego *Vorurteil* i obecnej w nim gry *Vor-Urteil*. Bogdan Baran używa zamiennie słów „przesąd” oraz „uprzedzenie”.

Okazuje się więc, że w odczytaniu Gadamera — ujęcia Kanta i Arystotelesa wzajemnie się uzupełniają. Dodatkowo obaj za główne zadanie swoich filozofii uznają wspieranie zachowania etycznego, w którym etyka filozoficzna może jedynie wspomagać konkretyzację ogólności, aplikację zasad do konkretnej sytuacji, a nie dostarczyć ogólnych zasad, które można przekazać i oderwać od praktyki. Gadamer nie tworzy Etyki Hermeneutycznej, ale pokazuje, że jeśli taka ma powstać, musi ona uznać podstawową świadomość znaczenia moralności w życiu wspólnoty, zrozumieć wymagania *ethosu* oraz konieczność nabycia *phronesis*, która pozwoli na stosowanie interpretowanego hermeneutycznie imperatywu kategorycznego w sytuacjach problematycznych etycznie. To jednak sprawia, że sama koncepcja Gadamera wyklucza możliwość dotarcia do bardziej ogólnych wniosków w rozprawie poświęconej jedynie formalnym aspektom refleksji etycznej. Jest raczej tak, że dopiero wypełnienie jej społeczną treścią, opisanie wszystkich aspektów „ducha obiektywnego” (używając tego określenia w Diltheyowskim sensie) jako już-zinterpretowanych może doprowadzić do samej etyki hermeneutycznej. Będzie to etyka z konieczności zindywidualizowana, jednak zapośredniczona przez elementy ogólne, opierająca się na jednostkowej refleksji z użyciem imperatywu kategorycznego, której podstawę ma stanowić ogólność społecznej *Sittlichkeit*, tworząca swoistą wspólnotę rozumienia, w której możliwa staje się refleksja nad postępowaniem etycznym. Do tej pory niniejsza analiza dochodzi do wniosków zbliżonych do tych autorstwa Przyłębskiego³⁹, który pozostaje najważniejszym polskim autorem mierzącym się z projektem etycznym autora *Prawdy i Metody*, jednak nie na wszystkie jego tezy chciałbym przystać. W szczególności chodzi tu o interpretację Heglowskiej podstawy etyki. Konkludując pracę o etyce hermeneutycznej Gadamer zwraca uwagę na to, iż:

„Rodzina, społeczeństwo, państwo określają konstytucję istoty człowieka, kiedy jego etos wypełnia się zmieniającymi się treściami. Wprawdzie nikt nie może powiedzieć, co mogłoby z człowieka i z form jego współżycia powstać — a przecież nie oznacza to, że wszystko jest możliwe (...). Jest coś, co jest słuszne z natury”⁴⁰.

Przyłębski zauważając obecne w tym fragmencie odwołanie do niemieckiego dialektyka, proponuje interpretację, wedle której Gadamer podkreśla tu triadę rodzina – społeczeństwo obywatelskie – państwo⁴¹ jako „stałego ładu moralnego”. Tylko przy ich harmonijnym funkcjonowaniu, w których żadna nie dominuje, możemy mówić o dobrze ukształtowanej etyczności człowieka. Jego zdaniem w tej tezie zawarta jest przestroga dotycząca społeczeństwa współczesnego. Rozpoznając przewagę elementu społeczeństwa obywatelskiego w obecnej rzeczywistości, Przyłębski przestrzega przed kryzysem roli rodziny i państwa, które opisuje jako wyeliminowane przez „twory rodzinę udające” lub s cedowanie zadań wychowawczych na społeczeństwo oraz międzynarodowe organizacje⁴². W takim wypadku miałoby dojść do zaburzenia etyczności człowieka, trwałej podstawy, na gruncie której możliwa jest nie tylko

³⁹ Przyłębski, Andrzej „Etyka Kanta w świetle hermeneutycznej refleksji etycznej”; Przyłębski, *Etyka w świetle hermeneutyki* 99–103.

⁴⁰ Gadamer, Hans-Georg „O możliwościach etyki filozoficznej” 141–142.

⁴¹ Używając w tym miejscu już terminu Heglowskiego z *Zasad Filozofii Prawa*.

⁴² Przyłębski, Andrzej. *Etyka w świetle hermeneutyki* 98–99.

etyka, ale i sama refleksja na jej temat. Przestroga ta, jak postaram się wykazać, nie ma bezpośredniego ugruntowania w myśli Gadamera. Warto zauważyć subtelność mówienia w filozofii hermeneutycznej o „słuszności z natury” i nieoczywistości przejścia do „stałej” ładu moralnego. Gadamer *explicite* zaznacza, odwołując się do swojej interpretacji Arystotelesa, że nieuprawnione jest traktowanie o (związanym z działaniem) prawie naturalnym jako o czymś porównywalnym z niezmiennością praw natury. Jest raczej tak, że prawo naturalne pełni jedynie funkcję krytyczną i „[n]ie można czynić z tej idei dogmatycznego użytku, tzn. nie można określonych treści prawnych jako takich wyróżniać przymiotami godności i nienaruszalności prawa moralnego”⁴³. Używając słowa „stałe” warto zaznaczyć, że będą to „stałe” uwikłane w historyczność oraz każdorazową konieczność wyprowadzenia na ich podstawie nowych interpretacji. Mówiąc o „nieruchomej podstawie” na której dokonują się „zmiany, które następują w moralności i stylu myślenia danego czasu”⁴⁴ Gadamer, jak się zdaje, ma na myśli samą strukturę przedrozumienia, która jednak, jak wiemy z jego teorii rozumienia wyłożonej w drugiej części *Prawdy i Metody*, zmienia się nieznacznie z każdorazowym wysiłkiem rozumienia. Powyższe doprecyzowanie tego terminu zmienia wydzźwięk uwag Przyłębskiego. Przede wszystkim, jeśli zgodzimy się na to, że „natura” słuszności jest elementem przedrozumienia, to musimy dodać, że dla Gadamera cały opis struktury umożliwiającej rozumienie, zresztą jak całość *Prawdy i Metody*, ma charakter opisowy, a nie normatywny. Wyznacza konstytutywne warunki, które z koniecznością zachodzą w każdym przypadku rozumienia, które nie mogą nie być spełnione; nie twierdzą natomiast co *powinno* zająć i o co *powinno* się dbać w czymś, co trzeba by nazwać społecznym kształtowaniem horyzontu hermeneutycznego⁴⁵. W związku z tym każda uwaga natury normatywnej wydaje się być pewnym nadużyciem wobec Gadamera, przynajmniej na podstawie analizowanych w tym miejscu zagadnień, ponieważ wymaga wyjścia poza filozofię hermeneutyczną w stronę hermeneutyki zastanej rzeczywistości społecznej. Wnioski Przyłębskiego okazują się więc uwzględniać pewne przesłanki i przekonania, które musiały być wniesione z innych źródeł.

Drugim obszarem, na którym możliwa jest dyskusja z tym wątkiem interpretacji Przyłębskiego, jest pole myśli Hegla. Gadamer *implicite* nawiązując do *Zasad filozofii prawa* otwiera furtkę do wielu interpretacji myśli niemieckiego dialektyka. Wydaje się więc, że własna interpretacja jest owym „innym źródłem”, do którego wniesienia do dyskusji Przyłębski jest uprawniony. Rzecz jasna temat ten wykracza poza zakres niniejszej pracy, warto jedynie zaznaczyć, że dyskusję o roli społeczeństwa obywatelskiego w etyczności (*Sittlichkeit*) społecznej na gruncie polskiej filozofii toczył Przyłębski z klasycznym już odczytaniem Siemka⁴⁶.

⁴³ Gadamer, Hans-Georg *Prawda i Metoda* 437–8.

⁴⁴ Gadamer, Hans-Georg „O możliwościach etyki filozoficznej” 141.

⁴⁵ O czymś takim, jak świadome kształtowanie horyzontu na gruncie teorii Gadamera oczywiście nie może być mowy. Por. Hans-Georg Gadamer, „Człowiek i język” w *Rozum, Słowo, Dzieje*. Tłum. Krzysztof Michalski (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2022) 67; Gadamer, „Retoryka, Hermeneutyka i Krytyka Ideologii”.

⁴⁶ Por. np. Andrzej Przyłębski, „Hegel jako teoretyk i krytyk społeczeństwa obywatelskiego” *Principia*. 51–52 (2009): 143–162; Marek J. Siemek, *Filozofia spełnionej nowoczesności - Hegel*, (Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 1995).

Z naszej jednak perspektywy konieczność odwołania się do złożonej dyskusji o zapośredniczonej naturze etyczności w myśli Hegla dowodzi jedynie tego, w jakim stopniu koncepcja etyczności Gadamera sama odcina się od prawa do formułowania ogólnie obowiązujących wniosków dotyczących praktycznego działania i jak bardzo wymaga hermeneutycznej praktyki przy wyciąganiu z niej lekcji.

Literatura

- Bronk, Andrzej. *Rozumienie, dzieje, język: filozofia hermeneutyczna H. G. Gadamera*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 1988.
- Carman, Taylor. „Heidegger’s anti-neo-kantianism”. *The Philosophical Forum* 41.1–2 (2010).
- Dilthey, Wilhelm. *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria, 2004.
- Dostojewski, Fiodor. *Notatki z podziemia*. Tłum. Gabriel Karski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1964.
- Gadamer, Hans-Georg. „Człowiek i język”. W: *Rozum, Słowo, Dzieje*. Tłum. Krzysztof Michalski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2022.
- Gadamer, Hans-Georg. *Dziedzictwo Europy*. Tłum. Andrzej Przyłębski. Warszawa: Fundacja Aletheia, 1992.
- Gadamer, Hans-Georg. „O możliwościach etyki filozoficznej”. W: *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*. Tłum. Agata Mergler. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2008.
- Gadamer, Hans-Georg. *Prawda i Metoda*. Tłum. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.
- Gadamer, Hans-Georg. „Retoryka, Hermeneutyka i Krytyka Ideologii”. W: *Język i rozumienie*. Tłum. Piotr Dehnel. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2003.
- Gadamer, Hans-Georg. *Wiek filozofii. Rozmowy z Riccardem Dottorim*. Tłum. Jadwiga Wilk. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Arboretum, 2009.
- Heidegger, Martin. *Kant a problem metafizyki*. Tłum. Bogdan Baran. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2012.
- Kant, Immanuel. *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tłum. Mściśław Wartenberg. Kraków: Vis-a-vis, 2023.
- Kuderowicz, Zbigniew. *Dilthey*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1987.
- Lorenc, Włodzimierz. *Filozofia hermeneutyczna. Inspiracje, klasycy, radykalizacje*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2019.
- Louden, Robert B. *Introduction*. W: Robert B. Loudon red. *Lectures on Philosophical Ethics*. Friedrich Schleiermacher. Cambridge: Cambridge UP, 2002.
- Paczkowska-Łagowska, Elżbieta. *Logos Życia*. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria, 2000.
- Przyłębski, Andrzej. „Etyka Kanta w świetle hermeneutycznej refleksji etycznej”. *Zeszyty naukowe centrum badań im. Edyty Stein - Fenomen dobra*, 2015/13.14.
- Przyłębski, Andrzej. *Etyka w świetle hermeneutyki*. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2010.
- Przyłębski, Andrzej. „Hegel jako teoretyk i krytyk społeczeństwa obywatelskiego”. W: *Principia* 2009/51-52.
- Ricoeur, Paul. *o sobie samym jako innym*. W: Małgorzata Kowalska red. Tłum. Bogdan Chelstowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003.
- Schleiermacher, Friedrich. *Lectures on Philosophical Ethics*. W: Robert B. Loudon Tłum. Louise Adey Huish. Cambridge: Cambridge UP, 2002.
- Siemek, Marek J.. *Filozofia spełnionej nowoczesności - Hegel*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 1995.

Mateusz Giergowski
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
matgie6@st.amu.edu.pl

Zarys struktury, czyli Kant i zapośredniczenie jako niebezpośredniość

Abstrakt

Celem artykułu jest interpretacja *Krytyki Czystego Rozumu* Immanuela Kanta przez pryzmat kategorii zapośredniczenia oraz przedstawienie tego pojęcia. Staram się w nim ukazać, że pojęcie zapośredniczenia jest w filozofii Kanta obecne od samych jej źródeł, oraz że można za jej pomocą w sposób systematyczny ją zinterpretować. Wykorzystuje także materiał w postaci *Krytyki Czystego Rozumu*, aby wyjaśnić pojęcie zapośredniczenia i pokazać jak można posługiwać się nim w sposób ścisły wykorzystując teorie relacji, co daje przydatne narzędzie do interpretacji filozofii systematycznej. Podstawowym tropem argumentacyjnym jest forma dowodu nie wprost jaką przyjmuje królewiecki filozof, aby wyjaśnić możliwość sądów syntetycznych a priori, zakładam bowiem, że sposób argumentacji jest częścią systemu i śledzenie go pozwala powiedzieć często więcej o systemie filozoficznym niż jego eksplicytna treść. Artykuł jest częścią większego projektu close-readingu *Krytyki Czystego Rozumu* i z tego powodu omawiam w nim w szczegółach tylko początek tejże książki dotyczący zmysłów oraz intelektu.

Słowa kluczowe: Immanuel Kant, Krytyka czystego rozumu, zapośredniczenie, system, narzędzie, konieczność, przygodność

Wstęp

Jednym z największych odkryć Immanuela Kanta jest odkrycie zapośredniczonego charakteru poznania. Jest ono istotne nie tylko ze względu na epistemologię, ale ze względu na to, że umożliwia także w innych dziedzinach wiedzy mówić o bytach, które istnieją w sposób zapośredniczony, poprzez relacje z innymi bytami, a co więcej umożliwiło ono późniejsze postrzeganie struktur i systemów jako pierwotnych wobec swoich elementów. Ten prymat relacji w Późniejszej filozofii umożliwił po pierwsze stworzenie wszech obejmujących syntez takich jak filozofia Hegla, a po drugie marksowski materializm historyczny, nie tylko umożliwiając jego systemowy charakter, ale także przyczyniając się pozytywni do tego, że główny punkt ciężkości tkwi w nim w ludzkiej pracy. Wielu zauważało, że zwrot w postaci postrzegania poznania jako swobodnego procesu wytwarzania umożliwił późniejsze pojawienie się filozofii marksistowskiej, według mnie jednak to właśnie wyznaczające jak sądzę kantowską filozofię pojęcie zapośredniczenia jest za to w większej mierze odpowiedzialne. Pojęcie zapośredniczenia świetnie pasuje bowiem do omawiania narzędzi i maszyn, czyli środków produkcji i pozwala opisywać je zarówno jako autonomiczne byty jak i elementy pewnej struktury, które co więcej mogą same z siebie wykazywać się pewną aktywnością. Z tego powodu postaram się pokazać

i udowodnić, że pojęcie zapośredniczenia tkwi w filozofii Immanuela Kanta jako teoriiwórcze pojęcie.

1. Niebezpośredniość poznania w ogóle

W filozofii Kanta zapośredniczenie jest niebezpośredniością. Najwyraźniej widać to w pierwszej z krytyk – W *Krytyce czystego rozumu* pozytywne poznanie rzeczywistości okazuje się możliwe jedynie, jeśli podmiot stosuje się do transcendentálnych warunków poznania, to znaczy do jedynych warunków, pod którymi ludzkie poznanie może, ale nie musi być ważne przedmiotowo (nie być puste). Warunki te nie tkwią w samym przedmiocie, a są jedynie koniecznymi sposobami w jaki podmiot odnosi się do wrażeń, czyli bodźców pobudzających jego świadomość. Są one zapośredniczeniami, ale prawdziwymi tylko o tyle, o ile negują jakąś bezpośredniość, co wynika ze struktury dowodowej pierwszej krytyki. Aby uzyskać jednak jasność w pracy należy też tytułem wstępu przedstawić kilka definicji, które będą w niej stosowane: Def: Zapóśredniczenie to taka relacja, w której zmienne występują tylko za pomocą trzeciej zmiennej pozostającej w relacji do obu.

$$Z(x,y) \stackrel{\text{def}}{=} R(x,y) \vee R(x,z) \wedge R(z,y)$$

Przy czym Relacje R należy tutaj rozumieć, jako sam fakt bycia w relacji abstrahując od jej określeń. Co więcej to, co występuje jako owa trzecia zmienna definicji, czyli w tym przypadku „z”, można nazwać zapośredniczającym. Tym co zapośredniczone, będę nazywał zmienne, które wchodzą w relacje zapośredniczenia tylko za pomocą relacji z zapośredniczającym.

Celem *Krytyki czystego rozumu* jest określenie granic czystego spekulatywnego posługiwaniu się rozumem, nie jest on jednak na pierwszy rzut oka tożsamy z jego głównym problemem: „Jak możliwe są sądy syntetyczne a priori”¹. W jaki sposób ten cel i problem są więc ze sobą tożsame? Od razu rzuca się w oczy, że możliwość SSA², czyli sądów dających niewynikającą z samej definicji użytych w nim pojęć wiedzę, ważną dla wszystkich przedmiotów i to w sposób konieczny, jest w tym problemie zakładana. Kant bierze po prostu za pewnik to, że matematyka, oraz zmatematyzowane przyrodoznawstwo potrafią dać nam właśnie taką wiedzę o świecie: bezwzględnie przedmiotową i konieczną, mimo, iż pewne ich części, czyli czysta matematyka i czyste przyrodoznawstwo, nie potrzebują w celu jej udowodnienia danych doświadczenia, które umożliwiłyby zdobycie nowej wiedzy w aposterioryczny sposób.

Drugie założenie, a może raczej intuicja w potocznym tego słowa znaczeniu, głosi — „wszelkie poznanie rozpoczyna się wraz z doświadczeniem, co do tego nie ma żadnej wątpliwości”³, w którym przecież zdaje się występować bezpośrednie odniesienie do przedmiotów, którego brakuje SSA. Należy więc powiedzieć, że SSA nie odnoszą się do przedmiotów bezpośrednio, ale przecież jednak jakoś się odnoszą. Ogólną odpowiedź Kanta

¹ Kant, Immanuel. *Krytyka Czystego Rozumu*. Tłum. Roman Ingarden. ANTYK, 2001: 65.

² Tak skrótowo będę nazywał sądy syntetyczne a priori.

³ Kant, Immanuel. *Krytyka...*: 53.

można wyrazić w ten sposób: skoro sądy syntetyczne a priori nie mogą się odnosić do przedmiotów bezpośrednio, to muszą się do niego odnosić niebezpośrednio. Kant bierze więc negację bezpośredniości jako pewien moment pozytywny; jest to w terminologii kantowskiej sąd ograniczający. Wyjaśnienie możliwości SSA musi zgodnie z tą intuicją ukazać niebezpośredniość całego poznania, które jest im podporządkowane, a więc całego poznania teoretycznego, bowiem nie byłyby one ważne dla wszystkich przedmiotów, gdyby istniał choćby jeden, którego by one nie dotyczyły, wszystkie przedmioty w zasięgu poznania nie mogą więc być bezpośrednio, muszą same być niebezpośredniością. Kant zapewnia, że rzecz sama w sobie, czyli przedmiot poza odniesieniem poznawczym, musi istnieć, ponieważ nie może istnieć przejaw bez tego co się przejawia⁴. Ja jednak twierdzę, że zachowuje on ją właśnie jako negowaną bezpośredniość. Poznanie w istocie jest niebezpośrednie oraz musi istnieć jakaś bezpośredniość, którą neguje, inaczej nie ma różnicy pomiędzy poznaniem a bytem, poznanie byłoby wtedy właśnie bezpośrednią wolną twórczością, a nie odniesieniem do czegoś uprzednio danego, o czym Kant jest przeświadczony, że jest to nieprawdą.

Zatem wyjaśnienie możliwości SSA, określając poznanie jako niebezpośrednie wyznacza dwie strony, pomiędzy którymi rozciąga się granica, z tym że jest to granica poznania, a nie granica bytu, ponieważ byt jest w niej ujęty jedynie negatywnie i nie sposób uchwycić tej granicy od jego strony. W ten właśnie sposób jak twierdzę cel krytyki jest tożsamy z jego problemem. Aby jednak dokładnie wyznaczyć jego granicę, należy określić poznanie w jego całości, a do tego potrzebne jest poznanie wszystkich jego elementów⁵ w ich niebezpośredniości także i wobec siebie zaczynając od zdaje się najbliższego bezpośredniemu przedmiotowi elementu, czyli zmysłowości, bowiem to w czym negacja bezpośredniości jest teoretycznie najmniejsza i najbardziej pierwotna, powinno tym bardziej być ważne dla dalszych zapośredniczeń.

Wyjaśnienie możliwości SSA polega na podaniu jej warunków, przy czym ona sama jest zakładana jako prawdziwa, co pozwala za pomocą jej istoty (czyli właśnie niebezpośredniości), w której jeśli jest ona prawdziwa musi zawierać się istota całego poznania, odsłonić jego inne cechy z niej wynikające. Forma dowodowa kolejnych określeń jest więc u Kanta następująca — skoro SSA są prawdziwe, to wszelkie tezy, będące rzeczywiście warunkami ich możliwości muszą, po pierwsze, istotnie je umożliwiać, oraz, po drugie, muszą być one jedynym warunkiem możliwym⁶. Pierwsza kwestia jest prosta, wystarczy potrafić wyprowadzić SSA z danego twierdzenia, po drugie jednak, trzeba udowodnić, że wszelkie inne wykluczające się wzajemnie warunki możliwości, oprócz udowadnianego, a więc wszystkie jego możliwe negacje są sprzeczne z możliwością SSA. Na tym poziomie jest to więc dowód nie wprost i to on definitywnie określa warunek możliwości. Do istoty zapośredniczeń takich, jak formy zmysłowości czy pojęcia intelektu, nie mamy dostępu inaczej jak właśnie przez rozumowy dowód, inaczej mówimy tylko o ich wyobrażeniach. Przez zastosowanie dowodu nie wprost Kant strukturalnie zachowuje

⁴ Meillassoux, Quentin. po *skończoności*. Tłum. Piotr Herbich. Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego. 2015: 53.

⁵ Kant, Immanuel. *Krytyka...*: 2001: 69 i 70.

⁶ Kant, Immanuel. *Krytyka...*: 78.

bezpośredniość przez jej odrzucenie jako moment negatywny, który pozwala ugruntować i określić byt, jako drugą stronę poznania. Bezpośredniość pozostaje jako ślad⁷ i punkt odniesienia, na którym opiera się wszelka wiedza, oraz jako pewien ideał dla rozumu. Tą inherentną negacją bezpośredniości i koniecznością zapośredniczenia, odznacza się drugi trop pojęcia zapośredniczenia, który można wyrazić następująco:

$$Zk(x,y) \stackrel{\text{def}}{=} \sim R(x,y) \wedge R(x,z) \wedge R(z,y)$$

gdzie

Zk-Poznanie w sposób koniecznie zapośredniczony

R-bezpośrednie odniesienie poznawcze

2. Zmysłowość i niebezpośredniość

Śladami Kanta po przedstawieniu ogólnego zarysu niebezpośredniości postaram się ją ukazać najpierw w odniesieniu do przestrzeni i czasu jako form zmysłowości.

Według Kanta przestrzeń jest formą zmysłu zewnętrznego, to znaczy koniecznym zapośredniczeniem, do którego musi odnosić się podmiot poznając coś na zewnątrz siebie. Po pierwsze wyjaśnia to możliwość sądów syntetycznych a priori, ponieważ jeżeli przestrzeń jest jedynie formą zmysłowości, to da się wyjaśnić, że w oderwaniu od bezpośredniego kontaktu z doświadczeniem, da się coś o przedmiotach doświadczenia orzec.

Przedmioty doświadczenia, oraz przestrzeń nie mogą być jednak traktowane jako bezpośredniość, rzeczy same w sobie, ponieważ gdyby tak było, to niemożliwa byłaby apodyktyczna wiedza o nich przed wszelkim doświadczeniem. Wszelkie twierdzenia syntetyczne o przestrzeni, gdyby nie była formą zmysłowości, a więc była empiryczna posiadałyby jedynie częstościową pewność tzn. taką, że twierdzenie jest prawdziwe, bo dzieje się jak głosi zazwyczaj i tak suma kątów trójkąta byłaby równa 180 stopni tylko ponieważ dotychczas mierzone trójkąty zawsze posiadały taką sumę kątów. Zatem jeśli określenie przestrzeni formą zmysłu zewnętrznego umożliwia SSA, a inne wyjaśnienia są z nimi sprzeczne to przestrzeń musi być właśnie tym.

Można w takim razie, po pierwsze, wykonywać operacje na samej formie zmysłowości w oderwaniu od niej i mają one odniesienie przedmiotowe, po drugie powiedzieć można o wszelkim odniesieniu do czegoś koniecznie ważnego i powszechnego, ponieważ przestrzeń jako forma zmysłu zewnętrznego jest jedyną możliwością odniesienia do przedmiotu zewnętrznego, co wyjaśnia SSA geometrii bo jeśli:

$$1. \vdash Z1(x,y)$$

i

$$2. \sim R(x,y) \wedge R(z,y)$$

to

⁷ Mam tutaj na myśli ślad w rozumieniu podobnym do derridiańskiego — obecność poprzez swoją nieobecność patrz: Derrida, Jacques. O *gramatologii*. Tłum. Banasiak Bogdan. Wydawnictwo KR, 1999.

$$\begin{array}{ll} 3. R(x,z) & (1,2[\text{def1}: Z \stackrel{\text{def}}{=} R(x,y) \vee R(x,z) \wedge R(z,y)]) \\ i & \\ 4. Z1 \in Zk & (1,2,3[\text{def2}: Zk \stackrel{\text{def}}{=} R(x,y) \vee R(x,z) \wedge R(z,y)]) \end{array}$$

To znaczy, że, ponieważ pomiędzy podmiotem poznania x , a jego przedmiotem y zachodzi zapośredniczona relacja poznawcza, a przestrzeń z jest formą poznania wszelkich przedmiotów zewnętrznych, to podmiot mający dostęp do niej, może powiedzieć coś przedmiotowo ważnego, mówiąc jedynie o zapośredniczeniu, czyli w tym przypadku formie naoczności $R(x,z)$, a skoro nie istnieje inny sposób odnoszenia się do przedmiotu, to będą to twierdzenia co do poznania nie tylko powszechne przedmiotowo, ale i apodyktycznie konieczne, ponieważ nie ma innej możliwości odniesienia się. W ten również sposób bezpośrednie odniesienie do rzeczy samej w sobie zostaje zachowane w swojej negacji $\sim R(x,y)$ i tylko dzięki niej możliwy jest powszechnie ważny i apodyktycznie konieczny charakter SSA. Jak sprawa ma się z kolei z czasem?

Czas analogicznie do przestrzeni jest formą zmysłu wewnętrznego, a ponieważ wszystkie zjawiska są jedynie częścią poznania, to wszystkie także zewnętrzne muszą podlegać jego warunkom. Podobnie jak w przypadku przestrzeni, Kant stwierdza coś co jest oczywiste. To znaczy, że czas występuje w każdym spostrzeżeniu zmysłowym. To, co należy udowodnić to charakter czasu. Dowodząc, że czas musi być formą zmysłowości pisze Kant tak:

“Równoczesność lub następstwo nie pojawiłyby się bowiem same w spostrzeżeniu, gdyby wyobrażenie czasu nie znajdowało się a priori u jego podłoża. Tylko przy tym założeniu można sobie wyobrazić, że niektóre przedmioty znajdują się w jednym i tym samym czasie (równocześnie) lub też w różnych czasach (po sobie)”⁸.

Jeśli bowiem czas byłby czymś empirycznym, to nie byłyby pewne twierdzenia, które dotyczą własności rzeczy dziejących się w czasie np. „W czasie mogą obydwaj sprzeczne określenia występować w tej samej rzeczy, mianowicie jedno po drugim”⁹, inaczej mówiąc, bez czasu jako formy zmysłu wewnętrznego nie moglibyśmy zrozumieć, dlaczego jakakolwiek zmiana jest możliwa a co dopiero konieczna a wraz z tym nie moglibyśmy zrozumieć przyczynowości i czegokolwiek co dotyczy ruchu. Modus operandi dowodu jest taki sam jak w przypadku czasu.

Najbardziej interesującą sprawą jest tutaj jednak to, co czas wnosi do pojęcia zapośredniczenia, otóż jeśli czas jest koniecznym zapośredniczeniem zmysłu wewnętrznego oznacza to, że podmiot postrzega przez niego stan samego siebie. Tak więc zapośredniczenie będzie w tym przypadku samozapośredniczeniem, czy samoniebezpośredniością, otóż: w relacji zapośredniczenia koniecznego, którym jest odniesienie czasowe:

$$Zk2(x,y) \stackrel{\text{def}}{=} \sim R(x,y) \wedge R(x,z) \wedge R(z,y)$$

x jest podmiotem, natomiast y również jest podmiotem, tylko ujętym przedmiotowo: $y=x$, zatem:

⁸ Kant, Immanuel. *Krytyka...*: 81.

⁹ Kant, Immanuel. *Krytyka...*: 83.

$$Zk2(x,x) \stackrel{\text{def}}{=} \sim R(x,x) \wedge R(x,z) \wedge R(z,x)$$

stąd można wyprowadzić definicję samozapośredniczenia koniecznego jako:

$$Szk(x,x) \stackrel{\text{def}}{=} \sim R(x,x) \wedge R(x,z) \wedge R(z,x)$$

Co więcej relacje samozapośredniczenia można nazwać relacją zwrotno-przechodnią. Relacja zwrotnoprzechodnia jest na gruncie filozofii Kantowskiej czymś równie istotnym jak efemerycznym.

Przed wszystkim bowiem Kant neguje we fragmencie o czasie bezpośredniość nie rzeczy samej w sobie jako zewnętrznej, jak wcześniej, ale sam podmiot jako istotę noumenalną-wykraczającą poza intelektualne i zmysłowe odniesienie się podmiotu. Neguje zachowując go jako odniesienie. W czasie podmiot jest sobie dany zawsze jako przeszły, a więc inny, więcej, podmiot uchwytyjący nie może być uchwycony, można poznać jedynie sposób jego odnoszenia się, a więc formę zmysłu wewnętrznego czas-jako pewien rozumowy warunek. Czy czas może być wcześniejszy wobec postrzegania w czasie, w taki sam sposób w jaki Kant orzeka to o przestrzeni? Może być i jest, ale właśnie tylko w sensie logicznym, bo sama forma czasu nie może w sobie uczestniczyć. Zgodnie z przytoczonym wcześniej cytatem czas umożliwia przedmiotowi przyjęcie określeń sprzecznych, tak więc czas pozwala na przyjmowanie określeń sprzecznych ostatecznie przez sam podmiot poznający. Czy można się wyzbyć tych sprzeczności?

“Wszystko co jest przedstawione przez zmysł jest w tejże samej mierze zjawiskiem. I albo nie należałoby wcale przyjmować zmysłu wewnętrznego, albo też [jeżeli się go już przyjęło] podmiot, który jest jego przedmiotem, może być przezeń [przez ten zmysł wewnętrzny] przedstawiany tylko jako zjawisko, a nie tak, jakby on sam o sobie sądził, gdyby jego oglądanie było wyłącznie tylko samorzutną czynnością, tj. gdyby było intelektualne¹⁰”.

Podmiotowi ludzkiemu poznanie jest dane zawsze w sposób zapośredniczony, poznaje on tylko stosunki między przedmiotami zmysłów, ponieważ sama ich podstawa — formy zmysłowości to sposoby odnoszenia się do wrażeń. Kant z jednej strony mówi o odbiorczości zmysłów, nie należy jednak traktować tego dosłownie, ponieważ:

“Forma naoczności [...], więc może być ona jedynie sposobem w jaki umysł zostaje pobudzany przez swą własną czynność, mianowicie przez owo umieszczanie [w sobie] swego przedstawienia, a więc [w jaki] zostaje pobudzony przez samego siebie, tzn. może ona być jedynie zmysłem wewnętrznym rozważanym co do jego formy”

Według mnie Kant Arystotelejskim tropem mówi tutaj, że forma jest tożsama z aktem, to znaczy, że stosunek zmysłów do wrażeń jest aktywny — formuje je, ale w naoczności zmysłowej jest reaktywny, to znaczy działa jak bodziec bezwarunkowy. Kiedy pojawia się wrażenie, formy zmysłowości w bezwolny sposób odnoszą się do nich uporządkowując je, a więc narzucają im formę, dlatego też negatywnym określeniem bezpośredniości dla zmysłów w ogóle nie jest

¹⁰ Kant, Immanuel. *Krytyka...*: 95. podkreślenie czynię wyrazem zaakcentowania.

po prostu podmiot, ale podmiot, który posiada ogląd intelektualny, to znaczy taki ogląd w którym nie ma rozróżnienia na materię jako wrażenie i formę poznania jako formy naoczności, a oglądanie jest tylko samorzutną czynnością. Taki sposób poznania byłby zanegowaniem różnicy między bytem a poznaniem, dlatego musi być negowany, bowiem takie poznanie powoływałoby do życia byt wraz z jego poznaniem, jego synteza byłaby tworzeniem i byłaby zupełnie wolna, ponieważ nie napotykałaby przeciwdziałania jakiegoś wrażenia, czy materii. Sama wytwarzałaby swoje wrażenia wraz z formą w jednym akcie, nie posługując się żadnymi narzędziami w ściślejszym sensie ich znaczenia. Samorzutnością bowiem są czyste pojęcia intelektu, którymi zamierzam się teraz zająć.

3. Intelekt i zapośredniczenie jako narzędzie i funkcjonalna całość

Pojęcia są według Kanta funkcjami jedności sądów, to znaczy, że są one sposobami logicznego przyporządkowywania danych do apercepcji. Píše o tym Kant tak: "Czynnością intelektu zaś, przez którą różnorodność danych przedstawień (bez względu na to, czy są danymi naocznymi, czy pojęciami) zostaje podporządkowana jednej apercepcji w ogóle, jest logiczna funkcja sądów¹¹". Myślenie, które odbywa się za ich pomocą polega na przyporządkowywaniu do nich wielości danych. Pojęcie jest zarówno formą która w określony sposób zestawia ze sobą dane naoczności i wyobraźni jak i rezultatem tego zestawienia. Są więc formami myślenia zarówno w akcie zestawiania danych przed nim jak i jako jego produkt. Warto też w tym miejscu zaznaczyć, że myślenie jest formą syntezy. Synteza w ogólności polega na przyporządkowaniu jakiejś wielości do jakiejś jedności, a synteza poznawcza na przyporządkowywaniu danych do jakiejś świadomości. Kategorie empiryczne mogą być traktowane jako narzędzia w rozumieniu tropu pierwszego, to znaczy jako zapośredniczenie przypadkowe. Za ich pomocą można pomyśleć jakiś przedmiot, co jest wytworzeniem go w poznawczym sensie, a więc odtworzeniem. Takie odniesienie się do danych za pomocą pojęcia empirycznego jako zapośredniczającego nie będzie jednakże miało znamion konieczności ani powszechnej ważności. Mogę na przykład powiedzieć, że wszyscy żyjący ludzie należą do kategorii posiadających działający mózg, ale nie ma w tym stwierdzeniu żadnej konieczności poza tą lokalną, którą może dać przypadkowe doświadczenie. Co ważne, pojęcie to nie będzie też obecne przy każdym sądzie o swoim obiekcie, nie będzie odtwarzało go w pełni. Nawet jeśli jednak posiadamy jakieś apodyktycznie pewne twierdzenia o przyrodzie jak na przykład prawa fizyki czy biologii, to i tak polegają one na określeniu zależności jednego zjawiska od drugiego, a nie na określeniu tego, że te zjawiska występują.

Kiedy używa się narzędzia w sensie tropu pierwszego to istnieje wyraźna różnica, pomiędzy czynnością syntetycznego wytwarzania, a jego rezultatem. Jeśli są to narzędzia w sensie praktycznym to różnica jest zauważalna w tym, że narzędzie może służyć do czegoś innego niż tylko do wytworzenia określonego produktu, a materia nad którą pracuje może być wykorzystana

¹¹ Por. Kant, Immanuel. *Krytyka Czystego Rozumu vol. I*. Tłum. Roman Ingarden. Wydawnictwo Naukowe PWN, 1988: 69 i 70. Ta pozycja będzie cytowana w niniejszym tekście tylko raz, z uwagi na odmienne znaczenie w treści od cytowanego zwykle wydania wydawnictwa ANTYK.

do spełnienia danej funkcji, tak samo jak pojęcie może służyć także do czegoś innego niż do określenia jednego konkretnego zbioru danych, a ten konkretny zbiór danych może być określony przez inne pojęcie.

Kant oczywiście poszukuje pojęć jako zapośredniczeń w sensie tropu drugiego, to znaczy w tym przypadku takich, które wyjaśniają możliwość sądów syntetycznych a priori. Filozof z Królewca znajduje je w typach sądów logicznych, które uznaje za nieprzekraczalną formę myślenia. Aby udowodnić, że są warunkiem możliwości SSA należy wykazać, że bez nich, ani bez uznania ich za jedynie formy poznania - a nie bytu - nie byłyby one możliwe.

Zanim przejdę do dedukcji czystych pojęć intelektu, chciałbym jednak głębiej omówić narzędziowy charakter pojęć. Nawet bardzo skomplikowana maszyna służąca do spełniania jednej tylko funkcji będzie tożsama z rezultatem swojego działania tylko w kontekście podporządkowania jakiejś funkcjonalnej całości¹², co więcej chociaż subiektywnie może ulec fetyszyzacji do jednej jedynie funkcji i odsyłać do swojego produktu, to jej produkt, a więc rezultat wcale nie musi, a byłoby to warunkiem tożsamości funkcji z rezultatem. W Marksowskim sensie zarówno narzędzie jak i jego produkt są w pewnym sensie funkcją jedności pracy, a także mogą należeć do funkcjonalnej całości jakiegoś intelektu, mianowicie generalnego intelektu z tym, że u niego jest ona materialna i dotyczy sposobu podziału pracy i produkcji fabrycznej. Pojęcie generalnego intelektu jak pisze Carlo Vercellone w swoim artykule o generalnym intelekcie i kognitywnym kapitalizmie jest jednym z kluczowych pojęć do zrozumienia sposobu pracy w kapitalizmie: „Marks używa pojęcia formalnej subsumpcji, realnej subsumpcji i generalnego intelektu po to, aby zakwalifikować w ich logiczno-historycznym następstwie, zupełnie różne mechanizmy podporządkowywania pracy przez kapitał”¹³.

Jeśli natomiast chodzi o poznanie to jeżeli tak jak sądzi Kant jest ono syntezą i co więcej istnieje takie poznanie, które wiernie odtwarza rzeczywistość, to pojęcia, które charakteryzują tę syntezę w sposób konieczny posiadają powszechną ważność dla tego bytu. Jeżeli mają być możliwe SSA to wszelkie poznanie musi okazać się niebezpośredniością, także więc i myślenie aby uzyskać zupełną pewność musi pominąć w syntezie to co w bycie nie jest z nim tożsame. Poznanie nie może odtworzyć, czegoś czego samo w syntezie nie mogłoby stworzyć. Jeśli pojęcia mają wiernie odtwarzać rzeczywistość będąc funkcją i rezultatem syntezy zarazem, to muszą też stać u podstawy tego co odtwarzane. Poznanie to właśnie w kontrze do stwarzania-produkcji przez ogląd intelektualny jedynie odtwarzanie – reprodukcja.

Wracając jednak do głównego wątku, czyli do rozpatrzenia dedukcji czystych pojęć intelektu w wersji A, to będzie ona polegała na przedstawieniu w jaki sposób dochodzi do syntezy myślenia w ogóle od najbardziej źródłowych syntez poznania, oraz na wykazaniu, że bez czystych pojęć nie byłyby możliwe SSA ani naoczność z nimi związana.

Najbardziej źródłową syntezą jest według Kanta synteza ujmowania w naoczności, będąca warunkiem dalszych syntez, gdyż to ona jest aprioryczną czynnością „(...) kolejnego

¹² Vercellone, Carlo. *From Formal Subsumption to General Intellect: Elements for a Marxist Reading of the Thesis of Cognitive Capitalism*. W: Przekład autorski. Historical Materialism. Leiden, 2007/15: 19.

¹³ Vercellone, Carlo, *From Formal Subsumption...*: 19.

przeglądnięcia różnorodności, a potem jej zebrania w jedno”¹⁴ umożliwia ona przestrzeń i czas jako ciągłe spektra przedstawień, jej charakter w poznaniu można w pełni zrozumieć jednak jedynie w stosunku do dalszych syntez, w szczególności syntezy odtwarzania w wyobraźni.

Synteza odtwarzania jako objawia się empirycznie w prawie, że przedstawienia często po sobie występujące zaczynają się kojarzyć w umyśle, „To prawo odtwarzania zakłada jednak, że same zjawiska rzeczywiście podlegają takiemu prawidłu”¹⁵ inaczej naoczność byłaby chaosem wrażeń-cynober byłby raz czerwony, drugim razem czarny¹⁶. U podstawy wszelkiej naoczności tkwi zmysł wewnętrzny i jego określenia, więc jeśli zestawienie ze sobą danych występuje w nim zawsze nawet dla najbardziej podstawowych danych to synteza wyobraźni musi zachodzić również w sposób a priori, jest wtedy warunkiem naoczności:

„Jeżeli w umyśle kreślę sobie linię[...] to jest oczywiste, że muszę najpierw uchwycić w myśli jedno z tych różnorodnych przedstawień po drugim. [...] Jeżelibym [...] przechodząc do następnych ich nie odtwarzał, to nigdy nie mogłoby powstać całkowicie [...] nawet najczystsze i pierwsze podstawowe wyobrażenia przestrzeni i czasu¹⁷”.

Dzięki syntezie odtwarzania można zrozumieć również charakter syntezy ujmowania, która jest z nią „nierozzerwalnie związana”¹⁸. Okazuje się, że to synteza odtwarzania zapewnia ciągłość przedstawień, czyli brak zerwania jedności empirycznej świadomości w zapomnieniu o tym co było wcześniej. Z perspektywy syntezy wyobraźni synteza ujmowania to ujęcie w jednym zbiorze spostrzeżeń, które są czymś więcej niż tylko zbiorem różnych punktów, tylko dzięki niej. Różnica pomiędzy syntezą ujmowania a odtwarzania jest więc taka jak między zbiorem punktów a prostą na której się znajdują. Oba momenty są według Kanta konieczne, ale o tym więcej później.

Podstawą trzeciej i najważniejszej dla dedukcji syntezy-syntezy rozpoznawania w pojęciu jest fakt świadomości, że tym, za pomocą czego coś jest odtwarzane, jest jakaś jedna świadomość, a więc samoświadomość-apercepcja, która jest konieczną świadomością tożsamości samego siebie jako warunek, a nie jakiś empiryczny podmiot, czy przedmiot. Według Kanta bez takiej transcendentalnej apercepcji nie do pomyślenia byłby jakikolwiek przedmiot, a więc i odniesiony do niego poznający podmiot, ponieważ jeżeli jak ustalono wcześniej „zjawiska nie są niczym innym jak tylko zmysłowymi wyobrażeniami” oraz nie można ich „uważać za przedmioty ([istniejące] poza władzą przedstawienia) to przedmiotowość, czyli fakt że odnosimy się do tego samego może być zapewniona jedynie przez jakąś jedność apercepcji i być „niczym innym jak formalną jednością świadomości w syntezie tego, co różnorodne w przedstawieniach”¹⁹.

Co więcej prawdziwość, a więc tożsamość pojęcia w sądzie, ze swoim przedmiotem jest umożliwiona dzięki temu, że zjawiska są konstruowane według prawideł tychże samych pojęć i są funkcją tejże samej jedności co ich kopie. Kant pisze o pojęciu w ogóle następująco: „Prawidłem dla danych naocznych może ono jednak być tylko dzięki temu, że w (bei) danych zjawiskach

¹⁴ Kant, Immanuel. *Krytyka...*: 135.

¹⁵ Kant, Immanuel. *Krytyka...*: 136.

¹⁶ Kant, Immanuel. *Krytyka...*: 136.

¹⁷ Kant, Immanuel. *Krytyka...*: 136.

¹⁸ Kant, Immanuel. *Krytyka...*: 137.

¹⁹ Kant, Immanuel. *Krytyka...*: 138.

przedstawia konieczne odtworzenie ich różnorodności, a więc syntetyczną jedność świadomości ich dotyczącą”²⁰. Tak więc transcendentalna apercpcja jest warunkiem przedmiotu i podmiotu w ogóle oraz umożliwia ich odniesienie do siebie a wszelkie poznanie pojęciowe jest po prostu odtworzeniem czynności koniecznych do stworzenia przedmiotu. Wszelka czynność myślenia jest czynnością apercpcji, każdy byt jako byt dla siebie jest wynikiem jej czynności, a każde poznanie jest odtworzeniem tej czynności. Transcendentalna apercpcja jest warunkiem możliwości nie tylko sądów syntetycznych a priori, ale wszelkich sądów jeśli mają one być w ogóle przedmiotowe. Co więcej, jeżeli ma istnieć doświadczenie to zjawiska, a więc cała zmysłowość, muszą podlegać „ogólnym funkcjom syntezy, mianowicie syntezy dokonywanej wedle pojęć”²¹, a więc samym prawidłom, wedle którym pojęcia przyporządkowują do siebie to, co różnorodne. Inaczej niemożliwe byłyby sądy syntetyczne a priori, ani sądy ważne przedmiotowo w ogóle, ponieważ istniałyby w zjawisku zawsze wymykająca się różnica, która w nieciągły sposób byłaby czymś „mniej niż marzenie senne”²².

Względem naoczności czyste pojęcia intelektu są zapośredniczeniami w sensie tropu drugiego, to znaczy są konieczne, aby naoczność mogła być rzeczywiście dostępna dla świadomości, są jej warunkiem możliwości. Ich stosowanie się do naoczności z tego powodu nie jest przypadkowe, ale konieczne, to znaczy są one istotne dla samej jej konstrukcji i sądy formułowane za ich pomocą mogą być powszechnie przedmiotowe i konieczne nawet bez odnoszenia się do naoczności. Są zapośredniczeniami stosowanymi w sposób konieczny w konstrukcji przyrody, oraz są konieczne do jej wiernej rekonstrukcji. Jednakże warunkiem wzajemnego odniesienia konstrukcji i rekonstrukcji i ich istnienia jest jakaś transcendentalna apercpcja objawiająca się w jedności funkcji syntezy tych pojęć.

Względem tej apercpcji czyste pojęcia intelektu są jedynie zapośredniczeniami przypadkowymi. To znaczy, jeśli abstrahować od dostępnej istotom skończonym naoczności, a więc owej źródłowej niebezpośredniości mogłyby się okazać niczym, a rzeczywistymi mogłyby być inne sposoby syntezy danych, które względem jedności apercpcji w szerszym sensie odgrywałyby rolę narzędzi. Widać to choćby po tym, że poza naocznością, jakkolwiek nie jest to przez Kanta dopuszczone jako rzeczywiste poznanie, można pomyśleć o wykorzystaniu tychże pojęć.

Sama transcendentalna apercpcja natomiast względem całości poznania jest zapośredniczeniem koniecznym, ale wystarczy abstrahować od naoczności i staje się zapośredniczeniem w sensie tropu 3, czyli zapośredniczeniem przygodnym lub faktycznym. Nie ma poza ugruntowaniem sądów syntetycznych a priori i doświadczenia, żadnej racji dla której apercpcja miałaby być jednością raczej niż nie i że miałaby spajać doświadczenie, raczej niż nie. Po prostu tak samo jak na samym „dole” systemu przy wrażeniach, są one czymś faktycznym, tak samo transcendentalna apercpcja po prostu jest faktem i nie można podać dla niej warunku możliwości, ani przyczyny. Istnienie SSA i doświadczenia jest racją prowadzącą do poznania

²⁰ Kant, Immanuel. *Krytyka...*: 139.

²¹ Kant, Immanuel. *Krytyka...*: 143.

²² Kant, Immanuel. *Krytyka...*: 143.

transcendentalnej apercepcji, ale bytowo, to ona jest racją dla nich, gdyby nie ona, nie byłyby one możliwe.

Zarówno wrażenia, pochodzące od rzeczy samej w sobie jak i transcendentalna apercepcja są czymś przygodnym, jednakże wrażenia są czymś założonym jako dane bezpośrednio, a podmiotom poznawczym jedynie niebezpośrednio, natomiast transcendentalna apercepcja jest przygodnym zapośredniczeniem czymś dostępnym właśnie w czynności zapośredniczania, której nie da się wywieść z czegoś innego. Oba te pojęcie jako przygodne wyróżniają się pewną arbitralnością, jednak wrażenie jest według Kanta przynajmniej pewną receptywnością, która się wydarza i mija, natomiast transcendentalna apercepcja jest aktywnością, która trwa utrzymując całą strukturę poznania. Względem jakiegokolwiek poznania wrażenie jawi się jako pewna przerwa, punkt w ciągłości czasu jako taki niedostępny dla poznania i dobrze, bo gdyby był to niemożliwe byłyby sądy pewne. Transcendentalna apercepcja natomiast jest na odwrót ciągłością czynności syntezy, która umożliwia poznanie, można przestać odczuwać wrażenia, ale nie sposób przestać myśleć, jeśli nie chce się popaść w „mniej niż sen”.

Kantowski system zapośredniczeń jest pewną całością, nie istnieją po prostu pojedyncze narzędzia, a funkcjonalna całość o której wcześniej była mowa, w której centrum znajduje się transcendentalna apercepcja. Tę całość wobec tego, że transcendentalna apercepcja jawi się w czasie jako aktywność można określić ciągłością, a wobec negatywnego sposobu dowodu i zawarcia w nim dlatego jako istotnego elementu wrażenia jako przerwy, ciągłość tę można nazwać nieprzerwaniem. Za tym terminem przemawia też charakter transcendentalnej apercepcji.

Transcendentalna apercepcja może być na pierwszy rzut oka rozumiana w dwóch znaczeniach, analogicznie do pojęcia, po pierwsze jako czynność syntetyzowania, po drugie jako to do czego synteza przyporządkowuje, tak więc rezultat syntezy. Z tym, że transcendentalna apercepcja nie jest wcale jakimś podmiotem spichrzowym, w którym przechowują się wrażenia, tylko warunkiem podmiotu i przedmiotu, do takich samych wniosków doszedł najświetniejszy chyba polski badacz filozofii niemieckiej Marek Jan Siemek w polemice z tłumaczem pierwszej krytyki Romanem Ingardenem. “W szczególności Ingarden wydaje się utożsamiać kantowską „apercepcję transcendentalną” — tj. nieświadomą, pre-epistemiczną operację kategoryjnego formowania „przedmiotu” i „podmiotu” zarazem — ze zwykłą apercepcją (samowiedzą) empiryczną, w której taki uformowany już „podmiot” faktycznie uświadamia sobie swe akty poznawcze (epistemiczne) wobec „przedmiotu”²³. Pojęcia podobnie jak funkcje matematyczne przyporządkowują dane-argumenty do wartości-pojęć z tym, że transcendentalna apercepcja, nie jest jakąś wartością, do której przyporządkowuje się wszystkie funkcje. Czymś takim jest jedynie apercepcja empiryczna. Transcendentalna apercepcja jest jedynie funkcją jedności *per se* to znaczy funkcją poznawczą przyporządkowującą dane do pojęć, co robi bowiem jako „konieczna świadomość tożsamości samego siebie” jest również „świadomością równie koniecznej syntezy wszelkich zjawisk, dokonywanej wedle pojęć”, ponieważ:

²³ Siemek, Marek. *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*. PWN, 1977: 75

“Umysł (...) nie mógłby bezwzględnie pomyśleć sobie - i to a priori - tożsamości samego siebie w mnogości przedstawień, gdyby nie miał przed oczyma tożsamości swego działania, które poddaje wszelką syntezę ujęcia transcendentalnej jedności i dopiero umożliwia ich związek zachodzący wedle prawideł apriorycznych²⁴”.

Tak więc transcendentalna apercepcja jest świadomą czynnością podporządkowywania sobie, a więc czynienia tożsamym ze sobą poprzez samą czynność syntezy. Zarówno tworzy jak i odtwarza, nie robi tego jednak w bezpośredni sposób, nie ma dostępu ani do czystych danych, a jedynie do efektów, które na niej wywołały, ani do czystego podmiotu, do którego ma przyporządkowywać dane, a jedynie do jego formalnej czynności czyniącej jedno tożsame z drugim. Tak więc — cały Kantowski system teoretycznych zapośredniczeń jak i transcendentalna apercepcja są obustronną niebezpośredniością.

Co więcej ze względu na to, że transcendentalna apercepcja jako coś stałego jest jedynie wykrytym przez rozum warunkiem i nie dotyczy jej warunki czasowe, a więc początek i koniec, ale wciąż zachowuje ciągłość, mimo że przynajmniej z wewnętrznej perspektywy jest obustronnie arbitralna przez zwrócenie się ku przedmiotowi i zwrócenie się przedmiotu ku podmiotowi, to jest ona wraz z systemem zapośredniczeń nieprzerwaną.

Warto tu też napisać o otwierającej się coraz szerzej możliwości określenia tego systemu niebezpośredniości jako samozapośredniczenia, gdyż po pierwsze pod względem formalnym jakakolwiek rzecz jest zapośredniczana przez czynność transcendentalnej apercepcji, jej przedmiotowość leży raczej w aktywności podmiotu niż w istnieniu wrażeń, po drugie nawet jeśli zgodzić się na to, że trzeba przyjąć wrażenia jako coś pojawiającego się w empirycznej świadomości i nigdy do niej niesprowadzalnego, to przecież w empirycznej świadomości podmiot ujmuje w ten sposób także swoją aktywność. Dlaczego więc poznawanie nie miałoby być samopoznaniem podmiotu? Szczególnie, że Kant wyraźnie mówi o tym, że wszelkie możliwe poznanie jest wytworem transcendentalnej apercepcji.

Na tym poziomie rozwoju transcendentalizmu jest to niemożliwe, potrzeba będzie do tego syntezy systemu rozumu praktycznego i teoretycznego, co byłoby sprzeczne z celem całego systemu Kanta, a mianowicie odgraniczeniem ludzkiej wolności od przyrody. W tym celu musiałby uznać materialną, a nie tylko formalną, zapośredniczoną przez poznanie i moralność tożsamość świata i człowieka, co zniszczyłoby jego konstrukcję etyczną.

Za przyjęciem samozapośredniczenia przemawia także druga analogia doświadczenia, która głosi: „Wszystkie zmiany dokonują się wedle prawa powiązania przyczyny i skutku”²⁵. Zasada przyczynowości umożliwia porządek czasowy w ogóle. Sama forma zmysłu wewnętrznego polega na układaniu spostrzeżeń na jakimś czasowym kontinuum, jednakże to nie wystarczy, aby wytworzyć poznanie. Spostrzeżenia muszą być ułożone w prawidłowy sposób i nie wystarczy również, aby aprioryczna synteza wyobraźni układała je wedle skojarzeń, gdyż kiedy wyobraźni

²⁴ Kant, Immanuel. *Krytyka...*: 140.

²⁵ Kant, Immanuel. *Krytyka...*: 218.

brakuje, to wrażenia układają się w zupełnie dowolny sposób, natomiast z wyobraźnią dzieje się to według jakiejś zależności, ale czysto subiektywnej. Zasada przyczynowości musi zatem ustalać które spostrzeżenie następuje po którym, aby możliwe było przedmiotowo ważne poznanie a nie chaos wrażeń, lub odrębne subiektywne światy. Jest więc warunkiem koniecznym tego poznania.

Należy tu zadać pytanie, dlaczego w ogóle poddawać w wątpliwość faktyczny porządek czasowy? Przecież zmysł wewnętrzny powinien uporządkować wrażenia w takim układzie w jakim się pojawiają. Otóż trzeba pamiętać, że nie chodzi już tylko o doświadczenie, ale o konstrukcję świata możliwego doświadczenia, w którym jeśli mają obowiązywać sądy syntetyczne a priori mówiące o przyczynach, to ten świat musi być skonstruowany wedle zasady przyczynowości, a po drugie, że rzeczy same w sobie z których pochodzą wrażenia są właściwie atemporalne. Powstaje więc trudność polegająca na tym, jak to jest, że pojawiają się w określonym porządku. Trudność zgodnie z duchem Kanta zostaje przesunięta do wnętrza intelektu.

Ma to dwie ważne konsekwencje — po pierwsze okazuje się, że czas u Kanta nie jest czymś rzeczywistym w tym sensie, że przyroda jest w pełni zdeterminowana przyczynowo, a wraz z nią i poznanie. Demon Laplace’a mógłby zagościć w kantowskim świecie, znajomość początkowych warunków wszechświata i wszystkich jego praw oznaczałaby wszechwiedzę. Czas nie jest tu niczym innym niż ekstensywną wielkością na której można opisać świat. Właściwie nieważne, w którym momencie następuje jakiś bodziec zewnętrzny, może to się dzieć cały czas, gdzieś w środku, na początku albo na końcu — wszystko jest zdeterminowane, założone w jakiejś możliwej wiedzy i w ten sposób nie pojawia się nic nowego. Po drugie, nieważne też czy bodziec poznawczy nadchodzi od wewnątrz czy od zewnątrz, ale jeśli z góry zdeterminowane są wszystkie ustosunkowania poznawcze do rzeczy samej w sobie, to chyba nie wykazuje się ona żadną aktywnością w przeciwieństwie do podmiotu spoglądającego na nią.

Podsumowując, w *Krytyce Czystego Rozumu* Immanuela Kanta pojęcie zapośredniczenia stanowi istotny element zawarty w jej perspektywie poznawczej oraz pozwala wyciągnąć z niej istotne dekonstruktywne wnioski. W filozofii Kanta zapośredniczenia mają charakter niebezpośredniości, to znaczy, że bezpośredniość jest w nich zawarta jako element zanegowany, ale będący jednak punktem odniesienia. Ich obecność od samych podstaw *Krytyki Czystego Rozumu* wyznacza charakter całego systemu. W *Krytyce Praktycznego Rozumu* Kant natomiast prezentuje zapośredniczenia już w swojej pozytywności, bez odniesienia do bezpośredniości, ale to temat na inną pracę.

Literatura

- Derrida, Jacques. o *gramatologii*. Tłum. Bogdan Banasiak. Wydawnictwo KR, 1999.
- Kant, Immanuel. *Krytyka Czystego Rozumu*. Tłum. Roman Ingarden. Wydawnictwo ANTYK, 2001.
- Kant, Immanuel. *Krytyka Czystego Rozumu*. Tłum. Roman Ingarden. PWN, 1988.
- Kant, Immanuel. *Krytyka praktycznego rozumu*. Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2002.
- Kant, Immanuel. *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tłum. Mściław Wartenberg. Antyk, 2002.
- Meillassoux, Quentin. *Po skończoności*. Tłum. Piotr Herbich. Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, 2015.
- Meillassoux, Quentin. „Potencjalność i wirtualność”. Tłum. Piotr Herbich. W: *KRONOS*, 2012.
- Siemek, Marek. *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*. PWN, 1977.
- Vercellone, Carlo. „From Formal Subsumption to General Intellect: Elements for a Marxist Reading of the Thesis of Cognitive Capitalism”. W: *Historical Materialism*, 2007.
- Wittgenstein, Ludwig. *Dociekania filozoficzne*. Tłum. Bogusław Wolniewicz. PWN, 2000.

Jagoda Dobrowolska
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
jagdob@st.amu.edu.pl

Transgresja jako doświadczenie wewnętrzne. Analiza powieści *Wyznanie maski* Yukio Mishimy w oparciu o myśl Georges’a Bataille’a

Abstrakt

Niniejsza praca poświęcona jest analizie pojęcia transgresji w *Erotyzmie* Georges’a Bataille’a oraz interpretacji powieści *Wyznanie maski* Yukio Mishimy na podstawie wyciągniętych wniosków. Transgresja, rozumiana przez Bataille’a jako świadome przekraczanie granic moralnych i społecznych, stanowi kluczowy element twórczości Mishimy. Destrukcyjne pożądanie bohatera *Wyznania maski*, splecione z przemocą i pragnieniem śmierci, rezonuje z myślą Bataille’a, według którego akt erotyczny i śmierć są dwiema formami tego samego doświadczenia wewnętrznego. Analiza powieści pokazuje, że niezdrowe fascynacje bohatera są wyrazem większego pragnienia – połączenia się w jedność z bytem, który dla francuskiego filozofa jest tożsamy z sacrum. Definiując sacrum, Bataille nawiązuje do krwawych rytuałów i zwyczajów, które w pierwotnych religiach były dla wiernych tak samo ważne jak modlitwy. Dla Bataille’a erotyzm i śmierć zawsze pozostawały elementem sfery sacrum. Podobny stosunek do świętości przejawia bohater *Wyznania maski*, który otacza wciąż obiekty swojego pożądania, jednocześnie uśmiercając je w swoich brutalnych fantazjach.

Słowa kluczowe: transgresja, George Bataille, erotyzm, literatura japońska, Yukio Mishima

Wstęp

Dyskurs literatury transgresyjnej często zawężany jest do paru uznanych dzieł literatury zachodniej. Wśród nich wymienia się klasyki Markiza De Sade’a (1740–1814), Franza Kafki (1883–1924) i Fiodora Dostojewskiego (1821–1881) oraz bardziej współczesnego Władimira Nabokowa (1899–1977) czy Jeana Geneta (1910–1986). Czasem wśród najbardziej szokujących pisarzy wyróżnia się również Mishimę¹, jakoby jedyne transgresyjnego pisarza Wschodu. Oczywiście dotyczy to postkolonialnego problemu kanonizowania jedynie powieści twórców zachodnich. Poddając jednak analizie XX-wieczne dziedzictwo literackie Japonii, można zauważyć, że integralną częścią utworów wydanych po drugiej wojnie światowej jest przekraczanie granic moralnych, społecznych i językowych.

Transgresja jako pojęcie filozoficzne, zdążyła rozwinąć się w wielowymiarowy problem, którego myśliciele nie są w stanie zamknąć w jednoznacznych ramach. Okazała się zagwozdką, zdającą się jedynie poszerzać spektrum swoich znaczeń i poziomów interpretacji. Na potrzeby tej pracy zdecydowałam się wrócić do korzeni tej nieuchwytniej kategorii,

¹ Felski, Rita. „Pożytki z literatury. Szok”. *Teksty Drugie* 2010/1–2: 281.

a mianowicie teorii transgresji przedstawionej przez Georges'a Bataille'a (1897–1962), który traktował ją jako rodzaj szczególnego doświadczenia wewnętrznego.

Celem pracy jest ukazanie motywu transgresji w *Wyznaniach maski* (*Kamen no kokuhaku*, 1949) Mishimy Yukio (1925–1970). Swoją analizę skupię na wewnętrznych przeżyciach bohatera, które są kluczem do interpretacji pod kątem filozofii transgresji zaproponowanej przez Bataille'a w *Erotyzmie* (*L'Érotisme*, 1957).

Transgresja

W humanistyce transgresja stała się niezwykle popularnym terminem w drugiej połowie XX wieku, najpierw za sprawą Georges'a Bataille'a, a potem Michela Foucaulta (1926–1984). Słowo to stosunkowo wcześniej zaistniało w języku angielskim, bo już w XIV wieku zapożyczone zostało z języka francuskiego, do którego natomiast przeniknęło z łaciny². Tam występowało jako rzeczownik *transgressio*, pochodzący od czasownika *transgredi*, oznaczającego dosłownie „przekroczyć, przejść”³. Na początku termin ten stosowano w naukach przyrodniczych, takich jak genetyka i genealogia, skąd został przeniesiony na grunt nauk humanistycznych, gdzie do dziś jest używany w swoim metaforycznym znaczeniu jako „przekraczanie granic”. Mimo popularności terminu jednoznaczne zdefiniowanie transgresji, głównie za sprawą jej nieuchwytnej natury, stało się dla badaczy zadaniem zgubnym, zwłaszcza w postmodernistycznym świecie.

Obszarem szczególnie uprzywilejowanym do dokonywania się aktu transgresji jest literatura, która – jak twierdzi Andrzej Skrendo – od czasu przewrotu romantycznego żywi się przekraczaniem granic⁴. Szczeciński badacz przekonuje, że świadectwa transgresji znajdziemy w literaturze, która stanowi próbę opisaną „drugiej strony”⁵. Powołując się na słowa Marii Janion, pisze on, że ktoś musi za nią opowiedzieć o tym „jak popełnia się zdradę, zadaje śmierć, pożera nieczystości, ale także, jak się dochodzi do doświadczenia homoseksualnego, jako nieskończonego pożądania, pożądania śmierci”⁶. Skrendo wprowadza również istotny podział w dyskursie transgresji na przekroczenie modernistyczne i postmodernistyczne (poetologię i poetykę transgresji). Ta pierwsza opiera się na idei transgresji jako przekroczenia literatury w kierunku egzystencji lub na odwrót egzystencji w stronę literatury⁷. Jest to miejsce Bataille'a i jego kontynuatorów. Taki projekt transgresji ma sens etyczny – akty przekroczenia muszą być podejmowane w pewnej normatywnej idei człowieczeństwa pełnego i prawdziwego, zakorzenione są więc w sferze wartości moralnych⁸. Przekroczenie postmodernistyczne, rozwijane m.in. przez Foucaulta, nie jest przeciwstawne idei modernistycznej, lecz swoje zainteresowanie skupia przede wszystkim na fenomenie granicy. Jego celem nie jest przekroczenie granicy po to, by osiągnąć jakiś wewnętrzny stan w człowieku, jak miało

² Banaś, Monika. „Transgresja i dyfuzja - czyli O tym, dlaczego nauki humanistyczne i społeczne sięgają do terminologii nauk przyrodniczych”. *Kultura – Historia – Globalizacja*, 2013/14: 5–6.

³ Hasło *transgression*. *Online Etymology Dictionary*. <https://www.etymonline.com> (dostęp: 07.06.2024).

⁴ A. Skrendo, *Tadeusz Różewicz i granice literatury. Poetyka i etyka transgresji*. Universitas, Kraków 2002: 15.

⁵ A. Skrendo, *Tadeusz Różewicz...*: 15.

⁶ Janion, Maria. W: K. Chwin, red. *Rozmowy „Tytułu”*. Gdańsk 1996: 166–167. Cyt. za A. Skrendo, *Tadeusz Różewicz...*: 18.

⁷ A. Skrendo, *Tadeusz Różewicz...*: 15.

⁸ A. Skrendo, *Tadeusz Różewicz...*: 13.

to miejsce u Bataille'a, a raczej by podważyć ruch transgresji, opozycję zewnątrz-wewnątrz oraz zmultiplikować granice⁹.

“Transgresja zatem nie tak ma się do granicy jak czerń do bieli, zakaz do przyzwolenia, zewnątrz do wnętrza [...]. Już raczej związana jest z nią spiralnym stosunkiem, w którym niczego nie osiągnie żadne włamanie. Być może jest w niej coś z błyskawicy wśród nocy, która z głębin czasu umieszcza w gęstym i czarnym bycie to, co niweczy, oświeśla byty owe od wewnątrz i na wskroś, zawdzięcza im przecież żywą jasność, rozdzierającą i poskromioną jasność, gubi się w przestrzeni, którą naznacza swym zwierchnictwem, i wreszcie milknie, nadawszy imię ciemności¹⁰”.

Skrendo pisze, że tak rozumiana transgresja „odarta jest z aury sakralnego bluźnierstwa. Wyzwolona od powierzchownych związków między tym co moralne i obyczajowo zakazane”¹¹. Ponadto Foucault za najważniejsze zadanie filozofii transgresji uważał znalezienie języka służącego do opisywania jej. Twierdził wręcz, że sama transgresja jest językiem. W skrajnych słowach i formach mowy, które Bataille uczynił „szczytami myśli”, Foucault nie szukał prawdy, lecz upatrywał w nich środka do wyzwolenia naszego języka. Zadaje sobie pytanie: czym jest ów język “[...] suwerenny wobec nas i górujący nad nami, niekiedy zastygając w scenach obyczajowych nazwanych „erotycznymi”, to znów wyparowując w filozoficznej turbulencji, gdzie zdaje się zatrać do szczytu?”¹².

Podobnie twierdzi Grzegorz Pertek, uważając, że utopijnym jest stworzenie systemu reguł i norm, za pomocą których paradoksalnie daje się opisać urozmaiconą typologię przekroczeń. Zgadza się Jeanem Durançonem że trudna do uchwycenia transgresja „[...] wymaga nowego sposobu myślenia, nowej logiki”¹³.

Georges Bataille

W *Erotyzmie* Bataille wprowadza kluczowe dla swojej filozofii kategorie: nieciągłości i ciągłości. Ludzie, zwierzęta i wszystkie organizmy są istotami nieciągłymi – umierającymi samotnie, przypadkowymi i przemijającymi bytami. dla człowieka nieciągłość stanowi sferę bezpieczeństwa – to miejsce rozumu, pracy oraz ustalonych norm i zakazów. Jednakże, mimo przywiązania do własnej nieciągłości, czuje on potrzebę dotarcia do „pierwotnej ciągłości, łączącej nas z bytem”¹⁴. Tym, co wyrывa go ze stanu nieciągłości, jest największy gwałt – śmierć. Zdaniem Bataille'a ciągłość nie jest poznawalna, lecz dane jest nam doświadczenie jej, choć zawsze przybiera ono formę niepewną, istniejącą w sposób negatywny¹⁵. Może być to doświadczenie mistyczne, takie jak chrześcijańska czy buddyjska ekstaza¹⁶, jednak – jak uważa Bataille – ciągłość w tej formie jest przeznaczona dla człowieka u schyłku życia, stojącego na granicy śmierci. Przede wszystkim jednak najważniejszą aktywnością ludzką,

⁹ A. Skrendo, *Tadeusz Różewicz...*: 16.

¹⁰ Foucault, Michael. *Przedmowa do transgresji*. W: T. Komendant red. *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*. Aletheia, Warszawa 1999: 52.

¹¹ A. Skrendo, *Tadeusz Różewicz...*: 15.

¹² Foucault, Michael. *Przedmowa...*: 55.

¹³ Durançon, Jean. *Transgresja u Bataille'a*. W: M. Janion red. *Transgresje 3. Osoby*, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1984: 321. Cyt. za G. Pertek, „Transgresja i literatura”. *Przestrzenie teorii* 2014/22: 16.

¹⁴ G. Bataille, *Erotyzm*. Tłum. M. Ochab. Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 1999: 19.

¹⁵ G. Bataille, *Erotyzm...*: 25.

¹⁶ G. Bataille, *Erotyzm...*: 69.

która pozwala „musnąć” ciągłość, jest erotyzm – będący tak samo jak śmierć, gwałtem. W śmierci człowiek ulega zatraceniu, podobnie w akcie erotycznym – zawieszony w stanie ekstatycznym, traci swoją podmiotowość. Przy czym erotyzm – jak podkreśla francuski filozof – nie jest tożsamy z aktywnością seksualną. Aktywność seksualna staje się erotyczna dopiero wtedy, gdy przestaje być „elementarną, zwierzęcą seksualnością”¹⁷. Kiedy człowiek pierwotny zaczął pałać się zajęciami, które dziś określilibyśmy mianem pracy, raz na zawsze oddzielił się od zwierzęcia. Wtedy też poczuł wstyd przed seksualnością, który stał się początkiem erotyzmu i bezpośrednio doprowadził do powstania zakazu.

„Człowiek chciał się sprzeciwić naturze i wierzył, że jej się sprzeciwia, ustanawiając przeciwko niej zakaz. Ograniczając gwałtowne odruchy w sobie samym, sądził, że jednocześnie ogranicza gwałt w porządku realnym. Lecz gdy dostrzegł nieskuteczność barier, jakie chciał postawić przed gwałtem, straciły sens granice, jakie sam sobie wyznaczył i których zamierzał przestrzegać; tłumione impulsy doszły do głosu, a wtedy swobodnie zabijał, nie hamował seksualnego rozpasania, nie lękał się otwarcie i publicznie tego, co do tej pory robił ukradkiem”¹⁸.

W ten sposób doszło do pogwałcenia zakazu, lecz nie jego zanegowania. Zakaz i jego przekroczenie połączone są dialektycznym stosunkiem. „Transgresja nie jest zanegowaniem zakazu, lecz jego przekroczeniem i dopełnieniem”¹⁹. Podkreśla, że akt transgresji, nie jest tożsamy z aktem zwierzęcej gwałtowności – nie może dokonać się u istoty nie obdarzonej rozumem. Pisząc, że transgresja jest aktem zorganizowanym, ma na myśli świadomość zakazu w trakcie łamania go. Ponadto wskazuje na nierozzerwalny związek między doświadczeniem erotycznym i doświadczeniem religijnym (niemieszczącym się w żadnej określonej religii). Oba są rodzajami doświadczenia wewnętrznego, będącego przestrzenią, w której dokonuje się akt transgresji. „Doświadczenie wewnętrzne byłoby niemożliwe, gdyby nie ujawniała się gra równowagi między zakazem i transgresją, umożliwiające jedno bądź drugie”²⁰. Przekonuje, że zarówno w doświadczeniu religijnym, jak i erotycznym, transgresja prowadzi nas ku ciągłości, a więc świata *sacrum*. Popiera tę tezę przykładami obrzędów seksualnych, które jednocześnie pełniły funkcję obrzędów religijnych w wielu pierwotnych religiach. Te ostatnie – w przeciwieństwie do chrześcijaństwa – są dla niego źródłem prawd o człowieku.

Autor *Doświadczenia wewnętrznego* wyróżnia fundamentalne zakazy dane nam od wewnątrz. Są nimi: zakaz związany ze śmiercią i zakaz związany z prokreacją. Píše: „Gwałt, z którego wynika rozmnażanie i gwałt jakim jest śmierć nie da się zrozumieć inaczej niż tłumacząc jeden przy pomocy drugiego. od początku widać, że dwa pierwsze zakazy dotyczyły śmierci i seksu”²¹. Zakaz związany ze śmiercią ma dwa wymiary: zakaz zabijania i zakaz obcowania ze zmarłym. Oba nabrały charakteru transgresyjnego w momencie, gdy pradawny człowiek uzmysłowił sobie nadejście własnej śmierci, a więc własnej nieciągłości. Ten pierwszy ma charakter globalny i związany jest z żądzą przekroczenia „granicy absolutnej”, jaką jest zabijanie. Nie każde zabójstwo jest jednak aktem transgresji, istnieje decydująca różnica między rytualnym składaniem ofiary z człowieka w celu połączenia

¹⁷ G. Bataille, *Erotyzm...*: 29.

¹⁸ G. Bataille, *Erotyzm...*: 67.

¹⁹ G. Bataille, *Erotyzm...*: 64.

²⁰ G. Bataille, *Erotyzm...*: 37.

²¹ G. Bataille, *Erotyzm...*: 43.

się z sacrum a zabijaniem podczas wojny prowadzonej w celach politycznych. Większym skomplikowaniem cechuje się zakaz przed obcowaniem z trupem. Ciało zmarłego budzi przerażenie, które powoduje natychmiastowe cofnięcie się. Zgroza przed śmiercią nie jest jednak efektem niepokoju przed unicestwieniem życia, ale przed zgnilizną i nierozzerwalnie związaną z nią fermentacją. „Odrażająco płynna, mdła i ciepła materia, w której kipi życie, materia rojąca się od jaj, zarodków i robactwa, wywołuje w człowieku te decydujące reakcję nazwane przez nas odrazą, obrzydzeniem, wstrętem”²².

Jednocześnie widok ten jest czymś hipnotyzującym. Tym, co odpycha człowieka od fascynacji przed śmiercią, jest strach przed utratą nieciągłości. Ciało w trakcie rozkładu zaraża gwałtem, dlatego Bataille sugeruje, że ludzie zaczęli grzebać zmarłych, aby uchronić się przed zagrożeniem z ich strony.

Zakaz dotyczący seksualności jest powszechny, choć jego formy zmieniają się rozmaicie w zależności od miejsca i czasu. Francuski filozof twierdzi jednak, że pomimo swojej wszechobecności, nie został on jeszcze dostatecznie wyjaśniony. Badacze koncentrują się głównie na bardziej wyraźnych formach zakazu związanego z seksualnością, takich jak zakaz przed kazirodztwem, krwią miesięczkową czy porodem. Obiektywnie obsceniczną wydaje się Bataille’owi również bliskość narządów płciowych i otworu analnego, związanego z procesem wydalania. Jak twierdzi autor *Erotyzmu*, ludzkie odchody budzą w nas podobne odczucia co widok trupa²³. Idąc tym tropem, przenosi on zgrozę związaną ze śmiercią na grunt erotyzmu – wstręt przed zgnilizną porównuje do uczucia, jakie budzi w nim sprośność, a obrzydzenie staje się przedmiotem pożądania. Choć opisane przez niego wrażenia mogą wydawać się przesadzone, to rozpasanie i pierwotna seksualność stanowią istotę erotycznej transgresji. Erotyczne spełnienie wymaga wolności, która jest oddaleniem się od nieciągłości, przypominającym śmierć. W duchu myśli Markiza de Sade pisze, że przywoływanie śmierci podczas aktu seksualnego, może wywoływać rozkosz.

„Najczęściej sprowadza się to do pocucia transgresji, która zagraża ogólnej stabilności i zachowania życia, lecz bez której rozpasanie byłoby niemożliwe. (...) Wszelka aktywność seksualna, zawsze i wszędzie, choć w różnym stopniu zdawała się uchylać ludzkiej godności”²⁴.

Yukio Mishima

Yukio Mishima urodził się 14 stycznia 1925 roku w Tokio w domu swoich dziadków jako Kimitake Hiraoka. W piętnastym dniu życia jego babcia od strony ojca – Natsu – zabrała go od matki i przeniosła do swojego ciemnego pokoju wraz z kołyską i wszystkimi jego rzeczami. „Trzymała go tam jak więźnia, aż ukończył dwanaście lat, zazdrośnie, zaciekle, histerycznie broniąc go przed rodzicami i światem zewnętrznym”²⁵. Natsu była osobą bardzo schorowaną i nieszczęśliwą. Odsunawszy chłopca od matki, domagała się pełnej kontroli nad jego życiem, a ojciec Michimy, nie umiał jej się przeciwstawić. Uważała, że chorowity Kimitake będzie u niej bezpieczniejszy i że to ona zapewni mu lepsze wychowanie niż rodzice,

²² G. Bataille, *Erotyzm...*: 58.

²³ G. Bataille, *Erotyzm...*: 60.

²⁴ G. Bataille, *Erotyzm...*: 102-104.

²⁵ J. Nathan. *Mishima: Życie*. Tłum. M. Froński. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2022: 27.

a szczególnie matka – Shizue, której nie ufała. Młody Kimitake mógł spędzać czas jedynie ze swoimi starszymi kuzynkami, a do zabawy służyły mu lalki, domki i origami²⁶. Większość czasu przebywał jednak w pokoju babci, słuchając jej krzyków, płaczu i narzekañ. Uważa się, że japońska literatura romantyczna, tradycyjna sztuka, a zwłaszcza teatr kabuki, z którymi we wczesnych latach życia zapoznawała go Natsu, wywarły istotny wpływ na jego późniejsze pisarstwo. Jerry Piven wskazuje natomiast na niezdrowe relacje z babcią i matką oraz uległość ojca jako czynniki, które wpłynęły na seksualność Mishimy, a także jego fascynację śmiercią i sadomasochizmem²⁷. Samotne i nienaturalne dzieciństwo sprawiło, że stał się introwertyczny i zamknięty w sobie. Kiedy w kwietniu 1931 roku poszedł do pierwszej klasy w elitarniej Szkole Parów, nie potrafił odnaleźć się wśród kolegów. Był wątłej postury, blady i delikatny, na dodatek miał „dziewczęcy” charakter – był nieśmiały i słaby. To wszystko sprawiało, że inni chłopcy dokuczali mu i traktowali jak klasowe popychadło. Pierwsze wiersze zaczął pisać już w wieku pięciu lat, a najwcześniejszy znany utwór prozatorski pochodzi z czwartej klasy szkoły podstawowej. Jako dwunastolatek czytywał Wilde’a, Rilkego, klasyczną literaturę japońską i Tanizakiego. W kolejnych latach zapoznał się z twórczością Raymonda Radiguet’a, który stał się dla niego szczególną inspiracją. Dołączył do klubu literackiego i już w 1941 roku został poproszony o napisanie opowiadania do akademickiego czasopisma literackiego „Bungei-Bunka”. Od tamtej pory, wspierany przez starszych kolegów należących do tzw. Szkoły Romantycznej, regularnie publikował swoje utwory. W 1944 roku Mishima rozpoczął studia prawnicze na Uniwersytecie Cesarskim w Tokio, lecz niemal od razu został zmobilizowany do pracy w fabryce samolotów. Wiele jego utworów z tamtego okresu opowiada o umieraniu na polu walki i coraz bardziej wyraźne stają się jego fantazje o pięknie i śmierci. Mimo fascynacji losem żołnierzy, jak wynika z jego listów, prawdziwa wojna i polityka w rzeczywistości go nie interesowały. Odczuwając ulgę, przyjął decyzję o uznaniu go za niezdolnego do służby wojskowej ze względu na stan zdrowia. Po ukończeniu studiów podjął pracę w Ministerstwie Finansów, jednak porzucił ją po roku, by w pełni poświęcić się pisarstwu. Pod koniec lat pięćdziesiątych był już płodnym i cenionym pisarzem. W tamtym czasie napisał jedno ze swoich najbardziej znanych opowiadań – *Umiłowanie ojczyzny* (*Yūkoku*, 1961), które stanowi dowód na krystalizujące się w nim wówczas nacjonalistyczne uczucia.

„Intensywne sadomasochistyczne wizje Mishimy zyskały polityczny wymiar w ostatniej dekadzie jego życia, kiedy coraz bardziej niepokoiło go to, co postrzegał jako radykalną politykę i towarzyszący jej upadek japońskiej kultury w latach sześćdziesiątych. W odpowiedzi na to domniemane zepsucie, Mishima opracował złożoną alternatywną wizję, którą wielu uznało za faszystowską, ze względu na jej gloryfikację cesarza jako centrum japońskiej kultury oraz wojska służącemu cesarzowi”²⁸.

Mishima zdecydowanie sprzeciwiał się odnowieniu traktatu o bezpieczeństwie i uważał, że konieczna jest rewizja „haniebnej” konstytucji z 1947 roku. W jego przekonaniu umożliwiłoby to przywrócenie Oddziałom Samoobrony statusu pełnoprawnej armii narodowej,

²⁶ J. Nathan. *Mishima...*: 29.

²⁷ J. S. Piven, *Madness and Perversion of Yukio Mishima*. Preager, Westport 2004: 44.

²⁸ S. J. Napier, *Escape from the Wasteland: Romanticism and Realism in the fiction of Yukio Mishima and Oe Kenzaburo*. Harvard University Asia Center 1995: 4.

a nie jedynie formacji o charakterze policyjnym. Ostatecznie zrealizował swoje wizje zamachu stanu w 1970 roku, kiedy w kiedy wraz z członkami założonej przez siebie paramilitarnej organizacji znanej pod nazwą Stowarzyszenie Tarczy (Tate-no kai) wtargnął do kwatery głównej Japońskich Sił Samoobrony. Wystąpienie Mishimy zakończyło się porażką, którą zwieńczył wykonaniem rytualnego seppuku wraz z jednym ze swoich najwierniejszych kompanów.

Wyznanie maski

Wiele utworów Mishimy ma charakter konfesyjny. Taka narracja umożliwia przedstawienie seksualnych fantazji i obsesji bohaterów, które u Mishimy nierzadko przybierają postać patologiczną i szokującą w odbiorze przeciętnego czytelnika. Bohaterowie nie są w stanie osiągnąć spełnienia poprzez uprawianie konwencjonalnego stosunku płciowego, co z kolei sprawia, że czują się wyobcowani i wykluczeni z normalnego funkcjonowania w społeczeństwie. Aby dać upust swoim pragnieniom, poddają się takim aktywnościom seksualnym jak masturbacja, podglądactwo, praktyki homoseksualne, sadomasochizm lub – w najgorszym przypadku gwałt. Jak wskazuje Susan J. Napier, takie przedstawienie bohaterów literackich jest nierozzerwalnie związane z sytuacją polityczną, w której znaleźli się Japończycy po drugiej wojnie światowej²⁹. Upokorzenie, jakiego doświadczyli, osiągnęło wymiaru personalnego jednostki – objawiało się w życiu prywatnym, a zwłaszcza w relacjach i seksualności. Amerykańska badaczka wskazuje zresztą, że działało to również w drugą stronę – życie erotyczne bohaterów literackich było wyrazem sytuacji politycznej. Mishima powiedział o sobie: „Jako powieściopisarz chciałem się odnosić do świata wyłącznie w sensie erotycznym i wiele moich wczesnych powieści w ten właśnie sposób odnosi się do społeczeństwa [...]”³⁰. Najbardziej reprezentatywnym przykładem takiej kreacji bohatera i świata przedstawionego w twórczości Mishimy jest *Wyznanie maski*.

Bohaterem jest anonimowy narrator, którego zdrobniałe imię wymienione jest raz: Kō-chan. Podobieństwo losów Kō-chana i Mishimy jest na tyle duże, że powieść jest odczytywana autobiograficznie. Bohater opowiada o swoim życiu od narodzin po wiek dwudziestu paru lat, czyli aktualny wiek autora w trakcie pisania powieści. Jest to relacja przeżyć, zawierająca pogłębioną analizę myśli i uczuć. Na potrzeby tej pracy skupię się na opisach obnażających erotyczne fantazje bohatera. W *Erotyzmie* Bataille przedstawił palące pragnienie połączenia się z ciągłością, które osiągnąć można jedynie umierając. Możliwe jest jednak doświadczenie ciągłości za sprawą aktywności erotycznej. Innymi słowy, niezrozumiałe siły, które sprawiają, że śmierć staje się dla człowieka ekscytująca, to te same siły, które budzą podniecenie seksualne. Z pewnością intensywność takich odczuć jest czymś indywidualnym, jednak u bohatera *Wyznania* podniecenie seksualne i pragnienie śmierci (własnej lub czyjejś) są ze sobą tożsame.

²⁹ S. J. Napier, *Escape from the Wasteland* ...: 44.

³⁰ S. Matsubara, *Oe Kenzaburo no sekai*. Koudansha, Tokio 1967: 67. Cyt. za S. J. Napier. *Escape from the Wasteland* ...: 43.

Już na początku powieści dowiadujemy się o pierwszym przeżyciu erotycznym, mającego wówczas cztery lata, Kō-chana. Widzi przechodzącego na ulicy czyściciela kloak (*owaiya*). Mężczyzna ma na głowie przepasaną brudną szmatę, a na ramionach nosi drag, zakończony po dwóch stronach naczyniami, w których pływają nieczystości. Chłopiec, może przez swój młody wiek, nie poczuł obrzydzenia związanego z pałaniem się wybieraniem ekskrementów. Bataille wskazuje, że wstręt przed ekskrementami nie jest naturalny, dzieci uczą się go poprzez reakcje swoich rodziców. Tym, co przykuło największą uwagę chłopca były „ładnie zaczerwienione policzki i błyszczące oczy”³¹ oraz obcisłe kalesony, uwidaczniające dolną połowę ciała. Poczul, że sam chce zostać czyścicielem kloak, a źródła tego pragnienia upatruje właśnie w opiętych na nogach kalesonach. Chociaż nie jest to napisane wprost, podłoże takich uczuć ma charakter seksualny. Mishima sugeruje to pisząc: „Pragnienie to umacniało się we mnie samo, ewoluowało, aż nabrało własnego, szczególnego charakteru”³² oraz „Poprzez ten zawód, odczuwałem tragiczność w najbardziej zmysłowym tego słowa znaczeniu”³³. Podobne doznania wywołuje w nim pot żołnierzy. Te doświadczenia były początkiem kształtującego się w nim pociągu do losu żołnierzy oraz śmierci.

„To nie tylko ustanawia precedens dla jego przyszłych homoseksualnych fantazji, ale także rodzi jego poczucie tragicznego erotyzmu, ponieważ nieustannie wyobraża sobie dramatyczną śmierć. Staje się seksualnie pobudzony przez podglądactwo polegające na wyobrażaniu sobie własnej śmierci”³⁴.

Mishima w swojej twórczości pozostaje niezmiennie estetyczny, w tym przypadku niemalże nadając ekskrementom romantyczności. Jerry S. Piven wskazuje:

„[...] możemy zrozumieć ten erotyzm jako sposób na nasycenie rozpaczy, obrzydzenia i nędzy przyjemnym opanowaniem. Mishima jednocześnie czuje odrazę do obrzydliwych wydzielin, którym jest podporządkowany, a jednocześnie jest nimi pobudzony”³⁵.

Jednakże, trudno mówić o tak skomplikowanym procesie emocjonalnym u czteroletniego dziecka, zważając na to, że bohater powieści nigdy nie nakreśla, aby w wieku nastoletnim czy dorosłym seksualnie interesowały go nieczystości. Na podstawie *Erotyzmu* można jednak przyjąć, że dziecięca fascynacja pracą związaną z brudem i ekskrementami, na poziomie podświadomym pobudziła go seksualnie, co natomiast wpłynęło na jego dorosłe życie. Dziecięcą fascynacją darzył również zabitych królewiczów. Jak sam twierdzi, do jego ulubionych bajek należały tylko te, w których zabijani byli młodzieńcy. Królowny go nie interesowały, a wcześniej podziwiana Dziewica Orleańska, została przez niego znienawidzona, kiedy tylko pięciolatek dowiedział się, że Joanna d’Arc w istocie była kobietą. Jego uwielbienie do tragicznie zamordowanych bohaterów zyskało wymiar czysto seksualny, kiedy w wieku dwunastu lat zaczął odkrywać własne ciało.

„Zabawka podnosiła też głowę na widok śmierci, krwi i umięśnionego ciała. Krwawe sceny pojedynków na frontyspisach czasopism z opowiadaniem przygodowymi, które w tajemnicy pożyczam od służącego u nas studenta; obrazki z młodymi samurajami rozpruwającymi

³¹ Y. Mishima, *Wyznanie maski*. Tłum. B. Kubiak Ho-Chi. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2019: 13.

³² Y. Mishima, *Wyznanie...*: 14.

³³ Y. Mishima, *Wyznanie...*: 14.

³⁴ J. S. Piven, *Madness...*: 37.

³⁵ J. S. Piven, *Madness...*: 37.

sobie brzuchy albo z żołnierzami, których dosięgły kule, zaciskającymi z bólu zęby, podczas gdy spomiędzy palców chwytających się kurczowo opiętego na piersi munduru wypływała krew; zdjęcia dobrze umięśnionych zawodników sumo czwartej rangi, jeszcze niezbyt grubych – takie widoku sprawiały, że zabawka natychmiast reagowała i podnosiła z ciekawością głowę. Wyrażenie „z ciekawością” nie jest może do końca adekwatne, można by je zastąpić określeniem „z miłością” lub „z pożądaniem”³⁶.

Jego fantazje nabierają pełnego kształtu, kiedy bohater po kryjomu zabiera od ojca album malarski, zawierający obraz *Świętego Sebastiana* autorstwa Guido Reniego. Hipnotycznie wpatruje się w ugodzone strzałami młodzieńcze ciało Świętego Sebastiana, masturbując się przy tym. Nieznana mu dotąd siła obezwładniła resztę jego zmysłów, doprowadzając go do pierwszego w życiu orgazmu. Był to początek jego „złych nawyków”, których przedmiot stanowiły krwawe akty zabijania młodych mężczyzn. Piven opisuje erotyzm Mishimy posługując się słowami:

„Śmierć spleciona z orgazmem jest kluczowym motywem erotyzmu w twórczości Mishimy. Śmierć wywołuje seksualne podniecenie, a seksualność potrzebuje śmierci, aby osiągnąć swój orgazmiczny szczyt. dla Mishimy seksualność zarówno czerpie z śmierci, jak i ucieka przed nią, gdyż intensywna podatność seksualna jest przewyciężana zemstą poprzez zabicie jej w trakcie aktu płciowego”³⁷.

W tym sensie akt seksualny bohatera *Wyznania* jest aktem transgresyjnym, ponieważ nie jest w stanie osiągnąć spełnienia w konwencjonalny sposób. To nie homoseksualizm sprawia, że czuje się wyobcowany, a sadomasochizm. Opisuując swoje nieokiełznane podniecenie na widok Świętego Sebastiana, używa słów: „Z chwilą, gdy ujrzałem ten obraz, całe moje jestestwo zadrżało z jakiejś pogańskiej rozkoszy”³⁸. Pogańska rozkosz oznacza coś nieczystego, rozkosz osiągniętą w niemoralnych okolicznościach. Swoje oczarowanie Ōmim – chłopcem z gimnazjum, będącym dla bohatera wówczas uosobieniem jego pragnień, nazywa „diabolicznym”³⁹. Ōmi był dojrzały fizycznie, męski, umięśniony i, choć nie uchodził za klasowego geniusza, to do innych uczniów odnosił się z wyższością. Ōmi stał się kolejnym bohaterem tragicznym, takim jak czyściciel kloak, żołnierz czy konduktor autobusu. Chociaż Kō-chan uważał swoje skłonności za złe, to jednocześnie twierdził, że pociąg do zła jest czymś, co uosabiało podziwianych przez niego mężczyzn.

Ōmi służył temu samemu bogu, co Święty Sebastian, i niespodziewanie, znikając ze szkoły pewnego dnia, tak jak on został ukarany⁴⁰. Obiekty miłości bohatera *Wyznania* są odległe, zdające się egzystować w inny sposób, tak jakby poruszały się na granicy *sacrum* i *profanum*. Ich budulcem jest materia – wyrzeźbiona muskulatura, piękno i zmysłowość, nieustannie przyciągające ich ku ziemi. Sprawy duchowe ich nie interesują, to prostota stanowi o ich świętości. Bataille wskazuje na błąd, który popełniło chrześcijaństwo, czyniąc sferę *sacrum* miejscem jednego dobrego Boga. W pogańskim stadium religii transgresja stanowiła sferę *sacrum*, której aspekty nieczyste nie były mniej święte niż aspekty czyste. Składanie ofiar i odprawianie rytualnych orgii były w życiu wierzącego tak samo ważne jak modlitwy.

³⁶ Y. Mishima, *Wyznanie...*: 36.

³⁷ J. S. Piven, *Madness...*: 41.

³⁸ Y. Mishima, *Wyznanie...*: 40.

³⁹ Y. Mishima, *Wyznanie...*: 99.

⁴⁰ Y. Mishima, *Wyznanie...*: 79.

Chrześcijaństwo odrzuciło nieczystą część *sacrum* – Diabeł został pozbawiony swojej boskości. Obok diaboliczności i nieczystości, kościół odgrodził od świata *sacrum* również erotykę. W ten sposób erotyzm został potępiony, utożsamiony ze złem, innymi słowy – odebrano mu jego świętość. Mężczyźni opisywani przez Kō-chana należą do pogańskiego świata *sacrum*, tego którym rządzi życie i transgresja, a on, oddając się swoim „złym nawykom”, stara się do nich dotrzeć. Czuł wyrzuty sumienia i, stosując automanipulację, okłamywał się, że jest normalny. Jednocześnie był najszcześliwszy, kiedy zawieszał na jakiś czas swoją „normalność”, na powrót oddając się krwawym fantazjom. Bataille pisze:

„(...) zepsucie, Zło i Szatan były dla grzesznika czy grzeszniczki przedmiotem uwielbienia. Rozkosz pogrążała się w Złu. Była z istoty swej transgresją, przewycięzeniem grozy i im większą budziła odrazę, tym głębszą dawała radość”⁴¹.

Gwałt na własnej normalności, która dla Kō-chana była poczuciem nieciągłości, umożliwiał mu dokonanie transgresji. Strach przed morderczymi obsesjami był strachem przed utratą własnej nieciągłości. Choć stanowcza większość marzeń bohatera jest okrutna i brutalna, to obraz oficjalnej uczty, podczas której goście mają skonsumować jego kolegę z klasy, zdaje się wzbudzać największe oburzenie. Różni się od reszty jego wizji, ponieważ kanibalizm jest dewiacją znacznie bardziej tabuizowaną, niż sadomasochizm. Wszystko jednak wskazuje na to, że pierwszorzędnym celem ceremonii dla samego Kō-chana nie jest skosztowanie kolegi, a raczej odprawienie obrzędu przygotowania i pokrojenia „potrawy”. Nie relacjonuje on konsumowania chłopaka, jego smaku czy zapachu. Jeśli traktował go jak zwierzę, to tylko zwierzę ofiarne. W wielu kulturach, pradawnym ludziom zwierzęta jawiły się jako istoty bardziej święte od nich samych, wiele najstarszych bóstw jest antropomorficznych. Uśmiercana w obrzędzie ofiara zwierzęca miała święty charakter i prawdopodobnie to dawało człowiekowi poczucie świętokradztwa. Bataille o ofierze pisze:

„Ofiara umiera, a świadkowie uczestniczą w czymś, co jej śmierć objawia. To coś można by nazwać, zgodnie z terminologią religioznawców, *sacrum*. *Sacrum* jest właśnie ciągłością bytu, objawiającą się tym, którzy w uroczystym rytuale skupiają uwagę na śmierci istoty nieciągłej. Gwałtowna śmierć powoduje przełamanie nieciągłości danej istoty: tym, co pozostaje i czego w zapadłej ciszy doznają wstrząśnięci świadkowie, jest c i ą ł o ś ć bytu, której ofiara została przywrócona. Tylko spektakularny mord, dokonany w warunkach określonych powagą i wspólnotą religii, może odsłonić to, co zwykle uchodzi uwagi”⁴².

Bohater *Wyznania* niezaprzeczalnie swoich ukochanych otacza czcią i bynajmniej nie gaśnie ona w trakcie jego sadystycznych wizji. W końcu najpiękniej i z największym pożądaniem opisuje on młodzieńców rannych i konających. Jak wspomniałam, zarówno poprzez składanie ofiary oraz akt erotyczny możliwe jest doświadczenie ciągłości, Bataille wskazuje na to podobieństwo w postaci porównania: „Tak samo jak działanie tego, kto obnaża ofiarę, której pożąda, żeby ją posiadać. Kochanek unicestwienia ukochaną nie inaczej niż krwawy ofiarnik, poświęcający człowieka lub zwierzę”⁴³. Dla bohatera *Wyznania* obie te role zdają się być

⁴¹ G. Bataille, *Erotyzm...*: 113.

⁴² G. Bataille, *Erotyzm...*: 74.

⁴³ G. Bataille, *Erotyzm...*: 81.

jednak tożsame, aby osiągnąć spełnienie musi być jednocześnie i kochankiem i krwawym ofiarnikiem.

Podsumowanie

„Intelektualny dorobek Georges’a Bataille’a opiera się na dokonaniu wiwisekcji seksualności i śmierci – najbardziej tabuizowanych obszarów ludzkiej egzystencji”⁴⁴ – pisze Michał Sikora. Bataille z literacką wrażliwością obnażył, te dwa najbardziej niedostępne dla rozumu obszary, które stanowią fundamenty ludzkiej kondycji. Wskazał, że kieruje nimi ta sama destrukcyjna siła. Tworząc centralne dla swojej filozofii pojęcie doświadczenia wewnętrznego, bazował na odczuciach subiektywnych, w ten sposób uniwersalną koncepcję człowieka, uczynił nienaukową. To sprawiło, że transgresja, przedstawiona przez Bataille’a okazała się nieocenioną kategorią interpretacyjną. Szczególnie w przypadku literatury XX wieku, która żywiła się wykraczaniem naprzeciw uznawanym dotychczas wartościom moralnym. Transgresja w literaturze Mishimy przybiera formę wyjątkowo obsesyjną. Bohaterowie uwięzieni są w pułapce własnych pragnień, których spełnienie jest możliwe jedynie za pomocą różnych form gwałtu. W *Wyznaniu maski* pożądanie jest destrukcyjną siłą, której Kō-chan oddaje się z przyjemnością, z drugiej strony, nie jest on pozbawiony wyrzutów sumienia i wstydu. Jego relacja z transgresją jest intymna i przemyślana, zdaje on sobie sprawę, że jego żądze są złe, dzięki czemu może poddawać się im świadomie, w ten sposób dokonując transgresji.

⁴⁴ Sikora, Michał. „Oblicza transgresji w myśli Georges’a Bataille’a”. *Pisma Humanistyczne* 2013/11: 105.

Literatura

- Banaś, Monika. „Transgresja i dyfuzja – czyli o tym, dlaczego nauki humanistyczne i społeczne sięgają do terminologii nauk przyrodniczych”. *Kultura – Historia – Globalizacja*, 2013/14.
- Bataille, Georges. *Erotyzm*. Słowo/Obraz Terytoria, 1999.
- Felski, Rita. „Pożytki z literatury. Szok”. W: *Teksty Drugie*, 2010/1–2.
- Foucault, Michel. „Przedmowa do transgresji”. W: T. Komendant, red. *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*. Aletheia, 2009.
- Harper, Douglas. „transgression”. *Online Etymology Dictionary*.
<https://www.etymonline.com/search?q=transgression> Dostęp online 29.06.2024.
- Mishima, Yukio. *Wyznanie maski*. Państwowy Instytut Wydawniczy, 2019.
- Napier, Susan J. *Escape from the Wasteland: Romanticism and Realism in the Fiction of Mishima Yukio and Oe Kenzaburo*. Harvard University Press, 1995.
- Nathan, John. *Mishima. Życie*. Państwowy Instytut Wydawniczy, 2022.
- Pertek, Grzegorz. „Transgresja i literatura”. W: *Przestrzenie teorii*, 2014/22.
- Piven, Jerry S. *The Madness and Perversion of Yukio Mishima*. Praeger Publishers, 2004.
- Sikora, Michał. „Oblicza transgresji w myśli Georges’a Bataille’a”. W: *Pisma Humanistyczne*, 2013/11.
- Skrendo, Andrzej. *Tadeusz Różewicz i granice literatury*. Towarzystwo Autorów i Wydawnictw Prac Naukowych UNIVERSITAS, 2002.

Maciej Adamski
Politechnika Warszawska
adamski.maciej97@gmail.com

Teoria archetypów a nauka według Carla G. Junga i Aliny Motyckiej

Abstrakt

Tekst stanowi wprowadzenie do idei zawartych w nurcie psychologii głębi. Przedstawiony jest wkład Carla Gustava Junga do dziedziny jako poszerzenie, ale zarazem krytyka psychoanalizy Sigmunda Freuda. Pierwsza część skupia się na koncepcji archetypu, nieświadomości zbiorowej, procesie indywiduacji, relacji człowieka z archetypem Jaźni, a także Pleromą. W dalszej części pracy przedyskutowano problematykę spopularyzowaną przez Alinę Motycką. Pojęcia, omówione w pierwszej części tekstu wykorzystane zostają do zwrócenia uwagi na proces twórczy jaki przebiega w zakresie rewolucji naukowych. Nakreślone są elementy, z których składa się paradygmat naukowy, a także ich ewolucja w czasie, od pierwotnego powstania do skostnienia i upadku. W końcowej części pracy pojawiają się rozważania dotyczące miejsca nauki w życiu człowieka, organizacji nauki w hierarchii wartości naukowca, oraz zagrożeń dotyczących ludzi ukierunkowanych naukowo. Przedstawione są również cechy “cienia” zbiorowego i przykłady jego manifestacji w kulturze, a także rola introspekcji i metakognicji w zapobieganiu przed nieświadomym wpływem archetypu.

Słowa kluczowe: Carl G. Jung, Alina Motycka, indywiduacja, archetyp, nauka, psychologia głębi

Wprowadzenie

Nauka i filozofia, jako dwie płaszczyzny fascynacji człowieka – światem zewnętrznym oraz światem wewnętrznym, wywodzącym się z głębi jego umysłu, rozwijały się jako dziedziny, nie tylko będąc narzędziami do zaspokojenia pragnienia zdobycia wiedzy, ale także dając pewien przekrój informacji także o samym człowieku zgłębiającym tę wiedzę. Szczególną kwestią w tym zadaniu jest więc refleksja nad wpływem archetypów i przestrzeni instynktownej na ludzką psychikę. Koncepcje Carla Gustava Junga oraz rozważania Aliny Motyckiej, ukazują obraz tego, w jaki sposób kształtuje się umysł człowieka, a w dalszej kolejności napędzany przez niego rozwój paradygmatów naukowych.

Archetypy odgrywają główną rolę w powstawaniu systemów wartości i wierzeń jednostek, ale także kolektywów ludzkich. Posłużenie się tym konstruktem umożliwia uchwycenie funkcjonowania mechanizmów zachodzących podczas sytuacji kryzysowych i przełomowych w historii istnienia nauki. Jak podaje Alina Motycka, owe przeszkody na naukowej drodze pokonywane są dzięki ingerencji nieświadomego zmysłu twórczego – podróży w głąb świata instynktów i przeczuć.

Związki między psychologią głębi a filozofią nauki ukazują istotność przeprowadzenia prawidłowego procesu indywiduacji u przedstawicieli świata nauki. Wgląd w wewnętrzny system motywacji i przekonań przy pomocy myśli metakognitywnej stanowi talizman ochronny przed zatraceniem własnej tożsamości badacza. Zwiększa to szansę na uniknięcie stanu opętania przez archetyp lub cień, fortyfikując w taki sam sposób struktury społeczne

wytworzone kolektywnie. Po przeprowadzonym w taki sposób procesie organizacji treści mentalnej wyłania się hierarchia wartości w życiu naukowca, a także miejsce nauki w tej hierarchii. Taki badacz może cechować się większą odpornością na wpływy błędów poznawczych i pragnień, które mogą prowadzić do wykroczeń etycznych.

Głębia archetypów

Idee Carla G. Junga przedstawiają osobliwą syntezę wcześniejszych osiągnięć freudowskiej psychoanalizy z przeróżnymi nurtami filozoficznymi i teologicznymi. Nowatorski, jak na czasy Junga, psychoanalityczny koncept nieświadomości został przez niego pogłębiony i poszerzony o przestrzeń nieświadomości zbiorowej, zamieszkiwanej przez wyodrębnione przez niego twory – archetypy. Koncept ten został przystępnie ujęty przez Tomasza Olchanowskiego:

„Nieświadomość zbiorowa składa się z instynktów, które reprezentują siły natury i dziedziczne własności biologiczne, oraz z archetypów reprezentujących uniwersalne wartości kultury. Można rzec, że archetypy są to psychologiczne odpowiedniki instynktów. Warto jednak podkreślić, że dziedziczeniu podlegają nie – określone treści psychiczne czy wyobrażenia, lecz formy”¹.

W przeciwieństwie do nieświadomości indywidualnej zawierającej nabyte w trakcie życia jednostki tendencje, wspomnienia, wzorce zachowań, reakcje – nieświadomość zbiorowa wybiega dalej wstecz, łamiąc barierę jednostkowego istnienia. Obecna jest w niej pamięć gatunkowa ludzkości, a archetypy to wykształcone w procesie ewolucyjnym psychologiczne modele funkcjonowania w odniesieniu do siebie samego, natury oraz otaczającego społeczeństwa i jego produktów. Archetyp jest określany jako pusta forma, która wypełniana jest zawartością zgodną z kontekstem kulturowym. Zatem w każdej kulturze obecny będzie wzorzec Bohatera, Mędrca, Matki czy Błazna, posiadający ogólnie określone cechy, jednak ich uszczegółowiona i ukonkretniona forma oraz wzajemne relacje z innymi archetypami będą odbiciem środowiska, w którym się manifestują. Obraz archetypów dociera do świadomej psychiki jako seria symboli, co czyni je relatywnie nieuchwytnym zjawiskiem o naturze, którą niełatwo zbadać. Narzędziami, które pozwalają Jungowi na eksplorację fenomenów operujących w tak wielopoziomowym zakresie, są koncepty zapożyczone z gnostycyzmu, mistycznej gałęzi chrześcijaństwa, tradycji wedyjskiej, hermetyzmu.

Centralnym procesem w stworzonej przez Junga psychologii analitycznej jest indywiduacja, mechanizm wyodrębniania się unikalnego indywiduum z szumu własnych i kolektywnych treści psychicznych. Jednostka staje się odporna na destabilizujące siły wpływające z wnętrza własnego umysłu, ale także napływające ze świata zewnętrznego. Indywiduacja rozpoczyna się, gdy osoba nabywa umiejętności dysocjowania się od nawiedzających ją emocji, potrzeb, przekonań. Odkryta zostaje wówczas możliwość zdystansowanego doświadczania, bez całkowitego zatracania siebie w stanach przejściowych, zgodnie ze słowami Tomasza Olchanowskiego:

¹ Tomasz Olchanowski, *Fenomen duchowości w ujęciu psychologii głębi*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2020: 58.

„Zdaniem Junga istotną umiejętnością pozwalającą ocalić jednostkę przed zagrożeniem chorobą psychiczną (i nie tylko) jest umiejętność odróżniania siebie od własnej treści psychicznej. Poczynamy się rozwijać i dopiero wtedy można mówić o rozwoju duchowym, kiedy potrafimy zdystansować się [...] od doświadczanej przez siebie emocji”².

Ostatecznym celem rozwoju jest utworzenie połączenia pomiędzy ego a Jaźnią. Napotkane na drodze archetypy w swojej polaryzacji zostają zintegrowane, przy współbieżnym zachowaniu poczucia odrębności własnego Ja jednostki. W interpretacji autora, paradoksalna jedność przeciwieństw wyłania kompletny obraz Jaźni – nadarchetypu przedstawianego w wielu kulturach jako wszystko obejmujące bóstwo, ideał stojący na końcu drogi duchowej istoty:

„Nadrzędnym archetypem jedności i pełni psyche [...] jest Jaźń. Bywa ona personifikowana w kulturze albo pod postacią nadrzędnego bóstwa łączącego w sobie przeciwieństwa, albo jej ucieleśnieniem jest istota ludzka, która przekroczyła powszechne uwarunkowania i stanowi ideał rozwoju osobowości [...]”³.

Jaźń według tej koncepcji, pojawia się w formie osobowej jako ziarno, z którego kiełkują nowe ruchy kulturowe i moralne. U źródeł tradycji utrzymujących się w zbiorowej świadomości przez tysiąclecia stoją postacie, które kolektyw nie zostały uznane za transcendentalne. Osobowości Jezusa, Buddy, etc., rozmywają granice pomiędzy materialnym bytem człowieka a abstrakcyjną reprezentacją wartości najwyższej cenionych w obrębie pewnego kontekstu. Ich biografie są splątaniem faktów historycznych i zdarzeń nadnaturalnych. Uosobienie Jaźni w postaci historycznej zapewnia swoiste zakotwiczenie bóstwa w świecie materialnym, umożliwiając populacji powiązanie i odniesienie własnej sytuacji życiowej do tegoż Absolutu. Elementy nadnaturalne przekonują wyznawcę tradycji o słuszności objętych wartości i kierunku rozwoju. W ujęciu utylitarnym takie własności pozwalają na skupienie grupy wokół ideału istniejącego zarówno w świecie materialnym i abstrakcyjnym.

Jaźń nie jest jednak w koncepcji Junga formą pierwotną. Autor wprowadza do swojego modelu Pleromę, koncept wywodzący się z gnostycyzmu⁴. Pleromę rozumieć można jako niezachwiany punkt osobliwości, istniejący jeszcze przed wyodrębnieniem się czegokolwiek z całości możliwego potencjału istnienia. Niezróżnicowane byty współegzystują jako fuzja swoich esencji, są nierozróżnialne i nie można im przypisać formy, granicy ani nazwy:

„Nothingness is the same as fullness. In infinity full is no better than empty. Nothingness is both empty and full. [...] This nothingness or fullness we name the Pleroma”⁵.

W takim rozumieniu, Jaźń jest jedynie atrybutem Pleromy, tak samo jak wszystko inne, co mylnie wydaje się mieć niezależną egzystencję. Zaburzenie harmonii panującej w nieskończonym polu potencjału skutkuje powstaniem odrębności o nienaturalnym poczuciu własnej indywidualności. Jung obrazuje ten proces przy pomocy hermetycznej zasady „jako na górze, tako na dole”:

² Tomasz Olchanowski, *Fenomen ...*: 64.

³ Tomasz Olchanowski, *Fenomen ...*: 68.

⁴ Carl Jung, *Letters*, Tom 1, Routledge, 2015: 59-63.

⁵ Carl Jung, *The Seven Sermons to The Dead*, Luminist Publications, 2011: 1.

„In the Pleroma, Above and Below lie together in a strange way and produce nothing; but when it is disturbed by the mistakes and needs of the individual a waterfall arises between Above and Below, a dynamic something that is the symbol”⁶.

Metafora wodospadu powstałego pomiędzy Powyżej a Poniżej obrazuje ukształtowanie się zróżnicowanej już rzeczywistości z pierwotnej jedności Pleromy. Zakłócenie harmonii, które jest skutkiem egocentrycznego pragnienia, wywołuje narodzenie się świadomości oraz symboli. Wspomniana alegoria nawiązuje do tradycji kosmogonii Gnostycznej opisując jednocześnie powstanie sprzecznych ze sobą cech ludzkiej psychiki. W nurcie hermetycznym, każde poruszenie Poniżej ma swój odpowiednik Powyżej. Analogicznie, każde zdarzenie w psychice jednostki ma swój odpowiednik w przestrzeni archetypowej. Człowiek zatem jest nie tylko odbiorcą, ale także współtwórcą holistycznej rzeczywistości. Ostatecznie Pleroma, mimo pozornego zróżnicowania bytów, nigdy nie ulega podziałowi. Jest jednocześnie obecna wszędzie jako uosobienie kompletności, niezależnie od niepełnej formy jaką chwilowo przyjmuje. Człowiek więc, jako byt pleromatyczny, jest zarazem jej samoświadomym przejawem:

„Only figuratively, therefore, do I speak of created being as part of the pleroma. Because, actually, the pleroma is nowhere divided, since it is nothingness. We are also the whole pleroma, because, figuratively, the pleroma is the smallest point (assumed only, not existing) in us and the boundless firmament about us”⁷.

Kryzys naukowy

Psychologia analityczna bywa atrakcyjnym narzędziem dla niektórych badaczy, jej użycie jest jednak kontrowersyjne i budzi obawy oponentów. Alina Motycka sięga po koncept archetypów by poradzić sobie z problemem z zakresu filozofii nauki. Autorka wskazuje na częściową ślepotę metody naukowej, na zmiany jakie zachodzą w jej własnej strukturze. Nauka, w swojej obecnej postaci, nie dysponuje wglądem w to, co dzieje się między ugruntowaną już teorią a nowym paradygmatem. Ten punkt nieciągłości może być interpretowany jako przestrzeń aktywności nieświadomości zbiorowej:

„Współczesna (tzn. cała dwudziestowieczna) filozofia nauki nie była i nadal nie jest przygotowana do konkluzyjnego udzielenia takiej odpowiedzi. [...] nie rozporządza ona gotową odpowiedzią na pytanie epistemologiczne, a sama udzielić tej odpowiedzi nie może, gdyż nie leży to w jej kompetencjach”⁸.

Kluczowy jest moment, w którym następuje kryzys panującej teorii T1, a w ramach zażegnania kryzysu spojrzenie naukowe przechodzi reorganizację i zmianę struktury poznawczej, czego efektem jest przyjęcie nowej teorii T2. Nauka nie jest przygotowana na analizę i samoświadomy wgląd w taką sytuację. Brakuje jej kontekstu historycznego i kulturowego na temat własnego rozwoju, który pozwoliłby na wykształcenie odpowiedniej epistemologii do obserwacji kryzysu. W efekcie pojawia się swoisty przeskok z teorii T1 na teorię T2, z niemożliwym do zbadania punktem nieciągłości pomiędzy:

⁶ Carl Jung, *Letters ...*: 59-63.

⁷ Carl Jung, *The Seven ...*: 2.

⁸ Alina Motycka, *Główny problem epistemologiczny filozofii nauki*, Ossolineum, 1990: 6

„Nieuchronne kryzysy i przyjmowana w tych okresach postawa regresywna jako aspekt postawy twórczej sytuują się w obszarze kontekstu tworzenia w nauce i filozofowie prezentują się jako obszar cenny dla filozoficznych penetracji i refleksji z punktu widzenia procesów poznawczych”⁹.

Alina Motycka zauważa, że proces naukowy rozbity jest na dwa komponenty. Zewnętrzny, łatwo dostrzegalny, przejawiający się jako wykształcony algorytm uzyskiwania wiedzy naukowej o otaczającym świecie zewnętrznym. Jest on jednak tylko owocem głębszego zjawiska, rodzi się z pierwotnie zachodzącego procesu twórczego. Proces ten jest nieświadomym, wzajemnym oddziaływaniem treści pamięci gatunkowej – tańcem splecionych ze sobą archetypów. Punkt nieciągłości w kryzysie paradygmatu naukowego może być regresem do przestrzeni instynktownej, w której uaktywniają się obecne tam archetypy, a następnie wywierają wpływ na kierunek myślenia twórczego. Zamiast ograniczenia się do racjonalności i spójności logicznej, Motycka proponuje spojrzenie na naukę jako na zjawisko osadzone częściowo w głębszych obszarach psychiki ludzkiej. Przełomy w nauce nie są więc wynikiem uświadomionych i celowych działań badaczy, ale wyłaniają się z niewyczerpanych zasobów nieświadomości zbiorowej:

„Nauka tylko w swej warstwie czynności sprawdzających gotową hipotezę (czyli w granicach kontekstu uzasadniania) ogranicza się do czynności uzasadniających i stanowi wyrafinowane instrumentarium umożliwiające przeprowadzenie tych czynności w sposób najbardziej wyszukany i najnowocześniejszy. Jej warstwa głęboka (związana z procesem tworzenia, a nie ze standardowymi schematami uzasadniania) zakorzeniona jest w czynnościach wypracowanych gatunkowo”¹⁰.

Wykrystalizowana już postawa naukowa staje się filtrem, który kategoryzuje badane zjawiska zgodnie ze swoją strukturą. Jest źródłem nowej wiedzy o rzeczywistości, ale zarazem też zasłoną okalającą percepcję człowieka nauki. Popularny aforyzm ilustruje zależność dostrzeżoną przez autorkę – „Dla człowieka, który ma w ręku młotek, wszystko, co napotyka, zaczyna wyglądać jak gwóźdź”:

„Zatem metafora w nauce nie tyle jest określonym instrumentem, przez który się patrzy (który bezpośrednio kształtuje materiał doświadczenia), ile taką perspektywą, w której te określone sposoby widzenia się mieszczą. Metafora wytycza perspektywę dla określonego widzenia świata”¹¹.

Zewnętrzna, wyjaśniająca postać nauki nieuchronnie podlega stagnacji, skostnieniu i rozpadowi. Koncepcje naukowe tworzone są jako zamrożone w czasie pomniki aktualnej wiedzy, podtrzymywane na barkach całej generacji naukowców, którzy je zaakceptowali. Niechęć środowiska badaczy przed zmianą paradygmatu z jednej strony chroni wiedzę przed intruzywnymi i fałszywymi rewolucjami. Z drugiej strony skutkuje to również oporem dla prawdziwego i potrzebnego rozwoju. Zasada Plancka, parafrazowana jako „Nauka postępuje w tempie jednego pogrzebu na raz”, ujęta jest następująco: „Nowa prawda naukowa

⁹ A. Motycka, *Nauka a nieświadomość*, Leopoldinum, 1998: 80.

¹⁰ A. Motycka, *Nauka a ...*: 80.

¹¹ A. Motycka, *Nauka a ...*: 114.

nie zwycięża przez przekonanie jej przeciwników i zmuszenie ich do zobaczenia światła, ale raczej dlatego, że jej przeciwnicy w końcu umierają i wyrasta nowe pokolenie, które jest z nią zaznajomione”¹².

Relacja człowieka z nauką

Jeśli istotnie głębokim aspektem nauki jest jej powiązanie z procesem twórczym w przestrzeni nieświadomości zbiorowej, rodzi to poważne niebezpieczeństwo zagrożenia zjawiskami, które Jung nazwał opętaniem przez archetyp oraz cieniem zbiorowym. Jednostronna identyfikacja z połową archetypu, przy pominięciu przeciwstawnej polarnej natury owego, może doprowadzić jednostkę do zatracenia pełnej perspektywy i własnej osobowości. W kontekście nauki może się to objawiać fanatyzmem ideologicznym, nadmiernym racjonalizmem lub katerycznym przekonaniem o słuszności i wyższości własnych poglądów. W taki sposób miała rozwinąć się choroba psychiczna Nietzschego pod koniec jego życia; jako przejęcie osobowości przez archetyp Mędrca, który nierozdzielnie związany jest z rozwojem duchowości. Pomimo tej pozornie pozytywnej relacji, zagrożenie pozostaje w pełni realne. Słowa Junga: „If you do not differentiate yourselves from sexuality and from spirituality, and do not regard them as an essence both above and beyond you, you are delivered over to them as qualities of the Pleroma”¹³.

Cień zbiorowy zaś, to kompleks własnych negatywnych cech wypartych ze świadomości grupowej. Represja nie może jednak zostać utrzymana zbyt długo. Cień przenika do świadomej psychiki jako projekcja tych atrybutów na inną zbiorowość. Ofiary cienia następnie podejmują walkę z urojonymi wrogami, wśród których widzą swoje własne aspekty, przez cały czas nieświadomie próbując wyplenić defekty w swoim charakterze. Zjawisko cienia zbiorowego jest zakorzenione w głębokich odmętach psyche, jednak może przedostawać się na powierzchnię jako realne zachowania niepodporządkowane właściwej etyce. W kontekście naukowym takie zdarzenia miały miejsce jako eksperymenty medyczne na jeńcach w hitlerowskich Niemczech, czy w japońskiej Jednostce 731 w czasie Drugiej Wojny Światowej. Wydarzenia te choć uznawane czasem za przejawy największych znanych zbrodni wojennych, niezaprzeczalnie są przejawem naukowego dociekania. od sprawdzania prawdziwości hipotez badawczych, przez projektowanie eksperymentów, po wyciąganie wniosków i inkorporację ich do zasobów wiedzy medycznej¹⁴, działania te nie różniły się od standardowej nauki w aspekcie metodologicznym. Wyjaśniający aspekt nauki jest w swoim przebiegu amoralny – działa niezależnie od cenionych lub potępianych wartości etycznych badacza. Te wartości są istotne na wcześniejszym etapie ekspresji twórczej treści nieświadomości zbiorowej procesu naukowego. Odpowiednia integracja archetypów a priori wykształca strukturę moralną, która nie pozwala na to, by w umyśle badaczy zagnieździły się niektóre z form dochodzenia naukowego.

Choć nauka jest bytem ślepy i nieświadomy, tworzy i steruje nią kolektyw ją uprawiający. Indywiduum posiadające zdolność myślenia metakognitywnego jest zdolne

¹² M. Planck, *Scientific Autobiography and Other Papers*, Williams & Norgate LTD, 1950: 33-34.

¹³ C. G. Jung, *The Red Book - Liber Novus (A Reader's Edition)*, W: W. Norton & Company, 2012: 451.

¹⁴ J. Perper; S. Cina, *When Doctors Kill: Who, Why, and How*, Springer Science & Business Media, 2010.

nawet do zbadania problemu kryzysu T1 – T2 Motyckiej. Metakognicją nazywamy zdolność rozumienia i regulowania własnych procesów poznawczych. U badaczy może ona zapobiec zjawiskom nieświadomego powielania błędów percepcji lub ideologicznych uprzedzeń. Metakognicja jest fundamentem, przy obecności którego zająć może dopiero indywiduacja zaproponowana przez Junga. Wymaga ona przede wszystkim aktywnego wglądu w wewnętrzne procesy motywacyjne i rozwojowe. Świadome i zdolne do autorefleksji węzły siatki naukowej, jakimi są uznani naukowcy w konkretnych dziedzinach, mogą utworzyć organy naukowe wyposażone w introspektywne atrybuty. Pomocny w tym przedsięwzięciu może być też koncept duchowości, rozumiany zgodnie ze słowami Victora Frankla:

„Duchową osobą jest w człowieku to, co za każdym razem i zawsze może oponować – oponować przeciw każdej „pozycji”, w jakiej człowiek się znajduje: nie tylko zewnętrznej, lecz także wewnętrznej [...] dopiero dzięki swojej duchowej wolności człowiek jest w stanie afirmować jakiś popęd albo mu się przeciwstawić”¹⁵.

Taki obraz sugeruje rolę jaką nauka powinna grać w życiu człowieka. By naukowiec nie był kontrolowany przez nieświadome pragnienia i instynkty, nauka musi stanowić integralną część rozwoju osobistego, w przeciwieństwie do bycia nadrzędnym i jedynym celem egzystencji naukowca¹⁶. Odpowiednio uprawiana nauka jest produktem ubocznym całościowego rozwoju człowieka. Nierozzerwalnie związany ze wzrostem samoświadomości jest też wzrost poziomu pokory, która jest nieocenioną cechą aspirującego badacza. W tym ujęciu nauka nie może być jedynie zbiorem procedur i faktów, staje się też drogą samopoznania, wymagającą wewnętrznej dyscypliny i powściągliwości. Jej bezstronność moralna nie zwalnia samego naukowca z odpowiedzialności moralnej. Wręcz przeciwnie, im większy wpływ na rzeczywistość ma dana teoria czy odkrycie, tym silniejszy powinien być w badaczu mechanizm autorefleksji i dystansu wobec własnych motywacji. Związek pomiędzy tymi cechami przekazuje anonimowy średniowieczny traktat metafizyczny – *Obłok niewiedzy*: „Sama w sobie pokora nie jest niczym innym, jak prawdziwą znajomością i świadomością siebie samego [...] każdy, kto by naprawdę zobaczył i odczuł siebie takim, jaki jest, stałby się prawdziwie pokornym”¹⁷.

Zwieńczeniem owego całościowego procesu rozwoju według Junga jest ucieleśnienie przez człowieka Pleromy – pierwotnej wszechogarniającej egzystencji:

„Man becomes through the principium individuationis. He strives for absolute individuality, through which he ever increasingly concentrates the absolute dissolution of the Pleroma. Through this he makes the Pleroma the point that contains the greatest tension and is itself a shining star, immeasurably small, just as the Pleroma is immeasurably great”¹⁸.

Proces indywiduacji może być podobny w swoim przebiegu podobny do idei rozwoju duchowego w tradycji wedyjskiej. Poprzez medytację praktykujący uczy się dysocjować poczucie własnej tożsamości od zawartości umysłu – myśli i uczuć. Wewnętrzna transcendentna część człowieka – Atman, ma tendencję do błędnej identyfikacji siebie jako

¹⁵ V. Frankl, *Homo patiens*, R. Czarnecki, Z. J. Jaroszewski (tłum. z niemieckiego), Inco-Veritas, Warszawa 1984: 271.

¹⁶ C. G. Jung, *Alchemical Studies*, Princeton University Press, 1970: 21.

¹⁷ W. Ostrowski, *Obłok niewiedzy i inne dzieła*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988: 61.

¹⁸ C. G. Jung, *The Red Book ...*: 499.

elementu świata zewnętrznego. Wieloletnia praktyka przedstawiana jest metaforycznie jako wygładzanie fal powstających na powierzchni jeziora. Zmniejszenie amplitudy fal (aktywności mentalnej), na powierzchni jeziora (umysłu) odkrywa blask Atmana, który jest jednocześnie obrazem Brahmana, jak i bytem nierozróżnialnym od Brahmana. Brahman jest tu pierwotną studnią potencjału, która cechuje się kompletnością, harmonią, a także znajduje się pod podszewką wszelkiego istnienia. Natomiast w psychologii głębi Atmanowi może odpowiadać Jaźń, zaś Brahmanowi Pleroma, do której powrót i zjednoczenie jest finalnym etapem istnienia każdego bytu. W tradycji chińskiej odpowiednikiem jest „podążanie drogą Tao”, gdzie Tao to zasada powołująca do życia i orkiestrująca zachowania wszechświata. Naturę tych podobieństw eksploruje Aldous Huxley w *Filozofii wieczystej*¹⁹, gdzie jako metafora dyskursu przedstawiony jest obraz góry o jednym szczycie, na którą prowadzi wiele ścieżek wytyczonych od jej podnóża. Ścieżki to różne tradycje, które ubrane są w odpowiedni kontekst kulturowy. Szczyt jest jednak ten sam. Parafrazując *Rygwedę*, najstarszą świętą księgę Hinduizmu: „Prawda jest jedna, mędrcy nazywają ją wieloma imionami”²⁰.

Podsumowanie

Pełne wykształcenie się indywidualności człowieka jest procesem długotrwałym. Może się odbywać przez znakomitą większość życia osoby. Przy zastosowaniu odpowiednich narzędzi, proces ten można zoptymalizować i zniwelować dotkliwość negatywnych doświadczeń, jednak zawsze konieczne jest zajście generalnej reorganizacji wewnętrznej struktury psyche. Jest to nieunikniony etap rozwojowy dla istoty ludzkiej. Połączenie zdolności racjonalnych i skojarzeniowo-artystycznych może odblokować nowy limit dla ludzkiego potencjału, nieosiągalny przy pomocy tylko jednej z tych modalności bycia. Wzbudza to nie tylko wzrost mocy sprawczej jednostki, ale też chroni przed zagrożeniami, których nie można uniknąć zaniedbując proces indywiduacji.

Obycie ze światem emocji i instynktów dostarcza nowej perspektywy nie tylko w spojrzeniu na indywiduum, ale też produkty funkcjonowania jej umysłu, takie jak nauka i filozofia. Te twory również podlegają negatywnym i pozytywnym siłom wywodzącym się z nieświadomości jednostki i kolektywu. Indywiduacja, przybliżona też jako rozwój duchowy, reprezentantów świata naukowego będzie korzystna nie tylko dla nich samych, lecz także dla instytucji przez nich współtworzonych. W rozwoju tym nie trzeba posilkować się jedynie konceptami jungowskimi. Wiele tradycji filozoficzno-religijnych dostarcza narzędzi i strategii przydatnych w tym przedsięwzięciu, a jednostka sama może dokonać selekcji na te najbardziej dopasowane do jej temperamentu i obranego kierunku ewolucji. Po takim przygotowaniu człowiek będzie w stanie skutecznie utrzymać osiągnięty harmonijny balans przy konfrontacji z cieniem, a dystans pomiędzy nim a archetypem Jaźni zostanie częściowo zniwelowany.

¹⁹ A. Huxley, *Filozofia Wieczysta*, Biblioteka Nowej Ziemi, 2011.

²⁰ H. H. Wilson, *Rig Veda Sanhita*, The Bangalore Printing & Publishing CO. LTD, 1946: 1.164.46.

Literatura

- Bytniewski Paweł, “Alina Motycka – Filozofka nauki”, *Filozofia i nauka*, Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Tom 8, cz. 2, 2020.
- Frankl Viktor, *Homo patiens*, R. Czarnecki, Z. J. Jaroszewski [tłum. z niemieckiego], Inco-Veritas, Warszawa, 1984.
- Huxley Aldous, *Filozofia Wieczysta*, Biblioteka Nowej Ziemi, 2011.
- Jung Carl Gustav, *Alchemical Studies*, Princeton University Press, 1970.
- Jung Carl Gustav, *Letters*, Tom 1, Routledge, 2015.
- Jung Carl Gustav, *The Red Book - Liber Novus (A Reader's Edition)*, W. Norton & Company, 2012.
- Motycka, Alina, *Główny problem epistemologiczny filozofii nauki*, Ossolineum, 1990.
- Motycka Alina, *Nauka a nieświadomość*, Leopoldinum, 1998.
- Olchanowski Tomasz, *Fenomen duchowości w ujęciu psychologii głębi*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2020.
- Ostrowski Witold, *Obłok niewiedzy i inne dzieła*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988.
- Perper Joshua; Cina Stephen, *When Doctors Kill: Who, Why, and How*, Springer Science & Business Media, 2010.
- Planck Max, *Scientific Autobiography and Other Papers*, [tłum. własne], Williams & Norgate LTD, 1950.
- Wilson Horace Hayman, *Rig Veda Sanhita*, The Bangalore Printing & Publishing CO. LTD, 1946.



PRETEKSTY
UAM



UNIwersytet
im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu