

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Filozoficzny

Iwo Greczko

***W trybie pragnienia***

***Problem podmiotowości w antropologii filozoficznej***

***Andrzeja Falkiewicza***

Rozprawa doktorska

Promotor: dr hab. Dariusz Dobrzański, prof. UAM

Poznań 2024

.....

data i podpis promotora

## Oświadczenie

Ja, niżej podpisany Iwo Greczko, oświadczam niżej, że przedkładaną pracę doktorską – zatytułowaną „W trybie pragnienia. Problem podmiotowości w antropologii filozoficznej Andrzeja Falkiewicza” – napisałem samodzielnie.

Oznacza to, że przy pisaniu pracy – poza niezbędnymi konsultacjami – nie korzystałem z pomocy innych osób, a w szczególności nie zlecałem opracowania rozprawy lub jej osobom. Nie odpisywałem także tej rozprawy lub jej części od innych osób. Oświadczam również, że egzemplarz pracy dyplomowej w formie wydruku jest zgodny z egzemplarzem pracy dyplomowej w formie elektronicznej.

Przyjmuję do wiadomości, że gdyby powyższe oświadczenie okazało się nieprawdziwe, decyzja o przyznaniu mi dyplomu zostanie cofnięta.

Wyrażam zgodę na udostępnienie mojej pracy w czytelni Archiwum UAM i na udostępnianie mojej pracy w zakresie koniecznym do ochrony mojego prawa do autorstwa lub praw osób trzecich.

.....

Iwo Greczko

## Spis treści

Podziękowania .....	5
Wprowadzenie .....	6
Kim był Andrzej Falkiewicz? .....	6
Struktura pracy .....	12
Metodologia .....	14
Rozdział Pierwszy: Filozoficzny problem podmiotowości .....	17
Zawartość .....	17
1.1 Antropologia filozoficzna .....	19
1.2 Podmiotowość jako problem filozoficzny .....	30
1.2.1 Kłopoty z terminologią .....	30
1.2.2 Podmiotowość w ujęciu Charlesa Taylora .....	35
1.2.3 Podmiotowość w ujęciu akolitów i krytyków Charlesa Taylora.....	45
1.2.4 Podmiotowość w ujęciu strukturalistycznym i Foucaultowskim.....	49
1.2.5 Podmiotowość w heglowskim i meadowskim ujęciu Jürgena Habermasa.....	54
1.2.6 Podmiotowość w kontekście przemian społecznych .....	62
1.2.7 Podmiotowość w krytyce feministycznej .....	65
1.3 Z archeologii podmiotu .....	69
1.3.1 Kartezjańskie cogito.....	69
1.3.2 Kantowski podmiot transcendentálny .....	75
1.3.3 Nietzscheański podmiot nihilistyczny .....	78
1.3.4 Socjologizująca geneza podmiotu.....	84
1.3.5 Henryka Bergsona „Ja” dostępne w intuicyjnym wglądzie .....	87
1.3.6 Musilowski „Ten Inny Stan” .....	92
1.3.7 Psychoanalityczny podmiot triadyczny .....	98
1.3.8 Heideggera fundamentalna analytyka jestestwa .....	102
1.3.9 Buddyjski nie-podmiot.....	105
Podsumowanie pierwszego rozdziału .....	113
Rozdział Drugi: Andrzeja Falkiewicza krytyka pojęcia „autentyczności” .....	118
Zawartość .....	118
2.1 Falkiewicza interpretacja Gombrowicza.....	119
2.1.1 „Ślub” jako dramat psychoanalityczny .....	119
2.1.2 Rozszerzenie wyjaśnienia psychoanalitycznego na genezę pisarstwa Gombrowicza ....	126
2.2 Falkiewicz jako strukturalista, rzecznik Formy i ceremoniału – inscenizacji społecznej ....	130
2.3 Falkiewicza krytyka autentyczności .....	137
2.3.1 Podstawowe założenia tejże krytyki .....	137
2.3.2 Andrzej Falkiewicz a Erving Goffman i Guy Debord .....	140
2.3.3 Andrzej Falkiewicz a Charlesa Taylora krytyka autentyczności i koncepcja sieci znaczeń (net of meanings) .....	145
Podsumowanie drugiego rozdziału .....	151
Rozdział Trzeci: Spór Andrzej Falkiewicz – Leszek Nowak, czyli drążąc społeczne źródła podmiotowości.....	152
Zawartość .....	152
Tabela I. Porównanie koncepcji kultury Andrzeja Falkiewicza z teorią momentu duchowego w nie-Marksowskim materializmie historycznym.....	153
3.1 Podstawowe założenia nie-Marksowskiego materializmu historycznego .....	154
3.2 Specyfika momentu duchowego w nie-Marksowskim materializmie historycznym .....	158
Tabela II. Funkcje światopoglądu, ideologii i utopii w teorii momentu duchowego w n-Mmh..	161
3.3 Krzysztofa Niedźwiadka rozwinięcie momentu duchowego w nie-Marksowskim materializmie historycznym.....	162

3.4	Andrzeja Falkiewicza dyskusja z Leszkiem Nowakiem .....	163
3.5	Andrzeja Falkiewicza koncepcja kultury jako układu homeostatycznie-azymutującego a Jerzego Kmity społeczno-regulacyjna koncepcja kultury .....	171
	Podsumowanie trzeciego rozdziału.....	176
Rozdział	Czwarty: Metaforyczna koncepcja podmiotowości.....	179
	Zawartość .....	179
4.1	Koncepcja „człowieka teatralnego” .....	180
4.2	Podmiotowość istnienia-jako-metafora.....	187
4.2.1	Podstawowe założenia koncepcji.....	187
4.2.2	Świadomość struktury.....	197
4.3	Andrzeja Falkiewicza koncepcja istnienia-jako-metafora a Leszka Nowaka negatywistyczna metafizyka unitarna. Różnica punktów wyjścia .....	201
4.4	Implikacje metaforycznej koncepcji podmiotowości .....	206
4.4.1	Nie-lokalność podmiotowości.....	206
4.4.2	Rola introspekcji rozszerzonej .....	211
4.5	Andrzeja Falkiewicza podmiot nie-kartezjański .....	219
4.6	Falkiewicz jako feminista .....	224
4.7	Falkiewicz jako postmodernistyczny metafizyk .....	229
4.8	Falkiewicz jako ponowoczesny mistyk.....	237
4.9	Kontrowersje i krytyka.....	240
	Podsumowanie rozdziału czwartego .....	246
Zakończenie	.....	248
Bibliografia	.....	250
	Literatura podmiotu.....	250
	Literatura przedmiotu.....	251

## Podziękowania

Wbrew pozorom pisanie pracy naukowej nie jest pracą indywidualną; warto zatem wskazać, dzięki komu zaistniała pierwsza filozoficzna rozprawa o Andrzeju Falkiewiczu.

Dziękuję profesorowi Dariuszowi Dobrzańskiemu, bez którego ta praca by nigdy nie powstała. Pragnę podkreślić, że wspierał mnie na każdym kroku; każdemu życzę takiego promotora. Profesor Krzysztof Przybyszewski i profesor Mariusz Moryń prowadzili seminaria, na których miałem okazję przedyskutować fragmenty pracy, za co także jestem wdzięczny. Podziękowania należą się też profesorowi Romanowi Kubickiemu, który stojąc na czele instytucji, jaką jest Wydział Filozoficzny – a wcześniej Instytut Filozofii – UAM nigdy nie odmawiał koniecznego wsparcia. Profesorowi Krzysztofowi Brzechczynowi wiele zawdzięcza rozdział poświęcony dyskusji Nowak-Falkiewicz; bez jego pomocy nie rozpoznałbym był tych zagadnień tak rzetelnie. Prof. Anna Pałubicka była uprzejma odpowiedzieć obszernie na moją wiadomość dotyczącą kulturalizmu w teorii Jerzego Kmity.

Szczególne podziękowania należą się profesorowi Zbigniewowi Tworakowi, kierownikowi Studiów Doktoranckich w dawnym Instytucie Filozofii UAM, a także doktorowi Jarosławowi Borowcowi z Wydawnictwa „Wolno”, który umożliwił mi spotkanie z Krystyną Miłobędzką – wdową po Andrzeju Falkiewiczu – oraz pokazał miejsce, gdzie żył i pracował bohater tej rozprawy.

Przy okazji, ponieważ zostało trochę miejsca, dziękuję już zupełnie prywatnie rodzicom, licznemu rodzeństwu, Piotrowi Łojkowi i jego żonie Annie Zawidzkiej-Łojek za wsparcie i podtrzymywanie na duchu.

Zostawiam Państwa samy na sam z podmiotowością i Andrzejem Falkiewiczem, który napisał w pewnym miejscu – niestety nie wynotowałem w którym, więc mogę je wykorzystać jedynie tutaj – następujące cztery zdania:

*Moje myślenie, czy też pół myślenie, jest intrygantem w dziedzinie struktur kulturowych i zwraca się tylko do tych czytelników, którzy dadzą się zaintrygować. Do tych – pokrzywdzonych, prześladowanych różnorako, niespełnionych, niepewnych swego – którzy byliby skłonni podać w wątpliwość to wszystko, czym sami są. W oczach innych – oczach tych, którzy dobrze umieścili się w życiu i stoją pewnie na gruncie wybranej lub danej im kultury – jestem idiotą. Oglądany przez nich – jestem obiektywnie i naprawdę idiotą. Któremu przyszłość jakimś swym fragmentem przyzna rację.*

Jeszcze raz dziękuję.

I. G.

# Wprowadzenie

## Kim był Andrzej Falkiewicz?

Zamieszczone w tytule rozprawy sformułowanie „W trybie pragnienia” było roboczym tytułem nieukończonej książki Andrzeja Falkiewicza<sup>1</sup>, której rozproszone fragmenty zostały opublikowane w innych pracach<sup>2</sup>. W późnym dziele, zatytułowanym „Istnienie i metafora”, z 1996 roku, autor definiuje każdy, nie tylko ludzki byt poprzez „pragnienie skierowane na zewnątrz”; istnienie ma mieć strukturę metafory, to znaczy oswajać to, co zewnętrzne podług „warunków własnej fizyczności”. To założenie było punktem wyjścia jego nie-dualistycznej filozofii podmiotu.

W gronie szerokiej czytelniczej publiczności bohater rozprawy jest autorem słabo rozpoznawalnym. Inaczej jest w środowisku polskich humanistów, a zwłaszcza wśród filozofów i krytyków literackich, gdzie teksty Falkiewicza są wysoko oceniane. Z pewnością fakt, że Falkiewicz napisał pierwszą w języku polskim recenzję „Ślubu” Witolda Gombrowicza<sup>3</sup>, na którą autor dramatu aprobuszując odpowiedział w swoich „Fragmentach z dziennika”, publikowanych na łamach emigracyjnej „Kultury paryskiej”, pozytywnie wpłynęło na karierę żyjącego w kraju młodego Falkiewicza. Gombrowicz nie miał w zwyczaju chwalić krytyków literackich zwłaszcza, gdy w grę wchodziła jego własna twórczość. Recenzji Falkiewicza wytknął błędy – czy też to, co uważał za przeinaczenia – jednak samego autora nazwał krytykiem „wnikliwym, rzetelnym, o niecodziennej subtelności”<sup>4</sup>. W efekcie sporu o sens „Ślubu”, emigracyjny pisarz i krajowy krytyk

---

<sup>1</sup> Notatka biograficzna wydawnictwa Biuro Literackie: „Urodzony w 1929 roku [5 grudnia – dopisał I. G.]. Eseista, filozof, krytyk literacki i teatralny. Falkiewicz studiował matematykę i ekonomię. Od 1964 roku pełnił funkcję kierownika literackiego w kilku teatrach w Polsce. Najpierw w Bałtyckim Teatrze Dramatycznym w Gdańsku, następnie w Teatrze Współczesnym i Teatrze Polskim we Wrocławiu. Został laureatem wielu nagród, między innymi: Nagrody Miasta Wrocławia (1981), Nagrody Fundacji Kultury (1995) i Literackiej Nagrody Czterech Kolumn za całokształt twórczości (1999). Zmarł 22 lipca 2010 roku w Puszczykowie pod Poznaniem”. W latach 1994-1996 pełnił funkcję starszego asystenta w Instytucie Filozofii UAM. Był mężem poetki Krystyny Miłobędzkiej (urodzona 8 czerwca 1932 roku w Margoninie), laureatki wielu literackich nagród. W 2020 roku Miłobędzka otrzymała Poznańską Nagrodę Literacką im. Adama Mickiewicza. Mieli syna.

<sup>2</sup> Andrzej Falkiewicz, *Takim ściegiem: zapisy z lat 1976-1976, przepisane w 1986, przeczytane w 2008*, Biuro Literackie, Wrocław 2009; streszczenie znajduje się na ss. 133-158, na s. 158 pisze: „Jest to desperacki skrót mojej trzytomowej książki *W trybie pragnienia*, liczącej bez mała 50 ark. wydawniczych (...) I nawet nie mogę, jak to się zdarza u lepszych autorów, odesłać czytelnika do swego opus magnum. Wszystkiego zostały mi dwa egzemplarze, reszta poginęła w debitych i bezdebitowych wydawnictwach. Byt nie ma już dla mnie tajemnic, ale nie wiem skąd brać papier maszynowy”.

<sup>3</sup> Oryginalnie opublikowanej jako: *Problematyka „Ślubu” Gombrowicza*, później przedrukowana w jego pierwszej książce pod zmienionym tytułem. Zob.: Andrzej Falkiewicz, *Dramat powszechnej niemożności* [w:] tenże, *Mit Orestesa. Szkice o dramaturgii współczesnej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1967, ss. 57-84.

<sup>4</sup> Witold Gombrowicz, *Fragmenty z Dziennika* [w:] „Kultura” (9/143), Instytut Literacki, Paryż 1959, s. 27.

nawiązali korespondencyjny kontakt<sup>5</sup>. Falkiewicz po latach wrócił do interpretacji literatury Gombrowicza, publikując „Polski Kosmos. Dziesięć esejów przy Gombrowiczu”<sup>6</sup>. Zaproponował w nim między innymi, aby kluczowe dla psychoanalizy napięcie pomiędzy *ego* i *id* potraktować jako wykładnię całego pisarstwa Witolda Gombrowicza. Psychoanalityczne odczytanie twórczości autora „Ślubu” zainspirowało kolejne literaturoznawcze i krytycznoliterackie analizy; freudowską wykładnię Falkiewicza kontynuowali tak wybitni literaturoznawcy jak Jan Błoński czy Jerzy Jarzębski<sup>7</sup>.

W późniejszych latach Falkiewicz, uprawiając oryginalną filozofię teatru i krytykę teatralną, pisał eseje na temat tekstów – piszących sztuki teatralne – takich pisarzy i filozofów jak: Jean Paul Sartre, Albert Camus, Eugen Ionesco, Samuel Beckett, Antoni Artaud, Stanisław Ignacy Witkiewicz czy Jean Genet. Wśród podejmowanych zagadnień zwraca uwagę konsekwentne zainteresowanie Falkiewicza antropologicznymi problemami: podmiotowości, tożsamości, autentyczności, teatralności życia zbiorowego, relacji pomiędzy zbiorowością a jednostką.

Już w swej pierwszej monografii pt. „Mit Orestesa” (z 1967 roku), na którą składa się zbiór esejów na temat współczesnej mu XX-wiecznej europejskiej dramaturgii, Falkiewicz żywo podejmuje wyżej wymienione tematy<sup>8</sup>. Zainteresowanie gatunkiem literackim, jakim jest dramat, zaowocowało rozważaniami na temat teatralności życia zbiorowego. Zagadnienia, które analizuje współczesna mikrosocjologia – czyli problem społecznych warunków podejmowania przez podmiot tak zwanej „roli” i jej społecznej funkcji, zagadnienie ceremoniału i jego funkcji – znalazły rozwinięcie w monografii pt. „Teatr Społeczeństwo” z 1980 r., zawierającej eseje z lat 1969-1973<sup>9</sup>.

Autor „Teatru Społeczeństwa” widział załączki strukturalizmu w twórczości współczesnych mu autorów dramatycznych, którzy – wedle jego wykładni – jako pierwsi dowodzili, że „samoistna jednostka ludzka jest hipotezą zbędną”<sup>10</sup>. Ta refleksja – zawarta i w „Micie Orestesa. Szkicach

---

5 Andrzej Falkiewicz, *Ta chwila*, Wrocław: Biuro Literackie, Wrocław 2014, s. 245

6 Wydany po wielu cenzorskich „ciąciach”. Zob.: Andrzej Falkiewicz, *Polski kosmos. Dziesięć esejów przy Gombrowiczu*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1981.

7 Zob.: Jan Błoński, *Forma, śmiech i rzeczy ostateczne. Studia o Gombrowiczu*, Znak, Kraków 1994, Jerzy Jarzębski, *Gombrowicz i natura* [w:] „Teksty Drugie”, nr 3/2005, ss. 17-26; tenże, *Gra w Gombrowicza*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983.

8 Andrzej Falkiewicz, *Mit Orestesa...*, dz. cyt.

9 Tenże, *Teatr Społeczeństwo*, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław 1980.

10 Można podobne intuicje znaleźć we – wcześniejszej od prac Gombrowicza, Adamova czy Sartre'a – twórczości Franza Kafki. Entymematyczne założenie o nadrzędności struktury jest widoczne w *Zamku* czy *Procesie* – gdzie determinantem życia jednostki nie jest już durkheimowska czy marksowska „zbiorowość”, lecz system, który ma bezosobowy charakter, niezależny od generującego go systemu społecznego. Dobitnie Kafka myśl tę wyraża w króciuchnym opowiadaniu pt.: *Droga do domu*: „Kroczę przed siebie, a tempo mego marszu to zarazem tempo tego chodnika, tej ulicy, tej części miasta. Słusznie jestem odpowiedzialny za wszelkie stukanie do drzwi, za uderzenia w stół, za wszystkie toasty, za pary kochanków spoczywające w łózkach, stojące pod rusztowaniami nowych budowli, przyciśnięte w ciemnych zaułkach do murów (...) Oceniam swoją przeszłość i porównuję ją z przyszłością, dochodzę

o dramaturgii współczesnej” (z 1967 r.), i w „Teatrze Społeczeństwo” (wydanym w 1980 roku, po wielu cenzorskich „cięciach”, a zawierającym eseje z lat 1967-1976) – stanowiła punkt wyjścia do poszukiwań odpowiedzi na pytanie, czy rzeczywistość społeczna jest fundująca dla ludzkiego uczestniczenia w świecie oraz w jaki sposób można ją badać, skoro czyniąc to, jesteśmy w niej zanurzeni. Prezentował stanowisko nazywane wspólnie kulturalizmem; jednocześnie, w odróżnieniu od jednego z prominentnych polskich reprezentantów tego nurtu humanistyki, Jerzego Kmity, ostatecznie opowiedział się po stronie antynaturalizmu (choć, podobnie jak Kmita, po stronie materializmu). W późnym stadium twórczości Falkiewicz porzucił próby zbadania rzeczywistości społecznej „obiektywnie”, zwracając uwagę, że „obiektywne” narzędzia same są wytworem kultury<sup>11</sup>. Zwrócił się wtenczas w stronę antropologicznej refleksji, w której styka się horyzont jednostki i zbiorowości społeczeństwa. Jedynym, co można – zdaniem „późnego” Falkiewicza – poddać filozoficznemu badaniu jest „moje” ciało, w którym rozgrywa się owo spotkanie. Próbował więc przywrócić podmiotowi, tak zwane ekspresywistyczne źródła tożsamości.

Falkiewicz jako badacz jest identyfikowany ze środowiskiem poznańskiej filozofii. W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku współpracował z współtwórcą „poznańskiej szkoły metodologicznej”, Leszkiem Nowakiem<sup>12</sup>; prowadzili oni korespondencję od wczesnych lat 80-tych do 2003 roku<sup>13</sup>. Efekty prowadzonych z poznańskim filozofem intelektualnych sporów znalazły wyraz w twórczości obu autorów. W przypadku Nowaka, owocem dyskusji była książka zatytułowana „Gombrowicz. Człowiek wobec ludzi”<sup>14</sup>, w której

---

do wniosków, że obie są świetne, żadnej z nich nie mogę przyznać pierwszeństwa i tylko ganię niesprawiedliwość Opatrzności, która mnie tak uprzywilejowała” – podmiotem staje się najwyraźniej „struktura”. Franz Kafka, *Droga do domu* [w:] tenże, *Opowieści i przypowieści*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2016, s. 9.

<sup>11</sup> Na mocy koncepcji kultury jako układu homeostatyczno-azymutującego, w której homeostat jest dookreślony jako „epistemon”, gruntujący warunki doświadczenia rzeczywistości, a mający oparcie w azymucie, czyli „eschatonie”, zbiorowo praktykowanej wierze. Jest to stanowisko kulturalistyczne i antynaturalistyczne. Zob.: podrozdział 3.6.

<sup>12</sup> Leszek Nowak (1943-2009). Studia prawnicze odbył na Uniwersytecie Poznańskim (w latach 1961-1965), filozoficzne – na Uniwersytecie Warszawskim (1966). Związany z Uniwersytetem im. Adama Mickiewicza, najpierw z Wydziałem Prawa, następnie z Instytutem Filozofii. Doktorat uzyskał z teorii prawa w 1967 r., habilitację, na podstawie pracy *U metodologicznych podstaw Kapitału Karola Marksa* w roku 1970. Profesorem nadzwyczajnym został już w 1976. W 1985 roku usunięty z uniwersytetu za współpracę z podziemnymi wydawnictwami. W 1989 r. przywrócony do pracy, w 1990 uzyskał tytuł profesora zwyczajnego. Początkowo pozytywista, następnie marksista; rys obu tych filozofii jest widoczny w jego pracach; autor trzech oryginalnych koncepcji: idealizacyjnej koncepcji nauki, nie-Marksowskiego materializmu historycznego i negatywistycznej metafizyki unitarnej. Autor społeczno-filozoficznych interpretacji twórczości Witolda Gombrowicza i Bolesława Leśmiana. Autor 350 prac naukowych, w tym 21 monografii. Na podstawie: Andrzej Klawiter, Krzysztof Łastowski, *Oryginalność, odwaga, odpowiedzialność* [w:] Jerzy Brzeziński, Andrzej Klawiter, Theo A.F. Kupiers, Krzysztof Łastowski, Katarzyna Paprzycka, Piotr Przybysz (red.), *Odwaga filozofowania. Leszkowi Nowaki w darze*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2002.

<sup>13</sup> Przechowywana jest w Zakładzie Narodowym im. Ossolińskich we Wrocławiu; wyimki szczególnie interesujące dla badacza można przeczytać w: Andrzej Falkiewicz, *Jeden i liczba mnoga. O materializmie historycznym i metafizyce unitarnej Leszka Nowaka*, Oficyna Wydawnicza ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Naukowe, Wrocław 2013.

<sup>14</sup> Zob.: Leszek Nowak, *Gombrowicz. Człowiek wobec ludzi*, dz. cyt., s. 17: „Poniższy esej zawdzięcza szczególnie wiele Andrzejowi Falkiewiczowi, którego prace o, i <<przy>> Gombrowiczu uświadomiły mi teoriaspoleczną



zrekonstruował koncepcję tzw. „kościółki międzyludzkiego” oraz zaprezentował koncepcję „nie-ewangelicznego człowieka”. W przypadku Falkiewicza wymiana myśli z Nowakiem dała efekt w postaci krytyki Nowaka teorii momentu duchowego w nie-Marksowskim materializmie historycznym; w rozdziale trzecim rekonstruujemy meritum sporu Falkiewicz *versus* Nowak.

Falkiewicz – jak widać – miał szerokie humanistyczne zainteresowania. Lektura jego tekstów może wręcz skłaniać do pytania, czy nie był w swoich poszukiwaniach „zbyt ambitny”. Symptomatyczny w tym kontekście jest jego „wewnętrzny list” do filozofa nauki, profesora Stefana Amsterdamskiego, w którym – świadomie lub nie – pokazuje różnicę pomiędzy dwoma funkcjonującymi współcześnie poznawczymi nastawieniami. Z jednej strony – zachowawczą akademickością, a brawurą filozofa-amatora – z drugiej. Amsterdamski zarzuca Falkiewiczowi, w swojej wewnętrznej recenzji wydawniczej, proponowanej do druku książki pt. „Jeden i liczba mnoga. O materializmie historycznym i metafizyce unitarnej Leszka Nowaka”<sup>15</sup>, że monografia „dotyczy tak wielkiej ilości różnych zagadnień – ekonomii, nauki, filozofii, historii powszechnej, religii, teatru, że trzeba by dysponować ogólną teorią wszystkiego, aby tę pracę szczegółowo i zarazem kompetentnie zrecenzować”. Falkiewicz na zarzut Amsterdamskiego odpowiada, że jego książka nie dotyczy wcale „tak wielkiej” ilości spraw, a dotyczy jednej: zrozumienia świata na własny użytek. Amsterdamski powiada, że nie wierzy w możliwość wielkiej syntezy. Autor replikuje, że podziwu godne może być nie chcieć „wielkiej syntezy” posługując się rozumem, którego kluczową umiejętnością jest dokonywanie połączeń pomiędzy wiedzą z różnych dziedzin<sup>16</sup>. Nie wchodząc w meritum tego sporu (oryginalna recenzja Amsterdamskiego nie została opublikowana), zaznaczmy, że zarzucana jego myśleniu eklektyczność powodowała i nadal powoduje trudności z recepcją jego twórczości<sup>17</sup>.

Celem pracy jest filozoficzna rekonstrukcja koncepcji podmiotowości obecnej w dorobku Andrzeja Falkiewicza. Antropologię filozoficzną definiujemy jako dziedzinę refleksji człowieka nad samym sobą, która – po europejskich totalitarnych doświadczeniach, w toku rozwoju technologii i w procesie rosnącej specjalizacji wiedzy naukowej – szczególnie istotnego dla

---

i filozoficzną rangę myśli pisarza. Esej ten zawdzięcza też Andrzejowi Falkiewiczowi szereg istotnych myśli poszczególnych”.

15 To ta recenzja poskutkowała odrzuceniem propozycji wydawniczej. Książka została w końcu wydana w 1989 roku, w wydawnictwie podziemnym KRET, a w 2013 roku – wznowiona. Nie wiadomo, na ile opublikowana wersja – przeplatana korespondencją z Leszkiem Nowakiem – odbiegała od oryginalnej, która miała być częścią większej pracy, czyli wspomnianego, trzytomowego *W trybie pragnienia*. Andrzej Falkiewicz wspomina o straconych w różnych wydawnictwach maszynopisach.

16 Andrzej Falkiewicz, *Jeden i liczba mnoga*, dz. cyt., s. 228.

17 Jakub Skurtys nazwał go „chyba najbardziej osobnym polskim intelektualistą”. Można by dodać, parafrazując Katarzynę Nosowską, że Falkiewicz był „zbyt dyletancki dla akademików, zbyt akademicki dla dyletantów”. Jakub Skurtys, *Niepoliczalne Jest* [w:] Andrzej Falkiewicz, *Jeden i liczba mnoga*, dz. cyt., ss. 3-27.

człowieka i filozofii charakteru nabrała w dwudziestym wieku. Więcej o genezie współczesnej antropologii filozoficznej Czytelnik znajdzie w podrozdziale 1.1.

Hipoteza badawcza brzmi: podmiotowość jest kluczowym zagadnieniem podejmowanym filozofii Andrzeja Falkiewicza. Zagadnienie to pojawia się na każdym etapie jego twórczości i każdorazowo podejmowane jest na inny sposób, choć wynikający genealogicznie z poprzednich. Filozof kierował się ku przekroczeniu klasycznego rozumienia racjonalnego podmiotu, a także, w ostatecznym „dojrzałym” stadium, do przewyciężenia dualizmu kartezjańskiego, implikującego podział na podmiot i przedmiot. Praca teoretyczna Falkiewicza dążyła do wypracowania modelu świata i przeżywania tożsamości, w którym dokonałoby się rezygnacji z dualizmów i wynikającego z nich oderwania od „przyrody wewnątrz siebie i na zewnątrz”.

Zagadnienie podmiotowości – pomimo, że w historii filozofii najczęściej datuje się jego dojrzałą formę na wiek XVII, czyli filozofię Kartezjusza – nie straciło na ważności i jest nadal jednym z najważniejszych wątków w dwudziestowiecznej filozofii i humanistyce. Świadczy o tym recepcja publikacji Charlesa Taylora pt. „Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej”<sup>18</sup> (oryg. „Sources of the Self. The Making of the Modern Identity”, pierwsza publikacja: 1989 r.). Pozytywne przyjęcie oraz konstruktywna krytyka „Źródeł podmiotowości...” otworzyły nowy etap w rozważaniach nad problemami powiązanych z zagadnieniami (po-) nowoczesnej podmiotowości i kryzysu nowoczesnej tożsamości. Pozytywnym owocem tego kryzysu jest wielowątkowa refleksja nad podmiotowością; krytyka feministyczna podejmuje ją z punktu widzenia zagadnienia „ucieleśnienia podmiotu”, natomiast współczesny ekologiczny nurt refleksji dotyczy kwestii związanych z kryzysem środowiskowym i postuluje poszerzenie kategorii podmiotowości na inne elementy przyrody ożywionej, a nawet nie ożywionej; przykładami tej aktualności są dzieła Rosi Braidotti<sup>19</sup>, Karen Barad<sup>20</sup> czy Grahama Harmana<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Charles Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, Wydawnictwo Naukowe PWN S.A., Warszawa 2001. Definicja podmiotowości tam zawarta opiera się na założeniu, że tożsamość (*identity*) jest orientacją wobec dobra, a więc jego jakąś koncepcją. Tożsamość wynika więc z określonego wartościowania. To wartościowanie dokonuje się na mocy przyjętych „silnych” założeń normatywnych, czyli – innymi słowy – wybranej uprzednio tablicy aksjologicznej. To ona generuje dany system pojęć i widoczna jest w używanym systemie językowym. Podmiotowość (*self*) jest nowoczesnym sposobem przeżywania tożsamości; sposobem, który sięga filozofii świętego Augustyna, a do którego nowożytnego sformułowania przyczynił się w nowożytności Kartezjusz, oddzielając „Ja” od przyrody.

<sup>19</sup> Zob.: Rosi Braidotti, *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN S.A., Warszawa 2014; Rosi Braidotti, *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie społecznym*, przeł. A. Derra, Wydawnictwa Naukowe i Profesjonalne, Warszawa 2009.

<sup>20</sup> Zob.: Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Realism and Social Constructivism without Contradiction* [w:] Lynn Hankison Nelson, Jack Nelson (red.), *Synthese Library. Studies in Epistemology, Logic, Methodology, and Philosophy of Science. Volume 256: Feminism, Science, and the Philosophy of Science*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston – London 1996, ss. 161-194.

<sup>21</sup> Zob.: Graham Harman, *Traktat o przedmiotach*, przeł. M. Rychter, Wydawnictwo Naukowe PWN S.A., Warszawa

Dla nas problemem badawczym jest zagadnienie, w jaki sposób Andrzej Falkiewicz stara się przededefiniować nowoczesne rozumienie podmiotu tak, aby położyć większy nacisk na indywidualne i cielesne doświadczenie „Ja”. Aby to przeanalizować warto wskazać, co łączy, a co dzieli filozofię Andrzeja Falkiewicza z ujęciem Charlesa Taylora. To, co ich łączy, to bez wątpienia sprzeciw wobec naturalizmu, (neo-) pozytywistycznego stylu uprawiania humanistyki czy docenienie roli generowanych kulturowo wartości w przeżywaniu tożsamości. Natomiast to, co dzieli, to podejście do „ucieleśnienia” podmiotu, które Falkiewicza zbliża raczej do ponowoczesnej myśli feministycznej i postmodernizmu, choć z pewnymi zastrzeżeniami. Aby omówić wymieniony problem, w pracy zrekonstruujemy pojęcie podmiotowości jakim operuje Charles Taylor oraz zwolennicy jego ujęcia, a także krytycy.

Sformułowana w pracy wstępna teza brzmi, że co prawda „ucieleśniony podmiot” Falkiewicza najbliższy jest postmodernistycznym i feministycznym ujęciom podmiotu, to zarazem jego filozofia proponuje praktyczną drogę przemodelowania indywidualnej podmiotowości, aby go uczynić mniej abstrakcyjnym i zobiektywizowanym, a bardziej indywidualnym i cielesnym.

Pełna teza – która wiąże się z usytuowaniem Falkiewicza idei podmiotowości wobec zrekonstruowanych ujęć genezy „podmiotowości” i historycznych idei „podmiotu” – zostanie zaprezentowana w Zakończeniu, po przeanalizowaniu relacji filozofii Falkiewicza z twórczością Witolda Gombrowicza oraz szeroko rozumianą filozofią teatru, jego krytyką teorii momentu duchowego w nie-Marksowskim materializmie historycznym i wreszcie zaprezentowaniem jego autorskiego stanowiska metafizycznego, przedstawionego na późnym etapie jego twórczości, a także dzieł prozatorskich – częściowo opublikowanych *post mortem* – cechujących się celową rezygnacją ze stosowania zwykłego ciągu przyczynowo-skutkowego, anarchicznością wywodu i często prozatorską formą.

Analiza dzieł o charakterze prozatorskim oparta będzie na traktowaniu rzeczywistości dzieła literackiego jako funkcjonalnego modelu, ukazującego schematycznie zależności zachodzące pomiędzy faktami; model ten budowany jest z pomocą hiperboli i metafory, o czym szerzej piszemy w innym miejscu<sup>22</sup>. Uprzedzając pytania o związek literatury z filozofią, warto przypomnieć, że wiele epokowych dzieł filozoficznych (choćby Platońska „Uczta”) miało formę tekstów literackich, co nie utrudniło recepcji założonych i eksplikowanych filozoficznych zagadnień, które były zawarte w tekście.

---

2011; tenże, *Art and Objects*, Polity, Medford 2019.

<sup>22</sup> Zob.: Iwo Greczko, *Wartość poznawcza literatury a modelowość dzieła pisarskiego* [w:] Agata Skąła (red.), *Filozoficzne aspekty literatury. Strategie interpretacyjne*, Wydawnictwo Naukowe TYGIEL Sp. z o. o., Lublin 2018, ss. 150-161.

## Struktura pracy

1. W pierwszym rozdziale opisujemy, czym jest współcześnie rozumiana „antropologia filozoficzna” oraz omawiamy zagadnienie „podmiotowości” (ang. *subjectivity* lub *self*), przy okazji wspominając o kłopotach z przekładaniem na język polski anglosaskiego pojęcia *self* (w polskich przekładach *self* pojawia się jako: „podmiotowość”, „osobowość”, „jaźń”). Problem „podmiotowości” omawiamy, rozpoczynając od aksjologiczno-językowego ujęcia Charlesa Taylora, a także koncepcji jego akolitów, krytyków i rywali. Celem tej rekonstrukcji jest szkicowe zarysowanie współczesnego paradygmatu filozofowania w tej dziedzinie. Druga część pierwszego rozdziału jest refleksją nad klasycznymi tekstami z obszaru historycznych idei podmiotu, którą rozpoczynamy od „Medytacji o pierwszej filozofii” Kartezjusza, a kończymy – jako kontrapunktowym wobec kartezjańskiego – na poglądzie zawartym w buddyzmie *zen*. Kryterium doboru tekstów, prezentujących różne, czasem skrajnie odmienne ujęcia tego, czym jest „podmiot”, jest „zazębianie” się lub stykanie – nawet na zasadzie antynomii – z koncepcją podmiotu Falkiewicza.
2. W drugim rozdziale podejmujemy tematy związane z pierwszym etapem twórczości Falkiewicza. W porządku chronologicznym, pierwszy etap wyznaczają następujące prace: „Mit Orestesa. Szkice o dramaturgii współczesnej” (z 1967 r.), „Teatr Społeczeństwo” (opublikowany w 1980 r.), „Polski Kosmos. Dziesięć esejów przy Gombrowiczu” (wydany w 1981 r.), „Fragmenty o polskiej literaturze” (które światło dzienne ujrzały w 1982 r.)<sup>23</sup>. W tym okresie Falkiewicza refleksja nad zagadnieniem podmiotowości dotyczyła takich problemów jak: strukturalizm, autentyczność, Forma – utożsamianej z „ceremoniałem” – i „inscenizacją społeczną”. W rozdziale drugim omówimy także „psychoanalityczną” interpretację twórczości Witolda Gombrowicza, zaproponowaną przez autora „Polskiego Kosmosu...”. Zestawimy ideę Falkiewicza ze znanymi ujęciami „teatralności życia zbiorowego” Ervinga Goffmana i Guya Deborda. Porównamy Charlesa Taylora krytykę autentyczności z Andrzejem Falkiewicza tezą, polegającej na niemożliwości „bycia autentycznym” zawartą w monografii pt. „Teatr Społeczeństwo”.
3. W trzecim rozdziale zajmujemy się zagadnieniami związanymi z takimi zagadnieniami jak: A) wolność, B) kulturalizm, C) naturalizm, D) materializm, E) totalitaryzm. Wymienione zagadnienia obecne były w dyskusji, jaką prowadził Andrzej Falkiewicz z Leszkiem Nowakiem, spierając się na temat tez dotyczących tzw. teorii momentu duchowego w nie-

---

23 Zob.: Andrzej Falkiewicz, *Fragmenty o polskiej literaturze*, Czytelnik, Warszawa 1982.

Marksowskim materializmie historycznym. Falkiewicz bronił tezy o kluczowej roli produkcji duchowej w walce klasowej, (pozornie) paradoksalnie pozostając na stanowisku materialistycznym. Ostatecznym wynikiem dyskusji z Nowaka teorią momentu duchowego, rozwijaną między innymi przez Krzysztofa Niedźwiadka, było sformułowanie własnego ujęcia kultury, rozumianej przez niego jako „utopijny” układ homeostatyczno-azymutujący, warunkujący możliwość i sposób doświadczania rzeczywistości przez uczestników społecznego ceremoniału. W tym kontekście problemowym umieszczamy tekst „Jeden i liczba mnoga. O materializmie historycznym i metafizyce unitarnej Leszka Nowaka” (wydane po raz pierwszy w 1989 roku w „podziemnym”, opozycyjnym wydawnictwie, nowe wydanie ukazało się w 2016 roku)<sup>24</sup> oraz dwa eseje: „The Anatomy of Utopia” (z 1989 r.)<sup>25</sup>, a także „The Individual's Horizon and Valuation” (z 1991 r.)<sup>26</sup>. Wskazujemy zakres wzajemnych inspiracji i hipotetyczną możliwość syntezy ujęć teorii momentu duchowego w nie-Marksowskim materializmie historycznym Leszka Nowaka i ujęcia kultury jako układu homeostatyczno-azymutującego. Ponadto, pokazujemy rudymenarne różnice punktów wyjścia w homeostatyczno-azymutującej koncepcji kultury Andrzeja Falkiewicza i społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury autorstwa Jerzego Kmity, który z Leszkiem Nowakiem współtworzył Poznańską Szkołę Metodologiczną.

4. W ostatnim rozdziale koncentrujemy się na rekonstrukcji systemu metafizycznego Falkiewicza, wraz z kluczowym pomysłem podmiotowości „istnienia-jako-metafory”. Zaczyn tej koncepcji można odnaleźć we wspomnianym wyżej esej „The Individual's Horizon and Valuation” (z 1991 r.), który stanowi punkt przejściowy między zainteresowaniem filozofią społeczną, czyli etapem drugim, a uprawianiem autorskiej antropologii filozoficznej i skonstruowaniem koncepcji uwewnętrznionego, ucieleśnionego podmiotu o silnych podstawach metafizycznych na etapie trzecim. Tego „późnego” Falkiewicza nazywamy „postmodernistycznym metafizykiem”. Idea „istnienia-jako-metafory”, wokół którego filozof zbudował później swoją teorię podmiotowości, zaprezentowana została jako skończona koncepcja w „Istnieniu i metaforze” z 1996 r.,

---

24 Oryginalne wydanie: Andrzej Falkiewicz, *Jeden i liczba mnoga. O materializmie historycznym i metafizyce unitarnej Leszka Nowaka*, Wydawnictwo Kret, Wrocław 1989. Na łamach tej pracy korzystamy z wznowienia z 2016 roku (zob.: przyp. 13).

25 Andrzej Falkiewicz, *The Anatomy of Utopia* [w:] Leszek Nowak (red.), *Dimensions of Historical Process. Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, vol. 13, Rodopi, Amsterdam 1989, ss. 281-297.

26 Andrzej Falkiewicz, *Individual's Horizon and Valuation*, [w:] Leszek Nowak (red.), *Dimensions of Historical Process. Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, vol. 22, Rodopi, Amsterdam 1991, ss. 111-128.

a rozwinięta została w dziele pt. „Być może. Być – w stu trzydziestu czterech odślonach”<sup>27</sup> (z 2002 r.). Falkiewicz w tych pracach – podobnie jak w swych późnych dziełach Leszek Nowak, lecz za pomocą zgoła innych narzędzi – sprzeciwia się podstawowemu dogmatowi pozytywizmu metafizycznego – o jedności świata, czyli że istnieje jeden, obiektywny świat bytujący niezależnie od subiektywnych świadomości<sup>28</sup>. W opozycji „obiektywistycznego” stanowiska stawia Falkiewicz tezę, że istnieją tylko subiektywności. Pod koniec rozdziału porównujemy Taylora ideę doświadczenia „Pełni” (*fullness*) z Falkiewicza „introspekcją rozszerzoną”. Podejmujemy także temat relacji pomiędzy językiem a cielesnością oraz kwestię znaczenia cielesności i płciowości dla nowoczesnego rozumienia tożsamości, podejmowaną także przez dyskurs feministyczny.

5. W zakończeniu rozprawy weryfikujemy hipotezę badawczą i formułujemy wnioski dotyczące statusu podmiotowości w zrekonstruowanej antropologii filozoficznej Falkiewicza. Ocenimy znaczenie i oryginalność teorii, składającej się z prezentowanych przez Falkiewicza hipotez.

## Metodologia

W pracy stosujemy metodę interpretacyjną, której reguły zostały przystępnie opisane w pracy Tadeusza Buksińskiego pt. „Zasady i metody interpretacji tekstów źródłowych”. W jej ramach „interpretacja jest czynnością polegającą na formułowaniu hipotez mających dookreślać i czynić zrozumiałymi i informacyjnymi problematyczne lub mało informacyjne miejsca źródła”<sup>29</sup>; formuła ta z powodzeniem daje się zastosować do większości działań podejmowanych przez filozofa-badacza. Interpretacja badawcza, podejmując temat, musi mierzyć się z tym, że materiał źródłowy jest otwarty w tym sensie, że pozostaje zawsze w jakiejś mierze niedookreślony lub przynajmniej problematyczny; jej celem jest natomiast uczynienie tych mniej lub bardziej niejasnych treści bardziej zrozumiałymi, poprzez rozwinięcie i „zdeteminowanie” przedmiotu badań, co oznacza jego „przekształcenie i rozwinięcie”<sup>30</sup> – a więc pracę także twórczą, a nie tylko odtwórczą. Wedle

---

<sup>27</sup> Andrzej Falkiewicz, *Być może: być – w stu trzydziestu czterech odślonach*, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2002.

<sup>28</sup> Por.: Leszek Nowak, *Byt i myśl. Tom I: Nicość i istnienie*, Zysk i S-ka, Poznań 1998, ss. 111-112.

<sup>29</sup> Tadeusz Buksiński, *Zasady i metody interpretacji tekstów źródłowych*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 1991, s. 7.

<sup>30</sup> Tamże, s. 22: „Z kolei interpretacja badawcza wychodzi od otwartości, względnie nieokreśloności lub problematyczności przedmiotów. Zadanie tej interpretacji polega na rozwinięciu, zdeteminowaniu przedmiotu, na uczynieniu treści niejasnych zrozumiałymi. Nawet jeśli one pozostaną wieloznaczne, to staną się przynajmniej wyraźniejsze w swojej wieloznaczności. W tym ujęciu interpretacja stanowi zarazem przekształcenie i rozwinięcie

rozumienia Buksińskiego to, co proponować będziemy na łamach tej pracy ma charakter „interpretacji zamykającej”, która nie ogranicza się do wskazywania miejsc niejasnych czy mnogości możliwych odczytań, lecz chce zaproponować wykładnię; wykładnia ta pozostaje jedną z wielu możliwych i stanowić ma bardziej zaproszenie do formułowania interpretacji konkurencyjnych niż przedstawienie „ostatecznego” sposobu rozumienia tekstu. Kryterium, którym się należy kierować jest – zdaniem Buksińskiego – fakt, iż:

*W interpretacji badawczej w pewnym stopniu zachowana jest treść oryginalna (np. tekstu), w niej bowiem przedmiot jest odtwarzany, ale równocześnie następuje wyjście poza ten przedmiot (np. poza treść oryginału), dokonuje się jego rozwinięcie, uwyraźnienie, przekształcenie i wyłożenie w sposób zrozumiały dla interpretatora i jego adresata. Przyjmuje się tu, że interpretacja winna być z zasady bardziej zrozumiała, jasna, wielostronna, dokładna niż oryginał<sup>31</sup>.*

Tę zasadę stosować będziemy w rekonstrukcji filozofii Falkiewicza, starając się dookreślić „ciemne” – czyli mniej zrozumiałe – elementy jego koncepcji, czyniąc to poprzez odwoływanie się do znanych koncepcji podmiotowości i idei podmiotu, co ostatecznie pogodzić ma wodę z ogniem – jasność i zrozumiałość z wielostronnością analizowanej koncepcji, czyli uwzględnieniem możliwie znacznej ilości wątków. Buksiński pisze w kontekście procesu interpretacyjnego o hipotezie kluczowej i wiodącej<sup>32</sup>. Kluczowa jest przyczyną, czy też po prostu początkiem procesu odkrywania nowych sensów danego dzieła; w naszym przypadku jest to wskazanie kategorii podmiotowości jako fundamentalnej dla filozoficznych poszukiwań Falkiewicza. Wiodąca hipoteza określa wybrane miejsca w tekście uznając je za istotniejsze; w kolejnych rozdziałach pracy „arbitralnie” wybieramy te fragmenty z całości tekstów Falkiewicza, które wiążą się z hipotezą kluczową i pozwalają sformułować w zakończeniu syntetycznie proponowaną wykładnię podmiotowości w jego antropologii filozoficznej, jako się już rzekło, na pewno nie ostateczną. Jest to więc podejście metodologiczne, korespondujące z popularnym w humanistyce nurtem tzw. interpretacjonizmu (*interpretive turn*), w którym podkreśla się że „eksplanacja w naukach społecznych – tak, jak w historii i literaturze – jest narracyjna”<sup>33</sup>.

---

przedmiotu interpretowanego”.

<sup>31</sup> Tamże, s. 24.

<sup>32</sup> Tamże, s. 45: „Należy odróżnić hipotezy kluczowe od hipotez głównych albo wiodących. Hipotezą kluczową jest taka, która spowodowała proces odkrywania nowych sensów całego dzieła. Ona dała początek heurystycznemu procesowi, który doprowadził do zrozumienia całości, do poznania struktury i sensów tej całości i wpłynął na nowe uporządkowanie i ocenę sensów, części, aspektów dzieła. Natomiast hipotezą główną (wiodącą) jest ta, która określa centralne miejsca w tekście (lub zdarzenia), która proponuje pewien sens uznać za sens główny tekstu źródłowego. Sens główny to sens determinujący z uwagi na strukturę dzieła pozostałe sensy”.

<sup>33</sup> Mark Bevir, Jason Blakely, *Interpretive Social Science: An Anti-Naturalist Approach*, Oxford University Press,

Poruszając zagadnienia związane z metodologią, warto zapytać pytanie, jak badać podmiotowość. Charles Taylor w „*Źródłach podmiotowości...*” mówi o czterech klasycznych warunkach, które powinny cechować przedmioty badań naukowych, a których podmiotowość nie spełnia<sup>34</sup>; nie sposób – jego zdaniem – w obiektywny sposób badać rzeczywistości podmiotowej choćby dlatego, że podmiot nigdy nie jest dostępny do badania w sposób bezpośredni (chyba, że w introspekcji) badaczowi. Przeciwstawia tym warunkom Taylor założenie, że być podmiotem – to znaczy interpretować samego siebie, a interpretacja ta oznacza dokonywanie wewnętrznego wysiłku; jej warunkiem jest dokonywanie wartościowania, które Taylor nazywa „orientacją wobec dobra”<sup>35</sup>. W ramach interpretacji można więc śledzić, jak zmieniają się te „orientacje wobec dobra” w ramach obowiązującej wizji „podmiotu”.

Definicję podmiotowości przyjmujemy za Taylorem, uwzględniając implementacje jego konkurentów (zob. podrozdział 1.2); w ramach tak rozrysowanej mapy pojęciowej przechodzimy do przeanalizowania poszczególnych historycznych idei „podmiotu”. W pierwszym rozdziale wyjaśnimy zatem zarówno pojęcie „podmiotowości”, jak i specyfikę badania związanego z nim konglomeratu problemów, by następnie sięgnąć do historycznych pomysłów na temat tego, co oznacza być „podmiotem”.

---

Oxford 2018, s. 25. Przekład własny.

<sup>34</sup> Charles Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 65. Chodzi o następujące kryteria, które nie sposób spełnić, badając genealogię podmiotu: „1. Przedmiot badań winien być ujmowany w sposób <<bezwzględny>>, to znaczy nie tak, jak jawi się nam albo innym podmiotom, ale tak, jak istnieje sam w sobie (<<obiektywnie>>). 2. Przedmiot jest tym, czym jest, niezależnie od jakichkolwiek jego opisów czy interpretacji przedstawionych przez jakiegokolwiek podmioty. 3. Przedmiot może być z zasady uchwycony w jawnym opisie. 4. Przedmiot może być z zasady opisany bez odwołania się do jego otoczenia”. Kanadyjski filozof przeciwstawia tym warunkom podstawową cechę podmiotu, która uniemożliwia ich realizację: „Podmiotem można być tylko pośród innych podmiotów” (s. 68). Ma to mniejsze znaczenie przy przytaczaniu historycznych ujęć podmiotowości, większe – gdy próbuje się przeddefiniować podmiotowość, wskazując na zapoznane w toku jej ewolucji elementy (np. ekspresywność jej źródeł).

<sup>35</sup> Tamże, s. 66: „Pytanie o to, kim jest dana osoba, zadane w oderwaniu od jej interpretacji samej siebie jest pytaniem całkowicie źle postawionym”; „Podmiotami jesteśmy (...) o tyle, ile poruszamy się w pewnej przestrzeni pytań, poszukujemy orientacji wobec dobra i wreszcie ją odnajdujemy”; s. 67: „Podmiotowość konstytuowana jest częściowo przez autointerpretację; dlatego właśnie nie spełnia drugiego warunku [przedmiot badań naukowych winien być niezależny od opisu – przyp. I. G.]. (...) Niemożliwa jest zdolność do pełnej artykulacji. Język, który przyjęliśmy, artykułuje dla nas problem dobra”.



## Rozdział Pierwszy: Filozoficzny problem podmiotowości

### Zawartość

Rozdział podzielony jest na trzy części, z których pierwsza zajmuje się współcześnie rozumianą antropologią filozoficzną, druga tym, co dzisiaj rozumie się przez problem „podmiotowości”, trzecia dotyka kwestii „podmiotu” prezentując wybrane historyczne przykłady jego ujęć; w ramach tych trzech pól problemowych rozdział zawiera następujące treści: (w podrozdziale 1.1) zdefiniowanie współczesnej antropologii filozoficznej, wraz z genezą oraz wskazaniem aktualnych jej problemów; (w ramach podrozdziału 1.2) znajdują się następujące paragrafy dotyczące problemu „podmiotowości” we współczesnych ujęciach badawczych, to jest: (w paragrafie 1.2.1) wyjaśnienie stosowanej terminologii wraz z omówieniem problemu tłumaczenia na polski termin „podmiotowość” angielskiego pojęcia *self*; (w paragrafie 1.2.2) przedstawienie koncepcji podmiotowości w „aksjologicznym” ujęciu Charlesa Taylora i zarysowaniem podstawowych różnic jego podejścia z ujęciem Richarda Rorty’ego; (w paragrafie 1.2.3) przedstawienie rozwinięć Taylorowskiej koncepcji podmiotowości zakorzenionej w wartościach w ujęciach takich autorów jak Hartmut Rosa, Hans Joas, Jason Blakely czy Vincent Descombes; (w paragrafie 1.2.4) przedstawienie podmiotowości w ujęciu strukturalistycznym i Foucaultowskim; (w paragrafie 1.2.5) przedstawienie konkurencyjnej wobec Taylorowskiej Jürgena Habermasa koncepcji podmiotowości, kładącej nacisk na Heglowską genezę i ujmującą ją jako historycznie zmienną strukturę samoodniesienia; (w paragrafie 1.2.6) przedstawiamy ujęcie podmiotowości jako struktury podlegającej intensywnym przemianom w wyniku ewolucji form społecznych, co notowane jest między innymi przez Anthony’ego Giddensa oraz Elisabeth Beck-Gernsheim i Ulricha Becka; (w paragrafie 1.2.7) przedstawiamy propozycje przemodelowania „podmiotowości” formułowane przez krytykę feministyczną; następnie, (w podrozdziale 1.3) przechodzimy do historycznych ujęć podmiotu, przedstawiających różne idee na temat tego, co to właściwie znaczy być „Ja”; w tym celu przywołujemy kolejne koncepcje „podmiotu”, a mianowicie (w paragrafie 1.3.1) omawiamy filozofię *cogito* Kartezjusza z faworyzowaniem tych elementów, które okazały się szczególnie trwałe w kolejnych, zachodnich koncepcjach podmiotu; (w paragrafie 1.3.2) opisujemy „podmiot transcendentálny” Immanuela Kanta z podkreśleniem jego kartezjańskich źródeł; (w paragrafie 1.3.3); omawiamy podmiot „woli mocy” Fryderyka Nietzschego, wskazując sens Nietzscheańskiego „przewartościowania wszystkich wartości” i przedstawiając krytykę autorstwa Martina Heideggera i Michela Foucaulta; (w paragrafie 1.3.4)

przedstawiamy „socjologizującą” wizję podmiotu autorstwa Émile’a Durkheima; (w paragrafie 1.3.5) analizujemy „Ja” u Henryka Bergsona, powiązane z koncepcją „intuicji” i „wglądu intuicyjnego”, a stojące w opozycji do kartezjańskiego projektu „oderwanej racjonalności”; (w paragrafie 1.3.6) poświęcamy uwagę Roberta Musila koncepcji „Tego Innego Stanu” – zrywającego okowy zwykłej „proceduralnej racjonalności”; (w paragrafie 1.3.7) ukazujemy „triadyczną” koncepcję podmiotu Zygmunta Freuda oraz jego psychoanalitycznych kontynuatorów; (w paragrafie 1.3.8) przedstawiamy *Dasein* Martina Heideggera wraz z wyszczególnieniem elementarnych tez „ontologii fundamentalnej” oraz jej związku albo braku z „ciałem” i cielesnością; i wreszcie (w paragrafie 1.3.9) prezentujemy ideę buddyjską, zawartą w systemie myślowym *zen*, którą nazwaliśmy nie-podmiotem.

W rozdziale pierwszym szukać będziemy więc – po przedstawieniu współczesnego paradygmatu filozofowania w dziedzinie podmiotowości i szczególną uwagę poświęcając ujęciu Taylorowskiemu, kładącemu nacisk na wartości, będącymi fundamentami językowego odnoszenia się do świata społecznych sensów – efektów filozoficznego rozbratu „Ja” z przyrodą”, czyli dychotomizacji rzeczywistości na (1) wewnętrzną, psychiczną, utożsamianą z podmiotem i pojęciowymi wyobrażeniami na temat własnego „Ja”, a powiązaną z myśleniem, racjonalną kontrolą oraz stosowaniem „proceduralnej racjonalności” i (2) zewnętrzną wobec tego, co – jako podmiot – uznajemy za „przedmiot” (manipulacji), czyli: świat „nas otaczający”, ale także nasze uczucia i inne treści umysłowe poddawanej coraz częściej racjonalnej kontroli.

Prezentujemy zatem w tym rozdziale stanowisko, że dualizm kartezjański oddziałuje na nasze myślenie do dziś, a także że – i to pomimo zachodniego zainteresowania, czy wręcz fascynacji filozofią Wschodu<sup>36</sup> – determinuje on w dużej mierze zachodnie myślenie o podmiocie, czyli o tym, czym jest „ja”. Czym jestem ja?

---

36 Określenie zasięgu wpływu wschodniej filozofii od czasu jej szerszego rozpropagowania na Zachodzie przez Daisetu Suzukiego wymagałoby odrębnej pracy. Już w eseju pt. *Stanowisko człowieka w kosmosie* Maxa Schelera pojawiają się nawiązania do buddyzmu niemal tak liczne, jak do psychoanalizy. Interesującym przykładem efektu zderzenia zachodniej umysłowości z naukami wschodu jest esej Aldousa Huxleya pt. *Notatki na temat zenu*, w którym autor podkreśla fakt sprzeczny z zachodnim postrzeganiem duchowości, a mianowicie to, iż droga wschodniej praktyki religijnej (w tym przypadku buddyzmu *zen*) jest drogą prowadzącą ku ciału, a nie porzucającą ciało, łącząca podmiot z absolutem poprzez naszą zwierzęcą, zmysłową naturę. Daleki Wschód prawdopodobnie nie rozumiał duszy jako pojęcia kontrapunktowego wobec ciała. Zob.: paragraf 1.3.9 niniejszej pracy.

## 1.1 Antropologia filozoficzna

Można powiedzieć, że antropologiem filozoficznym był już Sokrates, wskazując jednak – w tytule pracy – na antropologię filozoficzną, mamy na myśli nowożytne i systematyczne uprawianie wiedzy o człowieku. Historycy idei Ekkehard Martens i Herbert Schnädelbach zauważają, że właśnie to pytanie o tożsamość skłoniło nowoczesną filozofię do stworzenia – w odpowiedzi – dziedziny, jaką jest antropologia filozoficzna w jej obecnym kształcie<sup>37</sup>. Innymi słowy, refleksja nad tożsamością, prowadząca do filozoficznej genealogii podmiotowości wynika z tych samych powodów, dla których wyodrębniła się dziedzina, jaką jest antropologia filozoficzna. W popularnym kursie filozofii Martens i Schnädelbach rozrysowują szkic historii refleksji nad człowiekiem od starożytnych sofistów, poprzez otwierającego swą refleksją o człowieku renesans Giovanniego Pico della Mirandolę, a także dookreślającego i definiującego oświecenie Immanuela Kanta, aż po uznanie językowości za oś rozumienia tego, co ludzkie u Johanna Gottfrieda Herdera; potem zaś przechodzą do Maxa Schelera, u którego antropologia filozoficzna staje się „podstawą filozofii”. Nawiązują tym samym do traktatu „Die Stellung des Menschen im Kosmos” („Stanowisko człowieka w kosmosie”). Herbert Schnädelbach w „Filozofii w Niemczech 1831-1933” podkreśla, że sam fakt, że musimy dodawać do antropologii przymiotnik „filozoficzna” pokazuje, że pytanie o byt ludzki przestało być rozumiane jako pytanie wyłącznie filozoficzne<sup>38</sup>. Pojawiły się dziedziny nauk szczegółowych, które roszczą sobie prawo do definiowania istoty człowieka. Oczywiście jest, że współcześnie konkurentem antropologii filozoficznej – broniącej swej autonomii – jest naturalizm i redukcjonistyczne podejście do „problemu człowieka”, ograniczające go do psychologii czy nawet fizjologii; wciąż nie dla wszystkich jednak oczywista wydaje się nieredukowalność do nauk szczegółowych, a także innych dziedzin humanistyki, problemów podejmowanych przez taką formę filozofowania, która ujmuje historyczne uwarunkowania jego bytowania, starając się w ten sposób „demaskować” kolejne formy dyskursu objawiające się zawsze jako „wiedza ostateczna” – zob. paragraf 1.2.5, poświęcony podmiotowości w ujęciu Jürgena Habermasa. To ujęcie jest aktualne, choć nie jest to problem nowy – już Martin Heidegger zauważył

---

<sup>37</sup> Ekkehard Martens, Herbert Schnädelbach (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, przeł. J. Kmita, Wiedza Powszechna, Warszawa 1995, s. 45: „Pytanie o naszą tożsamość zmusiło filozofię moderny do stworzenia w odpowiedzi <<antropologii filozoficznej>> jako odrębnej dyscypliny szczegółowej. Niezwykle zainteresowanie, jakie w niedawnej przeszłości okazywali jej <<laicy>>, wskazuje na to, że ludzie w coraz większym, stopniu odczuwają nowoczesny świat jako zagrażający tożsamości”.

<sup>38</sup> Herbert Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, przeł. K. Krzemień-Ojak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 337: „To, że w naszym stuleciu wystąpiła w ogóle potrzeba bliższego określenia się antropologii jako antropologii filozoficznej, świadczy o tym, że pytanie o człowieka od dawna przestało być rozumiane jako pytanie w sposób oczywisty filozoficzne”.

nadmierny rozrost dziedziny przedmiotowej antropologii filozoficznej, który osiągnął taki stopień, że mieszcząc ona w sobie także dziedziny czysto somatycznego, biologicznego i psychologicznego rozpatrywania człowieka staje się zupełnie niedookreślona, a jej idea – niejasna<sup>39</sup>; Schnädelbach zauważa jednak, że Heidegger „argumentuje tutaj bardziej przeciwko tendencji ducha czasu niż przeciw samemu twórcy antropologii filozoficznej”, czyli Maxowi Schelerowi, w którego to zamyśle była ona jedynie „wprowadzeniem do metafizyki”<sup>40</sup>.

Sam Scheler prezentuje bowiem szczególne widzenie tego, czym winien być przedmiot rozważań antropologii filozoficznej oraz jakie są jej historyczne uwarunkowania, czyniąc ją – w swym ujęciu – fundamentem filozofii. Wedle autora „Stanowiska człowieka w kosmosie”, antropologia, jako dziedzina niezależna od czynników religijnych i abstrahująca od „przygodnych” warunków społecznych, stała się możliwa dzięki filozofii greckiej<sup>41</sup>, po odkryciu ponadludzkiego rozumu (*logosu*)<sup>42</sup>. Jak to formułuje, „nacisk, który tradycja wywiera przedświadomie na nasze zachowanie się, zmniejsza się w historii coraz bardziej dzięki postępom *nauki historii*”<sup>43</sup>, chodzi więc o proces, który miał charakter ewolucyjny. Refleksja nad człowiekiem jest koniecznością w filozofii i koniecznością filozofii, ponieważ nie można jej zastąpić analizą naukową dziedzin przyrodniczych; żadna inna dziedzina ludzkiego poznania, w ujęciu Schelera, nie jest w stanie zagwarantować owego szczebla refleksji, w którym „warunki możliwości” doświadczania rzeczywistości zostałyby poddane badaniu.

Przed Schelerem tego typu rozumienie podmiotowości – jako wytwarzającej w swoim wnętrzu to, co ją także przekracza – antycypował Georg Simmel, reflektując nad wartościami z punktu widzenia witalistycznego, to jest: rozumiejąc wartości jako efekt działalności człowieka;

---

<sup>39</sup> Martin Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989, ss. 233-234: „To, co tu wchodzi w zakres antropologii jako somatycznego, psychologicznego rozpatrywania człowieka, jako charakterologia, psychoanaliza, etnologia, psychologia pedagogiczna, morfologia kulturowa i typologia światopoglądów, jest nie tylko nieogarnione co do treści, ale przede wszystkim skrajnie zróżnicowane co do sposobu stawiania pytań, wymogów uzasadnienia, co do celu prezentacji i formy przekazu treści, a wreszcie co do głównych założeń. Ponieważ wszystko to, a wreszcie i przede wszystkim całość bytu, daje się zawsze w jakiś sposób odnieść do człowieka i tym samym może być zaliczone do antropologii, ta ostatnia rozrasta się aż po zupełną nieokreśloność”.

<sup>40</sup> Herbert Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, dz. cyt., s. 336.

<sup>41</sup> Max Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, przeł. S. Węgrzycki, [w:] tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987, s. 46.

<sup>42</sup> W marksistowskim ujęciu historii idei przedstawiano filozofię jako tę dziedzinę ludzkiej działalności, która powstała w procesie abstrahowania od mitologii w ludzkich eksplanacjach rzeczywistości. W istocie, jedną z przyczyn stracenia Sokratesa było zachęcanie młodzieży do posługiwania się własnym rozumem miast tłumaczeniami o charakterze religijnym. Rezygnacja z wyjaśnienia mitologicznego, choćby na potrzeby dyskusji, doprowadziła do stopniowego uświadamiania prowizoryczności wyjaśnień religijnych i w efekcie do refleksji o historyczności; był to proces nieliniowy i zaburzany; zaczął się w Grecji i jesteśmy jego spadkobiercami. Z drugiej strony, myślenie filozoficzne ma cechy wspólne z myśleniem religijnym – podobne problemy (teodycei, teleologii) przejawiają się na różne sposoby choćby tak w chrześcijaństwie, jak i w marksowskim materializmie historycznym – o czym pisał między innymi Leszek Kołakowski.

<sup>43</sup> Max Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, dz. cyt., s. 72.

już dla niego istotne było przekonanie o „immanencji transcendencji”. Refleksja nad transcendencją nie odnosi więc nas do przekraczającego nas świata, tylko do człowieka. Simmel w swojej „Filozofii życia” pisze, że ciągle przekraczanie uwarunkowań – rozumiane jako wzbijanie się ponad ograniczającą ją, zastaną formę (ku „bardziej-życiu”) – jest dla samego życia definiujące: „transcendowanie się na poziom obiektywnych sensów, logicznie autonomicznych i już nie witalnych, jest *więcej-niż-życiem*, samą istotą życia duchowego”<sup>44</sup>. Zdaniem Hansa Joasa, program Simmela był radykalny, ponieważ chodziło mu o pytanie, jak z samego, „czystego” życia wyłaniają się światy idealnych, obiektywnych sensów<sup>45</sup>. Tym tropem poszedł Max Scheler wyciągając, w swej późnej twórczości radykalne wnioski z „immanencji transcendencji”; oto wartości – i cała transcendencja – są wytwarzane – poprzez wewnętrzne otwieranie się na absolut, który jednak bez owego otwarcia się jest jeszcze nieistniejący – przez ludzi, i to nie tylko proroków, jak we wcześniejszych jego pismach<sup>46</sup>.

To, co przekroczyła antropologia filozoficzna – zwłaszcza za sprawą Georga Simmela i Maxa Schelera – to refleksowanie nad transcendentalną rzeczywistością tak, jakby nie była ona częścią wewnętrznego pejzażu człowieka, czyli tak, jakby była ona czymś danym, a nie zadaniem. Tak robią to nie tylko teologie czy systemy określane pejoratywnie „spekulatywną filozofią”; to przeświadczenie pojawiało się także w Oświeceniu, w wierze w postęp oraz linearność i teleologiczność historii i do dziś pokutuje w neopozytywistycznych światopoglądach. Walka z rozumieniem nauki jako obiektywności była jednym z motywów obecnych w rozważaniach Andrzeja Falkiewicza, a wcześniej w Polsce choćby Leszka Kołakowskiego, podkreślającego religijno-mitologiczne motywy w myśleniu filozoficznym i arbitralność przyjmowanych założeń metafizycznych przy opisywaniu świata<sup>47</sup>.

---

44 Georg Simmel, *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne*, przeł. M. Tokarzewska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 33.

45 Hans Joas, *Powstawanie wartości*, Oficyna Naukowa, przeł. M. Kaczmarczyk, Warszawa 1999, ss. 122-123: „Zmieniwszy pojęcie życia w taki sposób, że obejmuje ono wytwarzanie (swoich) zindywidualizowanych postaci i nie daje się formom utrwalonym zwyczajnie przeciwstawić, próbuje Simmel wykazać, że kantowskie i neokantowskie <<światy idealne>> wywodzą się z <<życia>>. Nie chodzi mu przy tym ani o zanegowanie ich idealności wskutek redukcji do tego, co czysto witalne, ani o zwykłe dodanie analiz genetycznych do ideałów nienaruszonych w swej ważności przez dzieje ich powstania, chodzi mu o coś znacznie bardziej radykalnego, ale i produktywnego zarazem, mianowicie o odpowiedzieć na pytanie, jak w ogóle z samego życia mogą się wyłaniać <<światy idealne>>”.

46 Tamże, ss. 155-157. Joas podkreśla na tych stronach różnice pomiędzy wczesną twórczością Schelera – w której reprezentował on jeszcze obiektywizm aksjologiczny, podkreślając jednak, w opozycji do Kanta, składnik emotywny doświadczania wartości oraz to, że są one zakorzenione w skłonnościach – a późną, w tym w cytowanym wyżej *Stanowisku człowieka w kosmosie*; punktem przelomowym były, zdaniem Joasa, tezy z eseju pt. *Święty* (oryg. *Vorbilder und Führer*) – w którym to Scheler konstatuje, że poza osobą proroka – świętego wyznaczającego nowe standardy moralne (podaje przykłady: Jezus Chrystus, Budda, Mahomet, Konfucjusz, Laotse) nie ma żadnej miary, wedle której oceniać można by jego czyny; „święty” kreuje dopiero swoimi czynami nową rzeczywistość aksjologiczną. Zob.: Max Scheler, *Święty*, przeł. A. Węgrzycki [w:] „Znak”, nr 154, 1967, ss. 506-521.

47 Zob.: Leszek Kołakowski, *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1996.

Innym filozofem pojawiającym się często w kontekście dyskusji o filozofii człowieka jest Helmuth Plessner. Charakterystyczne dla jego pojmowania antropologii filozoficznej jest odrzucenie historyzmu, w którego kręgu zainteresowań znajduje się wyłącznie „pierwiastek indywidualny”, czyli to, co charakterystyczne dla tej, ale już nie innej epoki. Podejście Plessnera charakteryzuje esencjalizm; zakłada on, że „doświadczenie różnorodności, doświadczenie przemian ludzi i ich losów możliwe jest tylko na tyle jednolitości i trwałości ludzkiego gatunku, gdyż zmienność zawiera w sobie stałość”<sup>48</sup>. Interesuje go więc gatunek ludzki, który choć ukazuje się w różnych wcieleniach, wciąż jest tym samym „aktorem”. Nie chodzi tutaj o to, że można obejrzeć twarz tego „aktora” bez maski, lecz o to, że u samych podstaw tego, że jest aktorem, stoi możliwość zmiany roli, zdefiniowana później jako „niezłębialność życia duchowego”<sup>49</sup>. I to ta możliwość, „czysta potencjalność”, jak to nazywa Plessner, jest dla człowieka charakterystyczna. W pewnym sensie, pozostaje on filozoficznym spadkobiercą Henryka Bergsona – którego wszak cytuje – zakładającego, że jednak w samą „rzecz” można wniknąć, a nawet trzeba, o ile chce się filozofować skutecznie. Bergson, jak twierdzi Plessner, który jako jeden z pierwszych właściwie stawia problem, wprowadzając nowy wymiar – życia<sup>50</sup>. Autor „Władzy a natury ludzkiej” analizuje więc predykaty człowieka, który nie jest rozumiany jako abstrakcyjny podmiot. „Człowiek”, o którego pyta Plessner, rzeczywiście „żyje”; poddaje refleksji jego: „nadwyżkę popędów”, zdolność do zabawy, postawę pionową, dominację pola oka i ręki, językowość. Akcentuje rolę śmiechu i płaczu które go ucieleśniają – oraz świadomość własnej skończoności, która umożliwia mu odcielesnienie. Wyżej wymienione predykaty stają się polem, na którym możliwy staje się człowiek; to na tym polu niemiecko-żydowski filozof znajduje cechy charakterystyczne, które umożliwiają mu przyjmowanie zmiennych historycznie form – są to „niezmierzona głębia”, wielokrotnie później powracająca w jego pismach, czy „niegasnący niepokój, będący źródłem, ale nie kresem ludzkiej historyczności”<sup>51</sup>. Niezłębialność umożliwia nieokreśloność, w której człowiek jako moc (*Macht*)

---

48 Helmuth Plessner, *Pytanie o conditio humana*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, M. Łukasiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1998, s. 33.

49 Helmuth Plessner, *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 56: „Niezłębialność świata duchowego polega raczej na metodycznej zasadzie pytania nastawionego na zrozumienie. W swobodnym uznaniu wiążącego charakteru niezłębialności otwiera się możliwość dostrzeżenia czegoś takiego, jak świat duchowy i historia. Nie dają się one nigdy wyczerpać, niemniej jednak są uchwytne, to znaczy dają się coraz to inaczej zobaczyć, będąc odnawiającą się stale rzeczywistością życia”.

50 Helmuth Plessner, *Pytanie o conditio humana*, dz. cyt., s. 46: „Tym samym naszkicowany przez Spencera, ale chybiony problem genezy ludzkiego intelektu zostaje może nie tyle rozwiązany – bo też Bergson nie do tego zmierzał – ile właściwie postawiony, co prawda przez wprowadzenie nowego wymiaru refleksji [tj. życia – dopisał I. G.] (...) jest to próba wykorzystania faktu z zakres nauk przyrodniczych, zjawiska człowieka, do poznania założeń własnego myślenia”.

51 Tamże, s. 106.

„odkrywa siebie dla swego życia, teoretycznie i praktycznie, jako problem otwarty”<sup>52</sup>. Zasada niezgłębialności i możliwość ujrzenia siebie jako „pytania otwartego” poprzedza więc jakąkolwiek formę historyczno-kulturową, która jest już odpowiedzią na to pytanie; odpowiedzią wiążącą, ale zawsze tylko jedną z możliwych. Plessner przekracza zatem zarówno historyzm, jak i klasyczny esencjalizm – współcześnie bliski refleksywaniu w ten sposób jest projekt „antropologii diagonalnej”, zaproponowanej przez Gernota Böhme<sup>53</sup>.

Trzecim istotnym dla dwudziestowiecznej antropologii filozoficznej filozofem jest Arnold Gehlen, który pisał, że antropologia filozoficzna winna być przede wszystkim empiryczną, a co za tym idzie naukową wiedzą człowieku. Schelerowi zarzucał kultywowanie dualistycznego pojmowania ciała i ducha. Autor „Stanowiska człowieka w kosmosie” pisał bowiem o przeciwstawnym duchu i życiu. Były one sobie, co prawda, finalnie podporządkowane, jednak to dzięki duchowi człowiek jest w stanie otworzyć się na świat, to znaczy, poprzez przełamanie więzów, wiążących go ze środowiskiem naturalnym; nie podobało się jednak takie ujęcie Gehlenowi jako zbyt „metafizyczne”. Zdaniem Zdzisława Krasnodębskiego, Arnold Gehlen w swoim projekcie antropologii filozoficznej „dążył do całkowitego przewyciężenia dualizmu, którego pozostałości widział u Schelera”<sup>54</sup>. Gehlen reprezentował biologizm, sugerując możliwość stopienia refleksji o człowieku z badaniami nauk szczegółowych, czyli był redukcjonistą; starał się badać głównie ludzką aktywność. Działanie człowieka miało być jednolitym procesem, w którym dualizm ciała i ducha nie przejawiał się jeszcze – lub już – w żaden sposób. Jednak, jak zauważa Schnädelbach, nawet w przypadku „biologistycznego” ujęcia człowieka – dopatrującego się, jak u Gehlena, źródeł wyjątkowości człowieka w prawie retardacji, polegającego na tym, że szczególne cechy morfologiczne człowieka są postrzegane jako zahamowania w rozwoju, a niektóre cykle życiowe jako przedłużenie życia płodowego i wynikających z tego niedoskonałości biologicznych, które następnie kompensowane są poprzez rozwiązywania tworzone już na poziomie systemu kulturowego – podejście takie ostatecznie zmierza do takiej lub innej filozoficznej interpretacji nauk empirycznych, czyli do stworzenia pewnego „obrazu człowieka”. Być może to dlatego empiryzm i biologizm Gehlena budził pewną nieufność w świecie filozofii<sup>55</sup>. Gehlen poszukuje

---

52 Helmuth Plessner, *Władza a natura ludzka...*, dz. cyt. s. 64. Zob. także s. 66: „Ujmując siebie jako moc, człowiek traktuje siebie jako określającego historię, nie zaś tylko przez historię określanego”.

53 Zob.: Gernot Böhme, *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*, przeł. P. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998.

54 Zdzisław Krasnodębski, *Wstęp. Ekscentryczność człowieka. O idei antropologii filozoficznej* [w:] Helmuth Plessner, *Pytanie o conditio humana*, dz. cyt., s. 18.

55 Ekkehard Martens, Herbert Schnädelbach (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, dz. cyt., s. 489: „Antropologia filozoficzna czerpie siłę ze swego pozytywnego stosunku do nauk o człowieku. Nie chce jednakże być ani metodologią, ani teorią wiedzy humanistycznej; ani też nie uznaje siebie za naukę wyłącznie uogólniającą wyniki badań empirycznych. Powoływanie się na różnorodne nauki empiryczne zmierza raczej do interpretacji filozoficznej badającej

możliwości odpowiedzi na pytanie: „kim jest człowiek?” w naukach biologicznych; nie uważa on więc, że same w sobie, te nauki biologiczne, są elementem „po heglowsku” rozumianej samowiedzy człowieka, lecz że są źródłem obiektywnie rozumianej prawdy o naszym gatunku.

Powojenna antropologia filozoficzna wiązała swoje rozważania coraz częściej z problematyką związaną z zagadnieniami dotyczącymi języka i komunikacji. Związana była z impulsem, jaki tej problematyce dała z jednej strony fenomenologia (Edmund Husserl, Roman Ingarden, Martin Heidegger), a z drugiej – filozofia języka Ludwika Wittgensteina. Coraz silniejsze stawało się przekonanie, że podmiotowość jest zakorzeniona w języku. Podejście to antycypował już Johann Gottfried Herder, mówimy jednak o „systemowym” uprawianiu filozofii języka i związanych z tym narodzinach filozofii hermeneutycznej, która zdaniem Martensa i Schnädelbacha otwiera „paradygmat lingwistyczny” w filozofii. Powojennym przedstawicielem tego nurtu jest Hans-Georg Gadamer, który – nie rezygnując z refleksji na temat rzeczywistości typowo ludzkiej, czyli przedmiotu zainteresowań antropologii filozoficznej – zdefiniował człowieka przez fakt, że za sprawą języka świat posiada, a nie tylko w nim się porusza; charakterystyka ludzkiego odnoszenia się do rzeczywistości polegać ma na stosowaniu do niej zawsze systemu pojęć<sup>56</sup>.

W późniejszych powojennych latach, w drugiej połowie dwudziestego wieku, mieliśmy do czynienia z przeformułowaniami problemu na gruncie strukturalizmu czy poststrukturalizmu. Te ujęcia podkreślały wytwarzane zbiorowo źródła podmiotowości, a więc, paradoksalnie, sytuowały antropologiczną refleksję poza człowiekiem, na poziomie tego, co jednostkę wytwarza (ów poziom to na przykład: „dyskurs” u Paula Ricoeura, „tradycja” u Hansa-Georga Gadamera, „władza-wiedza” u Michela Foucaulta, „struktura podmiotu” u Jacques’a Lacana, „sieć znaczeń” u Charlesa Taylora). A skoro wytwarza, to – w sposób konieczny – przekracza; w ten sposób ten badany przez siebie byt obiektywizowały w tym sensie, że zakładały, że jest przedmiotem badań niezależnym od badającego. Zagadnienie językowości ludzkiego poznania zredefiniował John Langshaw Austin wskazując, że komunikacja jest nie tylko reprezentowaniem, ale także częstokroć działaniem, wywieraniem skutków czy wręcz fundowaniem nowej rzeczywistości<sup>57</sup>.

---

„obraz człowieka” (Gehlen), tj. mającej spojrzenie całościowe (...) Z punktu widzenia tradycyjnej filozofii takie przedsięwzięcie [Gehlena] wydaje się niecelowe (...) odniesienie się do nauk empirycznych budzi podejrzenia o czysty empiryzm. Gehlenowska koncepcja <<filozofii empirycznej>> była zawsze traktowana nieufnie, mimo że odwoływała się do tradycji angielskiej i amerykańskiej od Hume’a po Deweya, a ponadto powoływała Herdera na swego koronnego świadka”.

<sup>56</sup> Hans-Georg Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 613: „językowość charakteryzuje całe nasze ludzkie doświadczenie świata”; s. 638: „ludzkie odnoszenie się do świata jest wprost i z zasady językowe”.

<sup>57</sup> Zob.: John Langshaw Austin, *Rozprawy filozoficzne*, przeł. B. Chwedeńczuk [w:] tenże, *Mówienie i poznawanie*:



Pomiędzy „czystym” strukturalizmem, rozumianym jako analityczne badanie języka a antropologiczną refleksją o wartościach usytuował się w drugiej połowie dwudziestego wieku Charles Taylor. W jego systemie obecna jest refleksja na temat wartości – jako o „koncepcjach dobra”, będących fundamentem rozstrzygnięć moralnych – którą, jak pisze, niektórzy filozofowie „spychali” do wymiaru prywatnego, preferując refleksję na temat ogólnie przyjętych norm i wynikających z nich powinności<sup>58</sup>. Wedle Taylora jednym z tych filozofów jest Jürgen Habermas (zob. par. 1.2.5) i jego epigoni<sup>59</sup>; zdaniem Habermasa, żyjąc w późnej nowoczesności, żyjemy w spluralizowanym świecie wartości i dlatego nie winniśmy szukać „wspólnego dobra”, lecz „wspólnych procedur”. Tymczasem, zdaniem Taylora, „poszukiwanie wspólnych procedur” jest wynikiem ogólnie przyjętej koncepcji dobra, wartościującej dodatkowo ten typ racjonalności. Nieporozumieniem jest określanie Taylora jako filozofa *stricte* konserwatywnego, którego zainteresowaniem – jak Alasdaira MacIntyre’a<sup>60</sup> – miałyby być rzekomo restytucja pojęcia wartości rozumianych jako antyczne „cnoty”. Kanadyjczyk raczej unaocznia, w jaki sposób posługiwanie się językiem nieuchronnie prowadzi do „silnego” wartościowania – polegającego na tym, że pewne sposoby życia uznajemy za „lepsze”, a u podstaw których są koncepcje na temat tego, czym jest „dobro” – a które to wartościowanie jest w języku zakorzenione poprzez znaczenia pojęć. Taylor

---

*rozprawy i wykłady filozoficzne* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1993), s. 314: „Gdy mówię: <<Nadaję temu statkowi imię Królowa Elżbieta>>, nie opisuję uroczystości nadawania imienia, lecz rzeczywiście dokonuję nadania imienia; a kiedy mówię: <<Tak>> (tzn. biorę tę kobietę za mą prawnie poślubioną żonę), nie opisuję ślubu, lecz czynnie w nim uczestniczę. Otóż wypowiedzi tego rodzaju nazywamy wypowiedziami *performatywnymi*”. Zob. także: tenże, *Jak działać słowami* [w:] tamże, ss. 545-713; podaje tam warunki dotyczące performatywności, czyli tytułowego „działania słowami” – np. że: „Musi istnieć uznana procedura konwencjonalna, posiadająca pewien konwencjonalny skutek a obejmująca wypowiadanie pewnych słów przez pewne osoby w pewnych okolicznościach” (s. 574).

<sup>58</sup> W podobnym tonie – Hans Joas, *Powstawanie wartości*, dz. cyt., ss. 249-289, a szczególnie s. 281: „Możliwe jest bowiem tylko jedno z dwojga: jeśli dyskurs jest wyłącznie procedurą formalną, to nie może generować więzi uczuciowej. Jeśli zaś ma taką więź wytwarzać, to musi być czymś więcej niż tylko racjonalną wymianą argumentów (...) W szczególności głęboko problematyczny jest sposób, w jaki Habermas odróżnia etykę od moralności, dobro od słuszności oraz normy od wartości”.

<sup>59</sup> Charles Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., ss. 156-157: „Filozofie moralności pojmowane w ten sposób [jako <<przewodnik w działaniu>> – przyp. I. G.] to filozofie czynów obowiązkowych (...) Sądzi się, że zadowalająca filozofia moralności to taka, która potrafi przedstawić jakieś kryterium lub procedurę, jakie pozwoliłyby nam wprowadzić wszystko to i tylko to, co obowiązani jesteśmy uczynić. Dlatego głównym rywalami w tych szrankach są utylitaryzm oraz różne wersje teorii Kanta, które skupiają się na działaniu i oferują właśnie tego rodzaju odpowiedzi. Co powinienem czynić? Cóż, zastanów się, co przyczyniłoby się do największego szczęścia największej liczby ludzi. (...) Albo pomyśl, na jaką normę zgodziliby się wszyscy, których dotyczy dana sprawa, gdyby mogli porozmawiać o tym w idealnych warunkach niezakłóconej komunikacji”: ss. 159-160: „Liczne odmiany nowożytnej afirmacji zwyczajnego życia stanowią źródło podejrzliwości wobec roszczeń zgłaszanych w imieniu <<wyższych>> sposób życia, wyniesionych ponad <<zwykłe>> cele i działania ludzi. Odrzucenie tego, co wyższe, może być przedstawiane jako wyzwolenie, jako przywrócenie ludzkemu życiu jego prawdziwej wartości. Oczywiście, moralna wartość związana z tym wyzwoleniem również zakłada pewien kontekst doniosłego dobra. Jednakże dzięki zdumiewającej ślepotce na założenia leżące u podstaw ich własnych przekonań moralnych, utylityści i inni nowożytni przedstawiciele naturalizmu mogą skoncentrować się jedynie na unieważnianiu dawnych rozróżnień i sądzić, że uwolnili się całkowicie od rozróżnień jako takich”.

<sup>60</sup> Zob.: Alasdair MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. J. Hołówka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996. Książka ta bez wątpienia jest anty-postmodernistyczna; Charles Taylor natomiast zdołał w swojej teorii wartości „wchłonąć” poststrukturalistyczne myślenie o „płynnym” podmiocie.

mówi o czymś podobnym, co Jacques Lacan zamyka w pojęciu „międypodmiotowości” posługującej się zawsze symbolem<sup>61</sup> i „mediującej” roli języka. Lacan i Taylor wywodzą się z odmiennych tradycji (psychoanalityczno-strukturalistycznej i hermeneutycznej); ta pierwsza, w odróżnieniu od drugiej, podkreśla rolę tego, co przez podmiot przemawia bez jego świadomości<sup>62</sup>.

W filozofii podmiotu Taylora chodzi zatem o założenie, że wartości przenikają do świata ludzkiego, oddziałując stale poprzez język. Obecność więc, w filozofii człowieka, refleksji na temat aksjologii jest kluczowa, ponieważ to one stanowią o tym, co możemy uznać za znaczące w świecie, będącym konglomeratem potencjalnie nieskończonej liczby faktów i ich powiązań. Wartości decydują także o tym, jak rozumiemy sens naszych działań. Pojęcia mają znaczenie zarówno jako „sens”, jak i jako „waga”. Język jest jednak otwarty na modyfikacje. Podobnie jest we wspomnianej psychoanalizie Lacana, zawsze może on lepiej wyrażać bytu, nawet jeśli sam byt jest dostępny wyłącznie poprzez język (o sporze nie-realizmu Rorty’ego z uniwersalizmem Taylora – zob. par. 1.2.2). Do języka jako „sieci znaczeń” (*net of meanings*) można odnosić się krytycznie, buntować się przeciw wyznawanym zbiorowo koncepcjom dobra – jako przestarzałym, reakcyjnym czy opresyjnym – nie można ich jednak zignorować, ponieważ są częścią świata możliwego do poznania. Czy koncepcję Taylora można zatem nazwać agatologią? I tak, i nie, ponieważ filozofia Taylora ma korzenie w hermeneutyce filozoficznej i jest refleksją na temat rzeczywistości ogólnoludzkiej, a nie wyłącznie wartości – one ją dopiero fundują. Obowiązuje tutaj gadamerowska formuła, że „bytem, który może być poznany jest język” – z tym, że język ten jest osadzony w zbiorowo wyznawanych wartościach, determinujących znaczenia słów.

Jeszcze nowsze, dwudziestopierwszowieczne zainteresowania antropologii filozoficznej związane są z próbami przeformułowania podmiotu, tak by nie był on wyłącznie „męski”, „abstrakcyjny” czy „fallocentryczny”, ale też z próbami przypisywania sprawstwa elementom rzeczywistości uznawanym klasycznie za „przedmioty”; tak jest w przypadku nowych ujęć materialistycznych; w tym kontekście można wspomnieć o pracach Grahama Harmana, w których filozof stara się uchwycić silne uwikłanie rzeczy (*objects*) w proces ludzkiego poznania, który ma być zakorzeniony w tym, co „na zewnątrz”; pozwala mu to lepiej pokazać także rolę sztuki,

---

<sup>61</sup> Jacques Lacan, *Seminarium I. Pisma techniczne Freuda*, przeł. J. Waga, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, s. 406: „Międypodmiotowość jest dana po pierwsze przez posługiwanie się symbolem, i to od samego początku. Punktem wyjścia wszystkiego jest możliwość nazywania, które jest zarazem destrukcją rzeczy i przejściem rzeczy na płaszczyznę symboliczną, dzięki czemu instaluje się rejestr prawdziwe ludzki”. Ten rejestr „prawdziwie ludzki” jest strukturą.

<sup>62</sup> Dla Taylora „wysiłki Freuda są bohaterską próbą odzyskania wolności i władzy nad sobą, godności niezaangażowanego podmiotu w obliczu wewnętrznych głębi”. Charles Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 821. Szerzej – zob. paragraf 1.3.7.

w której także przedmiot determinuje poznanie podmiotu<sup>63</sup>. Przykładem przeformułowywania klasycznych problemów z kręgu antropologii filozoficznej jest także nowy materializm feministki i fizyczki Karen Barad, w którym filozofka próbuje przekraczać klasyczny dualizm podmiotowo-przedmiotowy poprzez stanowisko realizmu sprawczego (*agential realism*), w którym wszechświat składa się wyłącznie z mnogości podmiotów „agentów” (*agencies*), którym przyznaje się, jeżeli nie podmiotowość, to sprawczość<sup>64</sup>.

Innym poruszonym zagadnieniem przez filozofów człowieka jest kwestia płci i projekty przekroczenia jej tradycyjnego rozumienia. Feministyczna refleksja nad rolą płci krytykowała tradycyjne rozróżnienie cech męskich i kobiecych i przez to umożliwiała krytyczne się do nich odniesienie oraz (pozornie?) większą dowolność w wybieraniu tożsamości, nie związanej już tak silnie ze stereotypami. W szerokim (szerszym, niż akademickim) dyskursie publicznym rola opresji związanej z płcią, rasą czy orientacją seksualną bywa przeceniana w stosunku do innych problemów, poruszanych przez myśl feministyczną. Mechanizmy ucisku i opresji, mające charakter głównie „wykluczania”, wyraźnie przebiegają popod zwykłą linią podziału na rasy, płęć czy orientację seksualną. Nierówny dostęp do: zdrowej żywności, opieki medycznej, odpowiednich warunków mieszkaniowych wynika z dysproporcji ekonomicznych wpisanych w logikę wolnego rynku i braku skutecznych systemów redystrybucji tychże dóbr, co doprowadza do akumulacji kapitału w rękach nielicznych i pauperyzacji mas, co dostrzeżono już podczas światowego kryzysu finansowego w 2008 roku. Przecenianie w masowej kulturze wagi rzekomych nierówności na tle rasowym czy seksualnym może mieć, już teraz, raczej na celu ukrycie realnych źródeł ucisku. Dzisiaj, w tak zwanym – jak nazywa to Rosi Braidotti – hiper-kapitalizmie (*hyper-capitalism*) mamy do czynienia z systemem coraz wyraźniej *quasi*-niewolniczym, w którym od utrzymania statusu materialnego zależy zwrotnie stan zdrowia czy powodzenie (lub jego brak) w sytuacji kłopotów z prawem, pozbawiającym jednocześnie jednostkę coraz częściej własności środków gwarantujących jej przeżycie, przenosząc prawo własności tychże środków na rzecz wielkich korporacji (bank, firma leasingowa, poza bankowy kredytodawca); generuje to nowe problemy dla antropologii filozoficznej. Rosi Braidotti podkreśla między innymi, że hiper-kapitalizm uczynił

---

<sup>63</sup> Zob.: Graham Harman, *Art and Objects*, dz. cyt. Autor tworzy ontologię zbudowaną na terminologii heideggerowskiej, a zorientowaną na przedmioty (*object-oriented ontology*), w której przyznaje się pierwszeństwo „rzeczom” (*objects*). W powyższej książce stosuje tę ontologię do doświadczenia estetycznego. W polskim przekładzie ukazał się wcześniejszy *Traktat o przedmiotach*. Harman zakłada, że przedmioty intencjonalne (czyli istniejące w umyśle) ścierają się z właściwościami przedmiotów, które istnieją „naprawdę”. Dualizm (konkretnie *quasi*-reprezentacjonizm) nie został tu przekroczony, próbuje się natomiast uniknąć pułapki idealizmu. Zob. Graham Harman, *Traktat o przedmiotach*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 40: „Świat fenomenalny nie jest idealistycznym schronieniem przed ciosami brutalnej rzeczywistości, lecz aktywną strefą sejsmiczną, w której przedmioty intencjonalne ścierają się nieustannie ze swoimi właściwościami”.

<sup>64</sup> Zob.: Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway...*, dz. cyt.

obecnie z całego ekosystemu planety Ziemia narzędzie produkcji, w związku z czym dotychczasowy dualizm kultura-natura coraz mniej, jeśli w ogóle jeszcze w jakimkolwiek stopniu, ma rację bytu<sup>65</sup>. Wcześniej, w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku nowoczesna refleksja antropologiczna znalazła aplikację w rozważaniach socjologii interpretatywnej, która do debaty publicznej i naukowej wprowadziła słynną już dziś kategorię „płci kulturowej”; etnometodologia, której program sformułował Harold Garfinkel, jako jedna z pierwszych opisała społeczne taktyki i strategie życia osoby transpłciowej<sup>66</sup>. Do rozważań interakcjonizmu i etnometodologii nad pragmatycznym wymiarem używania języka w codziennym życiu tworzącym w aktorach poczucie ładu interakcyjnego nawiązywał między innymi Habermas w „Działaniu komunikacyjnym i detranscendentalizacji rozumu”<sup>67</sup>.

Odrębną linię w filozoficznej refleksji nad człowiekiem wyznacza idealizm transcendentálny Immanuela Kanta wraz z refleksją transcendentálną, która zajmować się miała, w zamierzeniu autora, ludzkim sposobem pojmowania przedmiotów, czyli warunkami możliwości poznania przez człowieka świata; poznanie to odbywać ma na poziomie obiektywnie rozumianego, pan-jednostkowego i pan-subiektywnego podmiotu transcendentálnego (zob. paragraf 1.3.2). W tej tradycji umieszcza się także słynną koncepcję człowieka jako *animal symbolicum* Ernesta Cassirera, poruszającego się w świecie obiektywnie rozumianych symboli<sup>68</sup> – obiektywnie, to znaczy wytwarzających możliwe do badania warunki możliwości działalności poznawczej, a nie odzwierciedlających jakaś rzeczywistość pierwotną<sup>69</sup>; jest w niej także Karl-Otto Apel, filozof

---

<sup>65</sup> Rosi Braidotti, *Po człowieku...*, s. 47: „Granice między kategoriami natury i kultury uległy przemieszczeniu i w dużej mierze zatarciu na skutek odkryć naukowych i technologicznych”.

<sup>66</sup> Mowa o studium przypadku osoby, której Garfinkel nadał pseudonim Agnes, urodzonej w 1939 roku jako mężczyzna. Zob.: Harold Garfinkel, *Studia z etnometodologii*, przeł. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, rozdział piąty, zatytułowany: *Techniki osiągania statusu płci w przypadku osoby o niejednoznacznych cechach płciowych. Część I*, ss. 143-227. Oryginalne wydanie miało miejsce w 1967 roku. Zob. szerzej o koncepcji interpretacji z etnometodologii, stosującej mikrosocjologiczne badania zachowań jednostek: Dariusz Dobrzański, *Interpretacja jako proces nadawania znaczeń*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1999.

<sup>67</sup> Zob.: Jürgen Habermas, *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, przeł. W. Lipnik, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007, s. 9: „Wedle ujęcia formalnopragmatycznego, racjonalna struktura wewnętrzna działania zorientowanego na porozumienie przejawia się w założeniach, jakie aktorzy muszą przyjąć, jeżeli w ogóle angażują się w takie praktyki. Takie zniewalające <<muszą>> należy rozumieć raczej w duchu Wittgensteina niż Kanta – nie w transcendentálnym sensie ogólnych, koniecznych i aprioryczno-inteligibilnych warunków możliwego doświadczenia, lecz w gramatycznym sensie <<nieuniknionej konieczności>>, wynikającej z wewnętrznych związków pojęciowych dobrze wyćwiczonego systemu zachowań kierowanych przez reguły, które zapewne <<dla nas jest nie do omińnięcia>>”. Podobnie w badaniach etnometodologicznych czynności, podejmowane przez aktorów społecznego teatru są traktowane jako metody, które służą nadaniu działaniom waloru racjonalności i uzyskaniu możliwości ich społecznego usankcjonowania; rozumowanie ma więc charakter praktyczny – podobnie jak dla Habermasa.

<sup>68</sup> Ernst Cassirer, *Pojęcie formy symbolicznej w budowie nauk humanistycznych*, przeł. B. Andrzejewski [w:] tenże, *Symbol i język*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, Poznań 1995, s. 16: „Pod <<formą symboliczną>> powinna być rozumiana każda energia ducha, poprzez którą pewna duchowa treść znaczeniowa zostaje związana z konkretnym znakiem i temu znakowi wewnętrznie przyporządkowana. W tym sensie język, mityczno-religijny świat i sztuka jawią się nam jako owe szczególne formy symboliczne”.

<sup>69</sup> Ernst Cassirer, *Język i budowa świata przedmiotowego*, przeł. B. Andrzejewski, [w:] tamże, ss. 77-78: „Duchowe odzwierciedlenia uniwersum, jakie posiadamy w poznaniu, w sztuce i w języku są zatem – aby określić to słowami

i teoretyk języka i komunikacji<sup>70</sup>, ale także cytowany Herbert Schnädelbach, który formułuje program, w którym pragnie zachować osiągnięcia post-kantowskiej, chociaż „transformowanej”, filozofii transcendentalnej i reflektować na temat „obiektywnie” rozumianych warunków obowiązywania ważności ludzkich doświadczeń oraz form życia; jest to filozofowanie prowadzone z punktu widzenia podmiotu transcendentalnego, nieświadomego swej historyczności, a przez to mającego roszczenia do określania „dialektyki przenikającej [całą] historię antropologii filozoficznej”<sup>71</sup>. W tej linii filozofuje także Ernst Tugendhat, który stara się łączyć tradycję krytycznej filozofii analitycznej z Hegłowską i Heideggerowską metafizyką, podejmując w analityczny sposób uniwersalne problemy: „bycia” z perspektywy analizy języka czy też „prawdy” z perspektywy analizy logicznej; uwzględnia w swych rozważaniach Alfreda Tarskiego definicję prawdy czy podejmując problem denotacji terminu „znaczenie” u Gottloba Freggego<sup>72</sup>.

Inny paradygmat myślenia o człowieku, bardziej eklektyczny i synkretyczny niż analityczny, prezentuje Gernot Böhme; filozofię tego niemieckiego myśliciela można umieścić między refleksją szkoły frankfurckiej a postmodernizmem. Böhme czerpie z ustaleń nauk szczegółowych, przyrodniczych – jednocześnie poddając krytyce ich dominującą rolę we współczesnym dyskursie o człowieku – jak i pozafilozoficznych dziedzin humanistyki, na przykład odkryć psychoanalizy. Ustanawia więc badania w opozycji do krytycznej tradycji kantowskiej oraz filozofii *stricte* racjonalistycznej. Podobne podejście prezentował Andrzej Falkiewicz, który otwarcie przyznawał, że brak mu świadomości metodologicznej i umocowania w dyskursie<sup>73</sup> (które charakteryzują chociażby refleksję Böhme). Podejście autora pragmatycznego ujęcia filozofii człowieka definiuje w dużej mierze antynaturalizm; bada on pojęcie „człowieka” jako będące w stanie permanentnej ewolucji, czyli jako wytwór kultury, a nie „człowieka” w sensie substancjalnym (jak *wyobrażają sobie*, że badają człowieka nauki szczegółowe, choć nie tylko one).

---

Leibniza – <<żywymi zwierciadłami>>: <mirrors vivants de l’ universe>>. Nie są one zwykłymi odbiornikami i aparatami fotograficznymi, lecz czynami ducha – i każdy z tych pierwotnych czynów tworzy dla nas własny i nowy zarys, pewien określony *horyzont* przedmiotowości. Nie pochodzą po prostu od gotowego przedmiotu, lecz wiedzą do niego i kierują się *na* niego; stanowią one konstytutywne warunki jego możliwości”.

<sup>70</sup> Zob.: Karl-Otto Apel, *Język, dyskurs, społeczeństwo: zwrot lingwistyczny w filozofii społecznej*, przeł. A. M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, ss. 269-306.

<sup>71</sup> Ekkehard Martens, Herbert Schnädelbach (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, dz. cyt., ss. 500-501: „możemy zachować osiągnięcia filozofii transcendentalnej, a mimo to rozwijać koncepcję transformowanej filozofii transcendentalnej, bowiem tylko wtedy, kiedy utrzymamy jedność refleksji dotyczącej warunków możliwości i refleksji odnoszącej się do warunków obowiązującej ważności ludzkich doświadczeń i ludzkich form życia, będziemy mogli również panować nad dialektyką, która przenika historię antropologii filozoficznej”. Widać w tym cytacie, że namysł nad „dialektyką przenikającą historię antropologii filozoficznej”, prowadzony z poziomu filozofii transcendentalnej, sam w sobie jest postrzegany jako ahistoryczny.

<sup>72</sup> Ernst Tugendhat, *Bycie – Prawda. Rozprawy filozoficzne*, przeł. J. Sidorek, Warszawa: Oficyna Naukowa, 1999.

<sup>73</sup> Falkiewicz w dyskusji wokół jego koncepcji „istnienia-jako-metafora”, która odbyła się w 1996 roku w Instytucie Filozofii UAM mówił tak: „Gdybym najbliższą sobie tradycję filozoficzną znał tak, jak zna i sugeruje mi to prof. Zeidler-Janiszewska, nie potrafiłbym mojej książki [*Istnienia i metafory* – przyp. I. G.] napisać”. Andrzej Falkiewicz, *Ta chwila*, dz. cyt., s. 151.

Filozof nawiązuje do myślicieli takich jak: Zygmunt Freud, Karol Marks, Ludwik Wittgenstein, Jean-Paul Sartre, Hermann Schmitz, Michael Foucault – w świadomości, że żaden z dyskursów nie wyczerpuje dziś w pełni zagadnień istotnych dla nowoczesnej filozofii antropologicznej.

Po tym szkicu dotyczącym współczesnej filozoficznej antropologii, przejdźmy do rekonstrukcji zagadnienia podmiotowości. Poczynimy najpierw kilka uwag dotyczących kłopotów z terminologią.

## 1.2 Podmiotowość jako problem filozoficzny

### 1.2.1 Kłopoty z terminologią

Stosowane w języku filozofii wieloznaczne pojęcie „podmiot” ma greckie korzenie, związane z greckim słowem *hupokeimenon*, pochodzącym etymologicznie od słowa *hupokeisthai* oznaczającym „to, co leży u podstaw”, na przykład tak zwane „osobowe centrum”<sup>74</sup>. W języku angielskim przełożono je na *subject* – zapożyczone z kolei z niemieckiego *Subjektivität*, a pochodzące od łacińskiego *subiectum*, które było translacją *hupokeimenon* właśnie – a we francuskim na *sujet*, to tego terminu używa Kartezjusz. Przez to pojęcie rozumiano nie tylko ośrodek aktywności, ale także ludzkie „ja”, osobę lub byt osobowy; nie wydaje się jednak, aby starożytni Grecy dzielili rzeczywistość na stronę podmiotową i przedmiotową; nie ma w grece ścisłego odpowiednika dychotomii podmiot-przedmiot (ang. *subject-object*)<sup>75</sup>. Jeżeli chodzi o polszczyznę, to Słownik Języka Polskiego PWN z 2011 roku podaje – oprócz definicji językoznawczej, mówiącej o tym, że podmiot to „nadrzędna część zdania nazywająca osobę, rzecz

---

<sup>74</sup> Na temat genezy filozoficznego pojęcia podmiotu zob. także: Seweryn Blandzi, Danilo Facca, *Czym właściwie jest podmiot? (z genealogii pojęcia)* [w:] „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, nr 1 (61), R. 16/2007, ss. 208-222.

<sup>75</sup> Francuscy filozofowie – a zarazem tłumacze – É. Balibar, B. Cassin, A. de Libera, piszą o translatorskich trudnościach związanych z angielskimi słowami: *subject*, *subjectivity*, *subjectness* w sposób następujący: Pojęcie podmiotowości [*subjectness*] jest najbogatszym z trzech (francuskie słowo *subjectité* jest tłumaczeniem neologizmu *Subjektheit*, który prawdopodobnie został ukuty przez Heideggera) i zawiera w sobie kilka możliwych zastosowań. Pochodzi ono mniej lub bardziej bezpośrednio z arystotelesowskiego *hupokeimenon* [ὑποκειμένον] i zasadniczo stanowi łącznik między podmiotem logicznym (<<od którego>> mogą istnieć predykaty) a podmiotem fizycznym (<<w którym>> istnieją wypadki). Ma również dużo szersze znaczenie, związane z etymologią słowa *hupokeisthai* [ὑποκείσθαι] („być położonym lub umieszczonym w pewnym miejscu”, móc służyć jako baza lub podstawa czegoś, coś do zaproponowania lub zaakceptowania). Étienne Balibar, Barbara Cassin, Alain de Libera, [w:] Barbara Cassin (red.), *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2014, s. 1069. Dodajmy, że *subject* oznacza też przedmiot (np. badań) – podmiot staje się więc wówczas przedmiotem; fakt ten może przemawiać za większą precyzją terminu „self”. Kłopoty wynikają po części z faktu, że starożytni Grecy nie znali ścisłego rozróżnienia na podmiot i przedmiot – zob. tamże, s. 1070: „*Subject* jest angielsko-łaciński, *sujet* jest francusko-łaciński. Żaden termin w grece nie określał symultanicznie – w trójnasób – koncepcji podmiotowości, subiektywności (...) oraz podległości; nie istnieje grecki odpowiednik słowa <<*subject*>> tak samo, jak nie ma tam słowa <<obiekty>>”. Tłumaczenie własne.

lub zjawisko, o której się w zdaniu orzeka” oraz prawnej, w której podmiot to „osoba fizyczna lub prawna mogąca posiadać prawa i obowiązki” – podaje także definicję „filozoficzną”, która brzmi: „umysł poznawczy w przeciwieństwie do przedmiotu, który jest poznawany”<sup>76</sup>.

W *stricte* filozoficznej nomenklaturze stosowanej w publikacjach w języku angielskim polskie pojęcie „podmiotowość” ma, co do zasady, swój odpowiednik w terminie *subjectivity*. To, że angielskie pojęcie *subject* trzeba przetłumaczyć na „podmiot” – podobnie jak to, że *identity* tłumaczone jest na „tożsamość”<sup>77</sup> – jest raczej oczywiste. Nie ma natomiast zgody wśród tłumaczy, jak należy przekładać inne angielskie słowo *self*<sup>78</sup> – czyli słowo pełniące funkcję technicznego terminu, którym posługiwał się psycholog społeczny i pragmatysta George Herbert Mead. Opublikowane na początku ubiegłego wieku wykłady Meada – opublikowane pod angielskim tytułem „Mind, Self, Society” – miały wpływ na losy filozofii podmiotowości. Zofia Zwolińska, tłumaczka tego dzieła na język polski, przełożyła angielskie słowo *self* na „umysł” – polski tytuł brzmi: „Umysł, osobowość, społeczeństwo” – być może pragnąc podkreślić istotne dla autora społeczne źródła myślenia; Marek Ziółkowski jednak pisze, że Meada i interakcjonistów pojęcie *self* to raczej „jaźń”<sup>79</sup>. Z kolei tłumacz pism Jürgena Habermasa na język polski – Andrzej Kaniowski – przekłada fragmenty poświęcone u Habermasa Meadowi posługując się Zwolińskiej terminem „osobowość”, a tam, gdzie tłumaczy bezpośrednio z niemieckiego, stosuje już termin „jaźń”<sup>80</sup>. Monografię Charlesa Taylora, zatytułowaną oryginalnie „Sources of the Self. The Making of the Modern Identity” (z 1989 r.) przełożono jako „Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej”; tłumacze w jednym z przypisów zaznaczają, iż odpowiednik *self* w języku polskim nie istnieje i należałoby utworzyć neologizm „sobość” lub – jak w polskich przekładach dzieł Fryderyka Nietzschego dokonanych przez Wacława Berenta i Leopolda Staffa – „somość”<sup>81</sup>; nie robią tego, pozostając przy „podmiocie”. Rok wcześniejszy esej Charlesa Taylora pt. „The Moral Topography of the Self”, w którym wyklada podstawowe tezy aksjologicznego myślenia

---

<sup>76</sup> *Słownik Języka Polskiego PWN*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 674.

<sup>77</sup> Przypomnijmy – tożsamość to w łacinie *ho autos*, w języku niemieckim *Identität*, we francuskim *identité*.

<sup>78</sup> Warto dodać, że nie tylko polscy tłumacze mają twardy orzech do zgryzienia z terminem „*self*” – Jeffrey Mehlman podaje, że w 1770 r. Pierre Coste, francuski tłumacz *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego* (ang. *Essay on Human Understanding*, oryg. wydane w 1690) zaproponował użyć francuskiego słowa „*soi*”, by położyć nacisk na refleksyjny aspekt „*self*” i jednocześnie zdystansować się – podobnie jak sam John Locke – od „*moi*” lub „*ego*”, zaprezentowanego przez Kartezjusza i Pascala. Coste ponadto używa zamiennie terminu „*soi-même*”. Zob.: Jeffrey Mehlman, *Self* [w:] Barbara Cassin (red.), *Dictionary of Untranslatables...*, dz. cyt., s. 947. W tymże słowniku, przy hasle „*identity*” autorzy podkreślają, że przejście z poziomu „ontologicznego” do „transcendentalnego” prowadzi już do użycia terminu „*self*” właśnie, który gwarantuje refleksyjność tożsamości (s. 477). Niżej piszemy, iż struktura samo-odniesienia jest definiującym predykatem dla podmiotowości generującej zwrotnie wizję tego, czym jest podmiot.

<sup>79</sup> Zob.: Aleksandra Jasińska-Kania, Lech M. Nijakowski, Jerzy Szacki, Marek Ziółkowski, *Współczesne teorie socjologiczne. Tom I*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa 2006, s. 259.

<sup>80</sup> Jürgen Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego. Tom II*, przeł. A. M. Kaniowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, ss. 75-76.

<sup>81</sup> Cytowana uwaga znajduje się na s. 216. *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt.

o podmiotowości, przetłumaczono natomiast – jest to przekład Piotra Rymarczyka i Tadeusza Szubki – jako „Moralną topografię jaźni”<sup>82</sup>.

Co wynika dla naszych rozważań z tego translatorskiego zamieszania? Otóż, czytając w polskojęzycznych pracach o „podmiocie” możemy mieć do czynienia z *subject* albo z *self-identity* i odpowiednio, czytając o „podmiotowości” – z *subjectivity* albo *self*. Podkreślmy, że w drugiej edycji „International Encyclopedia of the Social Sciences” (z 2008 r.) hasło poświęcone podmiotowi brzmi: „subject/self”, co sugeruje źródłową, jeśli nie homonimiczność, to przynajmniej synonimiczność owych terminów<sup>83</sup>. Podobnie, w podręczniku zatytułowanym „Oxford Handbook of the Self”<sup>84</sup> pojawiają się artykuły, w których autorzy, w zależności od preferencji i perspektywy badawczej, operują terminami *self* (w tym także *self-agency* czy *self-control*), *subject* lub *identity*; przeglądając monografię nasuwa się wniosek, że termin *self* jest na tyle szeroki, że wyznacza on pole problemowe, które można doprecyzować wyżej wymienionymi terminami. We wspomnianej monografii część artykułów dotyczy prób wyjścia z dualizmu, do którego doprowadził nas Kartezjanizm, a drogą do osiągnięcia tego celu miałyby rezygnacja z pojęcia podmiotowości (*self*) z przeświadczeniem, że jest to pojęcie puste; w tym kontekście jako źródło inspiracji wskazuje się czasem system myślowy zawarty w buddyzmie, nie zawsze jednak bywa on dogłębnie zrozumiany<sup>85</sup>. Rezygnacja ze stosowania tradycyjnie rozumianego pojęcia „podmiotowości” miałaby być odtrutką na fakt, że w zachodniej filozofii podmiotowi tradycyjnie przeciwstawiano przedmiot, tworząc stronę bierną i aktywną, wikłając się tym samym w nieunikniony dualizm. Z drugiej strony ów dualizm już od setek lat próbowano przekroczyć – wystarczy wspomnieć, że już na przełomie XVIII i XIX wieku idealizm Geорга Wilhelma Friedricha Hegla był próbą przewyciężenia klasycznej dychotomizacji podmiotowo-przedmiotowej; podobnym zamiarem cechowała się Johanna Gottlieba Fichtego koncepcja „doświadczenia moralnego” czy Friedricha

---

<sup>82</sup> Zob.: Charles Taylor, *Moralna topografia jaźni*, przeł. P. Rymarczyk, T. Szubka [w:] Paweł Śpiewak (red.), *Komunitarianie. Wybór tekstów*, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2004.

<sup>83</sup> William A. Darity, Jr. (red.), *International Encyclopedia of the Social Sciences: 2nd Edition. Volume 7*, Macmillan Reference USA, Detroit 2008, ss. 194-195.

<sup>84</sup> Zob.: Shaun Gallagher (red.), *The Oxford Handbook of the Self*, Oxford University Press, Oxford 2011.

<sup>85</sup> Zob.: Mark Siderits, *Buddhist Non-Self: The No-Owner's Manual* [w:] tamże, ss. 297-315. Autor wskazuje na dwie podstawowe, kontrintuicyjne dla przedstawiciela zachodniej filozofii diagnozy buddyzmu: nie ma podmiotowości, a istnienie jednostki jest złudzeniem; s. 298: „Buddyjski redukcjonizm może być sformułowany za pomocą dwóch założeń: 1. Nie ma podmiotowości [*self*] 2. Jednostka [*the person*] jest conceptualną fikcją, czymś, co istnieje jedynie konwencjonalnie, ale nie jest ostatecznie realna [tłumaczenie – I. G.]”. W tym cytacie wyraźna jest – charakterystyczna dla zachodniej filozofii – próba „wtłoczenia” nie-podmiotowego stanowiska buddyzmu w ramy zachodniego filozofowania – poprzez kategorię „redukcjonizmu”; jest to dyskusyjne, ponieważ buddyzm operuje na licznych paradoksach (tzw. *koanach*), walce z traktowaniem myślenia pojęciowego jako narzędziem poruszania się w rzekomo „obiektywnej rzeczywistości” i licznych odstępstwach od stosowania logiki wyłączanego środka; ponadto status zjawisk (fenomenów) jest w nim dwuznaczny – świat jest substancjalnie pusty, a jednak w pełni realny i wpływający na jednostkę (nawet jeżeli na najgłębszym poziomie posiadanie jaźni jest złudzeniem), co determinuje buddyjską etykę, w tym zakaz zabijania zwierząt, kształtowanie empatii etc. Zob.: paragraf 1.3.9.



Wilhelm Josepha von Schellinga „doświadczenia estetycznego”. Problem dualizmu i anty-dualizmu wielokrotnie wracał, także w filozofii z końca ubiegłego wieku. Przykładowo, monografia „Who Comes After Subject?” z 1991 r. – którą zredagowali Eduardo Cadava, Peter Connor oraz Jean-Luc Nancy – jest zbiorem tekstów, autorstwa między innymi: Alaina Badiou, Gilles’a Deleuze’a, Jacques’a Derridy czy Emanuela Levinasa, które stanowią odpowiedź na pytanie postawione w jej tytule, a związane z – domniemanym lub rzeczywistym – przekroczeniem w myśli zachodniej, tradycyjnie rozumianego podmiotu. Ten zbiór zawiera dziewiętnaście prac francuskich filozofów<sup>86</sup>. Ich analiza rozsadziłaby ramy tego eseju, podkreślmy jedynie, że monografia wskazuje na aktualność problemu także w kontynentalnej, a nie tylko anglosaskiej filozofii.

W przypadku Taylorowskiej koncepcji „podmiotowości” podkreślane jest posiadanie przez człowieka „głębi”, która pozwala posiadać do pewnego stopnia dowolnie kształtowaną tożsamość. „Tożsamość” definiuje kanadyjski filozof jako orientację wobec dobra, czyli posiadanie ram pojęciowych, umożliwiających zwrotnie odnoszenie się do rzeczywistości<sup>87</sup>; ramy te oparte są na silnym wartościowaniu, czyli „dobrach konstytutywnych”. Zdaniem autora „Źródeł podmiotowości...” – pomimo słynnego, greckiego zalecenia *gnothi seauton*, oznaczającego: „poznaj samego siebie”, i istotnie, dodajmy, odnoszącego się do *logosu*, a nie swobodnie, na modłę nowożytną, kształtowanej tożsamości – Grecy nigdy nie mówili o podmiocie jako *ho autos* (co można by przetłumaczyć na język angielski jako *the self*), to znaczy, nie używali go w ten sposób, w którym można by użyć zaimka nieokreślonego<sup>88</sup>. Nie traktowali go więc jako coś abstrakcyjnego.

---

<sup>86</sup> Zob.: Eduardo Cadava, Peter Connor, Jean-Luc Nancy (red.), *Who Comes After Subject?*, Routledge, New York – London 1991. W pracy, poza wymienionymi, znajdują się eseje, których autorami byli: Sylviane Agacinski, Etienne Balibar, Maurice Blanchot, Mikkel Barch-Jacobsen, Jean-François Courtine, Vincent Descombes, Didier Franck, Gérard Granel, Michel Henry, Luce Irigaray, Sarah Kofman, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-François Lyotard, Jean-Luc Marion, Jacques Rancière.

<sup>87</sup> Charles Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 64: „Określamy człowieka jako <<podmiotowość>>. Słowo to używane jest na wiele różnych sposobów (...), cały ten język jest uwarunkowany historycznie. Istnieje jednak pewne znaczenie tego terminu, w którym odnosimy go do ludzi, mając przy tym na myśli to, że są oni istotami obdarzonymi głębią i złożonością w stopniu wystarczającym do tego, by mogły posiadać tożsamość w określonym wyżej sensie [tj. posiadając <<ramy pojęciowe>> – sposób odnoszenia się do dobra – przyp. I. G.]”; s. 212: „Nasze nowoczesne pojęcie podmiotowości odnosi się do jakiegoś poczucia wewnętrzności (możliwe, że to cała rodzina doznań), a być może nawet jest przez nie ukonstytuowane”. Tenże, *Moralna topografia jaźni*, dz. cyt., s. 237: „Bycie jaźnią [podmiotem, *self* – przyp. I. G.] oznacza egzystowanie w przestrzeni kwestii wymagających rozstrzygnięcia; jest związane z naszymi przekonaniami na temat tego, jak powinniśmy żyć, i z tym, w jaki sposób oceniamy swe postępowanie wedle kryteriów tego, co dobre, słuszne i naprawdę warte uczynienia”; s. 239: „jaźń egzystuje zasadniczo w przestrzeni moralnej”.

<sup>88</sup> Charles Taylor, *Moralna topografia jaźni*, dz. cyt., ss. 237-238: „nie każda epoka odnosi się do ludzkiego podmiotu [*subject*] jako do jaźni [*self*]. W każdym języku (...) napotykamy wyrażenia zwrotne, które pozwalają nam mówić o myślach i działaniach, **które ukierunkowujemy na samych siebie** [wytluszczenie – I. G.]. Ale to bynajmniej nie to samo, co uczynienie z jaźni (*self*) rzeczownika poprzedzonego przez rodzaj określony lub nieokreślony, mówienie o <<*the self*>> czy <<*a self*>>. Grecy, jak powszechnie wiadomo, byli zdolni do sformułowania zalecenie *gnothi seauton* – poznaj samego siebie – ale nie mówili oni o ludzkim podmiocie jako o *ho autos* („*the self*”) ani nie używali go w kontekście, w którym przetłumaczylibyśmy go z rodzajnikiem nieokreślonym”. Chodzi więc o obiektywizację własnej jaźni, czego dokonano w nowożytności. W *Źródłach...* najstarszą filozofią, do jakiej się odwołuje, jest „platoński ideał panowania nas sobą”, nazywa go jednak „prehistorią swojej głównej opowieści”. Tenże, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 228.

Mimo braku jednej, *stricte* technicznej definicji w pismach Taylora, można powiedzieć, że Kanadyjczyk rozumie przez „podmiot” (tj. *self*) nowożytny sposób przeżywania własnej tożsamości (*identity*), którą charakteryzuje wgląd, wewnętrzność i względna, ograniczona, a jednak realna możliwość krytycznego odnoszenia się do zastanych ram pojęciowych<sup>89</sup>.

Innym tropem idzie Michel Foucault, który śledzi źródła podmiotowości zachodniej – podobnie jak jego mistrz, Fryderyk Nietzsche – w starożytnej Grecji; i robi to nie tylko w „Historii seksualności”<sup>90</sup>, w której pokazuje, w jaki sposób praktyki wstrzemięźliwości i powstrzymywania się od praktyk zmysłowych wytwarzają zwrotnie „Ja”, ale także w wykładach paryskich – część z nich opublikowano w Polsce pod tytułem „Hermeneutyka podmiotu” – w których podkreśla, że owa „troska o siebie”, będąca fundamentem podmiotowości, przewija się w całej greckiej, hellenistycznej oraz rzymskiej filozofii, by wreszcie niejako „wypełnić się” w myśli chrześcijańskiej<sup>91</sup>. Tu należy jednak poczynić znów zastrzeżenie terminologiczne, które może pomóc wyjaśnić różnicę w podejściach Francuza i Kanadyjczyka. Taylor pisze o podmiotowości w sensie, jako się rzekło, angielskiego *self*, natomiast Foucault używa francuskiego słowa *sujet*, czyli odpowiednika angielskiego *subject*; nie piszą zatem o tym samym. Wolno założyć, że Foucaultowi chodzi o formy jaźni genealogicznie starsze, będące rdzeniem, najstarszym i najżywszym korzeniem tego, co mamy na myśli na Zachodzie mówiąc „Ja”; Taylor natomiast koncentruje się na nowoczesnej strukturze auto-refleksyjnej, która jest czymś więcej, niż tylko troską o siebie i kontrolą swych działań, jest bowiem działaniem moralnym.

Czym jest więc podmiot? Strukturą samo-odniesienia lub też auto-refleksji – bez czego podmiotu nie ma, co zauważył już Georg Wilhelm Friedrich Hegel<sup>92</sup>. Przykładowo, w Heideggerowskiej fundamentalnej analizie jestestwa tym „podmiotem” jest *Dasein*, czyli byt,

---

<sup>89</sup>Jak zaznacza Taylor, „nawet wielce innowacyjni założyciele religii musieli operować na zastanym słowniku dostępnym w ich społeczeństwach”; Charles Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge – Massachusetts – London 2007, s. 151, przekład własny. Podobnie pisze Hans Joas o ujęciu Taylora – podmiotowość (*self*) ma być „antropologiczną możliwością takiej tożsamości, dzięki której jednostce przyznana zostaje głębia i złożoność oraz orientacja na dobro”. Hans Joas, *Powstawanie wartości*, dz. cyt., ss. 220-221, przypis 57.

<sup>90</sup> Zob.: Michel Foucault, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasik, T. Komendant, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 1995.

<sup>91</sup> Michel Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2016, s. 32: „Wraz z owym zagadnieniem troski o siebie w V wieku przed Chrystusem pojawia zatem pewne jego, by tak rzec, przedwczesne filozoficzne sformułowanie, pojęcie, które przewija się w całej greckiej, hellenistycznej i rzymskiej filozofii, a także na gruncie duchowości chrześcijańskiej aż do IV-V wieku naszej ery. I wreszcie pojęcie *epimeleia heatou* [troska o siebie – przyp. I. G.] odsyła do całego korpusu tekstów, w których definiuje się pewien sposób bycia, pewna postawę, pewne formy refleksji i pewne praktyki, czyniące z niej niezwykle ważne zjawisko nie tylko w historii przedstawień historii pojęć czy teorii, ale i w samej historii podmiotowości albo – jak kto woli – historii praktyk upodmiotowienia”.

<sup>92</sup> Georg W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969, s. 48, par. 25: „Jeśli chodzi o wolę, to podmiotowością nazywamy w ogóle pewną stronę samowiedzy, jednostkowości (par. 7), w odróżnieniu od istniejącego samo w sobie pojęcia”, s. 116, par. 107: „Samookreślanie się woli jest zarazem momentem jej pojęcia, a podmiotowość nie tylko stroną jej istnienia, lecz także jej własnym określeniem”.

któremu w jego byciu chodzi o to bycie; w pracy Taylora „podmiot” jest nowoczesnym sposobem przeżywania swojej tożsamości, w którym pojawia się przestrzeń, umożliwiającą zadawanie przez podmiot pytań natury moralnej. To, „jak” przeżywamy tę tożsamość – i dlaczego właśnie w taki sposób – może być przedmiotem dalszych analiz czy krytyki; te analizy i krytyka wyrastają jednak już na gruncie nowoczesnej idei podmiotowości, na którym tego rodzaju refleksja stała się możliwa. Michel Foucault pokazuje, że wstępna forma auto-refleksyjności, którą nazywa „troską o siebie”, była udziałem już starożytnych Greków; być może w istocie to w antycznej Grecji należałoby szukać źródła zachodniego pojmowania tego, czym jest „podmiot” w ujęciu najszerszym, treściwym jednak na tyle, by dostrzec w nim rudymenarną cechę umysłowości zachodniej, załączek charakterystycznej dla nas – przedstawicieli Zachodu – intelektualnej medytacji nad treścią swej jaźni, auto-kontroli, uprzedmiotowienia cielesności wraz z towarzyszącą jej emocjonalnością, z wszystkimi tego pozytywnymi i negatywnymi konsekwencjami.

### 1.2.2 Podmiotowość w ujęciu Charlesa Taylora

W przypadku Charlesa Taylora, u podstaw jego koncepcji – przywołanej wyżej – „moralnej topografii jaźni” leży antropologiczne założenie o człowieku, który jest „samo-interpretującym się zwierzęciem”<sup>93</sup>. Założenie to mówi o tym, że zdolność do interpretacji, złożonej z umiejętności odczytywania, odnoszenia się do tego, co dookreśla później jako „sieć znaczeń” (*net of meanings*) – a także jej modyfikowania – jest dla człowieka wyróżniająca spośród innych gatunków zwierząt<sup>94</sup>. Filozof zaznacza, że teza ta jest obecna już u Wilhelma Diltheya i rzeczywiście, choć może nie tak jaskrawo sformułowaną, można ją odnaleźć w rozważaniach autora „Budowy świata historycznego w naukach humanistycznych” (z 1910 r.)<sup>95</sup>. Jako kontynuatora tej linii filozofowania, której czuje się spadkobiercą, wskazuje Taylor także Hansa-Georga Gadamera, który oddziela w swym

---

<sup>93</sup> Zob.: Charles Taylor, *Samointerpretujące się zwierzęta* przeł. B. Chwedeńczuk [w:] Joanna Górnicka-Kalinowska (red.), *Filozofia podmiotu*, Aletheia, Warszawa 2001.

<sup>94</sup> Taylorowska „sieć znaczeń” niesie w sobie informację na temat wartości elementów językowych. Wartości (miłość, wolność, zdrada, hańba, równouprawnienie itd.) są zakorzenione w języku i – co za tym idzie – istnieją tylko w systemie pojęciowym i tylko przezeń mogą być modyfikowane. Filozofia wartości nie może być oddzielana od refleksji hermeneutycznej.

<sup>95</sup> Wilhelm Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2004, s. 227: „Życie jest we własnej istocie rozumiane dzięki kategoriom, które są obce poznaniu przyrodniczemu. Również tu moment rozstrzygający polega na tym, że owych kategorii nie stosuje się wobec życia w sposób aprioryczny jako czegoś im obcego, lecz że tkwią one w istocie samego życia”. Należy pamiętać o sformułowanej przez Diltheya odrębności nauk humanistycznych wynikającej z faktu, że nie zajmują się wyjaśnianiem – jak przyrodoznawstwo – lecz rozumieniem. W powyższym cytacie istotna jest natomiast struktura samo-odniesienia się poznania humanistycznego, tak charakterystyczna też dla podmiotowości.

najszlachetniejszym dziele humanistyczną „prawdę” od „metody”<sup>96</sup>. Kanadyjczyk podkreśla, że każda sytuacja, w której się jako ludzie znajdujemy ma dla nas jakieś „znaczenie”, które dopiero trzeba nadać lub odczytać<sup>97</sup>. W jego pracy wyraźne jest przeświadczenie, że świat ludzki to świat sensów, a nie naturalistycznie rozumianych „obiektywnych faktów”. To te sensory sprawiają, że podmiot doświadcza świata w jakiś określony sposób; tego przeżywania świata nie da się, jego zdaniem, zredukować do naturalistycznego opisu; uczestniczą w nim emocje, które są zwrotnie transformowane przez nadawane rzeczywistości znaczenia<sup>98</sup>. W tekście o „Samointerpretujących się zwierzętach” znaleźć można wszystkie kluczowe terminy, stosowane później przez autora w „Źródłach podmiotowości” – znaczenie, interpretacja, emocja, uczucia, artykulacja, autorefleksja, mocne wartościowanie (przekładane też jako „silne” wartościowanie). Istotna w tym kontekście jest sformułowana przez filozofa antyredukcyjną „Zasada Najlepszego Objasniania”, mówiąca o tym, że terminy, których używamy do objaśniania rzeczywistości są tak długo niezbędne, dopóki nie możemy ich zastąpić pojęciami „bardziej przenikliwymi”, a to, co uzyskujemy w wyniku przedstawienia możliwie najbardziej przenikliwego objaśnienia, interpretującego ludzkie doświadczenie, nie może być zastąpione przez „bardziej ogólne epistemologiczne czy metafizyczne rozważania na temat nauki czy przyrody”<sup>99</sup>. Paradoksalnie – lub wcale nie – taka wizja „moralności”, jako operowania zastanym językiem opartym na – w gruncie rzeczy – przygodnych, zmiennych wartościach jest częściowo komplementarna z postmodernistycznym ujęciem Richarda Rorty’ego, który odrzuca absolutyzm moralny, ale dopuszcza „spieranie się” i „potyczki” w ramach wyznaczonej przestrzeni dyskursu<sup>100</sup>. Aby to lepiej zrozumieć, zrobimy krótki ekskurs dotyczący

---

<sup>96</sup> Zob.: Hans-Georg Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt.

<sup>97</sup> Charles Taylor, *Samointerpretujące się zwierzęta*, dz. cyt., ss. 164-265. Taylor łączy ze znaczeniem sytuacji nie tylko wartości, ale i emocje, które jej dotyczą: sytuacja może być: „poniżająca, wstydliva, oburzająca, zadziwiająca, ekscytująca lub wspaniała”, ale te uczucia to „znaczenie” wytworzone przez interpretację danych okoliczności. Autor podsumowuje to tak, że „doświadczenie pewnego uczucia wiąże się z doświadczeniem naszej sytuacji jako posiadającej określone znaczenie, zaś by je przypisać, nie wystarczy jedynie to, że odczuwamy w pewien sposób, lecz uczucie to musi być ugruntowane i mieć podstawy” – to „ugruntowanie”, te „podstawy” to właśnie wartości, czyli koncepcje dobra. Uczucie jest dla Taylora artykulacją, czyli interpretacją wartości – s. 282.

<sup>98</sup> Jego zdaniem widać to choćby w tym, jakie sytuacje dla podmiotu wywołują wstyd – są one zdeterminowane kulturowo. Zrozumienie, czym jest wstyd, wymaga zrozumienia wartości, które zostały naruszone przez podmiot. Zob.: tamże, ss. 270-271.

<sup>99</sup> Charles Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 116.

<sup>100</sup> Za wzorzec obywatela liberalnego społeczeństwa ustanawia „silnego poetę i rewolucjonistę”, który nie przemocą, a działalnością językową doprowadza do ewolucji idei. Richard Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009, s. 106: „Uznając swój język, swoje sumienie, swoją moralność i swoje największe nadzieje za przygodny wytwór, za udosłownienie czegoś, co niegdyś było przypadkowo powstałymi metaforami, oznacza przyjąć tożsamość, która kwalifikuje nas do obywatelstwa takiego idealnie liberalnego państwa. Tak więc idealnym obywatelem takiego idealnego państwa będzie osoba, która uważa, że fundatorami i obrońcami jej społeczeństwa są tacy właśnie poeci, a nie ludzie, którzy odkryli albo wyraźnie dostrzegli prawdę o świecie czy ludzkości. Osoba ta może być lub nie być, poetką, może odnaleźć, bądź nie, własne metafory dla swych idiosynkratycznych fantazji, może uświadomić sobie, bądź nie, owe fantazje”.

relacji pomiędzy filozofiami Rorty'ego<sup>101</sup> i Taylora. Robimy to już w tym paragrafie – a nie poświęconym jego krytykom – aby dookreślić filozoficzną orientację Taylora.

Richard Rorty swoje filozoficzne poglądy sytuuje blisko amerykańskiej pragmatycznej tradycji, związanej z takimi nazwiskami jak William James czy James Dewey<sup>102</sup>. Wskazuje na trzy podstawowe cechy pragmatyzmu: antyesencjalizm, przekonanie o braku różnicy pomiędzy „faktami i wartościami” oraz „etyką i nauką” i wreszcie przekonanie o braku granic poznania poza tymi *stricte* językowymi, pojawiającymi się w konwersacjach w postaci „ograniczeń zgłaszanych w uwagach naszych kolegów-uczonych”<sup>103</sup>. Dwa ostatnie z tych założeń – tak zdefiniowanego – pragmatyzmu można określić jako zbieżne (być może z drobnymi zastrzeżeniami) z programem Taylorowskim; są one jednak sformułowane na tyle hasłowo, że wyczerpująca analiza wymagałaby sięgnięcia do całokształtu twórczości Rorty'ego (co znużyłaby czytelnika, który chciałby się jednak dowiedzieć czegoś o Falkiewiczu). Ograniczmy się do kluczowego stwierdzenia, że to, co Rorty'ego i Taylora istotnie różni, to kwestia „esencjalizmu” – dotyczącego natury „prawdy” – i to doprowadziło do wzajemnego etykietowania oponenta mianem przedstawiciela „nie-realizmu” czy „uniwersalizmu”. Ale od początku. Rorty w słynnej „Filozofii a zwierciadle natury” – oryginalnie opublikowanej w 1979 roku – bezpośrednio odnosi się do „fundujących” tez Taylora, zawartych w „Interpretation and the Sciences of Man” z 1971 r.<sup>104</sup> i wielokrotnie później powtarzanych w innych tekstach – że nie można zrezygnować ani z roli wartości, ani ze sposobu, w jaki człowiek, na gruncie tych wartości sam siebie definiuje, a mutacje języków, którymi dokonuje swego

---

<sup>101</sup> Filozofia Rorty'ego miała recepcję w Polsce. Zob.: Andrzej Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Fundacja na rzecz nauki polskiej, Wrocław 2002; Marek Kwiek, *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1994; Andrzej Szahaj (red.), *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, Wydawnictwo Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika, Toruń 1995.

<sup>102</sup> Richard Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972-1980*, przeł. Cz. Karkowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 207: „James i Dewey nie odrzucali ani oświeceniowego wskazania na uczonego jako moralny przykład, ani stworzonej przez naukę cywilizacji technologicznej. (...) Apelowali do nas o wyswobodzenie nowej cywilizacji w drodze rezygnacji z koncepcji <<ugruntowania>> naszej kultury, moralności, polityki, naszych przekonań religijnych na <<filozoficznych podstawach>>”.

<sup>103</sup> Tamże, ss. 209-211. Implikuje to założenie, że nie ma istotnościowej różnicy pomiędzy fizyką a polityką i fizyką w tym sensie, że ta pierwsza nie jest „jakoś bardziej <<obiektywna>>”, zawarte w: tenże, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Wydawnictwo SPACJA – Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1994, s. 307.

<sup>104</sup> Zob.: Charles Taylor, *Interpretation and the Sciences of Man* [w:] *Review of Metaphysics*, Vol. 25, No. 1, September, 1971, ss. 33-51. Taylor zakłada, że 1) eksplanacja wyjaśnia ludzkie zachowanie, ale aby ją zaproponować, trzeba odwołać się do sensów, które nie są obiektywne; 2) pożądania, uczucia, emocje posiadają znaczenia poprzez kulturę, są nierozdzielnie związane z językiem; s. 14: „Ostatecznie, dobra eksplanacja to taka, która pokazuje sens zachowania; ale aby rozpoznać taką dobrą eksplanację, należy się najpierw zgodzić, co to znaczy, że dobrze pokazuje sens”, dalej zastrzega, że „to, czy dobrze pokazuje sens, jest więc funkcją czyjegoś odczytywania; a to z kolei jest ufundowane na bazie czyjegoś rozumienia danego sensu”; s. 15: „Zbiór ludzkich pożądań, uczuć, emocji i stąd znaczeń jest związany z poziomem i typem kultury, które z kolei są związane nierozdzielnie z różniczeniami i kategoriami wbudowanymi w język, którym ludzie się porozumiewają”. U podstaw języków są wartości – społeczność demokratyczna i wspólnota w japońskiej wiosce różnią się, mimo, że w obydwu mają miejsce pewne „negocjacje” – mają one jednak odmienny sens i przebieg właśnie ze względu na wyznawane wartości (ss. 23-24). Przekład własny.

samookreślenia sprawiają, że nie możemy sprowadzić ich do wspólnej klasy terminów, co postuluje redukcjonizm. Sprzeciw Rorty'ego budzi przede wszystkim odgraniczenie świata badanego przez nauki przyrodniczych od rzeczywistości typowo ludzkiej, zdaniem Taylora niemożliwej do „sprowadzenia do wspólnej klasy terminów” ponieważ „odnawianie ich pojęć zmienia ludzką rzeczywistość”<sup>105</sup>, co implikuje, że nie jest tak w pierwszym przypadku i doprowadza do „przeciwstawienia człowiekowi reszcie bytu”<sup>106</sup>, czyli wikła nas – zdaniem autora „Filozofii a zwierciadła natury” – w dualizm. Dalszy ciąg dyskusji przyniosła monografia zatytułowana „Reading Rorty: Critical Responses to <<Philosophy and the Mirror of Nature>> (and Beyond)” z 1990 w roku, w której znalazł się artykuł Taylora, pt. „Rorty in the Epistemological Tradition”<sup>107</sup>, w którym nazywa jego stanowisko nie-realizmem (*non-realism*), ponieważ, w jego opinii, Rorty zakłada fizykalne nie-istnienie żadnej rzeczywistości poza *stricte* językową, co istotnie umożliwiło Rorty'emu „pragmatyczne” ześrodkowanie filozoficznej refleksji na niwie epistemologii i odrzucenie ontologii. Jednak to, co różni filozofów, to chyba bardziej nieprzystawalność ich języków, niż nieprzewyciężalne różnice, o czym świadczy choćby fakt, że obaj zaznaczają, jak wiele sobie zawdzięczają, Rorty stwierdza, że w większości się z Taylorem zgadza<sup>108</sup>. Taylor po prostu wierzy – to nie jest to „czysty” esencjalizm – że do prawdy o człowieku docieramy coraz to lepszym samo-rozumieniem, czyli językiem, czy, aby inaczej rzecz ująć, coraz pełniej wyrażamy swój byt (nawet jeśli *stricte* poza-językowa rzeczywistość nie istnieje, ponieważ przychodzi ona z interpretacją wynikającą z zadanych ram pojęciowych); albowiem w te poszukiwania i w ewolucję ludzkiej moralności wpisana jest właśnie myśl, że postęp w ogóle jest możliwy (i możemy na przykład obdarzać prawami kobiety czy australijskie mniejszości etniczne uznawane wcześniej za część fauny etc.); zarzuca Rorty'emu, że sam ustanawia swoją refleksję na meta-poziomie jako rzekomą nie-arbitralną<sup>109</sup>; chodzi o to, że *implicite* stosuje silne wartościowania. Rorty z kolei odpowiada na to – w artykule „Taylor on Truth” z 1994 roku, który jest reakcją na

---

<sup>105</sup> Richard Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, dz. cyt., ss. 312-313. Spolszczony cytat z Taylora *Interpretation and the Sciences of Man*, że „pojęciowe mutacje prowadzić mogą do powstania niewspółmiernych sieci pojęciowych, tj. takich sieci, które nie dają się sprowadzić do wspólnej klasy terminów” – tamże, s. 311.

<sup>106</sup> Tamże, s. 312.

<sup>107</sup> Zob.: Charles Taylor, *Rorty in the Epistemological Tradition* [w:] Alan R. Malachowski (red.). *Reading Rorty: Critical Responses to “Philosophy and the Mirror of Nature” (and Beyond)*, Basil Blackwell, Cambridge 1990.

<sup>108</sup> Richard Rorty, *Taylor on truth* [w:] James Tully, *Philosophy in an age of pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, s. 21: „Taylor jest jednym z tych filozofów, od których nauczyłem się najwięcej. Obecnie zgadzam się z nim w większości spraw. A za każdym razem, gdy coś nas różni, orientuję się, że nie zgadzam się wówczas z filozofem który rozmyślał nad różniącym nas tematem bardzo długo i wyczerpująco”; Charles Taylor, *Rorty in the Epistemological Tradition*, dz. cyt., s. 258: „To, co jest ekscytujące i zarazem kontrowersyjne w narracji proponowanej przez Rorty'ego to znalezienie pewnego radykalnie nowego punktu wyjścia”. Spolszczenie cytatów – własne.

<sup>109</sup> Tamże, s. 266: „Ale prawdopodobnie najbardziej uderzającym dowodem na to, że mamy do czynienia z teorią *ex ante*, jest Rorty'ego sytuowanie się na poziomie meta-refleksji. Zakłada on, że ponieważ on wierzy, że dyskusja pomiędzy alternatywnymi gramami językowymi jest nie do rozstrzygnięcia, to on sam musi traktować swoje własne meta-stanowisko jako nie podlegające już dalszym rozstrzygnięciom”. Przekład własny.

cytowany wyżej artykuł – że Kanadyjczyk zrobiłby lepiej porzucając „uniwersalizm” – sam uważa się anty-reprezentacjonistę – ponieważ doprowadza ona do rozdzielenia rzeczywistości na językową i tę w jakiś sposób od systemu znaków niezależną, co z kolei prowadzi, w jego opinii, ostatecznie do uznania w jakiejś formie istnienia kantowskiej „rzeczywistości samej w sobie”, niepostrzeżonego zachowania „trzeciego dogmatu empiryzmu”, i, generalnie, samych kłopotów<sup>110</sup>. Taylor w odpowiedzi pisze, że w tym argumente Rorty założył ostre rozgraniczenie na czystą, niekategoryzowaną (jeszcze) rzeczywistością oraz język, co oczywiście jest „równie absurdalne, jak <<wewnętrzny język natury>>”, jednak to, że język wpływa na rzeczywistość – czy wręcz determinuje jej postrzeganie, co sam zakłada w „Interpretation and the Sciences of Man” – nie oznacza jeszcze, że jest czymś substancjalnie odrębnym od świata i że w istocie – przykładowo – system Keplera umożliwia głębszy („prawdziwszy”) wgląd w naturę wszechświata<sup>111</sup>.

Istotnym, „genealogicznym” krokiem Taylora – po przedstawieniu założeń, dotyczących aksjologicznej i językowej genezy przeżywania „Ja”, zakładającej, nazwijmy to, „delikatny esencjalizm” – jest pokazanie tytułowych „źródeł podmiotowości”, czyli wykonanie nietzscheańskiej pracy genealogii idei „podmiotu”, rozpoczynając od platońskiego ideału panowania nad sobą, poprzez augustiański postulat, że Boga należy szukać we własnym wnętrzu, oderwane od ciała kartezjańskie *cogito*, filozofię Johna Locke’a, określanego przez niego jako projektanta „podmiotowości punktowej”<sup>112</sup>, romantyków wraz z wprowadzeniem ekspresywistycznych, indywidualnych źródeł jaźni, aż po współczesną „afirmację zwyczajnego życia” i pielęgnowanie obrazu siebie jako istoty racjonalnej, kierującej się możliwymi do wyeksplikowania procedurami. Taylor śledzi te przemiany nie tylko w filozofii, ale też poezji,

---

<sup>110</sup> Richard Rorty, *Taylor on truth*, dz. cyt., s. 23: „Jeżeli tak postępuje [Taylor], staje się podatnym na pytanie, czy możemy rozróżnić funkcję, jako pełni nasza deskrypcyjna aktywność, nasze użycie słów, od funkcji, jaką pełni cała reszta wszechświata, w ramach naszego poszukiwania prawdy albo jakichś prawdziwych wierzeń? Nie rozumiem, w jaki sposób moglibyśmy to zrobić. A powiedzieć, iż nie da się tego zrobić, to zgodzić z Davidsonem, że powinniśmy odrzucić <<trzeci dogmat empiryzmu>>, który polega na odróżnianiu schematu od treści [*scheme and content*] (...) W mojej opinii, jeżeli odrzucimy owo rozróżnienie – i całą idącą za nią problematykę – nie sposób wyjaśnić, co mamy właściwie na myśli mówiąc „korespondencja” – dopóki nie ustanowimy jakiejś formy istnienia <<rzeczy samych w sobie>>”. Spolszczenie i dopiski w nawiasach kwadratowych – własne.

<sup>111</sup> Charles Taylor, *Reply and re-articulation* [w:] James Tully (red.), *Philosophy in an age of pluralism...*, dz. cyt., s. 219: „Założenie, na którym opiera się to wnioskowanie [Rorty’ego] jest takie, że jedyny sposób, aby uczynić rozróżnienie [na język i świat] sensownym, to wyekstrahować i wyizolować w jakiś sposób komponent czystej, nie skategoryzowanej rzeczywistości, która mogłaby wtedy być dopiero porównywana w relacji do języka. Ale jest to chimerą taką samą, jak <<własny język natury>>, co do czego Rorty się zgodził, że należy z tym skończyć, na ten moment”; s. 221: „W którymś momencie będziesz potrzebował ontologii w rodzaju <<aztecki sposób widzenia świata>> w kontraście do <<naszego widzenia świata>>; po krótko, [będziesz potrzebował] czegoś w rodzaju rozróżnienia na schemat i treść. Odrzucić to [rozdzielenie] może być, i to dosłownie, zabójcze. To pozwala przyznać zupełnie rację mojemu zdaniu o świecie, który czekał na Keplera. Przesunięcie do nowego schematu pozwala na lepszą deskrypcję, na mocy tego, co rozpoznajemy od teraz za trwałe cechy świata”. Przekład i dopiski w nawiasach kwadratowych – własne.

<sup>112</sup> Zdaniem Taylora to właśnie John Locke, który doprowadza do granic logicznej konsekwencji program kartezjański, „urzeczawia umysł w stopniu dotąd nie spotykany”; jego „podmiotowość punktowa” jest kontynuacją projektu „oderwanego rozumu” Kartezjusza. Jej efektem będzie „refleksyjność radykalna”. Charles Taylor, *Źródła podmiotowości*, dz. cyt., s. 311 i s. 344.

prozie czy popularnych poradnikach, będących tekstową ekspresją panującego światopoglądu. Analizując wyobrażenia dobra funkcjonujące w sieci znaczeń w nowoczesności, stawia hipotezę, że areligijność staje się dla wielu tożsamościowym fundamentem, w którym niewiara jest wyrazem odwagi lub bohaterstwa, co wskazuje na „silne wartościowanie” ludzi przedstawiających taki światopogląd<sup>113</sup>. Dokonywanie ocen moralnych, opartych na możliwych do wyeksplikowania wyobrażeniach na temat tego, czym jest „dobro” i, co za tym idzie, czym jest „dobre”, czyli warte przeżycia życie, dotyczy zatem każdego ludzkiego odnoszenia się do świata; dowartościowanie „zwyčajnego życia”, „codziennosci” czy odrzucenie wiary w Boga – a nawet w jakąkolwiek transcendencję – nie oznacza, że przestajemy dokonywać wyborów moralnych; te są związane z poruszaniem się w strukturze pojęciowej zadanej przez „sieć znaczeń”, której możemy opowiadać naszą historię.

Jaka jest geneza takiej wizji podmiotowości? Interpretacyjne podejście do podmiotowości, nazywane jest niekiedy „tożsamością narracyjną”<sup>114</sup>. Takie „narracyjne” podejście do podmiotu ma korzenie w konstruktywizmie, czyli w założeniu, że tożsamość jest zadana – jako coś „do złożenia” przez podmiot z dostępnych mu historycznie elementów – a nie odkrywana w głębi duszy. Konstruktywizm wywodzi się z językowego ujmowania podmiotowości które, zdaniem Taylora, zapoczątkował w XIX wieku Alexander von Humboldt. Kanadyjczyk bagatelizuje tym samym rolę interakcjonizmu George’a Herberta Meada w powstaniu językowych teorii jaźni (*self*)<sup>115</sup> mimo, że to właśnie autor „Umysłu, osobowości, społeczeństwa” (oryg. z 1934 r.) – porusza problem kształtowania się indywidualnej tożsamości poprzez społeczny system kontaktów, który ma charakter pojęciowy; w konsekwencji jednostka ma przybierać pewne „role”<sup>116</sup>. Hans Joas – Taylorysta – uznaje George’a Meada za inicjatora społecznej, pre-strukturalistycznej genezy

---

<sup>113</sup> Tamże, s. 747. Taylor cytuje w tym kontekście książkę Jamesa Turnera pt. *Without God, Without Creed: The Origins of Unbelief in America* z 1985 r., w której autor zgromadził świadectwa stopniowo rosnącej w USA popularności ateistycznej postawy, rodzącej się na przełomie XIX i XX wieku, na przykład byłego pastora Samuela Putnama, postrzegającego religię jako „słabość” „płacz dziecka w ciemności” i „tchórzliwy sentymentalizm” co pokazuje – zdaniem Kanadyjczyka – jak silnie wartościuje się ateizm jako postawę realizującą pewne pojęcie tego, czym jest dobre życie (odważne, obywające się bez pociechy wiary etc.). Zob.: James Turner, *Without God, Without Creed: the Origins of Unbelief in America*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1985.

<sup>114</sup> Zob. np.: Magdalena Filipiak, *Tożsamość narracyjna w dobie postprawdy. Pytanie o aktualność myśli Charlesa Taylora*, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 2021.

<sup>115</sup> Charles Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., ss. 70-71, przyp. 12: „Sądzi się zwykle, że podobną tezę [do Ludwika Wittgensteina – przyp. I. G.] postawił G. H. Mead (...) Mead jest jednak nadal zbyt blisko podejścia behawiorystycznego i, jak się wydaje, nie przyznaje językowi konstytutywnej roli w definicji podmiotowości i relacji. Z dawnych myślicieli najklarowniej przedstawił ten problem Wilhelm von Humboldt. Pojmował on sposób, w jaki język wytworzony jest i tworzony wciąż na nowo w rozmowie, dostrzegł jednak również to, że sama natura rozmowy zakłada istnienie indywidualnych rozmówców i ich różnych perspektyw (...) Humboldtowskie rozumienie języka i sytuacji pozwala pojąć, na czym polega błąd dramatycznych wypowiedzi <<poststrukturalistów>> na temat utraty lub nieistnienia podmiotowości”.

<sup>116</sup> Mead analizował genetyczny rozwój jaźni u dziecka i dostrzegł, że podmiot jest czymś, co się wyłania, czyli jest strukturą stosunku do samego siebie, a to ustosunkowywanie się do siebie wiąże się z koniecznością syntetyzowania podejścia „znaczących innych”.



podmiotu<sup>117</sup>. Niechęć Taylora do Meada i przyznania mu pierwszeństwa w językowym, bliskim Kanadyjczykowi ujęciu podmiotowości, może wynikać z faktu, że Mead kojarzony jest z behawioryzmem, przeciw któremu – jako teorii naturalistycznej i redukcjonistycznej – Taylor sprzeciwia się od czasu swojej pierwszej książki<sup>118</sup>. Dodajmy, że Axel Honneth i Hans Joas<sup>119</sup> zauważają we wspólnej książce pt. „Social Action and Human Nature” (z 1989 r.), że w kręgu zainteresowań Meada stale były obecne trzy podstawowe tematy: przeświadczenie o emancypacyjnej roli naukowej racjonalności; wysiłek opisanego źródeł umysłu; prezentacja teorii intersubiektywności ukazującej jako źródłowo społeczną. Nazywają oni dorobek Meada jako ugruntowaną w antropologii praktyczną intersubiektywnością; meadowskie założenia rozwinął później samodzielnie Axel Honneth w książce zatytułowanej „Walka o uznanie” (oryg. z 1992 r.), widząc w tym filozofie istotnego kontynuatora Hegla; co interesujące w kontekście Taylora, Honnethowi także blisko jest do „aksjologicznej” wizji podmiotowości<sup>120</sup>.

Oprócz założenia, że podmiotowość jest narracją, opartą na kamieniach węgielnych wartości, które Taylor nazywa „ramami pojęciowymi” – wynikającymi z poruszania się w świecie znaczeń i poddawania temu, co się nam przydarza oraz tego, co czujemy interpretacji – Kanadyjczyk stara się także pokazać, jaka to jest to narracja. Temu poświęcone są nie tylko części od drugiej do piątej „Źródeł podmiotowości...”, ale także dzieło „A Secular Age” (z 2007 r.). Autor wychodzi tam tych tez, które są wnioskiem „Źródł...” – że nowocześnie przeżywana podmiotowość to, generalnie, „oderwana [od przyrody] racjonalność” i „proceduralna refleksyjność”. Jako nowoczesny podmiot utożsamiamy się, zdaniem Taylora, dużo silniej z funkcją

---

<sup>117</sup> Hans Joas, *Powstawanie wartości*, dz. cyt., s. 220. Jak podkreśla Joas, po 1945 roku zagadnieniem podmiotu zajęło się nowe pokolenie badaczy; na bazie odkryć psychoanalizy nową koncepcję osobowości stworzył m. in. Erik Erikson, który także wpływem Meada. Joas używa określenie „linia Meada-Eriksona” na najbardziej „konstruktywistyczny” model podmiotowości (s. 236).

<sup>118</sup> Zob.: Charles Taylor, *The Explanation of Behaviour*, The Humanities Press, New York 1964. W książce tej sprzeciwia się behawioryzmowi zwracając uwagę, że ignoruje on cele, jakie stawia sobie przed sobą człowiek, a które powinniśmy brać pod uwagę podejmując tytułowe „wyjaśnianie zachowania”. Widać tu wątki, na których osnowie Taylor rozbudował później swoją teorię, łącząc w kolejnych pracach cele z wartościami, a wartości z językiem, a także podstawowe założenie antynaturalistyczne – nie możemy wyjaśniać zachowania ludzi bez odwoływania się do znaczeń, jakie przypisują oni swoim działaniom.

<sup>119</sup> Axel Honneth, Hans Joas, *Social Action and Human Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, s. 61.

<sup>120</sup> Axel Honneth, *Walka o uznanie. Moralna gramatyka konfliktów społecznych*, przeł. J. Duraj, Zakład Wydawniczy >>NOMOS<<, Kraków 2012, zob. szczególnie rozdział czwarty pt. *Uznanie i uspołecznienie: Meadowska naturalistyczna transformacja idei Hegla*, ss. 70-89; na początku pisze: „Myśl, że podmioty ludzkie zawdzięczają swą tożsamość doświadczeniu intersubiektywnego uznania, nigdzie indziej nie była rozwijana z taką konsekwencją przy naturalistycznych założeniach myślowych, jak w psychologii społecznej George’a Herberta Meada. Jego pisma do dziś stanowią najbardziej przydatny środek rekonstrukcji intersubiektywistycznych intuicji młodego Hegla”. Na stronie 194. syntetyzuje podstawę uznania: „Przez <<uznanie>> powinniśmy rozumieć postawę stanowiącą nasz racjonalny sposób reagowania na własności aksjologiczne, które nauczyliśmy się dostrzegać w podmiotach ludzkich dzięki integracji z drugą naturą naszego świata życia (...) postawę uznającą trzeba opisywać jako działanie moralne, ponieważ określa ją wartość innych osób – jest zatem zorientowana nie na własne zamiary, lecz na ewaluatywne własności innych osób. A skoro tak jest, to trzeba odróżnić tyle samo form działania moralnego, ile wartości uznaje się w podmiotach ludzkich”. Jest to podejście – pomimo naturalistycznego, Meadowskiego zacięcia – zbieżne z Taylorowskim.

refleksyjną w nas, niż z naszym ciałem. Jakie są dla tego skutki dla podmiotu? Nie odczuwa on smutku – lub odczuwa go rzadziej – lecz (częściej) mówi o zaburzeniu fizjologii mózgu czy usuwalnym problemie psychicznym jako czymś „zewnętrznym” wobec niego (czyli wobec tego racjonalnego, zdystansowanego aktora). Pozycja dystansu cechuje podejście już nie tylko do otaczającego świata, ale także własnego ciała. To, oczywiście, jest efektem podziału na „umysł” i „cielesność” jako pojęć określających coś nieprzekraczalnie odrębnego oraz (silnego, „konstytutywnego”) założenia, że ciało „w sposób przypadkowy” staje się przyczyną pewnych zdarzeń psychicznych<sup>121</sup>. Ergo: jestem racjonalnym agentem, „oderwaną racjonalnością”, a nie uczuciami drążącymi moją jaźń czy ciałem, to ciało ewentualnie może „wysyłać mi pewne sygnały”, jak lubimy mówić. Kluczowe dla Taylora jest kartezjańskie ustanowienie kontroli nad namiętnościami (ang. *passions*), która oddziela je od „Ja” i poddaje instrumentalizacji<sup>122</sup>. Wprowadza pojęcie *the buffered self*, czyli „zbuforowany podmiot”, czy też, lepiej, „podmiot będący buforem” lub „oddzielony buforem”, a przeciwstawiany wcześniejszym formom podmiotowości nazywanymi *porous self* („przepuszczalny” podmiot). Podmiot jest zbuforowany, ponieważ posiada w nowoczesności nieprzepuszczalną granicę pomiędzy światem zewnętrznym – postrzeganym niegdyś jako źródło zagrażających lub zasilających sił, będących wszelako siłami niezależnymi od człowieka – a jednostką. W tej konfiguracji, jaźń staje się doskonałym więzieniem ciała, niedopuszczającym istnienia czegokolwiek poza tym, co swą przyczynę ma w moim umyśle<sup>123</sup>. Owo oddzielenie „zbuforowanie” polegało początkowo na tym, że podmiot oddzielił się od sił postrzeganych jako „mroczne” i zagrażające, ale istniejące wcześniej dla niego obiektywnie, to znaczy: demonów, bóstw, widm. Zanikają siły, które mogłyby determinować działanie „Ja” spoza racjonalnego centrum, kierującego jaźnią. Oddzielenie to zaczyna dotyczyć nie tylko tych

---

<sup>121</sup> Charles Taylor, *A Secular Age...*, dz. cyt., s. 37: „Kiedy człowiek nowoczesny czuje się przygnębiony, melancholijny, mówi się mu: to tylko chemia twojego ciała, jesteś głodny, to niedomaganie gospodarki hormonalnej albo cokolwiek innego. Natychmiast odczuwa on ulgę. Może przybrać pozycję dystansu do swoich uczuć, które *ipso facto* są uznane za nieuzasadnione. Rzeczy tak naprawdę nie mają takiego znaczenia, po prostu czujesz w ten sposób, jest to rezultatem zdarzeń zupełnie niezwiązanych z porządkiem rzeczy. Ten krok w kierunku oderwania się jest oparty na nowoczesnym odłączeniu umysłu od ciała, relegacji fizyczności do przypadkowej przyczyny zdarzeń psychicznych”. Spolszczenie własne.

<sup>122</sup> Tamże, s. 131: „Kartezjusz rozumie namiętności na nieco innym poziomie, nie w kategoriach tego, co one nam mówią, ale w kategoriach tego, jaka jest ich funkcja. Są one odpowiedziami, jakimi obdarzył nas stwórca, abyśmy mogli adekwatniej reagować odpowiednią procedurą w pewnych, sprzyjających okolicznościach. Celem jest nie dać się im przejąć [namiętnościom], lecz [w zamian] poddać kontroli instrumentalnego rozumu”. Widzimy, że punktem przejściowym do absolutnego prymatu racjonalnej kontroli jest uznanie emocji za posiadające funkcjonalność, czyli wyłączenie za środek. Spolszczenie i dopiski w nawiasach kwadratowych są własne.

<sup>123</sup> Tamże, s. 27: „Kluczową okolicznością było nowe rozumienie <<Ja>> [*the self*] i jego miejsca w kosmosie, [jako] nie otwartego, przepuszczalnego, wrażliwego na świat duchów i sił, lecz <<zbuforowanego>>, jak chcę to nazwać. Wymagało to dużo więcej niż tylko odczarowania świata, aby wyprodukować zbuforowane <<Ja>>, było także [ku temu] konieczne poczucie pewności, co do własnych sił w ustanawianiu moralnego porządku”; s. 38: „Dla nowoczesnego, zbuforowanego <<Ja>>, istnieje możliwość wzięcia dystansu, oderwania się od wszystkiego spoza własnego umysłu”. Spolszczenie i dopiski – własne.

zewewnętrznych sił duchowych, magicznych, w których wiara dziś postrzegana jest jako atawizm, ale także wobec namiętności, w tym najgłębszych pragnień. Przystają one mieć znaczenie same w sobie, stają się dla podmiotu wyłącznie czymś w rodzaju „nagabywania” (*solicitations*), są głosami, przeszkadzającymi oderwanemu podmiotowi realizować racjonalny plan dotyczący przebiegu własnego życia. W ten sposób nowoczesność, oddzielając od podmiotu pragnienia, cielesność i emocje tworzy nowe centrum tożsamości, które zostaje przesunięte zupełnie „poza ciało”, w sferę intelektu; ów dystans, który buduje wobec emocjonalności utrudnia mu także – przynajmniej do pewnego stopnia – budowanie relacji z innymi<sup>124</sup>, nie ma on bowiem relacji nawet z samym sobą. Przyroda jednak nie znosi próżni; zdaniem autora „A Secular Age”, ludzie odnajdują na nowo sakralne uczucia, związane z relacyjnością i poczuciem bycia częścią tak zwanej „większej całości” w sztuce, a szczególnie w muzyce, której w nowoczesności słucha się, jego zdaniem, z „niemal religijną intensywnością”, a która zawsze posiadała „obrzątek”, rytuał, który zachowuje do dziś, co umożliwia utrzymanie pewnej niezdefiniowanej – dodajmy, że niezobowiązującej, wręcz dionizyjskiej – duchowości<sup>125</sup>. Autor polemizuje tym samym z popularnym w naukach społecznych pojęciem „sekularyzacji” i tym, co ono implikuje – rzekomą ateizację, upadek świata duchowego. Jeśli religię rozumieć „szeroko” – uwzględniając obszary tej „niezdefiniowanej” duchowości – jest ona bardziej obecna niż kiedykolwiek. Czy Taylor z „A Secular Age” zaprzecza Taylorowi ze „Źródeł podmiotowości...”? Wydaje się, że raczej odnotowuje przepaść, jaka dzieli to, co o sobie myślimy od tego, co konstruuje zachodnią podmiotowość i jakie są jej korzenie oprócz tych werbalizowanych na co dzień. Racjonalna, oderwana i proceduralna refleksyjność „niezaangażowanego podmiotu” pozostaje pewnym mitem, wygodną wiarą, nieuwzględniającą wszystkich źródeł „Ja”; wygodną, bo zakorzenioną w powierzchownym dyskursie, to znaczy w najotwarciej wyznawanych wartościach mówiących o tym, że „lepsze” jest to, co proceduralnie określone, przemyślane, zinstrumentalizowane i zobjektywizowane.

---

<sup>124</sup> Tamże, s. 135: „Zbuforowane <<Ja>> nie boi się więcej demonów, duchów i magicznych sił. By ująć rzecz radykalniej, one już w niego nie uderzają, nie istnieją: jakiegokolwiek zagrożenie albo inne znaczenie, które ze sobą niosą, już go <<nie chwyta>>. Teraz jest oderwanym, racjonalnym podmiotem, który przeprowadza analogiczną operację na pożądanym [*desire*]. Oczywiście, nasze pożądanego wciąż są w stanie nas schwycić jako *de facto* skłonności. Ale są pozbawione jakiegokolwiek głębszego znaczenia lub aury. Są tylko nagabywaniami [*solicitations*]. Powinniśmy potrafić zdystansować się od nich i zdeterminować racjonalne, w jaki sposób winniśmy nimi dysponować”; s. 141: „Ale generalnie, odnosimy się do świata dużo bardziej bezosobowo niż nasi przodkowie; w istocie, centrum grawitacji każdego z nas, oraz to, z jakiego punktu odnosimy się do innych, zostało przeniesione poza ciało”; s. 142: „To oddzielanie [*the buffering*] nie jest zbudowane tylko przeciwko życiu cielesnemu, ale do pewnego stopnia także przeciwko innemu”. Spolszczenie własne.

<sup>125</sup> Tamże, s. 360: „W dużej mierze, to dzięki językowi sztuki nasza relacja do natury tak często pozostaje w owym królestwie środka, w tej wolnej i neutralnej przestrzeni pomiędzy religijnymi zobowiązaniami a materializmem. Coś podobnego można prawdopodobnie powiedzieć o naszej relacji do muzyki (...) Ludzie zaczęli słuchać koncertów z religijną niemalże intensywnością. Ta analogia nie jest nie na miejscu. Występ [*the performance*] nabył cech rytuału, które zachował po dziś dzień. Jest poczucie, że w muzyce mówi się coś wielkiego. To także pomogło wytworzyć przestrzeń niezdefiniowanej duchowości”. Spolszczenie własne.

Reasumując powyższe, można powiedzieć, że pojęcie podmiotu (*self-identity*) dla Taylora wyrasta z myślowej tradycji zachodniej filozofii i jest nowoczesnym sposobem przeżywania własnej tożsamości (*identity*), sposobem kładącym nacisk na: racjonalność, dowartościowywanie tak zwanego „zwyczajnego życia” i ekspresywizm. Podmiotowość można za Taylorem zdefiniować jako „płynną” i „uwewnętrzną” formę przeżywania własnego „Ja”. Można wyobrazić sobie inną, nie-podmiotową koncepcję tożsamości, która takiej władzy nie ma, lub ma ograniczoną – na przykład w procesualnych koncepcjach tożsamości – ale ta możliwość wyobrażenia sobie „tożsamości konkurencyjnej” wynika już z zachodniej, nowoczesnej koncepcji podmiotowości, która daje (względna) dowolność w auto-interpretacji. Współcześnie rozumiana podmiotowość (*self*) wyłoniła się z wcześniejszych koncepcji tożsamości (*identity*), w których istniało wyobrażenie na temat tego, co to znaczy być istotą ludzką.

Pojęcie „podmiotu”, będące efektem stosowania modelu podmiotowości, zgodnie z którym niektórym „bycie podmiotem” przysługuje, a innym nie – ustanawiając suwerenne, autonomiczne i ustawiane w opozycji do przedmiotów podmioty, które charakteryzuje: wolność, głębia, autonomiczność – jest wytworem dyskursu, „sieci znaczeń”. Uprawiając genealogię podmiotowości chodzi natomiast o pytanie, jak to się stało, że myślimy o sobie jako wolnych, rozumnych, dyskursywnie kontrolujących emocje i uczucia, władnych uprzedmiotawiać nie tylko świat dookoła, ale i własne ciało, traktowane jako narzędzie, a nie źródło tożsamości. Pojęcie podmiotowości wciąż więc wiele wyjaśnia, ponieważ to ono tworzy rzeczywistość społeczną oraz zbiorowe wyobrażenia na temat tego, co to znaczy być istotą ludzką.

Przykłady historycznych pomysłów na to, czym jest „podmiot”, zawiera podrozdział 1.3, w którym sięgamy do przykładów różnych, nierzadko skrajnie odmiennych „urządzeń podmiotowości”, konstruujących taki lub inną ideę „podmiot”.

Najpierw jednak dookreślimy współczesny paradygmat filozofowania o podmiotowości, uwzględniając rozważania kontynuatorów Charlesa Taylora, ale także konkurencyjne teorie, które – tak, jak w przypadku Jürgena Habermasa – próbują obyć się bez „filozoficznie podejrzanych” wartości, u tego pierwszego nazywanego „pojmowaniem dobra”.

### 1.2.3 Podmiotowość w ujęciu akolitów i krytyków Charlesa Taylora

Przyjmując paradygmat traktujący człowieka jako „samointerpretujące się zwierzę” i uznając prymat narracji w świecie międzyludzkich interakcji, pojawiają się implikacje teoretyczne dla badaczy, którzy decydują się pójść tym tropem. Przykładowo, Hartmut Rosa, który z aprobatą podejmuje i rozwija Taylora filozoficzne postulaty dotyczące podmiotowości, proponuje model, w którym możemy badać auto-interpretacje społeczeństwa na czterech poziomach: (1) społecznych idei i doktryn; (2) społecznych instytucji i praktyk, (3) indywidualnych przekonań i „wiar”; (4) praktyk związanych z ciałem<sup>126</sup>. Według Rosy, dopiero przenikanie się tych czterech elementów będzie wyznaczać ogólną strukturę podmiotowości, w tym społecznie praktykowaną wizję tego, co to znaczy być podmiotem. Na podstawie tego modelu możemy tropić niezgodności pomiędzy różnymi poziomami auto-interpretacji społeczeństw, unikając zarazem „naiwnego” obiektywizmu. Ponadto, proponowany przez Rosę model zakłada przed-refleksyjne poczucia „Ja” – poczucie to związane jest z ciałem oraz praktykami cielesnymi – oddziałujące na refleksyjne „Ja” i *vice-versa*; docięża on więc wagę pomijanego częstokroć w filozofiach podmiotu – czy w ogóle w zachodnim dyskursie – faktu, iż jednak w większości posiadamy ciała, lub nawet nimi jesteśmy.

Zdaniem badaczy-reprezentantów tak zwanego zwrotu interpretacyjnego (*interpretive turn*)<sup>127</sup> dokonującego się w humanistyce i naukach społecznych, którzy jako swego patrona uważają Taylora, nie można wyjaśniać i rozumieć świata społecznego bez odwoływania się do podmiotowości i do celów, jakie towarzyszą ludzkim działaniom, subiektywnych definicji sytuacji, jakimi operują działający aktorzy – jest to oczywiście w znacznej mierze powtórzenie omówionych już też autora „Źródeł podmiotowości...”. Takie badanie – świadome historyczności i procesualności znaczeń polega na analizie źródeł studiowanego pojęcia oraz opisywaniu, jakiej transformacji na przestrzeni czasu uległo, to jest zmian w denotacji i konotacjach. Uwzględniamy wówczas, że pojęcia są ukształtowane przez warunki epoki, której są wytworem. Przyjęcie wcześniej wspomnianej Zasady Najlepszego Objaśniania uniemożliwia uznanie za zasadne próby dokonania „ostrej” dystynkcji pomiędzy wartościami a faktami w celu stworzenia rzekomo „obiektywnego” opisu sytuacji.

---

<sup>126</sup> Hartmut Rosa, *Four Levels of Self-Interpretation. A paradigm for interpretive social philosophy and political criticism* [w:] „Philosophy and Social Criticism”, vol 30, nos 5–6, SAGE Publication, London – Thousand Oaks – New Delhi 2004, s.: 695: „To oznacza: zasadniczo różne teorie i formy dyskursu są kompatybilne z danym zestawem instytucji; a teorie mogą być stosowane w praktyce, mogą być instytucjonalizowane, na wiele różnych sposobów; niemniej jednak instytucje i teorie, a także wyrażone *implicite* lub *explicite* auto-deskrypcje, mogą łatwo popaść ze sobą w konflikt i wzajemne napięcia, wywierając tym samym presję na zmianę jednego z nich lub obydwu naraz”. Spolszczenie własne.

<sup>127</sup> Zob.: Jason Blakely, *Returning to Interpretive Turn: Charles Taylor and His Critics* [w:] „The Review of Politics”, Vol. 75, No. 3, „Celebrating 75 Years of <<The Review of Politics>>”, Summer 2013, ss. 383-406.

Przedstawiciel „zwrotu interpretatywnego” Jason Blakely podkreśla trzy elementy istotne w dokonywaniu interpretacji, zgodnej z paradygmatem antynaturalistycznym<sup>128</sup>. Pierwsza rzecz to kontekst, czyli osadzenie tekstu w tak zwanej *home culture*, która czyni dane pojęcie lub zestaw pojęć sensownymi. Treści kulturowe są konieczne osadzane w kontekście historycznym. Druga to znajdowanie wyjaśnień i znaczeń, których auto-interpretujący podmiot mógł być nie zauważyć, bo nie był ich świadom. Trzecia to fakt, że interpretatywizm – to nie deskryptywizm. Teorie interpretujące mogą – a nawet powinny – ze sobą konkurować, a kryterium wyboru może być to, która z nich potrafi więcej wyjaśnić i ułatwić głębsze zrozumienie.

Wspomnieliśmy o obowiązującym dla Taylora tradycyjnym, Diltheyowskim rozróżnieniu metod badawczych nauk przyrodniczych i humanistycznych. Mark Bevir i Jason Blakely w książce zatytułowanej „*Interpretive Social Science*” (2018) podkreślają, że co prawda są możliwe częściowe eksplanacje w naukach społecznych, ale i wtedy nie powinny one stosować metod redukcjonistycznych, by nie pomijać tego, co w świecie społecznym najistotniejsze, czyli motywów, które są związane z tym, jak ludzie siebie i swoje przedsięwzięcia definiują. Podkreślają oni, iż w ramach podejścia „interpretatywnego” – nastawionego na narracyjne eksplanacje rzeczywistości społecznej – żadna teoria naturalistyczna nie powinna być używana jako ostateczna deskrypcja lub eksplanacja społecznej rzeczywistości, ale każda z nich może (i powinna) być jednak badana (lub rozwijana) jako „użyteczna heurystyka”<sup>129</sup>. Redukcjonistyczne modele należy stosować je ze świadomością, że są elementem obowiązującej w danym momencie kultury badawczej, a nie obiektywnymi instrumentami umożliwiającymi poznanie rzeczywistości „samej w sobie”.

W prezentowanych wyżej podejściach antynaturalistycznych mamy do czynienia z antyredukcjonistyczną metodologią, zbudowaną na podstawie założeń Taylorowskich; zachęca ona do badania pojęć jako elementów samo-rozumienia się społeczeństwa, będących w stanie permanentnej ewolucji, odradza natomiast traktowanie takich pojęć takich jak „podmiotowość” (czy, powiedzmy, „demokracja”, „populizm”) jako obiektywnych narzędzi, ponieważ same są one wytworem kultury<sup>130</sup>.

---

<sup>128</sup> Tamże, ss. 397-406.

<sup>129</sup> Mark Bevir, Jason Blakely, *Interpretive Social Science...*, dz. cyt., s. 195: „Oznacza to, że naturalistyczne teorie mogą być używane w sensowny sposób nie jako deskrypcje lub eksplanacje społecznej rzeczywistości, lecz – w zamian – jako użyteczne heurystyki”. Przekład własny.

<sup>130</sup> Modelowym przykładem dociekań filozoficznych spełniających powyższe kryteria może być książka: Paul McLaughlin, *Radicalism. A Philosophical Study*, Palgrave Macmillan UK, London 2012. Autor, dokonując filozoficznej analizy radykalizmu, uwzględnia jego historyczny progresywizm, przez co unika błędów: esencjalizmu metodologicznego i reifikacji, czyli traktowania pojęć jako obiektywnych narzędzi poznania naukowego.

Jedną z prac związanych z problematyką pojęcia „Ja”, podejmujących zarazem polemikę z Charlesem Taylorem, jest obszerny esej pt. „Rozterki tożsamości” autorstwa Vincenta Descombesa. Tytuł oryginalny tej pracy to „Les embarras de l'identité” – mowa o francuskim *l'identité*, odpowiedniku angielskiego *identity* i niemieckiego *Identität*, czyli „tożsamości”, a nie podmiotowości, czyli *self* lub *subjectivity*. Descombes – oprócz innych zagadnień, związanych z pojęciem tożsamości – podejmuje również kwestię tożsamości „Ja” z samym sobą. Nie jest to bynajmniej tautologią, lecz dotyka problemu identyczności bezpośrednio odczuwanego „siebie” z intelektualną ideą „Ja”, czyli z wyobrażeniem na temat tego, kim „Ja” jestem. Autor, wprowadzając Czytelnika w koncepcję tożsamości autorstwa Erika Eriksona, która najwyraźniej jest dla niego istotna, pisze, że: „Tak naprawdę <<tożsamość>> jest terminem zajmującym miejsce, które dawniej zajęłyby takie pojęcia, jak <<charakter>>, <<osobowość>> czy angielskie <<self>>”<sup>131</sup>. Założenie, że „tożsamość” (*identity*) jest tym samym, co „podmiotowość” (*self*), w tym sensie, że zupełnie „zastępuje” poprzednie pojęcie w procesie historycznej (kulturowej) ewolucji ociera się jednak o ahistoryzm. „Tożsamość” jest pojęciem wprowadzonym w psychologii i antropologii kulturowej, najczęściej stosowanym w dosyć naturalistyczny sposób (choć nie zawsze). Nie bez powodu Hans Joas nazywa linię Meada-Eriksona najbardziej konstruktywistyczną wizją „Ja”. Stosując wobec „tożsamości” rzekomo „obiektywne” kryteria badawcze, czyli traktując ją konstruktywistycznie, tracimy specyfikę konieczności samo-rozumienia. Jeśli chcemy zrozumieć, jak Zachód wyobraża sobie „bycie podmiotem”, musimy przeanalizować sposób używania tego pojęcia. Częścią tego, jak Zachód wyobraża sobie „bycie podmiotem”, jest stosowanie pojęć: tożsamość (*identity*), *ego*, *Dasein*. Jednak stwierdzenie Descombesa, że Erving Goffman w swojej książce pt. „Stigma” „zaczyna mówić o tożsamości [*identity*] tam, gdzie dawniej używał określenia „ja” (*self*)” niekoniecznie jest wystarczającym argumentem za tym, aby terminy te można było stosować zamiennie. Jeśli użyjemy pojęcia „tożsamość” (*identity*) w sensie Eriksonowskim, czyli, jak to syntetyzuje sam Descombes, jako „konfigurację (*Gestalt*) osobowości, którą osoba ludzka musi skonstruować w ciągu całego życia, zwłaszcza w momencie wejścia w życie dorosłe i odpowiedzialne”<sup>132</sup>, to mamy do czynienia z tym pojęciem jako elementem samo-rozumienia się

---

131 Vincent Descombes, *Rozterki tożsamości*, przeł. M. Krzykowski, Kurhaus, Warszawa 2013, s. 34. Zob. także s. 99: „Pojęcie tożsamości w ujęciu psychologii społecznej Erikson prowadzi w trzech etapach. Zaczyna od pytania <<Kto to jest?>>, które jest charakterystyczne dla spisu bądź przewodnika *Who's who*: wiemy, kto jest kim, kiedy znamy nazwisko osoby, o której mowa, oraz kilka z jej odznaczeń lub przymiotów społecznych, tudzież jej środowisko i kilka elementów z jej życiorysu. (...) Następnie Erikson przechodzi od trzeciej do pierwszej osoby. Każdy może sam siebie zapytać <<Kim jestem?>>, rozumiejąc przez to: „W jaki sposób w swoich własnych oczach jestem tą samą osobą w ciągu całego życia?” (...) Wreszcie Erikson oznajmia, że jest trzecia możliwość stosowania pytania tożsamościowego. Stawiając pytanie <<Kim on jest?>>, pytamy w tym przypadku o tożsamość *psychospołeczną* (...) pytanie o tożsamość w trzecim znaczeniu musi zwierać w sobie dwa poprzednie pytania”.

132 Tamże, ss. 44-45.

społeczeństwa (i podmiotu); bowiem używane jest w psychoterapii *Gestalt*, która sama jest gałęzią kultury. Filozofia także jest kultury gałęzią, jednak jej zadaniem jest krytyczny, a nie bezrefleksyjny – to znaczy, powtarzający tezy z innych humanistycznych dziedzin przedmiotowych, nie dokonujących tego rodzaju meta-refleksji – opis tego, w jaki sposób samo-rozumie się społeczeństwo. Innymi słowy, koncepcje tożsamości (*identity*) w psychologii współczesnej, określające, w jaki sposób człowiek nabywa tożsamość w procesie socjalizacji, zostały zbudowane na pewnym fundamencie metafizycznym, którym jest stosunek do podmiotowości – choćby na tym, kogo podmiotem nazywamy, a kogo nie<sup>133</sup>.

Praca Descombesa zawiera wartę odnotowania rozróżnienie na definicję elementarną i moralną „tożsamości” – w elementarnym sensie tożsamość nie wymaga dookreślenia, bo jest takim pojęciem, jak „być” u Pascala, natomiast w moralnym dotyczy „dumy, miłości własnej, afirmacji siebie zgodnie z ideą samego siebie”<sup>134</sup> – nie dotyka natomiast meta-pytania, być może uznając je entymematycznie za spekulatywne, które brzmi: dlaczego ujmujemy siebie jako wymagających afirmacji, zgodnie z pewną wybraną ideą samych siebie, czyli tego właśnie, co Descombes nazywa „tożsamością”? Dlaczego musimy dokonywać pracy dyskursywnej po to, by upewnić się w istnieniu samych siebie – przez „Ja” rozumiejąc **ideę** „Ja”<sup>135</sup> – istnieniu, które równie zasadnie można uznać za dostępne każdemu w bezpośrednim i natychmiastowym wglądzie, nazywanym na przykład przez Bergsonizm „introspekcją wewnętrzną”, czyli pojmowaniem swojego życia psychicznego w stałym jego przepływie?

---

<sup>133</sup> Przykładowo, zamknięty w szpitalu psychiatrycznym i pozbawiony biernych i aktywnych praw wyborczych będzie prawdopodobnie „podmiotem” tylko częściowo – nasza kultura przyznaje mu w dalszym ciągu godność, ale można na przykład wykonywać na nim zabiegi, na które się nie godzi, nawet siłą, ktoś także może wykonywać za niego czynności prawne – co oznacza, że koncepcja podmiotu jako „radikalnej refleksyjności” jest na tyle „oderwaną racjonalnością”, że można ją scedować na inną istotę ludzką. Jednak tego typu rozumienie podmiotu byłoby niezrozumiałe dla wielu innych kultur.

<sup>134</sup> Vincent Descombes, *Rozterki tożsamości*, dz. cyt., s. 49.

<sup>135</sup> Można – nieco złośliwie – podsumować, że praca Vincenta Descombesa jest istotnym dowodem na słuszość Taylorowskiej tezy dotyczącej zaniku ekspresywistycznych źródeł podmiotowości we współczesnym dyskursie.



### 1.2.4 Podmiotowość w ujęciu strukturalistycznym i Foucaultowskim

Konkurencją dla Taylorowskiej genezy jaźni (*self*) są *stricte* strukturalistyczne (i poststrukturalistyczne) ujęcia podmiotu, silniej wskazujące na pozaosobowe jej źródła i starające się w ogóle wykluczyć ze swych rozważań sam „podmiot”, jeśli pod tym pojęciem rozumieć „jaźń” człowieka. W strukturalizmie uznaje się bowiem, że determinujący dla jakiegokolwiek formy podmiotowości jest pan-jednostkowy, pan-subiektywny byt, dookreślany już to jako język, dyskurs, lub władza-wiedza, a który można poddać badaniu filozoficznemu<sup>136</sup>. Prace w tym paradygmacie jako centrum i oś swoich badań, w różnych dziedzinach humanistyki, stawiają strukturę, która staje się przedmiotem obiektywnego badania<sup>137</sup>. W takim ujęciu źródłem nowocześnie przeżywanej – lub nowocześnie pojmowanej – podmiotowości jest system pojęć lub znaków, który generuje użytkownikowi warunki możliwości doświadczania świata. Poznanie nie jest zapośredniczone ani przez siatkę pojęciową generowaną przez transcendentálną apercpcję, ani przez społeczeństwo, lecz przez bezosobowy byt, do której żaden z użytkowników nie ma bezpośredniego dostępu. Różnie się ją dookreśla. Agata Bielik-Robson syntetyzuje, że w odróżnieniu od kartezjańskiego ujęcia podmiotu, w którym ów „podmiot wyróżnia się absolutną i bezpośrednią samowiedzą”, w nowym paradygmacie jakakolwiek samowiedza musi być „zapośredniczona przez język, a więc przez pewną społeczną instytucję, w której zakodowane są <<klisze>> języka refleksji i samowiedzy”<sup>138</sup>. W tej szerokiej definicji mieści nawet Charles Taylor (i nie bez racji) – Bogna Chońska umieszcza go wśród poststrukturalistów z uwagi na językowy charakter badanej przez niego rzeczywistości<sup>139</sup>. Najczęściej jednak kontekście strukturalizmu mówi się o rzekomym kryzysie podmiotu; jednak – jak pokażemy – podmiot nie znika, a zostaje przeniesiony do (*nomen omen*) przed-struktury (czyli „struktury”), która nie podlega uzasadnianiu, a która gruntuje warunki doświadczania rzeczywistości językowej przez jego użytkowników. Theodor Adorno pisał o „likwidacji indywiduum”, Jacques Derrida o „końcu człowieka”, Michel Foucault o jego „zmiernchu”; filozofujący teoretyk literatury Ryszard Nycz zauważa, że wszystkie powyższe figury retoryczne miały wyłącznie umożliwić przyswojenie skutków przeszłych przemian w myśleniu

<sup>136</sup> To ona jest bowiem tym (jedynym) bytem, któremu przyznaje się realne istnienie.

<sup>137</sup> Zob.: Louis Althusser, Étienne Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, przeł. W. Dłuski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975; Claude Levi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, przeł. K. Pomian, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970; Jacques Lacan, *Seminarium I...*, dz. cyt.

<sup>138</sup> Agata Bielik-Robson, *Na drugim brzegu nihilizmu...*, dz. cyt., s. 137.

<sup>139</sup> I to francuskiego! Kanada jednak ma związki z Francją, zwłaszcza Montreal; autorka podkreśla, że Taylor rezygnuje z obowiązującego w klasycznej filozofii dualizmu na świat i język, jednocześnie ocalając refleksję moralną i umieszczając jednostkę w „słowoświecie”. Zob.: Bogna Chońska, *Podmiot i dyskurs w świetle wybranych przedstawicieli poststrukturalizmu francuskiego*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2014, s. 298.

o podmiotowości<sup>140</sup>. W powyższych hasłach nie jest wyrażone to, co w miejsce „człowieka” czy „indywiduum” się wprowadza, a co jest metafizycznym rdzeniem strukturalizmu. Jest nim istnienie przedustawnych instytucji (języka, systemu pojęć i odniesień, dyskursu, władzy-wiedzy), poprzedzających podmiot i dopiero go umożliwiających, a wręcz wytwarzających, mających pewniejszy – w zamierzeniu – status ontologiczny.

Chociaż Michel Foucault sam nie uważał się za strukturalistę, „władza-wiedza” może porównywana z pan-jednostkowym i pan-subiektywnym anonimowym bytem, wytwarzającym jednostkę. Filozofowanie Foucaulta umieszcza się w szufladce z napisem „poststrukturalizm”<sup>141</sup>; wyznacza ono jednak nowy horyzont myślenia o podmiocie. Jako ojca poststrukturalizmu wskazuje się natomiast zazwyczaj Jacques’a Lacana, będziemy o nim mówić w kontekście rozwinięć triadycznego podmiotu wprowadzonego przez Zygmunta Freuda, rozwinięć, które były logicznym dopełnieniem freudowskiego trójkąta *ego – superego – id*, u Lacana wyrażonym w trójcy: wyobrażone – symboliczne – realne (zob. paragraf 1.3.7).

Warto w tym miejscu w kilku zdaniach omówić Foucaultowską krytykę urządzenia seksualności, która skupia właściwy dla tego filozofa sposób myślenia o podmiocie. Ta krytyka seksualności jest kluczem do wyeksplikowania także „blokowania” i „ujarzmiania” jednostki przez władzę-wiedzę, która docierając do źródła poczucia „Ja”, poprzez praktyki dyskursywne podmiot w rezultacie zagarnia, poddając społecznej kontroli; choć, właściwiej byłoby powiedzieć, że wytworzenie podmiotu jest już tym zagarnięciem, jest zniewoleniem istoty ludzkiej. Autor „Historii seksualności” sugeruje, że to dlatego, że wiedza na temat seksu osiąga znaczenie polityczne, ekonomiczne i etyczne, przekonuje się w dyskursie jego użytkowników do tego, że to w niej mogą znaleźć wyzwolenie<sup>142</sup>. „Seks staje się wart śmierci”, jest źródłem sensu – ale chodzi tu o „urządzenie seksualności”, czyli o dyskurs, który dzięki zainteresowaniu seksem jako nieodgadnionej tajemnicy, podporządkowuje jednostkę; „seks” jest wytworem „seksualności”. Ta ostatnia jest historycznym tworem, który zbudował swój przedmiot zainteresowań spekulatywnie,

---

<sup>140</sup> Ryszard Nycz, *Tropy „Ja”: koncepcje podmiotowości w literaturze polskiej ostatniego stulecia* [w:] „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja”, nr 2 (26), 1994, ss. 9-10: „Przez ten ostatni należy rozumieć oczywiście kryzys pewnego, tradycyjnego pojmowania podmiotu, jako <<podmiotu pewnego siebie>>, wedle określenia Jeana Beaufreta, którego ostatnim wcieleniem była koncepcja romantycznej jaźni. W tej perspektywie ujrane bulwersujące orzeczenia <<likwidacji indywiduum>> Adorna, <<końca człowieka>> Derridy, <<śmierci autora>> Barthesa czy <<zmierzchu człowieka>> Foucaulta uznać można za retoryczne formuły, uzmysławiające w krańcowej postaci możliwe skutki zaszłych przemian. Wiodły one od substancjalnej do funkcjonalnej koncepcji podmiotu, a w tym także od pojmowania autora jako sprawcy, źródła oraz autorytatywnego gwaranta znaczenia tekstu, do uznania go za pewną rolę i konstrukt; i były zresztą dostrzegane i charakteryzowane już niejednokrotnie — acz przy użyciu z pewnością mniej apokaliptycznego języka”.

<sup>141</sup> Zob. np. cytowana praca B. Choińskiej, pokazująca różnicowanie tego nurtu – w monografii omawia się J. Lacana, Ch. Taylora, M. Foucaulta, J. Derridę i G. Deleuze’a. Bogna Choińska, *Podmiot i dyskurs...*, dz. cyt.

<sup>142</sup> Michel Foucault, *Historia seksualności*, dz. cyt., s. 73-74.

zmuszając jednostki do rozmowy – a więc odnajdywania siebie wewnątrz dyskursu – i zniewala ich poprzez oddanie władzy „seksowi” mechanizmowi opresji; nie o akt płciowy bowiem chodzi, ale o przesłonięcie go wytworem władzy-wiedzy<sup>143</sup>. Mechanizm ten jest dyskursywny, ale też i dystrybucyjny w tym sensie, w jakim to opisuje Michel Houellebecq – idąc tropem myślowym swego rodaka – to jest urynkawiający seks i czyniący z niego towar taki, jak każdy inny, który uzyskuje się pewnym kosztem i którego transakcyjność wkalkulowana jest w logikę działania systemu<sup>144</sup>.

Wniosek jest prosty – a na najprostsze pomysły wpaść najtrudniej – to, co ustanowione zostało jako „seks” wynika z dyskursywnego pojęcia „seksualności” i służy podporządkowaniu jednostki strukturze poprzez zapewnianie jej, że to właśnie w tej sferze, doświadczanej odtąd za pośrednictwem zadanej siatki teoretycznej – która z jednej strony zaleca stosowanie technik, które mają urozmaicić pożycie seksualne, „rozbudzić na nowo ogień” etc., a z drugiej poddaje kontroli to, co dzieje się w alkowie – znajdzie: ukojenie, wyzwolenie, sens, spełnienie. Doprowadza to do uprzedmiotowienia tej dziedziny życia jako tej, w której można osiągnąć lepsze wyniki, jak w każdej, w której rządzi logika rynku. Stawia to w nowym świetle nawoływanie przez media do „porozmawiania o seksie”, połączone z prezentowaniem mini-słowniczków w rodzaju „sto sposobów jak możesz nazwać jego penisa”, „jaka szkoda, że w języku polskim nie mamy ładniejszej nazwy niż pochwa i srom” etc. W kontekście tej brutalnej diagnozy Foucaulta nasuwa się naiwne pytanie, czy seks poza dyskursem, oparty na bezpośredniej, pozapojęciowej, tantrycznej znajomości ciała kochanków, niezagarnięty przez władzę-wiedzę, nie byłby „pełniejszym”, to znaczy, związanym z odczuwaniem „Pełni” (zob. paragraf 4.4.2) doświadczeniem? Przede wszystkim nie jest on dla człowieka zanurzonego w dyskursie już możliwy; Foucault nie wierzy w „naturę ludzką” ani w możliwość wolności, zadanie, jakie sobie stawia, to demaskatorstwo; jedynie „hermeneutyka podejrzeń” jest dla niego celową pracą. Ponadto Foucault pokazuje, że o energii seksualnej mówiło się już – z ambiwalentnymi odczuciami – w starożytnej Grecji, choć wtedy pojęcia nie wkraczały bezpośrednio w sferę aktu seksualnego. Już wtedy jednak przypisywano aktowi seksualnemu i powstrzymaniu się od niego magiczną moc. I już wtedy, jako akt gwałtowny, nieskrępowany, wymykający się społecznemu porządkowi, polegający na

---

143 Tamże, ss. 137-138.

144 Michel Houellebecq, *Interwencje 2020*, przeł. B. Geppert, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2021, s. 16: „Żyjemy nie tylko w gospodarce rynkowej, ale bardziej ogólnie w społeczeństwie rynkowym, czyli w takiej przestrzeni cywilizacyjnej, w której całością stosunków międzyludzkich, a także całością stosunków między człowiekiem a światem kieruje prosty rachunek arytmetyczny z odwołaniem do atrakcyjności, nowości i relacji między jakością a ceną. Według tej logiki, która dotyczy zarówno stosunków erotycznych, uczuciowych, zawodowych, jak i zachowań na poziomie czysto konsumenckim, chodzi o ułatwienie wielorakiego wdrażania szybko odnawialnych relacji (...), a więc o formowanie elastycznego konsumeryzmu opartego na etyce odpowiedzialności, przejrzystości i wolnego wyboru”.

utraceniu kontroli, jednocześnie budził, zdaniem myśliciela, fascynację i niepokój<sup>145</sup>.

Podmiot w perspektywie strukturalistów, ale także Michela Foucaulta, to konstrukt dyskursu, właściwym „podmiotem” jest struktura. Paradoksalność takiego przekonania jest pozorna. Jako „Ja” dalej jestem podmiotem, ale to, co czyni mnie nim, to zewnętrzny wobec mnie system znaków. Klasycznie stosuje się rozwiązanie realistyczne, w którym strukturze przypisuje się „prawdziwe” bytowanie, autonomiczne wobec swoich przejawów<sup>146</sup>. Jest to założenie metafizyczne, które umożliwia ustanowienie owego „systemu znaków” (względnie: dyskursu, władzy-wiedzy) jako podmiotu działań i przedmiotu badań. Uznając strukturalizm za efekt przeobrażonych założeń teoretycznych socjologizmu – bowiem w miejsce zbiorowości, rozumianej jako realny obiekt, umieszczono abstrakcyjną sieć znaczeń, entymematycznie konstruowaną przez społeczeństwo, sądząc, że uzyska się w ten sposób większe wyrafinowanie teoretyczne, wartość poznawczą i uniknie się błędów esencjalizmu – pojawia się wniosek, że strukturalizm w miejsce wolnego i suwerennego „Ja” umieszcza wszechwładną i wszechobecną strukturę, kontrolującą przeżycia jednostek. Poststrukturalizm z kolei – przynajmniej w wydaniu Foucaulta, o ile za reprezentanta tego nurtu go uważać – neguje podstawową oświeceniową ideę, ideę postępu, twierdząc, że zmiana systemów z, upraszczając, totalitarnych w demokratyczne i „oświeceniowe” czy „oświecone” jest jedynie zmianą sposobu dyscyplinowania jednostek. W nowym urządzeniu społeczeństwa „drutami kolczastymi” są „Ja” uczestników ceremoniału, nie trzeba więc już nimi otaczać ciało, bowiem sami się niewolą, idąc drogą procedurą racjonalności. Takie poglądy rymują się z poglądami Taylora, z tym zastrzeżeniem, że ten ostatni nie jest pesymistą pozbawionym wiary w możliwość coraz to pełniejszego wyrażenia istoty ludzkiej. Taka wiara jest u Taylora zachowana podobnie jak u Lacana, u którego to byt dąży do coraz lepszego wyrażenia siebie<sup>147</sup>. Jest jednak wniosek, sformułowany na podstawie stanowiska Michela Foucaulta przez Charlesa Taylora – który ukazuje, ile ten drugi myśliciel zaczerpnął od tego pierwszego – syntetycznie łączący stanowiska obydwu:

---

<sup>145</sup> Michel Foucault, *Historia seksualności*, dz. cyt., s. 272.

<sup>146</sup> Agata Bielik-Robson *Na drugim brzegu nihilizmu...*, dz. cyt., s. 139: „Klasyczną odpowiedzią na pytanie pierwsze [o sposób istnienia struktury – przyp. I. G.] jest rozwiązanie realistyczne, czyli takie, które zakłada, że struktura jest pewnym rodzajem rzeczywistości, istniejącej autonomicznie wobec swoich przejawów. W socjologii ujęcie realistyczne prezentuje Durkheim – w lingwistyce de Saussure”.

<sup>147</sup> Jacques Lacan, *Seminarium I...*, dz. cyt., s. 488: „Prawda jest poza znakami – jest gdzie indziej” i nader znamienne, s. 494: „Tak więc jesteśmy nakłaniani przez odkrycie Freudowskie do tego, a by w dyskursie słuchać tego mówienia, które przejawia się przez podmiot, a nawet wbrew podmiotowi. Mówienie to przekazuje nam on nie tylko słowem, ale także wszystkimi pozostałymi środkami wyrazu. Nawet swoim ciałem podmiot wydaje z siebie mówienie, które jest, jako takie, mówieniem prawdy – takim mówieniem, o którym nawet on sam nie wie, że tworzy je jako znaczące. A to dlatego, że mówi on zawsze więcej, niż chce powiedzieć, zawsze więcej, niż potrafi powiedzieć”. Zob.: par. 1.3.7.

*Istotną kwestią do uchwycenia jest fakt, że nie jesteśmy już kontrolowani wedle starego modelu, nawet jeżeli pewne zakazy wciąż są na nas nakładane. Możemy myśleć, że osiągnęliśmy pewną wolność poprzez odrzucenie skrupowania seksualnego, ale w rzeczywistości jesteśmy zdominowani przez pewne obrazy tego, co to znaczy być spełnionym, zdrowym i prowadzącym satysfakcjonujące życie seksualne. A te obrazy w istocie są niezwykle potężnymi narzędziami kontroli<sup>148</sup>.*

Różnica polega na tym, że „te obrazy” w krytyce Michela Foucaulta są elementem władzy-wiedzy, w filozofii Charlesa Taylora natomiast „sieci znaczeń”, do której użytkownik może się odnosić krytycznie, nawet jeśli sprzeciwu wobec niej mógłby jedynie dokonać człowiek „posiadający niezwykle silny charakter”, który „nie lękałby się nieprzychylnych opinii innych ludzi i potrafiłby bez wahania stawić czoło całej prawdzie o samym sobie”<sup>149</sup>. Foucault nie byłby zapewne takim optymistą, chociaż Taylor – być może przekornie – wskazuje w jego filozofii tropy, które mogłyby prowadzić do uwolnienia i które zakładają istnienie pewnej „prawdy” ponad – czy poza – zniewoleniem przez dyskurs<sup>150</sup>; stawia ponadto pytanie, czy rzeczywiście możemy zupełnie zrezygnować z filozoficznej analizy ludzkiego „wnętrza” i „tożsamości” – nawet jeśli są to przestrzenie, które mają charakter językowy i negocjowany w zderzeniu z innymi podmiotami – na rzecz chłodnego opisywania wielkich, monolitycznych form dyskursu, z których każda kolejna zastępuje drugą, kurcząc tym samym coraz bardziej przestrzeń osobistej wolności. Bez wątpienia zadawanie pytań, dokonywanie auto-interpretacji czy praca „demaskatorska” hermeneutyki podejrzeń są już taką „uwewnętrzną” przestrzenią; zderzenie refleksji Foucaulta i Taylora nasuwa jednak ponownie wnioski o nieprzystawalności pewnych języków do siebie.

---

<sup>148</sup> Charles Taylor, *Foucault on Freedom and Truth* [w:] „Political Theory”, Vol. 12, No. 2, May 1984, s. 161: “The important thing to grasp is that we are not controlled on the old model, through the certain prohibitions being laid on us. We may think we are gaining some freedom when we throw off sexual prohibitions, but in fact we are dominated by certain images of what it is to be a full, healthy, fulfilled sexual being. And these images are in fact very powerful instruments of control.” Dla Taylora jednocześnie jednak analizy Foucaulta są „jednostronne”, twierdzi, że Foucault przy całym swym wglądzie widzi rozwój idei wyłącznie jako wzrost narzędzi kontroli. Spolszczoną – lecz skróconą, brakuje w niej między innymi powyższego passusu – wersję tego artykułu można odnaleźć w: Charles Taylor, *Foucault o wolności i prawdzie* [w:] Marek Kwiek (red.), *„Nie pytajcie mnie, kim jestem...”. Michel Foucault dzisiaj*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, Poznań 1998.

<sup>149</sup> Charles Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 64.

<sup>150</sup> I rzeczywiście można znaleźć coś takiego w pismach Foucaulta – są to pojęcia *counter-conduct* (kontrprzewodnictwa) i, szczególnie, „parezja”, mówienie prawdy, która może być niewygodna, bliska Lacanowskiemu „wyrażaniu bytu” – zob. Michel Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, dz. cyt., s. 355: „Etymologicznie rzecz biorąc, parezja oznacza mówienie wszystkiego (szczerłość, otwartość serca, mowy i języka, wolność słowa)”; s. 393: „Liczy się zatem czysta i prosta transmisja myśli, zarazem jednak (...) musi być oczywiste, że przekazywane myśli są właśnie myślami tego, kto mówi. Że są myślami tego, który je wyraża”. Foucault jest wyraźnie zafascynowany tym epikurejskim pojęciem – rozwijanym przez Senekę – wielokrotnie do niego w swych paryskich wykładach powraca.

### 1.2.5 Podmiotowość w heglowskim i meadowskim ujęciu Jürgena Habermasa

To, że dla nowoczesności charakterystyczny jest paradygmat filozofii podmiotu, który można także nazwać paradygmatem filozofii świadomości<sup>151</sup>, pokazuje filozofia komunikacji Jürgena Habermasa, która stoi w kontrze do aksjologicznej wizji podmiotu Charlesa Taylora oraz poststrukturalistycznych jego ujęć.

Niemiecki filozof interpretując filozofię Georga Wilhelma Friedricha Hegla w „Filozoficznym dyskursie nowoczesności”<sup>152</sup> wskazuje cechy charakterystyczne współcześnie ujmowanej podmiotowości, pokazując jej słabości. Natomiast w „Teorii działania komunikacyjnego” i „Działaniu komunikacyjnym i detranscendentalizacji rozumu”<sup>153</sup> postuluje paradygmat działania językowo-pragmatyczny, który mógłby w jego opinii rozwiązywać problemy nierozwiązywalne na gruncie paradygmatu „tradycyjnej” filozofii. Z punktu widzenia narratywistów jest to podejście w nieuzasadniony sposób omijające problem znaczenia, jakie przypisują społeczni aktorzy swojej akcji i – co za tym idzie – pomijające poziom deskrypcyjny, ale także „wglądu”, przestrzeni moralnej itd. Filozofia Habermasa ma jednak na celu związać język z jego użyciem oraz konwenansowym używaniem pojęć, w celu wypracowywania wspólnych norm.

W kontekście zadanej tematyki pracy interesujący jest Habermasa wykład o Heglu, w którym wyciąga on wnioski z filozofii autora uznawanego za pioniera filozofii podmiotowości. Wyprzedzając fakty można powiedzieć, że w wykładni Habermasa to dzięki Heglowi staje się możliwa podmiotowość, bo jest ona związana ze strukturą samo-odniesienia, którą zapewnia zrozumienie dziejowości ludzkiego ducha.

Niemiecki filozof w „Filozoficznym dyskursie nowoczesności” kreśli syntetycznie historię i domniemany upadek zachodniej podmiotowości, biorąc na warsztat Hegla jako tego filozofa, od

---

<sup>151</sup> Herbert Schnädelbach nazywa go „mentalistycznym”, kolejny (po wczesnym Wittgensteinie) „lingwistycznym”; zaproponowany tu „paradygmat proceduralny” nierozdzielnie związany z filozofią podmiotu, obejmowałby oba.

<sup>152</sup> Zob.: Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2001. O Heglu pisał także Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1977. Polskie wykładnie to między innymi: Tadeusz Kroński, *Hegel i jego filozofia dziejów* [w:] Georg W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów. Tom I*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, ss. XI-LXXVII; Marek J. Siemek, *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.

<sup>153</sup> Zob.: Jürgen Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego. Tom II*, dz. cyt., także: tenże, *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, dz. cyt., np. ss. 12-13: „Detranscendentalizacja z jednej strony umieszcza uspołecznione podmioty wewnątrz kontekstów świata życia, z drugiej zaś strony zdolność poznawczą spleta z językiem i działaniem (...) Zdolne do mówienia i działania podmiotu, jeżeli, komunikując się między sobą, chcą się do <<co do czegoś>> porozumieć albo dojść do ładu w praktycznym obchodzeniu się <<z czymś>>, muszą móc z horyzontu swego każdorazowo podzielanego świata życia <<odnieść się>> <<do czegoś>> w świecie obiektywnym”. Można to podejście nazwać językowo-pragmatycznym.

którego zaczęła się nowożytność. Habermas pierwszy wykład o nowoczesności rozpoczyna od podstawowych uwag na temat filozofii podmiotowości u Hegla; pisze, że „Dopiero u schyłku XVIII wieku nowoczesny problem poszukiwania pewności w sobie zaostrza się tak, że Hegel może potraktować tę kwestię jako problem filozoficzny, i to jako problem zasadniczy swojej filozofii”<sup>154</sup>. Jest to zaznaczenie cezury, w którym epistemologia dokonuje zwrotu w kierunku proceduralnie postępującego – w celu uzyskiwania bardziej miarodajnych wyników poznawczych – podmiotu, a filozofia staje się nakierowana na zasady poznawania, poprzez zdefiniowanie jej jako nachylający się refleksyjnie nas sobą absolut; absolut, podkreślmy, reflektujący zawsze poprzez człowieka<sup>155</sup>. To właśnie Hegel, w opinii autora „Filozoficznego dyskursu nowoczesności”, był „pierwszym filozofem, który przedstawił jasne pojęcie nowoczesności”<sup>156</sup>. Habermas zaznacza w swej wykładni, iż autor „Zasad filozofii prawa” poszukuje zasad nowych czasów, a jako tę zasadę tych nowych czasów odkrywa właśnie podmiotowość<sup>157</sup>; odkrywając zasadę nowoczesności, artykułuje zarówno wyższość nowoczesnego świata i jego szczególną wrażliwość, podatność na kryzysy. Okazuje się, że oto postęp i świat wyobcowanego ducha idą w parze.

Czym jest więc ta, prowadząc do wyobcowania, nowoczesna „podmiotowość”? Jak wiadomo, Hegel definiuje ją jako strukturę samo-odniesienia. Cytat, który o tym mówi, można znaleźć w „Zasadach filozofii prawa”: „Zasadą nowożytnego świata w ogóle jest wolność podmiotowości, polegająca na tym, że wszystkie istotne strony, które zawarte są w duchowej totalności, dochodzą do swych praw i rozwijają się”<sup>158</sup>.

W ten sposób rozumiana podmiotowość posiada cztery dalsze cechy. Pierwszą jest indywidualizm. W nowoczesnym świecie istnieje miejsce na roszczenia potencjalnie nieskończenie

---

154 Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 26.

155 Zob. np.: Cyprian Gawlik, *Metafilozofia, czyli o filozofii po filozofii (choć nadal z jej wnętrza) – na przykładzie refleksji historycznofilozoficznej Hegla i Heideggera* [w:] Andrzej Wawrzynowicz (red.), *Człowiek i Społeczeństwo, Vol. LIII: Paradygmaty metafilozofii*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań 2022, ss. 160-161: „Próbując zatem określić paradygmat filozofii dzisiejszej na podstawie systemu heglowskiego, można powiedzieć, że jest on wyznaczony: (a) m e t a f i l o z o f i c z n i e – przez wykładnię filozofii jako autorefleksji absolutu dokonującej się za pośrednictwem człowieka (...) (b) o n t o l o g i c z n i e – przez utratę zewnętrznego przedmiotu i skierowanie zainteresowania badawczego ku samej sobie (...) (c) m e t o d o l o g i c z n i e – przez wyczerpanie się potencjału spekulacji jako odpowiedniej metody poznania i poszukiwanie jej zamienników w hybrydowych i stosowanych formach refleksji”. Warto zauważyć, że te trzy wyznaczniki współczesnego filozofowania, zaproponowane przez Gawlika za Heglem, nie byłyby możliwe bez wcześniejszej zmiany paradygmatu z ontologicznego na proceduralny (nazywanego przez Schnädelbacha mentalistycznym), pod wpływem rozpowszechniania się kartezjańskiej wizji podmiotu, rozumianego jako oderwana racjonalność i którego zazwyczaj, przez to rozpowszechnienie – zazwyczaj entymematycznie – uznaje się również jako podmiot każdego „sensownego”, tj. osadzonego w zachodnim dyskursie naukowym, filozofowania. Ten „absolut reflektujący poprzez człowieka” jest więc „<<Ja>> filozofów”, o którym pisze Falkiewicz – bez krwi i kości.

156 Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 13.

157 Tamże, s. 26: „Jako zasadę nowych czasów Hegel odkrywa najpierw podmiotowość. Z tej zasady wywodzi jednocześnie wyższość nowoczesnego świata i jego podatność na kryzysy: jest to zarazem świat postępu i wyobcowanego ducha”.

158 Georg W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, dz. cyt., s. 423.

swoistej szczegółowości. Drugą – prawo krytyki. Oto nie możemy zmuszać nikogo, aby uznawał coś, co w jego oczach nie jest czymś uprawnionym. Trzecią – autonomia działań; bowiem czasom nowożytnym właściwe jest to, że odpowiadamy za to – i tylko za to – co robimy osobiście, czyli podmiotowo; wreszcie czwartą – założenie idealistyczne; dorobek nowoczesności to przede wszystkim fakt, że filozofia ujmuje i bada samowiedną ideę.

Kluczowymi historycznymi wydarzeniami, które przyczyniły się do wytworzenia tak rozumianej zasady podmiotowości to: reformacja, oświecenie i rewolucja francuska. Habermas podkreśla, że – za sprawą Marcina Lutra – także wiara religijna stała się w nowoczesności refleksyjna. Oznacza to wkomponowanie rozumu w domenę ludzkiej działalności, opartą dotychczas jedynie na autorytecie – religie tak zbudowane określa Hegel „pozytywnymi”<sup>159</sup>. Tymczasem, dzięki poddaniu domeny religijnego doświadczenia refleksji, krok po kroku świat *sacrum* zmienia się w coś już przez nas ustanowionego – po części jest to związane ze wspomnianą już w paragrafie o antropologii filozoficznej zasadą „immanencji transcendencji”, wyeksplikowaną po Heglu w pełni przez filozofów człowieka. Protestantyzm – w opozycji do autorytetu objawienia i tradycji – głosi bowiem, wedle Hegla, panowanie podmiotu, który polega na swojej wiedzy, dla którego hostia to ciasto, a nie ciało, a relikwia to tylko ludzkie szczątki; następnie, proklamowanie przez rewolucję francuską Praw Człowieka, a potem Kodeksu Napoleońskiego wprowadzają wolność woli. Ta wola jest nieskrępowana nawet w opozycji do zastanego prawa i nakazów państwa. Jeśli natomiast chodzi o państwo, prawa i kodeks stają się substancjalną podstawą państwa, a nie bóg. Na terytorium kultury zasada podmiotowości reguluje nowoczesne, obiektywizujące funkcje nauki, odczarowując tym samym naturę i wyzwalając poznający podmiot, który jednocześnie od tejże natury staje się jednak coraz bardziej oderwany. W sferze moralności, podmiotowość zmienia jej słownik. Odtąd pojęcia, z których korzystamy, konstruując moralność, są oparte na powszechnym uznaniu zasady wolności jednostek-podmiotów. Oczywiście, jednostki dążą do tego, aby swoją powinność moralną uznać za, o ile to możliwe, powszechnie obowiązującą. Ale, z drugiej strony, moralność jest ugruntowana w postulatcie, że każdy na swój sposób może dążyć do szczęścia i subiektywnie rozumianego dobra własnego tylko w harmonii ze szczęściem

---

159 Tamże, s. 27: „Kluczowe wydarzenia historyczne, które przyczyniły się do triumfu zasady podmiotowości, to reformacja, oświecenie i Rewolucja Francuska”. Cztery konotacje indywidualizmu, wymienione wyżej – tamże; s. 37: „<<Pozytywnym>> [Hegel] nazywa te religie, które opierają się wyłącznie na autorytecie i nie dostrzegają wartości człowieka w jego moralności; pozytywne są te reguły, według których wierzący pozyskują życzliwość Boga uczynkami, a nie moralnym działaniem, pozytywna jest nadzieja nagrody na tamym świecie, pozytywne jest oddzielenie jakiejś nauki w rękach niektórych od życia i własności wszystkich; pozytywne jest zastąpienie kapłańskiej wiedzy fetyszystyczną wiarą mas, pozytywna jest określona droga, mająca wieść do etyczności jedynie poprzez autorytet i cudowne uczynki jakiejś osoby; pozytywne są zapewnienia i groźby, mające na celu jedynie legalność działania; wreszcie i przede wszystkim czymś pozytywnym jest oddzielenie religii prywatnej od życia publicznej”. Tak rozumiana religia jest przedmiotem krytyki Hegla, ponieważ jest ona efektem „wyobcowania ducha”. „Pozytywna” religia ma punkty stykowe z „moralnością nacisku” – zob.: paragraf 1.3.5.



i dobrem innych, co hamuje absolutystyczne tendencje. W dalszej kolejności to, co Habermas nazywa „pochodem zasady podmiotowości” – pochodem, obejmującym kolejne dziedziny ludzkiej aktywności – objawia się także w nowoczesnej sztuce. I to już w romantyzmie; formę i treść sztuki romantycznej określa absolutna wewnętrzność. Już pojęcie „Boskiej Ironii” Fryderyka Schlegla odzwierciedla doświadczenie „Ja”, które – wedle słów Hegla – „zerwało wszelkie więzi i które nie potrafi żyć bez rozkoszy samouwielbienia”<sup>160</sup>. Urzeczywistnianie siebie poprzez ekspresję staje się zasadą sztuki, która przestaje już starać odwzorowywać (w greckim sensie pojęcia *mimesis*) świat zewnętrzny; zaczyna dostrzegać istnienie twórcy i to jego jaźń ma za zadanie odwzorować. Sztuka staje się samoświadoma – jest to efekt pochodzenia rozumu, wyrażonego w zasadzie podmiotowości, osadzonego w mechanizmie samo-odniesienia, czy, inaczej mówiąc, auto-refleksyjności. Owa auto-refleksyjność wynika z hegemonii rozumu, najdobitniej wyrażającego się – a jakże – w filozofii. Hegel stwierdza o sztuce: „Ale stosownie do tej zasady żyję jako artysta wtedy, kiedy wszelkie moje działanie i uzewnętrznianie się w ogóle pozostaje dla mnie (...) tylko pozorem i przybiera kształt całkowicie ode mnie zależny”<sup>161</sup>. Wynika z tego, rzeczywistość ma uzyskiwać swój artystyczny wyraz poprzez „załamywanie się” w soczewce wrażliwej duszy, ma być widoczna przez jej pryzmat, czyli jest tym, co prześwituje, przeziera, przedziera się zawsze poprzez indywidualne „Ja”. Jest to tym, co Taylor notuje jako „ekspresywistyczne” źródła jaźni, niesłusznie, jego zdaniem, zapomniane w nowoczesności. Dla Hegla w efekcie sztuka przestaje być pojmowana obiektywistycznie; i ona jest ustanawiana przez „filtr” podmiotu; *ergo*: w nowożytności zarówno życie religijne, jak i państwo i społeczeństwo, ale także nauka, moralność i sztuka, stają się ucieleśnieniami zasady podmiotowości. Teza ta znajduje się w „Zasadach filozofii prawa”:

*Prawo szczególności podmiotu do osiągnięcia swego zaspokojenia, czyli — co oznacza to samo — prawo podmiotowej wolności, stanowi punkt zwrotny i centralny w różnicy między starożytnością a czasami nowożytnymi. Prawo to zostało w swej nieskończoności wyrażone przez chrześcijaństwo, które uczyniło z niego ogólną, rzeczywistą zasadę nowej formy świata. Bliższymi postaciami tej zasady są: miłość, pierwiastek romantyczny, cel, jakim jest wieczna szczęśliwość jednostki itd.; następnie: moralność i sumienie, a dalej owe inne formy, które po części wyłonią się następnie jako zasada społeczeństwa obywatelskiego i jako momenty ustroju politycznego, a po części występują w ogóle w historii, a szczególnie w historii sztuki, nauki, filozofii. Ta zasada szczególności jest niewątpliwie momentem przeciwieństwa, jest mianowicie co najmniej zarówno identyczna z tym, co ogólne, jak i różna od niego*<sup>162</sup>.

---

<sup>160</sup> Georg W. F. Hegel, *Estetyka. Tom I*, przeł. J. Grabowski, A. Landman, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1964, s. 113.

<sup>161</sup> Tamże, s. 111.

<sup>162</sup> Georg W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, dz. cyt., s. 71. Wolność podmiotowa realizowana jest i w społeczeństwie, gdzie każdy ma prywatne prawo do racjonalnego realizowania własnych interesów; w państwie, gdzie każdy ma mieć, przynajmniej teoretycznie, jednakowy – czyli równy – udział w kształtowaniu woli politycznej państwa; w sferze

Powyższy passus Habermas komentuje w ten sposób, że sfery, w których podmiot żyje – jako *bourgeois*, *citoyen*, *hooome* – pomimo, że wszystkie one są opanowane przez zasadę podmiotowości – coraz bardziej się od siebie rozchodzą, usamodzielniają, są rządzone przez odrębne prawa. Jednak właśnie procesy oddzielania się tych sfer umożliwiają wolność, czyli emancypację od zależności historycznych, od tradycji chociażby, przynajmniej postulatywnie – wzmacniają więc władzę podmiotu. Drugą stroną tej emancypacji jest poczucie abstrakcji, wyobcowanie, zerwanie związku z życiem. Wcześniej tę jedność, przyjmowaną bezrefleksyjnie – bowiem inny porządek nie wydawał się możliwy – gwarantowała religia, która miała pod swoją pieczę wszystkie wyżej wymienione sfery – i państwową, i prywatną, a nawet artystyczną – bowiem dzieła sztuki mogły tylko chwalić Pana<sup>163</sup> oraz moralną. Wniosek jest taki, że monopol religii zostaje w nowoczesności przełamany – co daje wolność podmiotu – kosztem jest jednak brak odczuwania życia jako pełni, ponieważ podzielone jest ono na względnie autonomiczne sektory, w których działać ma jednostka, i w których obowiązują inne zasady.

Jakie są najważniejsze zatem konsekwencje uznania podmiotowości jako samowiedzy dla nowoczesności? Habermas twierdzi, że dla Hegla koncepcja podmiotowości jako „czystej” samowiedzy mieści w sobie także auto-iluzję i autorytarne elementy. Ujmuje to w sposób następujący:

*Odnoszący się do siebie podmiot, mianowicie zdobywa samowiedzę za cenę uprzedmiotowienia natury zewnętrznej oraz własnej wewnętrznej natury. Poznając i działając na zewnątrz i wewnątrz podmiot musi zawsze odnosić się do przedmiotów, i w rezultacie nawet w aktach, które mają zapewnić samopoznanie i autonomię, sam robi się zarazem nieprzejrzyisty i zależny. Ta bariera wbudowana w strukturę samo-odniesienia, pozostaje w procesie uświadomienia nieuświadomiona [sic!]. Stąd bierze się tendencja do samouwiełbienia i złudzeń, tj. do absolutyzowania każdorazowo osiągniętego szczebla refleksji i emancypacji<sup>164</sup>. [wytłuszczenia i dopisek – I. G.]*

Owa bariera sprawia, że podmiot pozbawiony jest „bezpośredniego” w siebie wglądu, odnosi się do bowiem do swych treści psychicznych jak do przedmiotów; są to podobne wnioski, które Taylor zamyka w pojęciu „zbuforowanej podmiotowości” (*buffered self*), która oznacza oddzielenie „Ja” go od wszystkiego co poza-intelektualne.

---

prywatnej – gdzie każdy ma autonomię moralną i wolność samo-ureczywistniania; i wreszcie w sferze publicznej (kulturalnej), gdzie proces przyswajania treści kulturowych przybiera formę refleksyjną.

<sup>163</sup> Gwoli ścisłości, dla średniowiecza idea „sztuki dla sztuki” byłaby po prostu bezsensowna, bowiem nie istniało powszechne rozumienie sztuki jako czegoś odrębnego wobec religii.

<sup>164</sup> Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 70.

Dodajmy, że Habermas, za Heglem, określa to jako „fałszywe poczucie tożsamości”, ponieważ w życiu codziennym i filozofii absolutyzuje się to, co jest w istocie uwarunkowane<sup>165</sup>. Przekroczenie tej „bariery”, wbudowanej w nowożytne pojęcie podmiotu, polegać by miało dla Hegla na rozumieniu podmiotu jako gruntującego się, co prawda, również na autorefleksji – czyli na samo-odniesieniu – ale definiowanego nie jako coś, co świat poprzedza – jak w transcendentálním „Ja” Kanta – lecz jako konkretne miejsce styku skończoności i nieskończoności, czyli miejsce, w którym łączy się to, co określone i to, co absolutne, poprzez „absolutne samo-odniesienie”. Miałyby to być podmiot, który nie ustanawia samego siebie „przed” światem, jako sam „warunek możliwości” jego doświadczania, lecz będący wydarzeniem spotkania ducha absolutnego i subiektywnego. Zdaniem Habermasa, Hegel pragnął przewyciężyć tyranie podmiotu scentrowanego na rozumie<sup>166</sup>; nie mógł jednak tego zrobić, ponieważ jego filozoficzny ruch, ustanawiający ducha absolutnego jako rozumu, doprowadził zwrotnie do wzmocnienia autorytarnej władzy podmiotu<sup>167</sup>. Podmiotowość Hegla absolutyzuje racjonalność – i to mimo, że dostrzegał on zagrożenia związane z deifikacją rozumu<sup>168</sup>. Ostatecznie – wzmacnia władzę oderwanej, proceduralnej racjonalności, co jest tym silniejsze, gdy rozpatrujemy to w powiązaniu z idealizmem Hegla; także Herbert Marcuse notuje, że nawet w tym radykalnie monistycznym, idealistycznym systemie podtrzymano koncepcję zasady świata, w której istnieje silna dychotomizacja rzeczywistości na stronę podmiotową i przedmiotową<sup>169</sup>.

---

<sup>165</sup> Tamże, s. 45: „Filozofia Kanta absolutyzuje samowiedzę rozsądnego człowieka, która różnorodności rozbitego wewnątrznie świata nadaje <<obiektywny związek i trwałość, substancjalność, wielość, a nawet rzeczywistość i możliwość – obiektywną określoność, którą człowiek dostrzega i rzutuje na zewnątrz>>”. Wewnętrzny cytat pochodzi z nieprzetłumaczonej na polski pracy Hegla pt. *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*.

<sup>166</sup> Tamże, s. 46: „Toteż w miejsce abstrakcyjnego przeciwieństwa skończoności i nieskończoności Hegel stawia absolutne samoodniesienie podmiotu, który sam z siebie dochodzi do samowiedzy. Który zarówno jedność, jak i różnicę skończoności i nieskończoności nosi w s o b i e. W odróżnieniu od Hölderlina i Schellinga według Hegla ten absolutny podmiot nie ma p o p r z e d z a ć procesu świata jako byt lub intelektualny ogład, ale ma polegać jedynie na wzajemnym odnoszeniu tego, co skończone, i tego, co nieskończone, a więc na samej pochłaniającej aktywności dochodzenia do siebie. Absolut nie jest pojmowany jako substancja ani jako podmiot, ale wyłącznie jako zapośredniczający proces samoodniesienia, które wytwarza się bez żadnych uwarunkowań”. Dodajmy, że owo „poprzedzanie” procesu świata – jak zaznaczyliśmy wyżej – znajduje się już u Kanta, w którym podmiot (transcendentálny), poprzez sądy syntetyczne *a priori*, zbudowane na sądach analitycznych *a priori*, a więc tworach czystego rozumu, konstruuje przyrodę, to jest cały świat zewnętrzny, jest więc jego warunkiem.

<sup>167</sup> Tamże, s. 57: „Hegel nie jest pierwszym filozofem należącym do epoki nowoczesnej, ale pierwszym, dla którego nowoczesność stała się problemem. W jego teorii po raz pierwszy widoczna staje się konstelacja między nowoczesnością, świadomością swoich czasów i racjonalnością. Sam Hegel na koniec rozsądza tę konstelację, bo racjonalność, rozdęta do wymiarów ducha absolutnego, neutralizuje warunki, w jakich nowoczesność uświadomiła sobie sam siebie”.

<sup>168</sup> W słownikach filozofii Hegel określany jest więc nie tylko jako idealista, lecz także jako „panlogista” w myśl formuły – wszystko, co istnieje, jest duchowe (idealizm), wszystko, co duchowe, jest rozumne (panlogizm). Hegel zabsolutyzował rozum, mimo wprowadzenia świadomości historyczności.

<sup>169</sup> Herbert Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, przeł. W. Gromczyński, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1991, s. 192: „Hegel streścił idealistyczną ontologię: jeśli Rozum jest wspólnym mianownikiem podmiotu i przedmiotu, to jest nim jako synteza *przeciwieństw*.”

Swą refleksję na temat podmiotowości Habermas – w nawiązaniu do filozofii Heglowskiej – syntetyzuje tak, że w dyskursie nowoczesności – począwszy od Hegla, ale następnie także poprzez dorobek Karola Marksa, Fryderyka Nietzschego, Michela Heideggera, Georges’a Bataille’a, Michela Foucaulta, aż po Jacques’a Derridę – podnoszony jest jeden, główny zarzut wobec nowożytnego rozumu, ugruntowanego na opisanej wyżej zasadzie podmiotowości: „rozum ten demaskuje i podważa wszystkie jawne formy ucisku i wyzysku, upodlenia i wyobcowania tylko po to, by w ich miejsce ustanowić niewzruszone panowanie samej racjonalności”<sup>170</sup>. W ten oto sposób podmiotowość zostaje fałszywie zabsolutyzowana, wyniesiona do rangi ostatecznej i obiektywnej instancji. W efekcie, tak ustanowiona władza podmiotu, która – deklaratywnie – prowadzić miała do uświadamiania i emancypacji jednostek, zamienia się w instrumenty racjonalnej kontroli i uprzedmiotowienia.

Sam Habermas – inspirując się koncepcją interakcyjnie konstruowanej podmiotowości, zaproponowanej przez George’a Herberta Meada<sup>171</sup> – proponuje w zamian koncepcję „praktycznego dyskursu”. Zwięźle została ona sformułowana w eseju zatytułowanym „Morality and Ethical Life: Does Hegel’s Critique of Kant Apply to Discourse Ethics?” z 1988 roku; w tekście tym myśliciel prezentuje projekt etyki dyskursu i wspomina o swoim zapożyczeniu w dorobku Meada jako punkt wyjścia biorąc indywidualny proces przyjmowania roli Innego i jego normatywny wymiar; myślą eseju jest fakt, że etyka dyskursu jako proces przyjmowania roli Innego czyni go publicznym, czyli zbiorowym<sup>172</sup>.

To, co różni istotnie koncepcję „praktycznego dyskursu” Habermasa od – będącej źródłem inspiracji – propozycji Meada jest to, że u niemieckiego filozofa każdy zobowiązany jest do przyjmowania perspektywy wszystkich innych uczestników. Praktyczny jest komunikacyjnym

---

Wraz z tą ideą ontologia uchwyciła napięcie pomiędzy podmiotem i przedmiotem; została nasycona konkretnością. Rzeczywistość Rozumu była realizacją tego napięcia w przyrodzie, historii, filozofii. Nawet najskrajniejszy system monistyczny podtrzymywał tedy taką ideę substancji, która rozwija się w podmiot i przedmiot – ideę rzeczywistości antagonistycznej”.

<sup>170</sup> Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, dz. cyt., s. 70. Na tej samej stronie niezwykle krytycznie pisze o wspomnianej „barierze wbudowanej w strukturę samo-odniesienia”, pozostającej nieuświadamianą.

<sup>171</sup> George Herbert Mead (1863 – 1931) inspirował się pismami: Johna Deweya, Charlesa Cooleya, Wilhelma Wundta; rozwinął własną filozofię pragmatyczną, wedle której myślenie i działanie są nierozdzielne; rzeczywistość jest poznawana emergentnie, tj. jako „wylanianie się z form”. Herbert Blumer pisze, że można wskazać pięć wątków, które symboliczny interakcjonizm zawdzięcza Meadowi: A) jaźni (tj. *self*, czyli „osobowości” w polskim przekładzie najsłynniejszej książki Meada; na łamach naszej pracy mówimy o „podmiotowości”), która polega na możliwości uczynieniu przedmiotu badań siebie samego, wytwarza się na bazie dialogu z innymi; B) czynności/działania (*the act*); C) interakcji społecznej (*the social interaction*); D) przedmiotu (*the object*) i E) działania społecznego (*joint action*). Zob. także: George Herbert Mead, *The Social Self* [w:] „The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods”, Vol. 10, Nr 14, July 3, 1913, ss. 374-380; Herbert Blumer, *Interakcjonizm symboliczny. Perspektywa i metoda*, przeł. G. Romańczyk-Woroniecka, Zakład Wydawniczy >>NOMOS<<, Kraków 2007.

<sup>172</sup> Zob.: Jürgen Habermas, *Morality and Ethical Life: Does Hegel’s Critique of Kant Apply to Discourse Ethics?* [w:] „Northwestern University Law Review”, 83 (1-2), Fall 1988-Winter 1989, ss. 38-53.

proces, nakłaniającym każdego ze społecznych aktorów do „przyjmowania roli” – by użyć kategorii Meadowskiej – ale w postaci punktu widzenia Innego. Wtedy praktyczny dyskurs zmienia to, co Mead postrzegał jako indywidualny, osobniczy i prywatny proces „przyjmowania (swojej) roli” – zadanej mu przez jego „znaczących innych”, w praktykę *quasi*-abstrakcyjną, bo intersubiektywną. To z tego procesu ma narodzić się pan-subiektywna praktyka uczestników dyskursu, czyli praktyka „my”<sup>173</sup>.

Habermas wymienia cztery podstawowe założenia etyki dyskursu: deontologiczne, kognitywistyczne, formalistyczne i uniwersalistyczne. W pierwszym chodzi o to, że podczas gdy klasyczni moralni filozofowie podejmowali refleksje nad tym, czym jest „dobre życie” – odwołując się do pewnych koncepcji dóbr, podobnie jak robi to współcześnie Taylor – to Kantowska moralna filozofia rozważa problem prawa i sprawiedliwych działań; moralne sądy służą do rozstrzygnięcia konfliktowych sytuacji działań na podstawie racjonalnie motywowanego porozumienia uczestników dyskursu. Etyka dyskursu w wydaniu Habermasa – jako deontologiczna – musi wyjaśnić normatywną ważność (*Sollgentung*) norm działania. Jeżeli chodzi o drugi predykat, to kognitywistyczna zasada etyki dyskursu uznaje, że „kwestie praktyczne mogą być zasadniczo być rozstrzygane w trybie argumentacji”<sup>174</sup>, czyli proponuje tryb rozmowy, dialogu uczestników społecznej gry, w nawiązaniu interakcjonizmu Meada. Trzeci predykat, formalny, mówi o tym, że roszczenie do ważności może zostać uznane wtedy i tylko wtedy, kiedy zgodzą się na to wszyscy uczestnicy danego dyskursu. Habermas dodaje, że każdy, kto podejmuje uczestnictwo w argumentacji, przez to uczestnictwo właśnie, *implicite*, akceptuje ogólne pragmatyczne założenia, które mają normatywną treść – stąd jej uniwersalizm, czwarty predykat. Ustanowienie zasad etyki dyskursu (komunikacyjnej etyki), jest zaliczane do post konwencjonalnych moralnych teorii, alternatyw wobec utilitaryzmu oraz kontynuacji Kantyzmu; jest formalistyczna – nie wyraża bowiem żadnej substancjalnej moralnej treści – w zamian koncentrując się na określeniu procedur, które muszą być odzwierciedlane przez każdą normę.

Etyka dyskursu jest zatem zaliczana do deontologicznych moralnych teorii dlatego, że głosi pierwszeństwo praw nad dobrem. Podstawowe moralne zasady muszą być tworzone za pomocą

---

<sup>173</sup> Jürgen Habermas, *Uwzględniając Innego. Studia z teorii politycznej*, przeł. A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, ss. 69-70: „Etyka dyskursowa opiera się na intuicji, że stosowanie właściwie rozumianej zasady uniwersalizacji wymaga wspólnie dokonywanego <<idealnego przyjmowania ról>>. Tę rozwiniętą przez Meada ideę interpretuje ona środkami pragmatycznej teorii argumentacji. Zgodnie z komunikacyjnymi założeniami inkluzywnego i wolnego od przemocy dyskursu między wolnymi i równymi uczestnikami każdy jest zobowiązany do przyjęcia perspektywy wszystkich innych; z tego zazębiania się perspektyw powstaje idealnie poszerzona perspektywa My, z której wszyscy mogą wspólnie sprawdzić, czy daną sporną normę chcą uczynić podstawą swej praktyki; to powinno obejmować wzajemną krytykę stosowności interpretacji i potrzeb”.

<sup>174</sup>Jürgen Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego. Tom I*, przeł. A. M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 49.

kryterium, które nie wyraża specyficznej koncepcji „dobrego życia” – co zdaniem Taylorystów w ogóle nie jest możliwe, bo każde ludzkie rozstrzygnięcie o świecie jakieś wartościowanie nieść musi; wartościowanie, rozumiane jako „koncepcje tego, czym jest dobro”.

Jak już zaznaczyliśmy (zob.: paragrafy 1.2.2 i 1.2.3), krytycy pragmatycznego ujmowania problemu moralności – cedującego go na terytorium etyki, to jest: dyskursywnie wybieranych norm – podkreślają, że tego rodzaju program ignoruje fakt, że zakłada się w nim arbitralnie istnienie meta-poziomu, nie podlegającego dalszym rozstrzygnięciom, a wynikającemu bezpośrednio z uprzedniego wartościowania (w ramach którego słuszne jest to, co przedyskutowane, zrjonalizowane etc.). W opinii narratywistów samo ustanowienie takiego poziomu rzekomo pan-subiektywnej refleksji jest wytworem obowiązującej „sieci znaczeń”, dodatkowo wartościującej to, co racjonalne (choć zdetranscendentalizowane) i – przede wszystkim – proceduralnie określone.

### *1.2.6 Podmiotowość w kontekście przemian społecznych*

Wraz z próbami określenia nowych zasad etyki, która mogłaby być wykuwana poprzez racjonalny dyskurs, a także za sprawą odkryć strukturalizmu i poststrukturalizmu – oraz odkrycia językowych źródeł jaźni – zanika filozoficzna wiara w moc sprawczą pojedynczego „aktora” społecznego teatru; być może dzieje się tak dlatego, że w istocie struktura staje się coraz potężniejsza, co notuje w swych filozoficzno-socjologicznych rozważaniach Anthony Giddens.

Atoli autor „Nowoczesności i tożsamości: <<Ja>> i społeczeństwa w epoce późnej nowoczesności”<sup>175</sup>, starający się wydobyć to, co w tak zwanej „późnej nowoczesności” zmieniło się w urzędzeniu i praktykowaniu podmiotowości, w porównaniu do czasów wcześniejszych zauważa – podobnie jak Charles Taylor, ale także Jürgen Habermas – coraz silniejszą dyskursywną kontrolę racjonalnego podmiotu nad kolejnymi obszarami podmiotowości (ang. *self*), co implikuje wzmocnienie refleksyjnej funkcji, to jest: dyskursywnego, także retrospektywnie, przeżywania własnej tożsamości. Jedną z istotniejszych obserwacji Giddensa jest ta, że ciało w późnej nowoczesności jest coraz częściej „refleksyjnie mobilizowane”<sup>176</sup>. Jest to mechanizm podobny do tego, na który wskazuje Michel Foucault jako decydujący dla stworzenia nowoczesnego „Ja” w procesie ujarzmiania podmiotu i blokowania ciała. Giddens sugeruje, że w późnej nowoczesności odebrane zostaje nam bezpośrednio doświadczenie cielesności, a co za tym idzie, świata. Radykalizm tej tezy usprawiedliwia już dzisiaj być może fakt coraz donioślejszej roli mediów,

---

175 Tożsamość w tytule pracy Giddensa to *self-identity*, czyli „podmiot”.

176 Anthony Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 12.

obecnie cyfrowych, jak sama nazwa wskazuje „mediujących”, czyli pełniących funkcję pośrednika pomiędzy światem a człowiekiem. Również własne ciało coraz silniej przeżywane jest nie jako po prostu „dane”, lecz jako przedmiot zabiegów, starań, realizowania norm społecznych związanych ze standardami piękna, czy – mówiąc językiem psychoterapeutycznym – stabilizację dla *ego*, a nie poza-refleksyjne źródło cierpienia lub radości bycia. Źródłem tego stanu rzeczy Giddens doszukuje się w fakcie, że zmiany społeczne nie dotyczą już wyłącznie sfery publicznej, lecz determinują również prywatną sferę życia, tym samym redukując rolę tego, co pozadyskursywne. Na alienację podmiotu wpływają zatem procesy globalizacyjne; sprawiają one także, że stosunki międzypodmiotowe – tak ważne dla generowania tożsamości – ulegają poluzowaniu, a nawet rozerwaniu, co odnotowują Ulrich Beck i Elisabeth Beck-Gernsheim w książce pt. „Miłość na odległość. Modele życia w epoce globalnej” sugerując, że późny kapitalizm doprowadza do stopniowego, acz nieuchronnego zaniku tradycyjnego rozdziału rodzinnego gospodarstwa domowego od sfery rynkowej<sup>177</sup>; stopniowemu zawężeniu ulega czas, w którym jednostka nie produkuje ani nie konsumuje. W doskonałym, kapitalistycznym społeczeństwie podmiot jest zatem albo producentem, albo konsumentem – i nic ponadto. Giddens dodaje, że „Ja” staje się projektem – podobnie jak u cytowanego wyżej Vincenta Descombesa, u którego „tożsamość” oznacza zgodność z pewną ideą „Ja” – to, kim jesteśmy, jest więc zaplanowane i metodycznie realizowane – refleksyjnie. Refleksyjnie, więc dyskursywnie, co oznacza, że – zgodnie z tezą Michela Foucaulta – oraz bardziej „strukturalistycznie”. Powoduje to, że coraz to mniejsze obszary naszych wewnętrznych „zasobów” (pamięci, emocji, uczuć) pozostają nienaruszone pracą uświadamiania<sup>178</sup>, która o pracę nieuchronnie odwołuje się do „sieci znaczeń” (względnie dyskursu, władzy-wiedzy) i jej wartościowania.

Warto zauważyć tu dwie sprawy. Po pierwsze, to co opisuje Giddens – jako fakt społeczny w późnej nowoczesności – jest w istocie „Kartezjanizmem 2.0”. Mowa o refleksyjności, która ogarnia sam „rdzeń jaźni”. Po drugie, status ciała wciąż jest pośledni – ciało jest organizmem fizycznym, o który to jego właściciel powinien dbać. Podmiot, pragnący utrzymać kontrolę nad wszelkimi przejawami życia, zmierzający do uregulowania i korygowania koryt zarówno rzek nieświadomości, jak i rzek prawdziwych, doprowadza, jak widzimy dziś, w latach dwudziestych dwudziestego pierwszego wieku, do katastrof ekologicznych i epidemii, wynikających

---

177 Zob.: Ulrich Beck, Elisabeth Beck-Gernsheim, *Miłość na odległość. Modele życia w epoce globalnej*, przeł. M. Sutowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, szczególnie s. 80 i s. 197.

178 Anthony Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, dz. cyt., ss. 46-47: „zmiany zachodzące w prywatnej sferze życia osobistego są bezpośrednio związane z ustanawianiem stosunków społecznych na bardzo szeroką skalę (...) po raz pierwszy w dziejach ludzkości <<jaźń>> [self – czyli nasza „podmiotowość” – przyp. I. G.] i <<społeczeństwo są ze sobą powiązane w wymiarze globalnym (...) Refleksyjność nowoczesności obejmuje sam rdzeń jaźni. Mówiąc inaczej, w kontekście porządku posttradycyjnego <<ja>> staje się refleksyjnym projektem”.

z instrumentalnego traktowania natury jako „zasobu”, a na przestrzeni doświadczenia indywidualnego do inflacji *ego* i zachowań autodestrukcyjnych<sup>179</sup>. Realne – praktyczne, czyli praktykowane – zrezygnowanie z przesłanki, że „Ja” jest czymś odrębnym od ciała, jest warunkiem koniecznym, choć nie wystarczający przekroczenia dualistycznej wizji podmiotu, a także być może dla zdrowia psychicznego, o ile nie ma się ono opierać na farmakoterapii i medykalizacji cierpienia.

To, jednak co – zdaniem Giddensa – odróżnia w wymiarze społecznym późną nowoczesność od epoki „rozumu instrumentalnego” to fakt, że mamy do czynienia bardziej z „samozwrotnym systemem wiedzy i władzy” niż kiedykolwiek wcześniej. Jest to stanowisko sformułowane przez filozofa wraz z groźnie brzmiącą tezą o „śmiercią natury”, czyli faktem, że przyroda zostaje zastąpiony przez sztuczne środowisko „ustrukturowanych systemów, które są napędzane (...) przez zasoby formułowanej przez człowieka wiedzy”<sup>180</sup>. Przepowiednia ta, w dobie tryumfów samouczających się algorytmów, czyli uczenia maszynowego, nazywanego potocznie „sztuczną inteligencją” nabiera nowego znaczenia. Jest to logiczna konsekwencja Kantyzmu, będącego w kwestii podmiotowości „turbo-doładowanym” Kartezjanizmem. Już struktura teoretyczna sądów syntetycznych *a priori* ustanawia przesłonę pomiędzy „Ja” i światem, ów „bufor”, o którym pisze Taylor, „barierę”, o której mówi Habermas czy „blendę cywilizacyjną”, o której opowiada Falkiewicz (zob. rozdział czwarty). Przesłona ta wynika z faktu, iż nowoczesność ustanawia dystans podmiotu wobec uczuć i stanów cielesnych, które *de facto* wymagają dopiero deskryptywnego usprawiedliwienia. Centrum podmiotowym stała się racjonalność, zdolna do beznamietnej kontroli. Oddziela to nas także od innych ludzi, w szczególności od ich ciał, o czym wspomina Taylor; spotykamy się ze sobą w przestrzeni publicznej jako oderwane racjonalności.

Rekapituluując powyższe, w późnej nowoczesności coraz to istotniejszą rolę pełnią systemy Foucaultowskiej władzy-wiedzy, abstrakcyjnej, osadzonej na „pustej wieży Panoptykonu”, a mniejszą rolę czysty rozum transcendentálny. Przesuwa to środek ciężkości w kierunku strukturalistycznych źródeł podmiotowości, dziś w dużej mierze cyfrowych. Taki podmiot usankcjonowany i wytworzony jest w procesie nadawania tożsamości przez strukturę (względnie: dyskurs czy władzę-wiedzę), czyli w tym, co Tadeusz Komendant w przekładzie „Nadzorować i karać: narodzinach więzienia” Michela Foucaulta oddał jako „ujarzmianie”<sup>181</sup>. Mechanizm władzy nie działa bezpośrednio, ani nawet pośrednio poprzez konwenans. Władza-wiedza wytwarza sam

---

179 Koncepcja psychologiczna Roya Baumeistera zakłada, że przyczyną zachowań autodestrukcyjnych jest silna chęć ucieczki od „Ja” – tożsamości w koncepcji psychoanalitycznej z „ego”. Zob.: Dorota Kubacka-Jasiecka, *Agresja i autodestrukcja z perspektywy obronno-adaptacyjnych dążeń Ja*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 181.

180 Anthony Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, dz. cyt., s. 198.

181 Zob.: Michel Foucault, *Nadzorować i karać*, dz. cyt.



podmiot, który dla siebie, lub, by powiedzieć to samo jeszcze trafniej, dla swojego ciała – bowiem władzy-wiedzy wciąż chodzi o ciało, które może wykonać pracę lub konsumować – jest zarazem strażnikiem i więzieniem. Giddens ujmuje to łagodniej niż „apokaliptyczny” Foucault: ciało jest wyzwolone, ale (ważne „ale”!) posiada „w pełni przepuszczalną <<warstwę zewnętrzną>>”, przez którą rutynowo **przenika doń refleksyjny projekt tożsamości i ukształtowane na zewnątrz systemy abstrakcyjne** [wytluszczenie – I. G.]<sup>182</sup>. Stanowisko Giddensa jest zbieżne z Foucaultowskim. Jeżeli ciało ma „przepuszczalną warstwę zewnętrzną” – a wbrew skojarzeniu z „warstwą zewnętrzną”, chodziłoby o determinującą na sposób marksistowski „bazę” rozumowego, dyskursywnego „Ja” – to oznacza, że można je – to znaczy, pojedyncze ciało – kontrolować poprzez ów „refleksyjny projekt tożsamości” z zewnątrz.

Podmiotowość w ujęciu Giddensa związana jest z systemami społecznymi i ich wymogami, co umożliwia, opisane przez Foucaulta, korzystne dla nadrzędnej struktury władzy-wiedzy, usytuowanie ciała – kontrolowanego pośrednio przez „Ja”, czyli refleksyjną tożsamość – w czasoprzestrzeni w ten sposób, by wypracowywała ono zysk lub przynajmniej było – tak lub inaczej – użyteczne.

### *1.2.7 Podmiotowość w krytyce feministycznej*

Cóż można dodać do tego, jak nowocześnie ujmowany jest podmiot? Nie jest dłużej definiowany przez płęć. Czy wcześniej był? Milcząco zakładano, że człowiek jest mężczyzną, pisał o tym choćby Max Scheler. Zdaniem Rosi Braidotti, oświadczenie Simon De Beauvoir, że „nie rodzimy się kobietami – stajemy się nimi” nieodwołalnie przeformułowało świat myślenia o płci, a jej samej uświadomiło społeczny konstruktywizm<sup>183</sup>. Cytując z kolei Evelyn Fox Keller, podkreśla, że kobiety – poprzez swoje ułożenie w społecznej strukturze i przypisywane im cechy – pozbawiane są neutralności koniecznej, by uzyskać położenie podmiotu. Znormalizowany podmiot jest bowiem domyślnie podmiotem męskim<sup>184</sup>.

Warto zauważyć, że ten „znormalizowany podmiot” jest podmiotem, jak wielokrotnie zaznaczono, odłączonym od ciała, które kojarzone bywa z kobiecością. Jest on lub ma być – mówiąc obrazowo – głosem w dyskursie, a nie płaczącym dzieckiem czy lamentującą matką. Warto zauważyć tu paradoks, bowiem sama „podmiotowość” – kojarzona ze sprawczością, odmawianą

---

182 Anthony Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, dz. cyt., s. 297.

183 Rosi Braidotti, *Po człowieku*, dz. cyt., ss. 47-48. Cytat tamże.

184 Rosi Braidotti, *Podmioty nomadyczne...*, dz. cyt., s. 108.

historycznie zazwyczaj kobietom – jest w filozofii Braidotti wartościowana pozytywnie jako coś, do czegoś – poprzez ustrój społeczny – kobiety nie miały dostępu, czego „nie osiągały”, poprzez uprzedmiotawianie je i pozbawianie owej „neutralności”<sup>185</sup>. Filozofka twierdzi, że koncepcje: Fryderyka Nietzschego, Karola Marksa i Zygmunta Freuda naruszyły stabilność koncepcji podmiotu, ponieważ podmiot staje się „eks-centriczny” wobec swojego „Ja”. Źródłem jego podmiotowości staje się: nieświadome pragnienie, wpływ warunków historycznych, społeczne warunki produkcji<sup>186</sup>. Dlaczego to założenie jest dyskusyjne, zwłaszcza w przypadku filozofii Fryderyka Nietzschego i – choć w mniejszym stopniu – psychoanalizy, wskażemy w kolejnym podrozdziale, zatytułowanym: „Z archeologii podmiotowości”. Znajdując się wewnątrz systemu teoretycznego, postulującego społeczne lub strukturalne źródła podmiotowości – dajmy na to, marksizmu – władza podmiotu rozumianego jako „Ja” jest osłabiona. Być określa świadomość; formułę tę można przypisać zbiorowości, jak i podmiotowi (*self*), którego odczuwanie i percepcja rzeczywistości uzależniona jest od warunków, w których funkcjonuje oraz stosunków produkcji ustroju społecznego, w którym jest zanurzony. Podobnie w psychoanalizie Zygmunta Freuda – gdzie podmiot przestaje być wszechpotężny, bo grożą mu wiry fal nieświadomości, które determinują, poza zasięgiem powierzchni świadomości, jego wybory życiowe, tak w marksizmie podmiot traci władzę na rzecz obiektywnych mechanizmów dziejowych. To wszystko prawda, tyle, że, *wewnątrz* tego systemu. Celem marksizmu jest wykrycie czynników zagrażających wszechwładzy podmiotu i usunięcie ich poprzez uświadomienie; wzmacnia on więc pośrednio mechanizm samo-odniesienia. Burzuj zdający sobie sprawę z tego, że jego indywidualną świadomość determinuje fakt posiadania środków produkcji, może wyrwać się z determinizmu swojego położenia historyczno-kulturowego i przystąpić do rewolucji. Czytelnik Zygmunta Freuda może poddać się psychoanalizie – jeżeli jest majątny, regularnej i wieloletniej – i stopniowo odkrywając to, co determinowało jego wybory spod poziomu racjonalności, wznieść się na wyższy poziom podmiotowej władzy. Zarówno ukrytym zamierzeniem tych koncepcji, jak i ich realnym efektem jest wzmocnienie władzy podmiotu. Być może staje się on mniej „oderwany”. Trudno sobie jednak wyobrazić realne (esencjalne) osłabienie podmiotu na gruncie marksizmu lub freudyzmu. Na czym miałyby polegać? Czy na pogodzeniu się z tym, że jego samo-określanie siebie (jego „Ja”) jest produktem świadomości klasowej lub irracjonalnej nieświadomości? Należy dostrzec, jakie środki społeczeństwo wytworzyło, aby władzę podmiotu ocalić (psychoanaliza,

---

185 Krytykuje ten sposób kreowania krytyki feministycznej Falkiewicz – mimo przychylności feminizmowi (zob. podrozdział 4.7) – w taki oto sposób: „Kobieta dzisiaj, kobieta wobec kultury współczesnej: pilna funkcjonariuszka <<męskiego>> abstrakcjonizmu i indywidualizmu”. Andrzej Falkiewicz, *Znalezione szkice do książki*, Oficyna Wydawnicza ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław 2009, s. 164.

186 Rosi Braidotti, *Podmioty nomadyczne...*, dz. cyt., s. 182.

krytyka marksistowska wraz z późniejszym „marszem ku instytucjom” w celu zmiany świadomości społecznej etc.). Wszystko to wskazuje na odwrotny efekt od tego, o którym pisze Braidotti. Z drugiej strony, należy pamiętać, że marksizm wierzył, że odkrywa prawa rządzące społeczeństwem tak nieuchronnie, jak prawa rządzące przyrodą – postulatywnie niezależne więc od władzy „Ja”.

Warto podkreślić ambiwalentny stosunek do wykorzystywania „ciała” w filozofii Rosi Braidotti. Rosnąca jego obecność w dyskursie jest dwuznaczna. Myślicielka zauważa, że ciało „pojawia się w **centrum teoretycznej i politycznej debaty** w momencie, gdy nie istnieje konsensus co do tego, czym tak naprawdę jest ciało”<sup>187</sup> [wytluszczenie – I. G.]. Właśnie – ta debata jest teoretyczna i polityczna. Posługuje się użytecznymi dla osiągnięcia celów teoretycznych i politycznych definicjami ciała, czy jednak zmienia nasze podejście do samych siebie? Filozofka dodaje, że mamy do czynienia z wieloma różnorodnymi ciałami. Można by to opisać jeszcze inaczej. Owszem, ciało pojawia się w opisywaniu podmiotowości, ale dalej jest to ciało dyskursywne; jego format został wyjściowo określony przez oderwaną racjonalność – instrumentalnie. Filozofka dostrzega „wtłoczenie” ciała w dyskurs, które odbywa się zazwyczaj możliwie najmniejszym kosztem, tak, żeby uratować konstrukcję teoretyczną, na której został zbudowany, mówiąc metaforycznie, aby wymienić pojedyncze deski w statku, bez wpływania do doku i rzetelnego sprawdzenia, w jakim stanie jest cała konstrukcja. Przez to, jak zauważa, nawet „nie istnieje konsensus co do tego czym jest obecnie ucieleśniony podmiot”<sup>188</sup>. Ów brak konsensusu doprowadza do tego, że pojęcie jest mętne i ginie w mnogości definicji w dyskursie. Jeszcze inaczej rzecz ujmując – podmiot nie stanie się ucieleśniony przez dodanie przed nim predykatu „ucieleśniony”. Książka Braidotti to mapa pojęć; nawet jeśli nie proponuje skutecznego podejścia do zreformowania podmiotowości. Trudno zgodzić się z tezą, że „nowoczesność (...) [to] moment zanikania klasycznego racjonalizmu oraz powiązanego z nim ujęcia podmiotu”<sup>189</sup>. Postawienie nacisku na procesualny charakter stawania się podmiotem poprzez czysto deklaratywne „uznanie wyższości cielesnych korzeni podmiotowości”<sup>190</sup> – to może być za mało. Autorka „posthumanistyczny podmiot nomadyczny” określa za pomocą predykatów: „materialistyczny”, „witalistyczny”, „ucieleśniony”, „lokalnie osadzony”, „wielowymiarowy”, „relacyjny”<sup>190</sup>. Powstaje pytanie, czy mnożenie przymiotników wystarczy, by przeformułować model podmiotowości.

---

187 Tamże, s. 94.

188 Tamże, s. 78.

189 Tamże, s. 137. Zob. także: tamże, s. 154, gdzie pisze: „Jestem przekonana, że ruch kobiecy jest jednym z podstawowych źródeł obalenia racjonalnego podmiotu”. Zastanawia zasadność użycia czasu dokonanego.

190 Tamże, s. 212.

Myślicielka podkreśla, że sprzeciwia się „podmiotowi humanizmu”, pragnąc zastąpić go określanym przez „seksualność, afektywność, empatię i pragnienie”<sup>191</sup>. Zauważmy, że ta ostatnia to kategoria freudowska, tymczasem psychoanalitycznemu ujęciu podmiotu Braidotti się sprzeciwia<sup>192</sup>. Podmiot – wedle tych założeń – miałby w sobie wiele cech związanych z indywidualnością przedstawiciela gatunku człowiek, a mniej z „czystej abstrakcji”.

To znaczący trop w kontekście poszukiwań Falkiewicza, które omawiamy w rozdziale czwartym. Jednak aż trzy z czterech z przywołanych wyżej kategorii („seksualność”, „afektywność”, „empatia” i „pragnienie”) są problematyczne. W odniesieniu do seksualności, obowiązują zastrzeżenia sygnalizowane przez Foucaulta. W przypadku afektywności, Taylor ukazuje, że kartezjańska wizja „Ja” zinstrumentalizowała afektywną aktywność podmiotową; nie wydaje się, by ów proces można było po prostu cofnąć. Kategoria „pragnienia” ma swoje miejsce w podmiotowości psychoanalitycznej, ale domaga się wyrażenia dyskursywnego (zob.: par. 1.3.7). Redefinicja podmiotu z wyłączeniem praktyki (zob. par. 1.3.9 oraz podr. 4.9) to ruch dyskursywny, który prowadzi do „zagarnięcia” wyżej wymienionych kategorii przez władzę-wiedzę (dyskurs). Najmniej problematyczna wydaje się kategoria „empatii”, która – co ciekawe – ma istotne miejsce w buddyźmie *zen* (par. 1.3.9) i rozwijana była pośrednio w koncepcji „introspekcji rozszerzonej” Falkiewicza (zob. par. 4.4.2 oraz podrozdział 4.8).

Zasługą dyskursu feministycznego jest dostrzeżenie cielesności, podkreślanie roli różnicy i żądanie redefinicji podmiotowości, także tego, co z tej cielesnej indywidualności wynika – nie można podmiotu rozpatrywać jako czystą rozumowość – a także wskazanie na doniosłość doświadczenia życiowego, które powinno stać się kryterium uprawomocnienia<sup>193</sup>.

W następnym podrozdziale sięgniemy do tekstów źródłowych, aby wyszczególnić zmiany, które zaszły w toku ewolucji zachodnich koncepcji „podmiotu” oraz pokazać źródło inspiracji dla tworzenia nie-dualistycznych jego ujęć. Chodzi o pomysły – z jednym wyjątkiem, który zamknie nadciągający podrozdział – które zostały przedstawione po sformułowaniu przez Kartezjusza słynnej dychotomii. Sięgamy po teksty, które mogą być punktem odniesienia (choćby przeciwległym) dla filozofii Andrzeja Falkiewicza. W tym celu przeanalizujemy kilka szeroko znanych filozofii podmiotu (autorstwa Kartezjusza, Immanuela Kanta, Henryka Bergsona, Zygmunta Freuda) i kilka mniej znanych (Roberta Musila oraz buddyjską *zen*, przedstawioną za pomocą pojęć dostarczonych przez Bergsonowski intuicjonizm).

---

191 Rosi Braidotti, *Po człowieku*, dz. cyt., s. 82.

192 Tamże, s. 347. Wyżej przywołane predykaty „posthumanistycznego podmiotu nomadycznego” – tamże.

193 Rosi Braidotti, *Podmioty nomadyczne...*, dz. cyt., s. 132.

## 1.3 Z archeologii podmiotu

### 1.3.1 Kartezjańskie cogito

Wspominaliśmy o historyku filozofii Herbercie Schnädelbachu, który w popularnym podręczniku do filozofii wyodrębnił trzy paradygmaty filozofowania na Zachodzie – ontologiczny, mentalistyczny i lingwistyczny. Schnädelbach określa Kartezjusza jako tego, od którego filozofia przybrała paradygmat mentalistyczny<sup>194</sup>. Dlaczego? Ponieważ zaczęła wtedy pytać nie o to, co istnieje, lecz o to, co możemy poznać. Podobnie zauważa Leszek Nowak, podkreślając, że słynny, „przewrót kopernikański”, przypisywany zazwyczaj Immanuelowi Kantowi, nastąpił pod wpływem przeformułowania problemu przez Kartezjusza<sup>195</sup>. Historię zagadnienia podmiotowości można rozpisać inaczej, czy to rozpoczynając od św. Augustyna – jak robi to Charles Taylor, wcześniej wspominając jedynie o Platonie – czy też od Sokratesa. Istotnie, to Świętego Augustyna wskazuje się jako tego, który pierwszy istotnie zwrócił się ku swojemu wnętrzu, podówczas jeszcze w poszukiwaniu Boga<sup>196</sup>. Zaznacza to i Schnädelbach, uwypuklając jednocześnie rolę niuansów w filozofii i tego, że istotne oprócz samego postawienia pytania jest to, w jaki sposób się to pytanie zadaje oraz fakt, że Kartezjusz, za sprawą swych wydanych w 1647 r. „Medytacji o pierwszej filozofii”, wątpieniem objął wszystkie akty świadomości<sup>197</sup>. Autorzy tacy jak: Martin Heidegger, Charles Taylor, Michel Foucault, Jurgen Habermas, Rosi Braidotti są zgodni, że autorem nowoczesnej koncepcji podmiotowości był Kartezjusz.

Co właściwie robi Descartes? Francuski filozof zakłada, że medytując, może zawiesić wiedzę na temat wszystkiego, co wie i co pamięta; wszystko to może być kłamstwem i dlatego należy dokonać *epoche*. W drugiej medytacji dochodzi do wniosku, że choćby kłamstwem by było rzeczywiście – i choćby jego zmysły na każdym kroku wprowadzały go w błąd – i choćby tak, jak założył w pierwszej medytacji, „wszechpotężny zwodziciel” postanowił wprowadzić go w błąd – to

---

194 Ekkeherd Martens, Herbert Schnädelbach (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, dz. cyt., s. 79.

195 Leszek Nowak, *Zagadka punktu wyjścia* [w:] Andrzej Klawiter, Leszek Nowak, Piotr Przybysz, *Umysł a rzeczywistość*, Zys i s-ka Wydawnictwo, Poznań 1999, s. 44: „Kartezjusz zbudował swój system na podstawie tezy, że tym, co z pewnością istnieje, są *cogitationes*, a istnienie wszystkiego innego, Boga nie wyłączając, musi się dać wyprowadzić z pierwotnego założenia o istnieniu ludzkiego ja. Istnieją treści myślowe, stąd ja sam, a dalej wszystko, co te fakty zakładają. To Kartezjusz był właściwym autorem <<rewolucji kopernikańskiej>>. Berkeley z danymi zmysłowymi, Kant z kategoriami rozumu, Husserl z fenomenami – otwierali jedynie nowe wersje paradygmatu antropocentrycznego”.

<sup>196</sup> Charles Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., na s. 244. przywołuje słowa św. Augustyna z traktatu pt. *O wierze prawdziwej*, XXXIX.72 [w:] Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne. Tom IV*, przeł. Jerzy Ptaszyński, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1954: „Nie kieruj się na zewnątrz, powróć do samego siebie. W człowieku wewnętrznym tkwi prawda” i komentuje: „Augustyn zawsze przywołuje nas ku wnętrzu. To, czego potrzebujemy, leży <<intus>>, powtarza nam raz za razem”; s. 245: „Augustyn przesuwając akcent z obszaru rzeczy poznawanych na samą czynność poznawania”.

197 Ekkeherd Martens, Herbert Schnädelbach (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, dz. cyt., s. 81.

może być pewny tego, że „Ja” istnieje<sup>198</sup>. Ale to „Ja” nie jest indywidualnym przedstawicielem gatunku człowiek, obleczonym skórą, zaciemnionym emocjami. I chociaż relacja pomiędzy ciałem, a umysłem nie jest u Kartezjusza tak prosta, jak mogłoby się wydawać na podstawie popularnych streszczeń, to myśliciel odrzuca obraz „Ja” jako istoty z krwi i kości, doceniając w zamian najbardziej bezosobową w nas – jak określił to ponad dwa wieki później Émile Durkheim – funkcję refleksyjną<sup>199</sup>. To „Ja” jest tożsame u Kartezjusza z myśleniem, ponieważ powiada on, że „to nie może być fałszem, to jest właśnie tym, co się we mnie czuciem nazywa, to zaś czucie, tak właśnie rozumiane, nie jest niczym innym jak myśleniem”<sup>200</sup>. Uczucie sprowadzone jest do funkcji refleksyjnej. W trzeciej medytacji Kartezjusz zaznacza, że idee nie mogą być fałszywe, ani prawdziwe, kiedy rozważa się je w odniesieniu do samych siebie. Niezależnie od tego, czy w wyobrażeniu jest coś znanego nam z doświadczenia (koza), czy też nie (chimera), to prawdą jest, że to sobie właśnie w danym momencie wyobrażamy. Natomiast dziedziną, w której błędy mogą się pojawić, jest dziedzina sądów; roszczą sobie one prawo do orzekania na temat rzeczywistości, więc przysługuje im prawdziwość lub fałszywość w sensie logicznym<sup>201</sup>. Idee, które przedstawiają substancję, są „czymś więcej i zawierają w sobie więcej (...) obiektywnej rzeczywistości (*realitatis obiectivae*) aniżeli te, które przedstawiają mi tylko *modi*, czy też przypadłości (*accidentia*)”. Dlatego też idea nieskończonego Boga ma zawierać więcej wiedzy na temat substancji aniżeli jakakolwiek idea substancji skończonych<sup>202</sup>. W czwartej medytacji filozof podkreśla kluczową ideę, że idea umysłu ludzkiej nie ma w sobie nic z przymiotów ciała, a jest wyraźniejsza od niej<sup>203</sup>. W odpowiedzi na zarzuty piąte, autorstwa Piotra Gassendusa, filozof dookreśla, że umysł rozpatruje on nie jako część duszy, ale „jako całą duszę, która myśli”<sup>204</sup>; jest więc albo między duszą a myśleniem relacja identyczności (tożsamości), albo dusza mogłaby nie myśleć i dalej istnieć, będąc w jedności z bogiem, ale ponieważ myśli, mamy pewność, że istnieje. W tej drugiej

---

<sup>198</sup> Rene Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz rozmowa z Burmanem. Tom I*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąmbska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1958, s. 32. Zob. także: s. 34: „Tak: to myślenie! Ono jedne nie daje się ode mnie oddzielić (...) gdybym zaprzestał w ogóle myśleć, natychmiast bym cały przestał istnieć (...) jestem więc dokładnie mówiąc tylko rzeczą myślącą, to znaczy umysłem (*mens*), bądź duchem (*animus*), bądź intelektem (*intellectus*), bądź rozumem (*ratio*), wszystko to wyrazy o nie znanym mi dawniej znaczeniu. Jestem więc rzeczą prawdziwą i naprawdę istniejącą, lecz jaką rzeczą? Powiedziałem: myślącą”.

<sup>199</sup> Émile Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, przeł. A. Zadrożyńska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990, s. 424: „Jednym słowem, to, co w nas bezosobowe, wynika z tego, co w nas społeczne, a ponieważ na życie społeczne składają się zarówno wyobrażenia, jak działania, ta bezosobowość rozciąga się w sposób całkiem naturalny, i na idee, i na czyny”.

<sup>200</sup> Rene Descartes, *Medytacje...*, s. 37.

<sup>201</sup> Tamże, s. 48.

<sup>202</sup> Tamże, s. 52. Na stronie 67. pisze z kolei o idei Boga, która jest w umyśle „odciśnięta jak pieczęć”.

<sup>203</sup> Tamże, s. 70: „I rzeczywiście idea umysłu ludzkiego, którą posiadam, jako idea rzeczy myślącej, nierozciąglej na długość, szerokość i głębokość i nie mającej niczego z przymiotów ciała, jest o wiele bardziej wyraźna niż idea jakiegokolwiek rzeczy cielesnej”.

<sup>204</sup> Tamże, s. 420.

interpretacji dla Kartezjusza „umysł” to „myśląca dusza”, a o duszy samej nie mamy wiedzy; jest ona jednak „matrycą” funkcjonowania umysłu; samo myślenie nie może mieć podtrzymującej ciągłości w duszy funkcji; dlatego też bóg, umożliwiający trwanie duszy, na bazie której pojawia się ja-myślenie, wydawał się dla Kartezjusza czynnikiem na tyle koniecznym, że w odpowiedziach na zarzuty Gassendusa pisze, że gdyby umysł, wprowadzony w ciało, pozostawał w nim całe życie bez użycia zmysłów, to nie tylko dalej posiadałby idee siebie i Boga, ale nawet byłyby one „bardziej czyste i jasne”<sup>205</sup>. W piątej medytacji filozof omawia kwestię prawdy i fałszu, przeprowadzając to rozróżnienie w sposób Arystotelesowski (fałsz to niebyt). Przy tej okazji stawia tezę, że to, co pojmuję jasno i wyraźnie musi być prawdziwe (jakże już tutaj jest daleko od Augustyńskiego stwierdzenia, że „dusza wie wszystko, ale niejasno”!) – Bóg, idea trójkąta, którego kąty zawsze tworzą razem 180 stopni. Odtąd dla Zachodu coraz częściej prawdziwe będzie coraz częściej to, co jasno sformułowane i intersubiektywnie komunikowalne, a nie to, co pochodzi z wglądu, będącego niezapśredniczonym przez intelekt doświadczeniem. Szósta medytacja jest istotna w kontekście narodzin nowoczesnego podmiotu; to w niej mamy do czynienia z ostatecznym oderwaniem koncepcji duszy od koncepcji ciała. Chociaż posiadam ciało, które jest „ze mną” połączone, i to ściśle, to „jestem czymś różnym od mego ciała”. Filozof argumentuje, że wyraźna idea siebie dotyczy „siebie” jako istoty myślącej – a nie jako istoty rozciągłej. Dopiero na bazie dowodu, że „ja” – rozumiany jako „myślenie” – istnieję, można dowieść istnienia ciała.

Dowód brzmi następująco (ze skrótami i dopiskami w nawiasach kwadratowych):

*Jest jednak we mnie pewna bierna zdolność odczuwania, czyli przyjmowania i poznawania idei rzeczy zmysłowych (...) Ta zdolność jednak nie może istnieć we mnie samym [we mnie, to jest we mnie-myśleniu], ponieważ w jej założeniu nie ma żadnej czynności intelektualnej (...) Stąd wniosek, że znajduje się ona [ta zdolność do odczuwania] w jakiejś substancji różnej ode mnie [czyli nie we mnie-myśleniu]. (...) jest więc tą substancją albo ciało, tzn. natura cielesna, w której jest zawarte formalnie [czyli: realnie] wszystko to, co w ideach zawiera się obiektywnie, albo jest nią Bóg lub jakieś stworzenie subtelniejsze od ciała, które zawiera w sobie owa rzeczywistość w sposób eminentny. Otóż jest rzeczą całkiem oczywistą, że ponieważ Bóg nie jest zwodzicielem (...) [i dał mi] wielką skłonność do uwierzenia, że pochodzą one od rzeczy cielesnych, nie widzę, w jaki sposób można by pojąć, że nie jest on zwodzicielem, jeśliby one pochodziły skądinąd niż od rzeczy cielesnych. A zatem rzeczy cielesne istnieją<sup>206</sup>.*

---

205 Tamże, s. 440.

206 Tamże, ss. 104-105.

Zatem Kartezjusz wyprowadza dowód na istnienie ciała z istnienia boga, który istnieje z kolei na bazie udowodnienia „ja” (ja-myślenia). Nie od razu jednak oderwaną racjonalność zbudowano. Pomimo tak głębokiego oddzielenia, Descartes zakładał, że „nie jestem tylko obecny w moim ciele, tak jak żeglarz na okręcie, lecz że jestem z nim jak najściślej złączony i jak gdyby zmieszany, tak że tworzę z nim jak by jedną całość”<sup>207</sup>. Jednak ciężar przedstawionych wcześniej dowodów opiera się na założeniu o wysokiej autonomiczności duszy, która w dodatku, jak już pokazaliśmy wyżej, podkreślona jest zastosowanym językiem. „Ja” to myślenie – nawet jeśli w intencji Kartezjusza jestem, jako myślenie, w swoje ciało „jak gdyby wmieszany”, a nie jestem, jak to przedstawiano w popularnonaukowym serialu animowanym dla dzieci, dowodzącym ciałem, w kokpicie głowy, mędrce.

Już Immanuel Kant krytykował sposób dowodzenia zawarty w „Medytacjach o pierwszej filozofii”. Zdaniem Królewczanina to, że „Ja” nie da się sprowadzić „do wielości podmiotów”, oznacza, że jest on „prostym podmiotem logicznym”, który jest już *implicite* obecny wewnątrz samego pojęcia myślenia. Podkreślał, że jest to zdanie analityczne, natomiast, jak podkreśla, „nie znaczy to jednak, że Ja myślące jest prostą substancją, co byłoby zdaniem syntetycznym” – mamy więc do czynienia z orzekaniem na temat pojęcia, a nie na temat rzeczywistości, w związku z czym nie zyskujemy nowej wiedzy. Autor „Krytyki czystego rozumu” podsumowuje, że przez taką analizę „świadomości samego siebie w myśleniu w ogóle nie zyskuje się nic dla poznania samego siebie jako przedmiotu” ponieważ „logiczne omówienie myślenia w ogóle uważa się mylnie za metafizyczne określenie podmiotu”<sup>208</sup>; oznaczałoby, że mamy do czynienia ze „zwykłym” błędem logicznym, streszczonym już w „pierwszej” interpretacji kartezjanizmu: „Ja, myślenie, myślę”. Uznając jednak, że umysł jest myślącą duszą, a nie samym „czystym” myśleniem – czyli „Ja” jestem duszą, ale wiem o sobie o tyle, o ile zdaję sobie sprawę z tego, że właśnie teraz myślę – powyższy argument nie ma mocy. Kant uznaje, że świadomość nie może stać się treścią świadomości. Jednak samo reflektowanie o procedurach poznawczych jest obejmowaniem świadomością treści świadomości, tyle że problem „logiczny” zostaje ominięty poprzez wprowadzenie pan-subiektywnej „podmiotowości transcendentalnej”. Ponadto, jak zauważa Martin Heidegger, oceniać w sposób absolutny poprawność lub brak myślenia filozoficznego za pomocą instancji logiki można by było wtedy i tylko wtedy, gdybyśmy mieli równie absolutną pewność, że to co jest celem i powodem całego ludzkiego myślenia (i co jest, jak to ujmuje Heidegger, *do-*

---

207 Tamże, s. 106.

208 Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu. Tom II*, przeł. R. Ingarden, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1957, ss. 119-120.



*pomyślenia*) wyczerpuje się w poprawnym wedle reguł logicznych myśleniu<sup>209</sup>; Heidegger napisał osobną pracę na temat stosunku Kanta do metafizyki<sup>210</sup>. Kartezjuszowi „błąd logiczny” zarzucano wielokrotnie<sup>211</sup>; jednym z przykładów jest książka Antonio R. Damasio pt. „Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg” (z 1994 r.), której autor zarzuca nieuzasadnione – i wciąż praktykowane – oddzielanie treści umysłowych od doświadczeń związanych z ciałem, włącznie z emocjami, które – jego zdaniem – mają znaczenie ewolucyjne dla podejmowania trafnych decyzji czy uczenia się i są nierozdzielnie związane ze sobą powiązane na sposób, który można porównać do sprzężenia zwrotnego<sup>212</sup>. Podobną próbą przekroczenia dualizmu kartezjańskiego była książka Johna Searle’a pt. „Umysł na nowo odkryty”<sup>213</sup> (oryg. z 1992 r.), w której występował on nie tylko przeciw redukcjonizmowi, próbującemu „ominąć” problem świadomości, ale także przeciwko dualizmowi ciało-intelekt, który powodował, że szeroko rozumiana umysłowość była traktowana jako coś „podejrzanego” z uwagi na niedostępność fizykalnym badaniom; postulował, by traktować umysł jako fenomen będący naturalnym efektem osiągnięcia, w toku ewolucji, pewnego stopnia skomplikowania układu, którym jest ludzki umysł zbudowany na synaptycznych sieciach

<sup>209</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche. Tom II*, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Wernek, C. Wodziński Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 54.

<sup>210</sup> Zob.: Martin Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, dz. cyt.

<sup>211</sup> Zob. np. Agnieszka Gotchold, *Koncepcje podmiotowości w filozofii Kartezjańskiej i psychoanalizie lacanowskiej z perspektywy retorycznej* [w:] „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, vol. 31, 2019, s. 29: „Powyższe rozumowanie Kartezjusza jest jednak oparte na spiętrzonej błędzie logicznym. Po pierwsze, Ja, co wiemy z doświadczenia *stricte* medycznego, jak i psychoanalitycznego, to konstrukcja złożona z pozostających we wzajemnej zależności psyche i fizis, z których ta pierwsza nie jest bynajmniej łatwiejsza do poznania. Gdyby sąd Kartezjusza w tej materii był trafny, nie mielibyśmy do czynienia z chorobami psychosomatycznymi. Po wtóre, Kartezjusz zakłada, iż Ja byłoby <<wszystkim>>, nawet gdyby ciało nie istniało. Niestety tego twierdzenia nie można praktycznie odnieść do życia doczesnego. Z rozważań Kartezjusza wynika, iż Ja to dusza zarazem rozumna, której <<naturą jest jedynie myślenie>>, jak i nieśmiertelna, gdyż <<jest natury zupełnie niezależnej od ciała, a tym samym nie podlega wraz z nim śmierci>>. Stąd Ja to struktura właściwa jedynie człowiekowi, która świadczy o jego pochodzeniu od Boga – <<substancji najrozumniejszej>> Założenie to dało Kartezjuszowi prawo do twierdzenia: <<zbliżony jestem do doskonałej Istoty>>, a <<doskonałości, które przypisuję Bogu, istnieją we mnie w zarodku (in potentia) [...]>>. W powyższym rozumowaniu Kartezjusz przeoczył jednak, że sam fakt przypisywania doskonałości Bogu świadczy o tym, iż jest On właściwie wytworem wyobrażeń człowieka”. To, o czym pisze autorka, to nie do końca błąd logiczny, lecz materialny, skoro twierdzi się, że odkrycia psychoanalizy i medycyny negują ideę Kartezjusza. Ponadto, Kartezjusz mówi o „łatwości” poznania na poziomie introspekcji, a nie badania *stricte* przedmiotowego. Interesujący jest wniosek, który stawia Gotchold zestawiając „podmiot szalony” u Kartezjusza (a więc niepełny) z podmiotem neurotycznym i psychotycznym u Lacana, s. 45: „Z powyższych rozważań wynika, iż pomimo istotnych różnic konceptualnych w podejściu do kwestii podmiotowości, podmiot w rozumieniu Kartezjusza, jak i Lacana, zostaje uformowany w wyniku działania określonych procesów tropologicznych, zwłaszcza wskutek substytucji metaforycznej. Stąd też wnioskować można, iż podmiot jest metaforą”. Wymagałoby to jednak rozwinięcia. W rozdziale czwartym piszemy o tym, w jaki sposób Falkiewicz ujmuje podmiotową, „metaforyczną” władzę istnienia.

<sup>212</sup> Antonio R. Damasio, *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, przeł. M. Karpiński, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 1999, ss. 13-14: „Umysł musi przede wszystkim troszczyć się o ciało – inaczej przestałby istnieć (...) Ludzki mózg i ciało człowieka tworzą nierozłączny organizm i są połączone biochemicznymi oraz nerwowymi obwodami regulującymi (...) Organizm wchodzi w interakcję ze środowiskiem jako jeden zespół (...) Zjawiska umysłowe mogą zostać w pełni zrozumiane jedynie wtedy, gdy rozpatrujemy je w kontekście organizmu wchodzącego w interakcję ze środowiskiem (...) ciało jako takie (...) jest podstawowym przedmiotem reprezentowanym w mózgu”. Książka ta uruchomiła dyskusję na temat zasadności kartezjańskiego ujmowania umysłu wśród neurobiologów; por.: Tom Sorell, *Descartes Reinvented*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, który na ss. 114-126 pisze z kolei o „błędzie Damasio”.

<sup>213</sup> Zob.: John Searle, *Umysł na nowo odkryty*, przeł. T. Banaszniak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1999.

neuroprzebieżnikowych, co nie oznacza jeszcze jednak, że na tym wyższym poziomie funkcjonowania jest on uzależniony od swej materialnej podstawy w sposób deterministyczny. Współcześnie dyskusja o tak zwanej „sztucznej inteligencji”, którą słuszniej byłoby nazywać „uczeniem się maszynowym” lub „samo-uczącymi się algorytmami”, wraz z pytaniem, czy jej rozwój doprowadzi do wytworzenia *quasi*-świadomości, dopisała kolejny rozdział do dyskusji o relacji pomiędzy materią a „świadomością” – sugerując odpowiedź o nieredukowalności fenomenu świadomości, o czym pisze między innymi w niedawno wydanej książce (2019 r.) informatyk i badacz sztucznej inteligencji, Jerry Kaplan<sup>214</sup>.

Kolejne dyskusje wokół zasadności lub bezzasadności idei Kartezjusza – a można odnieść wrażenie, że kartezjańska, dualistyczna filozofia podmiotu stała się w dwudziestym wieku wręcz ulubionym „chłopcem do bicia” krytyków „podmiotowości” – nie zmieniły fundamentów zachodniego, intelektualnego i instrumentalnego sposobu odnoszenia się – w kolejnych, deklaratywnie przekraczających ten dualizm koncepcjach podmiotowości – do własnego ciała. Kartezjusz skutecznie więc wprowadził model człowieka, w którym dusza – odtąd ujmowana coraz częściej jako umysł, w którym mieszczą się także emocje, podane kontroli niezaangażowanego rozumu – jest suwerennym i od ciała, i od przyrody bytem. Chociaż na kartach „Medytacji...” widzimy, że wedle zamierzenia Kartezjusza owa „dusza” miała być „wtłoczona” w cielesny nośnik, to jednak to tylko na podstawie funkcji refleksyjnej wnioskujemy o jej istnieniu. A ciało? Kończyny mam, a nie jestem nimi, chociaż przecież równie prawomocnie można by powiedzieć, na gruncie innego modelu tożsamości, że jestem nimi. W tym modelu ciągłość poznawcza podmiotu zapewniana jest przez łączność z transcendencją, bogiem-matrycą, będącym dla Kartezjusza koniecznością strukturalną, a nie teologiczną, która nie tylko wytworzyła nasze istnienie, ale także nieustannie je podtrzymuje; matryca ta jednak szybko stała się niepotrzebnym „naddatkiem”, co pokazują kolejne interpretacje Kartezjanizmu, chętnie wytykające Kartezjuszowi błąd logiczny co do istnienia boga, czy też po prostu pomijające ten aspekt koncepcji.

---

<sup>214</sup> Jerry Kaplan, *Sztuczna inteligencja. Co każdy powinien wiedzieć*, przeł. S. Szymański, Wydawnictwo Naukowe PWN SA, Warszawa 2019, s. 88: „Jedno z najważniejszych osiągnięć współczesnej sztucznej inteligencji można określić jako odkrycie szukające wyjaśnienia: jak w prosty sposób znaleźć korelacje między wystarczającą liczbą przykładów, które dają wgląd i rozwiązują problemy na poziomie przewyższającym człowieka, bez żadnego głębszego zrozumienia albo potocznej wiedzy o jakiejś dziedzinie. Rodzi to możliwość, że nasze ludzkie wysiłki w celu znalezienia wyjaśnienia nie są niczym więcej jak tylko wygodnymi fikcjami, często jednak niedoskonałe streszczenia niezliczonej ilości korelacji i faktów przekraczają zdolności pojmowania ludzkiego umysłu. Sukcesy w tłumaczeniu maszynowym oraz w licznych dziedzinach problemowych, którymi obecnie zajmują się badacze sztucznej inteligencji, za pomocą podobnych metod, sugerują jednak, że sposób, w jaki organizujemy nasze myśli, może być tylko jednym z wielu różnych sposobów rozumienia naszego świata – i w istocie być może nie być to najlepszy sposób. Ogólnie rzecz ujmując, to, czego aktualnie uczą się programy uczenia maszynowego i jak wykonują swoje zadanie, jest równie niezrozumiałe i nieprzeniknione jak działanie ludzkiego umysłu”. Wytluszczenia – I. G.

A to dlatego, że łączyła ona podmiot – podówczas jeszcze nie całkiem „zbuforowany” – z tym, co go przekracza, z tym, co jest poza jego władzą, czyli z transcendencją, co w kolejnych odsłonach dualistycznego myślenia o podmiocie zostało zarzucone.

### 1.3.2 Kantowski podmiot transcendentalny

Od „przewrotu kopernikańskiego”, zapoczątkowanego przez Kartezjusza, który dowodzi, że poznajemy świat za sprawą intelektualnych konstrukcji, a dokończonego i wyrażonego przez Immanuela Kanta<sup>215</sup>, przed metafizyką stoi otwarta tylko „droga krytyczna”, czyli refleksowania nad zasadami ludzkiego poznania. Jak wspomnieliśmy w poprzednim paragrafie, Kantowska koncepcja podmiotu transcendentalnego była z założenia – deklaratorywnie – krytyką dualizmu Kartezjańskiego, jako opartego, u podstaw, wedle Kanta, na „błędzie logicznym”. Mimo to, wzmacnia ona kartezjański model „oderwanego” od ciała podmiotu, poprzez wytworzenie modelu transcendentalnej apercepcji, przez który dokonuje się akt refleksji.

Marek J. Siemek w swej wykładni filozofii Kantowskiej podkreśla, że Kant wytwarza nowe stanowisko, otwierające równie nową rzeczywistość teoretyczną; rzeczywistość, która później, za sprawą Johanna Gottlieba Fichtego stanie się, jak to ujmuje, „już jedyną i właściwą perspektywą myślenia filozoficznego”<sup>216</sup>. Przypomnijmy, że zamiarem filozofii transcendentalnej było stworzenie wiedzy pewnej, zbudowanej na trwałych fundamentach. Tymi fundamentami miały być sądy syntetyczne *a priori*, budujące gmach nauki, których nie znalazł filozof z Królewca choćby dla psychologii. Tu dla Kanta tkwi przeciwieństwo pomiędzy psychologią a „poważną nauką”, czyli matematyką. Zdania arytmetyczne są syntetyczne, bo poszerzają naszą wiedzę na temat rzeczywistości i relacji w niej zachodzących i jednocześnie są *a priori*, ponieważ operują na pojęciach, sędach analitycznych *a priori*, a właściwie na konstrukcji tychże pojęć<sup>217</sup>. Innymi słowy, status matematyki, a co za tym idzie, także nauk szczegółowych nań opartych, nie jest dla Kanta podejrzany. Inaczej jest z sędami *stricte* metafizycznymi, które są przecież także sędami

---

<sup>215</sup> Omawiamy Kanta powierzchownie, zwracając uwagę na najistotniejsze zmiany w koncepcji „podmiotu”, które wprowadza filozofia transcendentalna. Zob.: Tadeusz Kroński, *Kant*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1966. W 2013 roku ukazał się nowy przekład *Dzieł Zebranych* Immanuela Kanta Mirosława Żelaznego, a wraz z nim nowe wydanie *Krytyki czystego rozumu*. Zob.: Immanuel Kant, *Dziela zebrane. Tom II: Krytyka czystego rozumu*, przeł. M. Żelazny, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013. Na potrzeby tej pracy korzystaliśmy z klasycznej translacji Romana Ingardena, w której podmiotowość transcendentalna ma już swoją wykładnię. Niuanse i spory interpretacyjne, które pojawiają się przy nowych tłumaczeniach – wraz z deklaracjami, że dotychczas nikt poprawnie nie rozumiał przekładanego dzieła – nie mają raczej wpływu na instrumentalne wyłożenie tu podstawowych treści Kantyzmu.

<sup>216</sup> Marek Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1977, s. 14

<sup>217</sup> Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu. Tom I*, dz. cyt., s. 713.

syntetycznymi *a priori*. Jednak weryfikacja ich twierdzeń niemożliwa, bowiem roszczą sobie one bowiem prawo do udzielania odpowiedzi na pytania w rodzaju: co jest źródłem świata, jaki jest cel życia i tak dalej; doprowadzają one więc, zdaniem Kanta, do bezpłodnej spekulacji.

Wszystko to jest znane. Przed metafizyką stoi otwarta nadmieniona „droga krytyczna”, czyli refleksowanie nad zasadami własnego – czy właściwie już ogólnoludzkiego, ponad-subiektywnego – poznania, które w zasadzie polega na badaniu teorii, którymi się posługujemy. Widzimy tutaj jak w soczewce, w jaki sposób filozofia transcendentalna Kanta wprowadza ową „jedyną i właściwą perspektywę myślenia filozoficznego”, o której pisze Siemek, wyrzucając tym samym poza swój „prawomocny” nawias jakiegokolwiek próby orzekania o „rzeczywistości samej w sobie”. Trzeba było ponad stu lat, by Henryk Bergson podjął na nowo systematyczną próbę restytucji filozofii opartej na wglądzie ejdetycznym (zob. paragraf 1.3.5). Nawet tak „spekulatywny” filozof jak Arthur Schopenhauer – mimo jego silnych inklinacji w kierunku myśli dalekowschodniej, szczególnie widocznych w drugim tomie „Świata jako woli i przedstawienia” – uważał się za prawowitego spadkobiercę Kantyzmu<sup>218</sup>. Pokazuje to doniosłość projektu Kanta, ale także to, jak pociągająca jest wizja „oderwanego”, racjonalnego podmiotu.

Jak wiemy, pytaniem przyświecającym pracy Kanta było to, jak możliwa jest obiektywna wiedza, tworzona w aktywności władz poznawczych podmiotu, który jest przecież subiektywny. Odpowiedzią jest stworzenie koncepcji „podmiotu transcendentalnego”, będącego niejako „ponad” indywidualną podmiotowością. Jest on koniecznym warunkiem wiedzy, a konstytuowany jest przez transcendentalną apercpcję. Poznajemy rzeczywistość percepcją, ale sam podmiot transcendentalny – niebędący indywidualnym poznaniem ani jaźnią – wytwarzany jest przez

---

<sup>218</sup> Artur Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie. Tom I*, przeł. J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 20: „Już w przedmowie do pierwszego wydania oświadczyłem, że moja filozofia wychodzi od filozofii Kanta i dlatego zakłada jej gruntowną znajomość; powtarzam to tutaj. Albowiem nauka Kanta sprawia w każdym umyśle, który ją pojął, fundamentalną przemianę, tak wielką, że można ją uznać za duchowe odrodzenie. Mianowicie tylko ona jest naprawdę w stanie usunąć realizm nam wrodzony, który wywodzi się z pierwotnych określeń intelektu, a do tego nie wystarcza ani Berkeley, ani Malebranche, poprzestają bowiem za bardzo na tym, co ogólne, podczas gdy Kant wnika w szczegóły, i to w sposób nie znany ani prekursorom, ani kontynuatorom i ma zupełnie szczególny, chciałoby się rzec bezpośredni wpływ na umysł, który w wyniku tego rozczarowuje się zasadniczo i odtąd widzi wszystkie rzeczy w innym świetle. Ale dopiero dzięki temu staje się dostępny dla rozwiązań pozytywnych, które ja mam dać”. Tym rozwiązaniem pozytywnym jest – w telegraficznym skrócie – idea, że sądy syntetyczne *a priori* budują owe tytułowe Schopenhauerowskie „przedstawienie”, wytwarzane w procesie poznania przez sam niepoznawalny podmiot (inne podmioty są dla niego także tylko przedstawieniem); podmiotem jest „wola”, dostępna do zgłębienia tylko przez samą siebie, bowiem to ona jest tym, co śni swój sen – trwający całe życie (zob. ss. 50-51). Por.: Martin Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, dz. cyt., s. 229: „W trakcie wędrówki przez poszczególne stadia Kantowskiego ugruntowania okazało się, jak dociera ono ostatecznie do transcendentalnej wyobraźni jako podstawy wewnętrznej możliwości syntezy ontologicznej, tzn. transcendencji”. Ta transcendentalna wyobraźnia jest podstawą całego „bycia” podmiotu dla Heideggera, wspólnym korzeniem zarówno zmysłowości i intelektu, jest „pierwotną jednością ontologicznej syntezy”, której „korzeń jest jednak zakorzeniony w pierwotnym czasie” (ss. 226-227), co można porównać z Schopenhauerowską „wolą”. Zdumiewające jest do jak podobnych – choć tak różną drogą – wniosków dochodzą ci dwaj myśliciele, zafascynowani filozofią Kantowską.

apercepcję. To ona umożliwia uprawianie filozofii transcendentalnej, reflektującej na temat warunków możliwości doświadczania rzeczywistości przez podmiot. Reasumując, stanowisko Kanta nie jest ani do końca racjonalistyczne, ponieważ nie chodzi o substancjalnie rozumiany rozum, a już na pewno nie o antyczną i grecką, ponadjednostkową i zawartą obiektywnie w przyrodzie rozumność, czyli *logos*, ani też empiryczne, bowiem dla Kanta teoria poprzedza praktykę. Celem jest refleksja na temat własnego poznania w ramach podmiotu transcendentalnego, którego cechuje uniwersalizm. Jego podejście lepiej jest nazwać proceduralnym niż mentalistycznym.

Na gruncie filozofii transcendentalnej Immanuela Kanta domena bezpośredniego doświadczania rzeczywistości staje się filozoficznie „podejrzana”. Rzeczywistość „sama w sobie” jest niepoznawalna; interesuje nas to, jak konstruujemy „przyrodę” – za pomocą sądów syntetycznych *a priori* – a nie jaka ona jest esencjalnie. Efektem Kantyzmu jest odcięcie subiektywnego doświadczenia z dziedziny zainteresowania filozofii. Dostęp do wiedzy niezapśredniczonej przez naukę jest, wedle Kanta, niemożliwy. Odtąd – w ramach podmiotowości transcendentalnej – chodzi nam o siatkę pojęciową, którą na świat nakładamy; musimy zatem sprawdzić, jak szerokie są jej oka, w razie potrzeby ją naprawić lub wymienić na nową. Mówiąc jeszcze bardziej obrazowo, siedząc w ciemnej komnacie – dokładnie w tej samej, w której przebywał Kartezjusz – i obserwując bryłę wosku, dochodzimy do wniosku, że wszystko, nad czym możemy reflektować, to nasze pojęcie wosku (sąd syntetyczny *a priori*). Tego, jaki on w istocie jest, nigdy się nie dowiemy. I nie powinno nas to, w zasadzie, interesować. To znaczne przekształcenie i kluczowy moment w genealogii podmiotowości. Już Rene Descartes pisze, że „nie poznaje się ciało za pośrednictwem zmysłu, lecz przy pomocy samego intelektu”<sup>219</sup>. Wystarczył krok dalej. Poznajemy ciała za pomocą intelektu, czyli sądów syntetycznych *a priori*, które, jak chce Immanuel Kant, obejmują matematykę, przyrodznawstwo i metafizykę.

Podmiot transcendentalny Kanta okazuje się więc rozbudowanym i steoretyzowanym *cogito* Kartezjusza; z tym jednak zastrzeżeniem, że teraz to „ja”, czyli podmiot, nie potrzebuje już połączenia z „matrycą” – bogiem, absolutem, transcendencją – która miałaby podtrzymywać istnienie każdej indywidualnej duszy (o której istnieniu wnioskuję poprzez myślenie, „ja” to tylko myślenie, a konkretnie – myśląca dusza).

Wszewładzy podmiotu transcendentalnego nic już nie zagraża; poprzez apercepcję ustanawiam samego siebie jako warunki możliwości *episteme*, poprzedzające wszelkie moje świata poznanie.

---

219 Rene Descartes, *Medytacje...*, dz. cyt., ss. 167-168.

### 1.3.3 Nietzscheański podmiot nihilistyczny

Nihilizm – streszczony w słynnej formule: „bóg umarł”<sup>220</sup>, którą można rozumieć jako śmierć transcendentnych źródeł wartości – miał, wedle Fryderyka Nietzschego, zapoczątkować podmiotowy powrót do bytu poprzez zanik panowania tego, co ponadmysłowe; w wykładni Martina Heideggera „śmierć boga” jest momentem w dziejach, w którym rozpoczęła się utrata wiary w to, że obiektywnie rozumiane wartości mogą być sensotwórcze<sup>221</sup>. Podmiot zaczyna orientować się – ten krok stał się, rzecz jasna, możliwy dzięki Heglowskiej koncepcji „pochodowi ducha” w dziejach – w historyczności własnej aksjologii<sup>222</sup>. Życie zmysłowe staje się celem samym w sobie; ma być ono przedmiotem zachwyty ze względu na jego niedokończoność, a nie ze względu na nieskończoność<sup>223</sup>. Fryderyk Nietzsche dowartościowuje zatem ciało i zmysłowość człowieka; definiowane one są w opozycji do „duchowości”, czyli świata nadzmysłowego, który nacechowany jest pejoratywnie; wartości nadzmysłowe mają dla autora „Tako rzecze Zaratustra” wymiar eskapistyczny. Ciało natomiast jest dla Nietzschego określane jako obdarzone własnym, i to „wielkim”, „rozumem”<sup>224</sup>. Ponieważ to ciało, ta fizyczność staje się tym, co umieszcza się w centrum uwagi – to dlatego jako „dobre” określa Nietzsche „wszystko, co uczucie mocy, wolę mocy, moc samą w człowieku podnosi”<sup>225</sup>. Czyli „dobre” w sensie antycznym, greckim – możliwości, władzy i potęgi i możliwości odciskania swojej woli w realnym (a nie nadzmysłowym) świecie. Założeniem nihilizmu Nietzscheańskiego jest afirmacja nicości; przewartościowanie wartości prowadzić ma do stanu zgody na pustkę i skończoność, która poprzedza wieczność. Widać to w jego utworach pisanych liryką, gdzie pisze on o „wieczności” jako „tarczy konieczności”, „najwyższej gwiazdzie bytu”, której żadne „nie” nie kała, „wieczyste TAK istnienia”; jest to „tak” powiedziane wieczności – pustce<sup>226</sup>.

<sup>220</sup> Fryderyk Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Wydawnictwo Vis-a-vis Etiuda spółka z o.o., Kraków 2010, s. 9: „Wszak ten święty starzec nic jeszcze w swem lesie nie słyszał o tem, że Bóg już umarł!”

<sup>221</sup> Streszczając myśl Fryderyka Nietzschego zasadne wydaje się posługiwanie się wykładnią Martina Heideggera. Zob. np.: Cezary Wodziński, *Nietzsche* [w:] Barbara Skarga (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, ss. 194-203.

<sup>222</sup> Zob.: Fryderyk Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. L. Staff, Nakład J. Mortkowicza, Warszawa 1904.

<sup>223</sup> Tamże, s. 12: „Człowiek jest liną rozpiętą między zwierzęciem i nadcześniakiem – liną ponad przepaścią (...) Oto, co wielkiem jest w człowieku, iż jest on mostem, a nie celem”.

<sup>224</sup> Tamże, s. 33. Dowartościowuje „ciało” i żywioł dionizyjski poprzez obrazową metaforę – „Wierzyłbym w boga, który by tańczyć potrafił”.

<sup>225</sup> Fryderyk Nietzsche, *Antychryst. Próba krytyki chrześcijaństwa*, przeł. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 7.

<sup>226</sup> Fryderyk Nietzsche, *Dytyramby Dionizyjskie*, przeł. S. Wyrzykowski, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1919, s. 31. Pełny passus: „Tarczo konieczności! / Najwyższa gwiazdo bytu! / – której życzenie żadne nie dosięga / i żadne NIE nie kała, / wieczyste TAK istnienia, jestem wieczyście twojem TAK: / ALBO KOCHAM CIEBIE, O WIECZNOŚCI”.

To dlatego, zdaniem Martina Heideggera, istotą Nietzscheańskiego nihilizmu jest „ubóstwienie” pustki, albowiem tę źródłową negację bytu, przemoc można jedynie „energiczną afirmacją” tejże pustki<sup>227</sup>. Heidegger dostrzega tu fundament aksjologiczny „przewartościowania wszystkich wartości” – a nie „zaniku” – zgodę na elementarny brak, którego nie usiłuje się już zakryć „nadmysłowym” wartościowaniem czy jakąś formą eskapizmu, polegającego na „wyżywaniu” się w świecie nieistniejących, w zasadzie, wartości (czy też istniejących na zasadzie fantomu, mirażu).

Ale Michel Foucault wskazał, że owo posunięcie, zainaugurowane przez Nietzschego jako ostateczny upadek ideałów i triumf rzeczywistości zmysłowej, było kontrskuteczne, bowiem Nietzsche pominął fakt, iż powrót do ciała – poczyniony w sprzeciwie wobec kartezjanizmu – i upadek świata „nadmysłowego” jest gestem niezmiennym tak wiele w generalnym „urządzeniu” podmiotu. Nietzscheizm jest – w krytyce Foucaulta – związany z, mówiąc z kolei językiem Taylora, z niezwykle „silnym wartościowaniem”. Praktykowanie żywiołu dionizyjskiego, do którego Nietzsche nawołuje – czyli do porządku zmysłowego, nie nadmysłowego (o ile „porządek” jest tu właściwym słowem, jeżeli już, jako coś wytwarzanego samorzutnie przez prymat woli mocy) – było w starożytnej Grecji elementem struktury i porządku aksjologicznego, a nie „zezwierzeniem” czy powrotem do nieskrępowanej niczym zmysłowości. Nie było „zezwierzeniem” nie ze względu na rzekomą niemoralność takiego aktu, wyczuwalną w pejoratywnym wydźwięku tego określenia, nadanym mu przez źródłowo chrześcijański humanizm, tylko ze względu na jego niemożliwość. Powrót do ciała poprzedza bowiem wypowiedzenie, że do ciała winniśmy wrócić, a to już związane jest z umiejscowieniem podmiotu mówiącego w pewnym punkcie dyskursu. Już Heidegger podkreśla, że w ten sposób nihilizm przestaje być nihilistyczny, ponieważ oznacza wyzwolenie od dotychczasowych – a nie wszystkich – wartości. Destrukcja sugeruje pozostawienie pustego miejsca, a rewolucja Nietzscheańska oznaczać miała, że dla wartości nie ma już po prostu miejsca. Tymczasem postulowane i wytęsknione skończenie z metafizyką tutaj „objawia się jako upadek panowania tego, co nadmysłowe”<sup>228</sup>. To znaczy, że ideały upadają, ale nie w potocznym rozumieniu, który został swego czasu podsumowany i podchwycony przez masową publiczność w sformułowaniu z radiowego przeboju: „wszyscy mamy źle w głowach, że żyjemy”. Bez wątplenia tego rodzaju nihilizm bywa praktykowany, ale jest on w opozycji do Nietzscheańskiego, w którym „przewartościowanie wszystkich dotychczasowych wartości” doświadcza się jako oswobodzenia, czyli jako procesu prowadzącego do spełnienia. Nietzsche rozumiał to jako efekt uznania śmierci

---

227 Martin Heidegger, *Nietzsche. Tom II*, dz. cyt., s. 54.

228 Tamże, ss. 34-35.

boga, a przez to docenienie jedyne go świata nie iluzorycznego, reprezentowanego w tradycji greckiej przez żywioł dionizyjski. Stąd niedaleko do obrazu ewolucji człowieka od wielbłąda, poprzez lwa, do dziecka – w stadium wielbłąda człowiek bierze na swoje barki realizację wartości wpojonych przez tradycję, przez co cierpi. W stadium lwa zaczyna walczyć z nimi, jest jednak podówczas w niewoli negacji (i tylko tutaj najbliższej byłoby do potocznego rozumienia nihilizmu). Dopiero potem następuje stadium dziecka, w którym człowiek jest w stanie celebrować swoje istnienie. Już nie walczy, a bawi się cielesnością, ale nie jak obiektem, bo na nowo jest zjednoczony ze swoim światem zmysłowym: nie ma właściwie *tego, który się bawi*, bowiem jest już samo *bawienie się*, które *jest* celebracją, radością, spełnieniem<sup>229</sup>.

Wydawać się mogło, że program Nietzschego gwarantuje wyjście z pułapek, które zastawił na podmiot dualizm kartezjański. Świat nadzmysłowy ma zostać przewycięzony. Czy to nie oznacza powrotu do ciała i osiągnięcia stadium dziecka, nawet jeśli jest to jeszcze odroczone? Celem jest bycie nadczłowiekiem poprzez wolę mocy, której mową jest czyn. Ograniczenia, wprowadzone przez tradycję judeochrześcijańską, zakładające kagańce na cielesność, a które w inny sposób objawiły się w kartezjanizmie, mają zostać zerwane.

Przyczyn tego, że – pomimo płodności – koncepcja Fryderyka Nietzschego nie może być potraktowana jako przewycięzenie dualizmu kartezjańskiego są przynajmniej dwie. Pierwsza jest fundamentalna, została sformułowana już przez Heideggera. Ponieważ Nietzsche reflektując na temat wartości tkwi wciąż, jak to ujmuje Heidegger „w trajektorii dziejów metafizyki”, a przecież pierwszeństwo „idei wartości w metafizyce, jądrze zachodniej filozofii, nie jest (...) sprawą przypadku”<sup>230</sup>. Można by rzec, że to „oczywista oczywistość”, bowiem chcąc przekonstruować zachodni sposób myślenia, filozof musiał odnieść się do tego, co osią zachodniej filozofii jest w jego czasie. Rzecz jest jednak w czymś innym; filozofia Nietzschego traktuje o upadku wartości kosmologicznych, a jego nihilizm jest rozpadem takiej – i tylko takiej – aksjologii<sup>231</sup>. Jednocześnie ów nihilizm jest „stanem psychologicznym”, który Nietzsche traktuje jako „antropologię”, o ile

---

229 Zob.: Fryderyk Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, dz. cyt., ss. 25-26: „Nazwę wam trzy przemiany ducha: jako duch wielbłądem się staje, wielbłąd lwem, wreszcie lew dziecięciem. Wiele jest ciężaru dla ducha, dla silnego jucznego ducha, w którym pokora zamieszka: wszystkiego, co ciężkie i najcięższe pożąda jego siła (...) Lecz na samotnej pustyni dzieje się druga przemiana: lwem staje się tu duch, wolność pragnie sobie złupić i panem być na własnej pustyni (...) z wielkim smokiem chce się o zwycięstwo potykać. Czymże jest ów wielki smok, któremu duch jako panu i Bogu ulegać nie chce? <<Musisz>> zwie się ów smok. (...) Tysiącletnie wartości lśnią na tych [jego – przyp. I. G.] łuskach. (...) Stworzyć sobie wolność i święte <<nie>> nawet o obowiązku, na to, bracia moi, lwa potrzeba. (...) Czemu lew drapieżny dziecięciem stać się jeszcze winien? Niewinnością jest dziecię i zapomnieniem, jest nowopoczęciem, jest grą, jest toczącym się pierścieniem, pierwszym ruchem, świętego <<tak>> mówieniem”. Trzy stadia mogą być interpretowane nie tylko jako etapy rozwoju charakterologicznego człowieka na drodze do pełnego, integralnego rozwoju osobowości, ale także trzy stadia rozwoju ludzkości.

230 Martin Heidegger, *Nietzsche. Tom II*, dz. cyt., s. 55.

231 Tamże, ss. 58-59.



antropologia oznacza pytanie o naturę człowieka, biorąc pod uwagę jego związki z bytem w ogóle. Czyli stanowi antropologię filozoficzną. I tutaj wypada Heideggera, omawiającego ten problem, zacytować dosłownie (wytluszczenia – I. G.):

*Nietzscheańska „psychologia” w żadnym razie nie ogranicza się do człowieka, co nie znaczy, że poszerzona jest tylko o sferę roślin i zwierząt. „Psychologia” jest pytaniem o to, co „psychiczne”, tzn. żywe w sensie „woli mocy”. Ta z kolei jest charakterem wszelkiego bytu, a jako że prawda o bycie w całości nazywa się metafizyką, Nietzscheańska „psychologia” oznacza po prostu metafizykę. (...) **Epoka, którą nazywamy Nowożytnością i w której spełnienie zaczynają wkraczać teraz dzieje Zachodu, określona jest przez to, że człowiek staje się miarą i centralnym punktem bytu.** Człowiek jest tym, co leży u podstawy (das Zugrundeliegende) wszelkiego bytu to znaczy w nowożytności: wszelkiego **uprzedmiotowienia i przedstawialności** – subiectum. Jakkolwiek gwałtowne byłyby wciąż ponawiane ataki Nietzschego na Kartezjusza, którego filozofia stworzyła podstawy nowożytnej metafizyki to Nietzsche atakuje Kartezjusza wyłącznie za to, że ten nie dość zdecydowanie i jeszcze nie w pełni ustanawia człowieka jako subiectum. (...) Dopiero doktryna nadczłowieka jako nauczanie o **bezw warunkowym prymacie człowieka w ramach bytu** doprowadza nowożytną metafizykę do skrajnego i skończonego określenia jej istoty. **Doktryna ta jest największym triumfem Kartezjusza**<sup>232</sup>.*

Odtąd władza podmiotu jest na tyle bezdyskusyjna, że problem, który Kartezjusza nurtował, czyli jak to możliwe, że w kolejnych punktach czasu wciąż zachowuję swoją tożsamość (i z czego wydedukował konieczność istnienia „matrycy”, boga-transcendencji) w ogóle się nie pojawia. Nie ma problemu ciągłości, bowiem teraz „radikalna refleksyjność” owej „oderwanej racjonalności” posiada władzę hegemoniczną na tyle, że sama może, jeśli tak jej się podoba, podtrzymywać swoje istnienie. I rzeczywiście, coraz rzadziej pojawia się pytanie o źródło tego myślenia, o jego uкорzenie (choćby w ciele, a przez to w świecie – ale jakim świecie, skoro przyroda jest tworem rozumu?). Nietzscheański nihilizm dotyczy, syntetyzując, „szczególnego stanowiska człowieka w komosie”, by użyć tytułu pracy Maxa Schelera. Rewolucja w dziedzinie wartości, zarazem konstatawana jak i katalizowana przez Nietzschego, doprowadza do afirmacji życia samego, czy, inaczej rzecz ujmując, przeżywania. Stosunek człowieka do bytu zmienia się, ale nie znika. Coś innego zostaje uznane za realne niż w platonizmie. W filozofii Nietzschego dyskursywne i aksjologiczne zwrócenie się ku życiu zostaje wzięte za życie same w sobie.

To, co u Nietzschego jest istotne, to pytanie o genezę wartości. W ten sposób stała się możliwa refleksja na temat historyczności aksjologii. Znów jednak, w samej metafizyce Nietzscheańskiej, po pierwsze, wartości są konstruowane poprzez „wolę mocy” (i tu trafiamy na założenie metafizyczne, antropocentryczne, skoncentrowane na *subiectum*), a po drugie to, że – jak twierdzi Heidegger – pojawienie się idei wartości (a co za tym idzie, ich historyczności) zostało

---

232 Tamże, s. 61.

przygotowane przez metafizykę przed autorem „Tako rzecze Zaratustra”<sup>233</sup> (choćby przez pojęcie „dziejowości” Hegla). Konstrukcja „woli mocy” i jej centralnego miejsca w metafizyce Nietzschego, jest wyniesieniem na piedestał *subiectum* powstałego jako intensyfikacja podmiotu kartezyjańskiego.

Źródło drugiego zastrzeżenia jest powiązane z poprzednim. Dotyka kłopotu z dyskursywnością „ciała”. Podejmuje ten problem Michel Foucault w „Historii seksualności”, w której podejmuje kwestie „żywołu dionizyjskiego”, operującego na cielesności i swobodnym przeżywaniu własnej seksualności oraz prób przywrócenia mu znaczenia w kulturze<sup>234</sup>. Ten postulowany proces powrotu do „ciała”, związany z tryumfalnym powrotem ze świata „nadmysłowego” (czyli z wartości praktykowanych w świecie judeochrześcijańskim, a związanych, na domiar złego, z ascetycznie motywowanym umartwianiem ciała i resentymentem odrzucającym dobro-się<sup>235</sup>) do świata „zmysłowego” (stadium dziecka, erotyka). Foucaultowi chodzi o następujący problem. Na ile do „ciała” możemy „powrócić” poprzez zmianę siatki teoretycznej – w sytuacji, gdy siatka teoretyczna jest władzą-wiedzą? Czy wprowadzenie „seksualności” do dyskursu nie sygnalizuje wzmożonej kontroli poczynań jednostek? Co zmienia dyskursywne zwrócenie się intelektu do ciała, ogłaszające jego Dla Foucaulta seksualność jest tworem takim, jak dla Kanta przyroda. Przez to dyskursywnie głoszona konieczność wyzwolenia jej nie może się powieść, a wręcz jest kontrskuteczna; powrót do żywołu dionizyjskiego jest zmianą słownika, i to doprowadzającą do zwiększenia władzy podmiotu nad treściami dotąd nieobjętymi władzą autorefleksji<sup>236</sup>; podmiotem tym jest już bezosobowa struktura. Ponadto, zdaniem Foucaulta, Nietzsche zignorował fakt, że obrzędy ku czci Dionizosa miały miejsce w strukturze

---

233 Tamże, ss. 110-111.

234 Michel Foucault, *Historia seksualności*, dz. cyt., s. 137. Przy czym seks nie jest utożsamiany z seksualnością, oba te twory są jednak narzędziami dyskursu. „Seks” jest wytworem dyskursu: „Nie umieszczajmy seksu po stronie rzeczywistości, a seksualności po stronie mętnych idei i złudzeń, seksualność jest nader realną figurą historyczną, to ona zbudowała pojęcie seksu jako wyspekulowanego elementu potrzebnego do jej funkcjonowania. Nie sądzmy, iż mówiąc „tak” seksowi, mówimy „nie” władzy, przeciwnie, podążamy wówczas tropem ogólnie urządzonej seksualności”. Warto zwrócić uwagę także na ss. 138-139, na których Foucault – na przekór panującemu klimatowi intelektualnemu i własnemu położeniu społecznemu – pisze o tym, że kiedyś być może niepojęta wyda się cywilizacja, widząca wielki sekret w seksualności, zmuszająca wszystkich do mówienia o nim, niewołająca dyskursem, a jednocześnie twierdząca, że wyprowadza z niewoli chrześcijańskiego ascetyzmu.

235 Scheler twierdził, że Nietzsche błędnie lokalizował źródło opartego na resentymencie fałszowania wartości antycznych. Jego zdaniem chrześcijaństwo wprowadza nową wartość – miłość, skierowaną do natury duchowej bliźniego, nie stojąc w opozycji do „siły” powiązanej z etosem „rycerskości”, bowiem chrześcijaństwo – w jego opinii – było „religią walecznych”. Gruntowne zafałszowanie znaczeń pojęć „dobry” i „zły” widzi natomiast w moralności mieszczańskiej, która wszystkie cechy zawodowe kupca uniwersalizować ma jako powszechnie wartości. Zob.: Max Scheler, *Resentyment a moralność*, przeł. B. Baran, Fundacja Aletheia, Warszawa 2008.

236 Michel Foucault, *Historia seksualności*, dz. cyt., s. 18: „Nie pytam, dlaczego jesteśmy zniewoleni. Pytam, dlaczego tak namiętnie, z taką urazą do naszej najbliższej przeszłości, terażniejszości i do nas samych głosimy, że jesteśmy zniewoleni”; s. 73: „Czego, oprócz możliwych rozkoszy domagamy się od seksu, że go aż tak nagabujemy? (...) A może owa wiedza osiągnęła tak wysoką rangę polityczną, ekonomiczną, etyczną, że należało – w celu podporządkowania jej każdego człowieka – paradoksalnie go zapewnić, że znajdzie w niej własne wyzwolenie?”

społecznej; nie były jej rozerwaniem, wyłączeniem poprzez nieskrępowane oddanie się „zwierzęcej” cielesności, bo coś takiego w ogóle nie jest możliwe, przynajmniej nie w sytuacji społecznej. Obrzędy te były elementem praktykowania władzy, która czasowo wyłączając niektóre elementy wspólnotowego rygoru, w dłuższej perspektywie gwarantuje sobie trwałość. W rozważaniach Foucault jest wyraźny rys niewiary w opcję wyjścia poza strukturę determinującą ludzkie wybory.

Już Heidegger widział w „ruchu Nietzschego” przesunięcie pojęciowe, a nie fundamentalną zmianę optyki, ponieważ, chociaż u podstaw filozofii Nietzschego jest „ciało”, to w jego filozofii wyłącznie „z punktu widzenia metodyki należy go preferować”. Idzie tu o „sposób postępowania przy określaniu tego, na czym opiera się wszystko, co da się ustalić”<sup>237</sup>. Jego zdaniem to, że w puste miejsce kartezjańskiej duszy wstawia Nietzsche ciało, a także podkreśla, iż fakt, że to świat pożądań i namiętności jest jedyną miarodajną rzeczywistością (w „Poza dobrem i złem”), do której możemy się odnosić, nie zmienia wiele w stanowisku metafizycznym, które wyznaczył już Kartezjusz; subiektywność, w przypadku obu stanowisk, jest bezwarunkowa:

*„Ciało” to nazwa dla takiej postaci woli mocy, w której człowiekowi jako wyróżnionemu „podmiotowi” jest ono bezpośrednio i stale dostępne. Dlatego powiada Nietzsche: „Istotne: wychodzić od ciała i traktować je jako nie przewodnią”. Jeśli jednak ciało staje się nicią przewodnią wykładni świata, to nie znaczy to, żeby „biologicznie” i „witalnie” wprowadzać w całość bytu i ją samą pojmować „witalnie”, lecz: specyficzny obszar tego, co „witalne” zostaje pojęty metafizycznie jako wola mocy<sup>238</sup>.*

Nie ma zatem mowy o „witalnym”, „biologicznym” – żyjącym w świecie – indywidualnym, niepowtarzalnym ciele. Nawet jeśli ono istnieje, zostaje zagarnięte przez takie ujęcie „Ja”, które ma siebie pod jeszcze doskonalszą kontrolą. To, co mogłoby go przekraczać musi być wchłonięte. Świat ponadmysłowy zostaje zlikwidowany; decydujące jest „tak chcę” podmiotu. Z tych przyczyn Nietzscheizm nie może być uznany za przewyciężenie kartezjanizmu.

---

237 Martin Heidegger, *Nietzsche. Tom II*, dz. cyt., s. 189.

238 Tamże, s. 291.

### 1.3.4 Socjologizująca geneza podmiotu

Wiek dziewiętnasty oraz początek wieku dwudziestego to moment odkrycia roli społeczeństwa i położenia nacisku na jego funkcję przy konstruowaniu podmiotowości. Kamieniem milowym dla postrzegania „Ja” jako wytworu zbiorowości była praca teoretyczna Émile’a Durkheima. Ukucie socjologizującego podejście do podmiotowości zawdzięczamy także pracom Karola Marksa i Maxa Webera<sup>239</sup>. Dla Durkheima i jego przełomowego dzieła, zatytułowanego „Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii”, charakterystyczny był socjologizm; jest to pogląd, że społeczeństwo jest rzeczywistością *sui generis*, ponieważ kategorie poznawcze – czas, przestrzeń, ilość, jakość – mają swe źródła społeczne.

W tym sensie to zbiorowość staje się podmiotem transcendentnym, który ustanawia warunki możliwości poznania dla uczestników zbiorowego ceremoniału. Durkheim w 1912 roku swoje badania podsumowywał w ten sposób, że oto „świadomość zbiorowa” umożliwia „świadomość świadomości”, czyli podmiotowe samo-odniesienie: „Ja” istnieję, czyli „Ja” mam siebie jako coś nieokreślonego – jak w przypadku pojęcia *a/the self*. Wedle filozofa świadomość zbiorowa jest „najwyższą formę życia psychicznego”. Społeczeństwo dostarcza „umysłowi ram obejmujących wszystkie byty i umożliwiającących o nich myślenie”<sup>240</sup>. Stwierdzenie to mówi tyle, że społeczeństwo funduje poznanie rzeczywistości i doświadczenie świata. Kategorie, pojęcia, język, za pomocą których podmiot poznaje rzeczywistość, mają źródła kolektywne. Społeczeństwo jest źródłem normatywności, nadaje sens światu i go porządkuje. Przed Durkheimem powszechne było założenie, że – jak ujmuje badacz myśl swoich intelektualnych poprzedników, ale także współczesnych mu krytyków –

---

<sup>239</sup> Jako twórcę „zbiorowej” genezy podmiotu można wskazać szczególnie Karola Marksa ze względu na jego formułę, że „byt określa świadomość”, czyli warunki ekonomiczne determinują system instytucjonalny, a co za tym idzie, podmiotowość poszczególnych aktorów społecznego teatru. Leszek Nowak uważa Karola Marksa za otwierającego paradygmat socjocentryczny, podkreśla jednak za Brzozowskim, że podmiot Marksa przekracza Kanta ujęcie tylko w ten sposób, że ustanawia zbiorowość w miejsce jednostki; marksizm nie tłumaczy – w przeciwieństwie do koncepcji Durkheima – w jaki sposób to robi. To znaczy, nie określa, jakimi narzędziami „byt” określa tę „świadomość” jednostek. Tymczasem filozofia Émile’a Durkheima analizuje, w jaki sposób społeczeństwo tworzy dla siebie rzeczywistość symboliczną, tworząc dla podmiotów warunki możliwości poznania; zostaje ona zinternalizowana w każdym z użytkowników symbolicznego języka. Zob.: Leszek Nowak, *Zagadka punktu wyjścia*, dz. cyt., s. 45: „Kolejnym paradygmatem był socjocentryzm otwarty przez (młodego) Marksa. Nie jednostka, lecz zbiorowość stanowi byt bazowy – człowiek poszczególny jest tu bytem pochodnym. Tak przynajmniej rozumieć można Brzozowskiego interpretację Marksa – odkrytą później niezależnie przez Lukacsa i Gramsciego. Marks, wedle Brzozowskiego, <<wyjaśnił rzeczywiste znaczenie i genezę Kantowskich kategorii>>, przekracza go jednak o tyle, że pojmuje ów podmiot nie indywidualnie, lecz zbiorowo, i nie jako podmiot poznający, lecz pracujący”.

<sup>240</sup> Émile Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego...*, dz. cyt., ss. 422-423.

*człowiek na postrzeganą rzeczywistość nałożył [rzekomo] pewien świat nierzeczywisty, będący w całości konstrukcją złożoną bądź ze złudnych, niepokojących, umysł marzeń sennych, bądź z potwornych, niekiedy zwyrodniałych wizji, które wyobrażenia mitologiczna miałyby splodzić pod pełnym uroku, ale oszukańczym wpływem języka<sup>241</sup>.*

W odpowiedzi pisze, że to ten rzekomo „świat nierzeczywisty”: (A) wytwarza dopiero „człowieka”, bowiem racjonalnie działający podmiot ma swe źródło w zbiorowości i wyznaczonych przezeń ramach postępowania; (B) ów „świat nierzeczywisty” to mniej lub bardziej zaawansowane teoretyczne struktury, umożliwiające doświadczanie rzeczywistości w usystematyzowany sposób i tworzące klasyfikacje umożliwiające nadanie rzeczywistości znaczenia – a więc i sensu.

Autor „Elementarnych form życia religijnego”, badając społeczności australijskich Aborygenów, doszedł do wniosku, że istotą totemizmu jest „prezentacja rzeczy w formie hierarchicznej”<sup>242</sup>, czyli strukturyzacja rzeczywistości. Dzięki temu możliwe okazuje się podzielenie rzeczywistości na „porcje”, w których jest ona doświadczana przez jednostki. Przykładowo, totem jest symbolem oznaczającym dany klan. Członkowie wiedząc, do jakiego klanu należą, rozumieją także choćby to, z kim mogą dokonać aktu prokreacji. W ten sposób ludzie tworzą zręby rzeczywistości społecznej. Dla Durkheima celem religii – zlanej ze strukturą społeczną w przypadku totemizmu i innych tak zwanych „religii pierwotnych” – nie jest „alogeniczna” wiara w bogów, wynikająca z przerażenia światem. Przeciwnie. Operacje dokonywane na rzeczywistości za pomocą religii dają poczucie – koniecznej dla skuteczności działania, nawet jeśli, w pewnym sensie, iluzorycznej – sprawczości. Umożliwiają „narzucanie swej woli światu”<sup>243</sup> poprzez system pojęć. Struktury te nadają kształt, charakter i trwałość strukturze zbiorowej, a jej uczestnikom tożsamość. Obrzędy, ceremonie, rytuały nie są skutkiem błędnych przekonań – błędne mogą być tylko na gruncie innego systemu teoretycznego. Nie są też nieskuteczne, ponieważ ich celem jest podtrzymanie więzi społecznych i tym samym wzmocnienie jednostek, dzięki czemu są bardziej odporni na okoliczności zewnętrzne. Dlatego w ujęciu Durkheimowskim różnica pomiędzy nauką a religią jest tylko różnicą stopnia. Teoria naukowa także uwzględnia anomalie; nie od razu porzuca się ją pod wpływem niezgodności z praktyką; ten fakt myśliciel zauważa na ponad pół wieku przez Thomasem Kuhnem. Podobnie Aborygeni nie porzucają wierzeń religijnych – czyli systemu umożliwiającego funkcjonowanie w rzeczywistości zagrażającej i nieprzewidywalnej –

---

<sup>241</sup> Tamże, s. 217.

<sup>242</sup> Tamże, s. 140.

<sup>243</sup> Tamże, s. 79.

pod wpływem tego, że zdarza się, że ceremonia nie odnosi pożądanego skutku<sup>244</sup>.

Instytucje społeczne mają więc źródło w religii – w „religii pierwotnej” charakter sakralny mają; gwiazdy, księżyc, niebo, góry, rośliny, zwierzęta<sup>245</sup>. Czy one też są więc „wytwarzane” przez społeczeństwo? Tak, bo społeczeństwo daje siatkę teoretyczną umożliwiającą uchwycenie rzeczywistości i odróżnienie, powiedzmy, gwiazdy od księżyca. Monoteistyczny, półmartwy Bóg na tronie w koronie to już dosyć odległa, to znaczy: „nowa” forma religijności. Pierwotne ludy posługiwały się religią głównie po to, by dokonywać operacji na świecie zewnętrznym. Wytwarzali tym samym także sferę *sacrum*, świętości, niedotykalności. Ale – jak przekonuje Durkheim – i dziś społeczeństwo laickie wytwarza takie sfery *sacrum*, np. sakralizując idee czy deifikując ludzi uosabiających zestaw poświadanych aktualnie kulturowo cech<sup>246</sup>. Siły, w które się wierzy, to, w tym ujęciu, zmaterializowane uczucia zbiorowe, zyskujące samoświadomość w procesie konstytuowania systemu wierzeń; są to „zobiektywizowane uczucia” ludzkości<sup>247</sup>. Społeczeństwo jest nie tylko autonomicznym bytem wobec jednostek, ale i strukturą nadrzędną. „Pojęcia są wspólne”, są „dziełem wspólnoty”, a przekazywanie treści swojej świadomości (w procesie komunikacjami z innymi członkami wspólnoty) odbywa się poprzez pojęcia konstruowane zbiorowo<sup>248</sup>. *Implicite* jest tu zawarta myśl, że to społeczeństwo konstruuje „tożsamości” jednostek. Jednocześnie, do „pojawienia się świadomości zbiorowej konieczna jest synteza poszczególnych świadomości”<sup>249</sup>. W społeczeństwie nie istnieje nic, poza jednostkami (atomizm ontologiczny), jednak w całości tworzą one organizm, którego działania nie można redukcjonistycznie wyjaśnić wyborami jednostek (na przykład psychologizując – stąd holizm epistemologiczny).

Francuski socjolog był spadkobiercą Hegla w sensie historycznego podejścia do źródeł podmiotowości. Pokazuje, że przekazywany słownik – zarówno przez religię wkomponowaną w system społeczny, jak i w domyśle, później przez naukę – jest zaczerpnięty z życia zbiorowego. Uzyskujemy perspektywę, w której „podmiot”, obejmujący władzę treści świadomości, nie jest immanentnym elementem ludzkiego uposażenia, lecz konstrukcją wytwarzaną przez społeczeństwo. Mówimy tu o radykalnym odczytaniu Durkheima. To, kim jesteśmy, to, jak czujemy, to, co mówimy, w jaki sposób przekazujemy nasze nawet najbardziej prywatne uczucia, musi być

---

<sup>244</sup> Tamże, s. 346. Podejmuje się wtedy kroki takie, jak dziś w nauce, w przypadku eksperymentów, które dały niezrozumiałe wyniki, to jest – powtarza się procedurę.

<sup>245</sup> Tamże, s. 76.

<sup>246</sup> Tamże, ss. 205-206.

<sup>247</sup> Tamże, ss. 400-401.

<sup>248</sup> Tamże, s. 415: „pojęcia są wyobrażeniami zbiorowymi” i zawierają większy ładunek wiedzy, niż wie o tym użytkownik. Jest w nich międzypokoleniowo gromadzona wiedza.

<sup>249</sup> Tamże, s. 405.

zapośredniczone przez „wspólny”, a więc „bezosobowy język”<sup>250</sup>; podmiotem jest zatem właściwie zespół pojęć czy też zbiór normatywów. Od socjologizmu Durkheima coraz częściej będzie zakładać się, że kartezjańskie „Ja”, kontrolujące dane świadomości, wytwarzane jest przez zbiorowość, kolektywność<sup>251</sup>. Tropem Durkheima – pokazującego, w jaki sposób jak społeczeństwo zadaje nam bloki pojęć, dzięki którym rzeczywistość staje się zrozumiała – poszli filozofowie podkreślający strukturalistyczne korzenie podmiotu.

Omówimy niżej dwie zachodnie koncepcje podmiotu, podkreślające poza-dyskursywne źródło doświadczeń, mogące kształtować jaźń. Pokazanie ich – mianowicie Henryka Bergsona intuicjonizmu i Roberta Musila apologii „Tego Innego Stanu” – pozwoli ostatecznie osadzić filozofię Andrzeja Falkiewicza na szerszym planie europejskiego, filozoficznego sprzeciwu wobec kartezjańskiego podmiotu<sup>252</sup>.

### *1.3.5 Henryka Bergsona „Ja” dostępne w intuicyjnym wglądzie*

Filozofia po Kancie może być traktowana jako przestrzeń rywalizacji pomiędzy tymi, którzy chcą pozostawić poza jej terenem twierdzenia, nie spełniające rygorów proceduralnej racjonalności, a tymi, którzy – na różne sposoby – próbowali restytuować domenę bezpośredniego doświadczenia. Jedną z istotniejszych takich próbą była metafizyka Henryka Bergsona<sup>253</sup> z wprowadzonym przezeń podziałem na poznanie intuicyjne – czyli bezpośrednie, oparte na wglądzie, czy używając języka Arystotelesa, ejdetyczne – i poznanie pojęciowe – czyli analityczne, językowe, dianoetyczne. Do tego drugiego zalicza się nie tylko poznanie naukowe, w szczególności nauk przyrodniczych, ale także potoczne, którego naukowe poznanie jest przedłużeniem. Dla francuskiego intuicjonisty celem poznania pojęciowego – które dziś powiązalibyśmy z dyskursywnością – nie jest ani prawda, ani obiektywna wiedza o rzeczywistości, lecz efekt, jaki można z jego pomocą osiągnąć.

Intuicja u Bergsona jest „uświadomionym instynktem” i wiąże się z oparciem podmiotu na ewolucyjnej, przyrodniczej sile, która wytworzyła życie. Sam ów Bergsonowski podział – na poznanie intuicyjne, czyli domniemanie operujące w dziedzinie rzeczy samych w sobie oraz

---

<sup>250</sup> Co rozwinął później George Herbert Mead.

<sup>251</sup> Rodzi się pytanie – niezadane przez socjologizm – skoro to zbiorowość wytwarza podmiot, to kto wytwarza zbiorowość? Pytanie to podejmuje Falkiewicz w koncepcji kultury jako układu homeostatyczno-azymutującego oraz indywidualnego horyzontu i wartościowania (zob.: podrozdział 3.5).

<sup>252</sup> W znacznej mierze filozofia Bergsona była odpowiedzią na socjologizm, co udowadnia liczba cytatów z Durkheima w *Dwóch źródłach moralności i religii*.

<sup>253</sup> W szerszym kontekście o Bergsonizmie zob. także: Barbara Skarga, *Czas i trwanie: studia o Bergsonie*, Wydawnictwo Naukowe PWN – Fundacja na rzecz Myślenia im. Barbary Skargi, Warszawa 2014.

poznanie naukowe, czyli intelektualne – jest przesycony duchem filozofii Immanuela Kanta. Otóż, albo mamy zatem do czynienia z ustrukturyzowanym poznaniem pojęciowym, które co prawda nie dostarcza wiedzy na temat rzeczywistości „samej w sobie” (ale, jak podkreśla Bergson, zapewnia skuteczne narzędzia)<sup>254</sup>, ale za to możliwym do poddania kontroli (na przykład przez społeczność badaczy badających stosowane procedury), albo też z bliższym, lecz mglistym (nawet dla Bergsona, skoro uznał konieczność jego obrony w dosyć ezopowej formie) wglądem intuicyjnym, który wnika w istotę rzeczy. Czyli: bezpośrednim, ale budzącym problemy z intersubiektywną komunikowalnością. Radykalizm reprezentacjonistycznej formuły Bergsona, która brzmi: „Najbardziej żywa myśl lodowacieje w formule, która ją wyraża. Słowo zwraca się przeciwko myśli. Litera zabija ducha”<sup>255</sup> może równać się z chyba tylko Mickiewiczowskim: „język kłamie głosowi, a głos myślom kłamie; / myśl z duszy leci bystro, nim się w słowach złamie” – z zastrzeżeniem, że od publikacji dzieła polskiego romantyka, z którego pochodzi ów cytat, minęło niemal sto lat<sup>256</sup>. Autor „Ewolucji twórczej” w swej apologii wglądu ejdetycznego podkreśla wewnętrzne ograniczenia, wbudowane w naukowe, kombinatoryjne podejście poznawcze, którego celem jest, jako się rzekło, zawsze tylko użyteczność, a nie prawda – rozumiana najwyraźniej przez Bergsona jeszcze substancjalnie, w duchu stanowiska nazywanego esencjalizmem. Takie poznanie – pojęciowe, manipulatywne – jest, co prawda, elementem przystosowania się do środowiska<sup>257</sup> i doprowadza do opracowywania skutecznych narzędzi – jednak w swym światobrazie „unieruchamia” rzeczywistość, która źródłowo jest w stałym przepływie, w ciągłej zmianie. Powiada Bergson, że nauka zajmuje się między innymi oznaczaniem położenia ciał fizycznych w abstrakcyjnych odcinkach czasu, które to odcinki imitują niezmiennność. Jak podkreśla, nie może jednak ona nigdy powiedzieć, co dzieje się pomiędzy punktami, to znaczy, nie potrafi oddać samego procesu; może jedynie zaproponować sztucznie wyodrębnione od siebie stany (T1, T2, T3), bez samego ruchu, który jest udziałem rzeczywistości. To nazywa obrazowo mechanizmem migawkowym lub kinematograficznym<sup>258</sup>. Zamiłowanie do zatrzymywania realności w dających się zamknąć i opisać sekwencjach wywodzi się, zdaniem filozofa, jeszcze z filozofii starożytnej,

---

254 Henri Bergson, *Ewolucja twórcza*, przeł. F. Znaniecki, Książka i Wiedza, Warszawa 1957, s. 139.

255 Tamże, s. 119.

256 Adam Mickiewicz, *Dziady*, Wydawnictwo Greg, Kraków 2005, s. 115 (cz. III, *Wielka Improwizacja*). To porównanie nie jest przypadkowe; Francuz Jean-Charles Gille-Maisani, który w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku napisał psychoanalityczną biografię polskiego wieszca, uznał, że poeta ten wierzył w „metempsychozę”, czyli istnienie uniwersalnego umysłu obdarzającego świadomością poszczególne jednostki ulegające złudzeniu bycia czymś-odrębnym od reszty (gr. *panpsychizm*). Zob.: Jean-Charles Gille-Maisani, *Adam Mickiewicz – człowiek. Studium psychologiczne*, przeł. A. Kuryś, K. Rytel, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987. Na ss. 306-207, znajduje się cytat z rozmowy A. Mickiewicza z Aleksandrem Chodźką o „duchu wyższym”, który wytwarza „rozmaite formy” widzialne.

257 Henryk Bergson, *Wstęp do metafizyki*, przeł. K. Błęszyński, Vis-a-vis Etiuda, Kraków 2015, s. 53.

258 Tenże, *Ewolucja twórcza*, dz. cyt., s. 21, 293.



w której zawarta jest entymematycznie myśl, że „jest więcej w tym, co nieruchome, niż w tym, co się porusza, i od niewzruszoności do stawania się przechodzi się drogą zmniejszania”<sup>259</sup>. Dlatego też Bergson uważa, że rolą filozofii nie powinna być jedynie interpretacja danych dostarczanych przez nauki szczegółowe, przyrodoznawcze; to niesie zagrożenie, ponieważ badania naukowe zawsze poprzedza teoria, w myśl której interpretuje się gromadzone fakty, nie można oddzielić faktu od sądu o fakcie – co zauważa Bergson przed Heideggerem – rolą filozofii winno być także samodzielne działanie w dziedzinie poznania jako takiego.

Przybliżmy, czym jest poznanie intuicyjne, którego komponent znaleźć powinien się, zdaniem Bergsona, w filozofii. Poznanie intuicyjne koncentruje się na ruchu, wnika w istotę rzeczy<sup>260</sup>, spajając się z przedmiotem poznania; przekracza więc – przynajmniej postulatywnie – ścisłe rozgraniczenie na podmiot i przedmiot. Owa „sympatia intelektualna” jest „metafizycznym dociekaniem natury przedmiotu w tem, co ma on własnego i istotnego w sobie”<sup>261</sup>. Celem poznania intuicyjnego, w przeciwieństwie do pojęciowego, jest synteza; jest jednym, prostym i niepodzielonym aktem. To skutek założenia, że instynkt wykształcił się równoległe do umysłu, a intuicja jest uświadomionym instynktem. Bergson powiada, że wniknąć w „czyste trwanie” można tylko poprzez wtopienie się w nie, a ponieważ jej naturą jest ruch, trudno w niej szukać rzeczy gotowych i niezmiennych – naukowa próba podejsia uchwycenia tej natury zawsze sprawia, że umyka nam to, co jest dla niej najbardziej charakterystyczne; to, co w świecie najpłynniejsze, najżywotniejsze, najbardziej jest przez naukę pomijane<sup>262</sup>. Zadaniem filozofii powinno być zatem docieranie do płaszczyzny życia samego, a dotarcie to nazywa się zanurzeniem w czystym trwaniu, a potem próba deskrypcji – czyli synteza intuicji z analizą – nawet jeśli jest to zadanie, jak przyznaje intuicjonista, niezwykle trudne<sup>263</sup>.

Celem Bergsona była zatem synteza poznania intuicyjnego z naukowym. Być może ta synteza jest niepotrzebna, albowiem oba komponenty w filozofii były i są obecne. Paradygmat naturalistyczny był jednak w czasach Bergsona na tyle silny, że mogło się wydawać, że bezpośrednio doświadczenie, nie mieszczące się w ramach poznania naukowego, jest filozoficznie zdegradowane i relegowane do królestwa metafizyki (tej „złej”) czy teologii. Dziś świadomość, że metafizyka stoi u podstaw każdego oglądu rzeczywistości, jest obecna. Te założenia mogą dowartościowywać mistyczne (bezpośrednie) doświadczenia lub je ignorować, twierdząc, że

---

259 Tamże, s. 276.

260 Henryk Bergson, *Wstęp do metafizyki*, dz. cyt., ss. 31-32.

261 Tamże, s. 40.

262 Henryk Bergson, *Ewolucja twórcza*, dz. cyt., s. 140.

263 Tamże, s. 84. W swojej wykładni Barbara Skarga podkreśla „konieczną dialektykę intelektu i intuicji”, ponieważ „gdy intuicja nabiera zbyt wielkiego rozpędu, szuka w intelekcie potwierdzenia, niejako kontroli”. Barbara Skarga, *L'évolution créatrice* [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku. Tom IV*, dz. cyt., s. 46.

dopuszczalne w dyskursie jest tylko to, co proceduralnie racjonalne. Jednak pewien problem, na gruncie Bergsonizmu, pozostaje. Jeśli nauka jest dziedziną poznania pojęciowego, a metafizyka intuicyjnego, to nie można do intuicji zastosować narzędzi – chociażby neokantowskiej filozofii krytycznej – pojęciowych w taki sposób, żeby go nie unicestwić; tak, jak to opisał francuski myśliciel w „mechanizmie kinematograficznym”, w którym to z osi czasu zdejmuje się „sztucznie” wyodrębnione punkty, by je zbadać.

O bezpośrednim doświadczeniu intuicyjnym w kontekście wynikającej z niej „moralności pełnej”, dookreślanej jako „absolutna” – głównie mistyków i proroków, będących innowatorami wartości – i przeciwstawianą codziennej „moralności nacisku”, Bergson pisze szerzej w innym dziele, tj. w „Dwóch źródłach moralności i religii”<sup>264</sup>. Podkreśla, uprzedzając krytykę, że zarzut, że z tego oto powodu, iż ich relacja świadczy o czymś jednostkowym, nie może być poddana weryfikacji, a przez to jest nieporównywalna z doświadczeniem naukowym, jest chybiony. Jak pisze, należałoby wtedy założyć, że doświadczenie naukowe lub ogólniej obserwacja, zawsze była możliwa do powtórzenia czy weryfikacji, co nie jest prawdą. Zdarzały się sytuacje, w których na przykład nauki geograficzne zdawały się na opowiadanie pojedynczego odkrywcy, o ile dawał on wystarczające gwarancje uczciwości i kompetencji<sup>265</sup>. Neguje, że aby dana relacja była miarodajna, a ostatecznie potraktowana jako źródło rzetelnej wiedzy na temat rzeczywistości, musi być abstrakcyjna.

„Moralność pełna” wiąże się dla Bergsona z intuicyjnym wglądem w tę siłę, która wartości wytworzyła – i wytwarza wciąż nowe – natomiast „moralność nacisku”, charakterystyczna dla religijności większości ludzi, związana jest raczej z rodzajem tresury i wymuszaniem odpowiednich społecznie zachowań<sup>266</sup>, a nawet opowiadaniem wiernym pewnych „bajek”, które mają na celu

---

264 Henryk Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, przeł. P. Kostyło, K. Skorulski, Wydawnictwo Homini, Kraków 2007, s. 41: „Od niepamiętnych czasów pojawiali się ludzie wyjątkowi, w których wcielała się ta moralność [pełna]. Przed świętymi chrześcijaństwa ludzkość poznała mędrców Grecji, proroków Izraela, świętych buddyjskich i wielu innych. Zawsze odwoływaliśmy się do nich, aby uchwycić tę moralność pełną, którą lepiej nazwać absolutną. (...) Podczas gdy pierwsza [moralność nacisku] jest tym czystsza i doskonalsza, im łatwiej sprowadza się do form bezosobowych [a więc abstrakcji, pojęć], druga, by być w pełni sobą, musi wcielać się w uprzywilejowaną osobowość, która staje się przykładem. Ogólność pierwszej polega na powszechnej akceptacji prawa, ogólność drugiej na wspólnym naśladowaniu modelu. A więc dlatego święci mają naśladowców i dlatego wielcy dobroczyńcy ludzkości przyciągają tłumy. O nic nie proszą, a jednak otrzymują. Nie muszą zachęcać, wystarczy, że są, ich istnienie jest wezwaniem. (...) Podczas gdy powinność naturalna jest naciskaniem lub popychaniem w moralności pełnej i doskonalej odnajdujemy wezwanie”. Dopiski w nawiasach kwadratowych – I. G.

265 Tamże, s. 244.

266 Tamże, s. 61: „(...) moralność zawiera dwie odrębne części [nacisku i pełną – przyp. I. G.], z których pierwsza posiada swoją rację bytu w pierwotnej strukturze społeczeństwa ludzkiego, druga zaś znajduje swoje wytłumaczenie w zasadzie, wyjaśniającej tę strukturę”; s. 64: „Pomiędzy pierwszą a drugą moralnością istnieje więc dokładnie taki dystans, jaki dzieli spoczynek i ruch”. Dalej filozof odwołuje się do przykładu Kazania na Górze, gdzie mesjasz odwołuje się do ducha, a nie litery prawa („Powiedziano wam, że... A ja wam mówię, że...”). Przykładem moralności pełnej są dla Bergsona także postacie niezwiązane bezpośrednio z religią, na przykład Sokrates.

ukojenie. „Społeczeństwo otwarte” – do której to koncepcji odwołał się później Karl Popper – wiązałyby się z rezygnacją ze „sztucznego” nacisku na członków zbiorowości, dążącego do wymuszenia zachowań zgodnych z wartościami, na rzecz bezpośredniego praktykowania przez nich tychże wartości, doświadczania z nimi kontaktu, czy precyzyjniej mówiąc, z tą siłą, która wartości – zamknięte w pojęciach lub symbolach – wytwarza. To, co ekstraordynaryjne i charakterystyczne dla moralności proroków, którzy wytwarzali religię dynamiczną, przejmowaną później przez instytucje tworzące zwrotnie już „religię statyczną”, stałoby się udziałem wszystkich ludzi; religia statyczna, oparta na moralności nacisku, przestałaby mieć sens<sup>267</sup>. Mowa więc o społeczeństwie złożonym z podmiotów praktykujących intuicyjny, bezpośredni wgląd w wartości, doświadczających tego, co Taylor nazywa „pełnią”, a Falkiewicz „introspekcją rozszerzoną” (zob.: par. 4.4.2). Do wglądu mistycznego – związanego dla Bergsona z intuicją oraz praktykowaniem „moralności pełnej”, przeciwstawianej „moralności nacisku”, związanej z instytucjonalizowaną wiarą – wrócimy w paragrafie 1.3.9, w którym zastosujemy terminologię Bergsonowską do deskrypcji systemu myślowego zawartego w buddyzmie *zen*.

Tymczasem przechodzimy do koncepcji sformułowanej przez filozofa i prozaika Roberta Musila. Można ją potraktować jako wypełnienie Bergsonowskiego zalecenia do praktykowania „moralności pełnej” – w miejsce „moralności nacisku” – zamkniętego formule: „Atakujemy lub przywiązujemy się do opowieści, których być może ona potrzebuje do wzbudzenia w duszy stanu, który się rozprzestrzeni, lecz religia w swej istocie jest samym tym stanem”<sup>268</sup>.

Tym Innym Stanem.

---

267 Tamże, ss. 265-266: „Ciągłe aktywna siła kierująca, która jest dla duszy tym, czym ciężar dla ciała, zapewnia spójność grupy, naginając w jednym i w tym samym kierunku wolę jednostek (...) społeczeństwo zamknięte może żyć, opierać się wyrotowemu działaniu inteligencji, zachować i przekazać każdemu ze swych członków poczucie ufności, tylko dzięki religii wywodzącej się z funkcji fabulacyjnej. Ta religia, którą nazwaliśmy statyczną [oparta na moralności nacisku – przyp. I. G.], i ta powinność, które polega na nacisku, stanowią podstawy społeczeństwa zamkniętego. Od społeczeństwa zamkniętego do społeczeństwa otwartego, od państwa do ludzkości, nigdy nie uda się nam przejść drogą powiększania. Nie mają one tej samej istoty”. Religia statyczna, której wyrazem jest „moralność nacisku”, „pasożytuje” zatem na odkryciach religii dynamicznej – opartej już na „moralności pełnej” – której rewolucyjne treści są później unieruchamiane przez zbudowaną nań formę.

268 Tamże, s. 267.

### 1.3.6 Musilowski „Ten Inny Stan”

Robert Musil zasłynął jako ten, który swoje dzieło poświęcił poszukiwaniu dróg ucieczki od zachodniego sposobu opisywania podmiotu, ale także od podstawowego dogmatu pozytywizmu metafizycznego – o istnieniu jednego świata<sup>269</sup>. Austriacki pisarz i filozof czyni to przez dowartościowanie doświadczenia mistycznego, który w jego najsłynniejszym, niedokończonym dziele, czyli czterotomowym „Człowieku bez właściwości” (oryg. z lat 1930-1943), nazywa „Tym Innym Stanem” (*Der Andere Zustand*). Musil opisuje „Ten Inny Stan” jako tryb, w którym zacierają się różnice pomiędzy światem ludzkim i poza-ludzkim, tryb poza dychotomią, implikowaną przez kartezjański podział rzeczywistości na stronę podmiotową (działającą) i przedmiotową (bierną). Autor rekultywuje zatem w swym dziele to, co Taylor nazwał później ekspresywnymi źródłami podmiotowości, mającymi swe korzenie w romantyzmie, a które zostały zapoznane w toku rozwoju kultury euroatlantyckiej z powodu położenia większego nacisku na dyskursywną stronę podmiotowości, rozumianej jako „oderwana” od natury i stosująca wobec niej procedury.

Tytułowa „bezwłaściwość” bohatera polega na tym, że wszystkie swoje cechy charakteru postrzega jako przygodne, a więc nie mogą one zostać przez niego uznane za fundament tożsamości<sup>270</sup>. Innymi słowy, tytułowa postać jest produktem historyzmu, który „wyplukał” podmiot z ważkich, potencjalnie mogących go zdefiniować predykatów; te, które posiada są czymś jakby „doczepionym” jedynie do jego egzystencji<sup>271</sup>. Zbliża go to do stanu mistyka, który zrozumiał

---

<sup>269</sup> Zob.: Peter L. Berger, *The problem of multiple realities: Alfred Schütz and Robert Musil* [w:] Alfred Schütz, Maurice Alexander Natanson (red.), *Phenomenology and Social Reality*, M. Nijhoff, Haga 1970, s. 213: „Centralnym tematem w tym kontekście jest to, co Musil nazywa <<Tym Innym Stanem>> (*der andere Zustand*) – inna rzeczywistość, która nawiedza rzeczywistość dnia codziennego, a której poszukiwanie staje się podstawową troską Ulricha, protagonisty utworu [przekład własny]”. W eseju tym Berger zestawia filozofię Alfreda Schütza – w której zakłada się istnienie wielu równoległych rzeczywistości, wytwarzanych przez jednostki, łączących się czy też „zazębiających” z innymi za sprawą wspólnego dla ludzi „zdrowego rozsądku” (ang. *common sense*; właściwie: wspólnych przekonań), rzeczywistości tworzonych za sprawą prywatnych doświadczeń, unikalnych dla każdej jednostki, a ukształtowanych przez jej historię, emocje i myśli – z pisarstwem Musila, w którym opisane są zdaniem Bergera trzy poziomy światy: zewnętrznych, społecznych sensów, wyobraźni, wewnętrznego doświadczenia.

<sup>270</sup> Por.: Paul Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, ss. 246-247: „Na przykład u Roberta Musila <<człowiek bez właściwości>> (*ohne Eigenschaften*) staje się ostatecznie nieidentyfikowalny w świecie, jak to się mówi, jakości (lub właściwości) bez ludzi (...) Utracie tożsamości postaci odpowiada więc zanik ukształtowania opowieści, a w szczególności – kryzys jej zakończenia (...) i tak w przypadku Roberta Musila rozkład formy narracyjnej, równoczesny z utratą tożsamości postaci, powoduje przekroczenie granic opowieści i ściąganie dzieła literackiego w sąsiedztwo eseju”. Filozof łączy tu więc rozpad tożsamości współczesnego człowieka z rozpadem narracji w powieści postmodernistycznej; szczególnie interesująca jest pierwsza uwaga – właściwości (lub jakości) istnieją, przestają więc istnieć „ludzie”.

<sup>271</sup> Z drugiej jednak strony to „wyplukanie” z cech – implikujące nie podejmowanie gry społecznej lub nie-tractowanie jej poważnie teje – obecne było w literaturze europejskiej już w pozytywizmie, o czym pisze Pierre Bourdieu w kontekście pisarstwa Gustawa Flauberta, najwybitniejszego bodaj przedstawiciela francuskiego realizmu: „Fryderykowi [głównemu bohaterowi *Szkoły uczuć* Flauberta – przyp. I. G.] nie udaje się zainwestować swej osoby w żadną z gier w sztukę lub pieniądź, oferowanych przez świat społeczny. Odrzucając *illusio* jako iluzję przez wszystkich aprobowaną i podzielaną, czyli jako *iluzję rzeczywistości*, chroni się w *iluzji prawdziwej*, **ujawniającej**

przygodność własnego życia i przestaje przywiązywać się do swojego indywidualnego charakteru, do swojego *ego*. To ten stan zawieszenia zwykłej, codziennej jaźni Musil nazwał „Tym Innym Stanem”; bohater może go osiągnąć ze względu na tę „bezwłaściwość” w przeciwieństwie do tych, którzy przywiązywani są do swych poglądów i myśli, które nie są w istocie ich własne<sup>272</sup>.

Główny bohater „Człowieka bez właściwości”, Ulrich, przeżywa Ten Inny Stan jako współzystowanie w towarzystwie „morza, skał i nieba”, gdzie we „współistnieniu proporcje się zatracają, jak zresztą i różnice między ludzkim umysłem a zwierzęcą i martwą naturą”. Oznacza to demontaż postrzegania siebie jako „podmiot” o tyle, o ile jego warunkiem jest uprzedmiotowanie swojego ciała oraz przyrody. Musil porównuje to ze stanem ludzi wierzących, „porwanych mistyką miłości” – Ulrich jest w sercu świata i przeżywa intymność ze wszystkim, co istnieje tak mocno, że przekreśla to nawet stosunki przestrzenne<sup>273</sup>. Do tego doświadczenia pisarz wraca wielokrotnie, konfrontując je z tym, co jednostce zadane społecznie – osadzone w konwenansowych i konwencjonalnych stosunkach społecznych. Podkreśla, że uprawianie sztuki (muzyki, malarstwa) i refleksja nad ideami (filozofia) jest „zasłanianiem parawanem dziury w ścianie”, co dookreślić można jako odwracanie wzroku od pustki konieczności śmierci, niweczącej sensowność jakichkolwiek działań na Ziemi (czyli tego, co Witold Gombrowicz później opisał jako kosmiczną próżnię, wobec której mała wyczynia swe grymasy czy Martin Heidegger jako „prześwit prawdy pierwotnym rzuceniu”). Mówi się o „połączeniu powietrzem” ze wszystkim, co nas otacza – materią ożywioną i nieożywioną. Jest to stan niemal biblijnego opadnięcia łusek z oczu – stoi się „obdartym ze skóry między przedmiotami, z których ściągnięta jest również brudna kora”. Stan ten jest „wspaniały”, wszystko staje się muzyką, a przyjaciółka bohatera, Klara – która, jak wydaje się, symbolizuje przebywanie w owym stanie na stałe – nie jest już „mieszczanką Klarysą, jak ją ochrzczono”, a przedzierzga się w „błyszczący odłamek”. Ten poetycki język jest konieczny; jest ona bohaterką bodaj najsłabiej osadzoną w intelektualnym klimacie epoki rozumu, który jest jej

---

**swój charakter** iluzoryczny, której najpełniejszą realizacją jest iluzja powieściowa w jej formach najskrajniejszych (u Don Kichota lub Emmy Bovary). Wkraczanie w życie jako wkraczanie w iluzję rzeczywistości gwarantowaną przez całą grupę nie dokonuje się samoczynnie. Młode osoby z powieści, Fryderyk lub Emma, które tak jak Flaubert biorą fikcję na serio, ponieważ nie potrafią wziąć na serio rzeczywistości, przypominając, że <<rzeczywistość>>, za pomocą, której mierzymy wszelkie fikcje, jest tylko cieszącym się uniwersalną gwarancją **desygnatem zbiorowej iluzji** [wytluszczenia – I. G.]”. Pierre Bourdieu, *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, przeł. A. Zawadzki, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2001, s. 33. Odrzucenie „iluzji” przez bohatera literackiego służy więc odsłonięciu przypadkowości świata samego w sobie, jest „odsłonięciem dziury w ścianie” zasłanianej przez „parawan” kultury, o czym pisze – już wprost – w pierwszej połowie wieku XX. Musil.

<sup>272</sup> Robert Musil, *Człowiek bez właściwości. Tom I*, przeł. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, J. Zeltzer, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1971, s. 260, opis moralności mieszczańskiej: „Losy tych obojga małżonków uzależnione były przede wszystkim od nawarstwienia mętnych, upartych i nieuporządkowanych myśli, które zresztą nie były wcale ich własne, ale powtarzały tylko sądu opinii publicznej i zmieniały się wraz z nią, tak że i oni sami nie mogli się przed tymi zmianami uchronić”.

<sup>273</sup> Tamże, s. 154.

udziałem. Pisarz, podsumowując warunki zaistnienia Tego Innego Stanu pisze, że „nie wolno swoim przeżyciom nadawać kierunku egocentrycznego”<sup>274</sup>. *Der Andere Zustand* – który, jak wskażemy, ma wiele wspólnego z tym, co Andrzej Falkiewicz nazywa „introspekcją rozszerzoną” – doprowadza do przemodelowania formuły doświadczania rzeczywistości. Uprzedmiotowienie i dualizmy znikają. Jest to stan błogości, bezproblemowego płynięcia w świecie zjawisk „jak ryba w wodzie lub ptak w powietrzu, ale nigdzie nie ma ani brzegu, ani gałęzi i w ogóle nic poza tym płynięciem”<sup>275</sup> – co zbliża estetykę tego doświadczenia do buddyjskiego „oświecenia”, nazywanego także „ureczywistnieniem” (słynną *nirwaną*).

W tradycji austriackiego powieściopisarstwa, którego przedstawiciel jest Robert Musil, próbę opisu tego rodzaju przeżycia – mistycznego, choć wyzbytego kontroli zinstytucjonalizowanej religii – ponowił kilka dekad później Albert Paris Gütersloh, który podmiotową prawdę „autobiograficzną” nazywa tym, co narasta zawsze wokół pewnego fałszu i czego należy się ostatecznie wyzbyć, by osiągnąć pełnię<sup>276</sup>. Kojarzy się to z użytym przez Artura Schopenhauera sformułowaniem, iż „wszelkie udawanie jest dziełem refleksji”<sup>277</sup>. Niebezzasadnie. O tradycji austriackiej literatury pięknej można mówić w kategoriach genealogicznej linii Mann-Musil-Gütersloh; ten pierwszy – w swoim wczesnym dziele, zatytułowanym „Buddenbrookowie. Dzieje

---

<sup>274</sup> Warto zacytować cały ten passus, który brzmi następująco: „Każdy człowiek pragnie oczywiście, aby jego życie było w porządku, ale nikomu jeszcze się to nie udało! Ja [Klara] uprawiam muzykę albo maluję, ale jest to tylko, jak gdybym zasłaniała parawanem dziurę w murze. Ty [Ulrich] i Walter macie jeszcze poza tym wasze idee, na których niewiele się znam, ale i w tym coś szwankuje, i sam przecie powiedziałeś, że tej dziury nie widzimy z lenistwa i przyzwyczajenia albo się od jej widoku odwracamy przy pomocy różnych niedobrych rzeczy. No, a dalszy ciąg jest prosty: przez tę dziurę trzeba wydostać się na zewnątrz! I ja to potrafię! Są dni, kiedy umiem się wysliznąć sama z siebie. Kiedy stoi się – jak to powiedzieć? – jakby obdarty ze skóry między przedmiotami, z których ściągnięta jest również brudna kora. Albo czujemy się wszystkim, co nas otacza, połączeni powietrzem niczym zrosnięte bliźnięta. Jest to stan nad wyraz wspaniały; wszystko przeistacza się w muzykę, barwę i rytm i wtedy ja przestaję już być mieszczańką Klarysą, jak mnie ochrzczono, lecz przedziergam się w błyszczący odłamek, który wzbija się powoli w jakieś niezmierne szczęście. Ale ty to przecież sam wiesz! Bo to właśnie chciałeś powiedzieć, kiedy mówiłeś, iż rzeczywistość zawiera w sobie pewien niemożliwy stan i że nie wolno swoim przeżyciom nadawać kierunku egocentrycznego, lecz należy je, jak gdyby było śpiewane czy malowane, kierować na zewnątrz”. Robert Musil, *Człowiek bez właściwości. Tom II*, przeł. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, J. Zeltzer, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1971, ss. 438-439. Dopiski w nawiasach kwadratowych – I. G.

<sup>275</sup> Robert Musil, *Człowiek bez właściwości. Tom III*, przeł. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, J. Zeltzer, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1971, s. 114.

<sup>276</sup> Albert Paris Gütersloh, *Słońce i księżyc. Powieść historyczna z teraźniejszości. Tom I*, przeł. E. Werfel, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1967, s. 112: „Chodzi o to, aby ze względu na tak zwaną prawdę autobiograficzną, która narosła wokół niewątpliwej nieprawdy, jako że wszystko stało się i staje się nadal i zmienia się, i w krótkości indywidualnego życia używa jako ponętnego pretekstu do zasklepienia się w nim i zamykania oczu na względność każdego czynu, którego podmiotem czy przedmiotem jesteśmy, uwolnić naszą osobowość z więzienia, ucząc ją przemienienia z powrotem rzeczy spetryfikowanych, zrogowaciałych, na pozór fizycznie i etycznie ostatecznych, ze stanu twardego poprzez ciągły aż do miękkiego (...), a więc w kierunku zdrowia, aż do owego nieopisanego jeszcze miejsca, w którym owe rzeczy siedziały z ręką niewinnie otwartą na przyjęcie ran, z muszlą otwartą na przyjęcie ziarenka piasku, można by też powiedzieć: jako głodny, któremu podano żmiję, jako spragniony, któremu podano nektar zmieszany z żółcią”. Jest to bardzo bergsonowskie podejście, zbliżone do praktykowania „moralności pełnej”.

<sup>277</sup> Artur Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie. Tom I*, dz. cyt., s. 113. Rozumowanie refleksyjne ma odbijać intuicyjny wgląd, zob. s.: 80: „Tylko ta nowa, spotęgowana świadomość, to abstrakcyjne odbicie wszelkiej intuicji w pojęciu rozumowym nadaje człowiekowi ową szczególność, która różni tak całkowicie jego świadomość od świadomości zwierzęcej”.

upadku rodziny” – umieszcza scenę, w której główny bohater dzieła – mieszczanin Tomasz Buddenbrook – doznaje emocjonalnego wstrząsu<sup>278</sup>, doprowadzającego do chwilowego załamania jego hierarchii wartości, pod wpływem lektury rozdziału „z drugiego tomu wielkiego systemu metafizycznego”. Z tytułu rozdziału możemy dociec, że chodzi o „Świat jako wolę i przedstawienie”<sup>279</sup>.

Musilowskiego „Tego Innego Stanu” korzenie sięgają zatem koncepcji schopenhauerowskiej; a jest on doświadczeniem rzeczywistości znoszącym kartezjański model podmiotowości, uniemożliwiającym podmiotowi dalsze praktykowanie „obchodu” w taki sposób, jakbym był li tylko swoją funkcją dyskursywną. Problemem, który dostrzegł sam autor „Człowieka bez właściwości” jest fakt, że „<<ten inny stan>> nie ustanawia praw dla praktycznego życia”<sup>280</sup>. Z drugiej strony to „praktyczne życie”, którego przedłużeniem jest także światopogląd naukowy, jak opisuje to Musil – dookreślmy tę „praktyczność” jako skoncentrowanie się na manipulacyjnym podejściu do świata – jawi się w jego pisarstwie jako rodzaj szaleństwa<sup>281</sup>, prowadzącego do tworzenia „bibliografii bibliografii”, czyli „alfabetycznego spisu alfabetycznych spisów tytułów wszystkich książek i opracowań, które w ciągu ostatnich pięciu lat dotyczyły postępu zagadnień etycznych”<sup>282</sup>. Trudno nie zauważyć poczucia humoru autora, który konfrontuje ów gargantuiczny zamiar zgłębiania zagadnień moralnych przez służbistę, generała Von Stumma – pragnącego się dowiedzieć czegoś o ideach etycznych – a mistycznym stanem, w którym jakiegokolwiek rozstrzygnięcia etyczne są właściwie już niepotrzebne, albo inaczej – przychodzą same. Henryk Bergson wskazywał, że celem ascezy, praktykowanej przez mistyka, powinno być „utożsamienie woli ludzkiej z wolą boską” w tym sensie, że każdy czyn człowieka zmierza wtedy ku poprawieniu

---

<sup>278</sup> Tomasz Mann, *Buddenbrookowie. Dzieje upadku rodziny. Tom II*, przeł. E. Librowiczowa, Czytelnik, Warszawa 1983, s. 245: „To znaczy, że będę żył! To będzie żyło... A że owo to nie jest mną – było to tylko złudzenie, pomyłka, którą śmierć sprostuje”; s. 246: „Przez zakratowane okienko swej indywidualności spogląda człowiek beznadziejnie na mury otaczające świat, póki nie nadejdzie śmierć i nie powoła go do powrotu, do wolności (...) Lepiej, zaiste, by ta wola snuła się swobodnie w bezprzestrzennej, wieczystej nocy, niżby tęskniła w więzieniu, skąpo oświetlonym drżącym i omdlewającym płomykiem intelektu”; s. 247: „Istniała jedynie nieskończona teraźniejszość oraz ta siła w nim, która tak boleśnie słodką, natarczywą i tęskną miłością kochała życie, a której jego osoba była chybionym wyrazem”.

<sup>279</sup> Zob.: Artur Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie. Tom II*, przeł. J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, Mannowi chodziło o rozdz. 41., *O śmierci i jej stosunku do niezniszczalnej naszej jaźni samej w sobie*, ss. 652-719. Por. z cytatami z przypisu powyżej: „Śmierć – to wielkie skarcenie woli życia, a ściślej: cechującego ją egoizmu, przez proces przyrodniczy i można ją ująć jako karę za nasze istnienie. Jest to bolesne rozcięcie węzła zawiązanego przez rozkosz płodzenia oraz wdzierające z zewnątrz zniszczenie przemocą podstawowego błędu naszej istoty: wielkie rozczarowanie. W gruncie rzeczy jesteśmy czymś, czego być nie powinno; dlatego przestajemy być (...) Jego całe Ja żyje odtąd w tym, co dotąd uważał za Nie-Ja” (ss. 716-717).

<sup>280</sup> Robert Musil, *Człowiek bez właściwości. Tom IV*, przeł. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, J. Zeltzer, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1971, s. 312.

<sup>281</sup> Robert Musil, *Człowiek bez właściwości. Tom II*, dz. cyt., s. 255: „[Generał Von Stumm] doszedł do wniosku, że dzięki jakiemś trudnemu do sformułowaniu powiązaniu ład prowadzi do potrzeby zabijania ludzi”, s. 277: „wyobraź sobie całkowity, uniwersalny ład panujący w całej ludzkości – jednym słowem, doskonały cywilny porządek. A ja twierdzę, że byłoby to zamarnie na śmierć, trupie zeszytywnienie, krajobraz księżycowy, czy epidemia geometryczna”.

<sup>282</sup> Tamże, s. 173.

dobrostanu ogółu, jest z gruntu dobry, a halucynacje, przesadne ekstazy i egzaltowane uniesienia to jedynie „wypadki przy pracy” w dążeniu do zespolenia się z wolą bóstwa<sup>283</sup>. Podobnie wskazuje Robert Musil, iż żadna moralność – dookreślmy ją jako dyskursywną listę nakazów i zakazów, którymi ma kierować się człowiek – nie jest konieczna w Tym Innym Stanie, w którym każdy czyn człowieka przyczynia się bezpośrednio do chwały boga<sup>284</sup>. Nie chodzi o modlitwę ani o praktykowanie zinstytucjonalizowanej wiary. Są zbieżności w opisie doświadczenia mistycznego Bergsona i Musila, mówi się nam o działaniu z gruntu moralnym w swych odruchach, niepotrzebującym wymuszania za pomocą systemu kar, gróźb i pochwał, hamujących próżność i egoizm jednostki. „Przyczynianie się do chwały boga” jest intuicyjnym działaniem na rzecz wspólnoty, stanem, w którym została zasymilowana, uwewnętrzniona tożsamość interesu ludzkości ze swoim. W tym tonie pisze Falkiewicz o wewnętrznej pracy wartościowania, w której utożsamiamy się z bytami obszerniejszymi od siebie (rodziną, narodem, całą ludzkością) i w ten sposób otrzymujemy zwrotnie sens życia; jego „introspekcja rozszerzona” (zob.: par. 4.4.2) ma na celu odkrycie tego powiązania pomiędzy pozornie odrębnymi elementami rzeczywistości i, używając języka buddyzmu *zen* (*vide*: paragraf 1.3.9), wszystkimi czującymi istotami, a sobą, niwelując i przełamując rolę *ego*, oddzielającego podmiot od innych bytów.

Jest kwestia związana z „kosztami podróży” relegowania tego, co nazywamy „bezpośrednim doświadczeniem” (wglądem, introspekcją) do „królestwa metafizyki”. Pisarz twierdzi, nieco wbrew Bergsonowi, że fakt, że „doświadczenie religijne” (rozumiane jako bezpośredni kontakt z rzeczywistością, a nie jako praktykowanie zinstytucjonalizowanej wiary) zostało sprywatyzowane doprowadziło do tego, że stało się ono wypaczone<sup>285</sup>. Można to dookreślić w ten sposób. W czasach przed kartezjańskich istniała do takich przeżyć (czyli, trzymając się naszej terminologii, do „bezpośredniego doświadczenia”) odpowiednia nomenklatura. Ekstaza religijna miała we wspólnocie swoje (ważne) miejsce, nie była w żadnym razie „odklejona” od tkanki społecznej<sup>286</sup>.

---

<sup>283</sup> Henryk Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, dz. cyt., s. 228. Myśl Bergsona jest – pod tym względem – zgodna z tradycją chrześcijańską, ascetyczną; św. Bernard (ok. 1090-1153) – wzorując się św. Benedykcie (ok. 480-543) – przyjmował cztery stopnie miłości (rozumianej oczywiście jako *agape*, a nie *eros*): poznać własną nędzę, co prowadzi do pokory, poznać nędzę bliźniego, co prowadzi do współczucia, następnie reflektując już symultanicznie nad własną i cudzą nędzą oczyścić serce do tego, by zdolne było oglądać rzeczy boskie, co prowadzi do kontemplacji; w finalnym kroku pojawia się ekstaza, w którym umysł ogląda boga, a dusza wyrwa się z jednostkowego ciała, łącząc się z absolutem. Zob.: Bernard z Clairvaux, *O miłowaniu Boga*, przeł. S. Kiełtyka, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1991.

<sup>284</sup> Robert Musil, *Człowiek bez właściwości. Tom IV*, dz. cyt., s. 286.

<sup>285</sup> Tamże, s. 454: „dzisiaj przeżycie religijne nie jest już sprawą wszystkich, całej gminy, lecz tylko poszczególnych jednostek (...) prawdopodobnie dlatego jest chore”.

<sup>286</sup> Modelowo pokazuje to Durkheim na przykładzie religii aborygeńskiej. Ekstaza, uczucie pełni, przekraczanie „Ja” (mające źródła w przeświadczeniu, że siła istniejąca w świadomości, *mana*, jest odmienną postacią siły istniejącej poza świadomością) miało w tej kulturze istotne miejsce. Mimo, że było to wydarzenie ekstraordinaryjne, znoszące także czasowo zakazy, pozostawało czymś ważnym, realnym, wręcz oczekiwanym. Zob.: Émile Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego...*, dz. cyt., np. ss. 210-212.



Bezpośredni kontakt z bóstwem („matrycą”) był cenny (służyć przykładem może tu przypadek Hildegardy z Bingen, cieszącej się autorytetem u ówczesnego papieża), ale podobny, nieco odmiennego typu, mógł być potraktowany już jako opętanie, czy obłąkanie (to jest: jako wypaczenie). Zwrócił uwagę na to również Falkiewicz podkreślając w „Być może: być – w stu trzydziestu czterech odsłonach”, że wszelakie systemy mistyczne dokładały usilnych starań, aby oddzielić zmyślenie od wglądu i słowa zrodzone przez wyobraźnię, od słów danych bezpośrednio przez bóstwo w kontakcie mistycznym. W hinduizmie, jak zauważa filozof, istotna jest koncepcja *vikalpa*, czyli mimowolnego złudzenia, które nie jest „prawdziwym” wglądem, a systemie *joga-sutry* wpisana jest etyka, „mająca oddzielić fantazję osobnika od tego, co otrzymywał on na drodze iluminacji”<sup>287</sup>. Różnego rodzaju „doświadczenia bezpośrednie” (to znaczy, pozaintelektualne) mogły być – przed nastaniem czasów prymatu racjonalnej proceduralności – rozmaicie wartościowane (także jako coś z domeny tzw. „Złego”, na przykład jako opętanie przez demona), ale były niewątpliwie, każdorazowo, czymś realnym. Zepchnięcie wszystkich tego typu doświadczeń do sfery prywatnej sprawiło, że brak instancji społecznej, która nadawałaby sens tego typu przeżyciom. W ten sposób każde „doświadczenie bezpośrednie” rodzi podejrzenia o *szaleństwo*. Ten, kto jest przez innych zrozumiany, to jest: wtedy i tylko wtedy, gdy to, co mówi, jest postrzegane jako sensowne, nie jest dla nas *szalony*. *Szaleństwo* jest „odklejeniem” od dyskursu. Dlatego łagodne jego objawy leczymy przy pomocy „wciągania” jednostki w dialog. Głębsze zaburzenia uniemożliwiają pozostanie w „sieci znaczeń” (*net of meanings*) i doprowadzają do odcięcia, w skrajnych przypadkach o charakterze systemowym (szpital psychiatryczny, więzienie). Ustalenia Henryka Bergsona czy Roberta Musila pokazują, że istnieje domena nie zawłaszczona władzą kartezyjskiego podmiotu. Jest nią poznanie pozaintelektualne, które odbywa się na poza-podmiotowym lub przed-podmiotowym poziomie doświadczania rzeczywistości. Niestety, nie ma natomiast miejsca na takie doświadczanie rzeczywistości w modelu podmiotu, który jest wyłącznie poza-cieleśną władzą samo-odniesienia, uprzedmiotowiającą własne uczucia, emocje oraz przyrodę; a zwłaszcza nie ma na to miejsca w dyskursie, w którym uważa się wyłącznie tylko tego typu „podmiotowe” doświadczanie rzeczywistości za uzasadnione (na mocy samych założeń tego dyskursu i wmontowanego weń modelu podmiotu) i „normalne” czy „zdrowe”.

Przejdziemy teraz do psychoanalizy, która stanowić miała innego rodzaju wyzwanie dla hegemonii podmiotu. Największe osiągnięcie Freudowskiej koncepcji jaźni – wprowadzenie do modelu „Ja” także sfery nieświadomej – miało dwuznaczne skutki dla władzy podmiotu.

---

287 Andrzej Falkiewicz, *Być może...*, dz. cyt., s. 69.

### 1.3.7 Psychoanalityczny podmiot triadyczny

Jako punktem wyjścia do analizy triadycznego podmiotu psychoanalitycznego posłużymy się rozważaniami Agaty Bielik-Robson, która analizuje relację pomiędzy kartezjańskim „Ja”, a programem Zygmunta Freuda. Zdaniem filozofki, przecenianie wartości świadomości, rozumianej przed Freudem jako refleksyjność, doprowadziło paradoksalnie do przeszacowania wartości nieświadomości przez Freuda i epigonów. Filozofka dostrzega w tym zakresie wpływ romantyzmu oraz ekspresywizmu z ich docenianiem życiowej, poza-intelektualnej „siły aktywnej”, która z czasem zaczęła być postrzegana jako wroga i przerażająca, czyli jako „upiorny młyn życia i śmierci” u Novalisa, czy „wiecznie połykający potwór” u Johanna Wolfganga von Goethego<sup>288</sup>. Zdaniem myślicielki, celem psychoanalizy jest „przywrócenie kartezjańskiego stanu rzeczy”, to znaczy, stworzenie nowego, potężniejszego „Ja”, które to będzie przenikało nawet ciemne – to znaczy, z domeny nieświadomego – miejsca psychiki. W jej opinii „freudowska psychoanaliza to ostatnie wcielenie koncepcji kartezjańskiej”<sup>289</sup>.

Godzi się jednak zauważyć, że dla Zygmunta Freuda – oraz kontynuatorów tradycji psychoanalitycznej – czynnikiem determinującym działanie podmiotu jest „pragnienie”<sup>290</sup>; owo „pragnienie” nie jest „potrzebą”, która ma charakter zracjonalizowany, „przefiltrowany” przez pojęcia. W nomenklaturze Lacanowskiej „pragnienie” należy już do porządku „symbolicznego”, do czego za chwilę wrócimy. U Freuda pragnienie, związane z energią libidinalną, pochodzi ze sfery cielesnej, *id*, a nie bezpośrednio z pojęciowej, czyli *ego*; *libido* wypływa z biologicznej sfery; chociaż w ostateczności tylko poprzez język podmiotowi dostępnym; jak komentował Jacques Lacan stanowisko psychoanalityczne, obowiązujące od 1920 roku: „wszystko musi przejść przez ja”<sup>291</sup>. Tak zdefiniowane „pragnienie” może być i bywa często sprzeczne z porządkiem społecznym. W przypadkach patologicznych energia libidinalna może oczywiście zostać całkowicie zablokowana; to doprowadza do stanów patologicznych lub niekontrolowanej erupcji. Na tym zasadza się napięcie wewnątrz-psychiczne w podmiocie. Konflikt jest trudny do przewyciężenia. Choć celem psychoanalizy jest mozolne odkrywanie ukrytych determinant, praca ta nie ma końca. To dlatego Paul Ricoeur pisze, że po odkryciach Zygmunta Freuda niemożliwe jest ustanowienie filozofii podmiotu jako jedynie filozofii świadomości; bowiem po tym przełomie pojawia się „*cogito* [już,

---

288 Cytaty za: Agata Bielik-Robson, *Na drugim brzegu nihilizmu*, dz. cyt., s. 70.

289 Tamże, s. 84.

290 Jacquese Lacan, *Seminarium I...*, dz. cyt., ss. 86-87: „Co w takim razie interesuje Freuda? Tu natykamy się na *myśli tkwiące u jego podstaw* [marzenia sennego – przyp. I. G.] (...) To nie jest to, co potocznie nazywamy myśleniem, gdyż tym, o co przez cały czas chodzi, jest pragnienie”.

291 Tamże, s. 31.

odtąd – przyp. I. G.] okaleczone”, które choć wciąż siebie ustanawia, to już „nie należy do siebie”, zdając sobie sprawę z „nieadekwatności, ułudy, zakłamania świadomości aktowej”<sup>292</sup>. Freud sformułował tę zmianę tak, że odtąd „Ja” nie jest już panem nawet we własnym domu i „poprzestać musi na skąpych wieściach o tym, co odbywa się nieświadomie w jego życiu duchowym”<sup>293</sup>. Odkryte na nowo zostało to, co jest pomieszczone we wspomnianym pojęciu: „*libido*” – co pierwotne, cielesne, zarazem życiotwórcze, więc niemożliwe do eliminacji przez racjonalny podmiot (*ego*) bez zagrożenia dla stabilności systemu psychicznego. W tym sensie Freud przekracza Kartezjanizm, pomimo, że celem uprzednim, podstawowym, determinującym – być może nawet samą pracą Freuda jako lekarza – było kontynuowanie jakiejś formy racjonalnej kontroli nad całokształtem rzeczywistości psychicznej.

Komplikuje sprawę fakt, że w późniejszym stadium twórczości Freud wprowadza drugi popęd – śmierci – który „pracować” ma równolegle do popędu życia. Jego celem ma być stopienie się „Ja” na powrót w indyferencji; jest to ciężenie ku maksymalnej entropii. Twórca psychoanalizy wprowadził go po 1920 roku. Zmiana ta przeformułowała psychoanalityczną wizję podmiotu, który odtąd bowiem przed sobą ma zadanie nie tylko uświadamiać sobie treści wypartych, drzemających głęboko w nieświadomości, ale ponadto rozdarty jest między siłą życiotwórczą a destrukcyjną, czyli pomiędzy biofilię a nekrofilę, jak to przeformułował później Erich Fromm<sup>294</sup>. Popęd śmierci dąży do samozniszczenia, ale tym samym także do powrotu do stanu równowagi. Freud odwołał się w tym zakresie Schopenhauera, którego filozofia – w interpretacji twórcy psychoanalizy – mówi o tym, że „śmierć jest właściwym rezultatem, a więc i celem życia”, natomiast „popęd płciowy jest ucieleśnieniem woli życia”<sup>295</sup>.

Dotykamy paradoksu. Z jednej strony, celem psychoanalizy jest podniesienie do rangi świadomości elementów nieświadomych po to, by przestały działać destrukcyjnie. I w tym znaczeniu ten ruch wzmacnia – lub ma na celu wzmacniać – władzę podmiotu. Z drugiej strony, w psychoanalizie wiadomo, że ta praca nigdy nie skończy się pełnym sukcesem.

Implementacja odkryć Freuda do zachodniej koncepcji podmiotowości sprawia jednak, że przestajemy ujmować „Ja” jako wyłącznie to, co w nas racjonalne. Mało tego; to, co racjonalne, częstokroć wręcz maskuje realne determinanta naszych zachowań, które to determinanta pozostają

---

<sup>292</sup> Paul Ricoeur, *O pewnej filozoficznej interpretacji Freuda* [w:] *Egzystencja i hermeneutyka*, przeł. E. Bieńkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz, H. Igalson, J. Skoczylas, K. Tarnowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1975, s. 186.

<sup>293</sup> Zygmunta Freuda, *Wstęp do psychoanalizy*, przeł. S. Kempnerówna, Książka i Wiedza, Warszawa 1957, s. 255.

<sup>294</sup> Zob.: Erich Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, przeł. J. Karłowski, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 1998.

<sup>295</sup> Zygmunta Freuda, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1997, s. 45. Freud nawiązuje tu do – wspomnianego w paragrafie o Musilu – czterdziestego pierwszego rozdziału drugiego tomu Schopenhauerowskiego *Świata jako woli i przedstawienia*.

poza zasięgiem zwykłych fal świadomości. Celem zdrowego *ego* jest w psychoanalizie freudowskiej jest wyrażanie interesów ciała – a nie, na przykład, skuteczne stosowanie procedur – czyli bycie pozostawanie harmonii z *id*, które jest rozumiane jako całokształt biologicznej konstrukcji człowieka.

Podmiot od Freuda zaczyna być więc zadaniem, nie jest czymś skończonym, nie jest dla siebie przejrzysty. Hegemonii racjonalności zagrażają czynniki nieświadome, ale bezpośrednia z nimi walka prowadzi do nerwicy, czyli kompulsywnych zachowań, pogłębiających destrukcyjny rys charakterologiczny, a nie wyleczenia czy pełnej władzy nad sobą. Zdaniem Charlesa Taylora, starania Freuda „są bohaterską próbą odzyskania wolności i władzy nad sobą, godności niezaangażowanego podmiotu w obliczu wewnętrznych”<sup>296</sup>. Próbą. Prawdopodobnie pierwszy raz po Kartezjuszu wprowadzone zostały do koncepcji podmiotu elementy, które zagrażają potędze racjonalności. W dalszym ciągu występuje nacisk na refleksyjność, bowiem to ona usiłuje zasymilować zagrażające, „mroczne” elementy nieświadome, wychodzące na jaw w snach i przejęzyczeniach<sup>297</sup>, jak zmory z szafy w dziecięcym pokoju. Freud nie był jednak optymistą, jeżeli chodzi o powodzenie projektu ocalenia władzy racjonalnego podmiotu, co widać w słowach podsumowujących przypadki kliniczne, w których osoby pod wpływem czynności omyłkowych maskowały przed sobą właściwe motywy przedsięwziętych aktywności: „Zdaje się, że tylko wybrane i zrównoważone umysły mogą uchronić obraz postrzeganej rzeczywistości od wypaczenia, któremu ulega on u innych pod wpływem ich psychicznej indywidualności”<sup>298</sup>.

Potencjał rewolucyjny Freudyzmu, w zakresie detronizacji władzy racjonalnego podmiotu, jest wysoki. Uwzględnić trzeba „rozdarcie” pomiędzy popędem życia a popędem śmierci, w którym umieszczony jest podmiot. Jeżeli walczy on dalej o utrzymanie „wszechwładzy”, to jego położenie jest dosyć rozpaczliwe. Psychoanaliza zakwestionowała wizję podmiotu jako racjonalności swobodnie projektującej siebie i elementy życia psychicznego traktującej jako budulec, z którego można dowolnie korzystać. Teraz domyślnie to baza (nieświadomość) determinuje nadbudowę

---

296 Charles Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 821.

297 Freud postrzegał nieświadomość jako siłę, która nie tyle tkwiąc poniżej świadomości, czeka tam na podniesienie do rangi świadomego, lecz raczej z tego poziomu determinuje zachowanie, objawiając się na co dzień nie tylko poprzez sny, ale także poprzez powodowanie: przejęzyczeń, omyłek, zapomniania. Zob.: Zygmunta Freud, *Psychopatologia życia codziennego, Marzenia senne*, przeł. L. Jekels, H. Ivánka, W. Szewczuk, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987, np. ss. 80–89, gdzie twórca psychoanalizy pisze o tym, że wiele wspomnień z dzieciństwa ma charakter „maskujących”, czyli ukrywających te, które miały rzeczywiste znaczenie dla formowania tożsamości. Praca uświadamiania sobie tych czynników nie ma końca, dlatego też trudno stwierdzić, aby kartezjański podmiot racjonalny mógłby wyjść z tego cało. Lacan pisze wręcz podmiocie, który staje się złudzeniem: „Freud, przeciwnie [do podmiotu w nauce], pokazuje nam, że w podmiocie ludzkim jest coś, co mówi (...) coś, co kłamie z premedytacją i to nawet bez żadnego zaangażowania świadomości (...) Ja zostaje pozbawione swej absolutnej pozycji w podmiocie. **Ja zyskuje status mirażu**”. Jacques Lacan, *Seminarium I...*, dz. cyt., s. 365; wytłuszczenie i dopisek – I. G.

298 Zygmunta Freud, *Psychopatologia życia codziennego...*, dz. cyt., s. 290.

(świadomość/ego). I wciąż ten potencjał stopniowego erodowania władzy racjonalnego podmiotu program psychoanalityczny ma, jak pokazują przykłady kontynuatorów Freuda. Oraz tego, jak ich dokonania implementowane są w naukach społecznych po to, ażeby podkreślić rolę afektu i innych nieświadomych (emocjonalnych, pozarozumowych, nieracjonalnych) źródeł masowych zachowań społecznych<sup>299</sup>.

Triada *ego – superego – id* została przeformułowana przez Jacques'a Lacana na trójkąt, składający się, odpowiednio z: wyobrazeniowego, symbolicznego i realnego. Realne dociera do nas zawsze zapośredniczone przez – mówiąc Gadamerem, „obleczone” w – symbole, czyli poprzez „mówienie”. Wyobrażenia na temat świata zależą w pełni od naszej pozycji jako podmiotu, czyli od „symbolicznego”; im więcej jesteśmy w stanie wyrazić słowami na temat siebie – i swoich pragnień – tym podmiot bardziej dla siebie przejrzysty<sup>300</sup>. Symboliczne ma genezę *stricto* społeczną, jest „mówieniem”, jest tym, co „międzypodmiotowe” i to ono zawiaduje ogółem relacji międzyludzkich; wyrażając swoje pragnienie musimy wchodzić w ów system symboliczny, który silniej nas kształtuje, niż my jego<sup>301</sup>. Warto dodać, że wbrew obiegowym wykładniom – strukturalistycznej przeciw – Lacanowskiej koncepcji podmiotu, francuski psychoanalityk nie odmawia istnienia pewnej, mówiąc archaicznie, „wewnętrznej głębi”; na tej głębi, będącej trudno wyrażalnymi pragnieniami – oraz na własnej nieprzejrzystości, opartej na mechanizmach oporu – oparty jest cały dramat podmiotu. Chodzi o to, że mowa dla Lacana może mieć funkcja „mediowania”, czyli pozostawania w dialogu i upewniania się, czy na pewno jesteśmy widziani wobec innych, jednak może mieć też funkcję „objawienia” indywidualnej, wewnętrznej prawdy podmiotu, która niejako „popycha” go do mówienia<sup>302</sup>. Gdy proces mówienia przebiega bez

---

299 Zob. np.: Ernesto Laclau, *Rozum populistyczny*, przeł. T. Szkudlarek, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2009. Autor korzysta z terminologii post-Freudowskiej w celu opisanego, w jaki sposób ludzie w zbiorowości utożsamiają się przywódcą, czy lokują afektywnie niespełnione roszczenia w „pustym znaczącym”, czyli pojęciowym symbolu niosącym znaczenie zbyt szerokie, by znaczyło coś konkretnego (sprawiedliwość, równość, etc.). Jest to przykład pracy przełamującej „przeintelektualizowane” wizje społeczeństwa, w których są one zbiorowością racjonalnych aktorów realizujących swobodnie przez nią swoje interesy. Laclau nawiązuje do Jacques'a Lacana. Podmiot (w tym przypadku zbiorowy) przestaje być więc traktowany jako „czysta racjonalność”.

<sup>300</sup> Jacques Lacan, *Seminarium I...*, dz. cyt., ss. 266-267: „Innymi słowy, to relacja symboliczna definiuje pozycję podmiotu jako widzącego. To mówienie, to funkcja symboliczna, jest tym, co określa wyższy lub niższy stopień doskonałości, pełni, przybliżenia wyobrazeniowego (...) Ideał ja [freudowskie superego] zawiaduje grą relacji, tym, od czego zależy całokształt relacji z innym człowiekiem. Od tejże relacji z innym człowiekiem zależy zaś mniej lub bardziej zadowalający charakter struktury wyobrazeniowej. Taki schemat pokazuje nam, że wyobrazeniowe i realne grają na tym samym poziomie”.

<sup>301</sup> Tamże, s. 299: „Wszystkie istoty ludzkie mają swój udział w świecie symboli. Są one wien włączone i są mu poddane o wiele bardziej, niż same go kształtują”; „mówienie jest owym młyńskim kołem, poprzez które ludzkie pragnienie podlega nieustannie zapośredniczeniu, wchodząc w system mowy”.

<sup>302</sup> Tamże, ss. 297-288: To urzeczywistnianie mowy, które służy tylko *jako wytarta moneta*, którą podaje się z rąk do rąk w milczeniu (...) ukazuje czystą funkcję mowy, którą jest upewnienie się, że jesteśmy nic więcej”; wcześniej, na s. 94 pisze: „Opór [przed dalszym mówieniem w gabinecie psychoanalityka – przyp. I. G.] następuje w momencie, gdy słowo objawienia nie zostaje wypowiedziane albo gdy (...) podmiot nie potrafi już z tego wybrnąć. Uczepia się innego, gdyż to, co jest popychane ku mówieniu, nie uzyskało do niego dostępu (...) Jeśli mówienie funkcjonuje wówczas jako

przeszkód, wtedy zbliża to ów proces do tego, co można by nazwać „wyrażaniem bytu” czy „mową bytu”<sup>303</sup> – i to pomimo, że Lacan zachowuje strukturalistyczne założenie, że „byt – nawet sam czasownik [być] – nie istnieje inaczej niż poza rejestrem mówienia”<sup>304</sup>. Ostatecznie celem języka miałyby być więc wyrażenie tej – zawsze indywidualnej, dotykającej pojedynczego ciała jako odrębnego bytu – prawdy; prawda ta przekracza podmiot, przekracza „Ja”, przekracza *ego*.

Zanim zaprezentujemy na koniec zarówno tego podrozdziału jak i rozdziału, w ostatnim paragrafie, konkurencyjną wobec zachodniej wizję podmiotu zawartą w buddyzmie *zen*, króciuchno streścimy jeszcze Heideggerowską koncepcję podmiotu, proponowaną w ramach fundamentalnej ontologii jestestwa – *Dasein* – oraz jego krytykę „światoobrazu” – to termin Bergsonowski – która znalazła oddźwięk w koncepcjach, które będą omawiane w paragrafie 2.3.2.

### 1.3.8 Heideggera fundamentalna analityka jestestwa

Fenomenologia w takiej formie, w jakiej zaprezentował ją Edmund Husserl, jest analizą treści świadomości, Martin Heidegger próbował natomiast osadzić bycie w czasie i przestrzeni. Egzystencjalnym wyrazem bycia jestestwa (*Dasein*) jest „bycie-w”, które konstytuowane jest poprzez jego „bycie-w-świecie”<sup>305</sup>, czyli przedustawne zanurzenie podmiotu w świecie go przekraczającym. W tym miejscu skoncentrujemy się przede wszystkim na roli ciała w szkicowo rozrysowanym programie Heideggerowskim, którego ambitnym celem był powrót egzystencji człowieka do dziedziny refleksji filozoficznej, a także kwestii „światoobrazu” generowanego przez naukę.

Zamiarem autora „Bycia i czasu” jest egzystencjalna analityka jestestwa, nazywana także ontologia fundamentalną. Niemiecki filozof wyróżnił w tym celu trzy rodzaje bytów: (1) byty

---

mediacja [zredukowane do swej funkcji relacji z innymi, potwierdzenia swego istnienia w oczach innych] to dlatego, że nie dopełniło się jako objawienie”. Dopiski w nawiasach kwadratowych – jak zawsze, I. G.

<sup>303</sup> Tamże, s. 482: „Dlatego że to, co w człowieku mówi, wykracza daleko poza mówienie, aż po przenikaniu do jego snów, do jego bytu, nawet w sam jego organizm”; s. 496: „Freudowskie *novum* w stosunku do św. Augustyna polega na objawianiu w ramach fenomenu owych punktów przeżytych, gdzie wyłania się takie mówienie, które przekracza sam podmiot realizujący dyskurs”. Cytaty te jednak – podobnie jak wiele w wykładach Lacana – nie są do końca precyzyjne, otóż nasuwa się pytanie, czy to byt wyraża się w pełni w mówieniu, napotykać przeszkody w postaci nadaktywnego *superego*, w postaci wyparcia i oporu, czy też mówienie – jako struktura symboliczna – przenika cały organizm, by go „przejąć” w odruchu foucaultowskim? A może potrafi go przejąć zarówno „od zewnątrz” jak i „od wewnątrz”, gdy utożsamiamy się z figurą ojca, przejmując władzę nad *superego*, co w zakończeniu wykładów zdaje się sugerować Lacan jako stan, jeśli nie zdrowia, to wolności? Wolno zakładać, że jest to relacja o charakterze sprzężenia zwrotnego, o czym mówi Lacanowska metafora lustra czy półprzezroczystej szyby, w której jednocześnie widzimy „realne”, odbijamy jednak własne „wyobrażone”, a „symboliczne” determinuje położenie tej tafli szkła.

<sup>304</sup> Tamże, s. 426. Z drugiej strony – „Myśleć to podstawiać za słonie słowo *stoń*, a za słońce – krążek” (s. 410).

<sup>305</sup> Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, ss. 76-77.

bytujące na sposób obecności, jest to przyroda nieożywiona; (2) byty bytujące na sposób egzystencji, jest to przyroda ożywiona; oraz (3) *Dasein*, czyli byt typowo ludzki, którego cechują cztery główne predykaty: (A) bycie-ku; jest to odpowiednik „intencjonalności” u Edmunda Husserla; (B) „mojość”; (C) możliwość i (D) odnoszenie się do własnej egzystencji. *Dasein* ma być rozpatrywane w kontekście bycia-w-świecie i w ten sposób, na *stricte* filozoficzny sposób, przywrócona ma być owa jedność, która została zaprzepaszczone w toku ewolucji filozofii zachodniej i jej ujmowania problemu podmiotowości.

Istotny jest tryb „troski”, która cechuje relację pomiędzy *Dasein* a innym bytem. Troska o rzeczy i o sprawy przejawia się w poręcznym postrzeganiu, czyli poprzez perspektywę użyteczności, i w manipulatywno-użytkowym zatroskaniu<sup>306</sup>. Mamy więc do czynienia z dwoma typami wiedzy, wynikającymi z dwóch typów troski: wiedzą „jak” (praktyczno-użytkowa, której uczymy się w działaniu) i wiedza „gdzie” (dyskursywna, encyklopedyczna). Pierwotnym podejściem do świata jest jednak pojęcie praktyczne. Ważne jest, że przedmiot spotykany przez *Dasein* w obchodzie manipulatywno-użytkowym – czyli w trybie poręcznościowym – jest zawsze narzędziem; oznacza to, że przedmiot napotykanym ma być naszym instrumentem lub nawet przedłużeniem naszej podmiotowości. Jak pisze filozof, ten zatroskany „obchód utrzymuje się zawsze w pewnym <<otoczeniu>> oddalonym w pewnej wolnej przestrzeni” w taki oto sposób, że nawet ta przestrzeń traktowana jest w perspektywie poręczności – podkreślmy, że dotyczy to nawet „ulicy jako narzędzia do chodzenia”<sup>307</sup>. Wspominamy o tej rudymentarnej cesze *Dasein*, ponieważ to ona stała się najprawdopodobniej, *implicite*, punktem wyjścia dla Andrzeja Falkiewicza koncepcji „metaforyzacyjnej władzy istnienia” (zob.: podrozdział 4.2). Tylko – i aż – punktem wyjścia, ponieważ metafizyka Falkiewicza miała zamiar przekroczyć także podział ontologiczny na byty ludzkie i poza-ludzkie, tak istotny w deskrypcji Heideggera, a wynikający z przynajmniej częściowo zachowanego kartezjańskiego widzenia świata i roli w nim podmiotu. Natomiast tym elementem Kartezjanizmu, który został – przynajmniej postulatywnie – przekroczony w Heideggerowskiej analityce jestestwa, jest teoretyczny podział na „Ja” i „świat”, ponieważ Heidegger pokazuje Jestestwo (*Dasein*) jako istnienie nierozzerwalnie związane ze środowiskiem, w którym bytuje.

Dla Heideggera ustalenie ścisłego teoretycznego – a już na pewno praktycznego – stosunku do ciała nie było kluczowe. Pisze on na przykład, że stawiane w ramach krytycznej refleksji analizy fundamentalnej jestestwa pytanie dotyczy „bycia całego człowieka, ujmowanego zwykle jako

---

306 „Zatroskanie” cechuje relacja pomiędzy *Dasein* (bytujący na sposób obecności lub bytujący na sposób egzystencji), „troskliwość” wyłącznie relacja pomiędzy *Dasein* a *Dasein*. Zob.: tamże, s. 156.

307 Tamże, s. 137.

jedność ciała, duszy i ducha”, jednak wkrótce dodaje, że „ciało”, duszę” i „duch” traktuje się fenomenalnie, więc „w pewnych granicach ich ontologiczna nieokreśloność może być nieistotna”<sup>308</sup>; w innym miejscu pisze z kolei iście „po kartezjańsku”, że jestestwo jest „duchowe”, ponieważ „może ono być przestrzenne w sposób, który dla rozciąglej rzeczy cielesnej pozostaje z istoty niemożliwy”<sup>309</sup>; jest tak pomimo, że najważniejszym dla Heideggera myślicielem wydaje się być Gottfried Wilhelm Leibniz, którego interesowała przecież „jedność” bytu<sup>310</sup>. Dla Falkiewicza, jak pokażemy w rozdziale czwartym, myślenie abstrakcyjne, dyskursywne, ponadindywidualne, zakorzenione w kulturowanej na Zachodzie wizji podmiotowości należy ściśle odróżnić od – postulowanego – „myślenia-ciałem”. Niedookreśloność Heideggerowskiego opisu ciała implikuje pozostanie w ramach Kartezjanizmu w tym sensie, że nie mówi się w nim (jeszcze) o „pojedynczym” ciele.

Tryumfalny pochód „proceduralnej racjonalności” w nowoczesności nie uszedł jednak uwadze Martina Heideggera; jako podstawową cechę instytucjonalizacji nauk określa „zabezpieczenie pierwszeństwa procedury przed bytem”<sup>311</sup>. Zdanie to pochodzi z jego eseju „Czas światobrazu”, którego puentą jest zwycięstwo obrazu świata nad nim samym<sup>312</sup>. Przyczyną tego stanu rzeczy jest dla filozofa nowoczesny sposób uprawiania nauki polega na tym, że buduje rozdrobnione dziedziny przedmiotowe – nie ujmujące już nigdy całości świata, dążące do analizy, a nie syntezy – które są ukształtowane w „zabezpieczonej rygiorem procedurze”, które to procedury ewoluują później w eksploatację<sup>313</sup>.

Efektom „czasu światobrazu” jest uwewnętrzniony podmiot, który, mówiąc kolokwialnie „połknął świat”, lub, lepiej, wydaje mu się, że „połknął”, bo żyje tylko jego obrazem – obrazem

---

<sup>308</sup> Tamże, s. 61.

<sup>309</sup> Tamże, s. 463.

<sup>310</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche. Tom II*, dz. cyt., s. 437. Zaczynając analizować Leibniza „współprzynależność rzeczywistości i przedstawiania” pisze: „To, jak dalece przed-stawianie, pomyślane w pełni i dostatecznie źródłowo, stanowi podstawowy rys rzeczywistości tego, co rzeczywiste – i przeto każdy byt tylko jako przedstawiający jest właściwie będącym – pokazuje się tym, że bytość bytu (substancjalność substancji) i przed-stawianie są od strony podstawowego określenia bytu tym samym”.

<sup>311</sup> Martin Heidegger, *Czas światobrazu*, przeł. K. Michalski [w:] tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane* (Warszawa: Czytelnik 1977), s. 138. Na tej samej stronie kreśli Heidegger apokaliptyczny (ale czyż nie słuszny?) obraz tego, w jaki sposób ewoluować będą nauki humanistyczne: „Stąd też decydujący rozwój nowożytnej eksploatacyjności nauki urabia ludzi odmiennego pokroju. Znika uczone-erudyta. Zastępuje go badacz, którego sprawą są przedsięwzięcia badawcze. One to właśnie, nie zaś kulturowanie erudycji, nadając smak jego pracy. Badaczowi nie jest już potrzebna domowa biblioteka. Ponadto jest stale w drodze. Rozprawia na sympozjach, uczy się na kongresach. Uzależnia się od zamówień wydawców. Oni współdecydują teraz o tym, jakie książki trzeba pisać”.

<sup>312</sup> Tamże, s. 142: „Światobraz w rozumieniu istotnym nie oznacza więc obrazu świata, lecz świat przedstawiony jako obraz (...) To, że byt bytuje jako przedstawiony, czyni epokę, w której to następuje, epoką nową w porównaniu z poprzednią (...) To nie światobraz zmienia się z niegdyś średniowiecznego w nowożytny, to sam fakt, że świat staje się obrazem, znamionuje istotę nowożytności”; s. 144: „Tym samym człowiek czyni z siebie scenę, na której byt musi się odtąd przed-stawiać.”

<sup>313</sup> Tamże, s. 139.



wytworzonym nie tylko przez naukę, ale i cały racjonalistyczny światopogląd, podmiot, który do „rzeczywistości samej w sobie” nie ma dostępu, ponieważ poznaje go w sposób na tyle zapośredniczony, że przestaje wierzyć w istnienie tego, co źródłowo miało być zapośredniczone. Taki podmiot, mówiąc językiem Lacanowskiej psychoanalizy, potrafi tylko mediować, poruszając się wewnątrz obrazu wytworzonego przez cywilizację techniczną, nie potrafi objawiać prawdy o swoim bycie; Heideggerowi bez wątpienia chodziło właśnie o restytucję tej „objawiającej” funkcji filozofii, sięgającej do pewnej „prawdy” rozumianej esencjalnie.

Przejdźmy do ostatniej rekonstruowanej tu oto idei podmiotu, a pochodzącej ze skrajnie odmiennej tradycji, mianowicie dalekowschodniej. Aby podkreślić jego odmiennosć od zachodnich wizji jaźni, nazwaliśmy go „nie-podmiotem”.

### 1.3.9 Buddyjski nie-podmiot

Na koniec podrozdziału – poświęconemu archeologii historycznych ujęć podmiotowości, które przydatne będą jako punkt odniesienia w kolejnych rozdziałach – uwagę poświęcimy koncepcji z punktu widzenia zachodniego dyskursu naukowego egzotycznej. Jest to teoria rdzenie nie-dualistyczna, u swych podstaw mająca postulaty: (A) przełamania myślenia dyskursywnego, operującego logiką wyłączonego środka (B) zdemontowania podziału na „Ja” i „świat”.

Wizję „Ja”, którą ten system myślowy proponuje, nazywamy „nie-podmiotem”. Analizy dokonamy za pomocą aparatury terminologicznej pochodzącej ze zrekonstruowanej filozofii Henryka Bergsona, co pozwoli na lepsze zrozumienie tego ujęcia – miast żonglowania niejasnymi zazwyczaj dla zachodniego czytelnika terminami tłumaczonymi z sanskrytu – oraz pokazanie, w jaki sposób dwie te koncepcje (Bergsonowska i buddyjska *zen*) zazębiają się i mogą stanowić fundament – lub źródło inspiracji – dla wypracowywania nowej, nie-kartezjańskiej koncepcji podmiotu.

Zacznijmy od tego, że językach orientalnych nie ma ścisłego odpowiednika słowa „filozofia”, podczas gdy badamy koncepcję podmiotu w systemie myślowym buddyzmu tak, jakby filozofia była. Istnieją bowiem na wschodzie pojęcia bliskoznaczne, takie jak: *tarka* (domysł, rozumowanie, badanie), *njaja* (reguła, wytyczna, metoda myślenia)<sup>314</sup>. System myślowy zawarty w buddyzmie *zen* nie jest filozofią, jeśli rozumiemy to pojęcie wąsko (radykalnie i

---

314 Włodzimierz Wilowski, *Czy zen może być chrześcijański? Studium z filozofii porównawczej religii*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2015, s. 107.

europocentrycznie), podkreślając jej wyjątkowość w dziejach świata i hellenistyczny rodowód, jak czyni to choćby Giovanni Reale<sup>315</sup>. Jest filozofia natomiast wtedy, gdy definiujemy ją szeroko – jako uświadomiony i usystematyzowany sposób doświadczania świata.

Także analizowanie pojęcia „ja” w buddyzmie – za pomocą pojęcia „podmiotu” – niesie ze sobą ryzyko. Być może lepiej byłoby mówić o tym, że podmiot (*self-identity*) to wynalazek zachodni, natomiast na gruncie myśli buddyjskiej *zen* mamy do czynienia z pewną – odbiegającą od zachodniego myślenia o podmiocie – koncepcją tożsamości. Powołujemy się jednak na precedens analizy *zen* autorstwa Aldousa Huxleya, który do zreferowania podstawowych nauk buddyzmu użył psychoanalitycznego pojęcia *ego*<sup>316</sup>. Paradoksalnie, dla buddyzmu owo freudowskie *ego* jest „fałszywym <<ja>>”, które należy przekroczyć, aby dojść – we wglądzie intuicyjnym – do „natury Buddy”, a konkretnie, umożliwić jej zmanifestowanie, ponieważ jest ona obecna w każdym<sup>317</sup>. Naszym celem jest rozważenie opozycyjnej do zachodniej koncepcji „Ja”, co powinno usprawiedliwić użycie tego terminu.

Początki buddyzmu wiążą się z datą osiągnięcia *nirwany*, czyli oświecenia lub – jeszcze trafniej – urzeczywistnienia, przez Śakjamuniego Buddę. Data ta jest uznawana za niemal pewną; zakłada się, że nastąpiło to około 480 roku przed naszą erą<sup>318</sup>. Fundament buddyzmu stanowią nauki, dotyczące drogi ku urzeczywistnieniu, zawarte w Kanonie Palijskim, które zostały spisane w sanskrycie, a które tradycyjnie przypisywane samemu Buddzie. Zdaniem badaczy, istnieją nieścisłości w materiale zawartym w tym zestawie tekstów, ale z tych nieścisłości można wydedukować rozwój w czasie nauk, który równie dobrze mógł mieć miejsce w obrębie życia samego Buddy<sup>319</sup>. Wszyscy późniejsi myśliciele buddyjscy odwoływali się do Kanonu Palijskiego, który stanowi rdzeń podstawowych nauk tej religii. Reszta tekstów, także tutaj cytowanych, to komentarze do niego; jeśli uznajemy to za konieczne, w nawiasach lub przypisach wyjaśniamy ich genezę.

---

315 Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej tom I: Od początków Sokratesa*, przeł. E. I. Zieliński, Wydział Filozofii KUL, Lublin 1993, s. 35.

316 Zob.: Aldous Huxley, *Notatki na temat zenu*, przeł. E. P. Ortega [w:] J. Sieradzan, W. Jaworski, M. Dziwisz (red.), *Buddyzm. Biblioteka Pisma Literacko-Artystycznego*. Wydawnictwo Prasowe RSW Prasa-Książka-Ruch, Kraków 1987.

317 Idea „natury Buddy” wykazuje zbieżności z Ericha Fromma koncepcją „jaźni głębokiej”, o której wspomina wcześniej William James w „Doświadczeniach religijnych”.

318 Heinz Beckert, *The Date of the Buddha Reconsidered* [w:] Paul Williams (red.), *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies. Volume I: Buddhist Origins and the Early History of Buddhism in South and Southeast Asia*, London – New York 2005, s. 64.

319 R.F. Gombrich, *Recovering the Buddha's Message* [w:] Paul Williams (red.) *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies. Volume I...*, dz. cyt., s. 113: „główny korpus soteriologicznych nauk znalezionych w Kanonie Palijskim przypisuje się samemu Buddzie (...) są pewne nieścisłości w najwcześniejszym materiale tekstowym, a z tychże nieścisłości możemy wydedukować chronologiczny rozwój w tych naukach, ale ów rozwój równie dobrze mógł mieć miejsce podczas życia samego Buddy”. Tłumaczenie własne.

Buddyzm w odmianie *zen* narodził się na przełomie V i VI wieku naszej ery, za jego założyciela uważany jest Bodhidharma i związany jest z nauką *mahajany*, czyli tzw. „wielkiego wozu”, która w przeciwieństwie do wcześniejszej *hinajany* – „małego wozu”<sup>320</sup>, głosi możliwość osiągnięcia oświecenia także osobom świeckim – nie pozostającym zamkniętym w klasztorach – i wiąże się z popularyzacją buddyzmu wśród szerokich mas. Mostem, który zaprowadzi nas od zrekonstruowanej już filozofii Henryka Bergsona do systemu myślowego zawartego w buddyzmie *zen* jest następujący cytat autora „Ewolucji twórczej”:

*przeciwieństwo odnajduje się między umysłem a instynktem, ponieważ ten ostatni jest dostrojony do pewnych właściwości życia, pierwszy zaś modelowy podług kształtu materii martwej. Ale instynkt i umysł, jak dodaliśmy, oddzielają się od siebie na pewnym wspólnym tle, które można by nazwać, w braku lepszego wyrazu, Świadomością w ogóle, a które musi być współrozciągłe z życiem powszechnym*<sup>321</sup> [wytluszczenie – I. G.]

Podobną tezę odnajdujemy w buddyjskiej teorii „tylko umysł” (*czittamatra*), omówionej zwięźle w pracy pt. „Buddyzm w oczach filozofa” autorstwa Michała Tempczyka<sup>322</sup>. Wedle niej, źródłem świadomości wszystkich czujących istot jest jedna jaźń, które jest ostateczną rzeczywistością; ta „jedna jaźń” nazywana jest zamiennie: czystym umysłem, świadomością-łożem, naturą Buddy. Podtrzymuje ona i umożliwia egzystencję wszelkich istnień. Używa się tu metafory oceanu, z którego pochodzą wody wszystkich świadomości<sup>323</sup>. Wiązą się z tym zalecenia etyczne (porzucenie „Ja”, miłość do wszystkich żyjących istot), którego realizacja wymaga praktyki. Złudzenie bycia odrębną jaźnią prowadzi bowiem do nieuchronnych cierpień, związanych z utożsamianiem się z „fałszywym Ja”, które rości sobie prawa bycia ostateczną rzeczywistością

---

<sup>320</sup> Genealogia jest następująca: *hinajana* (mały wóz) – *mahajana* (wielki wóz) – *wadžrajana* (diamentowy wóz). Pierwszy zarezerwowany był dla mnichów i głosił ideał *arhata*, ascety żyjącego w klasztorze. *Mahajana* wprowadziła wzorzec *bodhisattwy* poświęconego drodze ku oświeceniu, ale niekoniecznie żyjącego w odosobnieniu. Diamentowy wóz proponował praktyki tantryczne jako drogę do oświecenia. Wykwitem *wadžrajany* jest *Tybetańska Księga Umarłych*. Zakłada się, że czytając na głos jej tekst zmarłemu, można doprowadzić do jego oświecenia – co pokazuje wektor przemian, od trudnej drogi dostępnej tylko dla mnichów, po możliwość uratowania duszy przed ponownym narodzeniem w ostatniej możliwej chwili (pamiętajmy, że celem buddyzmu jest wyrwanie się z kręgu narodzin i śmierci, a nie reinkarnacja, która jest mechanizmem trwania *samsary*, świata cierpienia). Tekst *Tybetańskiej Księgi Umarłych* ponawia tezy o braku substancjalności świata i lokuje przyczyny zjawisk w umyśle człowieka, który jednak ma pewne cechy uniwersalne (można próbować zestawić go z *logosem* – każdy ma do niego dostęp, lecz jest pan-subiektywny). Zob.: Marek Mejor, *Buddyzm*, RSW „Prasa-Książka-Ruch” – Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1980, ss. 162-176 o tej ewolucji; *Tybetańska Księga Umarłych*, Oficyna Literacka, Kraków 1991, s. 76: „Szlachetny synu, wszystkie one [widziadła – przyp. I. G.] są formami powstałymi ze zrzecznej gry twego własnego umysłu, nie wywiodły się z niczego innego. Nie miej do nich przywiązania, nie żyj też przed nimi obawy; spokojnie wstępuj w sferę myślenia bezrefleksyjnego [awikalpana]. Tam wszystkie owe postaci i światła roztopią się w tobie i osiągniesz oświecenie”.

<sup>321</sup> Henryk Bergson, *Ewolucja twórcza*, dz. cyt., s. 168.

<sup>322</sup> Zob.: Michał Tempczyk, *Buddyzm w oczach filozofa*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2011.

<sup>323</sup> Tamże, s. 134.

i sprawia, że popadamy w egoizm. Aby je przezwyciężyć, konieczna jest praktyka, do czego wrócimy. Na poziomie ontologicznym świadomość-złoże, w sposób ciągły, podtrzymuje istnienie poszczególnych jaźni, które – na poziomie epistemologicznym – ulegają złudzeniu, że są wsobne, osobne i niezależne od otoczenia<sup>324</sup>. Poznanie ostatecznej rzeczywistości nie może się odbyć za pomocą poznania pojęciowego, lecz – mówiąc językiem Bergsona – drogą wglądu intuicyjnego.

Buddyzm *zen* zaleca adeptowi pracę za pomocą *zazen*, czyli medytacji bezprzedmiotowej, której celem jest uzyskanie pustki świadomościowej, a także uważności, czyli codziennej medytacyjnej praktyki, polegającej na koncentracji na pojedynczym zadaniu podczas praktykowania codziennych obowiązków, wykonywanych zazwyczaj bezrefleksyjnie, z umysłem zajęтым innymi zadaniami i wreszcie analizowania *koanów*, czyli paradoksalnych twierdzeń, mających przełamać myślenie oparte na – kontynuując stosowanie nomenklatury Bergsonowskiej – „poznaniu pojęciowym”, związanym z logiką wyłączonego środka. Gdy uda się przełamać myślenie dyskursywne możemy zacząć postrzegać rzeczywistość taką, *jaka ona jest* – to jest, płynną, niepodzielną, jednorodną, pozbawioną esencji. Zenji Dogen (istotny dla tradycji *zen* mistrz żyjący w latach 1200-1253, autor „Fukan Zazengi – Powszechnego Wyjaśnienia Zasad Zen”) podkreślał, że „ostatecznej rzeczywistości” nie da się nigdy poznać za pomocą pojęć<sup>325</sup>.

Na poziomie ontologicznym podstawę wszystkich bytów, w tym także opisanej świadomości-złoża, stanowi pustka. Dlatego także opisany wyżej „czysty umysł”, podtrzymujący istnienie wszystkich jaźni, jest pozbawiony esencji. W opinii Tempczyka teoria ta stanowi „filozoficzne jądro buddyzmu”<sup>326</sup>. Zgodnie z nią doświadczalny świat na elementarnym poziomie nie istnieje, nie jest ani materią, ani duchem; to, co rzekomo istnieje i jest przez nas doświadczane, jest złudzeniem i nie ma oparcia w bycie. Mnich Buddhadasa, głoszący nauki *theravady* – popularnej w Południowej i Południowo-Wschodniej Azji odmiany *zen* – ujmował pustkę w kategoriach nie ontologicznych, lecz epistemologicznych, to jest traktował jako następstwo pozbycia się fałszywych przeświadczeń, opartych na pojęciowych doktrynach i kategoriach<sup>327</sup>. Chodzi o (ten inny) stan, w którym zniesiony zostaje podział na podmiot i przedmiot, a zjawiska

---

324 Na nieszczęście dla tych istot, choć na najgłębszym poziomie urzeczywistnienia podmiot rozumie, że także to złudzenie, któremu ulegają wszystkie istoty, jest konieczne dla istnienia świata; przestaje to mieć po prostu dla niego takie znaczenie, znika bowiem przywiązanie.

325 Zenji Dogen, *Fukan Zazengi – Uniwersalne Poparcie Zasad Zen* [w:] J. Sieradzan, W. Jaworski, M. Dziwisz (red.), *Buddyzm*, dz. cyt., s. 137: „Jak można by w ogóle zrozumieć praktykę za pomocą nadnaturalnych mocy? Jest to majestat poza dźwiękiem i kolorem. Czyż nie jest to tym, co jest przed pojawianiem się wszelkiej wiedzy i poglądów? Nie zajmuj się mądrością, która jest powyżej, ani głupotą, która jest poniżej. Nie wolno ci porównywać inteligentnych ludzi z tępymi. Jeśli będziesz praktykował z oddaniem, to jest to prawidłową praktyką drogi”.

326 Michał Tempczyk, *Buddyzm w oczach filozofa*, dz. cyt., s. 115.

327 W.T. Androsow, *Buddyzm: religia i filozofia*, przeł. S. Łypaciewicz [w:] J. Sieradzan, W. Jaworski, M. Dziwisz (red.), *Buddyzm*, dz. cyt., s. 19.

zewewnętrzne jawią się jako substancjalnie puste. Jednak także na poziomie ontologicznym mówi się w buddyzmie o pustce; jedna z najsłynniejszych sutr, będąca częścią korpusu tekstów z tradycji *zen*, mówi, że „wszystkie zjawiska (*dharmy*) są cechą pustki. Nie rodzą się i unie umierają. Nie są skalane i nie są czyste. Nie zwiększają się i nie zmniejszają. Tak więc w pustce nie ma formy wrażeń, myśli, woli i świadomości”<sup>328</sup>. Oprócz diagnozy dotyczącej braku substancjalnej esencji zjawisk (mają one więc charakter mirażu, złudzenia) symptomatyczne jest operowanie paradoksem („nie jest takie ani takie”, negowana jest zarówno cecha posiadana przez dany przedmiot, jak i jej przeciwność), co wiąże się ze wspomnianym podejściem do przekazywania treści wymykających się logice wyłączonego środka, a opartym na *koanach*.

Szczególnie podkreśla się w tym systemie rolę indywidualnego doświadczenia. Odbywa się ono – używając nomenklatury psychoanalitycznej – poza *ego*. Anonimowy japoński mnich zacytowany przez Aldousa Huxleya, podkreślał, że zniszczenie *ego* (jako się rzekło, tego pojęcia używa Huxley, by uczynić zagadnienie zrozumiałym dla zachodniego czytelnika), prowadzi do odczuwania zjawisk „we własnym wnętrzu (...) bez żadnych przeszkód i naturalnie<sup>329</sup>”, to jest bez siatki teoretycznej i dychotomizowania rzeczywistości na to, co jest „Ja” i „nie-Ja”. Aby to zrobić, należy odsłonić naturę rzeczy, która jest identyczna z własną naturą i naturą umysłu Buddy (względnie: czystym umysłem, świadomością-złożem).

Pierwszy patriarcha *zen* w Chinach, Bodhidarma, pisał, że:

*dopóki nie postrzegasz własnej natury, są to tylko [suty i szały – dopisał I. G.] nauki śmiertelnika, a nie Buddy. Prawdziwa Droga jest rzeczą najwyższą. Nie może być wyrażona słowami (...) kiedy dostrzegasz własną naturę, cały Kanon, staje się zaledwie jakąś opowieścią. Jego tysiące sutr i szał są tylko sumą czystego umysłu (...) Ostateczna prawda znajduje się poza słowami<sup>330</sup>.*

W jaki sposób można dotrzeć do tego, co wyżej cytowany Bodhidarma nazywa „własną naturą”, będącą tym samym, co „natura Buddy”? Dlaczego uważa on, że „ostateczna prawda znajduje się poza słowami”, a jednak do wyrażenia tego używa słów?

W buddyzmie *zen* istnieje przeświadczenie, że prawda nie może być wyrażona słowami, jednocześnie używa się ich, by – niczym gestem dłoni – wskazać, gdzie leży prawda o naturze

---

<sup>328</sup> *Sutra Serca Wielkiej Doskonałej Mądrości*, przeł. Kanzen [w:] Hakubaizan Sanboin, *Święte teksty do codziennej praktyki i ofiarowań tradycji soto zen na podstawie jednolitego tekstu wydanego przez Shumuchō – główny urząd szkoły Soto Zen w Japonii*, Świątynia Buddyjska Pod Wezwaniem Trzech Klejnotów Góry Białej Śliwy, Szczecin, b. d.

<sup>329</sup> Aldous Huxley, *Notatki na temat zenu*, dz. cyt., s. 33.

<sup>330</sup> Cyt. za: Adela Kuik-Kalinowska, *Teisho, mowa dharmy, mondy. Z problematyki gatunku i stylu* [w:] J. Drabina (red.), *Buddyzm*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s. 93.

rzeczywistości. Nie przywiązuje się wagi do pojęć, spójności terminologicznej; na przykład, używa się kilku pojęć synonimicznie nie unikając ich mnożenia (jak wspomnieliśmy, tę ostateczną naturę rzeczywistości nazywa się homonimicznie: czystą jaźnią, naturą Buddy, świadomością-złożem). Wynika to z przeświadczenia, że słowa są wtórne względem doświadczenia, o którym opowiadają. Dla buddysty treść pozostaje – pomimo mnogości nazw oraz historii, które można opowiedzieć o oświeceniu – taka sama, bo skądinąd pochodzi, nie z zamkniętego systemu znaków. Teorie umysłu i pustki można pojąć intelektualnie. Rozumiemy, czytając ten tekst, że w myśli *zen* uznaje się, że istnieje jeden umysł, którego częściami są poszczególne (indywidualne) umysły, a naturą rzeczywistości jest pustka, czyli obserwowalny świat jest złudzeniem<sup>331</sup>. Nie można jednak nikogo intelektualnie przekonać, by patrząc na kwiat jabłoni doświadczał go jako samego siebie. Można zrozumieć, że z przesłanek: (P) ludzkie spostrzeżenia to iluzja, która prowadzi do cierpienia, wynikającego z niezrozumienia, że jesteśmy w istocie jednym bytem; (Q) źródłem wszystkich bytów, które ulegają złudzeniu bycia osobnymi od całości jest jeden czysty umysł, mający w dodatku u podstaw wirującą pustkę; wynika wniosek (W) kwiat jabłoni to „Ja”. Ale czym innym jest realizacja tego zadania i medytacyjna obserwacja kwiatów bez poczucia, że są czymś odrębnym od jaźni. A o tę realizację, o praktyczne wcielenie wyżej wymienionej filozofii tu chodzi<sup>332</sup>. Dlatego też zacytowany wyżej Bodhidharma pisze, że dopóki nie wcieli się w ich życiu, są to tylko nauki śmiertelnika, a nie Buddy; w tym sensie „nauki śmiertelnika” to pojęciowe poznanie, dyskursywne, a „Buddy” są tym, co przekracza „Ja” zbudowane właśnie za pomocą tej dyskursywności.

Do przełamania myślenia „pojęciowego”, trzymając się nazewnictwa Bergsona, służą: *zazen*<sup>333</sup>, praktyka uważności, *koany*. Omówmy teraz pokrótce każdy z nich, by zrozumieć, w jaki sposób buddyzm *zen* prowadzi, w praktyczny sposób, do przemodelowania odczuwania własnej podmiotowości u adepta. Praktyka *zazen* polega na tym, że uczeń siedzi w lotosie (względnie półlotosie lub ćwierćlotosie, w zależności od możliwości anatomicznych, w niektórych przypadkach można zalecać, i z powodzeniem praktykować, nawet na krześle) i patrzy w jeden punkt<sup>334</sup>. Jest to medytacja bezprzedmiotowa. Nie dokonuje się wizualizacji. Zadaniem jest nie skupiać się na myślach, pozwolić im „przepływać”, aż natężenie ich samoistnie zmaleje, jednocześnie utrzymując koncentrację. Codzienna praktyka, w szczególności pod okiem mistrza

---

331 O świecie, jak to syntetycznie referuje Tempczyk, mówi się w buddyzmie, że jest jednocześnie realny i nierealny – jak tęcza, która nie istnieje (istnieje tylko woda i światło odbijające się w jej kroplach), ale pozostaje dla nas czymś oddziałującym – chociażby na warunki uzyskania urzeczywistnienia. Zjawiska więc istnieją, ale brak im esencji.

332 Także w antycznej Grecji mędrzec (filozof) był kimś, kto nawet nie tyle wcielał w życie mądrość, którą posiadał, co jego życie emanowało tą mądrością, a wręcz było nią. Oderwanie życia od mądrości jest bez wątpienia wynalazkiem nowoczesnej kultury eksperckiej.

333 Także: *shikantaza*.

334 W *zen* odmianu *rinzai* uczniowie są na sali medytacyjnej zwróceniem twarzami do siebie, w *zen* odmianu *soto* patrzą w ścianę. Kluczowa jest w obu odmianach: odpowiednia postawa, regulacja oddechu, utrzymanie koncentracji.

(*rosi*), ma szansę doprowadzić do oświecenia, nazywanego także urzeczywistnieniem (*satori*, „urzeczywistnia” faktu, że posiada się naturę Buddy). *Satori* doprowadza do ujrzenia rzeczy bez pojęć. Praktyka uważności polega na koncentracji tak wysokiej, by istniało odczucie, a nie wyobrażenie na temat niego. Win Pe pisze, że śledząc to, czego w danej chwili doznajemy, powinniśmy być tak tym pochłonięci, by nawet nie zdążyć nadać nazwy temu doznaniu. Gdy to się uda, „medytujący nie będzie już odczuwał swojej stopy, ramienia czy swego ciała. Nie będzie odczuwał i myślał: <<ja cierpię>>. Te pojęciowe stwierdzenia zostaną wypartą przez jasną i prostą świadomość samego doznania”<sup>335</sup>. Bergson pisał, że „aby nasza świadomość zlewała się w pewnym względzie ze swoją zasadą, musiałyby oderwać się od tego, co już się stało, a przywiązać do tego, co się staje”<sup>336</sup>. O to także chodzi w praktyce uważności. W jednym z tekstów istotnych dla tradycji *zen* mówi się o tym, że celem jest takie złączenie się z tym, co się wydarza, aby dostrzegać „w tym, co widziane (...) tylko to, co widziane, w tym co słyszane (...) tylko to, co słyszane; w tym, co odczuwane (...) tylko to, co odczuwane; w tym, co myślane, [była] tylko ta myśl”<sup>337</sup>. Taka przejrzystość umysłu – znosząca dualizm pomiędzy obserwowanym, a obserwującym, czyli między przedmiotem a podmiotem – może doprowadzić do urzeczywistnienia (oświecenia, *satori*). Zhao Zhou w księdze zatytułowanej „Wumenguan” pisze, że osoba, która przeżyła *satori*, „podobna jest niemowle, który miał sen”<sup>338</sup>. Doznanie intuicyjnego wglądu nie jest więc wyrażalne za pomocą dyskursywnego języka. Pozostały do omówienia *koany*, które służą nakłonieniu do rezygnacji z myślenia o rzeczywistości w kategoriach logiki wyłączonego środka, w której coś, co znajduje się w jednym miejscu, nie może jednocześnie znajdować się w innym etc. *Koan* jest paradoksalnym stwierdzeniem lub pytaniem, które uczeń ma tak długo analizować, aż zrezygnuje z prób jego pojęciowego zrozumienia. Huxley interpretował *koany* tak, że w ten sposób „umysł dochodzi do uświadomienia sobie faktu, że poza świadomością werbalizującą myśli istnieje jeszcze inna świadomość, dotycząca innego rodzaju rzeczywistości”<sup>339</sup>. Jest to rzeczywistość – w sensie epistemologicznym – pozbawiona iluzji, że pomiędzy mną, a światem istnieje nieprzekraczalna bariera, pozbawiona przesłony, „blendy cywilizacyjnej”, jak nazwie to Falkiewicz (zob. rozdział czwarty) czy „buforu” silnego *ego*. Przykłady *koanów*, które służyć mają przełamaniu myślenia pojęciowego i skierować ucznia w stronę poznania intuicyjnego można podać następujące: „Co to jest Mu?” (każda próba wydedukowania prawidłowej odpowiedzi przez ucznia zostaje odrzucana przez mistrza – *roshi* – jako niewłaściwa), „Kto jest nauczycielem wszystkich przeszłych, obecnych

---

335 Win Pe, *Sun Lun – droga uważności* [w:] J. Sieradzan, W. Jaworski, M. Dziwisz (red.), *Buddyzm*, dz. cyt., s. 136.

336 Henryk Bergson, *Ewolucja twórcza*, dz. cyt., s. 211.

337 *Udana I, 10* (przeł. Nyanaponika Thera). Cyt. za: Philip Kapleau, *Trzy filary zen*, przeł. J. Dobrowolski, Galaktyka, Łódź 2012, s. 34.

338 Cyt. za: Philip Kapleau, *Trzy filary zen*, dz. cyt., s. 100.

339 Aldous Huxley, *Notatki na temat zenu*, dz. cyt., s. 31.

i przyszłych Buddów? Kucharz”, „Oto tuman kurzu wzbija się ponad oceanem, a na lądzie rozlega się huk bałwanów”, „Wędruję z pustymi rękoma, lecz spójrzcie – trzymam w nich łopatę (...) kiedy przechodzę mostem, oto woda nie płynie, ale płynie most”<sup>340</sup>. System *koanów* prowadzić ma do tego, by uczeń nie patrzył na rzeczywistość w sposób dwuwartościowy, co zubaża jej doświadczanie jako „płynnej” w całym jej bogactwie; niwelować ma zatem to, co Bergson opisuje jako „uśmiercanie” świata w imię ekstrahowania możliwych do opisanie elementów.

Istnieje problem intersubiektywnej komunikowalności, która jest kryterium stosowanym wobec twierdzeń mających roszczenia bycia prawdziwymi oraz pytanie, czy filozofia buddyzmu *zen* takie kryterium spełnia. Jej sugestywność nie świadczy jeszcze o prawdziwości zawartych w niej twierdzeń. Z drugiej strony, *zen* wypracowało własny język, w którym przekazuje – koherentnie – pewną postulowaną prawdę na temat rzeczywistości.

*Zen* prezentuje wizję podmiotu (względnie: nie-podmiotu), który nie postrzega otaczającej go rzeczywistości jako przedmiotu (swojej manipulacji). Stapia się on w introspekcji, w intuicyjnym wglądzie, z rzeczami, które poddaje obserwacji – ostatecznie to słowo przestaje być trafne, bo zanika podział na obserwującego i obserwowane. Łączy się z doświadczanymi przez siebie zjawiskami. Staje się „Ja” wszechogarniającym wszystkie istnienia. Doświadcza tożsamości swojego istnienia i „świata”; granica ta ulega zatarciu, postrzeganie siebie jako odrębnej jednostki zostaje przekroczone<sup>341</sup>.

Ten wschodni projekt podmiotowości, znoszący granicę pomiędzy „Ja”, a światem zewnętrznym – nie postrzegany już dłużej jako zewnętrzny – posłuży nam, zwłaszcza w podrozdziale 4.9, jako użyteczny zespół terminów, umożliwiających pełniejsze wyeksplikowanie

---

340 Włodzimierz Wilowski, *Czy zen może być chrześcijański?*, dz. cyt., s. 120.

341 Do wschodniego sposobu ujmowania podmiotowości odnosił się Artur Schopenhauer. Interesowały go *Wedy*, które są hinduistycznymi tekstami, starszymi, niż tradycja buddyjska. Buddyzm jest dla hinduizmu tym, czym chrześcijaństwo dla judaizmu. Schopenhauer inspirował się wątkami związanymi z tezą o braku substancjalnego istnienia świata, zbieżną ze wspomnianą teorią pustki. Paradoksalnie, teza o braku materialnej podstawy istnienia bytu jest dla niego logicznym dopełnieniem programu Kanta. Jego zdaniem Kant zatrzymał się w pół drogi, ocalając istnienie „rzeczy samych w sobie”. Schopenhauer dochodzi zatem do podobnego wniosku, co filozofia wschodnia, negująca substancjalność świata. Zob.: Artur Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie, tom I*, dz. cyt., ss. 32-33: „Tym, od czego tu abstrahujemy, co potem, mamy nadzieję, dla każdego stanie się oczywiste, jest zawsze tylko wola, tylko ona bowiem stanowi drugą stronę świata; świat bowiem, tak jak z jednej strony jest na wskroś przedstawieniem, tak z drugiej jest na wskroś wolą. Natomiast **realność**, która nie byłaby żadnym z tych dwóch, lecz przedmiotem samym w sobie (w który, niestety, wyrodziła się w rękach Kanta również rzecz sama w sobie) **jest urojoną chimerą**, a przyjęcie jej jest w filozofii światłem wiodącym na manowce” [wyłuszczenia – I. G.]. Zarówno „przedstawienie” – którym jest sam podmiot – jak i „wola”, odnajdywane są poprzez podmiotowość, poprzez, mówiąc nowocześnie, „intencjonalne” nastawienie wobec świata, z którym zawsze wiąże się jakieś „chcenie”.



Falkiewiczza projektu podmiotu nie-kartezjańskiego, poznającego świat poprzez proces metaforyzacji, to znaczy: włączania świata materialnego w obręb własnego istnienia

### Podsumowanie pierwszego rozdziału

Od Kartezjusza idee przestają mieć sens ontyczny, oznaczają bowiem treści, które są wewnątrz psychiki. Rozpoczyna się perspektywa, w której bycie racjonalnym nie jest już definiowane jako coś, co się posiada – jako *logos*, obiektywny porządek obecnym w świecie – lecz poprzez stosowane procedury. Jak ujmuje to Taylor. „Kartezjusz umieszcza źródła moralne wewnątrz nas”<sup>342</sup> i dodaje, że od tego momentu wewnętrzne doświadczenie staje się przedmiotem badania; uprzedmiotowiając swoje doświadczenie sprawiam, że nie jest ono jeszcze – w stanie, nazwijmy to, „surowym” – prawomocnym źródłem wiedzy; wymaga intelektualnej obróbki<sup>343</sup>; należy oceniać reguły postępowania tak, aby dochodzić do miarodajnych efektów poznawczych<sup>344</sup>.

Mamy w nowoczesności, za sprawą myśli Kartezjusza, do czynienia z systemem panowania nad sobą, głoszącym konieczność stosowania nowych form dyscypliny i rygorystycznego jej przestrzegania. I jak pokazuje Michel Foucault, nie chodziło podówczas tylko o armię i administrację. Wraz z rosnącą potęgą państwa absolutnego regulacje zaczynały obejmować również: handel, rynek pracy, służbę zdrowia, szkolnictwo, domy poprawcze.

Takie postrzeganie siebie – zarówno na poziomie indywidualnym, jak i zbiorowym – może być źródłem instrumentalnego traktowania „zasobów” i, w konsekwencji, całokształtu życia, które staje się postrzegane częściej jako „tworzywo”. Z „kosztów podróży” takiego uprzedmiotowienia zaczęliśmy zdawać sobie lepiej sprawę, a także intelektualnie buntować się, prawdopodobnie od czasu nihilistycznej rewolucji Fryderyka Nietzschego.

Kartezjańskie utożsamienie uczucia z myślami było zatem brzemiennie w skutkach; w opinii Agaty Bielick-Robson, otwarło drogę do procesu intelektualizacji całego życia psychicznego, ponieważ wszystkie stany duszy – akty woli, spostrzeżenia, wyobrażenia, a nawet namiętności (tzw. „pasje”) – są określane mianem myśli<sup>345</sup>. Nadrzędna i kontrolująca rola intelektu obecna jest w zachodnim dyskursie równie silnie, jak dualizm cielesno-duchowy. Pozytywnie wartościowane jest to, co racjonalne i przemyślane, a negatywnie to, co: irracjonalne, ezoteryczne, mistyczne.

---

342 Charles Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 269.

343 Tamże, s. 303.

344 Tamże, s. 292.

345 Agata Bielick-Robson, *Na drugim brzegu nihilizmu. Filozofia współczesna w poszukiwaniu nowego podmiotu*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1997, ss. 22-23.

Celem jest osiągnięcie „przejrzystości wewnętrznej” – dyskursywnej i dowartościowującej te elementy życia psychicznego, które są możliwe do intersubiektywnego przekazania. W przeciwieństwie do doświadczenia Pełni, to jest jedności ze światem; które charakterystyczne jest raczej dla mistycyzmu, a zdaniem Bielik-Robson, w ogóle dla „czasów prekartezjańskich”<sup>346</sup>.

Charles Taylor podkreśla implikacje faktu, że Descartes założył, że jesteśmy „oderwaną racjonalnością”. Spowodowało to, że w zachodniej kulturze stosunkowo łatwo jest uznać publicznie siebie za ową „oderwaną racjonalność”, ignorując czynniki cielesne, emocjonalne, kulturowe, które nas konstytuują – czyli pomijając wszystko, poza intelektem. Zdaniem Taylora ów ideał jest dlatego atrakcyjny, ponieważ generuje „poczucie mocy”<sup>347</sup>. Myślenie jest utożsamione nie tylko z aktami o charakterze emocjonalnym (uczucia, emocje), imaginacyjnym (wyobrażenia), ale także z wolitywnymi („chce, nie chce”). W ten sposób odsłania się, w jaki sposób w kartezjanizmie intelekt jest strukturą nadrzędną, konstytutywną. Nawet namiętności – mimo, że dla Kartezjusza spełniają funkcję zaprojektowaną przez stwórcę, czyli są odpowiedzią na sytuacje – powinny być ujęte w rygor kontroli instrumentalnego rozumu.

Kartezjanizm wytworzył względnie trwały obraz podmiotu jako „radikalnej refleksyjności”, w której zawierają się dwa kluczowe predykaty: oderwanie (od ciała) i uprzedmiotowienie (własnej rzeczywistości psychicznej, bowiem w *cogitatio* pomieszczone są nie tylko myśli, ale wszelka treść świadomości). Przez Kartezjanizm rozumiemy tutaj to, co okazało się trwałe z myśli Kartezjusza. Nastąpiła przemiana w zachodnim stosunku do świata, wpływająca także na codzienne życie; poradniki psychologiczne kuszące hasłami: „jak dać sobie radę z trudnymi emocjami” są ziszczeniem kartezjańskiego „ja-myślenia”, podporządkowującego racjonalną kontrolą wszystkie treści świadomości, traktującego emocje i pragnienia jako przedmiot, który należy poddać obróbce. Chociaż wątek wewnętrznej walki z bezmyślnymi przyzwyczajeniami można odnaleźć w pismach przed-kartezjańskich – co notuje Michel Foucault w swojej genealogii „troski o siebie” – to jednak, jak podkreśla Charles Taylor, w przypadku nowożytności wszystkie te nauki (samokontroli, samorozwoju etc.) nie kierują już w stronę obiektywnego porządku<sup>348</sup>. Chodzi o to, by całą treść jaźni ujarzmić traktując inne niż refleksja czynności umysłu jako „tworzywo”, czyli coś, do czego należy się zdystansować. W tym sposobie myślenia o podmiocie tkwi jednak, jako przesłanka entymematyczna, przeświadczenie, że podmiot w ogóle ma możliwość „oderwania się”.

To, że „Ja” jest oderwaną refleksyjnością nie jest wcale oczywistą hipotezą. Zakładamy w ten sposób, że „Ja” – jako podmiot – mogę uniezależnić się od swojej cielesności, emocjonalności,

---

346 Tamże, s. 28.

347 Charakterystyczne dla instrumentalnego postrzegania świata. Tamże, s. 98.

348 Charles Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 329.

doświadczenia życiowego. Mogę włączyć się w obszar, nazwijmy to, „czystej dyskursywności” i tam pozostać tak długo, jak będzie wymagała tego potrzeba. Być może nawet na całe życie, skoro namiętności zdaniem Kartezjusza, także potrzebują kontroli oderwanej racjonalności. W ten sposób dochodzimy do głównego „efektu Kartezjusza”, który wynika ze sprzężenia zwrotnego (1) oderwania (od własnego ciała) i uprzedmiotowienia (przyrody wewnątrz i na zewnątrz nas). Jest nią – pojęcie Taylora – „radykalna refleksyjność”, która wątpieniem obejmuje wszystkie akty świadomości i procesy poznawcze, całokształt treści psychicznej.

Z punktu widzenia biologicznego korzeniem podmiotowości ma być więc – najmłodsza filogenetycznie – „cienka warstwa” racjonalności, fizjologicznie zlokalizowana w płacie kory przedczołowej. Wątpieniem nie obejmujemy jedynie, tak jak Descartes, samego wątpienia, czyli refleksyjności. Nie utożsamiamy się z emocjami. Nie utożsamiamy się także z bezpośrednim doświadczeniem – takim, jakie starał się rehabilitować w pierwszej połowie dwudziestego wieku Robert Musil w „Człowieku bez właściwości” z koncepcją „Tego Innego Stanu”. Do tego typu doświadczenia podchodzi się, z punktu widzenia radykalnej refleksyjności, co najmniej krytycznie. Ekstaza, objawienie, wgląd są traktowane odtąd jako coraz bardziej podejrzane<sup>349</sup>.

Odnoszenie się do świata zewnętrznego także jest od Kartezjusza bezcielesne. Ciało nie poznaje się bowiem za pomocą zmysłów, lecz za pomocą intelektu. Czyli w taki sposób, w jaki później przedstawił to systematycznie Immanuel Kant w koncepcji sądów syntetycznych *a priori*. Stąd wniosek o wspólnej osnowie kartezjanizmu i kandyzmu. Próbą rozbicia kartezjanizmu był nihilizm (nazwijmy go, afirmatywny) zaproponowany przez Fryderyka Nietzschego. Jak jednak pokazuje analiza Martina Heideggera, a także Michela Foucaulta, Nietzsche zmienił aksjologię, ale nie zrewolucjonizował wizji podmiotu. Umieszczenie „ciała” w miejsce „myślenia” miało wymiar „wymiany etykiet”. Władza podmiotu została wzmocniona. Poprzez „wolę mocy” człowiek staje się „panem i centralnym punktem bytu”. Jest jego miarą i zarządcą. Nic już nie zagraża jego hegemonii (ewentualnie on sam, a konkretnie: jego słabość).

Nieprzejrzystość podmiotu dla samego siebie poprzez wbudowaną w niego „barierę”, o której pisze Habermas w swojej filozoficznej interpretacji Hegla, wynika z uprzedmiotawiania własnych – wszelkich – treści świadomości i absolutyzowania każdego uzyskanego stopnia autorefleksji. Można sobie wyobrazić, że inna struktura samo-odniesienia, nie poszukująca

---

349 Pisze o tym Agata Bielik-Robson w taki sposób: „kartezjańska interpretacja doświadczenia samego siebie (...) pozbawia jakiegokolwiek wagi takie jakości subiektywne jak choćby przyjemność. Idealne, spełnione doświadczenie samego siebie, nie polega na tym, że człowiekowi jest dobrze z samym sobą – ten błogostan jest cechą charakterystyczną doświadczeń ekstacyznych i mistycyznych (...) – lecz na tym, że ma samego siebie pod doskonałą kontrolą”. Agata Bielik-Robson, *Na drugim brzegu nihilizmu...*, dz. cyt., s. 28

wewnątrz własnej podmiotowości (o ile byłaby to dalej „podmiotowość”) możliwych do zmanipulowania przedmiotów i oglądająca je „krytycznie”, byłaby bardziej – sama dla siebie – przejrzysta, bo pozbawiona owej „bariery”. Inna sprawa, czy byłaby intersubiektywnie komunikowalna. Czy jednak konieczność intersubiektywnej komunikowalności każdego wglądu nie jest już fundamentem owej „bariery”?

Program psychoanalityczny zmienia nieco tę optykę. Dalej „Ja” jest strukturą nadrzędną, ale teraz nie tylko ono determinuje działanie podmiotu. Także *cogitatio* może determinować wybory *cogito*. Które może się bronić (poprzez żmudne wydobywanie na światło dzienne treści wypartych etc.), praca ta jednak nie jest skazana na sukces. To krok w kierunku osłabienia władzy podmiotu. Być może większy niż odkrycie społecznych źródeł podmiotowości, które dają nam siatkę teoretyczną wychytującą fakt, że postrzeganie świata zapośredniczone jest przez językowe struktury pojęciowe. Stąd o krok do konstatacji Foucaulta, że sam proces tworzenia „ja” związany jest z ujarzmianiem (poprzez nadanie tożsamości) i blokowaniem (ciała i umieszczaniem jej w dogodnym dla struktury miejscu).

Nasuują się pytania związane z samą ideą podmiotu, a otwierające nam kolejne pola problemowe. Czy istnieje możliwość przedefiniowania podmiotu na gruncie założeń strukturalizmu i poststrukturalizmu – chwytających nadrzędność „władzy-wiedzy” w nowoczesności – czy też potrzebujemy nowej wizji podmiotu, o ile chcemy wyjść poza stare dualizmy? Jak przekroczyć kartezjańską wizję podmiotu jako czystej racjonalności, czyli utożsamianie się z tym co w nas najbardziej bezosobowe i zarazem, przez to, najbardziej społeczne, jak to ujął Durkheim, pozostając na gruncie filozoficznej refleksji, zadanej przez sam Kartezjanizm? Czy pomoc może próba zasymilowania innych (egzotycznych dla nas) ujęć podmiotu, w których rezygnuje się z dualistycznego postrzegania rzeczywistości, włącznie z tą podstawową dychotomią, dzielącą świat na przedmiot i podmiot, takich jak buddyzm *zen*, dookreślany za pomocą kategorii Bergsonowskich jako zlanie się podmiotu w intuicyjnej introspekcji ze światem doświadczanych zjawisk przyrodniczych? Czy będzie to dalej „podmiot”? A może „podmiotu” już nie potrzebujemy – jeśli tak, to co umieścić w jego miejsce?

I dalej. Czy to możliwe – podsumowując krytyczne ujęcia podmiotowości Anthony’ego Giddensa, Michela Foucaulta, Rosi Braidotti, Vincenta Descombesa – że najbardziej wypartą treścią w późnej nowoczesności jest to, że jesteśmy cieleśni, skończeni i śmiertelni? Czy to wokół tego zbudowaliśmy zachodnią ideę tego, co to znaczy być podmiotem? Czy idąc „ogólnym urzędzeniu seksualności” (termin Foucaulta) mówimy „tak” ciału, czy też mówimy „tak” dyskursowi i władzy-wiedzy? Dlaczego w taki, a nie inny sposób prezentujemy seks w materiałach pornograficznych –

jako poruszające się ludowe organy, każąc nam wierzyć, że to właśnie jest przyjemność, jak punktuje Braidotti<sup>350</sup>? Czy to dlatego, że boimy się: choroby, śmierci, ułomności, ukrywamy istnienie jednostek, które nie są w stanie realizować norm społecznych; chorych, przestępców, okaleczonych<sup>351</sup>? Czy dlatego umieramy w szpitalach, otoczeni „profesjonalistami”, a nie w swoich domach, z bliskimi? I czy wciąż mamy bliskich, czy też instrumentalizacja natury i własnych ciał zaszła tak daleko, że relacje nieoparte na mechanizmie rynkowym przestają być możliwe?

I wreszcie, czy to dlatego, że tak, a nie inaczej o sobie myślimy – jako o racjonalnych aktorach, stosujących racjonalne procedury, także wobec własnego ciała i ciał innych – umieszczamy w więzieniach ludzi, którzy nie płacą alimentów albo zostali przyłapani na posiadaniu narkotyków? Co w ten sposób chcemy „załatwić” i jaka jest idea przewodnia, niewyrażona, ale powodująca, że zbudowaliśmy takie społeczeństwo i je milcząco akceptujemy? Od czego się tak odgradzamy? Być może od śmierci, która po porzuceniu mistycznego związku z kosmosem stała się na tyle przerażająca, że postanowiliśmy umieścić poza nawiasem naszego myślenia o podmiotowości wszystko, co nam o niej przypomina.

---

350 Rosi Braidotti, *Podmioty nomadyczne...*, dz. cyt., s. 106.

351 Anthony Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, dz. cyt., s. 221: „Szpital (...) podobnie jak więzienia i azyły dla obłąkanych, jest także miejscem izolacji jednostek, które nie są w stanie prawidłowo uczestniczyć w życiu społecznym, i podobnie jak tamte instytucje ukrywa przed ogółem społeczeństwa pewne kluczowe doświadczenia życiowe – chorobę i śmierć”.

## Rozdział Drugi: Andrzeja Falkiewicza krytyka pojęcia „autentyczności”

### Zawartość

W rozdziale przedstawiamy refleksję i krytykę literacką Andrzeja Falkiewicza z wczesnego etapu twórczości, w którym dokonał krytyki pojęcia „autentyczności”, a także podkreślał zbiorowe źródła podmiotowości – w swojej teorii „ceremoniału”, dookreślonej jako „materialny system kontaktów” – i poruszając powiązaną z tym problematykę szeroko rozumianej teatralności życia zbiorowego.

Hipotezą cząstkową – dotyczącą tego konkretnie, wczesnego etapu twórczości Falkiewicza – jest to, że było to myślenie durkheimowskie, a następnie strukturalistyczne, idące na przekór wciąż pokutującym podówczas indywidualistycznym koncepcjom tożsamości – i humanistycznym przywiązaniom do koncepcji ludzkiego „wnętrza” – a związane z filozoficznym odczytaniem przez Falkiewicza „modnych” wówczas dzieł autorstwa znanych, zachodnich dramaturgów (między innymi Artura Adamova, Samuela Becketta, Jeana Genetta czy Eugene’a Ionesco) oraz dzieł Witolda Gombrowicza. Docelowo rozwiązania proponowane przez Falkiewicza ciążyły w kierunku poststrukturalizmu; jak wskażemy, poglądy te reprezentowały wówczas foucaultowską wiarę w nadrzędność anonimowego systemu względem jednostki. Społeczeństwo jest na tym wstępnym etapie przez Andrzeja Falkiewicza traktowane jako zbiorowość zwrotnie wytwarzająca strukturę („ceremoniał”), którą można zestawiać z Foucaulta „władzą-wiedzą”, animująca podmiot „sznurkami” znaczeń i wartości, do których nie może się on nie odnieść. Istotnym elementem tych poszukiwań było także zaproponowanie freudowskiej wykładni „Ślubu” Witolda Gombrowicza, ekstrapolowanej później przez autora na inne dzieła pisarza, a nawet genezę jego twórczości.

W podrozdziale 2.1 zaczniemy, w paragrafie 2.1.1, od przedstawienia psychoanalitycznego odczytania „Ślubu” przez Falkiewicza, a w paragrafie 2.1.2 omówimy rozszerzenie przez krytyka tej interpretacji na genezę pisarstwa Gombrowicza. Następnie, w podrozdziale 2.2, opiszemy podstawowe ustalenia Falkiewicza dotyczące strukturalizmu, roli ceremoniału, Formy i inscenizacji społecznej. W podrozdziale 2.3, po przedstawieniu głównych założeń Falkiewiczowskiej krytyki „autentyczności” (paragraf 2.3.1) dookreślimy koncepcję Falkiewicza anty-autentyczności, zestawiając ją z ważnymi historycznie refleksjami na temat „teatralności” życia zbiorowego, autorstwa Guya Deborda i Ervinga Goffmana. (par. 2.3.2), a także Charlesa Taylora krytyką autentyczności (w paragrafie 2.3.3). Na koniec zbieramy wątki i podsumowujemy.

## 2.1 Falkiewicz interpretacja Gombrowicza

### 2.1.1 „Ślub” jako dramat psychoanalityczny

Falkiewicz zajmował się wieloma działalnościami, w tym krytyką literacką. Napisał między innymi pierwszą opublikowaną w Polsce recenzję dramatu Witolda Gombrowicza pt. „Ślub”. Kilka lat później przygotował do druku książkę pt. „Polski kosmos. Dziesięć esejów przy Gombrowiczu”. Podejmowane przez niego Gombrowiczowskie wątki pojawiają się także we „Fragmentach o polskiej literaturze”. Kolejną pracę krytyczno-literacką poświęcił innemu artyście-pisarzowi, Mieczysławowi Piotrowskiemu, którego styl – precyzyjny i intelektualny, zarazem czerpiący z logiki snu i zacierający granicę pomiędzy jawą a snem – kojarzyć można z literackimi chwytami Gombrowicza<sup>352</sup>. W tym samym roku, co tekst pt. „Coś z mądrości i lenistwa, snu prawie. Świat pisarski Mieczysława Piotrowskiego”, czyli 1995, ukazała się książka o roli doświadczenia mistycznego w twórczości Edwarda Stachury pod znamienym tytułem „Nie-Ja Edwarda Stachury”<sup>353</sup>. Dziesięć lat później opublikował esej na temat „mikroprozy” Jerzego Pluty<sup>354</sup>.

W tym miejscu przejdziemy do rekonstrukcji związków wizji człowieka Falkiewicza z filozofią podmiotu obecną w literaturze autora „Ślubu”, szczególnie w przywołanym dramacie. Podkreślimy, że interpretacji „Ślubu” jest wiele, podejmowali ją między innymi tak wybitni teoretycy literatury jak Jan Błoński, Michał Głowiński, Zdzisław Łapiński, Jerzy Jarocki czy Michał Paweł Markowski<sup>355</sup>. Porównanie interpretacji choćby tych najsłynniejszych „gombrowiczologów” przekroczyłoby ramy pracy. Recepcja tej sztuki jest bogata; najczęściej interpretatorzy skupiają na problematyce statusu normatywności w świecie bez boga, nowoczesnej zbrodni bez sprawy oraz odpowiedzialności<sup>356</sup>.

<sup>352</sup> Zob.: Andrzej Falkiewicz, *Coś z mądrości i lenistwa, snu prawie. Świat pisarski Mieczysława Piotrowskiego*, Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, Wrocław 1995.

<sup>353</sup> Zob.: Andrzej Falkiewicz, *Nie-Ja Edwarda Stachury*, Wydawnictwo A, Wrocław 1995.

<sup>354</sup> Zob.: Andrzej Falkiewicz, *Na prawach rękopisu. Wielka mała proza Jerzego Pluty*, Pracownia Literacka Koma, Wrocław 2005.

<sup>355</sup> Zob.: Jan Błoński, *Forma, śmiech i rzeczy ostateczne*, dz. cyt., Michał Głowiński, *Komentarze do „Ślubu”* [w:] Zdzisław Łapiński (red.), *Gombrowicz i krytycy*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1984, ss. 639-655A; Andrzej Falkiewicz, *Problematyka „Ślubu” Gombrowicza* [w:] „Dialog”, nr 2, 1959, ss. 77-93; Jerzy Jarocki, *Potyczki o „Ślubu”* [w:] „Dialog”, nr 6, 1981; Michał Paweł Markowski, *Czarny nurt. Gombrowicz, świat, literatura*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004.

<sup>356</sup> Zob. np.: Mirosława Bukowska-Schiemann, „*Ja, sztuka [...], jestem jak sen*”: o „*Ślubie*” Witolda Gombrowicza [w:] „Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej”, 83/2, 1992, ss. 99-123, w którym autorka podkreśla oniryczne i strukturalistyczne źródła pisarstwa Gombrowicza kontynuując psychoanalityczną wykładnię dzieła; interpretacja *Ślubu* w kontekście projektu międzyludzkiego kościoła Gombrowicza – zob. także np.: Michał Masłowski, „*Kościół międzyludzki*” w „*Ślubie*” Gombrowicza [w:] „Teksty

Przypomnijmy – tytułem wstępu – kilka faktów dotyczących publikacji „Ślubu”. Witold Gombrowicz pierwszą polską wersję językową „Ślubu” opublikował we Francji, dzięki nawiązanej w 1951 roku współpracy z Jerzym Giedroyciem, redaktorem i współzałożycielem działającego na emigracji Instytutu Literackiego w Paryżu. Gombrowicz w poprzedzającej tekst „Przedmowie” pisze, że w „Ślubie” postacie są poddane temu, co wytwarza się <<między>> nimi; nie ma dla nich innej boskości jak tylko ta, „która z ludzi się rodzi”. Autor podkreśla, że w sztuce tej „wszystko odbywa się poprzez Formę”, bowiem ludzie w zbiorowości „narzucają sobie nawzajem taki czy inny sposób bycia, mówienia, działania”<sup>357</sup>. Ta sugestia nasuwa skojarzenia z późniejszym Lacanowskim „międzypodmiotowym”, kształtującym tożsamości w przestrzeni międzyludzkiej. Nie bez powodów można więc widzieć w „Ślubie” prototyp strukturalistycznego ujęcia podmiotowości<sup>358</sup>. Gombrowicz sugeruje możliwość „wewnątrzpsychicznego” odczytania dramatu, bowiem z jednej strony świat wewnętrzny deformuje Henryka, z drugiej jednak strony to on, jako podmiot tegoż dramatu, kształtuje w jakiejś mierze to, co śni; inni bowiem są, jak to ujmuje pisarz, „jedynie jego marzeniem” i wręcz „wypowiadają własne jego stany uczuciowe”<sup>359</sup>. Mamy więc do czynienia ze stanem, które można porównać do zbiorowego śnienia. Henryk jest reżyserem czując zarazem, że to Forma go wytwarza<sup>360</sup>, że nie ma nic własnego, że jest jedynie przedmiotem wydarzeń. Jest więc i stwarzany, i tworzący. Paradoks jest pozorny, jeśli założyć, że Forma jest śniona zbiorowo, ale za pomocą jednostek, którymi włada. Pisze o tym Dariusz Dobrzański, który zakładając, iż gombrowiczowską Formę zestawzić można z koncepcją „faktu społecznego” w sensie

---

Drugie”, 1-2, 1999, ss. 175-187, ostatnia strona: „Groteskowa forma [inscenizacji Jerzego Jarockiego – przyp. I. G.] niesie filozofię świata zrelatywizowanego, bez Boga, bez żadnej osi, czystą grę masek, intonacji, gestów”.

<sup>357</sup> Witold Gombrowicz, *Ślub* [w:] tenże, *Dramaty*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1988, s. 91.

<sup>358</sup> Wrócił do tej kwestii Falkiewicz w *Polskim Kosmosie...* pisząc: „On, [Gombrowicz] który wszystkie swe nadzieje umieszczał w duchu, w duchowości, w ludzkiej rzeczywistości psychicznej – właśnie w imię tych nadziei musi przystać na materię jako czynnik, który duchowość warunkuje. On, który wszystkie swe ambicje wiązał ze sobą, z osobą, z osobowością własną – musi przystać na coś obszerniejszego od siebie, wobec czego osobowość dopiero może zaistnieć; musi przystać na zbiorowość jako warunek osoby”; Andrzej Falkiewicz, *Polski Kosmos...*, dz. cyt., s. 143. O swoim stosunku do strukturalizmu sam Gombrowicz pisał w tekście pt.: *Byłem pierwszym strukturalistą*, [w:] Francesco M. Cataluccio, Jerzy Illg (red.), *Gombrowicz Filozof*, Znak, Kraków 1991.

<sup>359</sup> Witold Gombrowicz, *Ślub*, dz. cyt., s. 92: „Z jednej strony – świat wewnętrzny Henryka deformuje świat zewnętrzny: jemu to wszystko śni się, on jest <<Sam>>, a te osoby są jedynie jego marzeniem (...) Jeżeli więc ni stąd, ni zowąd, scena staje się rozpustna (...) to za sprawą nateżonej pracy jego ducha, Ale, z drugiej strony, to świat zewnętrzny narzuca się Henrykowi (...) Henryk (...) musi przystosować się do swych partnerów; oni dyktują mu styl. Jest to więc deformacja wzajemna”. I dalej (s. 93): Henryk „czuje, iż forma go stwarza. Jest on reżyserem”.

<sup>360</sup> Psychoanalityczną wykładnię można streścić w ten sposób: Główny bohater, Henryk (*ego*), nie może sam sobie udzielić tytułowego „ślubu”, więc musi odwołać się do ojcowskiej, „królewskiej” mocy (*superego*) lub też do przemocy (*id*). W pierwszym akcie Henryk, w śnie, przenosi się do rodzinnego domu, zastając go splugawionym – zamienionym w karczmę – a Manię, którą chce poślubić, sprowadzoną do roli karczmejnej dziewczki. Henryk wynosi ojca (*superego*) „z powrotem” do władzy króla. Jednak w drugim akcie interwenują pijacy (*id*), dokonując przewrotu, ponadto pojawia się insynuacja, że Mania oddała się komuś innemu, czyli Władziowi. W akcie trzecim, Henryk pokonuje i ojca (*superego*), i pijaków (*id*) – jednak czując, że jego władza (*ego*) nie ma teraz „oparcia”, zmusza Władzia do samobójstwa. Czyn zostaje dokonany, ale Henryk cofa się przed ślubem. Integracja osobowości nie powiodła się.



Durkheimowskim<sup>361</sup>, stosuje do interpretacji twórczości Gombrowicza założenia i metody postdurkheimowskiej etnometodologii, w ramach której „obiektywność rzeczywistości staje się korelatem i produktem subiektywnych funkcji, aktywności i operacji”<sup>362</sup>; to, co realne, wydarza się więc w „międzyludzkiem”.

Wspomniana recenzja Falkiewicza została opublikowana w miesięczniku „Dialog” w 1959 roku pod tytułem „Problematyka <<Ślubu>> Witolda Gombrowicza”, a później – w formie niemalże niezmienionej – w zbiorze esejów pt. „Mit Orestesa. Szkice o dramaturgii współczesnej”. Wskażmy kilka obserwacji Falkiewicza dotyczących tego tekstu, istotnych w kontekście zagadnienia „międzyludzkiego podmiotu”, równocześnie przywołując reakcję żyjącego wówczas na emigracji autora, który zdecydował się nie wracać do kraju.

Po pierwsze, Falkiewicz podkreśla, że w „Ślubie” kluczową kwestią jest niemożność ucieczki od Formy, ponieważ to ona jest podmiotem wydarzeń mających miejsce w świecie ludzkim. Co interesujące, to właśnie ta myśl ta skłoniła go najprawdopodobniej do przeanalizowania zawartości filozoficznej dramatów innych autorów mu współczesnych, pod kątem poszukiwania argumentów na rzecz tezy o nadrzędności bezosobowej Formy, którą możemy dookreślić jako „strukturę”. Filozof i krytyk literacki podkreśla, że próba przekroczenia konwenansu doprowadza do stworzenia konwenansu nowego, „mitologii własnej”<sup>363</sup>.

Po drugie, filozof zauważa, analizując postać Henryka – głównego bohatera dramatu – że „w psychice ludzkiej zabrakło substratu prawdy; zabrakło twardego ośrodka, wokół którego treści psychiczne mogłyby się uorganizować”<sup>364</sup>. Konstatuje brak rdzenia „Ja” u głównej postaci; oto nie wierzymy już – lub wierzymy znacznie mniej – w „naturę ludzką”, w „rdzeń tożsamości”. Jesteśmy tacy, jacy zostaniemy wykształceni przez pojęciowy system znaków, zadany przez system – Formę, strukturę – a każda próba wyjścia z tej niewoli doprowadza do niewoli innej.

Po trzecie, uściśla to założenie filozof w ten sposób, że tylko człowiek w pełni samotny, czyli nie odczuwający wpływu bliźniego na swoje wybory – co nie jest możliwe – byłby człowiekiem

---

<sup>361</sup> Dariusz Dobrzański, *Witold Gombrowicz's Notes on the Experience of Strangeness* [w:] Peter Jonkers, Fu Youde (red.), *Crossing Boundaries: Challenges and Opportunities of Intercultural Dialogue*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington D.C. 2022, s. 182: „Forma przedstawiana przez Gombrowicza jest podobna w swym znaczeniu do klasycznej koncepcji społecznego faktu, zaproponowanej przez Émile’a Durkheima. W ujęciu Durkheimowskim jest on [ów społeczny fakt] stylem działania, myślenia i odczuwania zewnętrznym wobec jednostki, styl ten jest zewnętrznie wymuszony na jednostce, w celu praktykowania nad nią kontroli”. Przekład i dopisek własny.

<sup>362</sup> Tenże, *Etnometodologia jako socjologia literatury? O konstruowaniu obcości w Witolda Gombrowicza notatkach z Dziennika 1951-1952* [w:] „Roczniki nauk społecznych”, tom 9 (45), numer 4, 2017, s. 251; zob. także s. 253: „etnometodologia, idąc śladem wskazówek sformułowanych przez Alfreda Schütza dotyczących statusu Weberowskiej kategorii rozumienia w naukach społecznych, nie traktuje podmiotowego wymiaru codziennych działań jako materiału skażonego subiektywnym punktem widzenia”.

<sup>363</sup> Andrzej Falkiewicz, *Problematyka „Ślubu” Witolda Gombrowicza*, [w:] „Dialog”, 1959, nr 11, s. 82.

<sup>364</sup> Tamże, s. 83.

„w pełni autentycznym”. Skoro w człowieku nie ma tego rdzenia podmiotowego, „autentyczność” nie jest możliwa. Forma, czyli struktura, rodzi się w „przypadkowych związkach, zetknięciach, w nieoczekiwanych sytuacjach, w każdej chwili”<sup>365</sup> – tak, jak w dramacie Gombrowicza. Każde spotkanie społeczne nas ubezwłasnowolnia i zabiera możliwość „autentyczności”.

Jednak po czwarte – i najważniejsze – Falkiewicz podkreśla, iż w „Ślubie” układ Pijak-Ojciec-Henryk odpowiada Freudowskiemu podziałowi na *id*, czyli sferę biologiczną; *superego*, czyli zinternalizowane społeczeństwo, to znaczy instancję karzącą i nadzorującą, przemawiającą zakazami i nakazami, odpowiadającą za wyznaczanie norm i pilnowanie ich przestrzegania, oraz wreszcie *ego*, czyli sferę świadomą, usiłującą pogodzić roszczenia tych dwóch sfer. Dodajmy, iż trudności w reprezentowaniu interesów ciała, czyli nadmierne rozrost *superego* prowadzi do nerwic i problemów rozwojowych w ukształtowaniu zintegrowanej osobowości. Dla Freuda *ego* negocjuje pomiędzy *id* a *superego* (zob. par. 1.3.7), a jego prawidłowa działalność winna polegać na reprezentacji sfery *id*; do *superego* odwoływać się powinno w celu wyznaczeniu ogólnych ram postępowania, a nie krytyce wszelkich przejawów cielesności i spontaniczności, co prowadzi do nerwic. Falkiewicz na poparcie tezy o psychoanalitycznym triumwiracie wyrażonym w postaciach Henryka, Ojca i Pijaka, przywołuje Gombrowiczowskie rozróżnienie pomiędzy odpowiedzialnością i nieodpowiedzialnością oraz prawdą i fałszem (zarazem?):

*Odkąd zostałem w to wszystko wplątany, waham się między dwoma biegunami: odpowiedzialności i nieodpowiedzialności, prawdy i fałszu. Z jednej strony wiem, że to, co się tu zdarza, jest niepoważne, nieodpowiedzialne, sztuczne, byle jakie... Z drugiej biorę to niezwykle poważnie i czuję się tak, jakbym ponosił za wszystko ostateczną odpowiedzialność*<sup>366</sup>.

Czy problem polega na nadreprezentacji *superego* i związanego z tym nieznośnego cierpienia i napięcia związanego z tłumieniem „życiodajnych przepływów”? Tłumaczenie to może wydawać się zbyt proste. Tłumienie może powodować niekontrolowaną „eksplozję”, wynikającą z przerwania przegrody oddzielającej *ego* od tłumionej, w myśl zasad i nakazów wytwarzanych przez *superego*, głębi człowieka. Takie przerwanie może mieć charakter: pijaństwa, brutalnego aktu przemocy, ryzykownie agresywnych lub upokarzających praktyk seksualnych. Czy tego typu zachowania możemy odnaleźć w „Ślubie” Gombrowicza? Falkiewicz twierdzi, że tak, a po latach przyznał się do inspiracji napisanej recenzji esejem Brunona Schulza na temat „Ferdydurke”,

---

<sup>365</sup> Tamże, s. 84.

<sup>366</sup> Witold Gombrowicz, *Ślub*, cyt. za: Andrzej Falkiewicz, *Problematyka „Ślubu” Witolda Gombrowicza*, dz. cyt., s. 91.

w którym Schulz napisał, że Gombrowicz rozszerzył psychoanalityczny punkt widzenia ludzkiej psychiki na całą sferę działalności człowieka<sup>367</sup>.

W duchu psychoanalitycznym, pisał później o „Ślubie” Jan Błoński, przyznając, że „bliski podobnemu ujęciu był A. Falkiewicz”. Pijaka jednak ujął w swej interpretacji jako „plugawy cień swej społecznej osoby”, a Ojca jako reprezentującego „zasadę rzeczywistości”<sup>368</sup>. Nie jest to, naszym zdaniem, precyzyjne ujęcie. Kluczowa w psychoanalizie sfera biologicznych *id* nie ma w sobie nic „plugawego” i nie jest „cieniem społecznej osoby”, lecz biologiczną podstawą życia, której interes zdrowe *ego* powinno zabiegać – i to ono jest związane z „zasadą rzeczywistości”, która zawsze musi zwyciężyć, a nie *superego*, nakreślające ramy dopuszczalnego społecznie postępowania. Zarówno Falkiewicz, jak i Błoński widzą w dramacie opis problemu wewnętrznego, a nie zewnętrznego. Zewnętrzny jest on tylko o tyle, że społeczeństwo oddziałuje na jednostkę poprzez *superego*; cały „dramat” – dosłownie i w przenośni – odbywa się jednak wewnątrz podmiotu. Z kolei teoretyk literatury Jerzy Jarzębski – cytując wielokrotnie w swojej książce Falkiewicza – pisze, co prawda nie stosując kategorii psychoanalitycznych, że pisarstwo Gombrowicza dotyczy próby dokonania – nie rozumianej pejoratywnie – „destrukcji rodziny, jej celowym demontażu, który jest naczelnym celem działań głównego bohatera”<sup>369</sup>. Zagadnienie to można powiązać z kryzysem więzi społecznych i erozją tradycyjnych wzorów kultury, z którą związana jest nowoczesność i jej przejawy, a także, co za tym idzie, faktem, że rodzina przestaje być źródłem stabilizacji. Bohater Gombrowicza decyduje się ją – w sobie, dla siebie – „zlikwidować”. Jeżeli założyć, że to rodzina jest tym miejscem, w którym internalizacji ulega porządek społeczny – karcący ojciec doprowadza do wytworzenia równie karcącego *superego* – to nic dziwnego, że dochodzi do wewnętrznego konfliktu, który w dużej mierze polega na tłumieniu *erosa*. Jarzębski zresztą widzi jako „temat podstawowy” w twórczości Gombrowicza erotyzm właśnie. Tłumienie jest silniejsze wtedy, gdy pożądanie – a zwłaszcza męskie i agresywne – dotyczy „zakazanego” społecznie obiektu (nieletniej dziewczyny, młodego chłopca). Stąd u Gombrowicza chęć zniszczenia rodziny – ona jest psychoanalitycznie w pełni wytłumaczalna, bo podmiot przeczuwa (całkiem słusznie), że to rodzina uniemożliwia upust agresji seksualnej. Błoński zauważa, że w „Ślubie” aktywność seksualna tym większą przynosi podmiotowi rozkosz, im

---

<sup>367</sup> Andrzej Falkiewicz, *Badacze literatury i filozofujący Gombrowicz* [w:] Leszek Nowak. *Gombrowicz. Człowiek wobec ludzi*, dz. cyt., s. 243: „Bruno Schulz już w drugim zdaniu swego niezwykłego eseju o Ferdydurke obwieszcza <<fundamentalne odkrycie (...) nowej dziedziny zjawisk duchowych>>, które polega na rozszerzeniu przez Gombrowicza Freudowskiego widzenia psychiki na cały obszar ludzkich treści psychicznych i w efekcie wykazuje <<jednorodność sfery kultury i podkultury>>”. Mowa o eseju Schulza zatytułowanym po prostu *Ferdydurke*, wydanym pierwotnie w 1938 roku w Skamandrze. Dostępny przedruk: Bruno Schulz, *Ferdydurke* [w:] Zdzisław Łapiński (red.), *Gombrowicz i krytycy*, Wydawnictwo Literackie, Kraków – Wrocław 1984.

<sup>368</sup> Jan Błoński, *Forma, śmiech i rzeczy ostateczne*, dz. cyt., s. 120. O Falkiewiczu – przypis 2 na tejże stronie.

<sup>369</sup> Jerzy Jarzębski, *Gra w Gombrowicza*, dz. cyt., s. 374.

bardziej jest degradujący, bluźniący autorytetowi, najlepiej zbiorowy ma charakter – Mania ma oddawać się nie tylko Henrykowi<sup>370</sup>. Chodzi zatem o przerwanie zapory, która oddziela *ego* od tłumionych treści nieświadomości. „Splugawienie” Mani pełni funkcję przerwania bariery, która oddziela *ego* od *id*, a blokadą jest, generalnie, *superego*, utożsamiane przez bohatera z rodziną. W podstawowych punktach odczytania „Ślubu” Andrzej Falkiewicz i Jan Błoński, ale także reżyser teatralny Jerzy Jarocki – autor słynnej inscenizacji „Ślubu” z 1991 roku – wydają się być ze sobą zgodni<sup>371</sup>.

Ale Falkiewicz widzi sprzeczność między Formą a treścią – czyli pomiędzy *superego* a *id* – także w samej strukturze Gombrowiczowskiego dramatu. To napięcie ma „wytwarzać” i determinować jego kształt. Spór ten stara się zażegnać *ego*, czyli... Autor. Formą jest, wedle Falkiewicza, „dążenie do intelektualnego rozwiązania problemu współczesności”. To dążenie widać w projekcie ludzkiego kościoła, w logice wywodu, w przenikliwości. Intelektualne rozwiązanie problemu współczesności oznacza rozwiązanie: dyskursywne, racjonalne, zgodne z zasadami, zgodne z wartościami. Tymczasem jednak to, co podświadome, wynikające z nieopanowanych popędów, pragnień i namiętności sfery *id*, związane jest z „twórczością <<zamkniętą>>, widzącą swe egoistyczne racje w penetracji własnego wnętrza”<sup>372</sup>. Na metapoziomie można opisać ten dylemat następująco: albo twórczość hermetyczna, wyrażająca to, co pod spodem, to, co brudne, niejasne i (jeszcze) niejawne – wczesne opowiadania Gombrowicza miały wyraźniej taki charakter – albo twórczość intelektualna, szerzej dostępna dla publiczności i bardziej przystępna (w późniejszych utworach odgrywa większą rolę, maskując siatką słów i zdarzeń to, co postrzegane jako „chore” i oniryczne).

Gombrowicz na łamach swoich notatek z dziennika, publikowanych w paryskiej „Kulturze” odniósł się do recenzji Falkiewicza. Autor „Ślubu” chwali tam Falkiewicza za inteligencję, subtelność i rzetelność<sup>373</sup>, szybko jednak przechodzi do tego, z czym się w eseju nie zgadza. Razi go psychoanalityczne odczytanie działań, które nazywa „zanadto głębokim” i z pisze o tym, że „nawet dla tego co się da wytłumaczyć zwykłym przebiegiem akcji szuka uzasadnienia w karkołomnościach najnowszej filozofii, socjologii, psychologii”, by sformułować morał dla przyszłych „krytyków awangardowych”: „Tylko z największymi ostrożnościami i krok za krokiem schodźcie do głębszych warstw utworu – nigdy nie zgubcie związku powierzchni z głębią. Ujmijcie

---

<sup>370</sup> Jan Błoński, *Forma, śmiech i rzeczy ostateczne*, dz. cyt., s. 126: „Seks tym większą przynosi rozkosz, im bardziej degradujący, bluźniący autorytetowi, kolektywny. Tymczasem Ojciec nie myśli się poddać”.

<sup>371</sup> Chodzi mi o spektakl Jerzego Jarockiego, którego premiera miała miejsce 20 kwietnia 1991 roku w Teatrze Starym w Krakowie. O wieloletniej pracy reżysera nad tekstami Gombrowicza Jarocki mówi w tekście pt. *Potyczki o „Ślubu”* [w:] „Dialog”, 1991, nr 2.

<sup>372</sup> Andrzej Falkiewicz, *Problematyka „Ślubu”...*, dz. cyt., s. 93.

<sup>373</sup> Witold Gombrowicz, *Fragmety z dziennika*, dz. cyt., s. 27.

najpierw dzieło w jego kształcie najłatwiejszym, tym <<dla publiczności>>, a dopiero potem idźcie za kulisy”<sup>374</sup>.

W obronie psychoanalitycznego odczytania „Ślubu” można jednak wysnuć argumenty. Już Roman Ingarden, w swym dziele analizującym literaturę z punktu widzenia ontologii, językoznawstwa i hermeneutyki, napisanym w latach 1927-1928, a opublikowanym w języku polskim dopiero w 1960 roku, zauważał, że nie ma tożsamości pomiędzy „przeżywanymi przez nas w czasie lektury konkretnymi psychicznymi treściami a dawno już minionymi przeżycia autora”, a nawet, że „przeżycia autora przestają istnieć w chwili, w której stworzone przez niego dzieło zaczyna swój byt”<sup>375</sup>. Dla Ingardena między dziełem a życiem mogą – i zachodzą – różnorakie związki, jednak dzieło i autor to oddzielne byty<sup>376</sup>. To rozwiązanie zastosował także Hans-Georg Gadamer, który w swoim dziele życie sprawę postawił równie jasno – znaczenie dzieła dalece przekracza intencję, które to dzieło wytworzyło<sup>377</sup>, między innymi ze względu na istotną rolę – w jego teorii – tradycji, w której osadzony jest pisarz.

Można powiedzieć tak, że przez Gombrowicza przemawia i tradycja, i nieświadomość, i inne uwarunkowania; jego dzieło jest istotnie jego w sposób „najdziksz”, ale tylko w momencie jego „popęłnienia”<sup>378</sup>. Byli badacze – jak Jan Błoński – którzy zalecenia Gombrowicza z przytoczonej wyżej „recenzji recenzji” uwzględniali w swojej pracy. Czy zasadnie?

---

374 Tamże, dz. cyt., ss. 28-29.

375 Roman Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, przeł. M. Turowicz, PWN, Warszawa 1960, ss. 35-36. Pierwotnie wydana w latach 30-tych w języku niemieckim. Zob. także: tenże, *Szkice filozofii literatury. Tom I*, Spółdzielnia Wydawnicza „Polonista”, Łódź 1947, s. 37, gdzie także znajduje się teza o niezależności bytowej dzieła sztuki od swojego sprawcy.

376 Roman Ingarden, *O dziele literackim...*, dz. cyt., s. 47: „W pewnej mierze przyczyną tego [mieszania pojęć, bytużycia autora i bytu-dzieła] są ambicje zawodowe historyków literatury (...) chcą być historykami umysłowości [autora]”.

377 Hans-Georg Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 506, autor zakłada, że: „Sens tekstu sięga w ogólności dalej poza to, co jego autor miał na myśli”.

378 Szerzej o podmiotowym, ale i fikcyjnym charakterze autokreacji Gombrowicza zob.: Katarzyna Chmielewska, *Strategie podmiotu. Dziennik Witolda Gombrowicza*, Instytut Badań Literackich PAN Wydawnictwo, Warszawa 2010. Autorka zauważ między innymi, że Gombrowicz zerwał pakt autobiograficzny i „wprowadził fikcję do intymistyki” (s. 50, przyp. 45), co pokazuje, że nawet w pisarstwie w zamierzeniu autobiograficznym trudno szukać prawdy o autorze, jeśli już, to raczej jego kreacji.

### 2.1.2 Rozszerzenie wyjaśnienia psychoanalitycznego na genezę pisarstwa Gombrowicza

Andrzej Falkiewicz w „Polskim Kosmosie. Dziesięciu esejach przy Gombrowiczu” pisze szerzej o – rozpoznanej już w jego recenzji „Ślubu” – paradoksie dychotomizacji świata, zawartym zarówno w dziele, jak i w życiorysie<sup>379</sup> autora:

*Ci, którzy chcą uwolnić życie z rygorów, dochodzą do „harmonii sfer”: do rzeczywistości poddanej zasadom hierarchii i symetrii. Ci, którzy chcą porządkować świat, stają wobec małpy wyczyniającej swe grymasy w próżni, znajdując czarną dziurę przenikniętą kosmicznym rytmem<sup>380</sup>.*

Życiotwórczy chaos (który można zestawić z *id*) walczący z Formą jest zatem postrzegany przez Falkiewicza jako oś pisarstwa Gombrowicza, a jednocześnie główne z napięć wewnętrznych autora. Nieświadome – kontra świadome. Indywidualne i cielesne – kontra społeczne. „Zwichrowana” erotyka – kontra konieczność przestrzegania norm obyczajowych, wymuszających przedstawianie siebie jako dystygowanego, starszego pana.

W interpretacji Falkiewicza, Witold Gombrowicz nie tylko opisuje ten konflikt, ale i jego twórczość wynika ze spięcia na styku tych dwóch sfer: indywidualnej i zmysłowej oraz intelektualnej i obiektywnej. Nie tylko w treści „Ślubu” widzimy nieuzgodnione roszczenia *id* i *superego*, zwarte ze sobą w śmiertelnej walce, której nieskutecznie próbuje sędziować Henryk, ale i metoda pisania jest efektem tego „rozdwojenia”, powiada krytyk.

Z jednej strony jest u Gombrowicza przeświadczenie o wszechwładzy struktury i chęć ujęcia tego pola problemowego poprzez intelektualny, chłodny i zdystansowany charakter bezosobowej Formy – także Formy pisania. Z drugiej strony, istnieje przecucie, że jest także coś pod spodem – w snach, podświadomości, w każdym indywidualnym przedstawicielu gatunku człowiek, dostępnym w introspekcji – coś oryginalnego, co domaga się wyrażenia, także w swojej twórczości. Jednak, gdy wyrażone, staje się zamknięte w okowach dyskursu. Dlatego też przed Formą Gombrowicz nie widzi ucieczki. Ale to, co pod spodem, wciąż na wyrażenie czeka... A już wyrażone zastyga... Jest to pierwsze ujęcie „problematyki Gombrowicza” za pomocą kategorii psychoanalitycznych.

---

<sup>379</sup> Szerzej o autobiografizmie u Gombrowicza: Małgorzata Czermińska, *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2000.

<sup>380</sup> Andrzej Falkiewicz, *Polski Kosmos*, dz. cyt., s. 55. Aluzja do metafory Gombrowicza, mówiącej o człowieku jako o „małpie, która by wykrzywiła się w próżni” z *Pornografii*.

Wspomniany Jerzy Jarzębski odniósł się do „Polskiego Kosmosu...” raczej nieprzychylnie. Pisze o książce trudnej w obiorze, „jakby wyteżoną do ucieczki przed jakąś niejasną groźbą czającą się w każdym <<ustatecznieniu>> dyskursu, ustaleniu stałej relacji między opisującym a opisywanym”<sup>381</sup>. Krytykuje brak dystansu, manierę pisaną „przy” Gombrowiczu, chwiejność pozycji, z której autor wypowiada swe sądy na temat twórczości pisarza – czasem w imieniu własnym, piszącego krytyka, czasem stapiając się z punktem widzenia pisarza, czasem w imieniu zbiorowości, dokonującej recepcji dzieła pisarskiego. Jarzębski fakt, że Falkiewicz pisze wprost o pustce, wobec której „małpa wyczynia swe grymasy”, o zawieszeniu w próżni Formy, będącej podstawą pisarstwa Gombrowicza, uznaje za nietakt i odsyła do „pokornego opisywania struktur” zamiast „przegryzania się na wylot” – podobnie, jak zrobił to wcześniej Gombrowicz wobec recenzji „Ślubu”. Interesująca jest uwaga Jarzębskiego sugerująca, że w dyskusji Falkiewicz-Gombrowicz chodziło o konflikt dwóch osobowości<sup>382</sup>. Z drugiej strony Jarzębski sam kontynuował zapoczątkowany przez Falkiewicza wątek psychoanalitycznego odczytania twórczości Gombrowicza, pisząc o konflikcie pomiędzy naturą (*id*) a kulturą (*superego*)<sup>383</sup>.

Falkiewicz nie używa, co prawda, bezpośrednio psychoanalitycznego terminu „sublimacja”, ale wydaje się, że to ma na myśli, formułując następującą tezę o genezie pisarstwa Witolda Gombrowicza:

*Marzyć się wstydzil; byl zbyt współczesnym literatem, żeby się kusić o artystyczny wyraz dla marzenia, i zbyt dobrze wychowanym człowiekiem, żeby móc mówić o intymnym niespełnieniu; wypowiadał się poprzez trudne figury, tworzył sztukę*<sup>384</sup>.

Co niewiele mówi o samej strukturze dzieła, użytych zabiegach formalnych czy o modelu świata, zawartym w pisarstwie Witolda Gombrowicza.

---

381 Jerzy Jarzębski, *Powieść jako autokreacja*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1984, s. 119.

382 Tamże, dz. cyt., ss. 131-132: „Następna książka Falkiewicza dowodzi, że urok rzucony przez człowieka-Gombrowicza na człowieka-Falkiewicza trwa – dlatego też *Polski kosmos* nie może zmieścić się w okładkach, materia jego rozlewa się na dalsze tomy esejów krytyka [mowa o *Fragmentach o polskiej literaturze* – przyp. I. G.]. Nie można więc właściwie napisać recenzji z <<książki Falkiewicza o Gombrowiczu>> – dzieło krytyczne staje się bowiem jedynie aktem w batalii dwu osobowości, batalii, której dramaturgia wyznacza życie – nie literatura”.

383 Któremu, dodajmy, mediuje podmiot (*ego*). Tenże, *Gombrowicz i natura*, dz. cyt., s. 19: „Odkrycie sfery biologicznej jako czynnika odpowiedzialnego w ludzkiej osobowości za popędy czy erotyczną rozkosz nie jest jednak niczym szczególnie oryginalnym, ale też nie na tym koniec Gombrowiczowskich zmagania z naturą. Jest ona w twórczości pisarza czymś głęboko paradoksalnym: stanowi bowiem jednocześnie fizyczny podkład, na którym wyrasta ludzkość i jej kultura - a zarazem pierwiastek głęboko ludzkości obcy, odmienny”.

384 Andrzej Falkiewicz, *Polski Kosmos...*, dz. cyt., s. 262.

Dostrzega natomiast Falkiewicz – i to na tej samej stronie, co przywołany wyżej *passus* – że pisarstwo Gombrowicza jest „wielkim oksymoronem”<sup>385</sup>, co sugeruje trudność w interpretacji, opieranie się jego twórczości jakimkolwiek wyjaśnieniu roszcującym sobie prawa do ostateczności; nieustanne operowanie na sprzecznościach i tworzenie paradoksów nowych, także w toku „uczonego” odczytywania jego literatury.

Ciekawi Falkiewicza pozostawiony ślad indywidualności ludzkiej, cielesnej, oddychającej, odcisnięty w dziele literackim – nawet wbrew intencjom i autokreacjom. Lata później sformułuje tę myśl wprost: „tym, czego człowiek szuka w literaturze, jest zawarte w niej świadectwo drugiego człowieka, którym jest autor”, podstawą pisarstwa jest „prywatność Autora”<sup>386</sup>. W dziele Gombrowicza widzi „wielkie rozstrzygnięcie”, które wynika z nieumiejętności (personalnej nieumiejętności) fizycznego (emocjonalnego) zbliżenia się do drugiego człowieka:

*Umiejętność dostrzegania ostatecznych aspektów Bytu i skłonność do rozstrzygnięcia problemów w skali metafizycznej zdaje się być uwarunkowana niemożnością widzenia problemów drobnych, rozumienia elementarnych doświadczeń, które są codziennym udziałem ludzi. Ten, kto rozstrzyga o pragnieniach ludzkości w tej skali (...) prawie na pewno nie rozumie pojedynczego człowieka*<sup>387</sup>.

Cytat ten pokazuje myśl, która doprowadziła później Falkiewicza do nobilitacji doświadczenia wewnętrznego („introspekcji rozszerzonej” – zob. par. 4.4.2). „Wielkie rozstrzygnięcie” jest oddzielone od „elementarnych doświadczeń”, które są „codziennym udziałem ludzi”. Dlaczego? Bowiem te „elementarne doświadczenia” nie są dowartościowywane w ramach modelu racjonalnego podmiotu, który dochodzi do „miarodajnych” wyników poznawczych. Literacki model świata jest przypadkiem granicznym, ponieważ operuje metaforą i symbolem. A jednak – będąc częścią racjonalnego dyskursu – często tych „elementarnych doświadczeń”, zdaniem Falkiewicza, nie dostrzega.

Autor „Polskiego Kosmosu” wyróżnia cytat z „Pornografii”, w którym narrator opisuje Fryderyka w następujący sposób: „Świadomość jego dlatego była tak dręcząca i nieobliczalna, że on sam nie odczuwał jej jako światło, tylko jako ciemność – była dla niego żywiołem równie ślepym, co instynkt”<sup>388</sup>. Zwraca uwagę, że na podstawie tego fragmentu możemy podejrzewać Gombrowicza o znajomość dorobku psychoanalizy. Istotnie, dodajmy, w tym cytacie podmiotem

---

385 Tamże.

386 Andrzej Falkiewicz, *Na prawach rękopisu...*, dz. cyt., s. 28.

387 Tenże, *Polski Kosmos...*, dz. cyt., s. 263.

388 Tamże, dz. cyt., s. 47.



jest to, co nieświadome; być może jest to pragnienie. Falkiewicz robi tu jednak pewien zwrot. I podaje krytyce... Samą psychoanalizę. Twierdzi, że „to, co w świecie nieobliczalne, bezkształtne i niszczące, wprowadza w obszar psychiki, umieszcza w enklawie <<podświadomości>> czy <<nieświadomości>>, obwarowuje cenzurą i w ten sposób poddaje rygorom struktury i kształtu”<sup>389</sup>.

Czy Falkiewiczowi chodzi w powyższym passusie o to, iż „wynalezienie” podświadomości nie ułatwia rozwiązywania kłopotów, z którymi mieliśmy do czynienia wcześniej, na gruncie starszych, genealogicznie, modeli podmiotowości? Stronicę dalej pisze jednak, że psychoanaliza jest jedyną „teogonią” dostępną we współczesnej kulturze i zrównuje jej funkcję z religią. Nie jest to więc zarzut. Zdaniem Falkiewicza istnieje „pęknięcie” w zachodniej kulturze, w której doświadczenie Całości nie mieści się w ramach dyskursu, czyli – dookreślmy – w ramach tego, co można powiedzieć w ramach powszechnie praktykowanego modelu podmiotowości. Nasze myślenie o sobie samych nie jest w stanie łatwo „pomieścić” w sobie doświadczenia bezpojęciowego, intymnego, „bycia zanurzonym w życiu”. Funkcję tę więc, w opinii Poznańczyka, przejmuje psychologia – bo jakaś dziedzina ludzkiego poznania musi. Jej status jest więc dwuznaczny – i dwuznaczna jest jej rola w pisarstwie Gombrowicza, bo z jednej strony, wprowadza elementy nieświadome, ale tylko po to, by je unieruchomić.

Świat zatem liczy się u Gombrowicza – zdaniem krytyka – tylko jako świat, który ma za zadanie konstytuować moje „Ja”. To „Ja” jednak później – zwrotnie – podąża ku suwerenności, ale im bardziej chce ją osiągnąć i narzucić wolę innym, tym bardziej jest zdany na łaskę innych ludzi. To do tego wątku nawiązał Leszek Nowak, konstruując swój model „człowieka Gombrowiczowskiego”<sup>390</sup>.

Przejdziemy teraz do podrozdziału poświęconemu Falkiewiczowskim rozważaniom na temat samej Formy, dookreślanej już jako inscenizacja społeczna, której najbardziej charakterystycznym motywem jest materialność i oparcie w „ceremoniale”.

---

389 Tamże, dz. cyt., s. 49.

390 Leszek Nowak, *Gombrowicz. Człowiek wobec ludzi*, dz. cyt., s. 102: „Wydaje się, że najbliższa intencji Gombrowicza byłaby wykładnia taka: ktoś posiadał kogoś, gdy działania, które podjął, spowodowały, iż działania drugiego stały się inne, niż byłyby, gdyby on swych działań poniechał. Z ducha Gombrowicza wyrasta Falkiewicza formuła, iż <<najsilniejszym pragnieniem człowieka jest chęć pozostawienia po sobie śladu>>. Trzeba by tylko dodać: śladu w ludziach, w ich drogach życiowych. Zmierzymy zatem do tego, iżby w tym właśnie znaczeniu wycisnąć piętno na drodze życiowej możliwie wielu ludzi, by pozostawić jak najgłębszy ślad w materii ludzkiej. Powstaje pytanie, jak to osiągamy. Różnymi technikami, nie zawsze pięknymi (...) Ważniejszy niż typ technik gry międzyludzkiej jest wszakże jej sens. Oto każda forma społeczna zawiera pozycje, z którymi wiąże się mniej lub dalej idąca dominacja nad innymi pozycjami. Ktoś, kto zajmuje wyższą pozycję, może tedy – i jest do tego legitymizowany – wywierać wpływ na postępowanie tych, co okupują pozycje niższe. Miarą dominacji człowieka nad innymi ludźmi jest zatem jego wpływ na postępowanie innych, wpływ przypisany zajmowanej przez niego w danej formie społecznej pozycji czy roli. Kto wchodzi do formy na daną pozycję, ten zyskuje prawo egzekwowania swego wpływu na wszystkich, którzy wchodzi do owej formy na pozycje niższe. A zarazem ktoś taki ma obowiązek poddania się wpływowi wszystkim, którzy zajmują w tej formie pozycje wyższe”. Później dodaje, że panowanie nad innymi jest rewersem tego, że panuje nad nami Forma.

To ujęcie zbliżone będzie do strukturalistycznych wizji podmiotowości, a wynikać będzie ewidentnie z zapożyczonej od Gombrowicza koncepcji Formy, kształtującej ogół relacji międzyludzkich.

## 2.2 Falkiewicz jako strukturalista, rzecznik Formy i ceremoniału – inscenizacji społecznej

Filozof teatru w swojej pierwszej książce pt. „Mit Orestesa. Szkice o dramaturgii współczesnej” – w formie eseistycznej – analizuje treść dramatów autorstwa znanych dramaturgów mu współczesnych. Jak zauważył Andrzej Skrendo, w tej książce pojawiają się wątki, które później powracają – przeformułowane – w późniejszej twórczości Andrzeja Falkiewicza. Skrendo wymienia: tematykę całości, krytykę humanizmu, mistycyzm, tradycję awangardy, problem teatralności, zainteresowanie Gombrowiczem, ciało i cielesność<sup>391</sup>. Nakreślone zostaje więc pewne tło problemowe. Nie będziemy skupiać się na wszystkich wyżej wymienionych słowach-kluczach – bowiem „ciało” przewija się we wczesnych esejach jedynie jako produkt społecznych machinacji, kwestia „awangardy” ogranicza się do inspiracji Jamesem Joycem i zachwytu Samuelem Beckettem, z kolei rola mistycyzmu w kształtowaniu podmiotowości nie została jeszcze przez filozofa określona. Wskażemy w zamian, jaki wspólny wniosek wypływa z pisanego przez autora na temat współczesnych mu dramaturgów i w jaki sposób określa to przyjmowany później przez niego projekt podmiotowości.

W esejach pt. „Mit Orestesa...” krytyk, zaczynając od Jeana Paula Sartre'a, podejmuje temat podstawowej opozycji, która wyznacza napięcie pomiędzy „strukturą” a „jednostką”. Otóż wolność jednostki, jeden z podstawowych predykatów zachodniej wizji podmiotowości – a konkretnie jej suwerenność – okazuje się (w odczytaniu Sartre'a przez Falkiewicza) niemożliwa, ponieważ być wolnym – jak w Sartre'owskich „Muchach” – oznacza znalezienie się poza społeczeństwem. Być w społeczeństwie – to być zniewolonym przez strukturę<sup>392</sup>. Do podobnych wniosków dochodzi, analizując słynny dramat, także Sartre'a, zatytułowany „Przy drzwiach zamkniętych”. Píše: „Człowiek wolny jest dla siebie wieczną niespodzianką, jest pełen niezrealizowanych możliwości, wszystkie drogi stoją przed nim otworem, dla innych jest tylko określonym <<charakterem>>”. Falkiewicza interesuje, które z tych ujęć jest trafniejsze – człowieka, który uważa siebie, w duchu plessnerowskim – za „wieczną potencjalność”, nieodgadnione samo-odnawiające się źródło

---

391 Andrzej Skrendo, *Czytanie Falkiewicza. Prolegomena* [w:] Jarosław Borowiec, Tomasz Mizerkiewicz, „*Nie przeczytane*”. *Studia o twórczości Andrzeja Falkiewicza*, Oficyna Wydawnicza ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław 2014, s. 18.

392 Andrzej Falkiewicz, *Mit Orestesa. Szkice o dramaturgii współczesnej*, dz. cyt., s. 8.

wolnych decyzji, czy też to, co społeczeństwo widzi z zewnątrz: „obrysowany” charakter, ukształtowany przez strukturę. Falkiewicz nie udziela odpowiedzi, raczej znajduje we współczesnym mu dramatopisarstwie tropy, które świadczą o tym, że tzw. „autentyczność” jest, jak wyrazi się później w „Teatrze Społeczeństwo”, „hipotezą zbędną”. Nadrzędność struktury, społeczne źródła podmiotowości stają się aż nazbyt widoczne, rzekoma „wolność” jednostki – coraz bardziej problematyczna. Myśl wraca przy analizie różnych dramatopisarzy. Także przy czytaniu Jeana Geneta podkreśla, że: „działania polegające na zaprzeczeniu są niemożliwe (...) im totalniejsza negacja w punkcie wyjścia, tym usilniejsza potrzeba afirmacji w trakcie”<sup>393</sup>. Echem odbije się to w konstatacji krytyka – z „Teatru Społeczeństwa” – że człowiek nigdy nie wyzwoli się z niewoli opinii publicznej, może tylko zamienić „jedną na drugą”. Sprzeciw wobec zastanej Formy rodzi przymus afirmacji innej wartości, co widać na przykładzie społecznych zrywów i protestów.

Pojawia się jednak w teatrze lat pięćdziesiątych dwudziestego wieku, zdaniem Falkiewicza – obok niewiary w siłę sprawczą jednostki – coraz częściej cicha obecność transcendencji. Falkiewicz wymienia następujące: nieuchronność śmierci, mechanizm historii, Godot... Władza jednostki jest ograniczana przez to, co jednostkę przekracza, ale nie jest to już bóg, lecz raczej bezosobowa Forma, nieuchronność śmierci albo nierozstrzygalna antynomia społeczeństwa i jednostki, gdzie pełen sprzeciw jest niemożliwy – bo oznaczałaby śmierć właśnie, ustawienie się poza ramami tegoż społeczeństwa, niemożność skomunikowania się z innymi. Problem konfliktu pomiędzy strukturą a jednostką, która pragnie zachować kurczącą się przestrzeń własnej autonomiczności, obrazowo – zdaniem Falkiewicza – ujmuje Adam Adamov w sztuce pt. „Ping-Pong”, w którym to „dwaj starcy zabawiają się elektrycznym bilardem, lecz nie dowiedzą się nigdy, czy to oni grali w bilard, czy też bilard bawił się nimi”. To zwarte ujęcie – w jednej, zapadającej pamięć scenie – aporii, do której będzie wracał w kolejnych etapach twórczości. Własne stanowisko, wysnute z przeczytanych dramatów, konstruuje w opozycji do indywidualizmu i apologii autentyczności, podkreślając zbiorowe źródła tożsamości. Jednostka jest – jak u Adamova – „piłeczką w niezrozumiałej grze świata” a „jej sprzeciw wobec historii może mieć tylko jedno uwieńczenie”<sup>394</sup> – tragiczne. Podobne tropy odnajduje u Eugene’a Ionesco, szczególnie w „Lekcji”, w której znajdujemy się „w niewoli składni i słowa, ograniczeni pojemnością słowników, skrępowani regułami gramatyki, myślimy to, na co nam mowa pozwala”<sup>395</sup>. Oczywiście, jest tu powiedziane to, co mówi na inny sposób wczesny Ludwik Wittgenstein w słynnej frazie o granicach świata i języka, a później, za sprawą zwrotu lingwistycznego, większość filozofii

---

393 Tamże, ss. 224-225.

394 Tamże, s. 102.

395 Tamże, s. 128.

zachodnia, a już szczególnie strukturaliści. Zdaniem filozofa teatru Ionesco idzie w swej refleksji daleko, bowiem język nie tylko ogranicza to, co może zostać wypowiedziane, ale także może stwarzać pozory głębi, tam, gdzie jej nie ma lub zubażać myśli doniosłe. Stanowi on więc społeczną „cenzurę myśli”, choć to, co pod tą cenzurą, esencjalnie nie istnieje – jest to przecież, w tym ujęciu, tylko potencjalnością, z której wypłynąć może tylko to, co społecznie przydatne, akceptowalne.

Pojawia się też wreszcie metafora teatru. Zdaniem interpretatora, postaci teatru Ionesco są „zniewolone, lecz nie zdające sobie sprawy ze swojej niewoli”<sup>396</sup>. Ludziom tylko wydaje się, że dowolnie kształtują swoją tożsamość, zgodnie z XIX-wiecznym predykatem indywidualizmu Johna Stuarta Milla. Są zdeterminowani przez czynniki zewnętrzne – w „Teatrze Społeczeństwo” Falkiewicz dopowie, że im bardziej zaawansowany system społeczny, tym bardziej mechanizmy niewolenia działają bezszelestnie. Pojawia się intuicja o sznurkach marionetek, którymi nie wiadomo, kto porusza<sup>397</sup>, podobnej nieco do pustej wieży Panoptikonu u Foucaulta. Mówi Falkiewicz o „niczych rozkazach”, „ochoczo realizowanych przez wszystkich” w ramach „samoregulującego się mechanizmu, który stwarza normy i tabu”<sup>398</sup> (to przy lekturze Becketta).

Przy okazji rozważań o Eugene Ionesco Falkiewicz formułuje własne stanowisko z tezą na temat „kłamstwa autentyczności” i niewiary w „głębienie” człowieka. Warto przytoczyć je niemal w całości (pisownia oryginalna):

*W miarę rozwoju tak zwanej wiedzy o człowieku zmieniała się forma dramatu, coraz mniejsi stawali się bohaterowie, coraz bardziej rósł autor. Bohaterami teatru antycznego byli bogowie albo osoby bogom równe – bohaterowie, którzy wielokrotnie przerastali autora. Potem nastąpił moment, w którym postaci dramatyczne stały się równe autorom: od molierowskiej „komedii charakterów” poprzez wszystkie odmiany dramatu psychologicznego, przez okres lat bez mała trzystu „osobowość” człowieka, jego psychika, wydawała się czymś niezmiernie doniosłym (...) Dla takiej koncepcji teatru druzgocące okazały się naukowe uogólnienia ostatnich lat pięćdziesięciu: teoria „strumieniu świadomości, pawłowowska teoria odruchów, behavioryzm i na koniec owa psychologiczna wiedza elektrotechników, która chce udowodnić, że złożoność mózgu jest znacznie mniejsza niż początkowo przypuszczano”<sup>399</sup>.*

Zmiana, którą opisuje Falkiewicz, jest odnotowana w dziełach dwudziestowiecznych prozaików, takich jak – cytowani już – Tomasz Mann czy Robert Musil. Na kartach ich książek

---

396 Tamże, s. 129.

397 Tamże, s. 129-130.

398 Tamże, s. 228.

399 Tamże, s. 130. Można jeszcze raz zadać pytanie, czy odkrycia psychoanalizy nie zanegowały jednak takiego redukcjonistycznego obrazu świadomości? Być może wcale nie, bowiem „trójpodział” podmiotu czy wprowadzenie podświadomości nie zmieniły podstawowego założenia, że podmiot ma swe źródła *stricte* społeczne (nawet jeżeli tym „społecznym” jest trudne dzieciństwo).

widać, jak w pierwszej połowie ubiegłego wieku niknie wiara w doniosłość ludzkich wyborów. W najśłynniejszym dziele Manna, „Czarodziejskiej Górze”<sup>400</sup>, Hans Castorp prowadzi w gruncie rzeczy bezpłodne spekulacje na tematy filozoficzne, społeczne i inne, które tracą jakiegokolwiek znaczenie w momencie, w którym wybucha wojna; tysiące biegną w błocie i słońcu, by zdobyć wieś, biegnie ich tak wielu, bowiem trzecia z nich część zginie. Wolność na szczycie góry okazuje się złudzeniem, chwilowym rajem, który ma wszystkie cechy samo-oszukiwania się, włącznie z wielką miłością Hansa Castorpa, której pamięć zachowuje dzięki noszonej w kieszeni płytce, zawierającej zdjęcie rentgenowskie szkieletu ukochanej. Triumfuje – jak u Schopenhauera – śmierć, choć pisarz pozostawia otwartym pytanie, czy ostatecznie<sup>401</sup>. Z jednej strony jednostkę ogranicza „obrysowanie” przez społeczeństwo, ramy, do których musi się stosować – i które, na przykład, wysyłają ją na wojnę – z drugiej – konieczność śmierci nieosłodzona już wizją życia wiecznego. Człowiek jest tylko pionkiem w grze, kółkiem w maszynie, którą jest cywilizacja podporządkowana naturze – konieczności śmierci. Podobnie w pisarstwie Roberta Musila – długie, czterotomowe rozważania traktują o bohaterze, który, mierząc się z pustką wewnętrzną, usiłuje nadać sens swoim poczynaniom przez przelotne romanse, a potem zaangażowanie w Akcję Równoległą, która ma przygotować obchody 70-lecia wstąpienia na tron cesarza Austro-Węgier, Franciszka Józefa w 1918 roku – w którym to roku, w rzeczywistości, Austro-Węgry przestaną istnieć, a sam Franciszek Józef będzie od dwóch lat martwy. Spotkania, analizy, plany ustępują imperatywowi „czynu”, którego symbolem jest być może nawet sympatyczny, ale twardogłowy i raczej pozbawiony wielkich moralnych wahań Generał von Stumm. Gładkie słowa zostaną utopione w morzu krwi, za które nie wiadomo kogo obarczyć winą, bowiem dominujące stanie się wrażenie istnienia bezosobowej siły „społeczeństwa mrówek”, odwrotności otwartego społeczeństwa mistyków, o którym marzył Bergson.

Z takimi przeczuciami – Musila czy Manna – koresponduje twórczość dwudziestowiecznych dramatopisarzy, interpretowanych przez Falkiewicza. Dopowiada on – wciąż „przy” lekturze Ionesco – że przestrzeń sceniczna, projektowana przez niego przypomina „umysł człowieka współczesnego”, to znaczy, z pamięcią „systematycznie obciążaną niepotrzebną wiedzą, zagracone wnętrze, w którym nie można samemu uczynić ani kroku”<sup>402</sup>. Powtarza to „przy” lekturze Jeana Geneta: „na własne uczucia i myśli nie znajdziesz w tym zgiełku czasu”<sup>403</sup>. „Obrysowanie” człowieka współczesnego jest tak ściśle, że nie ma on już czasu samodzielnie

---

400 Tomasz Mann, *Czarodziejska Góra. Tomy I-II*, przeł. R. Karst, J. Kramsztyk, Czytelnik, Warszawa 1956.

401 Tenże, *Czarodziejska Góra t. II.*, dz. cyt.: „Czy z tych śmiertelnych zapasów, z gorączkowej orgii, która wokół ciebie zapala teraz dżdżyste niebo wieczorne, zrodzi się również kiedyś miłość?”. Jest to ostatnie zdanie.

402 Andrzej Falkiewicz, *Mit Orestesa...*, dz. cyt., s. 132.

403 Tamże, s. 218.

myśleć, co stanowi warunek konieczny – choć nie wystarczający – aby uzyskać autonomiczność w działaniu; zdaniem Falkiewicza, następuje stopienie podmiotu – aktora – z „tłem dramatu”<sup>404</sup>. Czy skoro taką obserwację poczynił Falkiewicz w erze codziennych gazet i telewizji, jak aktualne stały się dziś, gdy niemal każda minuta czasu, którym dysponuje jednostka – o ile to ona wciąż nim dysponuje – funkcjonująca w warunkach późnego kapitalizmu powinna być – zgodnie z zasadą maksymalizacji zysków – spędzona albo na produkcji albo konsumowaniu?

Przyczyn niewiary w ludzką sprawczość Falkiewicz doszukuje się w rozpadzie dwóch wielkich systemów „sensotwórczych”, to jest myślenia religijnego i „humanistyczno-racjonalistycznego”<sup>405</sup>. Autorowi chodzi o to, że z jednej strony nie wierzymy już, że świat, w którym żyjemy, ma jakieś niewzruszone podstawy, a z drugiej, że ma zasady, które możemy odkrywać, ponieważ posługujemy się jedynie użytecznymi heurystykami i zmiennymi siatkami pojęć; maleje wiara, że docieramy do „istoty rzeczy”. To oznacza świat, w którym jednostka czuje się samotna i zagubiona. Do szerokich mas dociera świadomość, że wartości wybieramy arbitralnie i tymczasowo, załamuje się jeszcze-grecka wiara w ład kosmiczny; raczej wierzymy w chaos, z którego spontanicznie – jak w postępującej entropii układu – wyłaniają się usystematyzowane formy; mają one jednak taki status, jak szron na starych szybach, które malował „Dziadek Mróz”, oddziałując na wyobraźnię dziecka. Są piękne, ale skończyć muszą w próżni śmierci, wobec której Gombrowiczowska ludzka małpa, dopóki żyje, wyczynia swoje grymasy<sup>406</sup>. Innymi słowy, być może pierwszy raz w historii ludzkość znalazła się w momencie, w której odważnie spojrzała w bezsensowność własnego istnienia. I patrzy w Musilowską „dziurę w ścianie”, którą przez wieki zasłaniał parawan (wiary w Boga, w zmartwychwstania, w Prawdę, w Postęp). Pozostaje pytanie, czy jest to społeczeństwo mistyków pogodzonych z bezcelowością istnienia, znajdujących rozkosz w delectowaniu się chwilą, tym bardziej że w ostateczności wszystko jest skazane na zagładę, czy też społeczeństwo marionetek, animowanych przez bezosobową strukturę, poddających się tej złudnej strukturalnej transcendencji, by w tę „dziurę w ścianie” nie patrzeć.

Tak to ujmuje Falkiewicz:

---

404 Tamże, s. 137.

405 Tamże, s. 153.

406 Za to syntetyczne sformułowanie *cloue* Gombrowiczowskiej problematyki wdzięczny jestem prof. Dariuszowi Dobrzańskiemu.

Coraz dotkliwsza staje się świadomość, że jesteśmy na świecie zupełnie samotni i skazani wyłącznie na siebie, nie „odkrywamy” już faktów zewnętrznych i „prawd obiektywnych”, ale sami zaczęliśmy te fakty i te prawdy wytwarzać<sup>407</sup>.

Czy wciąż ta świadomość jest tak dotkliwa, jak w chwili, w której Falkiewicz pisał te słowa? Być może konsekwencją tego „skazania na siebie” i „nie odkrywania praw obiektywnych” jest jednak to, że dzisiaj – zgodnie z tezą Henryka Bergsona z „Dwóch źródeł moralności i religii” – to, że zmierzamy – choć powoli i z oporami – w kierunku świata, w którym coraz większa liczba uczestników zbiorowości przejawia moralność absolutną, to jest: nie opartą na nakazach i zakazach, ale bezpośrednim kontakcie z samym „źródłem moralności”. To oznaczałoby powstawanie społeczeństwa mistyków, czyli społeczeństwa otwartego, w którym niemal każdy kontempluje nicość własnego istnienia. Codzienny mistyk ma bezpośredni kontakt z bóstwem, nie potrzeba mu pośrednictwa zinstytucjonalizowanej religii, wewnętrzne światło, które mu przyświeca, nie potrzebuje skodyfikowanego systemu zakazów i nakazów<sup>408</sup>. Zamiast tego harmonijnie – i płynnie – dostosowuje swoje zachowanie do zmieniających się okoliczności, niczym mistrz *zen*, mając jednak zawsze na pierwszym planie dobro innych, z którymi empatycznie się utożsamia<sup>409</sup>.

Niewiara w 1) istnienie siły sprawczej; 2) istnienie obiektywnego porządku rzeczy, a więc także niewiara w to, że – co z tym powiązane – 3) nauka dociera do „obiektywnych” prawd na temat rzeczywistości prowadzi do zwątpienia w sens poznawczej aktywności człowieka. Falkiewicz konstatuje to, ekstrapolując na współczesne społeczeństwo metaforę Samuela Becketta z „Końcówki” – oślepy i ogłuchły Hamm posługuje się rozmaitymi przyrządami, ażeby określić swoje miejsce w pokoju; dotyka za pomocą kija, podróżuje, wspiera się lekarstwami<sup>410</sup> – oto metafora ludzkiego poznania po Kancie – ograniczonego, niepewnego i bez szans na wyjście z tych

---

407 Tamże, ss. 155-156.

408 Dosadnie oddał różnicę pomiędzy doświadczeniem duchowym a praktykowaniem religii (albo pomiędzy moralnością pełną a moralnością nacisku, zob. par. 1.2.7) poeta Marcin Świetlicki (ur. 24 XII 1961) w wierszu pt. *Zły Ptak*: „(...) Co to / za światło, które można opowiedzieć, które / ma regulamin? Co to / za wierni, którym nie wystarczy / ten nieprzerwanie wieczny pocałunek bez ust?” Marcin Świetlicki, *Wiersze*, Wydawnictwo EMG, Kraków 2011, s. 36.

409 Sugerujemy, że sekularyzm ponowoczesnych społeczeństw może być zanikaniem moralności przymusu, a rozkwitem moralności pełnej, o której pisze Bergson. Głósy, że bez pomocy zinstytucjonalizowanej wiary staniemy się moralnie gorsi, właściwie umilkły. Z drugiej strony, zagrożeniem dla integralności ustroju ludzkiego i dążenia do uzyskania moralności niewymuszanej strukturalnie („z odruchu serca”) – czyli dla dążenia do społeczeństwa otwartego w sensie Bergsonowskim, nie Popperowskim – są dzisiaj nerwice i kompulsje, nałogowe korzystanie z gadżetów elektronicznych, zapewniających stały dostęp do rozrywki, nawet etymologicznie odrywającej nas od samych siebie, i – wynikające z tego oderwania – kurczenie się przestrzeni na refleksję i samopoznanie. Jednak nawet ta kurcząca się przestrzeń jest być może w warunkach społeczeństwa post-przemysłowego na tyle szeroka, że umożliwia niemal zbiorowe praktykowanie moralności pełnej. Psychoanaliza, terapie grupowe, joga, medytacja, a nawet *coaching* mogą być elementem tego zjawiska. Giddens pisze, że ponowoczesność wymusza refleksyjność w miejsce sztywnego trzymanie się reguł.

410 Andrzej Falkiewicz, *Mit Orestesa...*, dz. cyt., s. 156.

ograniczeń, które immanentnie wynikają z kondycji ludzkiej.

To tutaj jest ta (post-) metafizyczna podstawa niewiary w wolną wolę; Falkiewicz stwierdza, że wiele zjawisk w sztuce mu współczesnych można tłumaczyć „upadkiem mitu wolnej woli”<sup>411</sup>. Podkreślmy raz jeszcze, jak wielowymiarowa to jest sytuacja. Człowiek jest (1) pozbawiony oparcia w metafizycznym gruncie, który mógłby być traktowany dogmatycznie; (2) pozbawiony wiary, że narzędziami naukowymi dotrze do „świata samego w sobie”, więc jest zmuszony – jak Hamm z Becketta – poruszać się po omacku; (3) świadomy „obrysowania” z zewnątrz, to jest tego, że „charakter” nadawany jest społecznie (kulturowo), a co za tym idzie; (4) świadomy, że wolna wola jest (przynajmniej częściowo) mitem, ponieważ wyrasta ze złudzenia możliwości autentyczności, „dowolnego kreowania” życia; tym bardziej, że zarządzani jesteśmy przez emocje, podświadomość, lęki, traumy, społeczne uwarunkowania etc.; (5) świadomy odkrycia, że, cytując Geneta, „walka nie odbywa się już w rzeczywistości, lecz w herbowym polu”<sup>412</sup>.

To ostatnie to istotna teza Falkiewicza z pierwszego etapu twórczości, jest to odkrycie poczynione „przy” lekturze dramatopisarzy. Wykorzysta to stanowisko w dyskusji z Leszkiem Nowakiem na temat roli „produkcji duchowej”, stawiając tezę o prymacie materialnego ceremoniału oraz wynikającej zeń zbiorowo wyznawanej wiary nad ekonomią i polityką (zob. podrozdział 3.6).

Konstatuje on, że skoro nie mamy boga, a nasze pojmowanie rzeczywistości jest prowizoryczne, zawieszony na umownych metafizycznych założeniach, cała ludzka walka dotyczy „herbowego pola”. Dotyczy starcia ceremoniałów.

---

411 Tamże, s. 189.

412 Cyt. za: tamże, s. 229. Jean Genet, *Parawany*.



## 2.3 Falkiewicz krytyka autentyczności

### 2.3.1 Podstawowe założenia tejże krytyki

Tezę z „Teatru Społeczeństwa” Andrzeja Falkiewicza można podsumować w ten sposób: hipoteza o istnieniu suwerennej jednostki, dysponującej autonomią w wyborach i poglądach, nie jest trafna; nadrzędną rolę w konstrukcji podmiotu pełni zbiorowość, animująca – poprzez Formę – jednostki. Owa struktura to niewidoczne linie, po których można projektować swoje życie. Sieć, powiązania związane z koniecznością realizacji takiej a nie innej konwencji są definiujące dla kondycji ludzkiej w wieku dwudziestym. Stąd analogia sytuacji człowieka w świecie do położenia aktora, który ma konkretną rolę – wyznaczoną u przez zbiorowość – do odegrania.

Porównanie świata do teatru jest obecne w zachodniej kulturze od starożytności. Ludzkim losem miałyby rządzić siły potężniejsze od człowieka – koncept ten pojawia się chociażby w „Państwie” Platona – były to jednak zazwyczaj wątki fatalistyczne, związane z podporządkowaniem życia ludzkiemu wyższemu celowi, i tym, że szerszy plan jest niepoznawalny lub niezrozumiały dla człowieka. William Shakespeare powiada w „Makbecie”, że dramat społeczny jest wewnętrznie „pusty”, bowiem człowiek, wygrawszy (lub przegrawszy) już swoją rolę na scenie, „przepada w nicość”<sup>413</sup>.

Podstawowe założenie antropologiczne Falkiewicza na pierwszym etapie rozwoju jego myśli polega na tym, jako się już rzekło, że nie istnieje „samoistna jednostka ludzka”, „dusza ludzka” ani „wewnętrzna prawda”, ponieważ wszystko, co czyni nas ludźmi ma charakter *stricte* społeczny<sup>414</sup>. Jest to rodzaj społecznego determinizmu, „odwróconego” redukcjonizmu, to znaczy: działania społeczeństwa nie da się sprowadzić do wyborów wolnych jednostek, ale wybory jednostki mają swe źródła w społecznym teatrze. Jednostka, która chciałaby sprzeciwić normom narzuconym przez wspólnotę, musi odwołać się do innych, też wykreowanych społecznie, więc jedynie – jak to ujmuje autor – „zamienia jedną <<opinię publiczną>> na inną <opinię publiczną>>”<sup>415</sup>. Stąd tak zwana „autentyczność”, dziedzictwo romantyzmu – pielęgnowana w pozytywizmie, w liberalnym kulcie indywidualizmu – nie jest możliwa. Chociaż społeczeństwo ocena i docenia „stopień nowości, twórczy wkład, który każdy jego członek wnosi do wspólnej

---

413 William Szekspir, *Makbet*, przeł. J. Paszkowski, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1974, s. 116 „Życie jest tylko przechodnim półcieniem, / Nędznym aktorem, który swoją rolę / Przez parę godzin wygrawszy na scenie / W nicość przepada – powieścią idioty, / Głośną, wrzaskliwą, a nic nie znaczącą”. Reakcja Makbeta na śmierć Lady Makbet.

414 Andrzej Falkiewicz, *Teatr Społeczeństwo*, dz. cyt., s. 9, 31, 47.

415 Tamże, s. 42.

puli<sup>416</sup>, to jednak człowiek, aby zostać twórcą, musi zostać najpierw społecznie wytworzony, czyli sformatowany podług obowiązujących kulturowych wzorców:

*Człowiek jest stwarzany, modelowany, rządzony od zewnątrz. Wszystkie kontakty, jakie zawiązują się między ludźmi, są kontaktami przedmiotów. Konieczność ceremoniału, konieczność zewnętrznego i widocznego gestu, jest już zawarta w powyższym twierdzeniu. Wprawdzie człowiekowi wydaje się niekiedy, że walczy o wolność, ale on walczy tylko o inny rodzaj więzów, które go inaczej „stworzą”, bo inaczej ograniczą. Być człowiekiem – to znaczy zawsze: być obrysowanym z zewnątrz<sup>417</sup>.*

Na tym etapie Falkiewicz dookreśla Formę poprzez „materialny ceremoniał”, który ją wytwarza i który sprawuje władzę za pomocą indywidualów – przedmiotów; struktura jest więc podmiotem, a jednostki – przedmiotami; każde myślenie jest procesem społecznym<sup>418</sup>. Forma jest wytwarzana w kontaktach międzyludzkich poprzez fizyczny ceremoniał, który umożliwia porozumienie. Wniosek tutaj jest bliski strukturalistom: skoro to, co czyni nas istotami ludzkimi, to rozum ma charakter zbiorowy; w istocie ludzkiej to, co najbardziej ludzkie, jest zarazem tym, co najbardziej społeczne. W indywidualnym przedstawicielu gatunku, rozpatrywanym bez tego, co zostało mu narzucone przez kulturę, znajdujemy, zdaniem Falkiewicza, tylko podstawowy impuls przetrwania<sup>419</sup>. Hipoteza o istnieniu „niezależnej jednostki” jest dla Falkiewicza nietrafna, zwłaszcza na dwudziestowiecznym etapie rozwoju produkcji, gdy wolność tejże jednostki została wkalkulowana w system ekonomiczny i coraz częściej oznacza jedynie „wolność spożywania”; zarazem, im wyżej rozwinięte społeczeństwo, tym bardziej narzucony zbiorowo system norm działa niewidocznie i bezinwazyjnie dla uczestniczącej w społecznym teatrze jednostki<sup>420</sup>.

Czym jest społeczny teatr, w którym funkcjonuje jednostka? Jest „materialnym systemem kontaktów”, którym jest „zorganizowany system reakcji grupy w celu przekazania tych reakcji innej grupie ludzi”. Tak rozumiany, jest „częścią ludzkiej natury”<sup>421</sup>. Społeczny teatr nazywany jest inaczej przez Falkiewicza ceremoniałem lub inscenizacją społeczną. Pełni funkcję zapośredniczenia i przekazywania kulturowych treści, innymi słowy, konstruuje Formę. Jest „pasem transmisyjnym” tego, co określa się zbiorowo jako Prawdę. Ta Prawda do człowieka przychodzi z zewnątrz zawsze w postaci materialnej. Jej przykładem może być: gest dłonią, dolmen, piramida, obrzęd religijny.

---

<sup>416</sup> Tamże, s. 34: „ważny jest stopień nowości, twórczy wkład, który każdy jego członek wnosi do wspólnej puli”.

<sup>417</sup> Tamże, s. 106.

<sup>418</sup> Tamże, s. 45 i s. 89.

<sup>419</sup> Tamże, s. 222: „instynkt samozachowawczy jest złożony we mnie – osobniku, a potrzeby metafizyczne – w ludziach”.

<sup>420</sup> Tamże, s. 54 i s. 61.

<sup>421</sup> Tamże, s. 35 i s. 39.

Archetypicznym warunkiem produkowania wiary jest święty kamień, który stał się „pierwszą intersubiektywnością”, wynikającą ze zdumiewającego odkrycia, że „ten przedmiot n i e j e s t m n ą”, a co za tym idzie stające się „prawdą” i „symbolem scalenia”<sup>422</sup>. Żywa Prawda – czyli taka, która jest dla ludzi powszechnie obowiązująca – spaja uczestników ceremoniału na sposób Durkheimowski. Jest praktykowanym masowo, skonwencjonalizowanym sposobem bycia<sup>423</sup>. Stopień wynalazczości i kierunek ewolucji społecznej wyznacza zbiorowo wyznawana wiara, czyli społeczna Prawda, przekazywana poprzez materialny ceremoniał<sup>424</sup>. Filozof wróci do tej idei, rozrysowując teorię kultury jako układu homeostatyczno-azymutującego (zob.: podrozdział 3.5).

Ceremoniał jest materialnym warunkiem zaistnienia produkcji duchowej lub inaczej: „zmaterializowaną świadomością zbiorową”<sup>425</sup>. Falkiewicz jest zatem materialistą, który na poziomie epistemologicznym zakłada holizm, a nie indywidualizm<sup>426</sup>, czyli tak, jak Leszek Nowak<sup>427</sup>, którego stanowisko później podawał krytyce (zob.: także podrozdział 3.5); dodajmy, że sam nigdy nie zrezygnował ze stanowiska materialistycznego.

Na koncepcji „ceremoniału” Nowak oparł się w modelu „człowieka Gombrowiczowskiego”. Zakładał on, że im wyżej jednostka znajduje się w pozycji społecznej, tym w większym – a nie w mniejszym! – stopniu jest ona zniewolona przez społeczne normy. W ten sposób Nowak rozwiązał pewien paradoks wpisany w koncepcję Falkiewicza; to znaczy, jak to jest, że społeczeństwo, owszem, docenia „stopień nowości” wnoszony do „wspólnej puli”, ale jednocześnie skutecznie „obrysowuje człowieka z zewnątrz”; Nowak powiada, iż mogą dominować nad innymi członkami zbiorowości, ale tylko za cenę podporządkowania się tejże zbiorowości, a konkretniej: wyznawanym jej zasadom. Łatwo się domyśleć, że największą możliwością wpływu na kształt społecznych standardów mam, będąc w hierarchii wyżej – ale tam właśnie najbardziej z Formą muszę się liczyć<sup>428</sup>. Jest to korekta modelu Falkiewiczowskiego, uwzględniająca swego rodzaju „unieruchomienie” jednostki w toku socjalizacji oraz wspinania się po drabinie hierarchii społecznej, tłumaczy też trudność w generowaniu nowych wartości oraz reakcyjność społecznego

---

422 Tamże, s. 30-31.

423 Tamże, s. 151.

424 Tamże., s. 73.

425 Andrzej Falkiewicz, *Jeden i liczba mnoga...*, dz. cyt., s. 30, 126.

426 Tamże, s. 31, 35, 47.

427 Leszek Nowak, *U podstaw teorii socjalizmu. Tom I. Własność i władza*, Nakom, Poznań 1991, s. 29.

428 Leszek Nowak, *Gombrowicz. Człowiek wobec ludzi*, dz. cyt., s. 115: „Przy założeniu międzyludzkiego modelu człowieka z korektą Gombrowiczowska jasną jest rzeczą, iż pozycja jednostki wobec jednostki jest wtórna względem pozycji jednostki w społeczności. Im wyższe miejsce jednostka zajmuje w formie społecznej (im bliższa jej linia postępowania idealnemu reprezentantowi formy), tym większy wpływ wywiera na innych członków tej społeczności. Dlatego dominacja jednostki nad jednostką w ramach formy jest odwrotną stroną jej uzależnienia od formy. Tym bardziej dominuję nad kimś innym, im jestem bardziej uzależniony od formy, do której obaj należymy. Panowanie nad człowiekiem jest rewersem podległości wobec ludzi – a dokładniej wobec formy.”

układu; podobnie pisał o tym także Pierre Bourdieu, proponując teorię „pola literackiego” – całokształtu powiązań towarzyskich, politycznych i społecznych, oddziałujących na twórcę – i zaznaczając, że jakiegokolwiek nowe idee przez niego proponowane muszą istnieć już w społeczeństwie przynajmniej w stanie potencji, „wyczekiwania”, innymi słowy, musi istnieć potrzeba, która spowoduje ich asymilację; wskazywał także na dwuznaczną rolę społecznej konsekracji<sup>429</sup>.

### 2.3.2 Andrzej Falkiewicz a Erving Goffman i Guy Debord

Trudno nie dostrzec analogii pomiędzy ideą „społeczeństwa jako teatru” Andrzeja Falkiewicza a dwoma istotnymi, historycznymi koncepcjami poruszającymi kwestię teatralności życia zbiorowego: socjologiczną, autorstwa Ervinga Goffmana, dotyczącą „teatru życia codziennego”, w którym działa jednostka, oraz filozoficzną, zaproponowaną przez Guya Deborda, a wprowadzającą termin: „społeczeństwo spektaklu”.

Przełomowa, jeśli chodzi o przedstawienie społecznych źródeł podmiotowości – lub nawet proto-strukturalistycznych; autor pisze bowiem w finale pracy o społecznych instytucjach kształtujących życie człowieka, a także zadaniem jednostce języku i konieczności interpretacji – była książka Ervinga Goffmana pt. „Człowiek w teatrze życia codziennego”, wydana na rynku polskim w 1981 roku. Pierwotnie światło dzienne ujrzała ona w 1959 roku pod tytułem „The Presentation of the Self in Everyday Life”, co można przetłumaczyć równie dobrze jako „Prezentacja podmiotu w życiu codziennym”. Autor zakłada, że występowanie w sferze publicznej

---

<sup>429</sup> Pierre Bourdieu, *Reguły sztuki...*, dz. cyt., s. 359, o „nowościach wnoszonych do wspólnej puli”: „Aby śmiałe gesty nowatorskich czy rewolucyjnych poszukiwań miały jakąkolwiek szansę na zrozumienie, muszą istnieć w stanie potencjalnym w łonie systemu możliwości już zrealizowanych, jak luki strukturalne, które zdają się oczekiwać i żądać wypełnienia, jak potencjalne kierunki rozwoju, możliwe ścieżki poszukiwać. Co więcej, muszą mieć szansę na to, by zostać przyjęte, to znaczy zaakceptowane i uznane za <<rozsądne>> przynajmniej przez niewielką liczbę osób, tych samych, którzy bez wątplenia zdolni byłiby do zrozumienia”. Na ss. 192-192 znajduje się natomiast opis dwuznaczonej relacji pisarzy awangardowych do nagród symbolizujących społeczną konsekrację, którzy, aby je otrzymać zmuszeni są iść na kompromisy ze światopoglądem mieszczańskim. Zaszczyty spadają na „najbardziej ugodową nastawioną frakcję awangardy konsekrowanej”, która wraz ze starzeniem się biologicznym zainteresowana jest wyjściem ze swojego parnasistowskiego położenia. Jednocześnie – zgodnie z intuicją Nowaka – konsekracje powodują „starzenie się społeczne”, czyli osłabiają potencjał awangardowy, nowatorski. Podobnie – Guy Debord, *Społeczeństwo spektaklu oraz rozważania o społeczeństwie spektaklu*, przeł. M. Kwaterko, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006, s. 56: „Sługa [społecznego] spektaklu, którego obsadzono w roli gwiazdy, jest przeciwieństwem jednostki, to jawny wróg wszelkiej indywidualności oraz indywidualności innych ludzi. Wchodząc na scenę spektaklu jako model identyfikacji, wyzbył się wszelkich jednostkowych cech, aby samemu w pełni się utożsamić z powszechnym posłuszeństwem wobec biegu rzeczy. Każda gwiazda konsumpcji ucieleśnia wprawdzie jakiś określony typ osobowości, rola gwiazdy polega jednak przede wszystkim na ukazywaniu, że ta wyróżniona osobowość ma, na równi z wszystkimi innymi, dostęp do pełnej oferty konsumpcyjnej i że czerpie z tego taką samą satysfakcję jak wszystkie pozostałe osobowości” (więcej – zob. niżej, paragraf 2.3.2).

wiąże się dla podmiotu z koniecznością ukrywania odruchów; wyrażanie nastrojów w ich wiecznym przepływie i zmienności są zabronione, konieczne jest przybieranie i konsekwentne realizowanie roli<sup>430</sup>. Goffman jednak zakłada istnienie różnicy między głębokim „Ja”, którego dotyczą owe emocjonalne „przepływy”, a „Ja” uspołecznionym, będącym maską, której noszenie wymusza na nas społeczeństwo<sup>431</sup>. Socjolog podkreśla, że na wolę człowieka oddziałują zarówno wzorce moralne, jak i normy czysto instrumentalne, dotyczące wydajności w pracy czy przestrzegania przepisów BHP<sup>432</sup>.

Oczywiście, czym innym jest stwierdzenie, że wszyscy nosimy maski – to założenie obecne było obecne już w antropologii Helmutha Plessnera – a czym innym teza, że wszystkie ludzkie dążenia i myśli są produktami socjalizacji. Podejście Goffmana oscyluje pomiędzy tymi dwoma biegunami, zakłada on bowiem, że aktorzy – czyli podmioty – nie tworzą jedynej możliwej rzeczywistości społecznej; przedstawienie, które jest ich udziałem, umożliwia przybranie pozycji dystansu, wynikającej z możliwości wyobrażenia sobie alternatywnej wersji rzeczywistości społecznej<sup>433</sup>. Podobnie ujmuje społeczny teatr Falkiewicz – wedle niego człowiek może zamienić jedynie „jedną opinię publiczną na drugą” – zarazem silniej akcentując rolę zakorzenionego w materii „ceremoniału” oraz wszechobecności i wszechmocy konstruowanej przez niego struktury społecznej; podmiot dla „wczesnego” Falkiewicza jest prostym produktem tej struktury. Goffman natomiast zachowuje w tym zakresie ambiwalencję. Píše na przykład o tym, że pod maskami istnieje „oblicze człowieka skupionego na swoim trudnym, zdrażliwym zadaniu”<sup>434</sup>, a także, że istnieją społeczeństwa, w których społeczna gra w udawanie ma mniejsze znaczenie i zwraca się większą uwagę na to, co jest pod maską<sup>435</sup>. Zarazem podkreśla, że aktor – czyli podmiot – musi w społecznym teatrze wytwarzać wrażenie, że jego życie przebiega zgodnie z narzuconymi

---

<sup>430</sup> Erving Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. i P. Śpiewakowie, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981, s. 98: „Spójność ekspresji wymagana przez występ ujawnia istotną rozbieżność między naszym aż nazbyt ludzkim <<ja>> i <<ja>> uspołecznionym. Jako istoty ludzkie jesteśmy przypuszczalnie poddani najrozmaitszym bodźcom, pod których wpływem nasze nastroje i energia zmieniają się z minuty na minutę. Jako postaci sceniczne występujące przez publicznością nie możemy jednak poddawać się zmiennym nastrojom”.

<sup>431</sup> Tamże, s. 99: „Stosowanie do podanych do wiadomości zasad i obranego języka, musimy wytrwale ukrywać wahania nastrojów i zachowań, i to bez hipokryzji, bowiem nasz przemyślamy charakter jest prawdziwszy nawet niż to, co niosą nasze niekontrolowane sny”.

<sup>432</sup> Tamże, s. 158.

<sup>433</sup> Tamże, s. 270: „występ dawany przez zespół nie jest spontaniczną, bezpośrednią odpowiedzią na sytuację, która pochłaniałaby całą energię zespołu i była dla jego członków jedyną rzeczywistością społeczną. Przedstawienie jest czymś, wobec czego członkowie zespołu mogą zachować dystans na tyle duży, by wyobrażać sobie albo nawet jednocześnie zagrać inny rodzaj przedstawienia, świadczący o istnieniu innych rzeczywistości. Niezależnie od tego, czy dla wykonawców to, co oficjalnie przedstawiają, jest rzeczywistością najprawdziwszą, czy też nie, dają oni ukradkiem znaki mówiące o innych rzeczywistościach, wzajemnie nie do pogodzenia”.

<sup>434</sup> Tamże, ss. 302-303.

<sup>435</sup> Co może być zaskakujące, za takie Goffman uważa społeczeństwa hierarchiczne i religijne: „w społeczeństwach o utrwalonej hierarchii pozycji społecznych i silnej orientacji religijnej, jednostki przywiązują czasem mniejsze niż my, znaczenie do gry społecznych pozorów i przekraczają społeczne bariery bez żadnych wielkich przedstawień, zwracając większą uwagę na człowieka pod maską, niż my uznalibyśmy to za możliwe” (s. 314).

wzorcami „według których ocenia się ich samych oraz rezultaty ich działań”<sup>436</sup>. Czytelnik „Człowieka w teatrze życia codziennego” może odnieść wrażenie, że socjolog pisze bardziej o konwenansie, niż *stricte* społecznym charakterze podmiotowości w sensie Durkheimowskim, choć na końcu pracy znajduje się spostrzeżenie, że „środki służące wytwarzaniu i utrwalaniu osobowości nie znajdują się wewnątrz wykonawcy; często są one w posiadaniu instytucji społecznej”. W tym ostatnim – wręcz „strukturalistycznym” – zdaniu jest załączek stanowisk Andrzeja Falkiewicza czy Michela Foucaulta, nawet jeśli – pod koniec lat pięćdziesiątych – socjolog nie wyciąga jeszcze tak jaskrawo sformułowanych wniosków z tego oto faktu, że to instytucja społeczna kreuje „Ja”, czyli – konstruuje podmiot. U Goffmana „Ja” jest kreowane, ale, powtórzmy, zachowane jest *implicite* założenie, że dystans jest możliwy, a wykonywanie roli społecznej może być nawet dla aktora uciążliwe. Z drugiej strony jednak także Falkiewicz pozostawia do jakiegoś stopnia „dystans”, bowiem istnieje możliwość innowacji wewnątrz systemu, ta możliwość jest warunkiem jego ewolucji; owa innowacja możliwa jest tylko jako modyfikacja sieci, wewnątrz której się poruszamy; można powiedzieć, że jest zaplanowana przez strukturę – a przeprowadzona za pośrednictwem jednostki – w celu auto-skorygowania jej.

Ujęcie Goffmana nasuwa natomiast skojarzenia z późniejszym pomysłem „tożsamości” człowieka jako „tożsamości” z pewną ideą „Ja” – o którym mówiliśmy w paragrafie 1.2.3, w kontekście pracy Vincenta Descombesa – a to, kim mamy być, czy też nawet to, kim chcemy być, wymuszają na nas struktury społeczne, które później interpretują i oceniają nasze postępowania<sup>437</sup>. Syntetyzując, u Ervinga Goffmana podmiotem nie jest jeszcze struktura<sup>438</sup>, choć został poczyniony krok w tę stronę.

Obserwacje Falkiewicza są natomiast częściowo zbieżne z ujęciem Guya Deborda, który już w pierwszych słowach traktatu pod tytułem „Społeczeństwo spektaklu” – oryginalnie wydanym w 1967 r.; stanowiące doń komentarz i aktualizację „Rozważania o społeczeństwie spektaklu” pochodzą z 1988 roku – diagnozując przemiany społeczne zachodzące w powojennym kapitalizmie, oświadcza, że:

---

<sup>436</sup> Tamże, s. 322.

<sup>437</sup> Tamże, s. 323: „W tej pracy <<ja>> przedstawiane na scenie było traktowane jako swego rodzaju obraz własnej osoby, na ogół pochlebny, który jednostka grająca określoną postać stara się skutecznie wywołać u innych. Chociaż ten obraz dotyczy jednostki, a określone <<ja>> jej właśnie jest przypisywane, to samo <<ja>> kształtuje nie jednostka, do której owo <<ja>> przynależy, lecz cała sceneria jej działalności, ponieważ <<ja>> tworzy się dzięki temu, że świadkowie czynią <<ja>> przedmiotem interpretacji (...) Tak więc <<ja>> jako odgrywana postać, nie jest czymś organicznym, umiejscowionym w określony sposób, czymś, czego przeznaczeniem są narodziny, dojrzałość i śmierć, jest efektem scenicznym, który rodzi przedstawiana scena”.

<sup>438</sup> Tamże, s. 324: „**Badając ludzkie <<ja>> oddzielamy je więc od jego posiadacza**, od osoby, której przynosi korzyści lub straty, ponieważ on i jego ciało stanowią na jakiś czas jedynie pretekst do **zbiorowej fabrykacji wrażeń**. A środki służące wytwarzaniu i utrwalaniu osobowości nie znajdują wewnątrz wykonawcy; **często** są one w posiadaniu instytucji społecznej” (wytluszczenia – I. G.).

*Życie społeczeństw, w których panują nowoczesne warunki produkcji, przypomina olbrzymie zbiorowisko spektakli. Wszystko, co dawniej przeżywano bezpośrednio, oddaliło się, przybierając postać przedstawienia.*<sup>439</sup>

Jest tu obecna przesłanka entymematyczna, że inna rzeczywistość – zapewne taka, w której nie panowałyby „nowoczesne warunki produkcji”, charakterystyczne dla kapitalizmu – być może nie przypominałoby zacytowanego wyżej „olbrzymiego zbiorowiska spektakli”<sup>440</sup>. Istotne jest więc tło historyczne pracy Deborda; była ona reakcją na ekonomiczne zmiany industrializacyjne – których przedmiotami były społeczeństwa powojenne – a także wyrazem sprzeciwu wobec degradacji autonomii intelektualnej i politycznej uniwersytetów, włączanych stopniowo w kapitalistyczny system rynkowy, przygotowując tym samym swych adeptów do zajęcia miejsc w społeczeństwie takich i tylko takich, które korzystne będą dla rynku. Manifest ten został opublikowany na rok przed francuską rewoltą mają 1968 roku. Paradoksalnie jest to więc traktat reakcyjny, stanowiący świadectwo obrony starego świata przed nowym, który jawi się jako bezlitosny i złowrogi. Debord podkreśla rolę zbiorowości, która animuje podmiot i determinuje jego wybory poprzez język, którym posługuje się „spektakl”<sup>441</sup>; filozof „społeczeństwa spektaklu” widział jako efekt zachodniego podejścia do rzeczywistości, polegającego na kulcie „oglądu” i manipulatywnym podejściu do świata<sup>442</sup>, być może tego, co Heidegger nazwał „światoobrazem”.

Po części krytyka „społeczeństwa spektaklu”, w którym symulacja – czyli także obraz medialny – zastępuje rzeczywistość w takim stopniu, że przestaje ona istnieć, została rozwinięta przez innego Francuza, Jeana Baudrillarda<sup>443</sup>. Pisał on o „odrywaniu” się rzeczywistości złożonej z symulaków – czyli wydarzeń relacjonowanych medialnie – od przedmiotu swojego opisu, czyli od rzeczywistości dotykanej i namacalnej. Jego książka była reklamowana hasłem, wydrukowanym na rewersie okładki: „rzeczywistość nie istnieje”. Widziano w tym niekiedy radykalne stanowisko; prawdopodobnie wielu wciąż wierzy i chce wierzyć dalej, że to nauka daje

---

<sup>439</sup> Guy Debord, *Społeczeństwo spektaklu oraz rozważania o społeczeństwie spektaklu*, dz. cyt., s. 33.

<sup>440</sup> Tamże, s. 37: „Spektakl podporządkowuje sobie ludzi, ponieważ całkowicie podporządkowała ich ekonomia”; s. 44: „Spektakl to k a p i t a ł, który osiągnął taki stopień akumulacji, że stał się obrazem”.

<sup>441</sup> Tamże, s. 161: „ludzie bardziej przypominają swoje czasy niż swoich ojców”; ss. 169-170: „Jednostka, którą zubożające myślenie spektakularne przeorało g ł ę b i e j n i ż j a k i k o l w i e k i n n y e l e m e n t w y k s z t a ł c e n i a, podporządkowuje się już na wstępie panującemu porządkowi, choćby nawet klóciło się to z jej najszczerzszymi intencjami. W zasadniczych kwestiach będzie się kierować językiem spektaklu, gdyż jest to dla niej jedyny swojski język; ten, w którym uczono ją mówić. Nawet gdyby ośmieliła się piętnować jego retorykę, i tak posługiwałaby się jego składnią. Błyskawiczne kurczenie się dawnego zasobu leksykalnego jest tylko jednym z etapów tej operacji, ale znakomicie jej służy”. W tym cytacie, pochodzącym już z *Rozważań o społeczeństwie spektaklu*, widać wpływy strukturalistycznych ujęć podmiotowości.

<sup>442</sup> Tamże, s. 38: „Spektakl jest spadkobiercą całej w ł o m n o ś c i zachodniego projektu filozoficznego, który ujmował działalność ludzką za pomocą kategorii o g l ą d u. Opiera się on zresztą na nieustannym rozprzestrzenianiu racjonalności technicznej zrodzonej z tej myśli. Nie urzeczywistnia filozofii, ufilozoficznia rzeczywistość. Spektakl to konkretne życie wszystkich ludzi, które wyrodziło się w s p e k u l a t y w n e uniwersum”.

<sup>443</sup> Zob.: Jean Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005.

nam dostęp do „prawdziwej” rzeczywistości; ale wynika to przecież z nieuważnego odczytania Kanta. Jean Baudrillard powiełał podstawowe spostrzeżenia Guya Deborda piszącego o tym, że spektakl jest „zapośredniczonym przez obrazy stosunkiem społecznym między osobami”, że jest to „wizja świata, która stała się rzeczywista, znalazła materialny wyraz”<sup>444</sup>. Wizja świata – dodajmy – wytworzona przez rynkowe środki produkcji, materializująca w światopoglądzie społecznym świadomość epoki. Debord pisze, że „spektakl to kapitał, który osiągnął taki stopień akumulacji, że stał się obrazem”<sup>445</sup>. Błąd tych, którzy widzieli w pisarstwie Baudrillarda postmodernistyczny bełkot, wynikał z niedoceny potencjału krytycznego koncepcji symulaków i symulacji, która w foucaultowskim odruchu demaskuje władzę-wiedzę, w tym przypadku czysto medialną, podającą odbiorcy swoje wytwory, podane już opakowaniu i interpretacji, jako rzeczywistość samą w sobie, oraz z niezrozumienia doniosłości stanowiska postmodernistycznego, w którym rozwiązania kulturowe nie docierają do rzeczywistości, lecz ją tworzą – omawialiśmy to przy okazji streszczenia osi sporu Charles Taylor – Richard Rorty.

Dyskusyjne może być to, że Debord i Baudrillard zawężają swe obserwacje do konkretnej sytuacji historyczno-kulturowej, nie uwzględniając tym samym, że to my – filozofowie, a potem reszta ludzkości – zaczęliśmy dostrzegać, że rozwiązania kulturowe są przygodne i arbitralne, więc „rzeczywistość” przesłaniają – o ile w ogóle zakładać pewną, wbrew postmodernizmowi, ontologię wraz z korespondencyjną teorią prawdy – a nie to one zaczęły nagle rzeczywistość przesłaniać, a my straciliśmy do niej dostęp<sup>446</sup>. Innymi słowy, w „głębokim” sensie myśli postmodernistycznej religia aborygeńskich Buszmenów i światopogląd liberalny w tej samej mierze „przesłaniają” rzeczywistość, a właściwie są nią, bo jedyną „prawdą” i „rzeczywistością” są te kulturowe.

Postmodernistycznie stanowisko zajmuje Andrzej Falkiewicz oznajmiając, że „samoistna jednostka ludzka nie istnieje i nigdy nie istniała”, a prawdy, czyli „opinie publiczne” są względne – kto więc miałby zostać poddany terrorowi kłamstwa? Czym miałyby być prawda, zakryta przez przesłone cywilizacyjną, skoro każda ma charakter kulturowy?

Jak pokażemy, w późniejszym stadium twórczości Falkiewicz znajduje takie miejsce – jest to „moje” ciało z jego radykalnie prywatnym doświadczeniem.

---

<sup>444</sup> Guy Debord, *Spoleczeństwo spektaklu...*, dz. cyt., s. 34.

<sup>445</sup> Tamże, s. 44.

<sup>446</sup> Gdy na przykład pisze Debord o „zbiorowych” źródłach bycia podmiotem, formułuje to w następujący sposób (wytluszczenie – I. G.): „**W spektaklu** wyobcowanie działającego podmiotu przejawia się w tym, że gesty i czyny tego podmiotu nie należą już do niego, lecz do tego, kto je przedstawia” – tamże, s. 43 – apokaliptyczny ton sugeruje substancjalną zmianę, której doświadczyły społeczeństwa nowoczesne, kapitalistyczne.



### 2.3.3 Andrzej Falkiewicz a Charlesa Taylora krytyka autentyczności i koncepcja sieci znaczeń (net of meanings)

Przejdźmy do samej kategorii „autentyczności”, która została przez Falkiewicza poddana – w wyniku wyżej opisywanych założeń – krytyce. Na stronie czterdziestej ósmej „Teatru Społeczeństwa” znajdujemy następujący cytat, który – w obrazowy sposób – wyraża tezę o „pustości” ludzkiego wnętrza:

*Nie ma żadnych widocznych różnic między „wnętrzem” lumpa pijącego denaturat i gwałcącego córkę i „wnętrzem” człowieka zdezorientowanego, który wysiaduje po kawiarniach i klubach opowiadając o przysłowiowych wdziękach Maryny, i „wnętrzem” świadomego twórcy – tyle, że w przypadku tego drugiego coś z zewnątrz, jakieś żądanie czy oczekiwanie, dotarło do świadomości i zrodziło myśl o celowym działaniu, zrodziło przecucie, że nie wszystko z własnego życia musi się zmarnować<sup>447</sup>.*

Porównajmy to z fragmentem „Etyki autentyczności” Charlesa Taylora:

*Z natury rzeczy nie istnieje coś takiego jak wewnętrzne wyłonienie w sensie monologicznym (...). Odkrywanie własnej tożsamości nie oznacza, że odkrywamy ją w odosobnieniu, lecz raczej, iż negocjujemy ją w ramach dialogu – częściowo jawnego, częściowo zinternalizowanego – z innymi. Dlatego właśnie pojawienie się ideału wewnętrznie wygenerowanej tożsamości nadaje nowe, centralne znaczenie uznaniu. Moje dialogiczne relacje z innymi mają teraz kluczowe znaczenie dla mojej indywidualnej tożsamości<sup>448</sup>.*

Do Falkiewicza wrócimy za chwilę. To, co mówi wyżej Taylor, oznacza, że „indywidualna tożsamość” – na potrzeby wywodu potraktujemy ją synonimicznie z „podmiotem” – jest konstruowana poprzez rozmowę. Mechanizmem, który przymusza nas do przybierania takiej, a nie innej postawy, która jest wymagana przez strukturę, jest „uznanie”, a co za tym idzie, rekonstruowana już „sieć znaczeń”, oparta na pewnych koncepcjach „dobra”, które powstają w wyniku „silnego wartościowania”. Dialog podmiotu z siecią znaczeń ma charakter zarówno zewnętrzny, jak i wewnętrzny, poprzez zinternalizowane w jednostce społeczeństwo. Ten drugi przypadek bada, dodajmy, psychoanaliza.

---

447 Tamże, s. 48.

448 Charles Taylor, *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 50.

Zagadnienia podjęte w „Etyce autentyczności” znajdują swoje rozwinięcie w „A Secular Age” z 2007 roku. Filozof powtarza tam tezę o fundującej roli języka dla ludzkiego poznania – i nie tylko dla poznania; możliwości życia i sposoby doświadczania przychodzą do jednostki ze społeczeństwa, nawet największy innowator moralny musi poruszać się w ramach zadanego kulturowo systemu pojęć; to, co najistotniej odróżnia społeczeństwo durkheimowskie od nowoczesnego to fakt, że słowniki (*vocabularies*), na których opiera się nasze doświadczenie, są zamienne w tym sensie, że jednostka może zawsze zrezygnować z jednego na rzecz innego<sup>449</sup>; tu rodzi się „podmiotowość” nowoczesna, o której byliśmy pisaliśmy w rozdziale pierwszym, a w szczególności omawialiśmy w paragrafie 1.2.2. Pewna „dowolność”, wpisana w nowoczesność, nie polega na zupełnej „wolności”, lecz raczej na konieczności wybierania pomiędzy różnymi słownikami ze świadomością, że w różnych sytuacjach społecznych obowiązywać będą różne porządki (o czym pisze cytowany już w par. 1.2.5 Habermas w filozoficznej interpretacji Hegla); konieczne jest płynne przechodzenie pomiędzy rolami. Taylor podkreśla, że – co do zasady – dla nowoczesności, najbardziej uniwersalnym można nazwać porządek „obopólnej korzyści” (*mutual benefit*), na której oparte są relacje międzyludzkie; to determinuje zaprzeczenie hierarchiczności, co wiąże się z kolei z koniecznością zagwarantowania „wolności” – co znajduje wyraz w obowiązującym prawie – i zasadzie „równości”; korzyści, jakie odnosi jednostka mają być odzwierciedleniem jej praktykowaniem zasług<sup>450</sup>.

Ta wolność jest więc wolnością od hierarchicznego porządku, narzuca jednak podległość wobec innych wartości i generowanych przez nie norm. Pamiętajmy, że istnieje także dla nowoczesnej kultury zachodniej pewien niekwestionowalny (przynajmniej na co dzień) poziom „transcendencji”, którym jest post-kartezjańskie abstrahowanie od swojej indywidualnej pozycji

---

<sup>449</sup> Charles Taylor, *A Secular Age*, dz. cyt., s. 184: „Teraz ten fakt, że ów język religijny, możliwości i tryby doświadczenia – będące dostępnymi dla każdego z nas – pochodzą bezpośrednio ze społeczeństwa, w którym się urodziliśmy, pozostaje prawdziwy w sensie wszystkich istot ludzkich. Nawet wielce innowacyjni religijni założyciele musieli działać na zastanym słowniku, dostępnym w danym społeczeństwie. To w końcu prowadzi nas do oczywistego wniosku na temat ludzkiego języka w ogóle, że wszystko, co otrzymujemy, zawdzięczamy opieraniu się na nim. Ale jest także jasne, że oto przemieściliśmy się w kierunku świata, w którym duchowe słowniki są coraz bardziej i bardziej zmienne, w którym więcej niż jeden jest dostępny dla każdej z jednostek, w którym każdy słownik został już poddany wpływom wielu innym, w którym, w skrócie, te zasadniczo skokowe różnice pomiędzy religijnymi sposobami życia ludzi żyjącymi daleko od siebie są erodowane”. Tłumaczenie własne.

<sup>450</sup> Tamże, s. 171: „Podsumowując, możemy powiedzieć, że porządek obopólnej korzyści obowiązuje (1) pomiędzy jednostkami (lub przynajmniej moralnymi agentami, którzy są niezależni od większych hierarchicznych porządków; korzyści (2) kluczowo obejmują życie i środki do życia, jakkolwiek zabezpieczając je w relacji do praktykowania wartości; co oznacza, aby (3) zabezpieczać wolność, i łatwo znajdować ekspresję w terminach praw. Do tego wszystkiego powinniśmy dodać czwarty punkt: (4) te prawa, ta wolność, ta obopólna korzyść musi być chroniona dla wszystkich uczestników po równo. Co dokładnie jest rozumiane przez tę równość będzie się różnić, jednak musi być afirmowane w pewnej formie pochodzącej od odrzucenia hierarchicznego porządku. To są te kluczowe cechy, te stałe cechy, który powracają w idei moralnego porządku, poprzez różne jego <<redakcje>>”. Tłumaczenie własne.

i reflektowanie z poziomu niezależnego, oderwanego obserwatora<sup>451</sup> tak, jakby taka pozycja poza-usytuowaniem cielesnym i społecznym była możliwa. Ona nie jest oczywiście – w pełni – możliwa, stanowi natomiast pewien ideał; Taylor nie neguje, że ten nowy sposób myślenia jest osiągnięciem, ponieważ dzięki niemu „możemy być zainspirowani lub wzmocnieni korzyściami z bezosobowego punktu widzenia”, który „wymaga treningu” lub wręcz „wymuszonego wglądu” i „częstej pracy nad sobą”; Taylor uważa odkrycie „bezosobowego” punktu widzenia za równie istotny i nieporównany krok w historii ludzkości jak wynalezienie takich idei jak zachodnie miłosierdzie (grec. *agape*) czy dalekowschodnie Tao<sup>452</sup>.

Podstawowe założenia Falkiewicza są podobne do Taylorowskich; samoistne „Ja” nie istnieje, wszystko, co ludzkie, przychodzi do człowieka z zewnątrz, poprzez narzucone mu – nawet jeśli tak tego nie postrzeżga – wymagania; poczucie sensu, które ma szansę, jako jednostka, odczuwać w swoim życiu<sup>453</sup>, wynika z przestrzegania społecznych reguł. Różnica pomiędzy twórcą a kłozardem z przywołanego cytatu jest taka, że „twórca” jest, właściwie, pełniej człowiekiem, bo też pełniej – czy też po prostu skuteczniej – zasymilował w sobie społeczeństwo, a konkretniej, wyznawane przezeń wartości; czyli, mówiąc językiem Taylora, silniej oddziałuje na niego mechanizm społecznego uznania, który analizował także, w nawiązaniu do Hegla i Meada, cytowany Axel Honneth, ustanawiając go podstawowym mechanizmem społecznym. Gwałciciel nie rozumie, że jest częścią organizmu, w interesie którego powinien działać, że sprzeciwiając się mu, zabija samego siebie<sup>454</sup>, odbiera sobie tym samym prawo do uznania; nie respektując wartości

---

<sup>451</sup> Syntetycznie sportretował abstrakcyjne myślenie – w którym Durkheim widział najbardziej bezosobową w nas funkcję – Tomasz Mann, opisując strumień świadomości bohatera *Czarodziejskiej Góry* podczas sytuacji, która groziła mu śmiercią (utknął w zamieci śnieżnej): „Że jest źle, jeśli chodzi o wydostanie się stąd, o stwierdzał obiektywnie jego kontrolujący rozum jakby ktoś obcy, nie biorący w tym wszystkim udziału, ale troszczący się o niego”. Tomasz Mann, *Czarodziejska Góra. Tom II*, dz. cyt., s. 190. Ta bezosobowa „troska” jest jednak skuteczna (zob. nast. przypis).

<sup>452</sup> Charles Taylor, *A Secular Age*, dz. cyt., s. 255: „Jest to osiągnięcie, ponieważ dostanie się do tego punktu, w którym możemy być zainspirowani lub wzmocnieni w kierunku dobroczynności za sprawą bezosobowego porządku rzeczy, albo poczucia uwewnętrznionej sympatii w nas, wymaga treningu, albo wymuszonego wglądu, a także systematycznej pracy na sobie. W tym sensie, tak jak bycie poruszonym przez inne wielkie źródła moralne obecne w naszej tradycji, czy to idei Dobra, czy to boskiego *agape*, czy Tao (...) Uczynienie nowego źródła [podmiotowości] dostępnym [bezosobowego punktu widzenia na świat] było krokiem w nieprzewidywalnym kierunku, czymś, co nie powinno być lekceważone zbyt łatwo”. Tłumaczenie i dopiski w nawiasach kwadratowych – I. G.

<sup>453</sup> Dla Falkiewicza „sens” wynika z utożsamienia się z „obszerniejszym istnieniem”, na przyjęciu jego „horyzontu”. Zob. rozdział *Wolność, sens wartościowanie* [w:] Andrzej Falkiewicz, *Istnienie i metafora*, dz. cyt., ss. 65-129. Falkiewicz wychodzi poza refleksję na temat działania moralnego; wartościowanie jest dla niego zasadą bytu (np. komórki człowieka występują w interesie całego organizmu, jeśli buntują się, jak w przypadku nowotworu, muszą zostać zniszczone) i wiąże je z zasadą „wzrastającej integracji, coraz wyższego uorganizmowania” (s. 93) proporcjonalnie do narastającej entropii, na którą jest odpowiedzialną. Wartość jest powinnością wobec bytu, a nie jedynie respektowaniem zadanej sieci znaczeń lub, inaczej rzecz ujmując, ewoluująca społecznie „sieć znaczeń” – by wyrazić się górnolotnie, pełniej ujmująca interes bytu – byłaby dla Falkiewicza wyrażaniem się bytu w coraz doskonalszy, pełniejszy, „bardziej ustrukturyzowany” sposób. Widzimy tu zbieżność z Taylorem, choć ten drugi wyraża tę rzecz ostrożniej – zob. poprzedni przypis.

<sup>454</sup> By to przyswoić – stwierdzi później Falkiewicz – potrzeba „introspekcji rozszerzonej”, usuwającej iluzję bycia odrębną jednostką. W innym wypadku będzie to działanie „wymuszone”, w duchu omawianej Bergsonowskiej moralności nacisku – dalszy ciąg tych rozważań Czytelnik znajdzie na łamach paragrafu 4.4.2

powszechnie przyjętych, uniemożliwia innym rozpoznanie wartości w sobie. Kluczowe jest „uwewnętrznienie” w podmiocie społecznych prądów, z którymi konieczne jest podjęcie dialogu. W filozofii Taylora dzieje się to poprzez sieć znaczeń, która wykazuje podobieństwa z opisanym przez Falkiewicza – wyżej przywołanym – „żądaniem czy oczekiwaniem” przychodzącym z zewnątrz, podatnym na modyfikacje ze strony uczestników społecznego ceremoniału. Skuteczne powodowałyby ewolucję systemu. Tu należy jednak powtórzyć zastrzeżenia poczynione na koniec paragrafu 2.3.1 – paradoksalnie, im wyższa pozycja w hierarchii społecznej, tym silniej oddziałują na nas społeczne standardy, co ilustrowaliśmy tezami Leszka Nowaka, Pierre’a Bourdieu i Guya Deborda.

To z kolei koresponduje z tezą Falkiewicza, że zadaniem pisarza jest przewidzenie przyszłego społecznego porządku; skuteczna predykcja przyszłych warunków historycznych umożliwia zapewnienie trwałej wartości swojemu dziełu<sup>455</sup>. Nie chodzi tu o „utrwalenie własnej osobowości”, lecz o trafne przewidzenie, w jaki sposób ta, mówiąc za Taylorem, „sieć znaczeń” zostanie w przyszłości zmodyfikowana, lub – lepiej – w jaki sposób będzie ona wyglądała. Wielki pisarz ustanawia się więc jako rzecznik „nowej” Formy a nie „starej” – na tym, tylko na tym i aż na tym polega jego „wielkość”; otwartym pozostaje pytanie, czy przyczynia się do tejże ewolucji, czy też jest to tylko predykcja w rodzaju skutecznej prognozy pogody. Jeżeli więc Falkiewicz, co do zasady, zgadza się z tezą Witolda Gombrowicza – nieco ją „ufilozoficzniając” – że między jednostką a rzeczywistością jest zawsze Forma, a jest to myślenie strukturalistyczne, to pozostaje jeszcze pytanie, co jest pomiędzy jednostką a Formą. Jest to już pytanie o relację pomiędzy tą strukturą a jej użytkownikiem. Tej kwestii jednak Falkiewicz – na tym etapie – nie podejmuje, rozstrzygnięcie dokonuje na trzecim etapie twórczości (zob. rozdział czwarty).

Podajmy, syntetyzując, kilka najważniejszych różnic pomiędzy koncepcjami Andrzeja Falkiewicza a ujęciem Charlesa Taylora.

„Sieć znaczeń” jest u Falkiewicza „ceremoniałem”, względnie „inscenizacją społeczną”, która oddziałuje na aktorów nie tylko poprzez wartości zakorzenione w języku; wartości zakorzenione są także w symbolach – tęczowa lub biało-czerwona flaga, kościół, gest „środkowego palca” – i w ten sposób determinują sposób doświadczania rzeczywistości. W koncepcji Andrzeja Falkiewicza sens (także znaczenie) wytwarzany jest przez „materialne struktury”, którym archetypicznym prąźródłem jest pierwszy święty kamień, wzniesiony przez wspólnotę ludzką, ten kamień, który nie jest jeszcze nawet symbolem, ale fetyszem. Ma tę jedną zdumiewającą cechę, że nie jest mną – i dla innych także „nie jest ich <<Ja>>”, dlatego scala wspólnotę. Jest to

---

455 Zob. tezy zawarte na łamach: Andrzej Falkiewicz, *Fragmenty o polskiej literaturze*, dz. cyt.

komplementarne z ujęciem Durkheimowskim, nawiązującym do aborygeńskiego systemu totemicznego w Australii, będącego przykładem, w jaki sposób społeczna struktura – w tym przypadku religia – tworzy pojęcia, które są warunkiem możliwości doświadczania rzeczywistości. Falkiewicz zakłada, że język jest nadbudowany na systemach symbolicznych, które wykształcone zostały poprzez nadanie materialnym elementom rzeczywistości „dodatkowego” sensu. Kamień przestaje być tylko kamieniem-fetyszem, ale zaczyna nas odsyłać do duchów przodków – wtedy jest już symbolem. Taylor zakłada bardziej dyskursywną i „przejrzystą”, *stricte* językową i manipulatywną koncepcję „sieci znaczeń”, nie jest też, przynajmniej *explicite*, materialistą.

Emocje dla Taylora mogą być modyfikowane poprzez język<sup>456</sup>, przez co ta koncepcja podmiotowości – zupełnie niepostrzeżenie – pozostaje w paradygmacie racjonalnej kontroli, pomimo krytyki i podkreślania zapoznanych, ekspresywistycznych źródła jaźni. Taylor łączy romantyczny mit jaźni ze społecznymi źródłami podmiotowości – mamy głębię, ale możemy ją opisać lepiej dzięki lepszemu językowi (co Rorty krytykował jako esencjalizm). Natomiast „późny” Falkiewicz – choć wprost o emocjach nie pisze – wprowadza, w ostatnim stadium twórczości – opisywanym w rozdziale czwartym – model ucieleśnionego podmiotu, którego radykalnie prywatne doświadczenie, mimo oddziaływania kultury (Falkiewicz podaje przykład podmiotu, który mówi: „śmierć Stalina to wielka strata” i w ten sposób powieli propagandowe treści kolportowane przez kulturę<sup>457</sup>), posiada świat radykalnie prywatny i subiektywny. Możliwe jest „przejście na wylot” przez kulturę<sup>458</sup> (zob. podrozdziały 4.5 i 4.9) i w ten sposób ustanowienie się w opozycji – na gruncie modelu Taylora nie jest to możliwe; mamy do czynienia z dzikością własnych uczuć i emocji, których ekspresji dokonać możemy za pomocą użytecznej późno-Wittgensteinowskiej „skrzynki z narzędziami”<sup>459</sup>. Łączy tych autorów przekonanie, że podmiot musi funkcjonować w zadanej społecznie rzeczywistości, do której nie może się nie odnieść i która – mniej lub precyzyjnie – animuje jej ruchy „sznurkami”.

Reasumując, Falkiewicz krytykował postulat autentyczności, podkreślając zbiorowe źródła tożsamości, ale – niezadowolony z efektów – doszedł do wniosku, że konieczna jest analiza relacji

---

456 Charles Taylor, *Pojęcie osoby* [w:] Joanna Górnicka-Kalinowska (red.), *Filozofia podmiotu*, dz. cyt., s. 405: „zmiana mojego opisu sytuacji jest równoznaczna ze zmianą moich uczuć (...) Moglibyśmy powiedzieć, że nasze rozumienie emocji lub ich interpretacje są konstytutywne dla danej emocji. Rozumienie pomaga ukształtować emocje. To właśnie dlatego te ostatnie nie mogą być rozważane jako w pełni niezależne obiekty”.

457 Andrzej Falkiewicz, *Odpowiedzi* [w:] Andrzej Klawiter, Leszek Nowak, Piotr Przybysz (red.), *Umysł a rzeczywistość*, dz., cyt., s. 121.

458 Doświadczenie mistyczne oznacza dla Falkiewicza „przejście na wylot” przez rozwiązania kulturowe (więc, mówiąc jego wcześniejszym językiem, przez istniejący ceremonial); to znaczy pełne zasymilowanie ich i dopiero wtedy odniesienie się do nich krytycznie z punktu widzenia doświadczanej cielesnie jedności z innymi istnieniami.

459 Charles Taylor, *Pojęcie osoby*, dz. cyt., s. 417: „Czysto ludzkie motywacje są konstytuowane przez nasze interpretacje, a stąd ich głębokie zakorzenienie w kulturze”.

między indywidualnym horyzontem jednostki a dyktatem zbiorowości, która jako organizm nadrzędny wymusza i narzuca rozwiązania moralne – doceniając zarazem „stopień nowości” treści, jakie indywiduum do „wspólnej puli” wnosi<sup>460</sup>, choć, jak pokazuje implementacja Nowaka, ta innowacyjność jest zagrożona – paradoksalnie – przez społeczną nobilitację. W podobnym duchu Charles Taylor podkreśla różnicę – czy napięcie – pomiędzy tym co przeżyte, a tym co wyrażone. Dopiero treść, która jest wyartykułowana, czyli podana interpretacji i wniesiona w obręb intersubiektywny może stać się tworzywem społecznej rzeczywistości<sup>461</sup>.

Andrzej Falkiewicz znał pisma strukturalistów, wydaje się jednak, że w jego koncepcji struktury jako nadrzędnej formy wymuszającej postępowanie członków społecznego ceremoniału istnieje także załączek założenia o istnieniu plessnerowskiej potencjalności, z której wynikają poszczególne, kolejne rozwiązania kulturowe<sup>462</sup>.

Pytanie więc dotyczyło tego, czy jest coś pomiędzy „Ja” a maską.

---

<sup>460</sup> Andrzej Falkiewicz, *Teatr Społeczeństwo*, dz. cyt., s. 34.

<sup>461</sup> Charles Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 70.

<sup>462</sup> Andrzej Falkiewicz, *Teatr Społeczeństwo*, dz. cyt., s. 168: „Nie rozumiem Levi-Straussa, kiedy ten usiłuje wykryć w strukturach społecznych <<nieświadomiony i ponadczasowy system reguł postępowania>> – i oto przypominam sobie o realizowanej z zadziwiającą konsekwencją maskaradzie w dramatach Geneta, przyjmują ją jako <<pierwotne datum>> (w przeciwieństwie do Levi Straussa, dla którego byłaby objawem wtórnym), i w ten sposób trafiam nie na system reguł wprawdzie, ale na źródło (nieświadomione i ponadczasowe), na odwiecznie ludzką funkcję z której nieuchronnie systemy reguł postępowania wypływają; tym samym znajduję także ten konieczny czynnik ciągłości, ponadczasowy, a jednak historyczny, wciąż obecny, a zdolny do przemiany, którego tak bardzo mi brakowało w konstrukcjach Lacana, w <<episteme>> Foucaulta”. Jak zaznaczyliśmy, na pewno ten czynnik ciągłości jest w późnych pismach Lacana (późniejszych, niż cytowany fragment, który został napisany w 1972 roku) w których widzi funkcję mówienia jako „mowę bytu”, która dąży do coraz pełniejszej eksplikacji.

## Podsumowanie drugiego rozdziału

W pierwszym etapie Andrzeja Falkiewicza zajmuje głównie filozofia teatru, rozumianego przezeń jako metafora życia zbiorowego, w którym jednostka ma rolę zadaną przez Formę, czyli strukturę. Wyróżniamy dwie części tego etapu.

Pierwszą częścią jest ten, w której autor wyciąga filozoficzne wnioski z dramatów Witkacego, Artauda, Geneta, Gombrowicza, Camusa i innych. Autor stara się przekuć na język krytyki literackiej to, co widać na scenie i w treści dramatów, formułuje filozoficzne wnioski, dotyczące teatralizacji życia zbiorowego. Stawia tezę, że w dwudziestym wieku Forma – formowana przez oparty w fizyczności ceremoniał – czyli, inaczej, „materialny system kontaktów”, pośredniczący w międzyludzkiej komunikacji – pełni coraz to istotniejszą rolę, degradując przeświadczenie o nadrzędności jednostki wobec struktury czy też jej niepowtarzalności i przesuwając tym samym funkcjonowanie „podmiotu” na poziom strukturalistycznej abstrakcji. Jednostka zawieszona jest w relacjach wyznaczanych przez oś społecznego projektu; jest wyizolowana od rzeczywistości przyrodniczej i realności własnego bytowania. W ramach tego wyalienowania, zbiorowość, nawet dla samego aktora, staje się coraz bardziej przerażająca, zawieszona w próżni, bo pozbawiona oparcia w „absolutnych wartościach”, czy choćby potencjalnie postrzeganych jako absolutne. Dyktat abstrakcji jest tu obecny w dwójnasób, poprzez brak odsyłania do transcendencji i zerwanie związku koncepcji tego, czym jest „Ja” już nie tylko z własną cielesnością, ale nawet z własnym rozumem, bowiem rozumię zadaną strukturą.

Druga część tego „wstępnego etapu” Falkiewicza to moment pośredni pomiędzy „refleksją o teatrze natury ogólnej” a zainteresowaniem filozofią społeczną *sensu stricto*. Pojawiają się wątki, które są komplementarne z współczesnymi mu badaczami pojęcia „teatralności” i „spektaklu”, czyli tezami Ervinga Goffmana i Guya Deborda; w przeciwieństwie jednak do tych autorów „społeczność” podmiotu widzi Falkiewicz raczej jako cechę immanentną, w duchu Durkheimowskim, a nie jako „znak czasów” (Debord, Baudrillard) czy jedynie „maskę”, którą można zdjąć (Goffman).

W „Teatrze Społeczeństwo” Falkiewicz jawi się także jako strukturalista i krytyk koncepcji autentyczności, co zbliża jego stanowisko do stanowiska Charlesa Taylora, choć Taylor zakłada jako podstawę struktury językowe, a Falkiewicz materialny ceremoniał, który obejmuje także gesty czy symbole. Sygnalizuje zarazem, że „podmiotem” jest tytułowy „teatr” – ceremoniał – a wolność jednostki nie jest hipotezą potrzebną, by wyjaśnić sposób działania jednostki.

## **Rozdział Trzeci: Spór Andrzej Falkiewicz – Leszek Nowak, czyli drążąc społeczne źródła podmiotowości**

### **Zawartość**

Aby przedstawić krytykę poczynioną przez Falkiewicza w teorii momentu duchowego nie-Marksowskiego materializmu historycznego (dalej: n-Mmh) – co jest celem niniejszego rozdziału, przedstawiającego drugi etap twórczości Falkiewicza – podejmiemy następujące kroki.

W podrozdziale 3.1 przedstawimy podstawowe założenia nie-Marksowskiego materializmu historycznego i „momentu” w n-Mmh. W podrozdziale 3.2 przedstawimy specyfikę momentu duchowego w n-Mmh. W podrozdziale 3.3 pokażemy rozwinięcie teorii momentu duchowego w n-Mmh autorstwa Krzysztofa Niedźwiadka. W podrozdziale 3.4 przedstawimy założenia krytyki Falkiewicza, której ostrze było skierowane w teorię momentu duchowego w n-Mmh wraz z odpowiedzią Falkiewicza na teorię Nowaka – koncepcję kultury jako układu homeostatyczno-azymutującego, którą w podrozdziale 3.5 porównamy z kolei z koncepcją Jerzego Kmity. Na koniec przedstawimy podsumowanie, dookreślając położenie koncepcji Falkiewicza wobec teorii momentu duchowego w nie-Marksowskim materializmie historycznym i teorii społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury, zaznaczając podobieństwa i różnice oraz zadając pytanie o możliwość kombinacji tych ujęć teoretycznych.

Aby ułatwić Czytelnikowi prześledzenie natury sporu, przedstawimy w formie tabeli – uprzedzając rozważania – podstawowe różnice pomiędzy Falkiewiczem a Nowakiem. Zaczynamy więc od epilogu, a nie prologu.



**Tabela I. Porównanie koncepcji kultury Andrzeja Falkiewicza z teorią momentu duchowego w nie-Marksowskim materializmie historycznym**

<b>Kryterium porównania:</b>	<b>Leszek Nowak:</b>	<b>Andrzej Falkiewicz:</b>
<i>Przedmiot zbiorowo praktykowanej wiary</i>	„Światopogląd”, składający się z zestawu mitów, produkowany w „momencie” duchowym.	„Utopia”, inaczej: „eschaton” lub „azymut”. Jest to cel, do którego zmierza ludzkość albo wierzy, że do niego zmierza.
<i>Status kultury</i>	Kultura to jeden z trzech równorzędnych „momentów” społecznych, wyznaczających dychotomię klasową (obok momentu ekonomicznego i politycznego).	Kultura jest fundamentem porządku społecznego, zakorzeniona jest w wyznawanych wartościach („azymut”, „eschaton”). Stanowisko kulturalistyczne.
<i>Funkcja kultury</i>	Kultura zaspokaja potrzebę sensu wiernych/wyznawców i umożliwia rozwiązywanie problemów życiowych – poprzez odwołanie się do idei, głoszonych przez kapłanów.	Kultura reguluje sposób doświadczania rzeczywistości uczestników zbiorowości. Czyni to poprzez „epistemon” (aktualne praktyki religijne i badawcze, style artystyczne), a poprzez „eschaton” wyznacza kierunek ewolucji formy społecznej.
<i>Pojmowanie kultury</i>	W sposób antagonistyczny – wartości są produkowane tylko przez „kapłanów”. Nierównomierny dostęp do środków ich produkcji wyznacza podział społeczny. W momencie duchowym są narzędziem panowania duchowego nad „wiernymi”.	W sposób holistyczny – wartości wytwarzają i spajają wspólnotę ludzką i wyznaczają jej cel; umożliwiają wytworzenie „człowieka”, rozumianego jako istota społecznego, i konstruują rzeczywistość społeczną.

### 3.1 Podstawowe założenia nie-Marksowskiego materializmu historycznego

Stanowisko Karola Marksa w filozofii społecznej można nazwać materialistycznym i deterministycznym. Słynna formuła „byt określa świadomość” pochodzi z Marksa „Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej”, w którym to znajduje się następujący passus:

*W społecznym wytwarzaniu swego życia ludzie wchodzą w określone, konieczne, niezależne od ich woli stosunki – w stosunki produkcji, które odpowiadają określonemu szczeblowi rozwoju ich materialnych sił wytwórczych. Całokształt tych stosunków produkcji tworzy ekonomiczną strukturę społeczeństwa, realną podstawę, na której wznosi się nadbudowa prawna i polityczna i której odpowiadają określone formy świadomości społecznej. Sposób produkcji życia materialnego warunkuje społeczny, polityczny i duchowy proces życia w ogólności. Nie świadomość ludzi określa ich byt, lecz przeciwnie, ich byt społeczny określa ich świadomość<sup>463</sup>.*

Formuła „byt określa świadomość” oznacza zatem, że to materialne środki produkcji uzależniają stosunki władzy, a także determinują świadomość społeczną jednostek i ewolucję form społecznych<sup>464</sup>. Leszek Kołakowski zaznacza, że w przypadku Marksa determinizm historyczny dotyczy, generalnie, „fundamentalnych cech ustrojowych” takich jak to, że w ramach technologii dziesiątego stulecia nie mogła powstać powszechna deklaracja praw człowieka; mimo powierzchownych różnic, jednakowoż istotne cechy ustrojów są zdefiniowane przez materialne środki produkcji<sup>465</sup>. Leszek Nowak natomiast twierdzi, że Marks niekonsekwentnie wskazuje determinantę postępu dziejowego – bowiem z przyczyn teoretycznych uznaje, że jest nim rozwój środków wytwórczych (czyli: parku narzędziowego), który doprowadza z kolei do konfliktu

---

<sup>463</sup> Karol Marks, *Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej*, cytat za: Leszek Kołakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Wydawnictwo Aneks, Londyn 1988, s. 281.

<sup>464</sup> Shlomo Avineri zaznacza, że przed Marksem tezę o determinującej roli organizacji produkcji – prowadzącej w nowoczesnym społeczeństwie do alienacji – antycypował Hegel i podaje stosowany cytat z *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*. Podział pracy, mechanizacja produkcji doprowadzają do zaniku rękodzielniczego charakteru działalności wytwórczej człowieka, co prowadzi do alienacji; praca odłącza się od człowieka staje się czymś „mierzalnym” i „zewnętrzny” wobec niego. Avineri podkreśla zarazem, że już pojęcie klasy jest fundamentalnie odmienne u Hegla i Marksa (u Hegla są świadectwem integracji, a nie dychotomizacji). Zob.: Shlomo Avineri, *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, przeł. T. Rosiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 122, 134.

<sup>465</sup> Leszek Kołakowski, *Główne nurty marksizmu...*, dz. cyt., ss. 285-286: „Jeśli więc można mówić o determinizmie historycznym, tylko w skali fundamentalnych cech ustrojowych; w technologii X stulecia nie mogła być powstać ani deklaracja praw człowieka, ani kodeks napoleoński. Wiadomo, mimo to, że w warunkach technologicznych w przybliżeniu takich samych, ustroje polityczne mogą się znacznie różnić. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę ich istotne cechy, nie zaś wszystkie szczegóły, wyznaczone przez tradycję, przypadki osobowe itp. okoliczności drugorzędne, okaże się zawsze, z punktu widzenia materializmu historycznego, że ich cechy rozstrzygające są zbieżne lub przynajmniej ku zbieżności dążą (...) Jeśli więc oglądamy dzieje w panoramicznym przeglądzie, ukażą się nam one jako mnóstwo chaotycznych wydarzeń, w których wszelako wzrok analityka zdoła wyśledzić pewną tendencję przewodnią, wyłaniającą się z owego chaosu. Właśnie w tej przewodniej tendencji dojrzeć mamy podstawowe zależności, o których Marks mówił”.

między progresywnymi właścicielami środków produkcji, a tymi, trzymającymi się dawnych sposobów produkcji (np. feudałów z kapitalistami). Natomiast z przyczyn politycznych – zdaniem Nowaka politycznych – Marks, pragnąc ocalić założenia swojej wczesnej historiozofii, wskazuje jednak wciąż jako drugi „motor postępów” walkę klasową uciskanych z uciskającymi<sup>466</sup>, podkreślając tym samym rolę proletariatu w rewolucji i zmianach dziejowych. Nowak zamierza przeformułować tę teorię, korzystając z metod samej tejże teorii<sup>467</sup>, rezygnując tym samym z „politycznej” (ideologicznej) eksplanacji – sądzi, że przyczyną rozwoju form społecznych nie może być walka uciskanych z uciskających; w myśl jego teorii poziom oporu „poddanych” wobec „władców” zależy od stopnia ucisku – najsilniejszy jest, gdy ucisk maleje, jednak gdy ucisk rośnie aż do deklasacji, opór staje się niemożliwy (co tłumaczy, zdaniem Nowaka, historyczne przypadki funkcjonowania totalitarnych ustrojów, w których masowe buntury nie wybuchały nigdy przy maksymalnym stopniu opresji). Modyfikacja materialistycznej teorii sprawia, iż Nowak dochodzi do innych wyników poznawczych niż Marks, pozostając materialistą i deterministą<sup>468</sup>.

Nie-Marksowski materializm historyczny jest uogólnieniem marksowskiego materializmu historycznego; Leszek Nowak do końca pracy naukowej uważał, że dalsze rozwinięcia koncepcji społecznych, określane jako n-Mmh, są „bliższe marksizmowi niż jakiegokolwiek innej teorii społecznej”<sup>469</sup>.

Nowak uchyla niektóre założenia idealizacyjne obecne w „podstawowym” marksizmie tak, by uzyskać teorię lepiej odpowiadającą na skomplikowaną sytuację społeczno-polityczną i uzyskującą lepszą moc predykcyjną. Jednym z nich jest założenie, że posiadanie środków produkcji determinuje uzyskanie i utrzymanie władzy politycznej i duchowej (ideologicznej). Leszek Nowak zakłada, że podziały klasowe wyodrębniają się symultanicznie w trzech dziedzinach życia społecznego: polityce, gospodarce i kulturze, a nie wyłącznie w jednej – gospodarce – jak w klasycznym marksizmie. W dziedzinie politycznej rywalizacja klasowa występuje pomiędzy

---

<sup>466</sup> Zob.: Leszek Nowak, *U podstaw teorii socjalizmu tom I...*, dz. cyt., ss. 11-20, gdzie obszernie omawia ten problem. Np. ss. 17-18: „W rezultacie więc Marksowski materializm historyczny pozostawał doktryną niespójną, do podstawowego korpusu twierdzeń opartego na idei sprzeczności sił wytwórczych i stosunków produkcji [czyli konfliktem pomiędzy „progresywnymi” a „konserwatywnymi” właścicielami środków produkcji – przyp. I. G.] dołączona została idea walki klas antagonistycznych. Młody Marks był jednoznaczny. Marks dojrzały nie potrafił uzgodnić mesjanistycznej historiozofii młodości z późniejszą teorią procesu dziejowego”.

<sup>467</sup> Tamże, s. 9: „Nie-Marksowski materializm historyczny zakłada tę samą metodologię idealizacyjną, ale głosi inną teorię rozwoju społecznego. Jest on rezultatem zastosowania metody Marksa przeciwko samemu Marksowi”. Inna teoria rozwoju społecznego wynika właśnie z uchylenia założeń idealizacyjnych i zbudowania teorii społeczeństwa trójmomentowego; te założenia teoretyczne doprowadzają do innych wyników poznawczych (innych przewidywań).

<sup>468</sup> Elementarne założenie w n-Mmh jest bowiem takie, jak u Marksa: istnieją determinanta rozwoju społeczeństw i ich ewolucji, a więc rządzą nimi prawa, które „wystarczy” odkryć. Jeżeli dochodzimy do błędnych predykcji, to znaczy, że musimy udoskonalić teorię (na przykład uchylić jakieś założenie idealizacyjne, tym samym konkretyzując teorię). Różnica polega jednak na tym, że teorię traktuje się jako model rzeczywistości, który zawsze potrzebuje „aktualizacji”.

<sup>469</sup> Leszek Nowak, *Podmiot i system kulturowy*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2019, s. 632.

władcami a poddanymi, w sferze gospodarczej dochodzi do konfliktu pomiędzy właścicielami, a bezpośrednimi producentami, a w momencie duchowym pomiędzy kapłanami, a wiernymi. Ponieważ w każdym z tych momentów mamy do czynienia z „produkcją” (czy to środków ucisku, czy to środków ekonomicznych, czy to ideologii) ocalony zostaje „determinizm” koncepcji marksistowskiej.

Każdy z wyżej wymienionych momentów (i ekonomiczny, i polityczny, i duchowy) ma analogiczną strukturę wewnętrzną; to znaczy, że można w nich wyróżnić poziomy: materialny, instytucjonalny, świadomościowy. Moment ekonomiczny posiada również swój wymiar instytucjonalny (w postaci jednostek organizacyjnych, biur zarządów etc.) oraz świadomościowy, który uzasadnia wyzysk i motywuje uczestników do realizowania przydzielonych im społecznie zadań. Wybór odpowiedniej ideologii (czyli wykształcenie poziomu świadomościowego) ma charakter adaptacyjny. Przyjęta zostaje metodą prób i błędów taka ideologia, która najskuteczniej maskuje realny stosunek sił<sup>470</sup>.

Oprócz walki klasowej – w której ścierają się następujące klasy: bezpośredni producenci z posiadaczami środków produkcji, poddani z władcami, wierni z kapłanami – występuje walka supraklasowa. Zachodzi między klasami dominującymi (pomiędzy posiadaczami środków produkcji a władcami, pomiędzy posiadaczami środków produkcji a kapłanami, pomiędzy władcami a kapłanami), z których każda stara się również „przejąć” władzę w innych momentach tak, by stać się, na przykład władcami-kapłanami, posiadającymi władzę w dwóch momentach, a „najchętniej”, oczywiście, we wszystkich, by stać się trój-panem, który żadnej konkurencji nie posiada. Przykładowo, interesem klasy władców jest maksymalizacja kontroli politycznej, co rodzi walkę supraklasową pomiędzy klasami ciemnych<sup>471</sup>.

Założenie o niezależności, czyli odrębności podziałów klasowych w każdym z momentów, prowadzi do koncepcji ich kumulacji. Władza może być skoncentrowana. Oprócz typu ustroju społecznego trójmomentowego – w którym istnieją trzy klasy ciemnych, a każda z nich dysponuje odrębnym rodzajem „sił materialnych społeczeństwa” – istnieją także społeczeństwa dwumomentowe (ekonomiczno-polityczne, ekonomiczno-hierokratyczne, polityczno-hierokratyczne) i jednomomentowe, gdzie władza skumulowana jest w rękach jednej i tej samej klasy, która jest jednocześnie: władcami, właścicielami i kapłanami. Te ostatnie (dwumomentowe i jednomomentowe) nazywa się społeczeństwami już nie klasowymi, a supraklasowymi, ponieważ występują tam podwójne podziały klasowe (jedna kategoria ludzi

---

470 Nowak Leszek, *U podstaw teorii socjalizmu tom I...*, dz. cyt., s. 169.

471 Tamże, s. 181.

decyduje o stosowaniu dwóch lub trzech typów sił materialnych w społeczeństwie). Istnieją także społeczeństwa bezmomentowe, to jest takie, w których podziały klasowe zostały zlikwidowane. W społeczeństwie bezmomentowym każdy ma jednakowe szanse na dysponowanie siłami wytwórczymi, siłami środka przymusu i siłami produkcji duchowej. Jest to społeczeństwo jednocześnie bezklasowe, pozbawione nierównego dostępu do materialnych sił wytwórczych społeczeństwa. W takim porządku wyzysk oraz panowanie polityczne i duchowe zostają zniesione<sup>472</sup>.

Przebieg i efekt konfliktu supraklasowego zależy w nie-Marksowskim materializmie wyłącznie od typu ustroju i etapu jego ewolucji – Krzysztof Brzechczyn wyodrębnił, w ramach n-Mmh, osiemnaście różnych typów społeczeństw, z których każdy inicjuje odrębną linię rozwojową<sup>473</sup>; pomimo faktu, iż każde z wyodrębnionych modelowo osiemnastu społeczeństw ewoluje według innych prawidłowości, to nie każdy z typów konfiguracji panowania klasowego spełnia kryterium stabilności. Nie każdy jest dostatecznie trwały, aby móc ukonstytuować odrębną linię rozwojową. Systemem stabilnym jest taki, który podczas upływu czasu zachowuje struktury panowania klasowego; jednym z warunków jest zachowanie równowagi populacyjnej<sup>474</sup>. Przykładowo: zakaz prokreacji, powszechność ludobójstwa czy zachwianie równowagi ekologicznej może doprowadzić do zamknięcia możliwości rozwoju danej linii z powodu upadku modelu władzy, niejako od wewnątrz, z przyczyn systemowych. Innymi słowy, niektóre systemy społeczne są „ślepą uliczką” ewolucji typów konfiguracyjnych panowania klasowego.

Nowe aplikacje nie-Marksowskiego materializmu historycznego zbiera między innymi wydana w 2022 roku monografia pt. „New Developments in the Theory of Historical Process: Polish Contribution to Non-Marxian Historical Materialism” – także pod redakcją Krzysztofa Brzechczyna – w której autorzy stosują ramy teoretyczne n-Mmh do eksplanacji tak różnych zagadnień, związanych ze zjawiskami społecznymi, jak demokratyczne przemiany w Polsce i Czechosłowacji lat 1988-1991 i strukturalnie między nimi różnice, czy charakter zmian instytucji ustrojowych, wprowadzonych przez komunistów w powojennej Chińskiej Republice Ludowej<sup>475</sup>.

---

<sup>472</sup> Tamże, ss. 178-180.

<sup>473</sup> Krzysztof Brzechczyn, *O wielości linii rozwojowych w procesie historycznym. Próba interpretacji ewolucji społeczeństwa meksykańskiego*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2004, s. 76.

<sup>474</sup> Tamże, ss. 79-81.

<sup>475</sup> Zob.: Krzysztof Brzechczyn (red.), *New Developments in the Theory of Historical Process: Polish Contribution to Non-Marxian Historical Materialism*, Brill, Leiden – Boston 2022. W zbiorze znajdują się artykuły „aplikacyjne”: Lidii Godek, Dawida Rogacza, Elizy Karczyńskiej, Tomasza Zarębskiego, Tomasza Banaszaka, Mieszka Ciesielskiego, Marcina Połatyńskiego.

### 3.2 Specyfika momentu duchowego w nie-Marksowskim materializmie historycznym

Przyjrzyjmy się bliżej tzw. momentowi duchowemu. Jak w każdym z momentów historyczno-materialnych, wyróżnić można w nim trzy poziomy: materialny, instytucjonalny i świadomościowy. Przedstawmy, jak się do siebie mają.

Pierwszy, materialny, to środki produkcji duchowej. Jest to poziom, który wyznacza podział klasowy, polega na nierównym dostępie do środków indoktrynacji pomiędzy „kapłanem a wyznawcą”. Właśnie ta nierówność prowadzi do ucisku duchowego, czyli do próby opanowania wyznawców tak, by przy rozwiązywaniu życiowych problemów zwracali się ku możliwie największej liczbie idei narzucanych przez kapłanów. W tym ujęciu ten, kto dysponuje środkami przekazu kulturowego (czyli środkami produkcji duchowej), posiada także władzę „kształtowania umysłów” – cenzurowania i narzucania; nadawca jest więc doktrynerem, a wierny indoktrynowanym.

Poziom instytucjonalny wyłania się na zasadzie adaptacyjnej – siły wytwórcze, w tym przypadku produkcji duchowej, determinują stosunki produkcji – to znaczy, że spośród systemów organizacyjnych utrzymuje się ten, który jest najlepiej dostosowany do poziomu owych sił wytwórczych; upowszechnia się taki sposób organizacji produkcji, który gwarantuje najwyższą możliwie „wartość nowo wytworzoną” – tj. „produkt żywy” uzyskiwany przy użyciu narzędzi danego typu<sup>476</sup>. Innymi słowy, owa „wartość” to wskaźnik efektywności użycia narzędzi.

Analogicznie, z zestawu historycznie istniejących ideologii upowszechnia się taka, która najskuteczniej legitymizuje funkcjonujący system organizacji produkcji – tutaj także dobór ma charakter adaptacyjny. Upowszechnia się taka świadomość społeczna (ideologia), która gwarantuje efektywne działanie powiązanego systemu materialno-instytucjonalnego. Odnosi się to zresztą do każdego z momentów (nie tylko duchowego). Chodzi o to, że w danym okresie historycznym metoda produkcji determinuje sposób organizacji produkcji, która z kolei znajduje odbicie w systemie świadomości społecznej.

Taką strukturę ma więc i moment duchowy, w którym klasa kapłanów zaspokaja potrzeby duchowe wiernych, ponieważ posiada on: materialną podstawę (jest to produkcja duchowa, tj.: wytwarzanie idei, które mają zaspokajać potrzebę sensu wiernych; to, co produkują, to światopoglądy, nie należy ich mylić z „ideologiami”, maskującymi wyzysk), sposób organizacji

---

476 Zob.: Leszek Nowak, Piotr Buczkowski, Andrzej Klawiter, *Religia jako struktura klasowa. Przyczynek do nie-Marksowskiego materializmu historycznego*, [w:] „Studia Religiologica”, 20, 1987, ss. 271-313.

produkcji duchowej (kościół, organizacje kulturalne, urzędy cenzury, placówki wspierania kultury etc.) oraz ideologię (uzasadniającą, że akurat ten system idei zaspokajający potrzebę sensu wiernych jest jedynym właściwym).

Z zestawu istniejących systemów organizacji produkcji duchowej rozpowszechnia się więc ten, który pozwala na najszerszą popularyzację idei zgodnych z interesem kapłanów, a z zestawu historycznie istniejących systemów kontrolowania narzędzi produkcji duchowej taki, który zezwala na najskuteczniejsze zwiększanie liczby wiernych. Jak wspomnieliśmy i tu występuje poziom świadomościowy, który na metapoziomie uzasadnia, dlaczego głoszona przez kapłanów doktryna jest najlepszą z możliwych (np. ponieważ jest naukowa, ponieważ wyzwoli ludzkość etc.). Dodajmy, że w omówionym podziale na kapłanów i wiernych – który, powtórzmy, zdeterminowany jest nierównym dostępem do środków produkcji duchowej – pojęć tych używa się w ogólniejszym sensie, niż w mowie codziennej. Kapłanem może być osoba świecka (głoszącą np. neopozytywistyczny, naukowy światopogląd), a wiernym może być np. transhumanista wierzący w sensotwórczą moc nauki.

W momencie duchowym dąży się do uzyskania panowania duchowego nad klasą wiernych. Nowak pisze, że „celem typowego kapłana jest poddanie swojej kontroli możliwie największej liczby idei, jakimi ludzie w swej codziennej działalności się posługują”<sup>477</sup>. Skoro interesem klasy kapłanów jest „zniewolenie duchowe” wiernych, to wykazują oni tendencję do poszerzania strefy wpływu poprzez rozbijanie niezależnych stosunków wiary. Czy to się uda, zależy także od tego, czy reprezentowany przez nich światopogląd zaspokaja potrzeby duchowe wiernych.

Światopogląd promowany przez kapłanów jest zdefiniowany jako zbiór mitów (uzyskanych w wyniku procedur mitologizacji z wybranych też wyjściowych) pozwalających na rozwiązywanie problemów życiowych wyznawców i zaspokajanie ich „potrzeb duchowych”<sup>478</sup>. W rozważaniach Piotra Buczkowskiego, Andrzeja Klawitera i Leszka Nowaka na temat struktury rewolucji religijnych zakłada się także zewnętrzny wobec prezentowanego przez nich modelu mechanizm pojawiania się „proroków”, którzy wnoszą do kultury nowe wartości. Tego procesu, zdaniem tych autorów, nie da się poddać modelowaniu i dlatego należy w tym zakresie założyć losowość<sup>479</sup>. Nie jest to więc już, po tej implementacji, koncepcja ściśle deterministyczna<sup>480</sup>.

---

477 Leszek Nowak, *U podstaw teorii socjalizmu tom I...*, dz. cyt., s. 171.

478 Tamże, s. 172.

479 Leszek Nowak, Piotr Buczkowski, Andrzej Klawiter, *Religia jako struktura klasowa...*, dz. cyt., s. 301.

480 Choć można modelować, w jaki sposób zachowa się (zareaguje) dany układ społeczny – w momencie pojawienia się proroka – w zależności od stadium ewolucji momentu.

Światopoglądy w momencie duchowym pełnią więc funkcję odmienną od ideologii, czyli poziomów świadomościowych (występujących w każdym z trzech momentów)<sup>481</sup>. Ich funkcją nie jest zamazanie realnych stosunków pomiędzy właścicielami, a bezpośrednimi producentami, czy poddanymi, a władcą, lecz nadanie sensu życiom wyznawców.

Oprócz światopoglądów (które produkowane są przez kapłanów dla wiernych, zaspokajających ich potrzebę sensu) i ideologii (ukrywających realny stosunek sił, maskujących niewolę) Nowak wprowadza pojęcie „utopii”, która wyraża interesy niewolonych, a nie władców. Utopia podkreśla sprzeczności pomiędzy interesem rządzących, a interesem rządzonych, uwypukla rolę oporu społecznego. Jest rewersem ideologii narzucanej przez władzę, ideologią mas. Wedle Nowaka w społeczeństwie może funkcjonować amalgamat ideologiczno-utopijny, który zawiera zarówno treści wyrażające interesy panów, jak i poddanych. Taki „mieszany” system ideowy „racjonalizuje postawę, jaką przyjmuje większość obywateli (...) postawę lojalności wobec władzy, o ile utrzyma sferę regulacji w ramach pasma administracji, ale i gotowości do jej ukrócenia, jeśli te ramy przekroczy”<sup>482</sup>.

Na następnej stronie przedstawiamy dotychczasowe wnioski w formie tabeli, by Czytelnik mógł z łatwością prześledzić modyfikację wprowadzoną przez Krzysztofa Niedźwiadka, a następnie zasymilować krytykę autorstwa Falkiewicza.

---

481 Leszek Nowak, *U podstaw teorii socjalizmu tom III, Dynamika władzy. O strukturze i konieczności zaniku socjalizmu*, Nakom, Poznań 1991, s. 136. Celem ideologii jest, by „masy (...) nie rozumiały tedy samego faktu podziału społeczeństwa, jaki przebiega po linii dyspozycji środkami przymusu”.

482 Tamże, s. 143.



## Tabela II. Funkcje światopoglądu, ideologii i utopii w teorii momentu duchowego w n-Mmh

### *Światopogląd*

Zaspokaja potrzebę sensu wyznawców. Są to idee produkowane przez kapłanów. Nierówny dostęp do środków produkcji idei, tworzących światopogląd (uzyskiwanych w procesie mitologizacji) generuje nierówność klasową w momencie duchowym. Środki produkcji idei to dla Nowaka: pergamin średniowiecznego mnicha, sieć telewizyjna dzisiaj. Krzysztof Niedźwiadek dzieli dalej kapłanów – uchylając założenie idealizacyjne o jednorodności tej klasy – na „dzierżawców” i „twórców” (zobacz podrozdział: 3.3). Andrzej Falkiewicz twierdzi, że Leszek Nowak niesłusznie zawęży środki produkcji duchowej do środków zapośredniczenia (pergamin, sieć telewizyjna).

### *Ideologia*

System świadomościowy danego momentu. Zamazuje realny stosunek sił, a więc ukrywa mechanizm opresji (nierówny dostęp do środków produkcji, np. produkcji duchowej, czyli wytwarzania idei tworzących światopoglądy, zaspokajających potrzebę sensu wiernych) – z historycznie istniejącego zestawu ideologii zostaje wybrana taka, która robi to najskuteczniej. Tworzony jest przez klasę uciskającą (posiadającą dostęp do środków produkcji, czyli – w momencie duchowym – przez kapłanów)

### *Utopia*

System świadomościowy uciskanych (w momencie duchowym: wiernych, tworzonych w opozycji do panującej ideologii. W danym momencie może funkcjonować także amalgamat utopijno-ideologiczny. Andrzej Falkiewicz twierdzi, że utopia tworzona jest – jako całość „zbiorowo praktykowanej wiary” – na poziomie całego układu, nie obowiązuje więc w niej system podziału klasowego (zobacz: podrozdział: 3.5).

### 3.3 Krzysztofa Niedźwiadka rozwinięcie momentu duchowego w nie-Marksowskim materializmie historycznym

W ujęciu momentu duchowego Krzysztofa Niedźwiadka<sup>483</sup> idee (zaspokajające potrzebę sensu wiernych) są tworzone oddolnie, tyle, że nierówny dostęp do środków produkcji duchowej umożliwia rozpropagowanie w społeczeństwie tylko takich, które są zgodne z interesem kapłanów<sup>484</sup>. Jednak to, że zarówno wierni, jak i kapłani mają możliwość tworzenia idei, jest *novum* w stosunku do wcześniej omawianego ujęcia, gdzie albo zakłada się, że idee tworzą tylko kapłani, albo dodaje się losową emergencję proroków, wnoszących co jakiś czas do kultury rewolucyjne wartości.

Nowa jest u Niedźwiadka także funkcja dzierżawcy duchowego, który jest propagatorem treści kontrolowanych przez kapłana; nie ma on dostępu do środków produkcji duchowej, jest więc podporządkowany decyzjom tych, którzy nimi dysponują. Utrzymuje się „ze stosowania narzędzi produkcji duchowej”<sup>485</sup>. Dzierżawca duchowy może być twórcą lub propagatorem. Twórcy „dokonują selekcji idei przed upowszechnieniem, decydują więc, co będzie upowszechnione (...) w ramach delegacji udzielonej im przez <<władców>> duchowych”, natomiast propagatorzy „powielają i dbają o dystrybucję idei <<wybranych>> przez twórców”<sup>486</sup>. Obie grupy są więc podporządkowane kapłanom – z tym, że propagatorzy za pośrednictwem twórców – i tworzą razem aparat indoktrynacji.

Z kolei klasę ciemionych w momencie duchowym dzieli Niedźwiadek na: 1) wiernych, 2) wyznawców. Wierny jest biernym odbiorcą treści zawartych w oficjalnym przekazie duchowym, nie musi się z nimi w pełni utożsamiać, chociaż je konsumuje. Wyznawca natomiast rozwiązując swoje problemy życiowe i/lub zaspokajając wspomnianą „potrzebę sensu” nie czyni żadnych kroków w kierunku samodzielnego rozwiązywania dylematów moralnych. Jest „zniewolony duchowo”. Kapłani z jednej strony dążą do panowania ekstensywnego, czyli rozpropagowania „jak największej liczby idei zgodnych z interesem materialnym klasy kapłanów”, a z drugiej intensywnego, czyli jak największej skali wpływu na wiernych, to jest: jak najefektywniejszego

---

483 Krzysztof Niedźwiadek, *Struktura i rozwój momentu produkcji duchowej*, [w:] „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki”, vol. 9, 1985.

484 Co ustanawia jego ujęcie (idee, są tworzone przez wszystkich, lecz nierówny dostęp do środków „zapośredniczenia” [?] determinuje „nieprzepuszczalność” systemu) pośrednio pomiędzy koncepcją Nowaka (idee, tworzące światopoglądy, produkowane są przez kapłanów) a Falkiewicza („utopia” tworzona jest przez całą zbiorowość).

485 Krzysztof Niedźwiadek, *Struktura i rozwój momentu produkcji duchowej*, dz. cyt., s. 34.

486 Tamże, s. 44.

przekształcania ich w wyznawców<sup>487</sup>.

Kolejną nowością w ujęciu Niedźwiadka jest wprowadzenie pojęcie submomentu. Wyłania się on z jednolitego wcześniej momentu wtedy, gdy ów system – jako całość, jako dziedzina – dzieli się na nowe, „względnie autonomiczne podsystemy” w wyniku postępującej specjalizacji. Przez to pojawia się „kilka różnych systemów organizacji wytwarzania, systemów dyspozycji narzędziami, systemów instytucjonalnych, systemów świadomościowych”, a każdy jest ze sobą powiązany: materialny z instytucjonalnym, instytucjonalny ze świadomościowym<sup>488</sup>. Niedźwiadek nazywa to jakościową zmianą systemową w momencie produkcji duchowej. Mogą być one izolowane (ograniczone do któregoś z poziomów) lub kompleksowe. Ten podział może rzeczowy, np. pojawia się światopogląd naukowy i tworzy nowy submoment. Wtedy konkuruje on z „resztką” czy „resztą” momentu, czyli np. submomentem religijnym. W ten sposób zwiększa się złożoność społecznej organizacji wytwarzania; skutkiem jest stworzenie submomentów: religijnego, artystycznego i naukowego<sup>489</sup>. Zdaniem Niedźwiadka, to właśnie te trzy konkurencyjne submomenty tworzą zasadniczo sferę duchową (względnie: kulturową) społeczeństwa, choć nie wyklucza powstawania nowych submomentów.

Pokażmy teraz, jaką Andrzej Falkiewicz formułuje własną koncepcję kultury, wychodząc od krytyki teorii momentu duchowego w nie-Marksowskim materializmie historycznym.

### **3.4 Andrzeja Falkiewicza dyskusja z Leszkiem Nowakiem**

Falkiewicz argumentuje, że moment duchowy ma kluczowe znaczenie i powinien zostać hierarchicznie usytuowany wyżej – to znaczy: nadrzędnie w relacji zależności – od pozostałych, ponieważ to on determinuje dopiero uzyskanie lub utrzymanie władzy ekonomicznej oraz politycznej. Przypomnijmy, że dla Leszka Nowaka podziały społeczne zachodzą symultanicznie – i zupełnie niezależnie – w trzech momentach: ekonomicznym, politycznym, duchowym; na każdym z tych poziomów występuje walka klas uciskanych z uciskającymi oraz zniewalanie – odpowiednio: bezpośrednich producentów, poddanych i wiernych. Tymczasem Falkiewicz zakłada, że władza „nazywania rzeczywistości” – w sensie najwyraźniej szerszym, wręcz foucaultowskim – jest nadrzędna wobec uzyskania panowania w którymkolwiek z pozostałych momentów. Ponieważ żyjemy w rzeczywistości wytworzonej przez kulturę, tylko ten, kto ma możliwość „zdefiniowania

---

487 Tamże, s. 34 i 36.

488 Tamże, s. 28.

489 Tamże, ss. 42-43.

sytuacji” może zachować władzę już to ekonomiczną, już to duchową. Przekładając to na język Nowaka, każdy władca i właściciel środków produkcji musi już być kapłanem, zadającym zniewalanym pewną „sieć znaczeń”, w której będą oni musieli się poruszać, by użyć języka Taylorowskiego. Także opór polegać będzie na zmianie – lub próbie zmiany, na naderwaniu – tego języka używanego przez władców czy właścicieli środków produkcji. Nie chodzi tutaj o „ideologię”, która wedle Nowaka konstruowana jest na poziomie każdego z momentów, usprawiedliwiając ucisk, ale o teorie wyższego rzędu, Nowakowskie „światopoglądy” produkowane przez kapłanów w momencie duchowym, które wyjaśniają rzeczywistość i dają zwrotnie poczucie sensu wiernym.

Obrazuje to następująco. Przed panowaniem politycznym władcy, czyli na przykład generała, który wprowadza stan wojenny, jest ceremonia, który w tym przypadku jest także jego czapką, mundurem i insygniami, które są natychmiast rozpoznawane i uznawane za znaczące (symbolizujące jego militarną władzę) przez członków zbiorowości. Gdyby mundur był postrzegany przez zbiorowość za zabawne przebranie, wówczas polityczna władza nie miałaby szansy zaistnieć. Genealogicznie wcześniej, przed dowodzeniem wojskiem (panowanie polityczne), musi zaistnieć znaczący (żywy) ceremonia (władza duchowa) – który to zawsze ma już materialną podstawę, czyli na przykład wspomnianą czapkę<sup>490</sup>. Falkiewicz stara się tym samym pokazać, że u podstaw wszelkiej ludzkiej władzy jest duchowość – rozumiana jako pewne znaczenie, sens, nadawany przez zbiorowość fizycznym elementom rzeczywistości, którą można zobrazować w przykładzie munduru. Dookreślić to można jako władzę-wiedzę – kontrolowanie dyskursu umożliwia – zwrotnie – uzyskanie kontroli także nad innymi dziedzinami społecznej rzeczywistości. Ta „społeczna rzeczywistość” jest jedyną bowiem rzeczywistością – w sensie głęboko Durkheimowskim. Dla Falkiewicza nazywając ją, mam nad nią władzę; jeżeli jestem w stanie przekonać rodaków, że mój mundur – albo garnitur czy obuwie określonej marki – uosabia prestiż i władzę, mogę dokonać legitymizacji swojej władzy politycznej, a właściwiej: pokazać, że już tę władzę mam, ponieważ – przykładowo – moje obuwie symbolizuje status materialny, który umożliwia sprawczość w warunkach społeczeństwa opartego na, powiedzmy, Taylorowskiej zasadzie obopólnej korzyści, obejmującej całokształt relacji międzyludzkich.

Falkiewicz dookreśla stanowisko w liście do Nowaka, krytykując przyjęte przez niego implicite założenia w teorii momentu duchowego:

---

490 Andrzej Falkiewicz, *Jeden i liczba mnoga...*, dz. cyt., s. 127.

*[M]aterialne czynniki produkcji duchowej niesłusznie Pan zawęża do środków przekazu (pergamin średniowiecznego mnicha, sieć telewizyjna dzisiaj), bo decydujący jest tu nie mechanizm przekazywania, lecz zapośredniczania, czyli to, co nazywam ceremoniałem (budynek kościoła, uroczystość kościelna, sztandar, pomniki, pochody etc.)<sup>491</sup>*

Oznacza to, że w ujęciu Falkiewicza „materialne środki produkcji duchowej” obejmują więc także: demonstracje, strajki, proporce, msze za ojczyznę i inne materialne symbole opowiedzenia się po tej lub innej stronie konfliktu wewnątrz danej historycznej zbiorowości (na przykład opornik wpinany w klapę w latach osiemdziesiątych dwudziestego wieku przez opozycję demokratyczną jako symbol oporu wobec władzy komunistycznej). „Materialnymi środkami produkcji duchowej” stają się, w tym rozumieniu, cały ceremoniał (Forma, którą można dookreślić jako rodzaj struktury – nie jednak jako abstrakcyjny system znaków, lecz system pojęć zakorzeniony w materialnym parku narzędziowym i symbolicznym, wytwarzanym przez zbiorowość). Wszystko, co ma sens dla uczestników zbiorowości i osadzone jest bowiem zawsze na nośniku fizycznym. To oznacza równy dostęp do środków produkcji duchowej (bez podziału klasowego) co demontuje podstawowy antagonizm zawarty w koncepcji Nowaka, będący elementem dynamiki społecznej w każdym z momentów, w tym w momencie duchowym.

Odpowiednikiem więc „światopoglądu” u Nowaka – składającego się z zestawu mitów, zaspokajających potrzebę sensu wiernych – jest w koncepcji Falkiewicza pojęcie „utopii”. Jest ona jednak definiowana szerzej niż w nie-Marksowskim materializmie historycznym, w którym organizuje myślenie jedynie klas uciskanych o materiach społecznych na zasadzie przeciwwagi czy sprzeciwu, wobec promowanej przez państwo ideologii.

Uporządkujmy raz jeszcze – u Nowaka światopogląd zaspokaja potrzebę sensu wiernych, jest produkowany w momencie duchowym, gdzie nierówny dostęp do materialnych środków produkcji – w tym przypadku duchowej – determinuje podział klasowy, analogiczny do podziałów z pozostałych momentów, ekonomicznego i politycznego. Utopia jest konstruowana w odpowiedzi przez masy, jest ideologią zbuntowanych uciskanych. Ideologia uzasadnia wyzysk, funkcjonuje w każdym z momentów. Stara się zamaskować realny stosunek sił. W momencie duchowym tłumaczy, dlaczego kapłani mają monopol na zaspokajanie sensu, poprzez produkowany światopogląd – na przykład, bo jest „objawiony”, bo jest „naukowy” etc.

---

491 Tamże, s. 39.

Natomiast Falkiewicz, korzystając z pojęcia „utopia” – jako najbliższego temu, co chce powiedzieć, bowiem w nie-Marksowskim materializmie historycznym produkowana jest ona nie przez uciskających, ale przez masy – rozszerza je i ustanawia jako całość pragnień (celów, wartości) i przeczuć zbiorowości<sup>492</sup> – demontuje więc tym samym podział klasowy w momencie duchowym i uznaje, że wartości konstruowane są na poziomie całej zbiorowości. Nierówny do środków klasowych, opisany przez Nowaka, jest – zdaniem Falkiewicza – tylko nierównym dostępem do środków zapośredniczania, i to tylko do niektórych, bo każdy element kulturowej rzeczywistości materialnej zawiera w sobie informację na temat wartości wyznawanych przez daną epokę.

Tak rozumiana utopia zawiera wszystkie ludzkie dążenia zawarte w żywej kulturze, w tym częściowo nieuświadomiane (wyrażane w muzyce, tańcu, nowych, niejasnych symbolach, konstruowanych choćby na próbę, dla żartu, w celu wzbudzenia kontrowersji, czyli tak zwaną całą „niespełnioną resztę”). Jej zadaniem jest wytwarzanie sensu poprzez materialne struktury. Jest w niej miejsce na tę „niespełnioną resztę”, czyli elementy nowe, twórcze (produkowane w literaturze, filozofii, poezji, malarstwie, muzyce), które jeszcze nie stały się w pełni częścią świadomości społecznej – czekając dopiero na zrealizowanie (doczekać się nie muszą). Nie są one możliwe w całości do objęcia przez któregokolwiek z użytkowników ceremoniału. Zawierają się w niej także koncepcje naukowe. Utopia wyłania nowe istnienia: kulturowe, społeczne, duchowe, które są „funkcjonalnie tożsame z religiami”<sup>493</sup>.

To istotne zdanie, to ostatecznie, ponieważ informuje nas, że Falkiewicz stawia znak równości pomiędzy religią a sztuką. Sztuka zakłada pewien system wartości, choćby *implicite*, do którego musimy się odwołać przy jego rozumieniu, ów zestaw wartości jest – przyjmując omawiane założenia Taylora – zakorzeniony w „sieci znaczeń”, dzięki której dane dzieło sztuki staje się zrozumiałe. Jeśli uznajemy dane dzieło za znaczące, to znaczy, że akceptujemy stojący za nim system wartości (ponieważ uznajemy kanon Boccaccia w konstruowaniu klasycznej powieści, albo odwołuje się ona do naszych przekonań o życiu, konstruowanych społecznie, a sprzęgniętych z emocjami).

Innymi słowy, w koncepcji Falkiewicza cały nasz „obchód” po świecie ma charakter religijny, a nasze prawdy – także naukowe – mają charakter *quasi*-religijny, posiadające cechy magicznego obrzędu, nadającego sens źródłowo bezsensownej rzeczywistości, będącej bez nałożenia tej siatki pojęciowej konglomeratem potencjalnie nieskończonej liczby faktów i zdarzeń bez znaczenia i niemożliwych do odróżnienia.

---

492 Andrzej Falkiewicz, *Anatomy of Utopia* [w:] Leszek Nowak, *Dimensions of Historical Process. Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, vol. 13, Rodopi, Amsterdam 1989, s. 292.

493 Tenże, *Jeden i liczba mnoga...*, dz. cyt., s. 196.

Wróćmy do utopii. Jest ona dla Falkiewicza częścią układu homeostatyczno-azymutującego. To złowrogo brzmiące wyrażenie-rozwinięcie dookreśla nam to, dlaczego utopia wyłania istnienia „funkcjonalnie tożsame z religiami”.

Homeostat nazywa Falkiewicz bowiem inaczej – epistomenem, azymut – eschatonem. A to dlatego, że homeostat reguluje warunki społeczne i określa to, jak ją poznajemy (determinuje więc ściśle warunki jednostkowego poznania), a azymut jest z kolei zbiorowo wyznawaną wiarą, nawet nieświadomie i związaną z uświęconym – tym lub innym w danej sytuacji historycznej – celem.

Ten azymut, inaczej eschaton, to nieświadomy (lub tylko na wpół świadomy) utopijny cel, do którego zmierza ludzkość. Dopiero ten eschaton generuje wspomniany epistemon, gruntujący i kontrolujący (homeostatycznie) warunki doświadczania badaczy (naukowych lub przednaukowych). Oznacza to, że najpierw jest nasza, ogólnoludzka (czasem nie uświadomiana) wiara – w zbawienie, postęp, czy proceduralną racjonalność. Dopiero gdy obraliśmy taki lub inny azymut (eschaton), dostosujemy do niego praktykę (badawczą, artystyczną).

Zegzemplifikujmy. Obserwujemy, na przykład, od przynajmniej dwustu lat szybki postęp naukowy dlatego, że wybraliśmy eschaton, który do tego doprowadził – „postęp”, „proceduralną racjonalność” (pojęcie Taylora). Możemy podziwiać gotyckie katedry, ponieważ zbudowane były wedle epistemonu – zawierającego technologię budowy tych świątyń – regulowanego przez obowiązujący podówczas eschaton, to jest wiarę w zbawienie, wynikającą z masowości i potęgi duchowej chrześcijaństwa. Inne historyczne społeczeństwa nie osiągnęły takiego postępu technicznego nie dlatego, że były zacofane, ale dlatego, że wyznaczały sobie, świadomie lub nie, inne cele. Te cele są obierane na poziomie zbiorowości. Utopia jest tutaj pojmowana solidarystycznie. Wszyscy biorą w niej udział, jednocześnie żadna jednostka nie jest w stanie samodzielnie kontrolować czy kontrować ruch dziejów.

Homeostat, czyli epistemon, jest regulatorem, zawierającym zalecenia dotyczące tego, jak realizować wartości, które zostały obrane. Żadna nie-humanistyczna dziedzina ludzkiego ducha nie może sprzeciwić się potędze obowiązującego homeostatu, któremu podporządkowana jest w sposób niezauważalny<sup>494</sup>. Falkiewicz podkreśla, że każdy epistemon-homeostat w końcu się zużywa, przestaje zaspokajać ludzką potrzebę sensu – zwłaszcza wtedy, gdy zaczyna pełnić funkcję ideologiczną. Wtedy narasta potrzeba opracowania nowego eschatonu, który wtórnie wytwarza odpowiedni homeostat-epistemon, warunkujący sposób doświadczania rzeczywistości.

Czy możliwa jest wolność jednostki w tym układzie homeostatyczno-azymutującym? Czy

---

494 Tenże, *Anatomy of Utopia*, dz. cyt., s. 290.

przedstawia filozof stanowisko indeterministyczne? Falkiewicz rozważa w tym celu relację pomiędzy jednostką, a społeczeństwem, dodając szczebel pomiędzy indywidualnym doświadczeniem, a potęgą zbiorowej świadomości. Czyli: pomiędzy jednostkowym światem wewnętrznego doświadczenia, a układem homeostatyczno-azymutującym.

W tym celu – pokazania, jak horyzont jednostki spotyka się z horyzontem zbiorowości – rozróżnia indywidualną wolność wewnętrzną i zewnętrzną. Ta zewnętrzna jest, oczywiście, wolnością „od”: od głodu, ucisku, przymusu; natomiast wolność wewnętrzna jest dyspozycją pozwalającą na wybór nawet w warunkach obiektywnego, fizycznego zniewolenia<sup>495</sup>. Filozoficzna, artystyczna i naukowa kreatywność uzależniona jest od posiadania tej drugiej. To ona umożliwia zmodyfikowanie społecznych wzorów i ograniczeń. Twórca jest twórcą tylko do tego stopnia, do którego jest w stanie wykroczyć poza to, co znajduje się w świecie, a dla społeczeństwa obowiązuje wciąż wspomniane już założenie z „Teatru Społeczeństwa” – „ważny jest stopień nowości, twórczy wkład, który każdy jego członek wnosi do wspólnej puli”<sup>496</sup>. Tylko w ten sposób jednostka przyczynić się może do zmiany obowiązującego eschatonu. Wolność, czyli wynajdywanie nowych wartości, odbywa się jednak poprzez „wybieganie – ku”. Jeżeli nie uwzględniłam szerszego kontekstu mojego życia i moich działań, postrzegam własną działalność raczej jako bezsensowną<sup>497</sup>.

Horyzont jednostki nie jest zatem nigdy jedynie indywidualny i dlatego pośrednio łączy się z poziomem zbiorowej świadomości, określanej przez eschaton (azymut) i epistemon (homeostat). Ludzkie wartościowanie polega więc, generalnie rzecz ujmując, na utożsamianiu się z bytem obszerniejszym ode mnie, z bytem społecznym, który generuje warunki doświadczania rzeczywistości<sup>498</sup>.

Istnieje więc poziom indywidualnego, ludzkiego doświadczenia, ponad tym jest poziom drugi, ponadludzki i intersubiektywny, na którym komunikujemy się z innymi przedstawicielami naszego gatunku (poprzez ceremoniał, czyli tutaj już: epistemon-homeostat) i dopiero najwyżej trzeci poziom społecznej świadomości, kolektywnego myślenia<sup>499</sup>. Dopiero na tym trzecim poziomie wytwarzany jest azymut-eschaton.

Wydaje się jednak, że próby modyfikacji przez jednostkę zastanego homeostatu,

---

495 Tenże, *The Individual's Horizon and Valuation* [w:] Leszek Nowak (red.), *Dimensions of Historical Process. Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities vol. 22*, Rodopi, Amsterdam – Atlanta 1991, s. 112.

496 Tenże, *Teatr Społeczeństwo*, dz. cyt., s. 34.

497 Tenże, *The Individual's Horizon and Valuation*, dz. cyt., s. 122.

498 Pisząc ten esej, właśnie dokonuję, w praktyce, tego wartościowania.

499 Andrzej Falkiewicz, *Anatomy of Utopia*, dz. cyt., s. 282.



generującego warunki doświadczania rzeczywistości (czyli przekraczanie zastanego konwenansu, co związane jest z ryzykiem odrzucenia przez wspólnotę, ale także z szansą wysokiej nagrody, jeśli implementacja okaże się twórcza, korzystna), zwrotnie mogą dokonać zmiany w używanym obecnie azymucie (do którego bezpośredniego dostępu nie ma – to właśnie charakterystyczne dla holistycznego, epistemologicznie, stanowiska Falkiewicza).

Falkiewicz rozumie więc „moment duchowy” szeroko. W zdefiniowanym przez niego – wytwarzanym przez ceremonialne społeczeństwo – systemie azymutująco-homeostatycznym, mieszczą się treści nie tylko językowe, ale także niewerbalne, symboliczne, podświadome.

Tymczasem dla Nowaka i jego epigonów idee wytwarzane są przez „proroków”, a zarządzane przez klasę „kapłanów” indoktrynujących wiernych poprzez „środki przekazywania” i walczących – w machiawelicznym odruchu, analogicznym do tego z momentu politycznego – o poszerzenie swej władzy duchowej<sup>500</sup>.

Natomiast Falkiewicz zakłada, że warunkiem uprawiania wiary jest nośnik materialny, który pełni, jak nadmieniliśmy, duchową funkcję „zapośredniczenia” sensu, fundującą kulturę. Tutaj rozdzielenie momentu gospodarczego, politycznego i duchowego jest niemożliwe do utrzymania. Radykalnie interpretując myśl Falkiewicza możemy wskazać, że nie można wyodrębnić materialnych wytworów człowieka od sfery duchowej! W tej perspektywie nawet produkowanie krzeseł jest uwarunkowane produkcją duchową. To, że je wytwarzamy, ale i także to, jak konkretnie wyglądają, jest wynikiem posiadanej technologii zawartej w epistemonie-homeostacie (który definiuje, w jaki sposób postrzegamy rzeczywistość i nią manipulujemy). Ten z kolei jest zależny od zbiorowo wyznawanej wiary (azymutu-eschatonu, czyli utopii – która uznaje choćby, że komfort użytkownika jest istotny, ponieważ zwrotnie prowadzi do pomnożenia kapitału). Natomiast u Nowaka produkcja (i polityka) jest oderwana od sfery duchowej, a ceremoniał to środek przekazu panującego światopoglądu, zaspokajającego potrzebę sensu wiernych<sup>501</sup>.

Falkiewicz wyciąga praktyczne konsekwencje ze swojej teorii. Podkreśla, że przyjmując jego założenia należałoby skonstatować, że w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej<sup>502</sup> w latach osiemdziesiątych dwudziestego wieku nie mamy trój-panów (dysponujących jednocześnie momentami: ekonomicznym, politycznym oraz duchowym), jak chciał Nowak, lecz „zalewie dwój-

---

500 Leszek Nowak, *U podstaw teorii socjalizmu tom I...*, dz. cyt., s. 171.

501 Leszek Nowak, Piotr Buczkowski, Andrzej Klawiter, *Religia jako struktura klasowa*, dz. cyt., s. 312.

502 Nazwa tego ustroju to dobry przykład „ideologii” w rozumieniu nie-Marksowskiego materializmu historycznego. Dostrzegalne jest to w (mimowolnym?) powtórzeniu „rzecz pospolita [*res publica*, rzecz publiczna] ludowa [a więc publiczna]”. Pleonazm ów skrycie sygnalizuje zafałszowanie „realnego stosunku sił”.

panów, którzy nieudolnie do trój – władzy aspirują<sup>503</sup>. Chociaż posiadają środki masowego przekazu, ich pozycja jest wątła, permanentnie zagrożona przez ceremoniał organizowany naprędce przez opozycję: msze za ojczyznę, oporniki wpinane w klapę, opozycyjne ulotki, napisy na murach<sup>504</sup>, były to działania skierowane na delegitymizację władzy politycznej rządzących; jak pokazuje Falkiewicz, ta delegitymizacja opiera się na działalności „duchowej”, propagandowej.

Podsumujmy. Falkiewicz uważa, że dysponowanie środkami publicznego przymusu jest wtórne wobec zarządzania momentem duchowym. Jest to stanowisko, formalnie rzecz ujmując, kulturalistyczne. Zbiorowo wyznawana wiara, poprzez epistemon, pełni funkcję fundującą i regulującą rzeczywistość społeczną. Nie tylko nadaje sensy rzeczywistości, ale w ogóle stwarza warunki możliwości jej doświadczania, a co za tym idzie, także zaistnienia władzy politycznej. Jak zaznaczyliśmy, władzę generała poprzedza czapka, w której zawarta jest informacja o tym, że jest powszechnie uznany za władcę, a trybuna ludowego – powiedzmy, wyniesienie na rękach tłumu. Nie posiadając przewagi na polu duchowym, nie sposób utrzymać własności środków ekonomicznych, a już zwłaszcza władzy politycznej.

To ważna uwaga, a zwłaszcza w kontekście dzisiejszej tak zwanej „czwartej władzy” oraz politycznego i ekonomicznego oddziaływania mass mediów (w tym także gigantów, kontrolujących cyfrową komunikację internetową poprzez algorytmy wyszukiwarek i personifikowany marketing), których potęga – mianowicie, zawłaszczanie także władzy ekonomicznej i politycznej właśnie – wynika przecież *stricte* z kontroli materialnych środków produkcji duchowej.

Filozof powiada więc, że nie należy strącać generała, ani nawet jego czapki, ale pokazać, że jego czapka nie ma żadnego znaczenia (albo ma znaczenie przeciwne, mordercze, nielegalne, niezgodnione z interesami wspólnoty). Władzę „wyszarpuje się”, jak to ujmuje Falkiewicz, za pomocą środków *stricte* duchowych: niezależnych oficyn wydawniczych i podziemnej prasy, poprzez „starcie ceremoniałów”<sup>505</sup> – jak wspomnieliśmy, dziś mówilibyśmy w tym kontekście o „walce narracji” w środowisku cyfrowym, a także sprytnie posługiwanie się z dezinformacją, wycinkowymi „prawdami”, czy nawet fałszerstwem. Narzucenie narracji, zwycięstwo na polu momentowego duchowego (władzy-wiedzy, dyskursu) umożliwia (a przynajmniej jest warunkiem koniecznym) opanowania pozostałych „momentów”.

Model Falkiewicza implikuje jednak, że pełne trój-panowanie jest niemożliwe. Zawsze istnieje jakaś „niespełniona reszta”, czyli przestrzeń, w której powstają niezrealizowane zbiorowo

---

503 Andrzej Falkiewicz, *Jeden i liczba mnoga...*, dz. cyt., s. 31.

504 Tamże, s. 129.

505 Tamże, s. 60, 128-129.

wartości, życiodajny obszar niezwiązanej duchowości, który umożliwia społeczną ewolucję<sup>506</sup>. Pełne zniewolenie – na gruncie modelu Falkiewicza – jest niemożliwe i nigdy w historii ludzkości nie ma miejsca, gdyby nastąpiło, unieruchomiłoby historię<sup>507</sup>.

Po wskazaniu tych różnic, pokażmy, czym różni się model kultury jako układu homeostatyczno-azymutującego, od (także kulturalistycznej) koncepcji Jerzego Kmity.

### 3.5 Andrzeja Falkiewicza koncepcja kultury jako układu homeostatyczno-azymutującego a Jerzego Kmity społeczno-regulacyjna koncepcja kultury

W ujęciu autorstwa Jerzego Kmity kultura traktowana jest jako zespół form świadomości społecznych. Zakłada się, że rzeczywistość społeczna jest ustanowiona przez pewną **praktykę**, która z kolei wytworzona jest przez „warunki obiektywne”, które są reprezentowane przez układ sił wytwórczych – filozof przyjmuje za obowiązujące założenie marksistowskie<sup>508</sup>.

Autor „Kultury i poznania” podejmuje więc się zbudowania teorii, która będzie w stanie scharakteryzować „ogólny fenomen kultury” oraz jego zasadnicze funkcje<sup>509</sup>. Można by rzec, że jest to realizacja planu, który zarzucił Falkiewicz – zbudowania „jednolitej teorii humanistycznego pola”<sup>510</sup>; określania warunków możliwości funkcjonowania rzeczywistości społecznej, która jest zawsze determinowana przez warunki kulturowe, osadzone na zespole ludzkich (zbiorowych) praktyk, zdeterminowanych z kolei przez ekonomiczne stosunki produkcji.

Chodziło zatem Jerzemu Kmicie o zbudowanie „obiektywnego” modelu rzeczywistości społecznej, którą jest „kultura”. Autor ten rozróżnia sfery kultury: w ramach „wartości uchwytnych praktycznie”: język, obyczaj, sztukę, naukę, społeczną świadomość polityczno-prawną; w ramach „światopoglądowej sfery kultury symbolicznej”: magię, religię, społeczną świadomość „świecko-światopoglądowotwórczą”, dookreślaną jako „świecka filozofia <<metafizyczna>>”<sup>511</sup>. Jest to ujęcie szersze niż choćby w teorii momentu duchowego w n-Mmh, ujmujące bowiem całość poszukiwań

---

<sup>506</sup> Tamże, ss. 164-165.

<sup>507</sup> Jak już podkreślaliśmy w teorii Nowaka ten problem teoretyczny rozwiązuje się przez dodanie do modelu losowości w postaci pojawiających się na arenie dziejów „proroków”, wprowadzających do kultury nowe, rewolucyjne wartości.

<sup>508</sup> Jerzy Kmita, *Kultura i poznanie*, dz. cyt., s. 10: „Przyjmuję tu – jako główną – ideę materializmu historycznego, że – mówiąc możliwie zwięźle – historycznie przeobrażająca się rzeczywistość społeczną konstytuuje praktyka społeczna, skuteczniająca się w kontekście określonych, wytworzonych uprzednio za nią warunków obiektywnych, reprezentowanych przez dany układ sił wytwórczych oraz klasowo różnicujących ją stosunków produkcji”.

<sup>509</sup> Tenże, *Kultura i poznanie*, dz. cyt., s. 9.

<sup>510</sup> Andrzej Falkiewicz, *Takim ściegiem...*, dz. cyt., s. 131: „Zamierzałem na gruncie humanistyki coś, co byłoby odpowiednikiem jednolitej teorii pola w fizyce, akurat tyle ze studiów fizycznych spaściętałem. Gdy wokół mnie wciąż dzielono. Umysł od jaźni, jednostkę od społeczeństwa, naukę od sztuki, sztukę od religii, kulturę od polityki”.

<sup>511</sup> Jerzy Kmita, *O kulturze symbolicznej*, Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, Warszawa 1982, s. 85.

i dążeń epoki, włącznie z tym, co Nowak nazywa „ideologią”, „utopią” i „światopoglądem” (zob.: tabela II), włączające jednak w swój obręb jakże język i konwenanse. Podejście metodologiczne Kmity można syntetyzować w ten sposób, że rzeczywistość kulturowa jest jakościowa odmienna (rządzi się odrębnymi prawami etc.), od przyrodniczej, domaga się jednak opisanie, a do jej skutecznego opisanie, zgodnego z rygiem naukowym, potrzebna jest spójna i możliwie zmatematyzowana **teoria**. Jego zdaniem „humanistyka teoretyczna” – w przeciwieństwie do przedteoretycznej, bezwiednie stosującej w deskrypcji innych kultur wartościowanie kultury, na gruncie której się zrodziła – jest w stanie w obiektywizujący sposób badać **wszystkie** kultury – podkreślmy, że nie tylko ich sferę „techniczno-użytkową”, ale także wszystkie inne zespoły praktyk zbiorowych innych kręgów cywilizacyjnych<sup>512</sup>. Zakłada więc wytworzenie „obiektywizującego” meta-poziomu; jednocześnie odżegnuje się „tradycyjnej” orientacji pozytywistycznej, która, w jego mniemaniu, miała charakter „przedteoretyczny” właśnie<sup>513</sup>.

Teoria (teorii) autora „Kultury i poznania” ma więc – mimo wspomnianych zastrzeżeń poczynionych wobec klasycznych, przedteoretycznych pozytywistów „kierujących się ideami klasycznej, niemieckiej filozofii humanistyki” nie rozumiejących, że bezwiednie stosują wartościowanie epoki, w której się ukształtowali<sup>514</sup> – charakter *quasi*-naturalistyczny. Autor podkreśla, że jej cel jest analogiczny do przyrodoznawstwa teoretycznego, które także „wyjaśnia *implicite* powszechne respektowanie efektywnego technologicznie, potocznego doświadczenia wąsko-teoretycznego”<sup>515</sup>. Kryterium „naukowości” jest więc stosowanie teorii. To znaczy, że zakłada używanie obiektywnych narzędzi postępowania naukowego, którymi można tę kulturę opisywać niejako „z zewnątrz”, za pomocą zapewniających obiektywizm instrumentów. Słynny poznański filozof i kulturoznawca cytuje w tym kontekście Floriana Znanieckiego z jego ideą „współczynnika humanistycznego”, mówiąca o tym, że kultura jest tym szczególnym przypadkiem, w którym **za przedmiot badania obiera się przedmioty już wcześniej dane w doświadczeniu**,

---

512 Jerzy Kmita, *Kultura i poznanie*, dz. cyt., s. 55: „Tak więc dopiero humanistyka teoretyczna uwalnia się od dwojakiego ograniczenia poznawczego humanistyki przedteoretycznej: (!) może badać naukowo sferę kultury, która wykracza poza obszar techniczno-użytkowy i symboliczny w węższym sensie, (2) może badać te wszystkie kultury, które różne są od kultury, w jakiej wychował się i w jakiej partycypuje badacz. Możliwość tę stwarza właśnie stosowanie pojęć podmiotowych, ujmowanie ze współczynnikiem humanistycznym dziedzin obiektywizowanych przez różne kultury i różne ich sfery” – humanistyka teoretyczna stanowi więc meta-poziom, opisu rozwiązań kulturowych w którym „wzbija się” na poziom obiektywności niedostępnym innym kulturom. Dodajmy, że jej zadaniem jest „wskazanie przesłanek wyjaśniających społeczną akceptację zrekonstruowanych przy użyciu pojęć podmiotowych – sądów potocznego doświadczenia kulturowego”.

513 Tamże, s. 51: „Wyłączają oni [humaniści zorientowani [pozytywistycznie] oczywiście <<metafizykę>> spod zakresu nauki, w szczególności naukowej humanistyki, ale nie dostrzegają tego, że potępiana przez nich <<metafizyka>> nie obejmuje bynajmniej wszelkich odmian systemów światopoglądowych; niektóre z tych systemów uprawiają oni i propagują w postaci naiwnie obiektywizujących <<praw rozwoju historycznego>>”. Wydaje się jednak, że sam Kmita wyłącza z domeny „systemów światopoglądowych” humanistykę teoretyczną.

514 Tamże.

515 Tamże, s. 56.

jest więc badany uwikłany – już od początku i nieodwołalnie – w relację z badanym<sup>516</sup> – lecz po to, by wyeksplikować ją w sposób, jak sam zakłada, niezgodny z podstawową intencją Znanieckiego, bowiem „na jej gruncie [eksplikacji Kmity – przyp. I. G.] traci swe uzasadnienie jego idea zasadniczej bariery dzielącej zjawiska badane przez humanistykę od zjawisk badanych przez przyrodoznawstwo”<sup>517</sup>. W ten sposób – pokazując, paradoksalnie, że współczynnik humanistyczny obecny jest także w naukach ścisłych – demontuje podstawową różnicę, która uzasadniałaby stosowanie odmiennych sposobów eksplanacji, niż w przyrodoznawstwie, wobec rozwiązań stosowanych w kulturze. Mówiąc ściśle, dla autora społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury zarówno humanistyka, jak i przyrodoznawstwo łączy stosowanie teorii i meta-poziomu, w tym „wąskim” sensie jest naturalistą – „wąskim”, bowiem jego naturalizm nie zakłada w żadnym wypadku redukcjonizmu<sup>518</sup>.

Podejście takie częściowo jest obecne, *implicite*, także w wysuniętej przez Andrzeja Falkiewicza propozycji spojrzenia na kulturę jako „układ homeostatyczny-azymutujący”, mówi się w niej bowiem o pewnej „obiektywnej” wizji kultury tak, jakby ta sama deskrypcja uprawiana była i uprawiana być mogła ahistorycznie, spoza samej kultury. Jednak – jak pokażemy w rozdziale czwartym – (dopiero) jego „późne” prace, w sposób zamierzony, wycofują się całkowicie z próby podporządkowania się rygorom naturalistycznych prób wyjaśniania społecznej rzeczywistości, traktujących pojęcia nauk społecznych jako obiektywne instrumenty badania naukowego – takiego, jak w przyrodoznawstwie, tyle, że dotyczącej innej sfery.

Zestawiając obie koncepcje, warto zauważyć, że obaj badacze – choć Falkiewicz *implicite* – dowartościowują „humanistykę teoretyczną”, nie stosującą „naiwnie” wartościowania epoki, lecz dążącą do deskrypcji rozwiązań kulturowych. Obie jednak stosują entymematyczną przesłankę, że taki opis jest w ogóle możliwy – przeciwieństwie do anarchizujących ujęć w rodzaju antyetynologii Carlosa Castanedy, w których w ogóle rezygnuje się z obiektywizującego opisu i wypowiedania się na temat kultur z meta-poziomu, lecz stawia się na „stopień się” badacza z opisywaną sytuacją, porzucając jakikolwiek dystans<sup>519</sup>.

---

516 Florian Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, Księgarnia Gebethnera i Wolffa, Poznań 1922, s. 33: Tę cechę zjawisk kulturalnych, przedmiotów humanistycznego badania, tę ich zasadniczą właściwość, że jako przedmioty teoretycznej refleksji są one już przedmiotami komuś danymi w doświadczeniu, lub czyimi świadomymi czynnościami, nazywać możemy współczynnikiem humanistycznym tych zjawisk”. Może się więc jawić Florian Znaniecki jako pierwszy [?] polski anty-naturalista.

517 Jerzy Kmity, *Kultura i poznanie*, dz. cyt., s. 40.

518 Tamże, s. 122: „Chodzi tedy po prostu o to, aby nie rezygnować z możliwej eksplanacji naukowej całej różnorodności zjawisk kulturowych i społecznych w imię – jak dotąd – utopii, skądinąd sympatycznej, która nie tylko ogromnie różnorodność tę zubaża, ale ponadto stwarza tylko pozory, że faktycznie wyjaśnia choćby tylko część zubożoną owej różnorodności”.

519 Zob.: Carlos Castaneda, *Wewnętrzny ogień*, przeł. A. Patkowska, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1997.

Zarówno Kmita, jak i Falkiewicz zakładają, że tylko humanistyka jest w stanie reflektować nad warunkami kulturowo zdefiniowanego doświadczenia rzeczywistości – w języku Falkiewicza jest to widoczne w cytowanym już fragmencie o tym, że „żadna nie-humanistyczna dziedzina ludzkiego ducha nie może sprzeciwić się potędze obowiązującego homeostatu, któremu podporządkowana jest w sposób niezauważalny”, a w języku Kmita w passusie:

*humanistyka teoretyczna ujmuje podmiotowo, ze współczynnikiem humanistycznym, nie tylko dziedziną konstатовaną obiektywizującą przez określony przedteoretyczny system wiedzy W, a więc – przez pewien obszar potocznego doświadczenia społecznego (kulturowego w tym przypadku), ale także i dziedziny obiektywizowane przez wszelkie inne obszary kultury. (...) Są to sądy normatywne oraz – ogólnie – światopoglądowótórcze dziedziny kultury<sup>520</sup>.*

Czy jednak tak rozumiana „humanistyka teoretyczna” jest w stanie podać pod wątpliwość kulturę, na gruncie której wyrosła? Na tej samej stronie, w przypisie, Kmita twierdzi, że refleksja z danego systemu nad tym samym systemem „wydaje się sytuacją psychologicznie niezwykłą”. Zaznacza też, że „humanistyka teoretyczna” może ciążyć ku „obiektywizującemu” opisowi („naiwnemu”, pozytywistycznemu), gdy tworzy wyjaśnienia „dla faktu społecznej akceptacji czy powszechnego respektowania zrekonstruowanych przy użyciu pojęć podmiotowych poszczególnych sfer kultury”, natomiast wypowiada się podmiotowo (czyli: uwzględniając „współczynnik humanistyczny” gdy ogranicza się do rekonstruowania tez zawartych na gruncie danej kultury<sup>521</sup>). Można się domyślać, że byłoby to ekstremalnie trudne na gruncie jednej i tej samej kultury (gdy odcinek „teoretyczny” humanistyki reflektowałby nad pozostałą „częścią”, „światopoglądową” kultury, zakładać by trzeba ponadto, że ten odcinek teoretyczny nie jest obciążony wartościowaniem).

Celem badacza jest, dla Jerzego Kmita, jest wyjaśnianie powszechności obowiązywania danych rozwiązań kulturowych poprzez odwołanie się do przekonań uczestników społecznego „ceremoniału” (co możemy zilustrować następującym przykładem: mnich wznosi dłonie ku niebu na znak swojej pobożności licząc, że zaowocuje to przychylnością bogów lub przynajmniej go obserwujących), co stanowi akcent antynaturalistyczny w teorii Kmita – ponieważ musimy odwoływać się do przekonań. Pozostaje problem samo-odniesienia. Czy społeczno-regulacyjna koncepcja kultury też jest częścią kultury, czy też nie? Jeżeli tak, to dlaczego może badać pozostałe gałęzie kultury w sposób pozbawiony „obiektywizującego” opisu („podmiotowy”)? Ponieważ ma wysoki poziom matematyzacji twierdzeń, a więc jest naukowa? Trafiamy na metafizyczny rdzeń koncepcji, odsyłający nas do obowiązującego paradygmatu kulturowego (!), umożliwiającego tego

---

520 Jerzy Kmita, *Kultura i poznanie*, dz. cyt., ss. 54-55.

521 Tamże, s. 56.

rodzaju quasi-*obiektywne* reflektowanie nad kulturą, o ile tylko jest ono proceduralnie racjonalne, wysoce steoretyzowane.

Podobny problem pojawia się na gruncie koncepcji kultury jako układu homoestatyczno-azymutującego. Jednak jej większa „schematyczność”, „szkicowość”, nieukrywana ahistoryczność, paradoksalnie ułatwia – na jej gruncie – skonstatowanie, że paradygmat „proceduralnej racjonalności”, w którym operuje nasza, zachodnia, kultura, jest tylko z jednym możliwych obowiązujących. Teoria Falkiewicza jest bowiem hierarchiczna – wyznaczony „cel”, czyli zbiorowo praktykowana „wiara” determinuje sposób doświadczania rzeczywistości i praktykę społeczną. Dokładnie odwrotnie, niż w teorii Kmity, gdzie to praktyka społeczna determinuje sposób organizacji kultury.

Marksistowskie założenie Kmity ułatwiało zbudowanie spójniejszej teorii o większym wyrafinowaniu teoretycznym, umożliwiającej deskrypcję podmiotową innych systemów kulturowych, odwołując się do ich celów i zespołów przekonań. Anarchizująca i prostsza formalnie koncepcja Falkiewicza umożliwia spojrzenie także na prymat „humanistyki teoretycznej” jako tylko jeden z historycznych sposobów organizacji kultury, która dąży do samo-opisu, samo-odniesienia, auto-refleksji.

## Podsumowanie trzeciego rozdziału

U Leszka Nowaka (ale także w ujęciach Piotra Buczkowskiego, Andrzeja Klawitera, Krzysztofa Niedźwiadka, rozwijających teorię momentu duchowego w nie-Marksowskim materializmie historycznym) kluczowa jest, jak i w innych momentach, rola walki klasowej. Inaczej jest u Andrzeja Falkiewicza, bo ta walka ma znaczenie drugorzędne i odbywa się na polu „zdegradowanych utopii”, a nie istotnych treści wytwarzających całość produkcji duchowej (kulturowej) społeczeństwa (i to społeczeństwo w ogóle, w ujęciu Falkiewicza, przecież konstruujących). To podstawowa różnica.

W koncepcji kultury Falkiewicza twierdzi się więc, że kapłani i przedstawiany przez nich światopogląd to wycinek rzeczywistości duchowej. Do najwyższego poziomu, utopii (względnie: eschatonu, azymutu) nikt z uczestników ceremoniału nie ma bezpośredniego dostępu – twórcze modyfikacje mogą obejmować jedynie epistemon, czyli odbywać się może na poziomie obowiązującego ceremoniału – a kultura (układ homeostatyczny-azymutujący) obejmuje całość ludzkich uświadamianych i nie pragnień i wartości. Definicja „światopoglądu” Nowaka czy Niedźwiadka – mimo pewnych różnic i tego, że zaspokajają potrzeby duchowe wyznawców – jest bliższa temu, co Falkiewicz nazywa „zdegradowaną utopią” niż temu, co nazywa „azymutem” lub „eschatonem”.

Uściślijmy. W ujęciu Nowaka i Niedźwiadka sfera ludzkiego ducha to po prostu kolejne pole, na którym rozgrywa się odwieczna walka klas. W ujęciu Buczkowskiego – Klawitera – Nowaka nowe wartości do kultury wnoszą „prorocy”, którzy pojawiają się na arenie dziejów w sposób losowy. Jak zaznaczyliśmy, gruncie nie-Marksowskiego materializmu historycznego można próbować przewidywać prawdopodobieństwo, z którym ich nowe, rewolucyjne idee zostaną zaabsorbowane przez obowiązujący system (na przykład przez panującą w danym miejscu i czasie wielką, monoteistyczną religię) lub przyczynią się do powstania nowego paradygmatu.

Dla Falkiewicza natomiast „moment duchowy” to wszechogarniająca sfera spirytualnej działalności człowieka, która wpływa na obowiązujące sposoby myślenia, modły religijne i mody badawcze. Czyni to poprzez homeostat-epistemon („dobra praktykę”, zwyczaje, narzędzia teoretyczne i materialne, techniki malarskie, mody), który oparcie ma w azymucie-eschatonie („utopii”), czyli tym celu, do którego zmierzamy, tej ostatecznej wartości („zbawienia”, „proceduralnej racjonalności”). Ideologie, na polu których kapłani różnych religii i światopoglądów walczą o poszerzenie swojego panowania, to tylko odbłaski, światopoglądowe klisze. Falkiewicz –



w zaprezentowanych koncepcjach – okazuje się przekonany o fundującej roli kultury.

Już w „Teatrze Społeczeństwo”, w którym opracował podstawowe założenia swojej teorii kultury, przenosząc je później do dyskusji z Leszkiem Nowakiem, stwierdził, że „zmiany zachodzące w technologii mogą pociągnąć za sobą konieczność modyfikacji ceremoniału, ale mogą sobie wyobrazić i sytuację odwrotną, kiedy zmiany dokonane w samym ceremoniale pociągają za sobą zmiany (...) w stosunkach produkcji i siłach wytwórczych”<sup>522</sup>. Oznacza to, że wytwarzając udoskonalone narzędzie zmieniamy także kulturę, która te narzędzia wytworzyła (u Falkiewicza należałoby powiedzieć, że wprowadzamy implementację do systemu, który w ogóle stworzenie tego narzędzia umożliwiło), co jeszcze jest zgodne z podstawowymi założeniami zarówno marksizmu, jak i nie-Marksowskiego materializmu historycznego, a także z ujęciem kultury Jerzego Kmity. Jednak filozof podkreśla, że zmiana samego ceremoniału – a więc dookreślając, na gruncie późniejszej koncepcji kultury jako układu homeostatyczno-azymutującego, zmiana azymutu (eschatonu – zbiorowo praktykowanej wiary), do którego zmierza ludzkość – także musi pociągać zmiany w stosunkach produkcji. Poprzez wprowadzenie nowej mody, nowej wiary lub systemu wartości możemy również wprowadzić implementację do systemu, który zwrótnie zacznie wytwarzać narzędzia innego typu.

Ta druga relacja nie byłaby oczywiście możliwa ani na gruncie nie-Marksowskiego materializmu historycznego, ani społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury, ponieważ teorie te zachowują podstawowy aksjomat marksizmu, że „byt określa świadomość”<sup>523</sup>.

W dalszej perspektywie, rozważając relację pomiędzy teorią momentu duchowego w nie-Marksowskim materializmie historycznym, a koncepcją kultury Andrzeja Falkiewicza, można by rozważyć, czy jest możliwość poszerzenia pojęcia środków produkcji duchowej tak, by definicyjnie objęły całość opisywanej przez Falkiewicza produkcji kulturowej i, co za tym idzie, także środki niewerbalne – muzykę, malarstwo etc. Powstaje pytanie, jak wtedy ustanowić relację pomiędzy środkami ceremoniału, które obejmują w całości aspekt społeczny (międzyludzki), a środkami indoktrynacji, czyli tymi, do których nierówny dostęp wyznacza walkę klasową. Problem polega na tym, że „kapłani” Leszka Nowaka i Krzysztofa Niedźwiadka apelują tylko do intelektu, a ceremoniał Falkiewicza operuje także ucieleśnionymi emocjami – przykładem może być ceremoniał religijny, patriotyczny.

W drugiej kolejności warto by zbadać, czy koncepcja kultury Andrzeja Falkiewicza jako

---

522 Andrzej Falkiewicz, *Teatr Społeczeństwo*, dz. cyt., s. 160.

523 Nawet jeżeli dla Nowaka byt, to jest baza, w momencie duchowym, to produkcja duchowa – jest ona jednak rozumiana tylko jako produkcja mitów, którymi „karmi się” obywateli.

układu homeostatyczno-azymutującego, obejmującego epistemon i eschaton, mogłaby być potraktowana jako teoretyczna egzemplifikacja społeczeństwa bezklasowego, w którym podział klasowy został zniesiony, a dostęp do środków produkcji, także duchowej, jest równomiernie rozłożony wzdłuż całego społeczeństwa. Na to jednak potrzeba by osobnej pracy, zapewne tyluż stronicowej, co ten – podobnie jak na pełną analizę porównawczą ujęcia Falkiewicza z koncepcją Jerzego Kmity.

Poszukiwanie miejsca, z którego można by wypowiedzieć – w sposób prawomocny – swój sąd (skoro rozwiązania kulturowe zawsze są prowizoryczne, a ponadto uwikłane w daną kulturę, nawet wtedy, gdy to uwikłanie w kulturę starają się rozpoznać – na przykład tak, jak u Kmity, owo uwikłanie nazywając „przedteoretycznym” i proponując „teoretyczny” meta-poziom refleksji nad strukturą) było zadaniem, które Falkiewicz wyznaczył sobie na „trzecim” („dojrzałym”) etapie twórczości, który omówimy w następnym, czwartym rozdziale.

Ujęcia Falkiewicza i Kmity są komplementarne w tym sensie, że podobne w podstawowych intuicjach – choć autor koncepcji kultury jako układu homeostatyczno-azymutującego zakładał prymat zbiorowo praktykowanej **wiary**, która organizuje praktykę społeczną, zaś dla twórcy teorii społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury to **praktyka** społeczna determinowała zbiorowo wyznawaną „wiarę”, czyli również światopogląd epoki. Światopogląd epoki, który jednak, wedle Kmity, można badać z punktu widzenia humanistyki teoretycznej (która więc, *implicite* nie jest uwikłana w światopogląd danej epoki – można jednak wykazać jej podporządkowanie paradygmatowi proceduralnej racjonalności). Kłopot jest więc – widoczny tym bardziej w zestawieniu tych dwóch ujęć – w znalezieniu w dyskursie punktu, z którego, w sposób choć częściowo niezależny od tegoż dyskursu, można wypowiedzieć swój sąd, kłopot, który narastał w obliczu wyzwań strukturalizmu, poststrukturalizmu i postmodernizmu. Wydaje się, że to ten kłopot poznawczy determinował kolejne poszukiwania Falkiewicza i „przechodzenie” do kolejnych etapów we własnej refleksji, uznając poprzednie próby wyrokowania na temat kondycji człowieka we współczesności za niewystarczające.

Innymi słowy, chodziło o następujący problem – skoro to kultura (względnie: struktura) determinuje moje (mnie-podmiotu) myślenie o świecie, to w jaki sposób kulturę tę można – jako podmiot – przekroczyć? Tym sposobem „przekroczenia” zastanego dyskursu, w obrębie którego doświadczanie rzeczywistości zdeterminowane jest przecież przez „zbiorowo wyznawaną wiarę” (azymut, eschaton), a wyznaczane przez praktykę (homeostat, epistemon), okazało się „moje”, własne ciało – „ciało” jako postulowane nowe centrum podmiotowości, „myślenia-ciałem”. O tym będzie mowa w nadciągającym rozdziale.

## Rozdział Czwarty: Metaforyczna koncepcja podmiotowości

### Zawartość

W rozdziale przedstawimy koncepcję metafizyczną Andrzeja Falkiewicza, nazwaną „metaforyczną koncepcją podmiotowości” i pochodzącą z trzeciego, „dojrzałego” etapu jego twórczości. Rekonstruujemy tę filozofię pomocą ściślejszych pojęć niż te, których on sam był użył i osadzamy w kontekście historiozoficznym.

Zacniemy od, w podrozdziale 4.1, przedstawienia koncepcji człowieka teatralnego, która rozpoczyna rozważania Falkiewicza o „metaforyczności” istnienia, analizując ją za pomocą ramy pojęciowej zapewnionej przez krytykę radykalizmu autorstwa Helmutha Plessnera (kładącego nacisk na rolę ceremonialnego społeczeństwa), następnie, w ramach podrozdziału 4.2, w paragrafie 4.2.1 rekonstruujemy założenia istnienia-jako-metafora, wyłożone w eseju pt. „Istnienia jako metafora. Wobec kryzysu kulturowego” oraz książkach: „Istnienie i metafora” i „Być może – być w stu trzydziestu czterech odsłonach”; w paragrafie 4.2.2 pokazujemy, dlaczego projekt ten nie jest „naiwną” metafizyką, co rozszerzymy w interpretacji koncepcji jako postmodernistycznej metafizyki (podrozdział 4.8). W podrozdziale 4.3 porównujemy założenia modelu istnienia-jako-metafora z aksjomatami atrybutywistycznej metafizyki unitarnej; w podrozdziale 4.4 przedstawiamy konsekwencje przyjętych przez filozofa założeń – o nie-lokalności podmiotowości (par. 4.4.1) i kluczowej roli wglądu mistycznego, nazwanego przez Falkiewicza „introspekcją rozszerzoną” (par. 4.4.2); w 4.5 eksplikujemy anty-kartezjanizm w Falkiewiczowskiej koncepcji „metaforycznej” i cielesnej podmiotowości; w 4.6 wyłuszczamy zbieżności tegoż podmiotu z wizją podmiotowości zawartej w dyskursie feministycznym, kładącej nacisk na cielesność i wynikające z niej osobiste doświadczenie; w 4.7 pokazujemy, na jakiej zasadzie koncepcja ucieleśnionego, *quasi*-feministycznego podmiotu Falkiewicza pozostaje w relacji do dyskursu postmodernistycznego, wreszcie w 4.8, wysnuwając wnioski z prowadzonych wcześniej rozważań, wracamy jeszcze raz do koncepcji „introspekcji wewnętrznej”, by pokazać, że „przełamanie” myślenia o podmiotowości w kategoriach dualistycznych i kartezjańskich możliwe jest tylko poprzez praktykę cielesną (poza-rozumową, poza-dyskursywną) tak, aby podsumować związany z „introspekcją wewnętrzną” wątek Falkiewiczowskiej metafizyki – jako wart rozważenia postulat restytucji (względnie resuscytacji) mistyki w zachodnim dyskursie filozoficznym; wreszcie w ostatnim podrozdziale, tj. 4.9, streszczamy podstawowe zarzuty – te, które wysnuto i te, które można by jeszcze wysnuć wobec takiego modelu podmiotowości.

#### 4.1 Koncepcja „człowieka teatralnego”

We wstępie do pracy *Istnienie i metafora* można zauważyć płynne przejście od wcześniejszych zainteresowań teatrem – omawianych w rozdziale drugim, a stanowiących pierwszy etap w twórczości filozofa – do koncepcji istnienia-jako-metafory. Falkiewicz czyni pomost pomiędzy swoją poprzednią pracą, podkreślającą zbiorowe źródła podmiotowości, proponując model „człowieka teatralnego”. Ponieważ koncepcja ta jest nowym – i zsyntetyzowanym – ujęciem wcześniejszych problemów, omawianych zwłaszcza na kartach „Teatru Społeczeństwo” (zobacz: podrozdział 2.3), i ponieważ stanowi zaczyn do zajęcia stanowiska metafizycznego, zrekonstruujemy ją w tym miejscu.

Dookreślimy wątki tego konceptu za pomocą terminologii ukutej przez klasyka, Helmutha Plessnera, apologety roli i znaczenia „społeczeństwa”, jako tworu umożliwiającego – w jego ujęciu – bezkonfliktową relację z potencjalnie nieskończoną liczbą jednostek – w przeciwieństwie do wspólnoty, dla której najbardziej charakterystyczne jest istnienie pewnej jasno określonej granicy. W przypadku „wspólnoty krwi” jest to granica oddzielająca jej członków od „innych”, a w przypadku „wspólnoty sprawy” odcinająca natomiast radykalnie prywatność każdego członka tejże wspólnoty. Idee Plessnera znalazły oddźwięk po drugiej wojnie światowej, spowodowanej, jak sądzono, myśleniem „plemiennym”, jedynie w kategoriach wspólnot narodowych, a nie w kategoriach ludzkości i „społeczeństw otwartych”, o których pisał jeszcze przed wojną Henryk Bergson<sup>524</sup>, a po wojnie, odwołując się do jego myśli, Karl Popper<sup>525</sup>, konstruując apologię liberalnego społeczeństwa otwartego.

Zdaniem poznańskiego filozofa „teatralność” polega na tym, że zachowanie człowieka jest zawsze niezgodne z prywatnymi uczuciami i odczuciami „aktora”<sup>526</sup>, co nasuwa skojarzenia z koncepcją przyjmowania roli i „masek” u Goffmana. Falkiewicz wychodzi więc z punktu wyjścia,

---

<sup>524</sup> Henri Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, dz. cyt., ss. 265-266: „Ciągłe aktywna siła kierująca, która jest dla duszy tym, czym ciężar dla ciała, zapewnia spójność grupy, naginając w jednym i tym samym kierunku wolę jednostek. To właśnie jest powinność moralna. Wykazaliśmy, że może się ona rozciągnąć na społeczeństwo, które się otwiera, lecz że była stworzona dla społeczeństwa zamkniętego. Wykazaliśmy również, jak to się dzieje, że społeczeństwo zamknięte może żyć, opierać się wywrotowemu działaniu inteligencji, zachować i przekazać każdemu ze swych członków poczucie ufności, tylko dzięki religii wywodzącej się z funkcji fabulacyjnej. Ta religia, którą nazwaliśmy statyczną, i ta powinność, która polega na nacisku, stanowią podstawy społeczeństwa zamkniętego. Od społeczeństwa zamkniętego do społeczeństwa otwartego, od państwa do ludzkości, nigdy nie uda nam się przejść drogą powiększania. Nie mają one tej samej istoty”. Dla Bergsona „społeczeństwo otwarte” jest społeczeństwem mistyków, w którym każda jednostka kontaktuje się bezpośrednio z siłą, która moralność wytwarza bez pośrednictwa społecznego systemu „nacisku”, czyli zakazów i nakazów.

<sup>525</sup> Zob.: Karl Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie, tom 1, Urok Platona*, przeł. H. Krahel, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.

<sup>526</sup> Andrzej Falkiewicz, *Istnienie i metafora*, dz. cyt., s. 22.

który osiągnął na „średnim” etapie swojej twórczości, wyznaczonej przez „Teatr Społeczeństwo”. Czy założenie o owej niezgodności z prywatnymi odczuciami – podobnej zresztą do ujęcia Goffmana, w którym socjolog ten sugeruje, że pod maską jest „udręczona” twarz odgrywającego – nie zakłada jednak wszak jakiejś mitycznej „szczerości”, która przecież – jeśli potraktować poważnie założenie o społecznym (czy strukturalistycznym) charakterze podmiotowości – jest niemożliwa? Nie zakłada, jeśli dookreślić to stanowisko, omawianym już, Foucaultowskim ujarzmianiem. Jednostka jest nieszczerą w tym sensie, że ceremonialne człowieczeństwo tłumi i sublimuje w nim odruchy zwierzęce – czy też po prostu afektywne, choć psychologia po Lacanie zrezygnowała w dużej mierze z podziału na „afektywne” i „intelektualne”; także ona jednak zakłada, że mowa może mieć funkcję objawiania lub mediowania, może być błędem lub fałszem, choć przez ten błąd i fałsz także ostatecznie przemawia prawda. Z kolei Taylor zauważa niemalże mimochodem, że społeczne wzorce są na tyle silne, że „jedynie niezwykle potężny charakter mógłby być na tyle wolny od nacisków opinii innych ludzi, by stanąć w prawdzie o sobie, jaka by ona nie była”<sup>527</sup>, w czym przypomina cytowaną już Freudowską tezę, że tylko „wybrane i zrównoważone umysły mogą uchronić obraz postrzeganej rzeczywistości od wypaczenia, któremu ulega on u innych pod wpływem ich psychicznej indywidualności”, o ile tylko dodamy do tego założenie, że owa „psychiczna indywidualność” jest – jak u strukturalistów – kreowana pośrednio przez społeczeństwo (rodziców, znaczących innych, „sieć znaczeń” etc.).

Nieszczery jesteśmy wobec tych odruchów, popędów i pragnień, a nawet jeśli je wyrażamy, to ubrane w tkaninę ceremoniału. Już Plessner pisał o nim, że „jego atmosferą jest uprzejmość”, w której „obojętność, zimno i obcesowość wzajemnego mijania się w pośpiechu neutralizują formy uprzejmości, szacunku i grzeczności”<sup>528</sup>. Dla Falkiewicza ten społeczny teatr, w którym porusza się *homo theatralis*, charakteryzują trzy główne predykaty: materialność, symbolowość<sup>529</sup>, kłamliwość.

Przeanalizujmy te trzy predykaty. Co oznacza materialność teatru? Genealogicznie najwcześniej, zdaniem autora *Istnienia i metafory*, społeczny teatr jest materialny, ponieważ u początku swych dziejów posługiwał się oswojonym przedmiotem – fetyszem – który jest archetypem symbolu. Scala wspólnotę jako pierwsza intersubiektywność, materialna nie porozumienia<sup>530</sup>. Falkiewicz powołuje się na badania Jeana Piageta wykazującego, że „zarówno

---

527 Charles Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 64

528 Helmuth Plessner, *Granice wspólnoty...*, s. 99.

529 Nie chodzi o „symboliczność”. Falkiewicz pisze: „Cassirerowska symboliczność w rozumieniu najszerszym, charakteryzująca naturę mowy i myśli ludzkiej, wydaje się poprzedzana w filogenezie ową rdzenną symbolowością w rozumieniu wąskim”. Andrzej Falkiewicz, *Istnienie i metafora*, dz. cyt., s. 35. Chodzi więc o **wieloznaczość** symbolowości społecznego teatru, cassirerowska symboliczność sugeruje natomiast odsyłanie do czegoś **konkretnego**.

530 Por. słynny film w reż. Stanleya Kubricka pt. *Odyseja Kosmiczna 2001*. U początku i końca drogi ludzkości widzimy monolit, który symbolizuje milczącą obecność transcendencji.

myślenie, jak i mowa dziecka mają podstawę empiryczną, [ponieważ] są uogólnieniem operacji dokonywanych na rzeczach”<sup>531</sup>. Wyróżniony przedmiot, który staje się fetyszem, „bezglśnie przemawia” – nie wiadomo, co przekazuje, co sugeruje, przed czym jest ostrzeżeniem. Jego tajemniczość polega na „niedookreśloności”. Nie odsyła do konkretnego sensu. To, na co nas nakierowuje, może mieć związek ze sferą *sacrum*, ale jest niejasne. Jest zagadką: ani pytaniem, ani odpowiedzią, być może niemyym wołaniem, reakcją na niewiedzę człowieka o swoim miejscu we wszechświecie. Filozof dookreśla go jako „materialny przedmiot oswojony przez człowieka” i dopatruje się w nim śladów „oddzielenia pierwiastka ciała ludzkiego od materii świata”<sup>532</sup>, czyli momentu w historii człowieka, w którym zauważył on nieprzekraczalną odrębność świata od siebie, na przykład kamienia od swojego ciała. Dlatego też najważniejszą i być może najciekawszą dla człowieka cechą oswojonego przedmiotu jest to, że nie jest on mną.

W drugim punkcie dla Falkiewicza teatr jest symbolowy. Fetysz, w procesie dopowiadania, staje się symbolem, czyli materialnym przedmiotem, który najpierw zaczyna bezgłśnie nawoływać, poprzez samo wyróżnienie go przez zbiorowość (w stadium fetyszu), a następnie zaczyna być pojmowany i dookreślany. Cechuje go jednak wciąż wieloznaczność. Dopiero później staje się on, jak zaznacza Falkiewicz, symbolem w sensie cassirerowskim. Dodajmy, że Paul Ricoeur zauważył, że symbol odsyła nie tylko do konkretnych elementów językowych, ale także trudniejszych do uchwycenia elementów niejęzykowych<sup>533</sup>. Podobnie Hans-Georg Gadamer oraz Mircea Eliade zauważali, że ważną rolą symbolu jest odsyłanie do sfery *sacrum*<sup>534</sup>, która nie zawsze ma ściśle językowo określony charakter. Przykładem realizowania ceremoniału jest obrządek religijny, który wprost odsyła do *sacrum*, ale jednocześnie jest materialny, posługuje się symbolami i językiem<sup>535</sup>.

Po trzecie, teatr nie jest zobligowany do mówienia prawdy, prawdy rozumianej po Arystotelesowsku. W ten sposób pojawia się – poza zwierzęcą, fundamentalną, koniecznością śmierci i walką o życie – „czysta możność”, jak to ujmuje Falkiewicz<sup>536</sup>. „Wymyślone”

---

531 Andrzej Falkiewicz, *Istnienie i metafora*, dz. cyt., s. 32.

532 Tamże, ss. 33-34.

533 Paul Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, przeł. P. Graff, K. Rossner, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1989, s. 135.

534 Por: Hans-Georg Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 121; Mircea Eliade, *Sacrum i profanum*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 8.

535 Rola języka w religii wzrosła dopiero jako efekt protestantyzmu (o czym pisał chociażby Habermas), natomiast w rzymskim katolicyzmie zaczęła mieć znaczenie właściwie dopiero po Soborze Watykańskim II, który umożliwił odprawianie mszy w językach narodowościowych. Weźniej treść misterium była właściwie niezrozumiała – w kategoriach intelektualnych – dla wiernego. Chodziło o przeżycie religijne, które nie miało (i nie miało mieć) charakteru *stricte* werbalnego (choć bez wątplenia obecny był w nim porządek symboliczny).

536 Andrzej Falkiewicz, *Istnienie i metafora*, dz. cyt., s. 37: „myśl, oderwana od treści ukształtowanego w nas genetycznie doświadczenia, odrywa się od świata (...) Odtąd możliwe są dowolnie tworzone fabuły (...) Tak pojawia

i wypowiedziane stać się może społeczną „prawdą”, już nie w rozumieniu Arystotelesowskim, ale prawdą równie niezaprzeczalną dla członków zbiorowości. W ten sposób światem człowieka zaczyna rządzić dowolność, która odbywa się poprzez język, czyli system symboliczny, którego z kolei niezbędnym warunkiem zaistnienia jest ceremonia będący „niezbywalnym kontekstem każdej wypowiedzi”<sup>537</sup>. Dowolność ta jest odpowiedzią na Gombrowiczowską próżnię, konieczność śmierci, wobec której mała wyczynia swe grymasy, to „drażnienie się nasze, gdzieś w galaktyce, ludzka prowokacja w ciemnościach, dokonywanie dziwacznych ruchów w otchłani”<sup>538</sup>. Zauważmy, że Helmuth Plessner podkreśla, że etos społeczeństwa charakteryzuje „tęsknota za maskami, które sprawiają, że bezpośredniość zanika”, jednocześnie – niejako w zamian – nadawanie życiu nowy sens, który „daje siłę do znoszenia tego, co przeciwne naturze”<sup>539</sup>. Są tutaj dwa elementy, które są istotne także w koncepcji *homo theatralis* – maski, które zakrywają bezpośredniość (o ile jest ona w ogóle w świecie ludzi możliwa), a także zwierzęcość, a w zamian projektują sens.

W ujęciu Plessnera jest jednak jednocześnie niezgłębiony, ponieważ u podstaw jego bycia jest „wieczna potencjalność”<sup>540</sup>, „zagadkowe źródło możliwości”<sup>541</sup>, człowiek jest „zarazem stawaniem się i bytem”<sup>542</sup>. Trudno powiedzieć, czy Falkiewicz przyjmował takie założenie, *explicite* na pewno nie, jednak *implicite* możliwość wolności i „wnoszenia nowości do wspólnej puli” musi zakładać również możliwość ruchu, ograniczoną jednak, a przynajmniej – generalnie – raczej odradzaną jednostce w społeczeństwach, ponieważ obarczoną wysokim ryzykiem życiowego fiaska, w przypadku nierespektowania norm; nie przypadkiem od czasów antycznych najgorszą karą – karą, zamiast której Sokrates wołał wybrać śmierć – było wygnanie.

Warto podkreślić fakt, iż to, co *explicite* zakłada w swojej teorii ceremoniału Plessner, a *implicite* Falkiewicz, jest rozbieżne z założeniami cytowanej już koncepcji socjologicznej Ervinga Goffmana, w której przybieranie maski wytwarza osobowość „prawdziwszą” niż to, co zaobserwować można w przestrzeni prywatnej. Weźmy pod uwagę cytat: „nasz przemyślany charakter jest prawdziwszy nawet niż to, co niosą nasze niekontrolowane sny”<sup>543</sup>. Tymczasem w myśl Plessnera sny byłyby chyba raczej wskazane jako fundamentalne źródło „zagadkowego źródła możliwości”, jako kreatywny strumień pomysłów i istnień nowych i nie mieszczących się

---

się językowy eksperyment, językowy żart, kłamstwo i grafomania”.

537 Andrzej Falkiewicz, *Istnienie i metafora*, dz. cyt., s. 40.

538 Cytat z *Pornografii* Witolda Gombrowicza za: Andrzej Falkiewicz, *Polski kosmos...*, dz. cyt., s. 122.

539 Helmuth Plessner, *Granice wspólnoty...*, s. 45.

540 Tamże, s. 71: „w rzeczywistości ludzie nigdy nie przenikają siebie do samego fundamentu, który zresztą nie jest określony, gdyż jest wieczną potencjalnością”.

541 Tamże, s. 77.

542 Tamże, s. 75.

543 Erving Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, dz. cyt., s. 99.

w formie<sup>544</sup>. Wedle Plessnera jest tak, że w obrębie zbiorowości jednostka nadaje sobie „uogólnioną formę”, czyli właśnie maskę, bowiem dzięki niej jest nietykalny wobec pozostałych członków zbiorowości, którzy – podobnie jak nosiciel maski – muszą przestrzegać praw i form ceremoniału<sup>545</sup>. Jednostka odnosi konkretne korzyści z przestrzegania ceremoniału (nietykalność, komfortowy brak konieczności „otwierania się” przed każdym napotkanym człowiekiem, to jest możliwość poprzestania na nic nie znaczących formach grzecznościowych), dlatego też chce tę maskę, po prostu, nosić, przybrać postać, „w której jest nietykalna, swego rodzaju zbroję, w której udaje się na plac boju, jakim jest sfera publiczna”<sup>546</sup>. Niemiecko-żydowski myśliciel dodaje pojęcie prestiżu, który wzmacnia siłę oddziaływania w obrębie – mówiąc językiem Falkiewicza – inscenizacji społecznej i który wynika z „jednoznaczności, który emanuje z czynów i sprawia, że mamy wrażenie, iż wypływają one zawsze z żelaznej woli, co <<wymusza szacunek>>”<sup>547</sup>. Charles Taylor wspomina o rozmaitych strategiach, jakie przybieramy, by skutecznie funkcjonować w przestrzeni publicznej – niektórzy „uczestnicy ceremoniału” (używając terminologii Falkiewicza i Plessnera) przemykają przez nią zawstydzeni, inni udają zabieganie, by zrzucić w ten sposób z siebie pytający lub oceniający wzrok innych ludzi, jeszcze inni przechodzą z godnością i spokojem policjanta podchodzącego do samochodu podczas kontroli<sup>548</sup>. Jak pokażemy później, dla Falkiewicza utożsamienie się społecznym teatrem jest posunięciem, umożliwiającym ekspansję, a więc koniecznym elementem „metaforycznego” sposobu istnienia.

Ujęcie Falkiewicza zakłada, że tożsamość podmiotu jest negocjowana, to znaczy, że stanowi wypadkową własnych pragnień i celów (w dużej mierze Freudowsko nieuświadomianych, a gromadzonych zapewne na poziomie zbiorowym, eschatonie-azymucie – zob. podr. 3.6), które wypływają z tego, co Plessner nazywa „zagadkowym źródłem”, czystą potencjalnością oraz ograniczeń i ram, „standardów”, jak to ujmuje Taylor, nakładanych na nas przez społeczeństwo. Realizowanie tej wolności leżałoby więc pomiędzy dokładnym realizowaniem wszystkich społecznych norm i zakazów, a negatywnym i krytykowanym przez Plessnera radykalizmem, pragnącym uczynić wszystkie **swoje** zasady powszechnie panującymi i podnieść do rangi świadomości wszystkie czynniki życiotwórcze. Wspominany już stopień nowości tego, co

---

544 Często śnimy o przekraczaniu norm społecznych, np. nieskrępowanym wyrażaniu popędów seksualnych i agresywnych. Plessner, Falkiewicz i Foucault nie zgodziliby się chyba z Goffmanem, bowiem sny pokazują nas jako istoty zwierzęce, nieokiełznane, niemieszczące się w całości w ramach społecznych. Z drugiej strony to życie w stanie czystym, popęd, w postaci sublimacji jak u Freuda, wytryskują z nas w postaci nowych form, później nieraz cenionych przez społeczeństwo jako wartościowa nowość.

545 Helmuth Plessner, *Granice wspólnoty...*, dz. cyt., s. 106: „Przestrzeganie jego [ceremoniału] praw i form jest wiążące i nie potrzebuje żadnego racjonalizującego lub moralizującego uzasadnienia. Istnieje on po to, aby go przejąć i zastosować – przy cichej świadomości, że ma on charakter gry”.

546 Tamże, s. 101.

547 Tamże, s. 110.

548 Zob.: Charles Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., rozdział pierwszy.



wnoszone do wspólnej puli, jest istotny. To, po pierwsze, wskazuje na to, że zbiorowość, jako układ nadrzędny, nie jest bezpośrednim „producentem” wartości – czyni to poprzez uformowane wcześniej jednostki – lecz systemem, który bezpośrednio egzekwuje ich przestrzeganie, a po drugie, że próba wniesienia do kultury nowych wartości wiąże się z ryzykiem. Wkład jest wkładem o tyle, o ile przekracza to, co jest już obecne i transmitowane w kulturze. To, co potencjalnie może być nim, jest jednocześnie tym, co wykracza poza wyobrażenia, „nie mieści się w głowach” aktualnych uczestników ceremoniału, przyjmujących – w przytłaczającej większości bezrefleksyjnie – zastaną rzeczywistość moralną<sup>549</sup> za oczywistość. Im większe odstępstwo tegoż „twórczego wkładu”, tym zarazem większe ryzyko i większa stawka. Jeżeli to, co robię w obrębie kultury, jako uczestnik ceremoniału, zupełnie pokrywa się z wartościami (a więc i celem, w myśl rozumienia kultury jako układu homeostatyczno-azymutującego), jestem doskonałym obywatelem i bezproblemowym współplemieńcem, jednocześnie będąc mało cenny w wymiarze budowania kultury (mogę co najwyżej ją konserwować, jednak jest ona z założenia w wiecznym przepływie) – nie mogę przyczynić się do zmiany paradygmatu, mówiąc językiem Kuhna, czy korekty Taylorowskich „społecznych standardów”. Przykładem sprzeciwu wobec historycznie zastanej wspólnoty, przywołanym przez tego ostatniego filozofa, jest Sokrates<sup>550</sup>. Nie respektuje norm ważnych dla zbiorowości, więc zostaje skazany na śmierć, pozostaje przy swoich wartościach, które później – poprzez jego śmierć – stają się uświęcone krwią jego konsekwencji. Inny przykład to mityczna Antygona, która decyduje się pochować zmarłego brata, sprzeciwiając się normom społecznym, określonym przez konkretną, historycznie uformowaną wspólnotę, przyznając się tym samym do wartości postrzeganych jako bardziej uniwersalne. Sofokles poucza nas przecież, że sprzeciw wobec społecznie wyznawanych wartości może być słuszny w imię innych (lub ich lepszego zrozumienia). Ów sprzeciw wobec historycznie rozumianej wspólnoty, w obu przypadkach, odbywa się nie na kanwie krytykowanego przez Plessnera radykalizmu, który jest odcięciem, zamknięciem, lecz na kanwie utożsamienia się z większą zbiorowością lub bardziej uniwersalnymi zasadami. Falkiewicz notuje, że „administracja staje tym odporniejsza, im gwałtowniej przeciw się niej występuje”<sup>551</sup>. Bez wątpienia, w pierwszym odruchu tak, jednak przykłady losów takich historycznych postaci, jak Jezus Nazarejczyk, świadczą o tym, że zgładzenie przeciwnika, wnoszącego do kultury nowe, rewolucyjne wartości nie musi doprowadzić do tryumfu oprawcy. Częstość obnaża to bezradność – maskowaną siłą – bieżącego systemu wobec tych, których „prawdy” wkrótce zostają uznawane za „prawdziwsze”; prawdziwsze w tym

---

549 Mówimy o rzeczywistości moralnej w sensie Taylorowskim, to znaczy: wartościach zakorzenionych w używanym języku, u Falkiewicza rozszerzonym o treści pozawerbalne, obecne w sztuce, malarstwie, muzyce etc.

550 Charles Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 73.

551 Andrzej Falkiewicz, *Teatr Społeczeństwo*, dz. cyt., s. 31.

sensie, że stają się masowo wyznawane i muszą być ostatecznie zaakceptowane także przez wymiar instytucjonalny społeczeństwa<sup>552</sup>.

Niemożliwość „totalnego” determinizmu w koncepcji *homo theatralis* i zakres wolności w odkrywaniu nowych koncepcji dobra nie oznacza, że jednostka – poprzez swój wyrażony wsem i wobec sprzeciw wobec konkretnych, historycznych form moralnych – może przestać funkcjonować w konwersacji z innymi. Należy raczej założyć, że podmiot, na gruncie tej koncepcji, zawsze i wszędzie musi funkcjonować w dialogu z innymi, niezależnie, czy nazwiemy go funkcjonowaniem w sieci znaczeń (Taylor), dyskursie (Ricoeur), czy osadzeniu w tradycji (Gadamer). W jaki sposób podmiot „łączy” się z bytami obszerniejszymi, na poziomie teoretycznym, przedstawia zreferowana w poprzednim rozdziale koncepcja indywidualnego horyzontu i wartościowania. Jest to ujęcie na niwie filozofii społecznej. Z punktu widzenia antropologii filozoficznej, istotne jest natomiast dla Falkiewicza doświadczenie „introspekcji wewnętrznej” jako dokładna deskrypcja miejsca, w którym horyzont jednostkowy (*stricte* cielesny) i społeczny się spotykają. To przedstawimy w paragrafie 4.4.2 i podrozdziale 4.8.

Najpierw jednak musimy poznać podstawowe założenia koncepcji „pograniczności” podmiotowości, wpisanej w koncepcję istnienia-jako-metafora.

---

552 W tej części używamy pojęć „społeczeństwo”, „zbiorowość” i „wspólnota” zamiennie. Robimy tak, gdy mamy na myśli układ homeostatyczny-azymutujący, czyli nadrzędną strukturę, w której zrzeszeni są wszyscy jej członkowie, którzy są jednocześnie jej wytworami. Dla Plessnera taka ludzka zbiorowość jak wspólnota była zawsze z jakiejś strony zamknięta, dopiero społeczeństwo miało umożliwiać nawiązywanie relacji i bezbolesne rozwiązywanie konfliktów potencjalnie nieskończonej liczby jednostek; w tym „wąskim” sensie społeczeństwo jest „wyższym” stopniem sformowania ludzi w zbiorowość, jest tym, co Falkiewicz nazywa mniej inwazyjnym, bardziej sprawnym i doskonalszym sposobem funkcjonowaniem organizmu zbiorowości, jednak sam tego rozróżnienia nie stosuje, bowiem operuje na wyższym poziomie ogólności (teorią szerszego zasięgu).

## 4.2 Podmiotowość istnienia-jako-metafora

### 4.2.1 Podstawowe założenia koncepcji

W koncepcji istnienia-jako-metaforze podstawowe założenie brzmi następująco. Istnieć – to znaczy wykraczać (nieustannie) poza własną fizyczność, czyli bytować ponad (meta) fizycznie – to jest metaforycznie<sup>553</sup>. Zaznaczymy na wstępie, że mamy do czynienia tutaj *de facto* z **metaforą „metafory”**. Nie chodzi bowiem o pojęcie „metafory” w ścisłym, technicznym sensie, jako terminie z dziedziny nauk o języku<sup>554</sup>, podawany krytyce i eksplikacji między innymi przez Jerzego Kmitę, jako opozycyjny wobec metonimii<sup>555</sup>. Sposób używania tego terminu nasuwa natomiast pewne skojarzenia z pracą George’a Lakoffa i Marka Johnsona pt. „Metafory w naszym życiu” (oryg. z 1980 r., polskie wydanie miało miejsce w 1988 r.) z tym zastrzeżeniem, że autorzy rozszerzają sens językoznawczego pojęcia „metafory” na kognitywistykę poznawczą, natomiast Falkiewicz idzie jeszcze dalej, czyniąc z niej podstawowy predykat istnienia (bytu). Lakoff i Johnson „dociążają” rolę metafory, kładąc nacisk na jej niezbędną w ludzkim poznaniu i zróżnicuje „metaforyzowanie” z posługiwaniem się zmysłami<sup>556</sup>. Jak pokażemy niżej, Falkiewicz – stojąc na gruncie metafizyki, a nie kognitywistyki – pokazuje, że nasze posługiwanie się zmysłami już wytwarza metaforę, świat, który nam się przedstawia – nieco jak u Schopenhauera – jest właśnie już zbudowaną, za pomocą posiadanej fizyczności, wielką „metaforą”.

<sup>553</sup> Andrzej Falkiewicz, *Istnienie i metafora*, dz. cyt., s. 390.

<sup>554</sup> Stanisław Sierotwiński, *Słownik terminów literackich. Teoria i nauki pomocnicze literatury*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1986, s. 141: „W metaforze wyzyskuje się możliwość kojarzenia z sobą nawet odległych pojęć, w których dostrzega się jakąś cechę wspólną (...) Przeniesienie znaczenia uzyskuje się m. in. przez przypisanie jakiemuś przedmiotowi cechy lub czynności odnoszonej zwykle do innego rzeczownika, przez podstawienie konkretnego w miejsce abstrakcji, lub na odwrót: przez opisanie wrażenia zmysłowego w kategoriach innego wrażenia, przez wynikające ze złudzenia psychologicznego przyznawanie przedmiotom z otoczenia materialnego stanów i uczuć podmiotu przeżywającego”. Dla Falkiewicza – na poziomie ontologicznym – podmiot byłby tym „złudzeniem” czy też, mówiąc ściślej, nieustannym wydarzeniem się „złudzenia”.

<sup>555</sup> Zob.: Jerzy Kmita, *Kultura i poznanie*, dz. cyt., paragraf o „metonimii i metaforze jako dwóch opozycyjnych zasadach <<wydarzeń komunikacyjnych>>”, ss. 126-130. Zauważmy, że Kmita analizuje także, w kolejnym paragrafie tej samej książki, „zjawiska kulturowe w optyce opozycji metonimii i metafory”, gdzie metonimia jest „znaką naturalną” lub „znakiem” (np. koroną zakładaną na głowę przez króla), metafora natomiast jest dookreślana jako „symbol”, który może mieć charakter konwensyjny lub nowatorski. Dosłownie mówiąc, metonimia jest „autonomiczną jednostką komunikacyjną”, metafora jest natomiast związana z dodatkową semantyką – odwołuje się do bieżących założeń światopoglądowych (kontynuując ten przykład – korona jest symbolem władzy) lub nie jest jeszcze skonwencjonalizowana (korona na głowie Chrystusa może być przykładem nowatorskim, jeszcze niejasnej, nowej metafory). Zob.: ss. 130-145. Ujęcie to jednak nie daje się przystosować do myślenia Falkiewiczowskiego, gdzie metafora jest „przyrodzonym” sposobem istnienia bytu, który nie może rzeczywistości pojmować inaczej, jak poprzez metaforyzowanie, gdzie to, czym się oswaja, jest moim ciałem, a to, co się oswaja, staje się częścią mojego ciała

<sup>556</sup> George Lakoff, Mark Johnson, *Metafory w naszym życiu*, przeł. T. P. Krzeszowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1988, s. 266: „W rzeczywistości widzieć coś poza metaforą można jedynie posługując się inną metaforą. Wygląda na to, że zdolność pojmowania doświadczeń za pośrednictwem metafory jest kolejnym zmysłem, jak wzrok, dotyk czy słuch, a metafora dostarcza jedyne sposoby postrzegania i doświadczenia znacznej części świata rzeczywistego. Metafora jest takim samym i równie cennym elementem naszego funkcjonowania co zmysł dotyku”.

Autorowi metaforycznej koncepcji podmiotowości chodzi zatem o zagadnienie epistemologiczne i ontologiczne, związane z „rzutowaniem się” w przyszłość i przestrzeń podmiotu. Ażeby dokonać tego „skoku” w to, co nieznanne, należy dokonać projekcji, dokonać rozwiązania metafizycznego, w sensie dosłownym – zaprojektować to, co zostanie „oswojone”, jak to opisuje filozof. Podmiotowi chodzi o przysparzanie bytowi swojemu istnieniu poprzez nieustanne wykraczanie poza siebie, przekraczanie, anektowanie rzeczywistości „zewnętrznej” na własnych zasadach, wcielanie w obręb własnego bytu.

W ten sposób Falkiewicz definiuje byt jako „stawanie się” lub „pragnienie bytu skierowane na zewnątrz”<sup>557</sup>. Stąd pochodził tytuł planowanej i nieukończonej książki: „W trybie pragnienia”. Podmiot jest projektowaniem siebie na zewnątrz, choć w istocie żadnego „na zewnątrz” nie ma, bo poznanie jest włączaniem zewnątrz w podmiot. Metafora jest oswojeniem rzeczywistości, ale także zdobywaniem jej. Częścią mojego bytu są kwiaty, na które patrzę, a gdy je widzę (lub o nich myślę), są już włączone, zmetaforyzowane w obręb mojego bytu. Istnienie – każde – zawsze dzieje się, zdaniem filozofa, na pograniczu ja i nie – ja, poznane i (jeszcze) nie – poznane, oswojone – nieoswojone. Celem jest więc to, aby swój byt nieustannie – przez to przekraczanie – pomnażać<sup>558</sup>:

*Jestem „tu”, ale jeżeli chcę utrzymać się w świecie, muszę się zarazem znaleźć „tam” – będąc nadal „tu”, nadal pozostając sobą. Jestem „tu” – ale żeby znaleźć się „tam”, muszę je wpierv oswoić, określić wedle potrzeb własnej fizyczności. Tak powstaje metafora, na którą składają się dwa etapy: moje bycie „tu” i moje wybieganie ku „tam”. Metafora – zawierająca dwa składniki: to, czym oswajam, i to, co powinienem oswoić (...) określające i określane (...) Istnieć to wykraczać poza własną fizyczność<sup>559</sup>.*

Chaïm Perelman, badacz metafor w języku, z których odkryć korzystał między innymi Paul Ricoeur piszący o strukturze interpretacji<sup>560</sup>, sformułował podstawowy aspekt metafory w syntetyczny sposób: „każda *phora* (...) inaczej strukturuje *thema*, wydobywając na jaw pewne jej aspekty, inne zaś pozostawiając w cieniu”<sup>561</sup>. Falkiewicz zakłada, że taką właśnie strukturę, strukturę „metafory”, ma każde istnienie, które zawsze – u każdej jednostki w nieco inny sposób – „strukturuje” zadane *thema* w nieco inny (oryginalny) sposób, inne aspekty rzeczywistości (przestrzeni wypełnionej konglomeratem potencjalnie nieskończonej liczby faktów) dostrzegając;

---

557 Andrzej Falkiewicz, *Istnienie i metafora*, dz. cyt., s. 391.

558 Tamże, s. 429.

559 Andrzej Falkiewicz, *Być może...*, dz. cyt., s. 35. W cytowanym zakresie jest to powtórzenie tez z *Istnienia i metafory* z 1996 w skondensowanej formie.

560 Zob.: Paul Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, dz. cyt.

561 Chaïm Perelman, *Analogia i metafora w nauce, poezji i filozofii*, przeł. J. Lalewicz, [w:] „Pamiętnik Literacki”, t. 62, z. 3, 1971, s. 253.

inne elementy podkreśla, inaczej je wartościuje – choć w przypadku ludzi, zwłaszcza z tej samej kultury, podobieństwa w tworzonych metaforach są na tyle duże, że umożliwiają skuteczną komunikację; choć, jak podkreśla myśliciel, ta komunikacja nigdy nie umożliwi pełnego wglądu w „metaforę” tworzoną przez inne istnienie (inny podmiot)<sup>562</sup>.

U podstaw tezy o metaforyczności istnienia jest przesłanka entymematyczna, że każdy element przyrody ożywionej (i nieożywionej także, o czym za chwilę) ma w sobie potencję, by przekraczać samego siebie i dokonywać ekspansji. Jest to oczywiście problematyczne założenie, zwłaszcza w przypadku elementów przyrody uznawanej tradycyjnie za nieożywioną. Falkiewicz zakłada, że każdy akt poznania jest **aktem osvajania na prawach własnej fizyczności**. Pies, patrząc na świat, widzi pokarm, pocieszyciela-człowieka, wroga albo przedmiot zabawy. Oswaja rzeczywistość na warunkach swojej fizyczności, anektuje ją, wybierając te elementy, które wydają mu się istotne/przydatne/zagrażające i dostosowuje swoje zachowanie do tejże „oceny”. Kot, który harcuje w mojej oficynie, traktuje ją najwyraźniej jako własne terytorium, nie zastanawiając się, skąd się wzięły w niej płyty chodnikowe i jaka jest technologia jej produkcji. Wystarcza mu „informacja”, że może się na nich położyć, bo latem, w słoneczny dzień, są ciepłe i ogrzewają, poprzez skórę, i jego trzewia, i jego stare kości. Dokonuje więc aktu metaforyzowania rzeczywistości w tym sensie, że czyni z całego kamienicznego podwórka własną metaforę, by ją uczynić możliwą do przyjęcia, do zasymilowania – „na warunkach własnej fizyczności”.

Podobnie, człowiek dokonuje „metaforyzacji”, rzutując siebie niejako w świat (swoje pragnienia, swoje poglądy, swoje dążenia). W przeciwieństwie do kota, rzeczywistość poznajemy za pośrednictwem kultury, i to ta kultura wytwarza, na poziomie zbiorowym (jako układ homeostatyczno-azymutujący, w swoim epistemonie) – pewne użyteczne i zmienne metafory, które pozwalają mu zrozumieć, to jest: zaanektować w zakresie koniecznym do przetrwania i dokonywania skutecznej ekspansji w rzeczywistość. Rolą kultury jest tworzenie wielkiej, zbiorowej metafory.

Filozof uznaje metaforyczność jednak za predykat każdego bytu, nie tylko bycia. Jakiej kamień dokonuje metafory? Czy to, że pozostawia odcisk w ziemi wystarczy, żeby przyznać mu zdolność ekspansji, jeśli tradycyjnie kojarzymy i metaforę, i związaną z nim działanie, z pewną intencjonalnością? Aby bronić takiego pan-subiektywistycznego (jak określa stanowisko

---

562 Andrzej Falkiewicz, *Być może...*, dz. cyt., s. 184: „Z tego co powiedziałem wyżej, wynika – że jest tyle światów, ilu tworzących je ludzi. Światy te, oczywiście, mają wiele punktów wspólnych – porozumiewamy się przecież. Wspólnota kulturowa, w której żyjemy sprawia, że nasze struktury myślowe są podobne. Ale nie – identyczne. Członkowie tej samej społeczności, obywatele tej samej epoki i kultury, także porozumiewają się z sobą z pewnym trudem – i nigdy bez reszty”.

Falkiewicza Nowak<sup>563</sup>) ujęcia podmiotowości, nie wystarczy raczej nam odwołać się w tym miejscu do (wciąż, niestety, kontrowersyjnej) filozofii Artura Schopenhauera, który – samemu zresztą także powołując się: już to na Spinozę, już to na świętego Augustyna – pisał o „woli”, która u człowieka jest najbardziej widoczna, jednak jest obecna nawet w kamieniu jako dążenie całej materii (rzeczywistości przyrodniczej) w określonym, wręcz zadanym jej, kierunku<sup>564</sup>.

Próbując gromadzić argumenty na rzecz przyjęcia – choćby na próbę, jako interesującego poznawczo – stanowiska pan-subiektywizmu istnienia-jako-metafora, ekstrapolującego podmiotowość także na elementy przyrodę ożywioną i nieożywioną, można by powołać się – choćby w celu dookreślenia – na badania filozofów umysłu, na przykład Daniela Denetta<sup>565</sup>, który zakłada, że to, co nazywamy intencjonalnością, można stopniować. Dalej dotyczy to jednak tylko organizmów żywych. Falkiewicz powołuje się na fizykę kwantową; obserwując najmniejszy możliwy do zanotowania wycinek materii widzimy, że ona także ma pewną – nazwijmy to nieco mgliście – sprawczość. Bowiem atom „decyduje”, kiedy rozpadnie się, lub w którą stronę „wysła” elektron – „może” to zrobić w tę lub inną stronę. Filozof cytuje Wenera Heisenberga, który twierdził, że nie ma zewnętrznej wobec atomu przyczyny, dla której wysła on w tym, a nie w innym kierunku elektron. Autor zasady nieoznaczoności w „Części i całości”<sup>566</sup> snuje analogię do samolotu, którego nie możemy zrozumieć natury lotu, dopóki nie porozmawiamy z pilotem.

---

563 Leszek Nowak, *Zagadka punktu wyjścia*, dz. cyt., s. 51: „Mamy więc do czynienia z koncepcją [istnienia-jako-metafora – przyp. I. G.], wedle której subiektywność jest powszechną charakterystyką istnienia, ale nie idzie o subiektywność podmiotu poznającego (o pan-subiektywizm kognitywny), lecz subiektywność podmiotu rozumiejącego, a więc doświadczającego istnienie w procesie życiowym, w toku istnienia. Mamy do czynienia tedy z pan-subiektywizmem egzystencjalnym”.

564 Artur Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, tom I, dz. cyt., s. 212: „Spinoza powiada (*Listy* 62), że gdyby kamień miał świadomość, to wyrzucony przez pchnięcie w powietrze sądziłby, iż leci z własnej woli. Pchnięcie jest dla niego tym, czym jest dla mnie motyw, a to, co w stanie przez niego przyjętym pojawia się jako spoistość, ciężar, trwanie, jest, jeśli chodzi o istotę wewnętrzną, tym samym, co ja w sobie rozpoznaję jako wolę, a co on także rozpoznalby jako wolę, gdyby u niego też doszło poznanie. (...) ja natomiast rozpatruję wewnętrzną istotę, która wszelkiej realnej konieczności (tj. działaniu przyczyny na skutek) nadaje dopiero znaczenie i obowiązywanie jako jej przesłanka, co u człowieka nazywa się charakterem, w kamieniu jakością, ale **w obu jest tym samym, a tam, gdzie poznajemy je bezpośrednio, nazywa się wolą**; w kamieniu jest ona najmniejszym, a u człowieka w największym stopniu widoczna i uprzedmiotowiana [wytluszczenie – I. G.]. W przekładzie polskim list, na który powołuje się Schopenhauer, opatrzony jest numerem 58. Dalej filozof cytuje świętego Augustyna, który „naiwnie wyraził ową sprawę” (tj. tożsamość dążenia wszystkich rzeczy materialnych z naszą, ludzką wolą) pisząc o tym, że „gdybyśmy byli kamieniami, falami wodnymi, wiatrami, ogniem (...) nie byłoby nam jednak obce dążenie do właściwych nam miejsc i do porządku” – cyt. za: tamże, s. 213, przypis 15.

565 Daniel Dennett wiąże „intencjonalność”, która jest podstawową cechą świadomości (chodzi o intencjonalne nastawienie *na coś*) z umiejętnością projektowania przyszłości, a tę zdolność zauważyć możemy także u zwierząt pozaludzkich, na przykład ssaków-drapieżników, śledzących swoją ofiarę, ale także niżej drabiny filogenetycznej. Filozof podkreśla – korzystając ze sformułowania autorstwa psychologa George’a Millera – że zwierzęta są przede wszystkim „informacyjzerne”, a ich „głód epistemiczny jest efektem kombinacji i znakomitej organizacji indywidualnego głodu epistemicznego **milionów mikropodmiotów**, zespolonych w dziesiątki, a nawet setki tysięcy podsystemów [wytluszczenie – I. G.]. Zob.: Daniel C. Dennett, *Natura umysłów*, przeł. W. Turopolski, Wydawnictwo CIS, Warszawa 1997, s. 100. Warty uwagi jest zresztą cały rozdział pt. *Historia intencjonalności* – ss. 99-138.

566 Werner Heisenberg, *Część i całość: rozmowy o fizyce atomu*, przeł. K. Napiórkowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987, szczególnie s. 156 i 261 – cytowane przez Falkiewicza.

Na podstawie tej Heisenbergowskiej interpretacji fizyki kwantowej stawia Falkiewicz tezę, że na „w pewnym najgłębszym sensie nie ma w ogóle istnień nieożywionych”, tyle, że „niektóre z tych uorganizowań ja przerastam – inne znowu mnie przerastają”<sup>567</sup>. Każdy element rzeczywistości jest podmiotem, włączając w obręb własnej fizyczności rzeczywistości, na prawach własnej podmiotowości:

*Moja specyficznie ludzka psychiczność, po ludzku rozumiana świadomość i podmiotowość, jest prawdopodobnie tylko jednym z przypadków tego samego, subiektywnego i podmiotowego uorganizowania istnień, które fizycy tropią na poziomie cząstek elementarnych. Jest szczególnym przypadkiem czegoś niepomernie bardziej ogólnego. Czegoś, co znajduje się, owszem, także poniżej mnie – ale co również niepomernie i wielorako przewyższa*<sup>568</sup>.

Istnieją relacje, w których mowa o odczuwaniu przez pacjentów podczas badań stanów świadomości związanych z uzyskiwaniem świadomości materii nieorganicznej. Badania przeprowadzano podczas eksperymentów z użyciem środków psychoaktywnych, pobudzających mózg w ten sposób, że pojawiają się nowe połączenia pomiędzy obszarami, które zazwyczaj nie kontaktują się ze sobą, lub były z nimi powiązane tylko centrycznie. Użycie – w kontrolowanych warunkach – tych substancji prowadzi do zbudowania powiązań poza tak zwaną „siecią wzbudzeń podstawowych” (*default mode*), która prawdopodobnie konstytuuje to, co w psychoanalizie nazywa się *ego*, czyli tę część jaźni, w której zawierają się nasze: przekonania polityczne, nawyki, podstawowe wyobrażenia na temat siebie i świata. Obniżenie wyspecjalizowania sieci mózgowych i pobudzenie elastyczności za pomocą podanych pacjentowi środków psychodelicznych doprowadza do statystycznie częstszego utożsamiania się, w przeprowadzanych później ankietach, z takimi wypowiedziami, jak „Nie jestem oddzielony od natury, lecz stanowię jej część”<sup>569</sup>. W starszych badaniach, przeprowadzanych przez Stanisława Grofa, można przeczytać o relacjach badanych w podobny sposób, spontanicznie zgłaszających naukowcom spostrzeżenia w rodzaju, że Himalaje – czczone w hinduizmie – a także granitowe posągi egipskie i prekolumbijskie statuetki ze złota nie przedstawiały wyobrażeń na temat bóstw, lecz nimi były, bowiem czczona była – obecna w nich – „niezmienna, odwieczna i niezróżnicowana świadomość tych materiałów”, diametralnie różna od

---

567 Andrzej Falkiewicz, *Ta chwila*, dz. cyt., s. 228.

568 Andrzej Falkiewicz, *Cztery szkice*, Wrocławskie Wydawnictwo Warstwy, Wrocław 2014, s. 99.

569 Matthew M. Nour, Lisa Evans, Robin L. Carrhart-Harris, *Psychedelics, Personality, and Political Perspectives* [w:] „Journal of Psychoactive Drugs”, nr 49 (3), July – August 2017, ss. 182-191; Robin L. Carrhart-Harris, Mendel Kaelen, David J. Nutt, *How Do Hallucinogens Work on The Brain?* [w:] „Psychologist”, vol. 27, nr 9, 2014, ss. 662-665. Ten sam efekt, jak wskazują autorzy drugiego artykułu, można uzyskać za pomocą praktyki medytacji, trwa to dłużej, za to skutki są trwalsze.

bardzo płynnych i zawsze nakierowanych na coś określonego stanów ludzkich<sup>570</sup>.

Problemem jest to, że aby przystać – w dyskursie zachodnim – chociażby na prawdopodobieństwo tezy, że wszystkie byty mają świadomość, a doświadczyć czego możemy za pomocą praktyki medytacyjnej lub przyjęcia odpowiedniej dawki, w warunkach laboratoryjnych, psychoaktywnych substancji psychodelicznych, należałoby najpierw właśnie zrezygnować z prymatu radykalnej refleksyjności, która posługuje się proceduralną racjonalnością. W innym przypadku pozostaje ona ciekawą, choć ekscentryczną ideą, która w dodatku ma nikłe możliwości aplikacji. Chodzi o to, że jedności podmiotu (*self*) ze środowiskiem przyrodniczym nie można dyskursywnie dowieść (choć święty Augustyn, Spinoza i Schopenhauer próbowali), trzeba jej doświadczyć. Czyli: warunkiem obalenia kartezjańskiego sposobu myślenia jest sama rezygnacja z jego roszczeń do objęcia refleksyjnym (kombinatoryjnym) i racjonalnym prymatem wszystkich sądów na temat rzeczywistości, które są prawomocne<sup>571</sup>.

**Metaforyczność istnienia** ma dla Falkiewicza dwie implikacje pojmowania podmiotowości. Pierwsza – każdy element rzeczywistości jest „podmiotem” (nie ma przedmiotów). Druga – dla samego podmiotu wszystko, co poznaje i czego doznaje, staje się elementem jego podmiotowości, włączane jest bowiem w obręb jego bytowania. Filozof dookreśla to „metaforyzowanie” rzeczywistości poprzez to, że – z perspektywy pierwszoosobowej – „[d]ostrzegam w świecie tylko to, co ma dla mnie jakieś znaczenie, czego się boję lub czego pragnę. A przeto nie postrzegam świata, lecz odczytuję jego własności (...) Nie widzę, lecz wydobywam”. W ten sposób twierdzi się tu, że kwestia „wartości sprowadza się (...) do własności wydobywanych ze świata i znaczeń, które im muszę przypisać”<sup>572</sup>. Postrzega się jedynie własności przedmiotów, a to, jakie własności przedmiotów postrzegamy (wydobywamy) z konglomeratu potencjalnie nieskończonej liczby faktów, zależy od wyznawanych przez nas wartości. Raz jeszcze ujawnia się tutaj prymat metafizyki i fakt, że zastosowanym rozwiązaniem Falkiewicz przyznaje konsekwencje dalekosiężne.

Postrzeganie wybranych własności świata przez pryzmat wartości oznacza percypowanie go zgodnie ze swoimi potrzebami – Słońce nie jest gorące „obiektywnie”, postrzegamy je jako „gorące”, oswajając je „na gruncie własnej fizyczności”, dla których temperatura ciał niebieskich

---

570 Stanisław Grof, *Obszary nieświadomości: raport z badań nad LSD*, przeł. A. Szyjewski, Wydawnictwo A, Wrocław 1999, s. 191.

571 Póki co ograniczmy się do stwierdzenia, że taki obraz świata jest doświadczalny – wyżej wymienione relacje świadczą o możliwości przeżywania indyferentnego poziomu świadomości ponad (czy popod-) gatunkowej. Dyskusyjne jest to, na ile taki sposób doświadczenia rzeczywistości jest „do zasymilowania” w obecnej sytuacji kulturowej.

572 Andrzej Falkiewicz, *Istnienie jako metafora. Wobec kryzysu...*, dz. cyt., ss. 6-7.



bliższych Słońca niż Ziemia jest nieprzystępna dla życia, a ciepło, jakie możemy w bezchmurny dzień odczuć, wnikające w skórę, jest jednocześnie warunkiem kontynuowania życia na naszej planecie. Dla innej istoty określenie, że „Słońce jest gorące” mogłoby nie mieć żadnego sensu. Tym samym, oznajmiając, że Słońce jest gorące, budując elektrownie słoneczne lub planując w przyszłości żeglugę międzyplanetarną, włączam – za sprawą tej metafory – ten byt w obręb własnej fizyczności.

To jest to, co Falkiewicz określa „przyrostem bytu”. Postrzegam nie krzesło, lecz zestaw przydatnych własności, które **dopiero czynią** je dla mnie krzesłem, przez co ostatecznie włączam je w obręb własnego, mówiąc Heideggerem, obchodu, obchodu jednak zawsze „wewnętrznego”, uwewnętrznionego; jest tak, jakbym poruszał się zawsze wewnątrz własnej fizyczności, nie wychodząc z niej. Dlatego też Falkiewicz pisze, że znaczenia „poprzedzają” byt, a nawet są jego „źródłem”. W tak zbudowanej ontologii kluczowa jest epistemologia podmiotu poznającego; filozof sam zauważa, że w jego ujęciu rozgraniczenie na epistemologię i ontologię nie ma większego sensu<sup>573</sup>. Byt – „poznając” – wciela w swoje bytowanie to, co zewnętrzne, więc natychmiast przestaje to „zewnętrznym” być; warunkiem tradycyjnie rozumianej epistemologii jest przecież rozróżnienie na podmiot (poznający) i przedmiot (poznania). Tutaj mamy tylko poznających.

Jest to koncepcja, w pewnym sensie, do granic logicznej konsekwencji kantowska<sup>574</sup>, a w każdym razie niezaprzecząca, w żadnym razie, doniosłości przełomu kopernikańskiego w filozofii – widzimy w świecie tylko to, co zostało nam „umożliwione do zobaczenia” przez siatkę pojęciową (sądy syntetyczne *a priori*). Tyle, że tutaj nie zakłada się, że jednak „gdzieś tam” istnieje świat obiektywnej rzeczywistości (rzeczy samych w sobie); nie, nie ma go, istnieją tylko subiektywności.

Oznacza to, że każdorazowa subiektywność i każdorazowy subiektywny ogląd świata – dokonywany przez różnego rodzaju „istnienia” – jest jedynym możliwym i – paradoksalnie – obiektywnym, na gruncie danego układu, poznaniem „prawdziwej” rzeczywistości – prawdziwej dla bytu poznającego. Mamy wiele subiektywności, dopowiadanych przez filozofa jako „sceny” lub „*umwelty*”<sup>575</sup>, ale ich poznawanie jest za każdym razem prawomocne, jako że są – te podmioty, te

---

573 Tamże, s. 12.

574 Falkiewicz jest tego świadomy. Cytuje Kanta: „myślenie o przedmiocie w ogóle za pomocą jakiegoś czystego pojęcia intelektu może się stać u nas poznaniem jedynie wtedy, gdy je odniesiemy do przedmiotów zmysłów” – zob.: Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu. Tom I*, dz. cyt., s. 254 – i tłumaczy to tak, że „cielesny paradygmat rzeczy zostaje przeniesiony w obcą sobie dziedzinę [języka, dyskursywności, czystego intelektu – przyp. I. G.], gdzie zachowuje nadal swą cielesną substancjalną <<rzeczywistość>>”; tym właśnie jest, jego zdaniem, tak zwany „przedmiot, pojęcie <<przedmiotu>>, które stanowi zachodnią kulturę”. Andrzej Falkiewicz, *Istnienie jako metafora...*, dz. cyt., s. 33.

575 Andrzej Falkiewicz, *Być może...*, dz. cyt., s. 14.

istnienia – produktami rzeczywistości przyrodniczej, którą poznają<sup>576</sup>.

Produkcja rzeczywistości (metaforyzacja zastanej rzeczywistości w imię warunków własnej cielesności) umożliwia skuteczny obchód. Umożliwia rzetelne działanie w rzeczywistości. Kot nie widzi płyt chodnikowych, tylko miejsce do wygrzania ciała, jego rzeczywistość, oglądana kocimi oczami, nie jest „nieobiektywna”, jest jego prawdziwym światem i to światem, w którym podejmuje on skuteczne działanie. Można dopowiedzieć, że różne światy (różne subiektywności), krzyżują się i spotykają ze sobą w różnym zakresie (mój świat i świat pani bibliotekarki, która wpuściła mnie do czytelnicy, krzyżuje się w momencie, gdy przedstawiam jej do zeskanowania legitymację doktorancką, gdybym podjął rozmowę, okazałoby się, że łączy nas więcej, zgodzimy się, że w pomieszczeniu są biurka, krzesła, lampy, ale gdyby doszło do rozmowy na temat tego, czy temperatura pomieszczenia jest „odpowiednia”, albo jaki jest sens naszych poczynań na Ziemi, okazałoby się być może, że w wielu punktach „połacie” naszych subiektywnych światów, są w wielu punktach, nieprzystawalne).

Stanowisko filozofa jest materialistyczne i monistyczne. W każdej metaforze wyróżnia to, co bliższe mojemu ciału, czyli to, za pomocą czego oswajam rzeczywistość, i to, co oswajane. Podaje przykład dziecka, które chwyta ustami pierś matki – to już jest metafora, bowiem niemowlę nie poznaje „obiektywnej” rzeczywistości, ale natychmiast – odruchowym gestem – włącza „zewnątrze” w obręb własnego obchodu (widnokągu) tak, by stało się dla niego użyteczne.

Istnienie ma strukturę mowy, a mowa ma strukturę istnienia, bowiem „żeby istnienie stało się podatne naszym językom, żeby nasze języki w miarę adekwatnie je wyrażały, musielibyśmy być w stanie posługiwać się *mową o strukturze istnienia*”<sup>577</sup>. Mowa odzwierciedla to, w jaki sposób istnienie oddziałuje na rzeczywistość; jest więc dobrą analogią do tego, w jaki sposób byt „przysparza sobie istnienia” poprzez metaforyzację zastanej rzeczywistości (pamiętając, że poza tą zmetaforyzowaną rzeczywistością nic nie istnieje, nie ma innej „obiektywności”). Byt poznaje poprzez metaforę, ponieważ inaczej „rzutować siebie” ani w przyszłość, ani w przestrzeń, nie może. Jest ograniczony tym, czym jest sam. W językowej metaforze Falkiewicz dostrzega przedłużenie tego sposobu działania bytu.

Jak możemy dookreślić Falkiewiczza refleksję o mowie, mającej strukturę istnienia? Po przełomie lingwistycznym wydawałoby się, że należy powiedzieć na odwrót – choćby za Hansem-

---

576 Falkiewicz parafrazuje formułę Jamesa Clerka Maxwella, pisząc, że „jedynymi prawami natury są te, które tworzy nasz umysł, a jedyne prawa rządzące umysłem są tworzone przez naturę”. W oryginale brzmiała ona: „Jedynymi prawami natury są te, które tworzy nasz umysł, a jedyne prawa rządzące umysłem są tworzone przez materię”. Tamże, s. 19.

577 Andrzej Falkiewicz, *Istnienie jako metafora. Wobec kryzysu...*, dz. cyt., s. 26.

Georgiem Gadamerem, że to byt ma strukturę mowy („jest obleczone w język”). Zauważmy jednak, że jeden z czołowych strukturalistów, Jacques Lacan, dokonujący reinterpretacji „technicznych” (dotyczących praktyki psychoanalitycznej) pism Freudowskich, wskazuje, że jednym z kluczowych „oblicz mowy” jest w psychoanalizie „objawianie” prawdy o bycie. Owo „wyznanie bytu” nie dochodzi często do głosu z powodu wyparcia. Ale dopiero wtedy – nie spełniwszy rolę „objawiania” tego, co się tego „objawienia” w bycie domaga – mówienie funkcjonuje, niejako w regresie jako „mediacja” pomiędzy mną a innym<sup>578</sup>. Struktura nie jest więc – przynajmniej u Lacana – li tylko abstrakcyjnym systemem znaków, oderwanym bytem, lecz także „mową istnienia”, które po prostu inaczej wyrazić się nie daje. Możemy myśl Falkiewicza dookreślić więc tak, że „metaforyzowanie” rzeczywistości wyraża strukturę rzeczywistości – metaforyczną, więc pozbawioną twardego rdzenia, odpowiadającą zawsze na potrzeby podmiotu – co też „zazębia się” z psychoanalitycznym ujęciem „pragnienia”, które przez sprzeczność z porządkiem społecznym prowadzi do „wyparcia”, uniemożliwiając wyznanie tej subiektywnej prawdy.

Dlatego też filozof mówi o bycie jako o „stawaniu się”, albo – precyzyjniej – jest on „pragnieniem skierowanym na zewnątrz”. To pragnienie skierowane na zewnątrz jest immanentną cechą istnienia (bytu) w ogóle – istnieć to stawać się, pragnąć, wychylać się w przyszłość, w przestrzeń, w to, co nieznanne. Istnieć – to czuć głód, brak. Tu też widzimy tę granicę, to przesunięcie się po niewidocznej linii, z filozofowania społecznego (człowiek jako *homo theatralis*, życie zbiorowe jako spektakl, kultura jako całość dążeń epoki, określająca tym samym warunki doświadczania rzeczywistości poszczególnych członków zbiorowości, ludzkość jako zbiorowy organizm, operujący kulturą, do którego wymogów podporządkować się musi jednostka, chcąca uczynić swoje życie sensownym, przy jednoczesnym wymaganiu wnoszenia pewnego *novum* do zastanej sytuacji kulturowej tak, by ją przekraczać, pomnażać) do przeświadczenia, że to metaforyzowanie, przekraczanie, pragnienie jest predykatem w ogóle całej rzeczywistości przyrodniczej; wszystko jest ożywione i przejawia ten sam pęd – choć w rzeczywistości ludzkiej związane jest z kulturą.

Każdy przedmiot – nawet abstrakcyjny – jest metaforą własnego ciała, ponieważ wyobrażenie rzeczywistości zewnętrznej musi być zbudowane na bazie podstawowego

---

578 Jacques Lacan, *Seminarium I. Pisma techniczne Freuda*, dz. cyt., ss. 93-94: „Otóż – do tego właśnie zmierzam poprzez wszystkie te przykłady – to o tyle, o ile wyznanie bytu nie dochodzi do swojego końca, mówienie przechodzi w całości na tę stronę, gdzie uczepta się innego (...) Ale istnieje jeszcze inne oblicze mówienia, którym jest objawianie. (...) Opór następuje w momencie, gdy słowo objawienia nie zostaje wypowiedziane (...) Uczepta się innego, gdyż to, co jest popychane ku mówieniu, nie uzyskało u niego dostępu. Zatrzymane nadejście mówienia, [w tym sensie], że coś być może je zasadniczo uniemożliwia, to tu jest właśnie punkt zwrotny, gdzie, w ramach analizy, mówienie przerzuca się całkowicie na swoją pierwszą stronę i ulega zredukowaniu do swej funkcji relacji z innym. Jeśli mówienie funkcjonuje wówczas jako mediacja, to dlatego, że nie dopełniło się jako objawienie”.

doświadczenia własnej fizyczności<sup>579</sup>. Kultura także tworzy metafory coraz większe i coraz bardziej wyrafinowane. Filozof dodaje, że religia jest „największą, najśmielszą i rozpiętą najszerzej” metaforą, jaka daje się akurat w danym momencie kulturowym pomyśleć<sup>580</sup>. Jednocześnie podkreśla, że ceremoniał i idący za nim rytuał i mit, a także przypowieść, **nie** są sposobami wyrażania jakiejś prawdy, ale są „wyrażoną prawdą” – prawdą, która wcześniej nie istniała i zaistnieć mogła tylko na gruncie tego ludzkiego osvajania rzeczywistości, co nasuwa skojarzenia z postmodernistycznym ujęciem problemu „prawdy”.

Oprócz religii analizuje filozof dalej relacje pomiędzy sztuką, a metaforą – sztuka ma być jednak wtórna wobec tej największej metafory, którą konstruuje religia. Posługuje się przerysowaniem, przesadą i ma na celu odreagowywanie niekoherencji napotykanych w obchodzie człowieka<sup>581</sup>. Można więc powiedzieć, że pełni funkcję terapeutyczną. Inaczej ujmuje Falkiewicz naukowe poznanie zewnętrznego świata. Bowiem sama sztuka wyostrza przecięcie pomiędzy metaforyzowanym, a metaforyzującym, poznanie naukowe chce zlikwidować tę różnicę, tym samym dając przeświadczenie, że żadnego pęknięcia nie ma, że poznajemy obiektywną rzeczywistość; próbuje więc „ubiec ten moment, w którym metafora powstaje”, co oczywiście nie jest możliwe, działając jednak w rygorach metodologicznych zbliża się do świata „dzikusa” i najbardziej pierwotnych, „pewnych” metafor, nie obciążonych jeszcze nadmierną rozpiętością metaforyzowania religijnego, lub przesadnym skupianiem się na pęknięciach w rzeczywistości kulturowej celem ich odreagowania, jak robi to sztuka<sup>582</sup>. Bowiem sztuka jest metaforą metafory – sztuka metaforyzuje tę metaforę, przez co niejako bierze ją w nawias. Dlatego też jest ona (metafora sztuki) „spełniana pusto”<sup>583</sup>. Nie pełni funkcji wytwórczej. W tym założeniu filozof pomija chyba fakt nierozzerwalności poznania religijnego i artystycznego w czasach pierwotnych; deskrypcja sztuki jako pusto spełnianej metafory wydaje się trafna właściwie wyłącznie w przypadku sztuki abstrakcyjnej (a i to jest wątpliwe), bowiem przecież i u zarania dziejów, i dzisiaj, działalność artystyczna wytwarzała nowy sposób rozumienia rzeczywistości, potrafiąc w nowatorski sposób ją ująć; pozostaje też pytanie o literaturę, jako tworzącą – jak zauważył Ingarden – „nowe światy”.

---

579 Jak śpiewa poeta: „własny dzień jest wydarty z przestrzeni razem z ciałem”. (*Radość*, sł. i muz. Jakub Sienkiewicz). Ta metafora (sic) trafnie, bo poetycko oddaje, jak głębokie „oderwanie” – charakteryzujące światy subiektywnych widnokręgów – implikowałby koncepcja Falkiewicza. Zob.: Andrzej Falkiewicz, *Istnienie jako metafora. Wobec kryzysu...*, dz. cyt., ss. 33-34.

580 Tamże, s. 35.

581 Tamże, s. 37.

582 W odróżnieniu od sztuki, nauka miałaby wytwarzać metafory poprzez idealizację, czyli pomijanie w świecie tego, co akcydentalne, a wydobywanie tego, co esencjonalne, czyli istotne dla poznawanego zjawiska. Zagadkowe jest jednak, jaką instancją można ocenić, czy nasze poznanie ujmuje zjawiska esencjonalne dla danego zjawiska?

583 Maria Karpowicz, Tymoteusz Karpowicz, Andrzej Falkiewicz, Krystyna Miłobędzka, *Blisko z daleka. Listy 1970-2003*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2021, s. 350.

Falkiewicz kontynuuje metaforę teatru, definiując jako „aktora” po prostu [podmiot] „działający” w teatrze społecznym, który nierozdzielnie związany jest ze swoją funkcją symboliczną już „w rozumieniu cassirerowskim”<sup>584</sup>. Poruszamy się wśród symboli, jest to jedyna rzeczywistość ludzka, symbole te wytwarzają pospołu kulturową metaforę.

Reasumuje filozof, że: „moja osoba jest członem określającym metafory, jej członem zaś określanym jest to, co chcę poznać i przyjąć”<sup>585</sup>. Jednak ostatecznym celem Falkiewicza, przedstawionym już w pierwszym eseju, zawierającym zarys metaforycznej koncepcji podmiotowości, jest:

*popod samozwiązanymi i samo zamkniętymi metaforami zachodniej kultury, w tej największej metaforze, która ze swej istoty jest istnienie, określić ponownie jej człon bliższy mojemu ciału i jej człon od mego ciała dalszy, odnaleźć na powrót pozycję świata i pozycję mnie*<sup>586</sup>.

Celem jest więc „rozwikłanie” tej podstawowej metafory, którą jest „człowiek”. Co jest bliżej mojego ciała, a co jest bliżej świata i jaka jest relacja tego związku metaforycznego, w którym na podstawie „wymogów własnej cielesności” wytwarzam, osuwam świat zewnętrzny? Wrócimy do tego w podrozdziale poświęconym ucieleśnionemu charakterowi podmiotowości istnienia-jako-metafora (4.5). Póki co, zwróćmy uwagę jeszcze na jedną kwestię – że koncepcja Andrzeja Falkiewicza nie jest klasyczną, to znaczy: „naiwną” metafizyką.

#### 4.2.2 Świadomość struktury

Mimo chęci docierania do *istoty bytu*, sprzecznej z dążeniami współczesnych mu filozofii, uznających, że byt jest raczej przez konstruowany, niż odkrywany, Falkiewicz przejawia w swoim piarstwie to, co nazwać można „świadomością struktury”. Jego piarstwo, ze zwróceniem się ku fundamentalnym sprawom istnienia, podobnie jak fenomenologia Martina Heideggera, jest świadomym sprzeciwem wobec paradygmatu proceduralnego i próbuje określić swoje filozofowanie, wobec tego, co najpewniejsze – a jako to najpewniejsze, znajduje ostatecznie ciało. Falkiewicz, jako punkt wyjścia ustanawia następujący cytat Martina Heideggera:

---

584 Tamże, ss. 353-354.

585 Andrzej Falkiewicz, *Istnienie jako metafora. Wobec kryzysu...*, dz. cyt., s. 41.

586 Tamże, s. 46.

*„Skandal filozofii” polega nie na tym, że dowodu tego [na istnienie świata] dotychczas nie przeprowadzono, lecz na tym, że takich dowodów ciągle się oczekuje i poszukuje (...) To nie dowody są niedostateczne, lecz sposób bycia bytu, który dowodzi i który domaga się dowodu, jest niedookreślony. (...) Ograniczając się do „wiary w realność świata zewnętrznego”, potwierdzamy nieodpowiedniość ujęcia problemu nawet wtedy, gdy wyraźnie przyznajemy tej wierze jej własną „rację”<sup>587</sup>.*

Przypomnijmy to, co wynotowaliśmy wcześniej. Wartości wytwarzane są kulturowo, mit o głębi ludzkiego wnętrza także jest fałszem, nie poznajemy rzeczywistości – lecz ją konstruujemy, nie uczestniczymy w powolnym pochodzie ku prawdzie. Stąd poczucie, że podmiotowość jest konstruktem *stricte* kulturowym, wytwarzanym w procesie socjalizacji; podmiot wytworzony przez panujący model podmiotowości ma pewną możliwość ruchu, ale nie zmienia to tego, że struktura jest wytworem świata ludzkiego i nic „obiektywnego” o naturze wszechświata nam nie powie – dlatego też jego poznawanie rzeczywistości jest subiektywistyczne.

Falkiewicz jednak neguje twierdzenie, że owa „świadomość struktury” miałaby doprowadzić do zarzucenia prób odpowiedzi na pytania „ostateczne” (w rodzaju tych, które zadawał w tytule słynnego obrazu Paul Gauguin – „Kim jesteśmy? Skąd przychodzimy? Dokąd zmierzamy?”). Jest ona jedynie kolejnym kątem, pod którym byt nachyla się refleksyjnie sami na sobą. Zwróćmy uwagę na taki *passus* z najsłynniejszego dzieła Tomasza Manna, skądinąd ulubionego pisarza Falkiewicza:

*Czymże jest życie? Tego nie wiadano. Jest świadome siebie, niewątpliwie, skoro tylko staje się życiem, ale nie wie, czym jest (...) Świadomość własnego istnienia jest więc po prostu funkcją materii zorganizowanej do życia, a spotęgowana nieco funkcja ta zwraca się przeciw własnemu swemu podmiotowi, staje się usiłowaniem zgłębienia i wyjaśnienia zjawiska, które sama wytwarza, pełnym nadziei a jednocześnie beznadziejnym dążeniem życia do poznania samego siebie<sup>588</sup>.*

Powyższe zdanie jest także kolejnym „kątem” nachylenia życia nad samym sobą, teraz zdumione już nie swoim życiem, tylko własnym zdumieniem nad nim, a nie „obiektywnym” zarzuceniem prób odpowiedzi na pytania metafizyczne. Kolejnym krokiem może być – jak u Falkiewicza – zdumienie nad zdumieniem tym, że jesteśmy zdumieni. Dlatego też na pytanie o możliwość metafizyki filozof odpowiada pozytywnie (a nawet z pełną afirmacją), bowiem każdy

---

587 Martin Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., ss. 289-290. *Passus* ten jest przytoczony i omówiony w: Andrzej Falkiewicz, *Cztery szkice*, dz. cyt., ss. 146-147.

588 Tomasz Mann, *Czarodziejska Góra. Tom I*, dz. cyt., s. 393.

ogład świata jest metafizyką. I tego już, jako ludzkość, jesteśmy świadomi, że stawiamy te założenia niejako *ad hoc*, jakieś jednak powziąć musimy. I nigdy nie uda się nam z tego zrezygnować – stanowisko, że z tego rezygnujemy, także jest już wyborem metafizycznym. Pisze filozof o strukturze tak:

*Nasza świadomość struktury – i w tym przejawia się kryzysy myślenia genealogicznego w wieku XX – skłania nas do rozumienia, że „małpa”, która wynajduje coś po to, żeby się „uczłowieczyć”, wykazuje już psychiczną strukturę ludzką. A przeto musimy wyjść od tej struktury.... którą trzeba następnie odnieść do świata – który odsyła nas ponownie do tamtej struktury*<sup>589</sup>.

Jest to problem definiowania i wyznaczania jakichkolwiek „ostrych” przejść. Pytając „kiedy powstał człowiek?”, musimy najpierw tego człowieka zdefiniować, a definiując go, odwołujemy się do badań empirycznych, używając już tejże struktury. Jest to problem błędnego koła, związanego z ludzkim namysłem, pochylającym się nad własnym namysłem. Powtarza filozof ten argument w „Być może...”, gdzie podkreśla, że każda naukowa teoria dotycząca świadomości zależy od uprzedniej teorii świadomości – znaną jednak i możliwą do zdefiniowania jest taka świadomość, której doświadcza każdy z nas osobna<sup>590</sup>.

Innymi słowy, tego typu problemy nie powinny zdaniem Falkiewicza skłaniać nas z rezygnacji z poszukiwań tego, aby, jak w przytoczonym już cytacie, „określić ponownie jej [metafory] człon bliższy mojemu ciału i jej człon od mego ciała dalszy, odnaleźć na powrót pozycję świata i pozycję mnie”. Należy próbować odpowiadać na fundamentalne pytania. Być może odpowiedzi na nie mogą być udzielane tylko na poziomie jednostkowym, na poziomie, na którym – dopowiadając Falkiewicza – badamy, jak pod opuszkami palców, moment i miejsce wyznaczające wytwarzanie się tej metafory.

Bowiem kultura i jej „prowizoryczne” metafory, zdaniem Falkiewicza, zdobywają wagę „prawdy” wtedy, gdy – paradoksalnie – zrozumiemy jej „nie-dobrowolność”, jej konieczność i fakt, że jest tylko (i aż) przedłużeniem ewolucji. „Świat ludzki (...) jest częścią świata pojmowanego niepomiarowo szerzej, bytu branego w swym całokształcie”, z czego wyciąga filozof wniosek, że „wiedza, w którą człowiek został wyposażony jest <<zawdzięczana>>, ma swe źródło w świecie pozaludzkim”<sup>591</sup>.

---

589 Andrzej Falkiewicz, *Istnienie i metafora*, dz. cyt., s. 25.

590 Tenże, *Być może...*, dz. cyt., s. 49.

591 Tamże, s. 59.

Tak rozumiana kultura staje się „docieraniem do prawdy bytu, praktykowanym w międzyludzkim obcowaniu”<sup>592</sup>, nawet jeśli prawdy przez nią proponowane są rozmaite, wymienne. Tym – zawodowi filozofowie i tak pewnie uznają, że topornym – cięciem, filozof odcina klasyczne już pytania o prawomocność poznania i jego ewentualne warunki.

Epistemologiczne pytania zostają więc właściwie „wyrzucone poza nawias”. Co z etyką? Falkiewicz stawia sprawę wartości prosto – wartościowe jest dla nas „to, co pozostaje w zgodzie z powszechnym trendem ewolucji, co z nim współdziała i go umacnia”<sup>593</sup>. Jest to ewolucjonizm nieco w wydaniu Henryka Bergsona, który podkreśla, że rozum wyewoluował jako naturalne „oprzyrządowanie” bytu o pewnym stopniu skomplikowania. Dalej poznański filozof dookreśla, że wartość jest więc tutaj „powinnością wobec bytu”, wartościowe działanie pozwala się w „bycie utrzymać”. Ponieważ celem każdego „istnienia” jest rozszerzanie (poprzez metaforyzację) siebie, w interesie własnego istnienia utożsamiam się z istnieniami większymi od siebie (rodziną, ojczyzną, ludzkością), a jeżeli jestem „do bólu” racjonalny, jestem w stanie nawet za te istnienia faktycznie większe od siebie, bardziej rozbudowane (złożone z takich elementów jak ja i mój świat jak z części) oddać życie (ponieważ istnienie większe ode mnie jest nadrzędne i bardziej istotne, niż moje życie)<sup>594</sup>. Z poziomu indywidualnej wolności jednostka przechodzi – dobrowolnie – do aktu utożsamienia się ze zbiorowością większą od siebie, co zwrótnie daje jej poczucie sensu życia. Wolny jest – bo jest twórczy, bo warunkiem – jak już referował we wcześniejszych dziełach Falkiewicz – rozwoju społecznego są indywidualne decyzje jednostek, które jednak – każdorazowo – muszą uwzględniać szerszy kontekst swoich działań, kontekst zbiorowy. Nie będziemy tego rozwijać, bowiem zostało to dosyć szczegółowo streszczone w akapitach poświęconych indywidualnemu horyzontowi i wartościowaniu oraz kulturze jako układowi homeostatyczno-azymutującego.

Zanim przejdziemy dalej, zwróćmy uwagę na kilka podobieństw z atrybutywną, negatywistyczną metafizyką unitarną Leszka Nowaka.

---

592 Tamże, s. 60.

593 Tamże, s. 94.

594 Tamże, s. 87



### 4.3 Andrzeja Falkiewicza koncepcja istnienia-jako-metafora a Leszka Nowaka negatywistyczna metafizyka unitarna. Różnica punktów wyjścia

W filozofii Falkiewicza – na początku *implicite*, później wprost – zakłada się, że epistemologia i ontologia są wtórne wobec powziętych założeń metafizycznych, które niezależnie od tego jakie *konkretnie* są, zawsze *jakieś* dokonane być muszą, by w ogóle zacząć świat doświadczać. Autor w eseju zatytułowanym „Gramatyka umysłu. Według Nowaka”<sup>595</sup> polemizuje z późniejszym twórcą metafizyki unitarnej, który zakładał na początku roboczo, że metafizyka „przedstawia pewną strukturę bytową, pod którą rzeczywistość ma podpadać, ontologia zaś wskazuje, który mianowicie z <<logicznie możliwych>> wariantów tej struktury jest w rzeczywistości realizowany”<sup>596</sup>. Tymczasem Falkiewicz uważa, że dla metafizyka intuicyjna jedność pojawia się **przed** narzędziami i wymusza ich wybór, w związku z czym tych rozstrzygnięć nie da się zweryfikować, ani zhierarchizować. Innymi słowy, każda ontologia ma fundament metafizyczny i każda (niezależnie od czasu i kultury, w której powstała), jest, w najgłębszym sensie, prawdziwa. Każda z nich jest więc „metaforą” – tylko poprzez metafory do rzeczywistości mamy dostęp. W tym sensie dla Falkiewicza pierwszy człon zdania Nowaka obowiązuje, jednak nie sposób ocenić, który z wariantów jest realizowany, bo to zakładałoby istnienie obiektywności niezależnej od powziętych uprzednio założeń. Dla Falkiewicza założenia metafizyczne mają więc charakter przed-teoretyczny. Z tego powodu humanistyka reflektować powinna nad wartościami (stojącymi u fundamentów danych rozwiązań filozoficznych)<sup>597</sup>.

Leszek Nowak zmienił później stanowisko – być może pod wpływem dyskusji z Falkiewiczem – i to nowe stanowisko, rozpoczynające konstruowanie metafizyki unitarnej, bierze z kolei za punkt wyjścia Falkiewicz. Cytuje pracę Nowaka, zatytułowaną: „Myśl o czymś jest tym właśnie. Nie ma więc teorii bytu i teorii poznania: jest metafizyka”<sup>598</sup>, której ów tytuł, jak podkreśla autor „Być może...”, jest już jej „programem i wypełnieniem”. Sięga do fragmentu pracy mówiącego o tym, że „to, co potocznie uznaje się za własności przedmiotów, jest równej mierze wynikiem naszych potrzeb, co natury samych rzeczy”<sup>599</sup> (ten pomysł wyewoluował później w metafizyce unitarnej, której ostatni, trzeci tom, ukazał się w 2019 roku, dziesięć lat po śmierci

---

595 Andrzej Falkiewicz, *Gramatyka umysłu. Według Nowaka*, [w:] tenże, *Cztery szkice*, dz. cyt., ss. 75-76.

596 Tamże, s. 75. Falkiewicz cytuje nieopublikowaną pracę Nowaka pt. *O strukturze świadomości*.

597 Andrzej Falkiewicz, *Jeden i liczba mnoga*, dz. cyt., s. 234.

598 Zob.: Leszek Nowak, *Myśl o czymś jest tym właśnie. Nie ma więc teorii bytu i teorii poznania: jest metafizyka* [w:] „Pismo”, nr 7-8, 1989.

599 Cyt. za: Andrzej Falkiewicz, *Istnienie i metafora*, dz. cyt., s. 146.

autora, zatytułowany „Podmiot i system kulturowy”<sup>600</sup>).

Falkiewicz jednak stoi wtedy na gruncie „wszechpodmiotowej” ontologii, szuka sposobu, dzięki któremu można by zrezygnować i z solipsyzmu, czyli tezy, że cały świat jest wytworem mojego umysłu, jak i z naiwnego poszukiwania „*noumenów*”, które istnieć miałyby w świecie w oderwaniu od postrzegających je podmiotów. W jego teorii podmiot „wytwarza” rzeczywistość, oswajając ją na prawach własnej fizyczności (w laptopie widząc narzędzie pracy, w butelce maślanki źródło zdrowego białka i bakterii etc.). Mój ogląd nie jest ani adekwatny ani nieadekwatny w jakimś „obiektywnym” sensie – jest odpowiedzią na potrzeby danego podmiotu, a właściwie rzutowaniem tych potrzeb, podmiotu, który porusza się w trybie „manipulatywnym”, heideggerowskim, poręcznościowym, widząc w świecie tylko to, co użyteczne – tyle, że w przeciwieństwie do myśliciela z Heidelbergu, Falkiewicz przypisuje taką „podmiotowość” wszystkim elementom materii (jak Schopenhauer proto-formę „woli” kamieniom).

Metafizyka atrybutywistyczna Leszka Nowaka jest podobnie radykalna filozoficznie, jak koncepcja Falkiewicza. Koncentruje się sformułowaniu obiektywnej „topologii bytu”, pragnie chwycić rzeczywistość trochę tak, jak robili to dawni filozofowie, jednym wielkim systemem teoretycznym, który nie będzie parafrazował – stosując jak najwięcej fragmentów idei innych systemów, aby mniej narazić się na atak krytyków – lecz podejmie się próby opisanego, i to od samych podstaw, Całości. Próba ta była koherentna pod względem teoretycznym i konceptualnym. Krzysztof Kiedrowski pokazał, że Leszek Nowak posłużył się, podczas budowania systemu teoretycznego atrybutywistycznej metafizyki unitarnej aż pięcioma metodami: idealizacji i konkretyzacji, metodą dedukcji, metodą kryteriów adekwatności, metodą parafrazy oraz metodą abstrakcji i odabstrakcyjnienia<sup>601</sup>.

Podkreślmy różnicę w podejściu do pracy badawczej Nowaka i Falkiewicza. Takiej „naukowości” w pismach Andrzeja Falkiewicza, w szczególności tych poświęconych metafizyce, nie ma. Nieobecne jest w nich świadome stosowanie metodologii, filozof stosuje swobodną i gawędziarską formę, rozwiniętą w pełni w – planowanej jako dzieło życia i niedokończonej – „Tej Chwili”<sup>602</sup>, w której fragmenty naukowych dyskusji z filozofami ówczesnego Instytutu Filozofii UAM (na seminarium poświęconym dyskusji na tezy zawartymi w książce pt. „Istnienie i metafora”), sąsiadują z rozważaniami na temat własnej seksualności, reminiscencjami

---

600 Zob.: Leszek Nowak, *Podmiot i system kulturowy*, dz. cyt.

601 Zob.: Krzysztof Kiedrowski, *Metodologiczne podstawy metafizyki unitarnej Leszka Nowaka*: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, Poznań 2013.

602 Zob.: Andrzej Falkiewicz, *Ta chwila*, dz. cyt. Autor jednak pisze, że jednak nie jest za kończeniem dzieła za wszelką cenę, nawet jeśli to jest dzieło życia.

z dzieciństwa i opisami zbieractwa własnego i ojca. Była to jednak decyzja, która wynikała z zasymilowania światopoglądu postmodernistycznego (zob. podrozdział 4.7), które jest świadome arbitralności wszelkich systemów teoretycznych.

Tymczasem Leszek Nowak pisze, że:

*Unitarna metafizyka nie jest scjentyzmem, utrzymuje jednak z tego dziś dominującego stylu filozofowania przekonanie, że spośród wszystkich produktów rozmaitych dziedzin kultury duchowej najbardziej wiarygodne są produkty myśli naukowej<sup>603</sup>.*

Inaczej jest w przypadku Andrzeja Falkiewicza, dla którego, jak omawialiśmy, koncepcje naukowe są „funkcjonalnie tożsame z religiami”. Jak wskazaliśmy w poprzednim rozdziale, autor „Jednego i liczby mnogiej” zakłada, że homeostat-epistemon, gruntujący warunki doświadczania rzeczywistości, umocowany jest zawsze w zbiorowo praktykowanym przedmiocie wiary (azymut-eschaton). Najpierw jest więc wiara – na przykład w postęp, powolny pochód ku prawdzie i tak dalej – a później metodyka nauk szczegółowych, uznawana, w ramach obowiązującego eschatonu, za skuteczną. Innymi słowy, Falkiewicz jest przekonany o tym, że humanistyka żadnych prawd nie odkrywa, tylko je tworzy, nie czuje się w obowiązku stosować „rygorów naukowych”, w szczególności tych, które są rygorami nauk szczegółowych – co robi Nowak, o czym świadczy poziom matematycznego steoretyzowania jego koncepcji. Dla Falkiewicza scjentyzm w naukach humanistycznych jest tak martwy, jak oświeceniowa wiara w sensotwórczą moc nauki. Korzysta on z fizyki kwantowej Heisenberga czy badań nad genealogią Piageta, ale tylko po to, by pokazać ich narrację, a narracje te wpisać w szerszą – własną, która jest argumentacją na rzecz podmiotowości wszelkich istnień. Podmiotowość ta, jak powiedzieliśmy, wynika z ich metaforycznej natury, czyli poznawania rzeczywistości tak, by stała się częścią własnego świata (subiektywnego widnokągu). Istnieją więc tylko podmioty, włączające w obszar tego-samego, mówiąc językiem Levinasa, to co obce (jeszcze nieznanne). Jak u Levinasa, jest to ruch zawsze do zawłaszczający, ale inny nie jest możliwy – bo poznać, to uczynić zrozumiałym, a uczynić zrozumiałym, to przełożyć to, co obce, na język własnej fizyczności. Falkiewicz, w przeciwieństwie do Nowaka, opiera się na sugestywności, jak postmoderniści, czy też na demaskatorstwie, jak mistrzowie podejrzeń, a nie *stricte* naukowym charakterze argumentacji, jak Nowak. Ponieważ zakłada arbitralność dobieranych założeń metafizycznych, a także jest niechętny „podmiotowi transcendentalnemu”, będącemu – w jego przekonaniu – nieco sztucznym wytworem filozofii, ułatwieniem, które pomaga zignorować sprawę

---

603 Leszek Nowak, *Podmiot i system kulturowy*, dz. cyt., s. 11.

absolutnie fundamentalną, czyli osadzenia we własnym ciele, nie chce ani stosować konkretnej metodologii<sup>604</sup>, ani „odłączać” własnego dzieła od: wątpliwości, niepewności, słabnącego ciała, codziennych problemów<sup>605</sup>. Podkreśla, że kluczowe doświadczenie Całości możliwe jest wyłącznie na gruncie osobniczego (indywidualnego) organizmu, a jakiegokolwiek poznanie rzeczywistości nie jest możliwe bez udziału ciała, bowiem – na gruncie powyższych założeń – poznawanie świata to włączanie innych istnień (które same dla siebie także są podmiotami) w okrąg własnego widnokregu, do „mojego” świata, którego doświadczam w sposób cielesny.

Nacisk na cielesność poznania implikuje ustanowienie się na uboczu dyskursu, czy nawet odmowę filozofowania w obrębie „czystej abstrakcji”, to znaczy, refleksowania na poziomie Husserla „Ja transcendentalnego”, Heideggerowskiego „Dasein”, „filozoficznego Ja Wittgensteina”, nie będącego ani człowieczym ciałem, ani człowieczą duszą; filozof nie zgadza się na prowadzenie namysłu w sposób, który we współczesnej filozofii wydaje się jedynym możliwym, bo jego zdaniem prowadzi to do „eksterytorializacji podmiotu”<sup>606</sup> poza ciało, poza prywatne doświadczenie. Jest przekonany, że życie, którego podejmuje się w jakiś sposób – niepełny, własny – opisać, wydarza się z ciała – i łącznikiem ze światem jest to poszczególne, pojedyncze, skazane na zagładę ciało, i to tam jest absolut i transcendencja. Współcześnie konstruowane systemy myślowe, nawet te ukierunkowane na „dociążanie” ciała, lub na stworzenie nowych deontologii, przyznające podmiotowość elementom rzeczywistości tradycyjnie uznawanym za przedmioty, w dalszym ciągu są zanurzone w dyskursie (oczywiście, muszą) – ale przez to, że nie są w stanie radykalnie oderwać się od „abstrakcyjnego” dyskursu, funkcjonują dalej w paradygmacie „oderwanej racjonalności”, przez co częstokroć robią to, co zarzuca Heidegger w stosunku do Nietzschego – dokonują (tylko lub aż) zamiany etykiet. Nowatorski u Falkiewicza jest nie tylko pomysł, by filozofię zbudować wokół własnego ciała (co zresztą próbowali zrobić inni) ale zwłaszcza konsekwencja w sposobie jego realizacji – w myśl przekonania, że skoro centrum podmiotu jest (to, jedno, moje) pojedyncze ciało, to również język filozofowania należy dostosować do tego, by wyrażał – poza abstrakcją, w która zawsze jesteśmy uwikłani, partycypując w kulturze – odczuwanie i myślenie tegoż konkretnego ciała (*vide*: podr. 4.7).

---

604 Inna sprawa, że nieświadomie jakąś metodologię zapewne stosuje. Co pokazują badania nad dziełami literackimi, w których mówi się o tym, iż pisarze niemal zawsze stosują – nieświadomie – metodę idealizacji, która umożliwia umożliwić problem w postaci hiperbolicznej, a tym samym uchwycić zależności pomiędzy zjawiskami, które w „normalnym” obchodzie umykają. Szerzej o tym w artykule poświęconym modelowości dzieła pisarskiego. Zob.: Iwo Greczko, *Wartość poznawcza literatury...*, dz. cyt.

605 Maria Karpowicz, Tymoteusz Karpowicz, Andrzej Falkiewicz, Krystyna Miłobędzka, *Blisko z daleka...*, dz. cyt., s. 346: „Ale bądźmy też świadomi faktu, że nasze życie i nasze dzieło także filozofują, filozofują za nas i bez nas, i zazwyczaj przynoszą takie odpowiedzi, których między sobą, w akademickich dyskusjach nie znajdujemy; które przesądzą to, co w dyskursie (...) musi być nierozstrzygnięte”.

606 Andrzej Falkiewicz, *Być może...*, dz. cyt., ss. 43-44.

I oto jest podstawowa różnica formalna między Falkiewiczem, a Nowakiem, który opowiadał się przeciwko postmodernizmowi, punktując paradoksy, do których prowadzą w jego opinii jego założenia – na przykład to, że nawet w wydaniu Rorty'ego nie jest on w stanie, zdaniem Nowaka, zredukować prawdy do konsensusu, bowiem

*wynika z jego wywodów, że jest taki <<blok elementów>>, o którym można wprost powiedzieć, że <<odpowiada>> lub <<reprezentuje>> rzeczywistość wokół nas. Jest to teoria ewolucji i jej (raczej nieokreślonej) poszerzenie na dziedzinę języków naturalnych<sup>607</sup>.*

I dlatego też jego metafizyka unitarna odrzucała zarówno „antropocentryczny paradygmat modernizmu”, jak i „socjocentryczny [paradygmat] postmodernizmu”, wzmacniając „klasyczny paradygmat realistyczny” – jednak wzmacniać go chce poprzez „pozbawienie go wiary w wyłączność natury”<sup>608</sup>. Nowak przypisuje możliwość wyłaniania istnień nowych nie tylko naturze, ale też kulturze – przyznając światom przez nią wytwarzanym taką samą realność, jak „twardej” rzeczywistości. W ten sposób chce przewyciężyć zarówno empiryzm, jak i mentalizm – analizując poezję metafizyczną pokazuje, że wytwarza ona nowe istnienia, których wcześniej na próżno szukać w rzeczywistości przyrodniczej. W ten sposób jednak rozłącza od siebie świat fizyczny i świat kulturowy – czego Falkiewicz nie robi, bowiem jego koncepcja implikuje, że poznajemy rzeczywistość materialną zawsze poprzez kulturę, która jest częścią „metaforycznego” poznania jednostki.

Koncepcje te miały więc odmienne punkty wyjścia – realcentryczny u Nowaka, pragnący przypisać równie obiektywny charakter rzeczywistości „kulturowej”, odłączając ją od rzeczywistości „naturalnej”, którą badać może w sposób obiektywistyczny nauka, i postmodernistyczny metafizycznie Falkiewicza, który – założywszy przygodność rozwiązań kulturowych oraz „zakrycie” rzeczywistości przyrodniczej przez nią – postuluje powrót do ucieleśnionej wizji podmiotu; dwa filozofowie inspirowali się jednak nawzajem i ślady wpływu każdego z nich można u nich dalej wyśledzić<sup>609</sup>.

---

607 Leszek Nowak, *Podmiot i system kulturowy*, dz. cyt., s. 259.

608 Tamże, s. 267.

609 Zob. eseje poświęcone filozofii Leszka Nowaka w: Andrzej Falkiewicz, *Cztery szkice*, dz. cyt., czy odwołania do dzieł Andrzeja Falkiewicza w dziele Leszka Nowaka pt. *Podmiot i system kulturowy*, dz. cyt., np. ss. 369-372.

## 4.4 Implikacje metaforycznej koncepcji podmiotowości

### 4.4.1 Nie-lokalność podmiotowości

Pokażemy teraz wnioski, do których dochodzi filozof na gruncie obranych założeń metafizycznych, wpisanych w jego koncepcję, nazwaną wyżej roboczo „metaforyczną koncepcją podmiotowości”.

Proponuje Falkiewicz w „Istnieniu i metaforze”:

*Zamiast więc uprawiać nadal nie kończącą się, jałową dialektykę podmiotu i przedmiotu, powinienem zastanowić się nad zasadą, na jakiej postrzeżone i przetworzone informacje – czyli postrzegalne własności – skupiają się w byt. Część tej zasady już odkryłem wskazując na subiektywność, dzięki której własności mogą się przejawiać. Własność tylko dlatego jest własnością, że staje się własnością dla czegoś lub kogoś (...) Jest to więc **zawsze subiektywna, czyli podmiotowa zasada**<sup>610</sup>. [wytluszczenie Falkiewicza]*

Tym samym, w ramach koncepcji „metaforycznego” charakteru wszystkich istnień, filozof rezygnuje z tradycyjnej koncepcji podmiotowości, którą charakteryzować ma struktura odniesienia podmiot-przedmiot. Przypomnijmy, w kartezjańskiej podmiotowości przez „podmiot” rozumiemy coś na kształt (czy protoplastę) „Ja transcendentalnego”, które, na mocy refleksyjności, obejmuje światłem racjonalności dane dochodzące ze zmysłów i „odrywa się” od własnego ciała. Ta refleksyjność jest oderwaną od ciała racjonalnością, analizującą „chłodno” dane dochodzące ze zmysłów, emocje, uczucia i wrażenia, stojąc niejako „ponad nimi” i sprawdzając proceduralnie, czy przypadkiem nie wprowadzają nas w błąd.

Można zauważyć tu podstawowy problem, który pojawia się przy porównania pomysłu Falkiewicza z tradycyjnymi koncepcjami podmiotowości, które w znamienitej większości zasadzają się na kartezjańskim podejściu do podmiotu.

Przede wszystkim, wszystkie wymienione wyżej koncepcje – może poza Durkheimowską i Focaultowską – analizują wewnętrzną strukturę świadomości.

Chodzi o fakt, że – od Kartezjusza – filozofia była zorientowana na badanie „umysłu”, że nie refleksywna nad „światem zewnętrznym”, co, oczywiście, nasiliło się po Kancie. Spowodowało

---

610 Andrzej Falkiewicz, *Istnienie i metafora*, dz. cyt., s. 167.

to scentrowanie filozofii na podmiocie transcendentnym, wyjętym spod władzy ciała i świata, poruszającym się w metafizycznej próżni wiecznego „Ja filozofów”. Dopiero nowe ujęcia: Durkheimowskie, które – w radykalnej interpretacji – prowadzi do przeświadczenia, że warunki doświadczania rzeczywistości są w pełni zapośredniczone kulturowo, a także Freudowskie, które – znów, w radykalnej interpretacji – pokazuje, że jesteśmy niewolnikami treści nieuświadomianych uczuć i popędów, osłabiają ześrodkowanie filozoficznej refleksji na oderwanej od przygodnego ciała eternalnej niemal refleksyjności. Falkiewicz z tego ześrodkowania refleksji filozoficznej na „Ja filozofów” („Ja transcendentnym”, *Dasein*, „<<Ja>> filozofów” chce zrezygnować. Zdaje sobie sprawę z karkołomności zadania, ponieważ oznacza to umieszczenie się poza dyskursem – który właśnie taki sposób myślenia o podmiocie kreuje – szukając w języku „głosu istnienia”. Nie lekceważmy tej intuicji Falkiewicza – która leży u fundamentów<sup>611</sup> jego rozważań – który wie, że tą „naiwnością” ustanawia się poza akademickością „fachowców, zawodowych filozofów”, którzy, jak przeczuwa, zbyją go „pogodnym wzruszeniem ramion”<sup>612</sup>.

Zaznaczmy, w obronie akademickiej filozofii, że nie jest tak (przecież), że filozofowie nie zdają sobie sprawy, że reflektując nad „Ja transcendentnym” czy *Dasein* nie dotyczą kwestii prawdziwego życia, prawdziwego „Ja”, oddychającego i czującego. Zakładają po prostu, że „prawdziwy Ja”, oddychający i czujący, jest poza możliwością ujęcia go w dyskursie. Szczególna też kwestia jest z *Dasein* – Heidegger pragnął stworzyć nowe pojęcie właśnie po to, by umknąć konotacjom zawartym już w pojęciu „człowieka”.

Czy nie możemy odnieść się, na zasadzie analogii, do życia wewnętrznego drugiego człowieka – poznawanego pośrednio, za pomocą jego mowy? Czyż nie dlatego nie przypalamy partnera żelazkiem, bo podejrzewamy, że czułby to samo, co my (ból) i pozostawiłoby to rany nie tylko na ciele (bliznę), ale też ślad w psychice (traumę)? Dlaczego w nowoczesnej antropologii filozoficznej reflektujemy nie nad ciałem, lecz nad „Ja”, które nie jest w istocie mną, tylko pewnym intelektualnym konstruktem? Są to pytania, które przyświecają pracy Falkiewicza. To, że języki się zmieniają, a nasze opisywanie człowieczeństwa, czy w ogóle tego, czym podmiot jest ewoluuje, nie oznacza jeszcze – zdaniem autora „Być może...” – że powinniśmy zrezygnować z opisywania naszego odnoszenia się do świata i naszego bycia w świecie, które są z gruntu cielesne.

Co dalej z tą cielesnością? Jest ona odczuwana od wewnątrz i od wewnątrz, w ujęciu Falkiewicza, każdy element rzeczywistości jest dla siebie podmiotem. Natomiast działając

---

611 *Leży u fundamentów* – przykład metaforycznego charakteru mowy, o której mówi Falkiewicz. Zdaniem filozofa, odzwierciedla to istnienie w tym sensie, że każdy byt poznaje poprzez metaforyzację, czyli osvajanie nieznanego przez coś już znanego (dotykalnego, wyobraźnego).

612 Andrzej Falkiewicz, *Być może...*, dz. cyt., s. 76.

w rzeczywistości tzw. „zewnętrznej” – dostrzega przedmioty, włączając je jednak *de facto* w obręb własnej fizyczności. Filozof twierdzi – w duchu Bergsona – że oprócz zmysłów, które umożliwiają nam obcowanie ze światem, mamy pewien „zmysł wewnętrzny”, dzięki któremu w każdej chwili odczuwamy tożsamość ze sobą, a także odbieramy wrażenie płynące z naszych cielesnych i psychicznych trzewi<sup>613</sup>. Warto tu zacytować dłuższy fragment, w którym autor wyjaśnia to założenie:

*Patrząc w siebie, korzystając ze świadectw doświadczenia wewnętrznego, postrzegam własną podmiotowość – i samym tym spostrzeganiem zdaję sobie sprawę z podmiotowości istnieć. Spoglądając na zewnątrz, dokonując zewnętrznego oglądu, na który jestem skazany swym aparatem zmysłów, widzę fizyczny, bo dostępny mi świat – i ta uzyskuję bezpośrednią wiedzę o konsystencji środowiska, w którym istnienia przebywają. W pierwszym przypadku rozeznaję właściwą im inicjatywę; w drugim – będę poznawał jej skutki fizyczne następstwa jej poczynić<sup>614</sup>.*

Styk pomiędzy światem wewnętrzności (podmiotowości) a zewnętrzem, nazywa filozof w tym miejscu pracy – *zdarzeniem*. Falkiewicz kontynuuje refleksję z punktu widzenia podstawowych założeń antyredukjonistycznego i fenomenologicznego programu Thomasa Nagela ze słynnego eseju pt. *Jak to jest być nietoperzem?* Nagel podkreśla nieredukowalność relacji pomiędzy umysłem a ciałem, która nie może być, w jego opinii, sprowadzona do prostej relacji typu: H<sub>2</sub>O-woda. Warto tu streścić podstawowe założenia tego tekstu.

Twierdzi się w nim, że pytając o świadomość należy przede wszystkim zdać sobie sprawę z tego, że zakładamy – i zakładać powinniśmy – że istnieje coś takiego jak bycie człowiekiem albo nietoperzem, co implikuje **radykałnie subiektywny charakter doznań płynących z wnętrza doświadczenia bycia taką istotą**. Żaden fizyczny opis nie zastąpi tego doświadczenia – a to o to doświadczenie pytamy, zastanawiając się nad świadomością. Autor eseju używa przykładu nietoperza jako istoty stosunkowo bliskiej nam ewolucyjnie (nie zupełnie obcej i prymitywnej), a jednak postrzegającej świat w zupełnie inny sposób od nas (głównie poprzez echolokację). Zakładamy, że istnieje coś takiego, jak bycie nietoperzem i to doświadczenie – ze względu głównie na to, że obliczanie odległości i miejsca w przestrzeni, w której się znajdujemy za pomocą echolokacji jest nam obce i trudno nam je sobie wyobrazić – można by odczuwać „z wnętrza” bycia taką istotą. Nagel zostawia otwartą furtkę – pisze, że nie porusza temat bycia osą czy flądą, ponieważ „gdy zbyt nisko schodzi się w dół drzewa filogenetycznego, ludzie tracą wiarę, że

---

613 Tamże, s. 67: „Sam siebie doświadczam zarówno aparatem pięciu zmysłów, jak i tym, który przystosowany jest do percepcji wewnętrznych czuć, czyli doświadczenia wewnętrznego”.

614 Tamże, s. 88.



w ogóle można mówić tam o doznaniach”<sup>615</sup>. Pytanie więc, które jest kluczowe dla autora, brzmi: jak to jest – dla samego podmiotu, z wewnątrz jego doświadczania siebie jako podmiotu – doznawać to, czego doznaje. Nie chodzi o fizyczny opis aparatury sensorycznej nietoperza, ale przyznanie mu – choćby na próbę i bez nadziei na możliwość fenomenologicznego opisanie pełni bogactwa przeżyć – podmiotowości; odrębnego, nieprzekraczalnie, sposobu odczuwania i utożsamiania się życia z formą istnienia, w której objawia jego, mówiąc Schopenhauerem, „wola”. Nagel pochwała subiektywistyczny opis doświadczenia, a przynajmniej próbę podjęcia takiego opisu, ponieważ:

*Jeśli doświadczenie jest w swym subiektywnym charakterze w pełni zrozumiałe tylko z jednego punktu widzenia, to żadne przejście do większej obiektywności – to znaczy do mniejszego związku ze szczególnym punktem widzenia – nie przybliży nas do rzeczywistej natury tego zjawiska. Przeciwnie, oddala nas od niego*<sup>616</sup>.

Dlatego fizykalistyczny opis (stany mentalne są stanami ciała, zdarzenia mentalne są zdarzeniami fizycznymi) nie przybliży nas do zrozumienia natury podmiotowości (tutaj używanej synonimicznie ze świadomością) innych istnień. Nagel nie neguje istnienia związku pomiędzy stanami mentalnymi a stanami ciała, podkreśla jednak, że pełne opisanie natury tego związku wymagałoby odpowiedniej teorii – której obecnie nie mamy – wyjaśniającej, na jakiej zasadzie istnieje tożsamość pomiędzy stanami mentalnymi, a stanami ciałami. Porównuje to do sformułowania: „materia jest energią”, które nie może zostać zrozumiałe, ani uznane za oczywistą tożsamość, dopóki nie mamy do tego teorii; w tym przypadku dysponujemy fizyką kwantową, która wyjaśnia, w jaki sposób materia jest energią. Zbudowanie teorii jest koniecznością, by zdanie „stany mentalne to stany ciała” miało sens (czyli wyjaśnienia, w jaki sposób się to odbywa); ponadto postuluje przesunięciu punktu nacisku z pytania „czym są” stany mentalne na to, „jak one się jawią”. Proponuje stworzenie „fenomenologii obiektywnej”, która przenosiłaby subiektywne doświadczenie na poziom opisu możliwego do jeśli nie weryfikacji, to intersubiektywnego zrozumienia. Pisze, że można by rozwinąć pojęcia, które umożliwiłyby zrozumienie osobie niewidomej od urodzenia, jak to jest widzieć. Jest to może niezbyt trafny przykład, nie ujmujący bogactwa percypowania rzeczywistości przez osoby niewidome. Bycie osobą niewidomą nie jest po prostu „życiem jak z zamkniętymi oczami”, ponieważ osoby nie mogące korzystać z narządu wzroku, rozwijają zmysł słuchu czy dotyku w sposób niewyobrażalny dla osób widzących – co

---

615 Thomas Nagel, *Jak to jest być nietoperzem?*, przeł. A. Romaniuk [w:] „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” R. V, NR 1, 1996, s. 131.

616 Tamże, s. 137.

opisywał psychiatr Oliver Sacks ukazując, w jaki sposób rzeczywistość postrzegają osoby z niepełnosprawnościami<sup>617</sup>. Uproszczenie Nagela nie zmienia faktu, że zwrócił on uwagę na nieredukowalność subiektywnego odczuwania rzeczywistości do fizykalistycznego opisu tegoż, a także na poszlakę, że bycie inną istotą, niż człowiekiem, także może wiązać się z „byciem podmiotem” („podmiotem” – w bardzo szerokim sensie). Jeszcze niedawno wśród nas było wielu głuchoniemych. Warto zadać pytanie, jak diametralnie inny musi być wewnętrzny krajobraz doświadczania rzeczywistości takich osób (*jak to jest być głuchoniemym?*), pozbawionych wymiaru słuchowego, a co za tym idzie, także możliwości werbalnej ekspresji? Czyli mimo braku, w dużej mierze, „racjonalności” ich podmiotowości<sup>618</sup>?

Autor „Być może...” – zapewne pod wpływem eseju Nagela – powiada tak oto, że spośród dwóch możliwości „równie nieprawdopodobnych”, mianowicie: „przyznania podmiotowej natury wyłącznie człowiekowi i przyznania jej wszystkiemu – tylko ta druga czyni byt **zrozumiałym** [wyłuszczenie – I.G.]”<sup>619</sup>. Celem jest zrozumienie bytu, albowiem konstruując koncepcję istnienia-jako-metafory także metaforyzuję i pozostaje w obrębie, jak to nazywa, „w widnokregu” typowo ludzkim (a nie nietoperza).

Dodajmy na marginesie, że filozof nie wierzy w obiektywność, podczas gdy „strzępy” tej wiary można jeszcze odnaleźć u Nagela, którym się inspirował. Ten drugi pisze z nadzieją o fenomenologicznym, obiektywnym opisie tego, co Falkiewicz nazywa „widnokregiem”, opisie tak obiektywnym, że mógłby, na przykład, „świat widziany” przedstawić osobie niewidomej. Falkiewicz natomiast, akceptując postmodernistyczny przewrót, zakłada, że także nauka jest subiektywna w tym sensie, że nie dąży do zrozumienia świata jako całości. Kultura jest dla niego ludzkim sposobem odnoszenia się do świata i osvajania przyszłości praktykowanym, nieco

---

617 Zob.: Olivier Sacks, *Antropolog na Marsie*, przeł. P. Amsterdamski, B. Lindenberg, B. Maciejewska, A. Radomski, Zysk i s-ka Wydawnictwo s. j., Poznań 2008. W szczególności interesujący – w kontekście prowadzonych wyżej rozważań – jest rozdział o mężczyźnie, któremu w wieku dojrzałym zoperowano zaćmę w obu oczach, na którą cierpiał od dzieciństwa. Po zdjęciu katarakty z oczu, pacjent zaczął widzieć, jednak codzienne czynności zaczęły sprawiać mu większą trudność, niż miało to miejsce wcześniej. Niepokoił go ruch uliczny, miał trudności z interpretacją danych wzrokowych oraz syntetyzowaniem ich w odrębne formy (przedmioty) oraz przerażał go widok ciał, które wcześniej znał tylko z dotyku (był masażystą), więc zamykał oczy; ponadto w dalszym ciągu poruszał się tak, jakby był niewidomy, opierając się na danych pochodzących z innych zmysłów. To pokazuje, jak diametralnie inny jest subiektywny (wewnętrzny) świat istoty ludzkiej nie korzystającej ze wzroku. Pacjent po dwóch latach od operacji zmarł, mimo, że był zdrowy. Zob.: tenże, *Widzieć i nie widzieć* [w:] tamże, ss. 142-193.

618 Pozwolę sobie na osobistą uwagę. Mój ojciec wychowany był przez głuchoniemą piastunkę, która była – wedle jego relacji – najbardziej responsywną emocjonalnie istotą ludzką, jakiej towarzystwa doświadczył. Nigdy wcześniej ani później nie czuł się tak dogłębnie zrozumiany, żadna obecność nie była przez niego tak odczuwana tak wyraźnie. Opisywał to tak, że miało się uczucie, że kobieta ta ma – przez swoje kalectwo – coś, czego nie mają inni ludzie, a co można opisać tylko przez odległą metaforę (żar, ciepło, etc.). Świadczenie to zostało potwierdzone przez jego rodziców (a moich dziadków) którzy – pomimo że byli ludźmi wykształconymi – opisywali, że kobieta ta „miała coś, co bardzo trudno zdefiniować, a było natychmiast wyczuwalne”. Ukazuje to, jak odmienne są „widnokregi” poszczególnych jednostek (także *umwelt* lub „sceny” w nomenklaturze Falkiewicza – zob. par. 4.4.2).

619 Andrzej Falkiewicz, *Być może...*, dz. cyt., s. 104.

paradoksalnie, poprzez asymilację i kultywowanie przeszłości<sup>620</sup> – zakładamy, że przyszłość będzie podobna do tego, co było, albo przynajmniej gromadzimy narzędzia, by uporać się z nadchodzącym. Podejmując się zadania metaforyzacji – a także z meta-poziomu opisując go, zdając sobie z niego sprawę, w ramach „nachylania się” refleksji nad nią samą – celem jest zrozumienie rzeczywistości, czyli włączenie w obręb znanego tego, co jeszcze nieznanne. I tutaj filozof twierdzi, że tylko przypisując podmiotowość innym bytom poza-ludzkim, możemy lepiej zrozumieć naturę rzeczywistości – ale w tym sensie, że nasza „metafora” jest wtedy trafniejsza, bardziej zaawansowana. Bowiem jedynym pewnym bytem, którego istnienie możemy skonstatować, to „indywidualne widnokreśli istnień”, które starają się same siebie przekroczyć (rozszerzyć) i w tym przekroczeniu są wychylone w przyszłość<sup>621</sup>.

Przejdźmy, po rozszerzeniu charakterystyki podmiotowości istnienia-jako-metafora, do opisanego roli, jaką pełni w niej doświadczenie mistyczne.

#### 4.4.2 Rola introspekcji rozszerzonej

Introspekcję rozszerzoną należy dookreślić jako doświadczenie mistyczne pojedynczego podmiotu, które to doświadczenie umożliwia skuteczne wartościowanie przez jednostkę<sup>622</sup>. Przez „skuteczne wartościowanie” rozumiemy utożsamienie się z szerszym planem, na tle którego mój indywidualny byt wyodrębnia się od innych. Z kolei ów „szerszy plan” możemy dookreślić za pomocą terminów używanych przez innych filozofów: „wołą” u Artura Schopenhauera, „świadomością-w-ogóle” u Henryka Bergsona, „jaźnią głęboką” u Williama Jamesa.

Obecność mistyki *sensu stricto* jako istotnego elementu prowadzonego wywodu, w „poważnym” dyskursie filozoficznym zazwyczaj dziwi. Gernot Böhme w wykładach na temat antropologii filozoficznej notuje, że chociaż „mistyka rozpowszechniona jest we wszystkich

---

620 Tamże, s. 96: „Kultura, operująca procedurami metaforycznymi i wypowiadająca się w metaforach – owa kultura, która w naszym rozumieniu kultywuje pamięć i penetruje przeszłość – to zbiorowy, specyficznie ludzki sposób odnoszenia się do przyszłości” (nauka rozumiana jest tutaj oczywiście jako część kultury); także s. 123: „Ludzka kultura jest tylko pewny szczególny przypadkiem tego toku [poznawania] – pewnym, mianowicie specyficznie naszym, sposobem uczestniczenia w byciu. Sporządzając swe metafory (...) każda z jej dziedzin nieco inaczej powtarza elementarny gest istnienia [to jest, metaforyzacji]”.

621 Tamże, s. 103.

622 Tamże, s. 107: „Każda moja rozumna i właściwie spełniona powinność wobec siebie – jest już i tym samym spełnieniem powinności wobec bytu. Przeczucie to jest prawdopodobnie istotą mistyki, tej (...) introspekcji rozszerzonej (...) mistyka, owa rozszerzona introspekcja, jest władzą duchową, która uwyraźnia moją powinność wobec bytu i (...) umożliwia <<życie według wartości>>, świadome wartościowanie. Jak się wydaje, u jej źródeł znajduje się jakiś milcząco we mnie obecny, właściwy każdemu życiu nakaz, który pozwala cedować część własnego istnienia na istnienia obszerniejsze i utożsamia mój bytowy interes z ich interesem. Jest to prawdopodobnie jedyna istotna treść mistyki – przechowywana w dawnych mitologizacjach i tam spowijana w barwne przebrania”.

kulturach i epokach, (...) w antropologii jest prawie nieobecna” bowiem jest tak, że wciąż „mistykę uważa się powszechnie za coś ekscentrycznego, zjawisko w ludzkim życiu marginesowe”. Niemiecki antropolog nie zgadza się z takim ujęciem i odwołuje się do pisarstwa omawianego już na łamach tej pracy Roberta Musila, piszącego o „jasnej jak dzień mistyce”, która „przysługuje każdemu”, podkreśla także – co ważne w kontekście ucieleśnionego podmiotu, który postuluje Falkiewicz – jej głęboki związek z ciałem. Mistykę definiuje jako „doświadczenie jedności z Całością”<sup>623</sup>.

Natomiast Falkiewicz zakłada, że:

*Jest jakaś głębiej złożona w człowieku instancja, która rozstrzyga. Popod słowami, popod nazwami. Za jej pomocą kontaktujemy się bez pośrednictwa i zewnętrznych mediacji z resztą bytu, z całym światem. Choć, oczywiście, na sesji naukowej w Instytucie Filozofii w Poznaniu nie powinienem o tym mówić*<sup>624</sup>.

Filozof uznaje, że oprócz zmysłowego i abstrakcyjnego (rozumowego, dyskursywnego) poznawania świata mamy również bezpośredni dostęp **nie** tyle do swojej wewnętrznej rzeczywistości psychicznej, jak u Bergsona, ale do swojego **ciała**, które jest częścią przyrody i które jest odczuwane zawsze tylko „od wewnątrz”, a nie dostępne jedynie za pomocą abstrakcji, tworzonej przez Ja-myślenie.

Posiadamy aparat do percepcji „wewnętrznych czuć”, a jest to „doświadczenie wewnętrzne”, które będąc częścią przyrody (bowiem moje ciało jest częścią przyrody), zapewnia z nią bezpośrednią łączność, o której jednak, jak zaznacza autor, trudno mówić w sytuacji akademickiego filozofowania (nawet jeśli dla Arystotelesa byłoby to jeszcze oczywiste<sup>625</sup>) – tak bowiem przyzwyczajeni jesteśmy do rozstrzygania z punktu widzenia podmiotu, który jest praktykowany w dyskursie jako oderwana racjonalność, a nie wypowiadające słowa referatu ciała.

To bezpośrednie doświadczenie<sup>626</sup> własnego ciała (przyrody wewnątrz) można, zdaniem

---

623 Gernot Böhme, *Antropologia filozoficzna...*, dz. cyt., s. 178.

624 Andrzej Falkiewicz, *Ta chwila*, dz. cyt., s. 156.

625 Arystoteles dzielił poznanie na bezpośrednie (ejdetyczne) i racjonalne dianoetyczne, które dopiero opracowuje bezpośrednie dane świadomości. Jeszcze Kartezjusz twierdził, że Absolut poznaje się poprzez bezpośredni wgląd. Dilthey podzielił przeżycie na nieuchwytnie (już nieuchwytnie, już mało pewne) doświadczenie i ekspresję. Wydaje się, że ostatnim, którym był zdeterminowany korzystać z tego rozróżnienia, był Bergson – z dwoma źródłami moralności i religii, odpowiadających dwóm rodzajom poznania, bezpośrednim (absolutnym) wglądem i pośrednim (pojęciowym, takim, jak stosuj się w nauce i języku potocznym).

626 Kanoniczna praca o doświadczeniu w wymiarze religijno-psychologicznym to oczywiście dzieło Williama Jamesa, którego krytyki podjął się później Charles Taylor. Zob.: William James, *Doświadczenia religijne*, przeł. J. Hempel, R. Radziwiłłowicz, Księgarnia Gebethnera i Wolffa, Warszawa 1918; Charles Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, przeł. A. Lipszyc, Znak, Kraków 2002.

filozofa, niejako rozszerzyć tak oto, by umożliwić „osadzenie” swojej cielesności w przeczuwanej większej całości (przyrodzie na zewnątrz) – czyli owym „szerszym tłem”, na którym to tle dopiero wytwarza się – idąc za intuicją buddyzmu – „złudzenie” bycia osobnym bytem. W innym miejscu nazywa filozof to „Całością”, które jest tym, co trwałe, a co można odnaleźć jedynie w doświadczeniu wewnętrznym właśnie. Całości nie można poznać, Całość można jedynie doświadczyć.

W ten oto sposób Falkiewicz uznaje pierwszeństwo mistyki (konkretnie: doświadczenia mistycznego – „introspekcji rozszerzonej”) nie tylko wobec filozofii, ale także wobec zinstytucjonalizowanej religii – trochę tak, jak robi to Henryk Bergson w „Dwóch źródłach moralności i religii” – pisząc (nieco tajemniczo dla Czytelnika, który nie miał okazji skosztować rozkoszy doświadczenia mistycznego), że „ortodoksyjny Bóg wierzących musi być także tym upośrednionym, zapośredniczonym i nieco już zintelektualizowanym, gotowym zaraz do użycia doświadczeniem Całości”<sup>627</sup>.

W opisie genezy i sposobu doświadczenia mistycznego Falkiewicz jednak różni się od Bergsona, który zakładał, że doświadczenie mistyczne – będące źródłem „moralności pełnej”, w przeciwieństwie do tej „narzuconej” – jest kontaktem z tą siłą, która kulturę (w ewolucji twórczej) dopiero wytwarza. Poznański filozof podkreśla społeczne źródła mistycyzmu – niemożność wyrażania doświadczenia Całości poza kulturową kalką. Jest tu pewna dwuznaczność; z jednej strony filozof zakłada, że doświadczenie wewnętrzne dane jest każdemu tak, jak poznanie zmysłowe. Introspekcja rozszerzona jest już jednak osadzona w kulturze, a nie w indywidualnym przedstawicielu gatunku człowiek. Prawdopodobnie źródeł tej dwuznaczności należy szukać w podstawowych założeniach antropologicznych Falkiewicza. Skoro człowiek jest produktem kultury – już w „Teatrze Społeczeństwo” autor pisze, że w indywidualnym przedstawicielu gatunku istnieje tylko mechanizm instynktu samozachowawczego, natomiast to, co nazywamy „potrzebami metafizycznymi” jest „w ludziach”, czyli w zbiorowości – to doświadczenie mistyczne, które nie jest pojmowane jako coś ekstraordynaryjnego wobec codziennej praktyki, lecz jest kontaktem silniejszym i bardziej bezpośrednim z bytem, niż jest możliwy zazwyczaj w, nazwijmy to po heideggerowsku, „zatroskanym obchodzie”, jest w pełni produktem kultury, bo oznacza konieczność, najpierw, zasymilowania jej w pełni i uznania jej rozwiązań za niewystarczające.

Ważne, by w tym miejscu pamiętać, że to „bycie produktem kultury” nie jest dla Falkiewicza czymś pejoratywnym, mniej przez to prawdziwym (jak często się w naiwnych odczytaniach postmodernizmu zakłada, mówiąc o „konstruktach społecznych” i to tak, jakby mogło

---

627 Andrzej Falkiewicz, *Być może...*, dz. cyt., s. 41.

istnieć coś poza nimi). Nie. Ludzkie poznanie rzeczywistości to poznanie zapośredniczone przez kulturę – metaforyzacja rzeczywistości przez zbiorowość ludzką, która czyni świat zrozumiałym i umożliwia dokonywanie ekspansji w czasie i przestrzeni, zawsze jest kulturowa, nie umniejsza to jednak jej „prawdziwości” (choć jest ona jedną z wielu metafor tworzonych przez rozmaite byty, można wyobrazić sobie zbiorowość poza-ludzką, której metafora byłaby bardziej pojemna, niż metafora wytworzona przez naszą cywilizację).

Przejdźmy do pełnej definicji doświadczenia „introspekcji rozszerzonej”, sformułowanej, z konieczności, w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Początkowo Falkiewicz idzie jakby za Bergsonem, pisząc, że „siebie samego mogę również doświadczyć w introspekcji”. Ale w introspekcji, która staje się rozszerzona, włączam się w życie innych istnień. Chodzi o doświadczenie „istnień obszerniejszych, hierarchicznie wyższych ode mnie”, które poznaję poprzez „własne doświadczenie zewnętrzne”; pozwala ono, poprzez okiełznanie egoizmu, który każe utożsamiać się wyłącznie z własnym interesem (freudowsko można by powiedzieć, że wyłącznie z własnym *ego*) i usłyszeć wymogi „moich [*sic*] obszerniejszych istnień”<sup>628</sup>. Problem, jak zresztą sam zauważa filozof na cytowanej stronie, polega na niemożliwości intersubiektywnego wyrażenia tego stanu – nie mówiąc już o spełnianiu rygorów akademickiej filozofii<sup>629</sup> – przy, jednocześnie, wewnętrznej pewności co do jego wiarygodności – pewności mistyka:

*Rozstrzygnąłem w sobie jeden problem. Problemem tym jest Ja (...) Wszystkie inne problemy, problemy w ogóle, sam problem problemu, są pochodną tamtego. Pochodną Ja. (...) Wyplułem własne Ja, odtąd nieskończoność rodzi się poza mną. Co było rozchwiane i raziło (...) na boki, teraz biegnie prosto. Ale już nie moje. Nie jako moje. Mnie nie ma, więc wszędzie mam dom. Mnie nie ma, więc nie mogę zostać oszukany. Mnie nie ma, więc nie muszę niczego posiadać, mieć. Mnie nie ma – to znaczy mam wszystko. Tylko mnie nie ma. Mnie nie ma, więc niczego nie mogę otrzymać; mogę jedynie dać. Jest czysta radość, radość zawsze dawania – i dziwnym trudnym do zrozumienia zrzędzeniem jest to moja radość. (...) Świat i ludzie otwarli się przede mną. Ze spokojną ciekawością patrzę na to, co się przede mną otwarło i dają mu jemu jej to, na co czekało, co chciało, żeby jemu dać. (...) nie jest to stan chorobowy. Przekonują mnie o tym spotkania z ludźmi (...) Ale ja już nie chcę skutku, bo nie chcę chcieć, nie ma we mnie powodu powiedzenia: chcę. Jak dawniej, tak i teraz z przyjemnością zaspokajam swoje potrzeby, ale to odbywa się jakby poza mną (...)*<sup>630</sup>

---

628 Andrzej Falkiewicz, *Ta chwila*, dz. cyt., s. 240.

629 Z drugiej strony, postmodernizm zrezygnował w dużej mierze ze ścisłości metodologicznej na rzecz sugestywności przekazu i wyrazistości modelu świata, który prezentuje; wynika to z przeświadczenia o braku możliwości osiągnięcia „obiektywizmu” zwłaszcza w naukach humanistycznych.

630 Andrzej Falkiewicz, *Nie-Ja Edwarda Stachury*, dz. cyt., ss. 30-33.

Poczucie odpowiedzialności za innego, za niesprawiedliwość świata, za ból bliźniego, przestaje być konieczna – bo w tym stanie (Tym Innym Stanie) ja już *jestem swoim bliźnim*. Nie ma mnie – wszędzie mam dom – bowiem przesuwam ciężar doświadczania z rzeczywistości swojego *ego* na poziom niezróżnicowanych jeszcze bytów. Nie mogę się pomylić.

Nie jest to akademicka definicja, lecz sprawozdanie. A doświadczenie to – mówiąc językiem psychoanalizy – doprowadza przebudowy konstrukcji tożsamości. To przeżycie przesuwa punkt ciężkości doświadczania, z własnego „Ja” na podmiotowość indyferentną, podobną do takiego, o którym mówi się w buddyzmie, jako będącej udziałem osób, które doświadczyły *kensho*, pierwszego przełamania struktury egotycznej.

Warto przywołany wyżej cytat, będący być może relacją z naderwania struktury osobowościowej poprzez doświadczenie „introspekcji rozszerzonej”, zestawić z tym, co pisze o osobie, która przeżyła doświadczenie mistyczne, Henryk Bergson:

*jej spojrzenie jest proste i ta prostota, uderzająca zarówno w słowach, jak i w postępowaniu, przeprowadza ją przez komplikacje, których zdaje się nawet nie dostrzegać (...) nabyta prostota sugeruje jej w okamgnieniu użyteczne zaangażowanie, ostateczną decyzję, słowo, któremu nie sposób się sprzeciwić*<sup>631</sup>

Mowa jest u Falkiewicza o tym stanie, w którym pierwsza osoba liczby pojedynczej „nie wysuwa wobec <<ty>> żadnych roszczeń”<sup>632</sup> Co z żądaniami innych wobec jej? Realizuje je, jeśli tylko może, bo nie dostrzega pomiędzy „Ja” i „Ty” substancjalnej różnicy.

W dalszym ciągu zadowolona jest, gdy jej pragnienia, potrzeby są zaspokojone, ale nie stawia ich na pierwszym planie; jest więc tak jakby, to tło wysunęło się na pierwszy plan, a „Ja” (*ego*, podmiot) zostało w nie wtopione. Umożliwia to wartościowanie – jednostka odnajduje swoje miejsce w całości, rozumie, że bardziej jej dobrobyt zależy od dobrobytu zbiorowości, a nie na odwrót, więc z ufnością i spokojem zaspokaja potrzeby innych wiedząc, że postępuje w ten sposób na rzecz „szerszej egzystencji”, której jest częścią; daje to mu zwrotnie poczucie sensu, a nawet „radość”:

---

631 Henryk Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, dz. cyt., s. 231.

632 Andrzej Falkiewicz, *Nie-Ja Edwarda Stachury*, dz. cyt., s. 28.

*Znalazłem drogę do mniej wysiłonego mówienia (tworzenia, działania), przeczulem sposób uniknięcia siłowych działań. Kiedyś musiałem z bardzo wieloma ludźmi walczyć. Dzisiaj rozumiem, że mogę niewielu ludziom – ale na pewno – pomóc. Niczego z tego, co miałem być dotychczas, nie straciłem. Rozpoznaję w sobie znane mi cechy, elementy, ale jakby ich wektory się poprzestawiały<sup>633</sup>.*

Wartościowanie (utożsamianie się z interesem bytów większych ode mnie – pary, rodziny, narodu, ludzkości) możliwe jest identyfikowanie się ze zbiorowością w akcie „introspekcji rozszerzonej”. Filozof pisze, że mistyczne „ogołocenie, doznania ciszy i ubóstwa są wytworem kulturowo wydelikacowanej (...) radykalnie pojedynczej duszy”, to znaczy, są one „przejściem na wylot” poprzez tę kulturę<sup>634</sup>, a nie – powiedzmy – wyjściem poza nią, przed nią, przed sytuację, przed którą jeszcze kultura się ludziom wydarza.

Sytuacja mistyka jest sytuacją kulturową, tyle, że on skuteczniej utożsamia się ze zbiorowością. Nie jest możliwe wyjście poza kulturę, możliwe jest dodanie do niej pewnej wartości. Najpierw trzeba jednak, jak to ujmuje filozof, „przejsć przez nią na wylot” – bo jak by można ją przekroczyć, nie zdając sobie w pełni i zupełnie, najpierw, ze stanu zastanego, z tego stanu, który odczuwany jest z jakichś przyczyn za niewystarczający w jakimś obszarze (zorientowanie się w tej niewystarczalności bieżących rozwiązań aksjologicznych umożliwia społeczną ewolucję moralną)?

W jaki sposób zachodzi ten proces? Mistyk odczuwa niewystarczalność aksjomatów kulturowych, poprzez, uprzednio, zasymilowanie ich i upewnienie się, co do nieadekwatności jej rozwiązań. Wiąże się następnie, w akcie wglądu (introspekcji rozszerzonej) z Całością, w której wszystkie elementy są jeszcze ze sobą powiązane. Zetknąwszy się z tym poziomem (matrycą), utożsamia się z całym organizmem (z całością życia), ale nie tylko z własnym, osobnym, wsobnym życiem<sup>635</sup>. Następnie próbuje – przeformułując zastaną „sieć znaczeń”, w której funkcjonuje, w ten oto sposób, by lepiej odpowiadała temu doświadczeniu, które było jego udziałem (Budda przekracza hinduizm, ale korzysta z nomenklatury hinduistycznej, tj. nauki o reinkarnacjach, *samsarze* i kole *dharmy*, podobnie Jezus Nazarejczyk przekracza Stary Testament, odwołując się – co nader znamienne – do ducha prawa, a nie do litery [„powiedziano wam, że..., a ja wam mówię, że...”]). Kultura wytwarza wartości i projektuje sens, może być ona jednak – i musi, przez

---

633 Tenże, *Polski Kosmos. Dziesięć esejów przy Gombrowiczu*, dz. cyt., s. 266.

634 Tenże, *Nie-Ja Edwarda Stachury*, dz. cyt., s. 39.

635 Tenże, *Ta chwila*, dz. cyt., s. 273: „Otóż jeżeli mistyk, wydzierając tak z siebie doczesne <<pozytywy>> [chodzi o cechy organizmu, filozof używa określenia zaczerpniętego z negatywistycznej metafizyki unitarnej, w której istnieć to znaczy zawierać pewien brak, więc najdoskonalszy jest brak istnienia, im więcej „wydartych pozytywów”, cech, tym szersza matryca istnieniowa], w ten sposób duchowo zbliżając się do nicości – do owej rzeczywistości <<totalnie powiązanej>>, której każdy atrybut jest w całości istotny dla każdego – to, dotknąwszy jej, duchowo skontaktowawszy się w z nią, s t a j e s i ę c a ł y – c a ł y m tym Organizmem”.



innowatorów w ludzkiej kulturze, proroków, artystów – postrzegana jako niedoskonała.

Filozofowi, na przykład, *osobiście* nie podoba się przecież choćby to, że cała zachodnia kultura oparta jest na podziale na podmiot i przedmiot, przez co strona podmiotowa podporządkowuje sobie rzeczywistość, traktuje ją manipulatywnie, a nie afirmatywnie<sup>636</sup>. Z jednej strony jest ona niezbędna do bytowania ludzkiego, z drugiej jej więzy mogą być przez podmiot odczuwane jako krępujące. Kultura zachodnia oparta jest na pęknięciu między podmiotem a przedmiotem; wymusza to perspektywa antropologiczna, uprzedmiotowiająca rzeczywistość, a nawet – w perspektywie filozofii transcendentalnej – czyniąca z niej (z poznawalnej rzeczywistości) wytwór naszego umysłu.

Dookreślmy do końca doświadczenie Całości. Filozof mówi o tym, że jest to radykalnie prywatne doświadczenie. Powtarza się w jego pismach, że motorem wyruszenia w drogę „rozszerzonej introspekcji” jest „<<gadzi>> etap rozwoju sennego podłoża”, co, jego zdaniem, pojawia się u wielu mistyków. Chodzi o mózdzek (najwcześniejsza filogenetycznie część mózgu, która odpowiada za popędy najbardziej prymitywne, ale prawdopodobnie także za odczuwanie przyjemności i błogostan).

Za każdym razem, kiedy mówimy o mistyce na gruncie filozofii rodzi się oczywiście podejrzenie, że mówimy o czymś niejasnym, nieweryfikowalnym, nie tylko nieobiektywnym, ale nawet niemożliwym do wyrażenia w intersubiektywnie zrozumiałym komunikacie (zwłaszcza, gdy pojawia się w naszym tekście „mózg gadzi”).

Dlatego warto w tym miejscu zestawić Falkiewicza koncepcją Całości z pojęciem „pełni” (*fullness*) u Charlesa Taylora. Ten ostatni pisze, że poczucie pełni wiąże się z doświadczeniem, które rozdziela i przełamuje zwykle doświadczenie bycia w świecie, doświadczeniem, w którym znane przedmiotu, aktywności i punkty odniesienia tracą sens. Codziennosc zostaje przełamana, a wyłania się z niej to, co Taylor wiąże z koncepcją „Tego Innego Stanu” (*der andere Zustand* w oryginale, jak już wspominaliśmy, na angielski przełożony przez Taylora jako *the other condition*) Roberta Musila. Życie staje się pełniejsze, bogatsze, głębsze, więcej warte i bardziej przez jednostkę szanowane. Jest poczuciem pokoju i całościowości. Ma to być stan integralności i szczerości, a także porzucenia postrzegania świata z perspektywy „Ja” (*self*). Pojawia się niechęć do realizowania wyłącznie swoich potrzeb, patrzenie na świat z szerszej perspektywy, a

---

636 Tenze, *Znalezione szkice do książki*, dz. cyt., s. 141: „Kultura jako urzeczywistnienie najwyższych wartości człowieczeństwa, urzeczywistnienie (strona podmiotu), ale zarazem jako strażnik ludzkiego, jako normatyw – jak każdy normatyw – podporządkowujący sobie, uprzedmiotowiający (strona przedmiotu)”.

jednocześnie niespodziewane momenty głębokiego szczęścia i satysfakcji z prowadzonego życia<sup>637</sup>.

Doświadczenie „introspekcji rozszerzonej” można więc powiązać z Taylorowską „pełnią”, czy Musilowskim „Tym Innym Stanem”, przełamującymi normalne, codzienne poczucie siebie jako istoty społecznej, obdarzonej konkretną tożsamością i zadaniami do wykonania, postrzegającą innych ludzi jako przedmioty (wspólników, wrogów, obiekty seksualne).

Często w systemach religijnych mówi się o mistycznym stanie bezwarunkowej miłości do wszystkich czujących istot, altruizmie, potrzebie dawania, wynikającej z „odruchu serca”, a nie „kalkulacji”. Powtarza się to i w chrześcijaństwie, z podkreśleniem konieczności bezinteresowności (gdy dajesz jałmużnę, nie trąb o tym, jak robią to faryzeusze, ale niech nie wie twoja lewa ręka, co robi prawa etc.), i w buddyzmie, z nakazem szanowania wszystkich czujących istot, zaleceniem wegetarianizmu etc. Falkiewicz pisze o bezpośredniej chęci dawania innym tego, czego potrzebują, zanim o to poproszą. „Problemem jest <<Ja>>”, pisze w wyżej przywołanym cytacie Falkiewicz. Jeżeli tak, to problemem jest cały układ kartezjańskiego mapowania samo-świadomości jako czegoś odrębnego od innych jaźni (w sensie *self*, innych podmiotów) oraz reszty przyrody ożywionej i nieożywionej. Introspekcja rozszerzona jawi się jako włączenie w obręb własnej podmiotowości tego, co zostało zapoznane w toku ewolucji społecznej – bezpośredniego odczuwania przyrody ożywionej i nieożywionej, jako czegoś danego, a nie konstruowanego intelektualnie.

Wydaje się jednak, że takiego oglądu rzeczywistości, radykalnie antykartezjańskiego, nie da się wykonać bez praktycznej pracy, doprowadzającej do przemodelowania, przemeblowania naszego odczuwania rzeczywistości i naszego w niej „obchodu”. Cięży to więc w kierunku rozumienia filozofowania jako umiłowania mądrości, które to umiłowanie mądrości nie polega li tylko na pracy dyskursywnej, ale i na praktyce. Czy można sobie wyobrazić traktat filozoficzny, w którym poszczególne paragrafy oddzielone są poleceniami wykonywania medytacji – lub chociaż uważnego spaceru po parku – po której dopiero można zasiąść do dalszej lektury? Problem polega na tym, że to już jest procedura. Trudno wyobrazić taki sposób filozofowania, ale wskazany kierunek wydaje się jedynym, który ma przyszłość w społeczeństwie otwartym, społeczeństwie mistyków, o którym pisał Bergson; społeczeństwie, który jest nie tylko już ponad światem czysto zwierzęcych instynktów, ale także wyżej niż społeczeństwo wyznające „moralność nacisku”, w którym postępowanie na rzecz szerszej zbiorowości (zamiast li tylko w swoim interesie) jest wymuszone przez system zakazów i nakazów<sup>638</sup>. Praca ta podkreśla skoncentrowanie się na ciele,

---

637 Charles Taylor, *A Secular Age*, dz. cyt., ss. 5-6.

638 Henryk Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, dz. cyt., s. 90, gdzie pisze o hipotetycznej moralności zgromadzenia bogów, w którym wszystko jest twórczym (twórczym, więc czynionym na rzecz wspólnoty, na rzecz życia i rozwoju, a więc z gruntu moralnym) pędem, nie potrzebuje więc już wymuszania zachowań moralnych na

nieredukowalnej oryginalności każdego istnienia. Falkiewicz pisze, że człowiek powinien nawiązać kontakt z przyrodą (nie w sensie kantowskim, lecz doświadczania jej), spróbować przejść poza „blendę cywilizacyjną”, która oddziela nas od natury. Ten bezpośredni kontakt jest pierwszym warunkiem doświadczenia Całości<sup>639</sup>.

Można to już zreasumować. Kartezjanizm to dyskursywność. A dyskursywności – jak pokazuje Heidegger analizujący Nietzschego – nie przełamie się dyskursem. W perspektywie problemowej tej pracy – kwestii podmiotowości – dyskurs jako abstrakcyjny mechanizm reguł i gier językowych, prowadzi do alienacji, a alienowany jest podmiot. Anty-kartezjanizm musi być więc cielesny – aby wyłamać indywidualny podmiot spod jego władzy – i to cielesny nie tylko deklaratywnie.

#### 4.5 Andrzeja Falkiewicza podmiot nie-kartezjański

Zreasumujmy wątki „dojrzałej” koncepcji podmiotu u Andrzeja Falkiewicza, wracając fragmentów książki pt. „Być może...”, w której odnosi się do wątków zachodniego filozofowania, które uważa za warte podania krytyce – są to koncepcje podmiotowości, nawiązujące, czy źródło swe mające w kartezjanizmie. Warto nadmienić, że w tej książce autor operuje pojęciem „podmiotowości” już *explicite*.

Filozof podkreśla, że wszelka podmiotowość – zasoby umysłu, wspomnienia, tożsamość – są **pamięcią ciała**. Stawia tezę o „myślącej cielesności”, zanurzonej w „masie własnego ciała” i rzutująca siebie w czas i przestrzeń, wspominając – jako źródle inspiracji – o autorze „Fenomenologii percepcji”, czyli Maurice Merleau-Pontym<sup>640</sup>.

Projekt Falkiewicza wybiega jednak dalej, bowiem zakłada konieczność doświadczenia

---

członkach wspólnoty.

639 Andrzej Falkiewicz, *Być może...*, dz. cyt., s. 43.

640 Tamże, s. 151: „Przecież moja tak zwana świadomość, która w sposób oczywisty mieści się w masie mojego ciała i nigdzie poza nim, zajmuje jednocześnie ten sam obszar, jak wszystko, co może dla mnie istnieć; i większy jeszcze – ...jak to, czego poznanie dopiero zamierzam, co być może w przyszłości do istnienia powołam. Tak odkrywam <<myślącą cielesność>> – radykalnie anty-Kartezjańską w tym znaczeniu, które w swej Fenomenologii percepcji, przeczuwał dwudziestowieczny filozof-fenomenolog Maurice Merleau-Ponty”. Por.: Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji. Fragmenty*, przeł. J. Migasiński, P. Stefańczyk, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993, ss. 100-101: „Czytam, dajmy na to, Drugą Medytację. Mowa w niej o jaźni, lecz idzie tu o jakąś jaźń idealną, która nie jest na dobrą sprawę ani osobiście moją, ani nawet Kartezjusza, lecz jaźnią każdego myślącego człowieka (...) Kartezjusz, a tym bardziej jako czytelnik, zaczynają medytować w świecie już mówionym (...) Owa pewność, że udało nam się osiągnąć, poza formami wyrazu, oddzielną od nich prawdę, której są one tylko szatą zewnętrzną i przygodną manifestacją, została w nas zainstalowana właśnie przez język (...) Dla dziecka <<historyjka>> i to, co wyrażone, to nie jakieś <<idee>, czy <<znaczenia>>, a słowo czy lektura to nie żadne <<operacje intelektualne>>. Fabuła jest światem, który można wywołać magicznie, zakładając okulary i pochylając się nad książką”.

mistycznego, zamkniętego w formule „introspekcji rozszerzonej”, która jest warunkiem – nie-kartezjańskiego – przeżywania świata i siebie jako nierozzerwalnej całości<sup>641</sup>.

Czy tworzenie filozofii podmiotu, której uprawianie wymaga ćwiczeń fizycznych (medytacja, joga) nie jest karkołomne? Jak przekonują Robert Musil czy Henryk Bergson, ale także, współcześnie, Gernot Böhme – wszystkie istoty ludzkie mają możliwość doświadczania rzeczywistości na inny sposób niż „powszedni” na gruncie zachodniej kultury. Być może każdy człowiek ma też jakieś – mniej lub bardziej mgliste – wspomnienie okoliczności, w których granice pomiędzy ja i nie-ja były nieco bardziej zatarte. Mógł to być niezwykle korzystnie udany stosunek płciowy pomiędzy dwojgiem ukochanych, niemy zachwyt na łonie przyrody czy trwałe wspomnienie z okresu dorastania (albo wszystko w jednym). Takie doświadczenie w prozie Roberta Musila określane jest jako Ten Inny Stan, który „przeziera” gdy – mówiąc językiem heideggerowskim – w codziennym „obchodzie” na chwilę zwykła „troska” zostaje wyłączona<sup>642</sup>. Bergson pisze o tym w opisie doświadczenia mistycznego, będące źródłem „moralności pełnej”. Nie bez podstaw byłoby łączenie tych dwóch (osobnych) koncepcji. Mistyk, dzięki kontaktowi z tym, co przed-osobowe, nie potrzebuje tradycyjnej „etyki” rozumianej jako system uzasadnień norm, zakazów i nakazów, bo jest moralny niejako „od wewnątrz”, jego moralność jest społeczna, bezrefleksyjna, ale tak głęboko zinternalizowana, aż intuicyjna.

Falkiewicz pisze o cielesnym myśleniu światem, ale by była ono możliwa, konieczne jest głębsze doświadczenie własnej cielesności. Ciało wewnętrzne „zagarnia” świat do wewnątrz. Jak pisaliśmy w paragrafie poświęconym metaforyczności (każdego) istnienia, zawsze poznajemy rzeczywistość za pomocą cielesności, która stara się możliwie szeroko, dogłębnie, skutecznie, świat zagarniać, anektować, uczynić zrozumiałym i użytecznym. W ten sposób człowiek „myśli światem”, ponieważ cała dostępna rzeczywistość jest rozszerzonym (jego) ciałem, cielesnością, która myśli<sup>643</sup> – także za pomocą dotykanego drzewa i całowanej kochanki.

Zrozumienie, że doświadczamy świat ciałem – to założenie poprowadziło Falkiewicza do wniosku, że każdy podmiot oswaja rzeczywistość poprzez swą fizyczność, co oznacza, że wszyscy otoczeni jesteśmy subiektywnościami, czyli metaforami, które na siebie nachodzą – może

---

641 Tamże, s. 151: „Introspekcja, czyli autopenetracja umysłu, jest tym, co włącza mnie w byt; co łączy byt i filozofa – ludzki mikrokosmos z megakosmosem. Spotykają się z sobą we wspólnej pamięci – której organem jest fizyczność (...) Tak posiadane ciało wymyka się wszystkim dychotomiom zachodniej filozofii, kwestionuje dawne refleksyjne procedury odrywające podmiot od przedmiotu”.

642 Heidegger pisał o prześwicie prawdy o pierwotnym rzuceniu. Być może jest to sama „dziura w ścianie zasłaniana parawanem” (troską?), o której pisze Musil.

643 Andrzej Falkiewicz, *Być może...*, dz. cyt., s. 161: „każdy żywy, rzeczywisty podmiot (...) nie będzie w całości ani cielesnością ciała, ani myślowością intymnych pragnień (...) Będzie wewnętrznie żywionym pragnieniem skutku w zewnętrznym świecie – nieustannym zamachem ciała wewnętrznego na ciało zewnętrzne. W wyniku tego procesu – cała dostępna mi rzeczywistość ustanawia <<ja>>, staje się moim ciałem wewnętrznym, <<myślącą cielesnością>>”.

poprowadzić do wniosku, że „wszystko jest psychologią”. Każdy ma „psychiczną indywidualność”, ponieważ jest ona produktem ciała, które różni się od innych. Oznacza to, że świat – jaki znamy, jaki opisujemy – nie jest ani „dany”, jak w pozytywizmie, i oczekujący na poznanie (prawomocne, czyli naukowe, tj. proceduralnie racjonalne, o ile chcemy go „prawidłowo” opisywać), ani nie jest też konstruktem jednego umysłu (solipsyzm) czy umysłu zbiorowego (postmodernizm). Jest on „czymś pośrednim między obiektywnym stanem rzeczy a (...) stanami umysłów, który świat zamieszkują”<sup>644</sup>.

Można by zarzucić, że słyhać wciąż tu echa kantyizmu, które wczesny Wittgenstein, a potem postmodernizm, wraz z kluczową rolą strukturalizmu Michela Foucault, został przekroczony. Nie mamy dostępu do rzeczywistości samej w sobie – twierdzą strukturaliści – bo ukształtowani jesteśmy przez system, który nie daje szans na spozieranie na rzeczywistość spoza kulturowych krat. Michel Foucault uznaje, że tworzenie tożsamości to ujarzmianie, doprowadzające do blokowania ciała w użytecznej konfiguracji dla systemu społecznego. Tyle, że takie podejście ignoruje możliwość wglądu (nawet mistyka byłaby zabrudzona przez doktryny i pojęcia systemu religijnego, który drogę mistyczną zaleca – i nie jest to bez pewnej racji!).

„Późny” Falkiewicz odrzuca założenie, pomimo przygodności, totalnej arbitralności kultury, jej „zawieszenia w próżni”. Podkreśla, że chociaż nie dziedzicę ze środowiska informacji (a więc przyswajam, czym jest świat, poprzez siatkę kulturową), to jednak rodzę się z pewnym uposażeniem, które umożliwia mi przyjmowanie ze środowiska tychże informacji<sup>645</sup>. Filozof twierdzi – choć nie zawsze wprost – że kultura jest produktem natury, więc choć stawia ona przesłonę, utrudniając nieraz bezpośredni kontakt z naturą – a zwłaszcza w wydaniu neopozytywistycznym i postmodernistycznym – to jednak jest ona elementem ewolucyjnego przystosowania się do środowiska, nie może być więc do gruntu błędna, bo byłaby nieskuteczna. Może nas zwodzić na manowce, gdy staje się zbyt jednostronna, jak w przypadku kartezjańskiego paradygmatu oderwanej racjonalności i radykalnej refleksyjności, gdy pozytywnie wartościuje jedynie tylko intelekt. Może być bredzeniem w malignie ciała przeżywającego gorączkę, może być pragnieniem zaprzeczenia własnemu bólowi istnienia, może być rzetelnym sprawozdaniem z bólu.

Nie tylko jednak natura nie znosi próżni, ale kultura także. Od początku dwudziestego wieku obserwujemy na Zachodzie rosnącą fascynację filozofią wschodu (przyniesienie buddyzmu *zen* przez Suzukiego!), a w drugiej połowie dwudziestego wieku wręcz **wmontowanie** wschodnich technik medytacyjnych i jogicznych do naszego systemu kulturowego. Uznajemy siebie za istoty

---

644 Tamże, s. 140.

645 Tamże, s. 145: „dziedzicę nie informacje pochodzące ze środowiska – lecz zdolność do przyjmowania stamtąd informacji”.

racjonalne, utożsamiamy się ze swoim intelektem tak mocno, jak nasi przodkowie w chrześcijańskim średniowieczu z duszą. Wszyscy jesteśmy, w mniejszym lub większym stopniu postmodernistami. Pisze o tym także Taylor w „A Secular Age”. Szanujemy (przynajmniej większość z nas) to, że czcimy różnych bogów, albo nie czcimy wcale, że mamy różne światopoglądy, że żadna kultura nie jest dana raz na zawsze. Społeczny konstruktywizm jest dosyć szeroko rozumianą i akceptowaną tezą, która utrudnia pełną identyfikację z narodem czy konkretnym związkiem wyznaniowym. Akceptujemy, że są różne języki i że można je zmieniać. Staramy się być racjonalni, wierzymy w procedury (mycie rąk przez 30 sekund, bo od 25 sekund w dół zaczyna się ryzyko etc.). Jednocześnie – masowo uprawiamy jogę, medytację, praktykę uważności. Chodzimy na masaże balijskie przy zapachu kadzidełek. Z zachwytem idziemy na warsztaty z masażu dźwiękiem przy pomocy mis tybetańskich. Wyrwa w pielęgnowaniu ciała, czy właściwie w byciu ciałem, została wypełniona przez praktyki wschodnie, zaimplementowane w różny sposób na grunt euro-atlantycki. Już Aldous Huxley zauważył, że droga buddyźmu *zen*, tradycyjnie uznawana za drogę duchową, jest sposobem głębokiego zespolenia z własnym ciałem, a nie oderwania od niego<sup>646</sup> – jak zazwyczaj na Zachodzie rozumiemy, niemal na mocy definicji, to, czym jest duchowość, przeciwstawianą (niestety) ciału. Być może to tłumaczy to popularność buddyźmu *zen* w dwudziestym wieku. Budda stał się elementem popkultury (nacechowanym pozytywnie), a rozmaite praktyki uważności są elementem warsztatów dla pracowników korporacji, a także praktyk psychoterapeutycznych. W dwudziestym pierwszym wieku wielką popularność zdobywa – być może jeszcze większą niż około-buddyjskie techniki medytacyjne – joga, która także była składową buddyźmu (jako element *wadžrajany*, diamentowego wozu, czyli ostatniego, trzeciego etapu rozwoju i popularyzacji buddyźmu, gwarantującego „przyspieszoną” drogę do oświecenia, głównie poprzez intensywne praktyki cielesne, także seksualne, które streścić można w formule: *tantra & mantra*). Wszystko powyższe wydaje się być tym, co Anthony Giddens opisywał jako powrót form religijnych i duchowych, które „odnoszą się bezpośrednio do kwestii moralnego sensu egzystencji, którą tak starannie rozmywiają nowoczesne instytucje”<sup>647</sup>. Fizyczny charakter tych praktyk (medytacja i *mindfulness*, joga, ustawienia systemowe Berta Hellingera) wskazuje, że jest to coś więcej, niż tylko „odnoszenie się do moralnego sensu egzystencji”, ale fundamentalne i praktyczne, a nie tylko teoretyczne (deklaratywne), przejście do praktykowania własnej podmiotowości z perspektywy antykartezjańskiej: irracjonalnej (przyjmując definicję, że irracjonalizm zakłada pozyskiwanie pewnych prawd z rzeczywistości poza-rozumowej) i głęboko cielesnej.

---

646 Zob.: Aldous Huxley, *Notatki na temat zenu*, dz. cyt.

647 Anthony Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, dz. cyt., s. 283.

Postulowany przez Falkiewicza powrót do ciała, podmiot jako „myśląca cielesność”, staje się być może dziś już elementem zachodniego „obchodu”, wciąż jednak brakuje narzędzi filozoficznych, by adekwatnie ten przełom opisać. Tym bardziej, że stała się ona, w sposób ledwie dostrzegalny ewolucją społeczną „od dołu”, za sprawą popularyzacji technik (joga, medytacja) umożliwiających introspekcję rozszerzoną. Może w ten sposób można wybrać drogę odwrotną od tej, przed którą przestrzega Giddens, i która, jego zdaniem, prowadzi i tak do powrotu wypartych treści – drogi, w której „panowanie nad rzeczywistością zastępuje moralność”<sup>648</sup>.

Ucieleśniony podmiot Falkiewicza szuka po omacku, metaforyzując, na zewnątrz czegoś, co da się jakkolwiek nazwać, zrozumieć, stosując do tego siatkę kulturową lub starając się użyć istniejącego języka do opisu swoich doświadczeń, wrażeń, intuicji – z gruntu cielesnych<sup>649</sup>. Poszukuje w świecie danych, z których może zrobić użytek na rzecz swojego materialnego istnienia. Symultanicznie ów podmiot jest – pomimo zarysowanej wyżej wolności w poszukiwaniu wyrazu własnej fizyczności i pomimo tego, co przeżywa w introspekcji rozszerzonej – produktem kultury. Doświadczenie cielesności jest jednak właściwe jednemu podmiotowi, indywidualne, subiektywne. I taka indywidualność przyznana jest w metafizyce Falkiewicza nie tylko człowiekowi, ale każdemu elementowi rzeczywistości (gwiazdzie, gęsi, atomowi) – temu jednemu ciału, które zawsze cechuje oryginalność, odrębność, odkrywana w radykalnie prywatnym doświadczeniu<sup>650</sup>.

W ten sposób Falkiewicz podważa to, co John Searle nazywa podstawowym założeniem metafizycznym filozofii zachodniej od XVII wieku – czyli, zauważmy, od Kartezjusza – że rzeczywistość jest jedna i obiektywna, niezależna od obserwatorów<sup>651</sup>.

---

648 Tamże, s. 275.

649 Andrzej Falkiewicz, *Być może...*, dz. cyt., s. 128: „Może właśnie łowimy okruszki czegoś ogromnego, czegoś, czego nigdy w całości nie obejmujemy, bo nie zostało skrojone na naszą miarę? (...) Przecież ten świat nie jest n a s z y m światem”, s. 129: „Może być i tak, że wszystkie procesy tak zwane subiektywne wykorzystują jakieś zewnętrzne wzorce, mają swą konieczną <<naturę obiektywną>>. Może są w znacznie mniejszym stopniu w y t w o r a m i, niż dotychczas przyjmowaliśmy? Może umysł w ogóle nie jest zdolny – i nie jest skłonny – do takiej wytwórczości? Może wszystkie swe tak zwane wytwory znajduje poza sobą, w jakimś zewnątrz, i po omacku, metodą ciągłych prób i nieuchronnych błędów, stara się je wyrażać?”.

650 Tamże, ss. 155-156: „To bowiem, co należało znaleźć w miejsce podmiotu filozofów... to określające indywidualność człowieka – każdą indywidualność – wymyka się Systemowi, jest przedjęzykowe, nieczytelne, radykalnie niedyskursywne. Nieczytelna, nie-dająca-się-rozumieć, nie-do-określenia-przez-naukę indywidualność każdego człowieka, każdego atomu, każdej gwiazdy, każdej gęsi szarej – zawarta właściwej im fizyczności, będąca ich <<ciałem myślącym>>”.

651 John Searle, *Umysł na nowo odkryty*, dz. cyt., s. 34: „we współczesnej filozofii, nauce i życiu umysłowym w ogólności występuje uporczywa tendencja do obiektywizowania. Jesteśmy przeświadczeni, że jeśli coś jest realne, musi być w równej mierze dostępne dla wszystkich kompetentnych obserwatorów. Od wieku siedemnastego wykształceni ludzie Zachodu zaczęli przyjmować pewne absolutnie fundamentalne założenie metafizyczne: Rzeczywistość jest obiektywna”.

## 4.6 Falkiewicz jako feminista

Myślenie ciałem, prymat cielesności ustanawia filozofię Falkiewicza – tę postmodernistyczną metafizykę podmiotowości (zobacz: następny podrozdział, 4.8) – w nurcie refleksji feministycznej, dociążającej cielesność i związane z nią doświadczenie, dążącą do zrezygnowania z męskiej, uprzedmiotawiającej podmiotowości, wpisanej *implicite* w koncepcję kartezjańskiej podmiotowości.

W paragrafie 1.2.7 wskazaliśmy podstawowe założenia Rosi Braidotti, która szuka takich sposobów przekonstruowania dyskursu, który sprawią, że nacisk zostanie położony nie tylko na ciało, ale także na wynikające z cielesnego przeżywania rzeczywistości doświadczenie – które traktuje jako kategorię przeciwstawną czystej refleksyjności. Poświęćmy chwilę uwagi, by pokazać, w jakim sensie autor „Być może...” wpisuje się w feministyczną krytykę dualizmu kartezjańskiego.

Ustanowienie ciała jako podstawową zasadę podmiotowości uważa Falkiewicz za możliwe wyjście z kryzysu, w jakim znalazła się zachodnia filozofia<sup>652</sup>, możliwe wyjście z „terroru abstrakcji” i indywidualizmu, który leży w męskim odczuwaniu świata. Czy podział na męskie i żeńskie ma jeszcze sens? Jak pokazuje Braidotti, raczej ma, bo jednak konkretne elementy doświadczania świata zostały z „męskiej” kultury wyłączone – cielesność, fragmentaryczność doświadczania. Nie oznacza to, że mężczyzna nie ma dostępu do odczuwania „kobiecego”. Raczej należy traktować te kategorie jako konstrukty kulturowe, zmienne etykiety.

Cielesność u Falkiewicza nie jest jednak tylko (dyskursywnym) scentrowaniem się na ciele jako źródle podmiotowości. Jest zaprojektowana – jak wskazywaliśmy w poprzednim podrozdziale – jako myślenie ciałem i włączanie świata w obręb własnej cielesności. W ten sposób, jak już powiedziano, podmiot całą dostępną mu rzeczywistość ustanawia jako „Ja”, owa cała dostępna mu rzeczywistość staje się jego wewnętrznym ciałem. Falkiewicz idzie więc tutaj nawet dalej niż myśl feministyczna – podmiotem, moim „Ja” staje się nie tylko moje ciało (miast funkcji refleksyjnej) z prywatnym doświadczeniem, ale cała rzeczywistość przyrodnicza i kulturowa, którą jestem w stanie zinternalizować.

Tego typu „kobiece” (czułe, cielesne, organoleptyczne) myślenie o rzeczywistości było przed Falkiewiczem cechą języka poetyckiego, który lepiej nadaje się do odzwierciedlenia stanów mistycznych, w których zaciera się granica pomiędzy „ja” i „nie-ja”. Program metafizyki

---

652 Andrzej Falkiewicz, *Znalezione...*, dz. cyt., s. 168: „Wyjście z kryzysu (jedno z możliwych czy jedyne możliwe polega na zejściu w głąb, pod powierzchnię – gdzie odkrywa się ciało jako zasadę wszystkiego. To ciało-zasada – ciało-w głąb, ciało-mnie – nie ma nic wspólnego z nauką naturalistów, z biologią”.



Falkiewicza, w której myślimy o świecie jako czymś zinterioryzowanym, czyli jako o własnej immanencji, można rzeczywiście trafnie streścić poetyckim języku: „skóra która dotychczas oblekała mnie / objęła całe nocne niebo wszystko wewnątrz jest”<sup>653</sup>.

Na marginesie warto dodać, że to „myślenie ciałem” ma konsekwencje – zdaniem Małgorzaty Szumnej – także w strategii pisarskiej Andrzeja Falkiewicza. Determinuje sposób konstruowania krytyki literackiej i teatralnej; mimo że eseje krytycznoliterackie ukazały jeszcze przez wyeksplikowaniem cielesnej wizji podmiotowości w późniejszej twórczości Falkiewicza:

*Jakby to bowiem banalnie nie brzmiało, krytykę Falkiewicza można podsumować prostym: zapisane na ciele, a nawet – wpisane w ciało, wreszcie – także pisane ciałem. Drgnienia duszy? Serce krytyka? Skądże. Krytyka bebeczami pisana, w dosłownym sensie krytyka żarłoczna; krytyka, będąca zapisem owego procesu trawienia, który tak subtelnie zasygnalizował Ortega*<sup>654</sup>.

Na gruncie rekonstruowanej w tym miejscu postmodernistycznej metafizyki Falkiewicza, podmiot – nie tylko będący krytykiem literackim czy teatralnym<sup>655</sup> – literalnie staje się wszystkim (ontologicznie), czego doświadcza. Czyli nie tylko książką, którą – jak celnie zauważa Szumna – Falkiewicz świadomie asymiluje bardziej poprzez ortegowskie „trawienie”, bliższe ciału i trzewi, niż intelektualne gadamerowskie „stapianie horyzontów”. Późny Falkiewicz *explicite* uznaje, że częścią „mnie” jest, dajmy na to, dająca silne światło lampa na biurku, determinująca zwężenie źrenicy, czy mój przyjaciel, wesoło machający mi na spotkanie. Warto zauważyć, że nie oznacza to uprzedmiotowienia tych istnień lub przynajmniej niekoniecznie musi oznaczać. Uprzedmiotawiam przecież to, co jest nie-mną, co można użyć, wykorzystać, porzucić. Upodmiotawiam – gdy przyznaję mu sprawczość, gdy jest tak samo mną, jak ja.

Myślenie o rzeczywistości jak o „sobie wewnętrznym” ma dwa końce. Z jednej strony, „włączam w obręb własnej fizyczności” rzeczywistość, „połykam ją”. Kiedy jednak staje się ona częścią mnie-podmiotu, wymusza to mój szacunek dla niej i traktowanie jej – normatywnie – tak dobrze, jak własne ciało, ponieważ jest moją częścią. Nie jest nawet moim „zasobem”. Jest mną,

---

653 Marcin Świetlicki, *Nieczynny*, Lampa i Iskra Boża, Warszawa 2003, s. 5: „uderzenie dużego bezkształtnego cielska / o coś na zewnątrz obudziło mnie / pojąłem nagle nie ma żadnego na zewnątrz / skóra która dotychczas oblekała mnie / objęła całe nocne niebo wszystko wewnątrz jest” (wiersz pt. *Zeszłej nocy*).

654 Małgorzata Szumna, „Krytyka pod znaku Baader-Meinhof”. *Strategia krytyczna Andrzeja Falkiewicza* [w:] „Teksty Drugie”, 6/2011.

655 Jak zauważył Ryszard Nycz, „odrzućcie koncepcji tekstu jako autonomicznej, samoregulującej się organicznej całości wydaje się logicznie spójne z odrzuceniem przekonania o trafności romantycznej koncepcji podmiotu jako odrębnej, niezależnej i trwałej jaźni”. Ryszard Nycz, *Tropy „ja”*. *Koncepcje podmiotowości w literaturze polskiej ostatniego stulecia* [w:] „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja”, nr 2 (26), 1994, ss. 7-27.

a jeżeli dobrze sobie życzę, to chcę, by ja-drzewo dalej rosło na moim podwórku, ja-kot, którego spotykam w oficynie, nie cierpiął – i tak dalej. Przypomina to buddyjską pracę nad sobą, polegającą na obejmowaniu współczującym myśleniem wszystkich żywych istot – mówi o tym tekst z Kanonu Palijjskiego, *Metta Sutta*, z mantrą „niech wszystkie istnienia będą szczęśliwe i bezpieczne”. Celem jest osiągnięcie Oświecenia poprzez wykształcenie empatii wobec wszystkich istnień; co istotne, odbywa się to poprzez uczucia oczyszczone z egotyzmu<sup>656</sup>. Czyli – mówiąc językiem Falkiewicza – zinternalizowanie ich w ten sposób, by były postrzegane jako nie-odrębne od mojej podmiotowości. Rodzi to skojarzenia z „pierwotnym” obchodem człowieka, w którym odczuwanie własnej fizyczności, odczuwane jest jako tożsame z przyrodą, co umożliwia instynktowne (a może intuicyjne?) wyczuwanie zagrożeń i reagowanie na nie, zanim się one były pojawiły, ma przykład przeczuwanie obecności antylopy lub lwa w ramach własnego ciała<sup>657</sup>. W takich kulturach pierwotnych, jak buszmeńska nie nastąpił rozdział na „ja” i „nie-ja”, ponieważ życie codzienne jest tak zanurzone w środowisku przyrodniczym, niezależnym od narzędziowego parku człowieka, że postrzeganie siebie jako odrębnej jednostki od antylopy (dającej mięso na pożywienie, skórę na ubranie) lub lwicy (będącej stale czyhającym „w odwodzie” zagrożeniem) byłoby nie tylko niezrozumiałe, ale groźne, kontrproduktywne. Można stosować *quasi*-pozytywistyczne wyjaśnienie, że ludzie ci tworzą iluzję sprawczości – w duchu Durkheimowskim – po to, utworzyć i ustabilizować funkcjonowanie swej społeczności, a ich rytuały nie są w stanie przewidzieć ruchu antylopy czy lwicy, ale dzięki temu czują się bezpiecznie i zawiązują więzi społeczne. Ale przyjmując, dla wygody dyskusji, nawet i takie – nieco redukcjonistyczne, funkcjonalne – wyjaśnienie działania ich „obchodu” nie można zaprzeczyć, że Buszmen *faktycznie* odczuwa swędzenie w żebrach, gdy zbliża się antylopa. Odczucie to jest realne dla niego tak samo, jak drzewo rosnące pośrodku wioski. Warto pytać, jakie korzyści mogłoby być dla nas zasymilowanie, chociaż fragmentaryczne, wizji świata, w którym podmiot nie jest w pełni odrębny od środowiska, w którym bytuje? Jak postrzegane byłyby wątki ekologiczne, społeczne z perspektywy, w której przyroda, która nas otacza, konstytuuje naszą podmiotowość, a nie jest „zasobem”? O współczesnym *logosie*, w którym uczestniczy człowiek, pisze Taylor, zwracając uwagę, że drenaż

---

656 R.F. Gombrich, *Kindness and Compassion as a Means to Nirvana*, [w:] Paul Williams (red.), *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies volume II: The Early Buddhist Schools and Doctrinal History; Theravada Doctrine*, Routledge, London – New York 2005, s. 142.

657 Opisuje to Canetti, przytaczając wypowiedzi Buszmenów: „<<Mamy odczucie na twarzy z powodu czarnej pręgi na głowie antylopy>> (...) <<Czujemy coś w oczach z powodu czarnych plamek na oczach antylopy>> (...) Pewien mężczyzna czuje stukanie w żebra i mówi do swych dzieci – Zdaje mi się, że zbliża się antylopa, czuję czarną sierść (...) Jakiś mężczyzna nakazuje innym milczenie i sam zachowuje się bardzo cicho, gdy poczuje stukanie w swym ciele. Przeczucie go nie myli. Ludzie głupi nie rozumieją tych prawd i spotyka ich nieszczęście, zostają zabici przez lwa lub też przytrafia im się jakieś inne zło. Znaki mówią tym, którzy je rozumieją, jakich dróg powinni unikać, jakich strzał nie używać”. Elias Canetti, *Masa i władza*, przeł. E. Borg, M. Przybyłowska, Czytelnik, Warszawa 1996, ss. 386-387.

środowiska naturalnego, niska świadomość ekologiczna i ogólne zubożenie zróżnicowania ekosystemu planety (traktowanie jej jako zasób) wynika z praktykowania podmiotowości jako oderwanej od środowiska, w którym bytuje – uznaje to jako negatywny wynik zaniknięcia ważnej, ekspresywistycznej konstrukcji „podmiotu”, mającej swe korzenie w romantyzmie<sup>658</sup>.

Projektowana przez Falkiewicza „metafizyka wewnętrznego ciała” wymaga jeszcze opracowania teorii, ale byłaby to, jego zdaniem, metafizyka – pierwszy raz – bliska kobiecie. Filozof sprzeciwia się indywidualizmowi zachodniej kultury, określanej przez niego jako „radykałnie męską”, w której kobieta jest przyczyną różnych zabiegów – dodajmy, zapewne także filozoficznych – a nie jest jej podmiotem. Perspektywę myślenia feministycznego określa jako sprzeciwianie się abstrakcyjności właśnie. Pojęcia są nieuchronne, ale myśl feministyczna mogłaby skłaniać każde z nich ku fizyczności, do czynności, które trzeba wykonać własnoręcznie i które oparte są na fizjologii ciała<sup>659</sup>; ciało jest źródłem obrazów, które później zamykamy w systemach symbolicznych<sup>660</sup>.

Tę perspektywę – myślenia kobiecego i myślenia ciałem – rekonstruował na sposób prozatorski w książce pt. „Ledwie mrok”, która miała opisywać wydarzenie się słów z ciała. Poniżej przedstawiamy interesujący – w kontekście ucieleśnionego podmiotu – wyimek, pokazujący w jaki sposób filozof próbuje opisać relację pomiędzy słowami a ciałem oraz między ciałem a światem. Interpunkcja jest oryginalna i jest częścią tego projektu:

---

658 Charles Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. 709: „I tak jedną z wielkich aspiracji, które pojawiły się w okresie romantyzmu, stanowi dążenie do odnowienia jedności: odnowienia więzi z naturą, zniesienia podziałów wewnątrz nas, pomiędzy rozumem a wrażliwością, przezwyciężenia podziałów między ludźmi, stworzenia wspólnoty. Owo dążenie jest wciąż żywe: chociaż romantyczne religie natury obumarły, idea otwarcia się na naturę wewnątrz i na zewnątrz nas jest nadal bardzo wpływowa. Walka pomiędzy rozumem instrumentalnym a takim pojmowaniem natury wybucha i dzisiaj w sporach wokół polityki ekologicznej”.

659 Andrzej Falkiewicz, *Znalezione...*, dz. cyt., s. 163: „Soma, seks. fizyczność – jako antidotum na abstrakcję rozpasaną we współczesnej nauce. Kobiece odczuwanie, w odróżnieniu od męskiego, jest mi bliższe. Feminizm w myśleniu-odczuwaniu polega na skłanianiu każdego pojęcia abstrakcyjnego ku fizyczności – w odczuwaniu kobiet „ziemia sprzeciwia się niebu”, rękodzieło logice. Każda abstrakcja odnoszona jest do prostych czynności rąk i elementarnych funkcji organizmu. Konkretność kobiecych wyobrażeń i abstrakcjonizm męskiego myślenia-czucia. (...) Indywidualizm zachodniej, radykałnie męskiej <<kultury trubadurów>> – w której kobieta jest celem i przyczyną coraz to nowych wzlotów, ale nie jest jej podmiotem. Ideał tej kultury leży w rejonach, do których kobieta raczej nie dociera”.

660 Andrzej Falkiewicz, *Ta chwila*, dz. cyt., s. 96: „Wspominając poprzednio o kuchni języka, mówiąc o ciele jako podstawowym zasobniku obrazów dla naszych systemów symbolicznych, starałem się to uczynić czymś zwyczajnym właściwym każdemu wyrażaniu”.

*Drzewa wiedzą, że są dębem ale nie mogą tego widzieć. Słońce nazwali słońce, bo oni wiedzą że to ładna nazwa i to świeci. Ale słońce nie wie. Są w głowie takie usta które przypominają. To że człowiek coś przypomina sobie, to wchodzi to do duszy i tylko ludzie wiedzą. Są w głowie takie małe usta które układają się w myśli. Wiatr porusza trawy i widać jak się poruszają. To są myśli. Myśli są z ruchu a słowa z głosu. Co nie jest słowem i nie jest myślą, jest nagie z ognia. Na przykład słońce, gwiazdki, kwiaty. Dlatego słowa i myśli mieszają się jak się spotykają a kwiaty układa się w bukiet<sup>661</sup>.*

Jak widać, jeszcze jednym aksjomatem zachodniej kultury, który podważa Falkiewicz, jest prymat językowości doświadczenia. Stosuje język, który ma zbliżyć się do logiki snu, magii i mitu. Robi to poprzez pozbawianie sporadycznie słów ich podstawowych, słownikowych znaczeń lub stosowanie nietypowych metafor, w skrajnych przypadkach – w „Tej Chwili” posługując się nic nie znaczącymi (czy na pewno?) ciągami słów lub liter. Polemizuje tym samym z wczesnowittgensteinowskim założeniem o tożsamości granic świata z granicami języka, który swoją egzemplifikację uzyskał w filozofii hermeneutycznej Gadamera, streszczonej w formule: „byt jest obleczony w język”<sup>662</sup>. W powyższym passusie to raczej to język jest obleczony w byt, którego to cechuje nadmiar względem opisywanej rzeczywistości wewnętrznej („jest więcej słów niż stanów”). Falkiewicz realizuje sygnalizowany wcześniej zamiar „wistoczenia” przyrody w ciało – myśli są jednocześnie ruchem i wiatrem, który porusza kwiaty – jak u Buszmenów. Być może pielęgnując, kultywując taką perspektywę rzeczywistości, jesteśmy w stanie zrezygnować z tego, co filozof nazywa „osiąganiem wspólnego, ludzkiego celu idąc po trupie Ziemi”<sup>663</sup>.

Myśl Falkiewicza w zakresie ucieleśnienia podmiotowości można potraktować jako realizację programu Braidotti, opartego na postulacie dociążania tego, co: indywidualne, emocjonalne, materialne, dostępne doświadczeniu. Służyć temu ma zarówno zastosowany język, jak i podkreślana rola praktyki – wewnętrznej introspekcji rozszerzonej, doprowadzającej do przesunięcia punktu ciężkości przeżywania własnego „Ja” na poziom cielesny, a nie intelektualny, który – paradoksalnie – jest poziomem bardziej indyferentnym, niż „czysta racjonalność” (o ile takowa w ogóle istnieć może). Paradoksalnie, bo chociaż ciało jest zawsze indywidualne (a dostęp do mojego ciała nie może być zastąpiony przez jakikolwiek jego opis), to wniknięcie we własną fizyczność umożliwia kontakt z przyrodą obecną po obu stronach skóry.

---

661 Andrzej Falkiewicz, *Ledwie mrok*, Wrocławskie Wydawnictwo Warstwy, Wrocław 2015, s. 327.

662 Hans-Georg Gadamer, *Prawda i metoda*, dz. cyt., s. 616.

663 Andrzej Falkiewicz, *Ta chwila*, dz. cyt., s. 27.

#### 4.7 Falkiewicz jako postmodernistyczny metafizyk

Omówmy ostatnią konsekwencję, którą Falkiewicz wyciąga z założeń teoretycznych, dotyczących „myślenia ciałem” i cielesnego poznawania rzeczywistości, poprzez tworzenie metafory, którą jest nasza – możemy to tak dookreślić – *intencjonalna rzeczywistość fenomenologiczna* – czyli zarówno to, co się nam jawi, jako realne, jako i to, na co nakierowujemy się w akcie intencji, w ramach Falkiewiczowskiego „wychylania się w przyszłość i przestrzeń” poprzez „zagarnianie” materii metaforą.

Można ją streścić w formule: „wszystko jest realne”. I jest być może teza najtrudniejsza do przyjęcia dla akademickiej filozofii. Chodzi o założenie, w myśl którego treści, które zwyczajowo uznajemy za fantazmaty, produkty zabobonu, rytuały magiczne, bajki – słowem, wszystko co nie mieści się w obrębie racjonalnego dyskursu opartego na definicji „naukowości” – także jest „prawdziwe” w tym sensie, że stanowi równie prawomocne poznanie rzeczywistości, co poznanie naukowe. Tyle, że penetruje inne rodzaje czy elementy, rzeczywistości i niekoniecznie jego celem jest użyteczność.

W jaki sposób Falkiewicz argumentuje, że wytwory fantazji, bajki, mity, także są częścią rzeczywistości, są jednym sposobów, jeśli nie poznawania, to konstruowania – metaforyzowania – rzeczywistości? To, co uznajemy za „zgodne ze zdrowym rozsądkiem” – powiada filozof – zgodne jest nie z jakąś ostateczną instancją obiektywnego rozumu, który jest w stanie dokonać selekcji na zdania zgodne z *common sense* lub nie, ale z historycznie ukształtowanym i czasowo trwającym zestawem sądów<sup>664</sup>. Falkiewicz „domyka” więc stanowisko postmodernistyczne i kulturalistyczne. Dokonanie podziału na to, co mieści się „zdroworozsądkowym” zbiorze zdań możliwych do wypowiedzenia w dyskursie, a co nie, wynika z konwencji. Pewnych rzeczy – w ramach konwencji – się nie mówi, bo nie wypada, bo nie są naukowe, bo są bluźnierstwem; różne są sposoby uzasadniania tego oto faktu, że w danej, określonej sytuacji historycznej pewne zdania i zestawy zdań nie są powszechnie akceptowalne, więc mówiąc językiem strukturalizmu, „wypadają” poza dyskurs, nie mieszcząc się już (lub jeszcze) w nim.

---

664 Warto dopowiedzieć, że w języku angielskim zdrowy rozsądek to *common sense*, czyli właśnie „wspólny zmysł”. Andrzej Falkiewicz, *Być może...*, dz. cyt., s. 140: „Czymże jest więc ów normatywny zdrowy rozsądek? W czasach panującej magii sprawą rozsądku było chronienie własnych obciętych włosów i ścinków paznokci, które mogły posłużyć sporządzeniu magicznego dubletu. W epoce Keplera i Newtona wierzono w czary i powszechnie wiadano, że czarownice latają na miotłach. Z astrologiczno-chemicznych pism samego Newtona i Keplera wynika, że ówczesny zdrowy rozsądek uczonych nie dawał się pogodzić z naszym zdrowym rozsądkiem. Wszystko więc wskazuje, że chodzi tu zawsze o jakiś historycznie ukształtowany zespół sądów <<rozsądnych>>, na który powszechnie przystają współcześni”.

W tym kontekście Falkiewicz podaje przykłady tekstów spełniających kryterium „zdrowego rozsądku” w przeszłości. To znaczy takich, które choć zdroworozsądkowe – na standardy drugiej połowy dwudziestego wieku – już raczej nie są, kiedyś bez wątplenia były, a ponadto wciąż do nas w jakiś sposób „przemawiają”, stając się źródłem inspiracji czy nawet wiedzy o człowieku – anioły Swedenborga, czy przechadzka Blake'a z biblijnymi Geniuszami, Tybetańska Księga Umarłych.

Czy zakładamy, że Swedenborg *naprawdę* kontaktował się z aniołami? Pytanie, które przyświeca myśleniu Falkiewicza brzmi: co to znaczy „naprawdę”. Jeżeli lektura jego dzieł potrafi być inspirująca, umożliwiająca spojrzenie na rzeczywistość z innej perspektywy, traktujemy ją jako wartościową. I nawet zakładamy, że w jakimś sensie Swedenborg rzeczywiście obcował z aniołami. „Naukowo” nastawiony czytelnik jego dzieł, „rozsądny”, uzna jego rewelacje za wytwór „wyobraźni”. Nie stoi to w sprzeczności z powyższym. Falkiewicz zakłada, że wytwory „wyobraźni” – fantazje, czy mówiąc inaczej, pewne wyobrażenia, jak w koncepcji Benedicta Andersona o „wspólnotach wyobrażonych” – nie są mniej „prawdziwe” od „twardej” rzeczywistości – tego wiatraku, tej łąki, bo ten wiatrak i ta łąka są już wmontowane w kulturę<sup>665</sup>, pokazał to wcześniej i fundamentalnie Jacques Lacan dowodząc, że nie można wydostać się z systemu znaków podejmując myślenie, ponieważ posługuje się ono formami symbolicznymi<sup>666</sup>.

Natomiast Falkiewicz zakłada, że świat i percepcja człowieka spotykają się w połowie drogi na mocy „metaforyzującego” poznania rzeczywistości, czyli włączania przyrody zewnętrznej w przyrodę wewnętrzną, zmysłami, układem neuronalnym, mózgową korą szarą i pamięcią mięśniową. Anioły Swedenborga nie są mniej prawdziwe od tego, czego doświadczamy na co dzień; są efektem styku pomiędzy tym, co osvajane i to, czym osvajamy – procesu metaforyzacji. Falkiewicz, jak to postmodernista, zakłada, że cała społeczna rzeczywistość jest takim

---

665 Zob.: Benedict Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, Kraków 1997. Autor proponuje „antropologiczną” definicję narodu: „jest to wyobrażona wspólnota polityczna, wyobrażona jako nieuchronnie ograniczona i suwerenna” (s. 19) i dopowiada, że „wszystkie wspólnoty większe od pierwotnej wioski, w której kontakty międzyludzkie mają charakter bezpośredni (a może nawet i te) są wspólnotami wyobrażanymi [wytluszczenie – I. G.]”. Dla Andersona narody są szczególnie wyobrazeniowe, ponieważ ustalają swą granicę w taki oto sposób, że żadna pojedyncza jednostka nie ma szansy nawiązać kontaktu z wszystkimi innymi członkami tejże wspólnoty. Jak jednak wskazywaliśmy wyżej, głęboką implikację badań Durkheima nad społecznością Aborygenów jest to, że cała rzeczywistość kulturowa jest „wyobrażona” – już od pierwszego kontaktu człowieka z człowiekiem – ponieważ nie ma żadnej miary, którą można by ocenić jej „prawdziwość” lub nie, o ile nie sięgniemy do neopozytywistycznych eksplanacji, w których szczególnie „prawdziwym” nazywa się to, co zostało proceduralne i racjonalnie udowodnione; jednak to, że to „prawdziwym” się akurat w neopozytywizmie „wyobraża”, jest przecież efektem praktykowanej przez Zachód wizji podmiotowości. W tym kontekście wyróżnianie przez Andersona akurat grobów Nieznanego Żołnierza jako egzemplifikacji „urojeniewego” charakteru wspólnot narodowych wydaje się dosyć arbitralne. Dla Falkiewicza symbolem ludzkiej kultury jest luna światła nad cmentarzami z okazji Święta Zmarłych – stanowi to plastyczny przykład „wyobrażeniowości”, „irrealności” kultury ludzkiej w ogóle – jest to jednak wszystko, co, jako ludzie, mamy. Por.: Andrzej Falkiewicz, *Esej na Zaduszki* [w:] tenże, *Teatr Społeczeństwo*, dz. cyt.

666 Jacques Lacan, *Seminarium I...*, dz. cyt., s. 418: „Myśleć to podstawiać za słonie słowo *słoń*, a za słońce – krążek”; s. 439: „znaczenie nigdy nie odsyła do niczego innego niż do samego siebie – mianowicie do innego znaczenia”.

fantazmatem, wytworzonym na granicy światów natury wewnętrznej i zewnętrznej. Najgroźniejsze zjawiska – Holokaust, zbrodnicze wojny najeźdźcze – można rozumieć jako efekt destrukcyjnego fantazmatu: o wyższości rasowej, koncepcji „uzasadnionej przemocy” etc. Psychoanalicy doskonale wiedzą, że fantazmat (w psychoanalizie Lacanowskiej mówi się o „Wyobrazeniowym”) może być niszczący zarówno dla pacjenta, jak i jego otoczenia; tym właśnie jest psychoza. Założenie, że rzeczywistość kulturowa ma „wyobrazeniowy” charakter nie neguje możliwości i konieczności oceny moralnej powziętych rozwiązań kulturowych – ono wręcz wymusza zadanie pytania, jaki sen śnić chcemy, skoro wiemy już, że śnić możemy dowolnie, i czy ten sen, który śnić będziemy, ma być wizją samych siebie jako oderwanej od przyrody i bliźniego „czystej” racjonalności, uprzedmiotowiającego zasoby Ziemi i podporządkowującego swoim „racjonalnym” celom słabszych, czy też zgoła odmienną.

Wyobraźmy sobie ubranego jedynie w spodnie od garnituru, siedemdziesięcioletniego starca z długimi, farbowanymi włosami i łańcuchem na szyi, który obwieszcza, że jego dziewczyna chce być jak James Bond, a jest jak orzeszki w czekoladzie marki *M&M's* – słodka na zewnątrz, a gorzka w środku. Co pomyślimy? Kim może być ten człowiek? Może to być nietrzeźwy kloszard, który niecodziennym zachowaniem próbuje wzbudzić zainteresowanie i zdobyć drobne pieniądze na piwo. Być może jest to pacjent szpitala psychiatrycznego. Ale ten człowiek może być także artystą, który przy akompaniamencie sekcji rytmicznej, gitary elektrycznej, syntezatora i sekcji dętej melodeklamuje wyżej wymienione słowa dla wielotysięcznej publiczności, entuzjastycznie reagującej na każdy przejaw okazywanej jeszcze żywotności z jego strony. Co sprawia, że w każdej z tych sytuacji traktujemy go inaczej – w pierwszej z pobłażaniem i uśmiechem, w drugim być może z pewnym zaniepokojeniem, a nawet smutkiem, a w trzecim z okrzykiem podziwu i dłońmi złożonymi do oklasków? Oczywiście, jest to sytuacja kulturowa, w której się znajdujemy. Bez niej widzimy człowieka, którego zachowania nie wiemy, jak interpretować – podpowiada nam to dopiero konwenans. W istocie, nawet rozpoznanie innego jako człowieka, już jest elementem kultury. Jeszcze niedawno za człowieka nie postrzegano dziecka lub kobiety, niedługo przyznamy „ludzkie” prawa zwierzętom, na początek naczelnym. Zrozumienie sytuacji, w której się znajdujemy, powiedzenie: „drogowskaz”, „dom”, „ciepło”, „Słońce” już oznacza zanurzenie się w sieci znaczeń; na inny sposób mówi o tym Lacan, a na inny Taylor.

Innymi słowy, Falkiewicz twierdzi, że nie ma jasnej linii demarkacyjnej pomiędzy prawdą, a zmyśleniem, bo zmyśleniem jest cała kultura. Teza „wszystko jest realne” wydaje się jednak radykalna.

Aby ją dookreślić, zauważmy jej podobieństwo z tym, co o „micie” pisał Leszek

Kołąkowski, który – podkreślając mitologiczne źródła ludzkiego „obchodu” w świecie – dowodził, że myśleniem mitycznym przesiąknięta jest cała ludzka działalność, tworząca różnorodne społeczne „zaklęcia”. Zaznaczał, że partycypacja w micie zakłada samo-zapomnienie (konkretnie: „osobowe przyjęcie mitycznej rzeczywistości”), tak więc poruszanie się w rzeczywistości (kulturowej?) przez niego „wyprodukowanej” tak, jakby był on realny – i przez to realny on się rzeczywiście dla uczestników staje. Jest to praktyka poza porządkiem naukowym, irracjonalna, ale jednocześnie jednak realna przez same w nim uczestniczenie, odpowiadająca na ludzkie potrzeby poszukiwania sensowności i celowości bycia częścią świata<sup>667</sup>; także założenie o rozumności bytu – które kultywujemy poprzez rozwój nauk ścisłych, a które dostaliśmy w spadku od starożytnych Greków w postaci koncepcji *logosu* – jest przecież, przypomina Kołąkowski, pewnym mitem<sup>668</sup>.

W tym kierunku zdawał się podążać także Leszek Nowak w późnych rozwinięciach negatywistycznej metafizyki unitarnej. Autor, cytując Paula Valery'ego, piszącego o stanie, w którym opanował go pewien rytm od niego niezależny i posługujący się nim jak „żywą maszyną”, zwraca uwagę, że jeżeli chcemy zrozumieć to, co artysta chciał w ten sposób przedstawić, musimy potraktować te fakty przynajmniej tak, **jakby były prawdziwe**<sup>669</sup>. Co z tego wynika? W tej chwili anioł Swedenborga wydaje nam się – przynajmniej w jakiejś mierze – rzeczywisty, bo jest częścią kultury (choćby Popperowskiego „trzeciego świata”). Coś, co uznajemy za bohomaż, za kilka lat może stać się częścią kultury powszechnie akceptowaną i cenioną (co pokazują losy Vincenta Van Gogha i jego dzieł malarskich). Pozbawione sensu słowa okazują się prorocstwem. Część szanowanej w neopozytywistycznym światopoglądzie nauki, będącej rzekomo powolnym acz nieuchronnym pochodem ku prawdzie i lepszemu jutru, okaże się ohydztwem lub wręcz okrucieństwem, jak w przypadku eugeniki.

---

667 Leszek Kołąkowski, *Obecność mitu*, dz. cyt., s. 191: „Pytając, czy mit służy wyjaśnieniu świata, czy raczej obronie przed niszczyielskim wpływem inteligencji na sprawności życiowej, czy jest klasyfikacją bytów, czy raczej funkcją źródłowych afektów strachu, niepewności i rozpacz, wtłaczamy w doświadczenie mityczne obce mu dystynkcje. Zapewne są one nieodzowne, jeśli analityczna praca nad mitologiczną produkcją kultury ma w ogóle istnieć, są jednak mylące, jeśli nie towarzyszy im stała pamięć o tym, że prawdziwe uczestnictwo w micie jest pełnym aktem osobowego przyjęcia mitycznych rzeczywistości”; s. 192: „całość praktycznych wysileń naszych mózgów, mięśni i serc, wyposażona bywa w sens tylko dzięki obecności mitycznej warstwy egzystencji (...) umiejętność mitycznej interpretacji utajona jest również w najbardziej potocznych formach naszego odnoszenia się do świata”; s. 183: „Tak więc zasadnicza oporność zarówno zabiegów magicznych, jak wierzeń mitologicznych w obliczu ich nieskuteczności praktycznej wskazuje na to, iż nie dają się one, bez zasadniczej deformacji sensu, włączyć w technologiczny porządek zachowań”.

668 Tamże, ss. 90-91: „Wszechobecność mitu odsłania się przeto w nieuchronnym czerpaniu z jego zasobów również w aktach, które z odrzucenia mitu czynią wartość (...) Mit rozumu, mit nieprzypadkowości świata może również zapuszczać korzeń w potrzebie solidarności ludzkiej (...) [jak i brać się] ze strachu i potrzeby bezpieczeństwa własnego”.

669 Leszek Nowak, *Podmiot i system kulturowy*, dz. cyt., s. 381: „Teza, że w muzyce przejawia się rytm zaświatów, jest może fałszywa. Ale przynajmniej pozwala traktować tego rodzaju dane (bo to są dane!) z powagą, na jaką zasługują. Bo to fakty są fantastyczne. Kto chce je wyjaśnić, musi zdobyć się na tyle fantazji, ile one same zawierają. Przynajmniej na tyle”.



Przywołajmy dłuższy passus z wydanej pośmiertnie „Tej chwili”. Wypada wspomnieć, że to jest to dzieło, które także w warstwie formalnej jest ziszczeniem postmodernizmu. Naukowe dyskusje z profesorem Romanem Kubickim sąsiadują z przepisem na pieczone ślimaki (ze ślimaków można zrezygnować), wspomnieniami z dzieciństwa, opisami relacji z żoną (poetką Krystyną Miłobędzką), ponurymi refleksjami nad (bez)sensem własnej pracy twórczej, wyznaniemi na temat własnej tożsamości seksualnej, chorobą, nadużywaniem alkoholu. Jest to – w zamierzeniu – dzieło totalne, choć nieukończone. Przez całą długość książki przeziiera przez nią proste, podstawowe, filozoficzne pytanie: „Co ja tutaj robię”? Anarchiczna formuła dzieła została najwyraźniej wybrana świadomie, jako efekt przeświadczenia, że nie da się na to pytanie odpowiedzieć za pomocą wyłącznie naukowego dyskursu; jest doprowadzoną do granic możliwości logiczną konsekwencją następującego oświadczenia:

*Religia, sztuka i nie związane z naukowymi rygorami filozofowanie usiłują penetrować tę nietkniętą [przez naukę] resztę. Pozostając z podziwem dla współczesnej nauki, jestem dumny z jej XX-wiecznych osiągnięć, ale traktuję ją jako jedną z dziedzin kultury. Nie widzę powodu, żeby przyznawać jej naczelne miejsce i normatywną rolę w kulturze. W naszym życiu zbiorowym, w codziennie-życiowej praktyce – zgoda. Tutaj poznanie naukowe jest ostatnią instancją, jego normatywna rola jest niepodważalna. Ale z tego jeszcze nie wynika, że sposób rozwiązywania problemów przez naukę może stać się paradygmatycznym wzorcem każdego poznania. Bo czyż nie musimy uporać się także z faktem własnego niebycia? Czy nasz stosunek uczuciowy do świata, bliźnich i najbliższych nie jest równie ważny jak naukowe rozumienie problemu kosmogonii czy mechanizmu dziedziczenia<sup>670</sup>?*

Skoro nie da się odpowiedzieć na pytania dotyczące sensu życia i śmierci, nie da się modyfikować naszego stosunku do świata i bliźnich za pomocą naukowego podejścia – choć w innych dziedzinach jest on pomocny, a nawet niezbędny, to z konieczności dzieło poświęcone sensowi życia, sensowi tego pojedynczego życia – albowiem „późny” Falkiewicz chciał już mówić wyłącznie w pierwszej osobie liczby pojedynczej – musi zawierać i opis własnej „pokręconej” erotyki, a rozważania na temat fizyki kwantowej sąsiadować muszą z opisem waniliowo-bananowego zapachu na majtkach Justyny, spotkanej raz w Krakowie w 1959 roku, recepturą na pyszny bigos, wspomnieniami zmarłych przyjaciół i reminiscencją całonocnego pijaństwa w pewnym lokalu w Paryżu, opisem snów, wrażeniami z lektur i filozoficznymi szkicami. Bo tylko tak da się zrozumieć życie – chociażby jedno, pojedyncze życie, jego (bez)sens i możliwy cel, którym jest doświadczenie „tej jednej chwili, w której to piszę i w której to czytasz”.

---

670 Andrzej Falkiewicz, *Ta chwila*, dz. cyt., s. 141.

Postmodernizm Andrzeja Falkiewicza wynikał także z decyzji przekraczania konwencji – najpierw literacko-krytycznej, później eseistycznej, a w końcu i filozoficznej. Żadne z dostępnych mu narzędzi literacki nie wydawało mu się adekwatne do opisanego zagadki życia – zagadki, wobec której miał przeświadczenie, że każdy z nas staje osobno, „w liczbie pojedynczej”. I rozwiązanie jej każdy musi znaleźć na własną rękę, bowiem to rozwiązanie jest związane z pojedynczą cielesnością. Stąd właśnie chęć zastąpienia zachodniego sposobu przeżywania własnej podmiotowości jako bytu racjonalnego, oderwanego, *stricte* dyskursywnego podmiotem ucieleśnionym.

Można rzec, że całe piarstwo Falkiewicza opiera się na próbie skonstruowania kontry do tego, co najmocniej w zachodnim ujęciu podmiotu krytykuje choćby Habermas, cytowany w paragrafie poświęconym Heglu. Chodzi o paradoks wynikający z faktu, że podmiot, budujący swoje samopoznanie i autonomię, traktując zarówno rzeczywistość wewnątrz siebie i na zewnątrz siebie – ostatecznie staje się sam dla siebie nieprzejrzysty. Jednocześnie, paradoksalnie, nie zdaje sobie sprawę z tego braku przejrzystości, wynikający z uprzedmiotowienia własnej rzeczywistości psychicznej i przyrodniczej wewnątrz siebie, co skutkuje złudzeniami, że osiągnięty stopień autorefleksyjności jest już absolutnym, „tym ostatnim”.

Z tym podejściem polemizowali myśliciele wpisywani w nurt postmodernistyczny. Także propozycja Richarda Rorty'ego, która, uznając przygodność rozwiązań kulturowych, postuluje przybranie do niej postawę ironiczną, jest nań odpowiedzią. Konceptji Rorty'ego zarzucić można oczywiście – tak zrobił, jak cytowaliśmy, Leszek Nowak – że nie jest pozbawiona założeń aksjomatycznych i sama proponuje pewną (liberalną) utopię. Z perspektywy Falkiewicza przeciwstawianie „ironistki” „metafizykowi” traci zasadność, jeśli uznajemy prymat metafizyki nad ontologią, a z kolei ontologię za element działalności poznawczej podmiotu. Próba każdorazowego skonstruowania „finalnego słownika” zakłada intersubiektywną zgodę uczestników dyskursu i zakłada wyższość pewnego nastawienia do rzeczywistości („ironicznego”) od tego, który jest udziałem „zaangażowanych”<sup>671</sup>. Mimo tych zastrzeżeń, Falkiewiczowi jest bliżej „ironicznemu” podejściu do krajobrazu filozofii po postmodernizmie niż do diagnozy Taylorowskiego esencjalizmu; filozof nie zakłada, że coraz docieramy do istoty bytu która mogłaby istnieć poza naszą metaforyczną podmiotowością, chociaż podkreśla zarazem, że nasze rozstrzygnięcia dotyczące

---

671 Richard Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, dz. cyt., ss. 147-148: „Wynika z tego zatem, że tym, o co się obwinia ironistkę, jest nie skłonność do upokarzania, lecz niezdolność nadawania mocy. Nie ma żadnego powodu, dla którego ironistka nie mogłaby być liberałem, nie może ona jednak być takim <<postępowym>> i <<dynamicznym>> liberałem, jakimi są, jak czasem twierdzą, liberalni metafizycy. Nie potrafi bowiem zaproponować tego typu społecznej nadziei, którą oferują metafizycy. Nie może twierdzić, że przyjęcie jej nowego opisu nas samych i naszej sytuacji lepiej przygotowuje do walki z siłami, które zwracają się przeciwko nam. Według niej gotowość do tej walki jest kwestią broni i szczęścia, nie polega zaś na tym, by mieć prawdę po swojej stronie albo wykrzyć <<bieg historii>>”.

nie są zupełnie arbitralne, ponieważ tworzymy swoje „metafory” za pomocą genetycznego uposażenia większej całości (większej metafory), której jesteśmy częścią.

Niewiele przesadzając można powiedzieć, iż ironistka jest jak osoba, która zorientowała się, że śni sen, postanawia więc traktować wszystko to, co się dzieje, tak, jak na to zasługuje w jej mniemaniu śnienie – nie do końca poważnie, rozumiejąc, że w śnie zasady gry zmieniają się wraz ze scenerią. Ucieleśniony podmiot w postmodernistycznej metafizyce Falkiewicza również orientuje się, że śni sen, jednak jest przekonany, że ten sen może śnić dowolnie. Skoro nasze opisy świata są zawsze fragmentaryczne, „przygodne” właśnie, wybierzmy taki, który bliższy będzie prywatnemu doświadczeniu, zdaje się powiadać Falkiewicz. Jest to „jawna” metafizyka, zawezwanie do przemodelowania naszej wizji świata. Często w dyskusjach filozoficznych na temat koncepcji Falkiewicza padało pytanie: „A czy ta koncepcja jest świadoma własnej historyczności?”. Zdaje się, że Falkiewicz odpowiedziałby na to w następujący sposób: „A czy koncepcja świadomości własnej historyczności jest świadoma własnej historyczności?” – i nieważne, że takie sformułowanie obciążone jest błędem logicznym, istotne jest to, że nieustannie „ironiczne” podejście do światopoglądów, epok i kultur w istocie może być – wyobraźmy sobie – tylko etapem, a świadome przeżywanie własnej fizyczności (co zresztą, jak wspomnieliśmy, staramy się już na Zachodzie robić poprzez kursy jogi, medytacji etc.) doprowadzić nas może do zerwania (lub perforowania) „bariery w strukturze samo-odniesienia”, jak to ujmuje Habermas, i otworzyć bardziej bezpośrednie przeżywanie własnej podmiotowości. Ta bezpośredniość nie musiałaby być autorytatywna i totalizująca, jak wcześniejsze wizje podmiotowości. Wszystkie one bowiem zakładały obiektywną podmiotowość, która jest udziałem wszystkich, przez co nakłaniały nas do patrzenia na świat przez taką, a nie inną siatkę pojęciową. I mniej lub więcej były w stanie w sobie pomieścić. To, jak określamy własną podmiotowość, implikuje bowiem sposób, w jaki odnosimy się do świata i to w sposób dużo dalej idący, niż zazwyczaj podejrzewamy. Sięgnijmy po miesięcznik popularyzujący psychologię, który proponuje „jak uczyć dziecko obsługi emocji”. Napisanie takiego zdania jest możliwe tylko na gruncie przyjętej koncepcji podmiotowości, w której nawet dziecko jest oderwaną od tych emocji racjonalnością; instancją, która bezstronnie manipuluje danymi świadomości i emocjami. To jest ta bariera, którą stworzył kartezjanizm. Przeżywanie podmiotowości z punktu widzenia ciała oznacza relację tożsamości z każdą doświadczaną emocją i uczuciem, co sprawia, że jakakolwiek „praca” jest niepotrzebna.

Wyeksplikujmy trzy „postmodernistyczne” elementy istotne w koncepcji Falkiewicza, które – w powiązaniu ze sobą – świadczą o nowatorskości i wysokim potencjalnie transgresyjności tej propozycji. Są nimi:

(1) Świadomość przygodności i tymczasowości stosowanych rozwiązań kulturowych i idących za nim słownikiem pojęć, co świadczy o zasymilowaniu przez Falkiewicza podstawowych osiągnięć „ludzkiego ducha”, a nie, w żadnym wypadku, o stosowaniu „naiwnej” metafizyki;

(2) Świadomość, że używanie tych pojęć modeluje sposób doświadczania świata (warunki możliwości poznania, mówiąc nomenklaturą kantowską, przytomną jednak, że te warunki możliwości przychodzą nie tylko w siatce pojęć, ale także w ceremoniale, ogólnym symbolicznym urządzeniu naszego świata), ponieważ „metaforyczne” poznanie rzeczywistości odbywa się w świecie ludzkim poprzez materialność, „symbolowość” i język;

(3) Próba przekroczenia ponowoczesnego sposobu przeżywania tożsamości poprzez wskazanie, że postmodernistyczne „nachylenie się dyskursu nad dyskursem”, ironicznie traktujące jakiegokolwiek przejawy skończonego światopoglądu, jest tylko jedną z opcji przeżywania siebie i świata, oraz sugerując spojrzenie na podmiot jako istnienie indywidualne i zamknięte w konkretnym ciele – ale paradoksalnie połączone za jego sprawą z resztą przyrody – co oznacza pójście za postulatem feministycznego dyskursu, proponującym dociążenie „doświadczenia” kosztem „proceduralnej racjonalności”.

Moje i twoje emocje, uczucia, pragnienia, lęki, nie wymagają, na gruncie takiego myślenia o podmiocie, instrumentalizacji z punktu widzenia jakiejś formy „rozumu obiektywnego”, bowiem ten „rozum obiektywny” jest formą przeżywania rzeczywistości poprzez kulturę, czego tak obawiał się Foucault, i przed czym przestrzegał w formule „śmierci podmiotu”, i co zasygnalizował, poprzez ustanowienie relacji tożsamości pomiędzy władzą a wiedzą. Ciało miało być tym, o co chodzi w niewoleniu władzy, ale raz zamknięte w „Ja”, zawsze już miało być już kontrolowane. Niewolone przez wytworzone strukturalnie – przez władzę-wiedzę – „Ja”. Nie myślał raczej, że jest możliwa relacja odwrotna – skierowanie się w kierunku cielesności, zakładał bowiem, że jakiegokolwiek skierowanie się ku własnej cielesności – co przecież postulował już Nietzsche – jest gestem dyskursywnym, więc niemożliwym do realnego wyswobodzenia się z władzy podmiotu-Struktury.

Przeżywanie podmiotowości z punktu widzenia cielesności – co wymaga przebudowy sposobu przeżywania tożsamości i pracy mistycznej – jako radykalnie prywatne, może być również zagrożeniem dla władzy-wiedzy. To, dla jednostki, oznacza teoretyczną i ledwie zarysowaną, mglistą, lecz realną możliwość wolności; wolności, która dla Foucaulta była osiągalna tylko w ograniczonym zakresie, czyli poprzez nieustanne demaskowanie. Będąc wewnątrz własnego ciała, demaskowanie nie jest konieczne, bowiem pojęcia – jak w praktyce buddyzmu *zen* – stają się czymś odległym i umownym, nie dotykającym istoty przeżywanej tożsamości.

#### 4.8 Falkiewicz jako ponowoczesny mistyk

Jeżeli potraktować tę propozycję poważnie – nawet jeżeli pewne rozwiązania mogą być postrzegane jako dziwaczne z punktu widzenia obowiązującego dyskursu – niezbędne okaże się wykonanie pracy, która miałaby umożliwić „wyzwolenie” się z neokartezjańskich form przeżywania własnego „Ja”. Foucault trafnie pokazał, że powrót do żywiołu dionizyjskiego na zasadzie uczynienia oświadczenia, nawet filozoficznie uzasadnionego, zawsze będzie gestem pustym, bo wykonanym już z wnętrza dyskursu.

Potraktowanie serio tego, że nie jestem intelektem, ale i jestem ciałem, któremu trudno się oddycha z powodu upału, otwiera szczelinę możliwości przekroczenia dualizmu kartezjańskiego, zawartego w zachodnim sposobie zadawania jednostkom podmiotowości. Medytacja, *zazen*, joga, przebywanie w utożsamieniu z ciałem – otwierają możliwość doświadczenia „introspekcji wewnętrznej”, w której ważniejsza od pojęć (choć użytecznych i skutecznych) jest cielesność.

Praktyki uważności czy medytacji już teraz stają się elementem psychoterapii, i to nie „alternatywnej”, ale tej głównego nurtu. Odnotowuje się lecznicze oddziaływanie rytuałów buddyjskich na zaburzenia związane z niepokojem, depresjami, nałogami i psychologicznymi skutkami fizycznych urazów. Wskazuje to na wpływ tychże aktywności na przemodelowanie obrazu siebie i świata. Takie praktyki można potraktować jako dookreślenie proponowanej drogi „introspekcji wewnętrznej” ucieleśnionego podmiotu w antropologii filozoficznej Andrzeja Falkiewicza. Chociaż te techniki buddyjskie są coraz częściej stosowane w psychoterapii głównego nurtu, to jednak stosuje się w je wciąż w sposób ograniczony, instrumentalny, a nawet wyrywkowy.

Brendan D. Kelly w niedawno (2022) opublikowanym eseju na temat buddyjskiej psychologii w *Abhidarmie* zastrzega, że zachodnie stosowanie technik buddyjskich zredukowane jest zazwyczaj do uśmierzenia niepokoju poprzez regulację oddechu i przyciągnięcia świadomości do bieżącej chwili, nie uwzględniają jednak roli **wglądu**, ale także odpowiednią praktykę *self* (sic!), opartą na ośmiorakiej ścieżce<sup>672</sup> (realistyczny pogląd, właściwe: intencja, mowa, działanie, sposób

---

672 Brendan D. Kelly, *Beyond mindfulness: Buddhist psychology and the Abhidharma* [w:] „Journal of Spirituality in Mental Health”, volume 24, number 2 April-June 2022, s. 1: „Terapie oparte na uważności są obecnie narzędziem terapeutycznym głównego nurtu w wielu dziedzinach opieki zdrowotnej, szczególnie w profilaktyce nawrotów zaburzeń depresyjnych. (...) Buddyjskie podejście są opisywano jako dodatkowe strategie także dla innych zaburzeń, w tym zaburzeń lękowych, nadużywania substancji czy psychologicznych aspektów urazów fizycznych”; s. 9: „Istnieje tendencja do utożsamiania medytacji z – na przykład – praktyką śledzenia oddechów, wraz z mową mediacyjną lub bez niej. Praktyka uważności jest używana, by poradzić sobie z niepokojem i sprowadzić świadomość do <<chwili obecnej>>, albo regulować czy kultywować skupienie intencjonalne. Są to istotne, ważne cele, lecz *Abhidharma* opisuje również medytację skoncentrowaną na obiekcie, zapewnia porady dotyczące adekwatności [konkretnych typów] medytacji dla konkretnych ludzi oraz wyróżnia medytację skoncentrowaną na osiągnięciu wglądu. To sugeruje

życie, dążenie, uważność, skupienie). Zachodnie techniki terapeutyczne instrumentalizują wybrane elementy buddyjskich technik, dekontekstualizując je, przez to osłabiając jej zdolność do przemodelowania całego podmiotu i jego sposobu odczuwania siebie w relacji ze światem. Można powiedzieć, że często służą one prawdopodobnie (paradoksalnie!) wzmocnieniu władzy podmiotu kartezyjskiego, stając się narzędziem oderwanej racjonalności. Introspekcja wewnętrzna związana byłaby raczej z „wschodnią” holistyczną praktyką, która jest już domeną praktyki *stricte* duchowej, a nie tylko doraźnej pomocy psychoterapeutycznej – nie należy jednak negować korzyści (i zarazem symptomatyczności) faktu korzystania z buddyjskich technik w terapii, nawet jeśli robi się to pomijając szersze tło kulturowe i światopoglądowe, które jest z nimi związane.

Syntetyzując: wyjście z kartezyjskiego obrazu świata, dzielącego świat na podmiot i przedmiot możliwe jest tylko na gruncie praktyki tradycyjnie określanej jako „drogę mistyczną”. Jak zauważa Böhme:

*Rzecz sama w sobie w myśleniu filozoficznym symbolizuje rozdział jako taki, rozdział par excellence: niepoznawalna, nieosiągalna oznacza totalną obcość świata i samotność podmiotu. Ale nie jest to los nieunikniony, człowiek może postrzegać jedność, a w efekcie żyć jednością ze światem: tego doświadczył Mach „na wolnym powietrzu”, „w pogodny letni dzień” (...) Wobec dominacji w naszym świecie obiektywistycznego myślenia i oglądu oraz racjonalnego działania, konieczne jest (...) by każdy posiadał znajomość elementarnych praktyk mistycznych<sup>673</sup>*  
[wytluszczenie – I. G.].

Droga „ucieleśnionej podmiotowości”, osiągniętej poprzez introspekcję wewnętrzną poczucie jedności ze światem, wymuszającej respektowanie jego wymogów i porzucenie egotycznej perspektywy, jest właśnie drogą, którą Böhme nazywa „mystyką zstępującą”. Takimi praktykami są nie tylko medytacja czy deprywacja snu – mające na celu niwelację roszczeń *ego* – ale także miłość fizyczna, jeżeli starannie oddzielimy ją – jak twierdzi niemiecki antropolog – od praktyk samozaspokajania, które mogą mieć miejsce także w przypadku obecności dwóch osób, która nie prowadzi do realnego złączenia, lecz samotności we dwoje i masturbacji ciałem partnera<sup>674</sup>. Osiągalny poprzez miłość fizyczną we właściwym tego słowa znaczeniu, oznacza

---

różnicę pomiędzy zachodnim a buddyjskim użyciem medytacji, z większym naciskiem na indywidualizm na Zachodzie oraz z kultywowaniem określonego typu podmiotowości [*self*] w buddyzmie; podmiotowości związanej z dharmą, odpowiednim zachowaniem cnotą, etc.”. Tłumaczenie i dopiski w nawiasach kwadratowych – własne.

673 Gernot Böhme, *Antropologia filozoficzna...*, dz. cyt., s. 182, 188.

674 Tamże, s. 115: „miłość cielesna jest czymś, czego nie da się spowodować świadomie (...) Że ów automatyzm ciała daje się odczuć dopiero, gdy jest on fizjologicznie nieunikniony, bierze się ze sztywności struktur *ego* i *superego* z jednej strony, a obcości własnego i cudzego ciała – z drugiej. Skoro nie można <<zdać się>> na sympatię do drugiej osoby i samoczynność własnego ciała, to przeciąga się aż do ostatka własne aktywne nastawienie do świata i podnieca

przejście do „innego stanu” (Böhme używa terminu Musila), co równoznaczne jest ze „swoistym mistycznym pojednaniem” – stan ten możliwy jest, jego zdaniem, do osiągnięcia w transie osiągalnym w rozmaitych praktykach fizycznych, nawet podczas nocnego spaceru na łonie natury<sup>675</sup>. Jest to więc stan samo-zapomnienia, wyłączenia struktur dyskursywnych, odpowiedzialnych za myślenie analityczne.

Czy można by być Buddą lub Chrystusem, praktykując swoją podmiotowość z punktu widzenia radykalnej, proceduralnej racjonalności? Czy może postawy te – podobnie jak Mahatmy Ghandiego czy Martina Luthera-Kinga – wynikają z „introspekcji wewnętrznej”, w której powiązanie z szerszym tłem przyrodniczym (na którym dopiero świadomość ludzka się wyłania), czyli powiązanie z „matrycą”, zakładaną jeszcze *implicite* przez Kartezjusza, a pominiętą w kolejnych ujęciach kartezjanizmu – zostają odczute nie jako mgliste intuicje, lecz wewnętrzna pewność?

Przypomnijmy, że bycie mistykiem dla Falkiewicza oznacza „przejście na wylot” struktur kulturowych; mistyk nie żyje poza kulturą, lecz zasymilował ją w pełni i odczuł niewystarczalność bieżących rozwiązań światopoglądowych, co nasuwa skojarzenia z Musilowską „bezwłaściwością”, odarciem z cech nadanych przez epokę cywilizacyjną.

---

własne ciało, dopóki nie stanie się ono samodzielne, i nie załamie się struktury ja. Pomyślny rezultat takich zabiegów fetuje się później jako odurzenie ego (...) Opisana forma miłości cielesnej z jej ideałem orgazmu nie jest niczym innym, jak onanizmem we dwoje (...) W każdym razie miłość nie ma nic wspólnego z samozaspokajaniem, które można również uznać za brutalną próbę przewyciężenia własnego ciała”.

675 Tamże, ss. 116-117: „W miłość cielesnej istnieje inna jego forma, słusznie przez Schmitza nazwana <<wejście w głębię>>. Takie dotykanie staje się pierwszą fazą przechodzenia w <<inny stan>> (...) Otóż <<inny stan>> polegać będzie na reorganizacji całego tego układu i na zaniknięciu owych różnicowań. (...) Lepiej byłoby powiedzieć, że świadomość zstępuje do ciała. Sformułowanie to wydaje się lepsze również dlatego, że <<inny stan>> pojawia się nie tylko w dziedzinie miłości. Coś podobnego mamy przy nadzwyczajnym ożywieniu fizycznym, przy stanie zbliżonym do transu, w jaki można wpaść, gdy idzie się nocą przez las”.

## 4.9 Kontrowersje i krytyka

Pewne problemy wiążą się z podejściem do nauk przyrodniczych Andrzeja Falkiewicza, które cechuje dwuznaczność; korzystanie z nich, gdy dają się włączyć w przewód myślowy, pomijanie faktów niewygodnych oraz często lekceważący lub instrumentalny właśnie stosunek do ich wyników.

Na przykład, Jan Such zarzucał Andrzejowi Falkiewiczowi „wykrzywiony obraz przyrodoznawstwa”, wynikający z pretensji „dlaczego to ona właśnie ma być nauką, a nie czymś zbliżonym do innych gatunków wiedzy ludzkiej, których punktem wyjścia jest intuicja Całości”<sup>676</sup>. Jan Such ujmuje tutaj syntetycznie *idee fix* postmodernistycznej metafizyki Falkiewicza, w której kluczową rolę gra protest wobec uznawania nie tylko za nienaukowe, ale także w ogóle za pozadyskursywne, wszystkich tych objawów działalności myśli ludzkiej, w której stara się ona dotrzeć do „istoty rzeczy” (krytykowane jest to zazwyczaj jako wysoce spekulatywna metafizyka, „ta zła” w rozumieniu kantowskim), a ta istota rzeczy jest dla Falkiewicza – używając języka Bergsona – szerszym tłem, na którym świadomość dopiero się oddziela, i tylko „świadomość tła”, które jest źródłem naszego istnienia, może być dla Falkiewicza traktowana jako ten ostateczny cel, do którego należy dążyć; a to w myśl zasady, że jedyna skuteczna filozofia dociera do tego, „co pozostanie żywe po mojej śmierci”, dając tym samym radość poznającemu podmiotowi.

Natomiast zdaniem profesora-filozofa nauki, można oczywiście hierarchizować gatunki wiedzy ludzkiej wedle rozmaitych kryteriów, jednak „w hierarchii czysto poznawczej pierwszą pozycję zajmuje i długo jeszcze będzie zajmować nauka” – tym samym ustawiając się w tradycji neopozytywistycznej, wedle której nauka nie tylko jest użyteczna (co przyznawał jej Bergson), ale także niesie najbardziej miarodajne wyniki poznawczej (na co Bergson, a za nim i Falkiewicz nie do końca chcieli przystać). Chodzi o przekonanie, że nauka poznaje świat rzeczywisty, odsączony od dogmatów, mitów i generalnie, całej tej podejrzanej „narośli” związanej z wiarą i zinstytucjonalizowaną religią, uniemożliwiającej nam przejrzenie na oczy.

Jednak strukturyzowanie rzeczywistości jest charakterystyczne i dla obchodu przednaukowego, i naukowego. Tworzyło ono także społeczeństwa pierwotne, durkheimowskie, przez co umożliwiały przetrwanie swym członkom; absurdalnie dziś jawiące się nam praktyki magiczne zapewniały trwałość i jednoczesną elastyczność (dopuszczając niepowodzenia, czyli współczesne „anomalie”, w stosowaniu praktyk manipulujących rzeczywistością, w tamtym przypadku

---

<sup>676</sup> Jan Such, *Czy możliwa jest hierarchia gatunków wiedzy ludzkiej?* [w:] Andrzej Klawiter, Leszek Nowak, Piotr Przybysz (red.), *Umysł a rzeczywistość*, dz. cyt., s. 42.



magicznych, na przykład modlitw o deszcz) tamtejszych struktur społecznych.

Lecz zdaniem Jana Sucha, jedynie w hierarchii „mającej na względzie doniosłość danej dziedziny wiedzy w życiu ludzkim” nauki społeczno-humanistyczne (lub nauki o przyrodzie ożywionej) mogłyby zajmować jej szczyt<sup>677</sup>. Filozof zakłada się, że nauka dociera do obiektywnej rzeczywistości – i to rzeczywistości poza-ludzkiej, skoro hierarchia doniosłości poznawczej nie jest tym samym, co hierarchia doniosłości dziedziny dla życia ludzkiego. Ta neopozytywistyczna perspektywa jest nie do uzgodnienia z kulturalizmem Falkiewicza, dla którego nauka jest tylko jednym z wytworów ludzkiego ducha, i to wytworem, który wynika z uprzednio obranego azymutu-eschatonu ludzkości (celu), determinującego sposób doświadczania rzeczywistości, a zawarty w epistemonie-homeostacie, w którym dopiero zawiera się światopogląd naukowy. Jak wspomnieliśmy, jest to kulturalizmem innego rodzaju niż u Jerzego Kmity, dla którego kultura jest efektem praktyki społecznej – u Falkiewicza jest na odwrót.

Przypomnijmy, że jednym z zamierzeń autora „Istnienia i metafory” było stworzenie metafizyki bez przedmiotów; metafizyki, która skonstruowana jest na poznających, wychylonych w przyszłość istnieniach, z których wszystkim przypisuje się sprawczość i podmiotowość. Leszek Nowak, recenzując tę koncepcję, opisuje to jako „przepełniony subiektocentryzm” (przepełniony, bowiem każde istnienie generuje własny świat, tym samym „wyróżniając w nieokreślonym uniwersum odpowiadające mu [podmiotowi, tj. każdemu istnieniu] odpowiadające mu właściwości”. To stanowisko jest, w jego przekonaniu, opowiedzeniem się „przeciw realcentryzmowi” – dookreśla go jako „pan-subiektywizm egzystencjalny”<sup>678</sup>. Przedrostek „pan-” dodaje, ponieważ, jak stoi wyżej, subiektywność (podmiotowość) przypisuje się wszystkim istnieniom, także roślinom, zwierzętom i tak zwanej przyrodzie nieożywionej. Przymiotnik „egzystencjalny” – ponieważ decydującą rolę przypisuje się doświadczeniu życiowemu. Nowak widzi w nim dwa problemy. Pierwszym są rodzące się kłopoty teoretyczne, które uniemożliwiają udowodnienie, na mocy tak przyjętych założeń, istnienia świata zewnętrznego (tzw. za-światów – to, co wewnątrz podmiotu, już „zmetaforyzowane” jest włączone w obręb podmiotu, to, co poza podmiotem jest jedynie przeczuwane i obejmowane psychicznie, a jeszcze nie fizycznie). Można udowodnić tylko istnienie mojej-własnej-tu-oto-subiektywności. Drugim problemem jest założenie jako kryterium doświadczenia życiowego – punktem wyjścia takiej metafizyki jest „punkt widzenia istnienia poszczególnego”, do którego filozof ma „przystęp nie dlatego, że jest filozofem czy intelektualistą, ale dlatego po prostu, że jest człowiekiem, a więc istnieniem”, bowiem osią tej

---

677 Jan Such, *Czy możliwa jest hierarchia gatunków wiedzy ludzkiej?*, dz. cyt., s. 41.

678 Leszek Nowak, *Zagadka punktu wyjścia*, dz. cyt., s. 47, 49, 53.

koncepcji jest podmiot „w procesie życiowym, w toku istnienia”<sup>679</sup>. Nowakowi w tej krytyce chodzi o to, że dużo słuszniej byłoby założyć pan-intersubiektywizm, w którym podmiotową rolę przypisywałoby się aktorowi zbiorowemu; temu, co Gombrowicz nazywa „międzyludzkim”, i byłoby to bardziej spójne z pierwszą częścią jego książki, w której podkreśla się „teatralność” ludzkiego obchodu. Zarzuca Falkiewiczowi, że powinien założyć „za zjawisko fundamentalne (...) intersubiektywność właściwą społeczności”<sup>680</sup>. Tymczasem wywodzi on istnienie pozostałych bytów z podstawowego „subiektywnego widnokągu” (świata istnienia pojedynczego). Na etapie pośrednim, związanym z filozofią społeczną i polemiką z nie-Marksowskim materializmem historycznym, Falkiewicz zakładał, że „istnieje tylko zbiorowość”. Dodał później stadium pośrednie „indywidualnego horyzontu i wartościowania”, które łączy jednostkę z wymogami wspólnoty. Rzecz w tym, że na gruncie swej koncepcji metafizycznej<sup>681</sup> jako „aksjomat”, fundament swej teorii ustanawia, rzeczywiście, indywidualne doświadczenie. Robi to prawdopodobnie z podobnej przyczyny, co Heidegger i Husserl, a nawet Kartezjusz – szukając czegoś najbardziej pewnego, od czego można zacząć zbudowanie teorii, wybiera on własną tu-oto subiektywność. Tymczasem Nowak, eksplikując ideę Petrażyckiego, twierdzi, że „myśl potoczna zmierza ku pojęciom wyróżniającym klasy dla ludzi życiowo użyteczne, jednorodne lub nie, myśl refleksyjna natomiast zmierza ku pojęciom jednorodnym, jak to widać w naukach rozwiniętych”<sup>682</sup> – z czego wyprowadza wniosek, że regres poznawczy wynika zawsze z kierowania się w swej działalności poznawczej kryterium myśli działalności życiowej.

Podobnie pisze Roman Kubicki, z pewną podejrzliwością traktując „osadzenie” filozofii Falkiewicza na gruncie „doświadczenia potocznego”. Pisze:

*Z ujęcia Falkiewicza wyciera pokusa, by uznać, że każde z doświadczeń, każda z radości, wtedy miewa się najlepiej, gdy rozpoznaje w sobie dryfującą wyspę, która recytuje swe człowieczeństwo w samotności*<sup>683</sup>.

Tymczasem w filozofii istotne jest zawsze to, co intersubiektywne, uzgodnione, abstrakcyjne. Czytelnik może być zdezorientowany – w poprzednich książkach Falkiewicz uznawał, że podmiotem jest zbiorowość.

---

679 Tamże, s. 48, 51.

680 Tamże, s. 54.

681 Którą wolał nazywać ontologią. Z twierdzeń Goedla wynika, że każda zresztą teoria dociera do punktu, w którym nie może już sama siebie uzasadniać, ustanowić więc musi aksjomat – lub odesłać do teorii silniejszej, na gruncie której ponawia się ten sam problem.

682 Leszek Nowak, *Zagadka punktu wyjścia*, dz. cyt., s. 66.

683 Roman Kubicki, *Próżny urok życia* [w:] Andrzej Klawiter, Leszek Nowak, Piotr Przybysz, *Umysł a rzeczywistość*, dz. cyt., s. 85.

Jakby kłopotów było mało, Nowak dodaje, że formalizując koncepcję Falkiewicza – nawet na gruncie jej samej – można wyprowadzić z niej wniosek, że „to czego podmiot nie osiąga rozumem życiowym, mieści się poza granicą sensu”<sup>684</sup> – więc nie można o tym orzekać.

Jeżeli chodzi o pierwszy zarzut (niemożliwości udowodnienia światów zewnętrznych, poza-podmiotem) – jest to koszt teoretyczny zbudowania systemu, w którym pewne są tylko „własności”, wydobywane ze świata zewnętrznego przez jeden, pojedynczy podmiot. Nie ma przedmiotów, więc nie ma możliwości udowodnienia istnienia przedmiotu, można go tylko włączyć w obręb podmiotowości własnej, ale wtedy staje się on „już mną”. Próbując to przełożyć na sformalizowany język, który u podstaw ma dychotomizację na poznającego i poznawane, nie sposób uniknąć takiego kłopotu. Nowak podkreśla jednak rolę intersubiektywności i tego, co międzyludzkie. Dla Falkiewicza wiąże się to ze „zbiorowością większą”, której ja jestem częścią (jak krwinka mojego układu limfatycznego). *Ergo* – zbiorowość także jest podmiotem, ale nie tym akurat, od którego autor „Być może...” chce rozpocząć swój wywód, bo nie jest „ciału najbliższe”. To także nie jest do uzgodnienia ze scjentystyczną postawą Nowaka.

Natomiast jeżeli chodzi o drugi zarzut, niedocenywania specjalizacji językowej filozofów, która – jak słusznie podkreśla twórca metafizyki unitarnej – nie jest wyrazem „snobizmu ani interesów kastowych, lecz jest dowodem wyzwania się myśli ludzkiej spod presji życiowych”<sup>685</sup> – warto zauważyć, że „praktyka życiowa” także ma takich specjalistów (artystów, mistyków, przewodników duchowych), a filozofia raczej jest domeną zajmującą miejsce na skraju tych dwóch specjalizacji (naukowo-abstrakcyjnej i życiowo-poetyckiej), albo nawet próbująca objąć swym zakresem obie. Sam Nowak zresztą pisze, że:

*Mistyka jest zradykalizowaną nauką. Jest dosyć widoczne, iż droga mistyki jest podobna do drogi, jaką kroczy uczony. (...) Tyle że uczony pozostawia swoim typom idealnym pewne jeszcze atrybuty, by modelowały to co w świecie aktualnym chce badać. Mistyk natomiast idzie tą drogą do końca. To znaczy: do nicości*<sup>686</sup>.

Nie wyciąga jednak z tego wniosku o miarodajności doświadczenia potocznego, oddzielając je najwyraźniej od doświadczenia mistycznego. Być może zakłada, że Falkiewicz pisze o podejściu zdroworozsądkowym i potocznym, a nie wynikającym z mistycznej „introspekcji wewnętrznej” – co zostało wyeksplikowane później, bowiem sam Falkiewicz dookreślił to prawdopodobnie dopiero

---

684 Leszek Nowak, *Zagadka punktu wyjścia*, dz. cyt., s. 70.

685 Tamże, s. 67.

686 Tenże, *Byt i myśl. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej, tom I. Nicość i istnienie*, Zysk – S-ka, Poznań 1998, s. 341. Omówienie tegoż: Andrzej Falkiewicz, *Cztery szkice*, dz. cyt., ss. 140-141.

dzięki postawieniu mu wyżej wymienionych zarzutów przez Nowaka.

„Metaforyczność” istnienia także nie zawsze jest czytelna. Anna Zeidler-Janiszewska zamiast o metaforycznym, woli mówić o „pogranicznym” charakterze istnienia, a także postuluje, by zamiast o metaforze, rozprawiać o splocie metonimiczno-metaforycznym, właściwym pierwotnym warunkom poznawczym, w którym żył człowiek przed rozwinięciem narzędzi rozumowania abstrakcyjnego. Filozofka odwołuje się do propozycji Cassirera, dla którego spłot ten, czyli pewna indyferencja, w której – przynajmniej hipotetycznie – żył człowiek pierwotny, był tym, z czego wyłonić się miały pojęcia i kategorie<sup>687</sup>. Takie ujęcie było istotne w społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury Jerzego Kmity.

Użycie metafory „metafory” może być rzeczywiście mylące, bowiem metafora nie jest traktowana przez Falkiewicza słownikowo. Pojęcie to sugeruje, że dokonując metaforyzacji, czy też dzięki procesowi metaforyzacji, poprzez stworzenie metafory swojego istnienia, **rozumiemy** rzeczywistość. To jest celem tworzenia słownikowej metafory – uczynienie zrozumiałym tego, co zrozumiałe dotychczas nie było. Zakładamy, że niektóre treści – na przykład wewnętrznego życia psychicznego, emocjonalnego – w ogóle nie dają się wyrazić bez zastosowania metafory. Mówimy: „przeszedł mi prąd po całym ciele”, „poczułem, jakby kamień spadł mi z serca”. Ta właściwość metafory jest u Falkiewicza jednak **drugorzędna**. Może zbyt pośpiesznie rezygnuje filozof, w swym rozmachu, z podziału na epistemologię i ontologię? Akt rozumienia nie jest przecież tym samym, co akt działania – Falkiewicz jednak stawia między nimi znak równości; trudno wyobrazić sobie, że akt działania nie dzieje się w ogóle w obiektywnej, „wspólnej” rzeczywistości – tak to jednak proponuje rozwiązać filozof, by umknąć dualizmowi podmiotu i przedmiotu, „Ja” i „Świata”.

Czy praca autora *Istnienia i metafory* jest dekonstruktywistyczna? Jakub Momro sądzi, filozof „wyprowadza własną teorię podmiotowości z morfologii obiektu, który nie daje się podporządkować reprezentacyjnemu prawu świadomości” i że „przenosi więc dekonstrukcję na drugi brzeg negatywności”, przez co powraca „do holistycznego ujęcia podmiotu nie w sposób metafizyczny, ani nawet krytyczny, lecz materialistyczny”<sup>688</sup>. Zgadza się, że ta „morfologia”, jak to nazywa Momro, nie daje się podporządkować świadomości, bo to świadomość jest wyprowadzana

---

687 Anna Zeidler-Janiszewska, *Uwagi o pogranicznym charakterze istnienia* [w:] Andrzej Klawiter, Leszek Nowak, Piotr Przybysz, *Umysł a rzeczywistość*, dz. cyt., ss. 76-77: „Czy nie byłoby lepiej, mówiąc o pogranicznym charakterze istnienia, cofnąć się do charakteryzowanego przez antropologów kulturowych (i wykorzystywanego w filozofii przez Kmitę i Nowaka) spłotu metonimiczno-metaforycznego właściwego pierwotnemu unitaryzmowi (magicznemu synkretyzmowi)? Spłotu, z którego wydzieliła się później metafora <<czysta>>, transformowana w filozoficzne <<pojęcia>> i <<kategorie>>? (...) Spłotu – mówiąc po Cassirerowsku – cechującego <<najstarszy pokład kultury>>?”.

688 Jakub Momro, *Stawanie się metaforą. Ontologia Andrzeja Falkiewicza* [w:] Jarosław Borowiec, Tomasz Mizerkiewicz, *„Nie przeczytane”* ..., dz. cyt., s. 299.

z ciała, a właściwie – jest efektem działalności poznawczej istnienia, która „zagarnia” kolejne połacie rzeczywistości w ramach procesu metaforyzacji. Nie sposób się zgodzić, że nie jest metafizyczne i krytyczne ujęcie – jest metafizyczne, bowiem buduje pewną możliwą ontologię, jest krytyczne wobec kartezjanizmu. Zgodzić się należy, że jest to ujęcie materialistyczne – materializmu filozof bronił, prawdopodobnie źle kojarząc idealizm czy też obawiając się uwikłania w „mętny” spirytualizm albo dualizm, który odsyła do kartezjańskiej wizji świata.

Często w próbach odczytania Falkiewicza brak jest rozpoznania, że filozof stara się przezwyciężyć dualizm kartezjański – a co zostało uznane w naszym eseju za wartościowy wymiar jego poszukiwań. Ponieważ Falkiewicz dyskutuje właściwie z całym współczesnym mu sposobem prowadzenia dyskursu filozoficznego, naraża się na niezrozumienie lub nawet śmieszność. Hermetyczność i eklektyczność jego koncepcji jest główną słabością tych esejów. Gdy w końcu zauważa się – robi to chociażby wyżej zacytowany Jakub Momro – nowatorskość niektórych rozwiązań, inne ocenia się jako częściowo wtórne (rzekomo poza tym, co zawarte jest „na marginesach” jego pisarstwa”, w porównaniu do hermeneutyki podejrzeń i jej epigonów czy niemieckiej teorii krytycznej, nie dostrzegając, że poznański filozof buduje koncepcję z innego punktu wyjścia, czyli cielesności i prywatnego doświadczenia „mistycznego” konstytuującego podmiotowość). To, że Andrzej Falkiewicz dyskutował z tradycją filozoficzną – z jednej strony – „nadaje ciężaru” jego filozofii, z drugiej strony utrudnia recepcję; gdyby ustanowił swoją krytykę w stosunku do konkretnego nurtu z tradycji i wsparł się, jak sugerowała Zeidler-Janiszewska, rozwiązaniami już zaproponowanymi, być może mógłby liczyć na szerszy odbiór.

Autor świadom był eklektyzmu, ciężącego nad całym jego dorobkiem:

*Jestem na tyle nieakademicki, po amatorsku naiwny, że śmiem mówić o istnieniu wprost, nie posłużywając się jako wybiegiem analizą cudzego tekstu. Placę za to opinią dyletanta, pozycją wiecznego niespecjalisty. (...) W oczach specjalistów rozumienie to [„metaforyzacyjnej” władzy istnienia – przyp. I. G.] będzie nieprecyzyjne i, na domiar złego, staroświeckie. Być może. Mają swoją rację<sup>689</sup>.*

„Mają swoją rację” – przyznaje, podsumowując zarzuty braku akademickości, nieprecyzyjności, staroświeckości. Nie rezygnuje jednak z eklektycznie formowanych i wymierzanych niemal w całą zachodnią tradycję filozoficzną koncepcji. Pewien jest – i to jako filozof – tylko tego, co „bliskie ciału”.

---

689 Andrzej Falkiewicz, *Ta chwila*, dz. cyt., s. 153, 154.

Ciału, które – jak, postulatywnie, każde istnienie – zawsze działa tylko „w trybie pragnienia”. To znaczy, że pozostając zawsze „tu”, wybiega zawsze „tam”, włączając obcość i chaos w obręb porządku podmiotowości.

### Podsumowanie rozdziału czwartego

Zrekonstruowana wyżej postmodernistyczna metafizyka Andrzeja Falkiewicza proponuje ujęcie „ucieleśnionego podmiotu”, dla którego konstytuujące jest doświadczenie „introspekcji rozszerzonej”. Takie doświadczenie nie jest tożsame z kartezyjską medytacją, w której racjonalny podmiot reflektuje na temat „warunków możliwości” własnego poznania. Chodzi o ustanowienie jako kluczowego dla własnej tożsamości przeżycia odpowiednika Musilowskiego „Tego Innego Stanu”, zazwyczaj odbieranego jako doświadczenie ekstraordynaryjne, dostępne jednak postulatywnie każdemu poprzez jego indywidualne ciało. Mowa tu o tym, co – jak zauważa Gernot Böhme – dostrzegane było zarówno we wschodnim buddyzmie *zen*, u Platona, jak i w dwudziestowiecznej wiecznej psychoanalizie; w tym pierwszym określane jako „samo”, w tym drugim „dusza świata”, w trzecim jako „jaźń głęboka”<sup>690</sup>.

Ucieleśniony podmiot jest „pragnieniem bytu skierowanym na zewnątrz”, włącza nieustannie świat w obręb fizyczności, na której operuje, którym jest. Zanika podział na podmiot i przedmiot, bo wszystko jest w podmiocie; nie wyklucza filozof podmiotowości istnień mniejszych, które składają się z kolei na większe podmioty. Taka hierarchia bytów sugeruje, że także człowiek jako podmiot tworzy w zbiorowości podmioty większe, w których podmiotowość jest on z kolei włączany – chociażby w społeczeństwo.

Punkt wyjścia Falkiewicza, jeżeli chodzi o samo ustrukturyzowanie wywodu, jest podobny do Plessnerowskiego. Historyczność jest umożliwiana dopiero przez „niezgłębialność” podmiotu. Różnica polega jednak na tym, że dla Falkiewicza „niezgłębialny” on jest jednak tylko obserwowany „z zewnątrz” – sam dla siebie jest przejrzysty i dostępny w „introspekcji wewnętrznej”, która poprzez wgląd w ciało łączy podmiot z całą rzeczywistością przyrodniczą i która to introspekcja prowadzić ma ostatecznie do przekroczenia problemu związanego z brakiem przejrzystości wynikającej z bariery w strukturze samo-odniesienia, o której pisze Habermas, że „zbuforowania” podmiotu, o którym pisze Taylor, z „blendy cywilizacyjnej” nałożonej na człowieka czy też z odkrycia – czy wprowadzenia – psychoanalitycznej koncepcji nieświadomości.

---

690 Gernot Böhme, *Antropologia filozoficzna*, dz. cyt., s. 185.

Introspekcja rozszerzona docierać ma do praktykowania przez podmiot swojej indyferentnej jaźni sprzed podziałów, w duchu buddyjskiej „świadomości-złoża”, „natury Buddy”, czyli do „Tego Innego Stanu”, w którym „Ja” nie jest odczuwane jeszcze jako oderwane od Całości, na tle której się rozdziela.

Postmodernistyczna metafizyka Andrzeja Falkiewicza wydaje się realizować postulat krytyki feministycznej, próbującej – w sprzeciwie wobec kartezjańskiego, męskiego, rozumowego, dyskursywnego ujęcia podmiotowości – dowartościować rolę indywidualnego i zmysłowego doświadczenia.

Postulat ten jest jednak, pokazuje Falkiewicz, możliwy do zrealizowania wyłącznie wtedy – w ramach warunku koniecznego, choć niekoniecznie wystarczającego – gdy zrehabilitujemy filozoficznie domenę bezpośredniego doświadczenia, związanego z cielesnym przeżywaniem własnego „Ja”, oraz kiedy opanujemy techniki, które umożliwią nam przesunięcie praktykowania „Ja” z poziomu czysto intelektualnego na poziom bardziej fundamentalny i zakorzeniony w rzeczywistości przyrodniej.

## Zakończenie

Nakreśliliśmy w pracy historię pojęcia podmiotowości – uściślonej jako termin odpowiadający w anglosaskiej nomenklaturze zarówno *self* jak i *identity* – rozumianej jako nowoczesne przeżywanie własnej tożsamości. Opisaliśmy genezę współczesnej refleksji o człowieku (omawiając takich klasycznych filozofów jak Scheler, Plessner, Gehlen) i jej współczesne zainteresowania, powiązane z tematyką tej pracy.

Omówiliśmy wybrane koncepcje podmiotu, kontynuujące dualizm Kartezjusza lub próbujące go przekroczyć. Wskazywaliśmy, w jakim sensie tak odmienne koncepcje jak: Kantowska, Hegłowska, Nietzscheńska, Durkheimowska, interakcjonistyczna, psychoanalityczna, czy Foucaultowska (i inne) rozwijały, krytykowały i modyfikowały ideę „podmiotu”, zakorzenionego w kartezjańskiej idei polegającej na tym, że tą tylko domeną, którą możemy poznać, jest nasze myślenie, a nie rzeczywistość przyrodnicza, odczuwana bezpośrednio, to jest: zmysłowo.

Idea podmiotowości była „korodowana” przez autorów przesuwających punkt nacisku na źródła podmiotowości poza jednostkę (Durkheim), czy wskazujących na brak kontroli racjonalnego rozumu nad wszystkimi treściami świadomości (Freud). Większość z tych koncepcji zachowywała podstawowy dualizm, wpisany w kartezjanizm; także teorie krytyczne (Giddens, Braidotti) nie były w stanie skutecznie podważyć post-kartezjańskiego myślenia o racjonalnym podmiocie, posługującym się oderwaną od przyrody i własnego ciała abstrakcyjną refleksyjnością, uprzedmiotawiającą rzeczywistość „naturalną” i traktującą ją jak zasób.

Pewien dualizm wpisany jest nawet w koncepcję Charlesa Taylora, w jego filozoficzne ramy, w których analizuje podmiotowość. Kanadyjski filozof podkreśla, że to Kartezjusz zapoczątkował – do określenia tożsamości jednostki – formułowanie pewnej „ogólnej natury podmiotu”, abstrahującej od cech indywidualnych<sup>691</sup>. Mówiliśmy o tym, że jego zdaniem, że zapoznane zostały ekspresywistyczne czy indywidualistyczne (Montaigne) źródła podmiotowości i postuluje ich restytucję, resuscytację. Jednak samo pojęcie „ciała” pojawia się na kartach jego niemal tysiąc stronicowej pracy zaledwie kilkakrotnie. Trudno o bardziej przekonujący dowód trwałości kartezjańskiej marginalizacji od naszej wizji tożsamości pojedynczego i niepowtarzalnego ludzkiego ciała.

---

691 Charles Taylor, *Źródła podmiotowości*, dz. cyt., s. 339



Sugerowaliśmy, że dopiero koncepcje podkreślające znaczenie przeżycia mistycznego (Musil, Bergson), są w mocy przekroczyć zachodnie myślenia o podmiocie jako abstrakcyjnej refleksyjności. Wskazaliśmy jako przykład podmiotowości antykartezjańskiej wizję jaźni reprezentowaną w buddyźmie *zen*.

Po takim naszkicowaniu tła, wskazaliśmy ewolucję myślenia Falkiewicza o podmiocie – od filozofii teatru, krytyki autentyczności, zainteresowaniem strukturalizmem i zbiorowymi źródłami podmiotowości, poprzez krytyczną wobec Nowaka interpretację momentu duchowego jako postulatywnie winnego konstytuować władzę w pozostałych dwóch momentach, gospodarczym i politycznym, wysunięcie własnej koncepcji układu homeostatyczno-azymutującego, który poprzez zbiorowo wyznawaną „wiarę” (eschaton) determinuje sposób doświadczania rzeczywistości (epistemon) w danym momencie historycznym, oraz koncepcję indywidualnego horyzontu i wartościowania, dodającą szczebel pomiędzy wewnętrznym światem jednostki, a wymaganiami, które nadchodzą z zewnątrz, aż wreszcie po zaproponowanie własnej, postmodernistycznej koncepcji metafizycznej istnienia-jako-metafora i związanej z nią wizją ucieleśnionego podmiotu, konstytuującego jedność ze światem dotychczas określanym jako „zewnątrzny” w introspekcji rozszerzonej, która jest zarówno wglądem we własną skończoność, jak i „przejściem na wylot” poprzez zastane rozwiązania kulturowe. Konieczność praktyki leży więc u Falkiewicza podstaw możliwości przemodelowania wizji świata w kierunku, który oznaczałby skuteczną i świadomą rezygnację z uprzedmiotawiania przyrody i dychotomizowania jej na stronę sprawczą i przedmiotową.

Sygnalizowaliśmy między innymi, że Foucaultowska krytyka „władzy-wiedzy”, związana z wieszczoną „śmiercią podmiotu” dobrze rezonuje z wnioskami Falkiewiczowskiej postmodernistycznej metafizyki, świadomej swej przygodności, ale zarazem starającej się mówić o bycie wprost.

Tyle, że bohater naszej rozprawy widzi nieco inne rozwiązanie kryzysu, w którym znalazł się zachodnia filozofia – a za nią cała kultura – niż przywracanie ekspresywistycznych źródeł jaźni, modyfikacja sieci znaczeń, praca „demaskatorska” lub parezja.

Tym rozwiązaniem jest mistyka.

## Bibliografia

### Literatura podmiotu

1. Falkiewicz Andrzej. 1989. *The Anatomy of Utopia* [w:] Nowak Leszek (red.), *Dimensions of Historical Process. Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities vol. 13*, ss. 281-297, Amsterdam: Rodopi.
2. Falkiewicz Andrzej. 2002. *Być może. Być – w stu trzydziestu czterech odsłonach*. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
3. Falkiewicz Andrzej. 1995. *Coś z mądrości i lenistwa, snu prawie. Świat pisarski Mieczysława Piotrowskiego*. Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej.
4. Falkiewicz Andrzej. 2014. *Cztery szkice*. Wrocław: Wrocławskie Wydawnictwo Warstwy.
5. Falkiewicz Andrzej. 1982. *Fragmenty o polskiej literaturze*. Warszawa: Czytelnik.
6. Falkiewicz Andrzej. 1991. *The Individual's Horizon and Valuation* [w:] Nowak Leszek (red.), *Dimensions of Historical Process. Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities vol. 22*, ss. 111-128. Amsterdam/Atlanta: Rodopi.
7. Falkiewicz Andrzej. 1996. *Istnienie i metafora*. Wrocław: Wydawnictwo A.
8. Falkiewicz Andrzej. 1996. *Istnienie jako metafora. Wobec kryzysu kulturowego*. [w:] Falkiewicz Andrzej, Leszek Nowak (red.), *Przestrzenie świadomości. Studia z filozofii literatury* (Poznańskie Studia z Filozofii Humanistyki Tom 3 [16]). Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.
9. Falkiewicz Andrzej. 1989. *Jeden i liczba mnoga. O materializmie historycznym i metafizyce unitarnej Leszka Nowaka*. Wrocław: Wydawnictwo Kret.
10. Falkiewicz Andrzej. 2016. *Jeden i liczba mnoga. O materializmie historycznym i metafizyce unitarnej Leszka Nowaka*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe.
11. Falkiewicz Andrzej. 2015. *Ledwie mrok*. Wrocław: Wrocławskie Wydawnictwo Warstwy.
12. Falkiewicz Andrzej. 1967. *Mit Orestesa. Szkice o dramaturgii współczesnej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
13. Falkiewicz Andrzej. 2005. *Na prawach rękopisu. Wielka mała proza Jerzego Pluty*. Wrocław: Pracownia Literacka Koma.
14. Falkiewicz Andrzej. 1995. *Nie-Ja Edwarda Stachury*. Wrocław: Wydawnictwo A.
15. Falkiewicz Andrzej. 1999. *Odpowiedzi* [w:] Klawiter Andrzej, Nowak Leszek, Przybysz Piotr (red.), *Umysł a rzeczywistość*. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.
16. Falkiewicz Andrzej. 1981. *Polski kosmos. Dziesięć esejów przy Gombrowiczu*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
17. Falkiewicz Andrzej. 2013. *Ta chwila*. Wrocław: Biuro Literackie.

18. Falkiewicz Andrzej. 2009. *Takim ściegiem. Zapisy z lat 1974-1976, przepisane w 1986, przeczytane w 2008*. Wrocław: Biuro Literackie.
19. Falkiewicz Andrzej. 1980. *Teatr Społeczeństwo*. Wrocław: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich Wydawnictwo.
20. Falkiewicz Andrzej. 2002. *Wobec nowożytnego rozumu* [w:] Jerzy Brzeziński, Andrzej Klawiter, Theo A.F. Kupiers, Krzysztof Łastowski, Katarzyna Paprzycka, Piotr Przybysz, *Odwaga filozofowania. Leszkowi Nowaki w darze*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
21. Falkiewicz Andrzej. 2009. *Znalezione szkice do książki*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT.

### **Literatura przedmiotu**

1. Apel Karl-Otto. 2009. *Znaczenie językowe, prawdziwość i normatywna prawomocność. Społeczna moc wiążąca mowy w świetle transcendentnej pragmatyki języka*. Kaniowski Andrzej M. (przeł.). [w:] Rasiński Lotar (red.). *Język, dyskurs, społeczeństwo: zwrot lingwistyczny w filozofii społecznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, ss. 269-306
2. Althusser Louis, Étienne Balibar. 1975. *Czytanie „Kapitału”*. Dłuski Wiktor (przeł.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
3. Anderson Benedict. 1997. *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*. Amsterdam Stefan (przeł.). Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK.
4. Androsow W.T. 1987. *Buddyzm: religia i filozofia*. Łypacewicz Stanisław (przeł.). [w:] Sieradzan Jacek, Jaworski Wit, Dziwisz Marian (red.). *Buddyzm*. Kraków: Biblioteka Pisma Literacko-Artystycznego, Wydawnictwo Prasowe RSW Prasa-Książka-Ruch.
5. Austin John Langshaw. 1993. *Jak działać słowami* [w:] tenże. *Mówienie i poznawanie: rozprawy i wykłady filozoficzne*. Chwedeńczuk Bohdan (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, ss. 545-713.
6. Austin John Langshaw. 1993. *Rozprawy filozoficzne* [w:] tenże. *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*. Chwedeńczuk Bohdan (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
7. Augustyn Św. 1954. *O wierze prawdziwej* [w:] tenże. *Dialogi filozoficzne. Tom IV*. Ptaszyński Jerzy. (przeł.). Warszawa: PAX.
8. Avineri Shlomo. 2009. *Hegla teoria nowoczesnego państwa*. Rosiński Tomasz (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
9. Balibar Étienne, Cassin Barbara, de Libera Alain. 2014. *Self* [w:] Cassin Barbara (red.). *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, ss. 1069-1090.
10. Barad Karen. 1997. *Meeting the Universe Halfway: Realism and Social Constructivism without Contradiction*. [w:] Nelson Lynn Hankinson, Nelson Jack (red.). *Synthese Library. Studies in Epistemology, Logic, Methodology, and Philosophy of Science. Volume 256: Feminism, Science and the Philosophy of Science*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, ss. 161-194.

11. Baudrillard Jean. 2005. *Symulakry i symulacja*. Królak Sławomir (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Sic!.
12. Beck Ulrich, Beck-Gernsheim. 2013. *Miłość na odległość. Modele życia w epoce globalnej*. Sutowski Michał (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
13. Beckert Heinz. 2005. *The Date of the Buddha Reconsidered* [w:] Williams Paul (red.), *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies volume I: Buddhist Origins and the Early History of Buddhism in South and Southeast Asia* (London, New York: Routledge), ss. 64-71.
14. Berger Peter L. 1970. *The problem of multiple realities: Alfred Schütz and Robert Musil* [w:] Alfred Schütz, Maurice Alexander Natanson (red.). *Phenomenology and Social Reality*. Haga: M. Nijkof, ss. 213-233.
15. Bergson Henryk. 2007. *Dwa źródła moralności i religii*. Kostyło Piotr, Skorulski Krzysztof (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Homini.
16. Bergson Henryk. 1957. *Ewolucja twórcza*. Znaniecki Florian (przeł.). Warszawa: Książka i Wiedza.
17. Bergson Henryk. 2015. *Wstęp do metafizyki*. Błęszyński Kazimierz (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Vis-a-vis Etiuda.
18. Bernard z Clairvaux. 1991. *O miłowaniu Boga*. Kiełtyka Stanisław (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.
19. Bevir Mark, Blakely Jason. 2018. *Interpretive Social Science. An Anti-Naturalist Approach*. New York: Oxford University Press.
20. Blakely Jason. 2013. *Returning to the Interpretive Turn: Charles Taylor and His Critics*. [w:] „The Review of Politics”, Vol. 75, No. 3 (Summer 2013), ss. 383-406.
21. Blandzi Seweryn, Facca Danilo. 2007. *Czym właściwie jest podmiot? (z genealogii pojęcia)* [w:] „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria”. R. 16:2007, Nr 1(61), ss. 207-222.
22. Blumer Herbert. 2007. *Interakcjonizm symboliczny. Perspektywa i metoda*. Romańczuk-Woroniecka Grażyna (przeł.). Kraków: Zakład Wydawniczy >>NOMOS<<.
23. Bielik-Robson Agata. 1997. *Na drugim brzegu nihilizmu. Filozofia współczesna w poszukiwaniu nowego podmiotu*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
24. Błoński Jan. 1994. *Forma, śmiech i rzeczy ostateczne. Studia o Gombrowiczu*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
25. Bourdieu Pierre. 2001. *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*. Zawadzki Andrzej (przeł.). Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS.
26. Böhme Gernot. 1998. *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*. Domański Piotr (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
27. Borowiec Jarosław, Mizerkiewicz Tomasz (red.). 2014. „*Nie przeczytane*”. *Studia o twórczości Andrzeja Falkiewicza*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe.
28. Braidotti Rosi. 2014. *Po człowieku*. Bednarek Joanna, Kowalczyk Agnieszka (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
29. Braidotti Rosi. 2009. *Podmioty nomadyczne*. Derra Aleksandra (przeł.). Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne Spółka z o. o.

30. Brzechczyn Krzysztof (red.). 2022. *New Developments in the Theory of Historical Process: Polish Contribution to Non-Marxian Historical Materialism*. Leiden, Boston: Brill.
31. Brzechczyn Krzysztof. 2004. *O wielości linii rozwojowych w procesie historycznym. Próba interpretacji ewolucji społeczeństwa meksykańskiego*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. A. Mickiewicza.
32. Cadava Eduardo, Connor Peter, Nancy Jean-Luc (red.). 1991. *Who Comes After Subject?* New York and London: Routledge.
33. Canetti Elias. 1996. *Masa i władza*. Borg Eliza, Przybyłowska Maria (przeł.). Warszawa: Czytelnik.
34. Carhart-Harris Robin L., Kaelen Mendel, Nutt, David J. 2014. *How Do Hallucinogens Work on the Brain?* [w:] „Psychologist”, 2014, vol. 27, no. 9, ss. 662-665.
35. Cassirer Ernst. 1995. *Pojęcie formy symbolicznej w budowie nauk humanistycznych* [w:] tenże. *Symbol i język*. Andrzejewski Bolesław (przeł.). Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, ss. 11-43.
36. Cassirer Ernst. 1995. *Język i budowa świata przedmiotowego* [w:] tenże. *Symbol i język*. Andrzejewski Bolesław (przeł.). Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, ss. 76-106.
37. Castaneda Carlos. 1997. *Wewnętrzny ogień*. Patkowska Alina (przeł.). Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
38. Chmielewska Katarzyna. 2010. *Strategie podmiotu. Dziennik Witolda Gombrowicza*. Warszawa: Instytut Badań Literackich Wydawnictwo.
39. Choińska Bogna. 2014. *Podmiot i dyskurs w świetle myśli wybranych przedstawicieli poststrukturalizmu francuskiego*. Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS.
40. Czermińska Małgorzata. 2000. *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS.
41. Damasio Antonio R. 1999. *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*. Karpiński Maciej (przeł.). Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.
42. Darity William A. Jr (Editor-In-Chief). 2008. *International Encyclopedia of the Social Sciences: 2nd Edition. Volume 7*. Detroit: Macmillan Reference USA.
43. Debord Guy. 2006. *Spoleczeństwo spektaklu oraz rozważania o społeczeństwie spektaklu*. Kwaterko Mateusz (przeł.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
44. Deleuze Gilles. 2012. *Nietzsche i filozofia*. Banasiak Bogdan (przeł.). Łódź: Wydawnictwo Oficyna.
45. Dennett Daniel C. 1997. *Natura umysłów*. Turopolski Witold (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo CIS.
46. Descartes Rene. 1958. *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz rozmowa z Burmanem. Tom I*. Ajdukiewiczowie Maria i Kazimierz, Świeżawski Stefan, Dąmbska Izydora (przeł.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

47. Descombes Vincent. 2013. *Rozterki tożsamości*. Krzykawski Michał (przeł.). Warszawa: Kurhaus.
48. Dilthey Wilhelm. 2004. *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*. Paczkowska-Łagowska Elżbieta (przeł.). Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.
49. Dobrzański Dariusz. 2011. *Etnometodologia jako socjologia literatury? O konstruowaniu obcości w Witolda Gombrowicza Notatkach z Dziennika 1951-1952* [w:] Roczniki Nauk Społecznych Tom 9 (45), numer 4.
50. Dobrzański Dariusz. 2007. *Interpretacja jako proces nadawania znaczeń: studium z etnometodologii*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.
51. Dobrzański Dariusz. 2022. *Witold Gombrowicz's Notes on the Experience of Strangeness* [w:] Peter Jonkers and Fu Youde (red.), *Crossing Boundaries: Challenges and Opportunities of Intercultural Dialogue*. Washington: The Council for Research in Values and Philosophy.
52. Dogen Zenji. 1987. *Fukan Zazengi – Uniwersalne Poparcie Zasad Zen*. Zagajewski Zbigniew (przeł.). [w:] Sieradzan Jacek, Jaworski Wit, Dziwisz Marian (red.). *Buddyzm*. Kraków: Biblioteka Pisma Literacko-Artystycznego, Wydawnictwo Prasowe RSW Prasa-Książka-Ruch.
53. Durkheim Émile. 1990. *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*. Zadrożyńska Anna (przeł.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
54. Durkheim Émile. 1968. *Zasady metody socjologicznej*. Szacki Jerzy (przeł.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
55. Eliade Mircea. 1999. *Sacrum i profanum: o istocie religijności*. Reszke Robert. (przeł.). Warszawa.
56. Filipiak Magdalena. 2021. *Tożsamość narracyjna w dobie postprawdy. Pytanie o aktualność myśli Charlesa Taylora*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.
57. Foucault Michel. 2016. *Hermeneutyka podmiotu*. Herer Michał (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
58. Foucault Michel. 1995. *Historia seksualności*. Banasik Bogdan, Komendant Tadeusz, Matuszewski Krzysztof (przeł.). Warszawa: Czytelnik.
59. Foucault Michel. 1993. *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Komendant Tadeusz (przeł.). Warszawa: Aletheia.
60. Freud Zygmunt. 1997. *Poza zasadą przyjemności*. Prokopiuk Jerzy (przeł.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
61. Freud Zygmunt. 1987. *Psychopatologia życia codziennego; Marzenia senne*. Jekels Ludwik, Ivánka Helena, Szewczuk Włodzimierz (przeł.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe
62. Freud Zygmunt. 1957. *Wstęp do psychoanalizy*. Kempnerówna Salomea, Zaniewicki Witold (przeł.). Warszawa: Książka i Wiedza.
63. Fromm Erich. 1998. *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*. Karłowski Jan (przeł.). Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
64. Gadamer Hans-Georg. 2004. *Prawda i metoda*. Baran Bogdan (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

65. Gallagher Shaun (red.). 2011. *The Oxford Handbook of the Self* (Oxford: Oxford University Press, 2011).
66. Garfinkel Harold. 2007. *Studia z etnometodologii*. Szulżycka Alina (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
67. Gawlik Cyprian. 2022. *Metafilozofia, czyli o filozofii po filozofii (choć nadal z jej wnętrza) – na przykładzie refleksji historycznofilozoficznej Hegla i Heideggera* [w:] Wawrzynowicz Andrzej (red.). „Człowiek i Społeczeństwo”, Vol LII. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, ss. 153-170.
68. Giddens Anthony. 2001. *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Szulżycka Alina (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
69. Gille-Maisani Jean-Charles. 1987. *Adam Mickiewicz – człowiek. Studium psychologiczne*. Kuryś Agnieszka, Rytel Katarzyna (przeł.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
70. Głowiński Michał. 1984. *Komentarze do „Ślubu”* [w:] Łapiński Zdzisław (red.). *Gombrowicz i krytycy*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, ss. 639-655A.
71. Goffman Erving. *Człowiek w teatrze życia codziennego*. Śpiewakowie Helena i Paweł (przeł.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
72. Gombrich R.F. 2005. *Kindness and Compassion as a Means to Nirvana*. [w:] Williams Paul (red.). *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies volume II: The Early Buddhist Schools and Doctrinal History; Theravada Doctrine*. London, New York: Routledge, ss. 136-153.
73. Gombrich R.F. 2005. *Recovering the Buddha's Message*. [w:] Williams Paul (red.). *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies volume I: Buddhist Origins and the Early History of Buddhism in South and Southeast Asia*. London, New York: Routledge.
74. Gombrowicz Witold 1991. *Byłem pierwszym strukturalistą* [w:] Francesco M. Cataluccio, Jerzy Illg (red.). *Gombrowicz Filozof*. Kraków: Znak.
75. Gombrowicz Witold. 1959. *Fragmenty z Dziennika* [w:] Kultura (nr 9/143). Paryż: Instytut Literacki.
76. Gombrowicz Witold. 1988. *Ślub* [w:] tenże, *Dramaty*, Wydawnictwo Literackie.
77. Gotchold Agnieszka. 2019. *Koncepcje podmiotowości w filozofii kartezjańskiej i psychoanalizie lacanowskiej z perspektywy retorycznej* [w:] Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych, vol. 31, 2019, ss. 24-45.
78. Greczko Iwo. 2018. *Wartość poznawcza literatury a modelowość dzieła pisarskiego* [w:] Skąła Agata (red.). *Filozoficzne aspekty literatury. Strategie interpretacyjne*. Lublin: Wydawnictwo Naukowe TYGIEL Sp. z o. o.
79. Grof Stanislav. 1999. *Obszary nieświadomości: raport z badań nad LSD*. Szyjewski Andrzej (przeł.). Kraków: Wydawnictwo A.
80. Gütersloh Albert Paris. 1967. *Słońce i księżyc. Powieść historyczna z teraźniejszości. Tom I*. Werfel Edda (przeł.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
81. Habermas Jürgen. 2000. *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*. Łukasiewicz Małgorzata (przeł.). Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS.

82. Habermas Jürgen. 2004. *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*. Lipnik Wanda (przeł.). Warszawa: Oficyna Naukowa.
83. Habermas Jürgen. 1988. *Morality and Ethical Life: Does Hegel's Critique of Kant Apply to Discourse Ethics?* [w:] *Northwestern University Law Review* 83 (1-2): Fall 1988 – Winter 1989, ss. 38-53.
84. Habermas Jürgen. 1999. *Teoria działania komunikacyjnego. Tom I. Racjonalność działania a racjonalność społeczna*. Kaniowski Andrzej Maciej (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
85. Habermas Jürgen. 2002. *Teoria działania komunikacyjnego. Tom II. Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*. Kaniowski Andrzej Maciej (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
86. Habermas Jürgen. 2009. *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*. Romaniuk Adam (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
87. Harman Graham. 2019. *Art and Objects*. Medford, MA: Polity.
88. Harman Graham. 2013. *Traktat o przedmiotach*. Rychter Marcin (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
89. Hegel Georg Wilhelm Friedrich. 1964. *Estetyka. Tom I*. Grabowski Janusz, Landman Adam (przeł.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
90. Hegel Georg Wilhelm Friedrich. 1958. *Wykłady z filozofii dziejów*. Grabowski Janusz, Landman Adam (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
91. Hegel Georg Wilhelm Friedrich. 1969. *Zasady filozofii prawa*. Landman Adam (przeł.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
92. Heidegger Martin. 1977. *Czas światobrazu*. Michalski Krzysztof (przeł.). [w:] tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Warszawa: Czytelnik.
93. Heidegger Martin. 1994. *Bycie i czas*. Baran Bogdan (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
94. Heidegger Martin. *Drogi lasu*. 1997. Gierasimiuk Jerzy, Marszałek Robert, Mizera Janusz, Sidorek Janusz, Wolicki Krzysztof. Warszawa: Fundacja ALETHEIA.
95. Heidegger Martin. 1989. *Kant a problem metafizyki*. Baran Bogdan (przeł.). Warszawa: PWN, 1989.
96. Heidegger Martin. 1999. *Nietzsche. Tom II*. Gniazdowski Andrzej, Graczyk Piotr, Rymkiewicz Wawrzyniec, Wernek Mateusz, Wodziński Cezary (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
97. Heisenberg Werner. 1987. *Część i całość: rozmowy o fizyce atomu*. Napiórkowski Kazimierz (przeł.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
98. Honneth Axel, Hans Joas. 1989. *Social Action and Human Nature*. Mayer Raymon (przeł. na jęz. ang.). Cambridge: Cambridge University Press.
99. Honneth Axel. 2012. *Walka o uznanie. Moralna gramatyka konfliktów społecznych*. Duraj Jakub (przeł.). Kraków: Zakład Wydawniczy >>NOMOS<<.
100. Houellebecq Michel. 2021. *Interwencje 2020*. Geppert Beata (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Literackie.



101. Huxley Aldous. 1987. *Notatki na temat zenu*. Ortega E.P. (przeł.) [w:] Sieradzan Jacek, Jaworski Wit, Dziwisz Marian (red.). *Buddyzm*. Kraków: Biblioteka Pisma Literacko-Artystycznego, Wydawnictwo Prasowe RSW Prasa-Książka-Ruch.
102. Ingarden Roman. 1960. *O dziele literackim. Studia z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*. Turowicz Maria (przeł.). Warszawa: PWN.
103. Ingarden Roman. 1947. *Szkice z filozofii literatury. Tom I*. Łódź: Spółdzielnia Wydawnicza „Polonista”.
104. James William. 1918. *Doświadczenia religijne*. Hempel Jan, Radziwiłłowicz Rafał. Warszawa: Księgarnia Gebethnera i Wolffa.
105. Jarocki Jerzy. 1981. *Potyczki o „Ślub”* [w:] „Dialog”, nr 6/1981.
106. Jarzębski Jerzy. 2005. *Gombrowicz i natura* [w:] *Teksty Drugie* 2005, 3, ss. 17-26.
107. Jarzębski Jerzy. 1982. *Gra w Gombrowicza*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
108. Jarzębski Jerzy. 1984. *Powieść jako autokreacja*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
109. Jasińska-Kania Aleksandra, Nijakowski Lech M., Szacki Jerzy, Ziółkowski Marek (red.). 2008. *Współczesne teorie socjologiczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Scholar”.
110. Joas Hans. 1999. *Powstawanie wartości*. Kaczmarczyk Michał (przeł.). Warszawa: Oficyna Naukowa.
111. Kafka Franz. 2017. *Droga do domu*. Kowalkowski Alfred (przeł.). [w:] tenże. *Opowieści i przypowieści*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
112. Kant Immanuel. 2013. *Dzieła zebrane. Tom II. Krytyka czystego rozumu*. Żelazny Mirosław (przeł.). Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
113. Kant Immanuel. 1986. *Krytyka czystego rozumu. Tom I*. Ingarden Roman (przeł.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
114. Kant Immanuel. 1957. *Krytyka czystego rozumu. Tom II*. Ingarden Roman (przeł.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
115. Kant Immanuel. 1993. *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Bornstein Benedykt (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN Sp. z o. o.
116. Kaplan Jerry. 2019. *Sztuczna inteligencja. Co każdy powinien wiedzieć*. Szymański Sebastian (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN S.A.
117. Kapleau Philip. 2012. *Trzy filary zen*. Dobrowolski Jacek (przeł.). Łódź: Galaktyka.
118. Karpowicz Maria, Karpowicz Tymoteusz, Falkiewicz Andrzej, Miłobędzka Krystyna. 2021. *Blisko z daleka. Listy 1970-2003*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
119. Kelly Brendan D. 2022. *Beyond mindfulness: Buddhist psychology and the Abhidharma* [w:] „Journal of Spirituality in Mental Health”, Volume 24, Number 2 (April June).
120. Kiedrowski Krzysztof. 2013. *Metodologiczne podstawy negatywistycznej metafizyki unitarnej Leszka Nowaka*. Poznań: Wydawnictwo Instytutu Filozofii UAM.

121. Kmita Jerzy. 1985. *Kultura i poznanie*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
122. Kmita Jerzy. 1982. *O kulturze symbolicznej*. Warszawa: Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury.
123. Kołakowski Leszek. 1988. *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*. Londyn: Wydawnictwo Aneks.
124. Kołakowski Leszek. 1996. *Obecność mitu*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
125. Kroński Tadeusz. 1958. *Hegel i jego filozofia dziejów* [w:] Hegel Georg Wilhelm Friedrich. *Wykłady z filozofii dziejów. Tom I*. Grabowski Janusz, Landman Adam (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
126. Kroński Tadeusz. 1966. *Kant*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
127. Kubacka-Jasiecka Dorota. 2006. *Agresja i autodestrukcja z perspektywy obronno-adaptacyjnych dążeń Ja*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
128. Kubicki Roman. 1999. *Próżny urok życia*. [w:] Klawiter Andrzej, Nowak Leszek, Przybysz Piotr. *Umysł a rzeczywistość*. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo, ss. 81-94.
129. Kuik-Kalinowska Adela. 2004. *Teisho, mowa dharmy, mondo. Z problematyki gatunki i stylu* [w:] Drabina J. (red.). *Buddyzm*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
130. Kwiek Marek. 1994. *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii.
131. Lakoff George, Johnson Mark. 1988. *Metafory w naszym życiu*. Krzeszowski Tomasz P. (przeł.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
132. Levi-Strauss Claude. 1970. *Antropologia strukturalna*. Pomian Krzysztof (przeł.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
133. Lacan Jacques. 2017. *Seminarium I. Pisma techniczne Freuda*. Waga Jacek (przeł.) Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN SA.
134. Laclau Ernesto. 2009. *Rozum populistyczny*. Szkudlarek Tomasz (przeł.). Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
135. Locke John. 1955. *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Gawęcki Bolesław Józef. (przeł.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
136. Łapiński Zdzisław (red.). 1984. *Gombrowicz i krytycy*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
137. MacIntyre Alasdair. 1996. *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Hołówka Jacek (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
138. Mann Tomasz. 1983. *Buddenbrookowie. Dzieje upadku rodziny. Tom II*. Librowiczowa Ewa (przeł.). Warszawa: Czytelnik.
139. Mann Tomasz. 1956. *Czarodziejska Góra. Tomy I-II*. Karst Roman, Kramsztyk Józef (przeł.). Warszawa: Czytelnik.
140. Marcuse Herbert. 1991. *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*. Gromczyński Wiesław (przeł.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

141. Markowski Michał Paweł. 2004. *Czarny nurt. Gombrowicz, świat, literatura*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
142. Masłowski Michał. 1999. „*Kościół międzyludzki*” w „*Ślubie*” Gombrowicza. [w:] „*Teksty Drugie*”, 1-2, ss. 175-187.
143. Martens Ekkehard, Schnädelbach Herbert. 1995. *Filozofia. Podstawowe pytania*. Kmita Jerzy (przeł.). Warszawa: Wiedza Powszechna.
144. McLaughlin Paul. 2012. *A Radicalism. Philosophical Study*. New York: Palgrave Macmillan.
145. Mead George Herbert. 1913. *The Social Self* [w:] „*The Journal of Philosophy. Psychology and Scientific Methods*”. Vol. 10, No. 14, July 3, 1913, ss. 374-380.
146. Mead George Herbert. 1975. *Umysł, osobowość i społeczeństwo*. Wolińska Zofia (przeł.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
147. Mehlman Jeffrey 2014. *Self* [w:] Cassin Barbara (red). *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, s. 947.
148. Mejer Marek. 1980. *Buddyzm*. Warszawa: RSW „Prasa-Książka-Ruch”, Krajowa Agencja Wydawnicza.
149. Merleau-Ponty Maurice. 1993. *Fenomenologia percepcji. Fragmenty*. Migasiński Jacek, Stefańczyk Piotr (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
150. Mickiewicz Adam. 2005. *Dziady*. Kraków: Wydawnictwo GREG.
151. Momro Jakub. 2014. *Stawanie się metaforą. Ontologia Andrzeja Falkiewicza* [w:] Jarosław Borowiec, Tomasz Mizerkiewicz. „*Nie przeczytane*”. *Studia o twórczości Andrzeja Falkiewicza*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, ss. 283-304.
152. Musil Robert. 1971. *Człowiek bez właściwości. Tomy I-IV*. Radziwiłł Krzysztof, Truchanowski Kazimierz, Zeltzer Janina (przeł.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
153. Nagel Thomas. 1996. *Jak to jest być nietoperzem?*. Romaniuk Adam (przeł.). [w:] „*Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria*”, R. V, NR 1, ss. 129-141.
154. Nietzsche Fryderyk. 2004. *Antychryst. Próba krytyki chrześcijaństwa*. Staff Leopold (przeł.). Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa.
155. Nietzsche Fryderyk. 1919. *Dytyramby Dionizyjskie*. Wyrzykowski Stanisław (przeł.). Warszawa: Nakład Jakóba Mortkowicza.
156. Nietzsche Fryderyk. 2010. *Tako rzecze Zaratustra*. Berent Waclaw (przeł.). Kraków: Wydawnictwo vis-a-vis Etiuda.
157. Nietzsche Fryderyk. 1904. *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*. Staff Leopold (przeł.). Warszawa: Nakład J. Mortkowicza.
158. Nowak Leszek, Buczkowski Piotr, Klawiter Andrzej. 1987. *Religia jako struktura klasowa. Przyczynek do nie-Marksowskiego materializmu historycznego* [w:] „*Studia Religiologiczne*”, z. 20.
159. Nowak Leszek. 2000. *Gombrowicz. Człowiek wobec ludzi*. Warszawa: Prószyński i S-ka.

160. Nowak Leszek. 1989. *Myśl o czymś jest tym właśnie. Nie ma więc teorii bytu i teorii poznania: jest metafizyka* [w:] „Pismo”, nr 7-8, 1989.
161. Nowak Leszek. 2019. *Podmiot i system kulturowy*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
162. Nowak Leszek. 1991. *U podstaw teorii socjalizmu. Tom I: Własność i władza. O konieczności socjalizmu*. Poznań: Nakom.
163. Nowak Leszek. 1991. *U podstaw teorii socjalizmu. Tom III: Dynamika władzy. O strukturze i konieczności zaniku socjalizmu*. Poznań: Nakom.
164. Nowak Leszek. 1999. *Zagadka punktu wyjścia* [w:] Klawiter Andrzej, Nowak Leszek, Przybysz Piotr (red.). *Umysł a rzeczywistość*. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo, ss. 43-71.
165. Nour Matthew N., Evans Lisa, Carhart-Harris Robin L. 2017. *Psychedelics, Personality, and Political Perspectives* [w:] „Journal of Psychoactive Drugs”, nr 49 (3), July – August 2017, ss. 182-191.
166. Niedźwiadek Krzysztof. 1985. *Struktura i rozwój momentu produkcji duchowej* [w:] „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki”, vol. 9, ss. 17-45.
167. Nycz Ryszard. 1994. *Tropy „Ja”: koncepcje podmiotowości w literaturze polskiej ostatniego stulecia* [w:] „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja”, nr 2 (26), ss. 7-27.
168. Perelman Chaïm. 1971. *Analogia i metafora w nauce, poezji i filozofii*, Lalewicz Janusz (przeł.). [w:] „Pamiętnik Literacki”, t. 62, z. 3, ss. 247-257.
169. Plessner Helmuth. 2008. *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*. Fischer Joachim (przeł.). Warszawa: Oficyna Naukowa.
170. Plessner Helmuth. 1988. *Pytanie o conditio humana*. Łukasiewicz Małgorzata, Krasnodębski Zdzisław, Łukasiewicz Małgorzata (przeł.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
171. Plessner Helmuth. 1994. *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*. Paczkowska-Łagowska Elżbieta (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
172. Popper Karl. 1993. *Spółczesność otwarte i jego wrogowie, tom 1, Urok Platona*. Krahelska Halina (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
173. Reale Giovanni. 1993. *Historia filozofii starożytnej. Tom I: Od początków Sokratesa*. Zieliński Edward Iwo (przeł.). Lublin: Wydział Filozofii KUL.
174. Ricoeur Paul. 1975. *O pewnej filozoficznej interpretacji Freuda* [w:] *Egzystencja i hermeneutyka: rozprawy o metodzie*. Bieńkowska Ewa, Bortnowska Halina, Cichowicz Stanisław, Igalson Hanna, Skoczylas Joanna, Tarnowski Karol (przeł.). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
175. Ricoeur Paul. 2003. *O sobie samym jako innym*. Chelstowski Bogdan (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
176. Ricoeur Paul. 1989. *Język, tekst, interpretacja*. Graff P., Rossner K. (przeł.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
177. Rorty Richard. 1994. *Filozofia a zwierciadło natury*. Szczubiałka Michał (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo SPACJA – Fundacja ALETHEIA.

178. Rorty Richard. 2009. *Przygodność, ironia, solidarność*. Popowski Waclaw Jan (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
179. Rorty Richard. 1998. *Konsekwencje pragmatyzmu*. Eseje z lat 1972-1980. Karkowski Czesław (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
180. Rorty Richard. 1994. *Taylor on truth* [w:] Tully James (red.). *Philosophy in an age of pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge: Cambridge University Press, ss. 20-33.
181. Rosa Hartmut. 2004. *Four Levels of Self-Interpretation. A paradigm for interpretive social philosophy and political criticism* [w:] „Philosophy and Social Criticism”, vol. 30, nos 5-6. London: Thousand Oaks; New Delhi: SAGE Publication.
182. Sacks Olivier. 2008. *Antropolog na Marsie*. Amsterdamski Piotr, Lindenberg Barbara, Maciejewska Beata, Radomski Aleksander (przeł.). Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo sp. j.
183. Scheler Max. 1987. *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Czerniak Stanisław, Węgrzycki Adam (przeł.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
184. Scheler Max. 2008. *Resentiment a moralność*. Bogdan Baran (przeł.). Warszawa: Fundacja Aletheia.
185. Scheler Max. 1987. *Stanowisko człowieka w kosmosie*. Węgrzycki Adam (przeł.). [w:] tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
186. Scheler Max. 1967. *Święty*. Węgrzecki Adam (przeł.) [w:] „Znak”, nr 154, ss. 506-521.
187. Schulz Bruno. 1984. *Ferdydurke* [w:] Zdzisław Łapiński (red.), *Gombrowicz i krytycy*, Kraków – Wrocław: Wydawnictwo Literackie.
188. Bukowska-Schiellmann Mirosława. 1992. „*Ja, sztuka [...], jestem jak sen*”: o „*Ślubie*” Witolda Gombrowicza [w:] „Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej”, 83/2.
189. Schopenhauer Arthur. 1994. *Świat jako wola i przedstawienie. Tom I*. Garewicz Jan (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
190. Schopenhauer Arthur. 2009. *Świat jako wola i przedstawienie. Tom II*. Garewicz Jan (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
191. Schnädelbach Herbert. 1992. *Filozofia w Niemczech 1831-1933*. Krzemień-Ojak Krystyna (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
192. Searle John R. 1999. *Umysł na nowo odkryty*. Banasznik Tadeusz (przeł.). Warszawa: Państwowy instytut Wydawniczy.
193. Siderits Mark. 2011. *Buddhist Non-Self: The No-Owner's Manual* [w:] Shaun Gallagher (red.). *The Oxford Handbook of the Self*. Oxford: Oxford University Press, ss. 297-315.
194. Siemek Marek J. 1998. *Hegel i filozofia*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
195. Siemek Marek J. 1977. *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

196. Sierotwiński Stanisław. 1986. *Słownik terminów literackich. Teoria i nauki pomocnicze literatury*. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo.
197. Simmel Georg. 2007. *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne*. Tokarzewska Monika (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
198. Skarga Barbara. 2014. *Czas i trwanie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, Fundacja na rzecz Myślenia im. Barbary Skargi.
199. Skarga Barbara 1996. *L'évolution créatrice* [w:] Skarga Barbara (red.). *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*. Tom IV. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
200. Sorell Tom. 2005. *Descartes Reinvented*. Cambridge: Cambridge University Press.
201. Szahaj Andrzej. 1995. *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*. Wrocław: Fundacja na rzecz nauki polskiej.
202. Szahaj Andrzej (red.). 1995. *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika.
203. Such Jan. 1999. *Czy możliwa jest hierarchia gatunków wiedzy ludzkiej?* [w:] Klawiter Andrzej, Nowak Leszek, Przybysz Piotr (red.). *Umysł a rzeczywistość*. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo, ss. 31-42.
204. *Sutra Serca Wielkiej Doskonałej Mądrości*. Kanzen (przeł.) [w:] Sanboin Hakubaizan. *Święte teksty do codziennej praktyki i ofiarowani tradycji soto zen na podstawie jednolitego tekstu wydanego przez Shumucho – główny urząd szkoły Soto Zen w Japonii*. Szczecin: Świątynia Buddyjska Pod Wezwaniem Trzech Klejnotów Góry Białej Śliwy [data wydania nieznana].
205. Szekspir Wiliam. 1974. *Makbet*. Paszkowski Józef (przeł.). Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
206. Szumna Małgorzata. 2011. *Krytyka spod znaku „Baader-Meinhof”. Strategia krytyczna Andrzeja Falkiewicza* [w:] „Teksty Drugie”, 6/2011, ss. 224-237.
207. Świetlicki Marcin. 2003. *Nieczynny*. Warszawa: Lampa i Iskra Boża.
208. Świetlicki Marcin. 2011. *Wiersze*. Kraków: Wydawnictwo EMG.
209. Taylor Charles. 1964. *The Explanation of Behaviour*. New York: The Humanities Press.
210. Taylor Charles. 2002. *Etyka autentyczności*. Pawelec Andrzej (przeł.). Kraków: Znak.
211. Taylor Charles. 1998. *Foucault o wolności i prawdzie* [w:] Marek Kwiek (red.). „*Nie pytajcie mnie, kim jestem...*” – Michel Foucault dzisiaj. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii.
212. Taylor Charles. 1984. *Foucault on Freedom and Truth* [w:] „Political Theory”, Vol. 12, No. 2 (May 1984), ss. 152-183.
213. Taylor Charles. 1977. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
214. Taylor Charles. 1971. *Interpretation and the Sciences of Man* [w:] „The Review of Metaphysics”, Vol. 25, No. 1 (September 1971), ss. 3-51.

215. Taylor Charles. 2004. *Moralna topografia jaźni*. Rymarczyk Piotr, Szubka Tadeusz (przeł.). [w:] Paweł Śpiewak (red.). *Komunitarianie. Wybór tekstów*. Warszawa: Fundacja ALETHEIA.
216. Taylor Charles. 2010. *Nowoczesne imaginaria społeczne*. Puczejda Adam, Szymaniak Karolina (przeł.). Kraków: Znak.
217. Taylor Charles. 2002. *Oblicza religii dzisiaj*. Lipszyc Adam (przeł.). Kraków: Znak.
218. Taylor Charles. 1990. *Rorty in the Epistemological Tradition* [w:] Malachowski Alan (red.). *Reading Rorty: Critical Responses to "Philosophy and the Mirror of Nature" (and Beyond)*. Cambridge: Basil Blackwell.
219. Taylor Charles. 1994. *Reply and re-articulation* [w:] Tully James (red.). *Philosophy in an age of pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge: Cambridge University Press, ss. 213-257.
220. Taylor Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.
221. Taylor Charles. 2001. *Samointerpretujące się zwierzęta*. Chwedeńczuk Bohdan (przeł.) [w:] Joanna Górnicka-Kalinowska (red.). *Filozofia podmiotu*. Warszawa: Aletheia.
222. Taylor Charles. 2001. *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Gruszczyński Marcin, Latek Olga, Lipszyc Adam, Michalak Agnieszka, Rostkowska Agnieszka, Rychter Marcin, Sommer Łukasz (przeł.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
223. Tempczyk Michał. 2011. *Buddyzm w oczach filozofa*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
224. Tugendhat Ernst. 1999. *Bycie – Prawda. Rozprawy filozoficzne*. Sidorek Janusz (przeł.). Warszawa: Oficyna Naukowa.
225. Turner James. 1985. *Without God, Without Creed: the Origins of Unbelief in America*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
226. *Tybetańska Księga Umarłych*. 1991. Kania Ireneusz (przeł.). Kraków: Oficyna Literacka.
227. Veit Walter, Ney Milan. 2021. *Metaphors in arts and science*. [w:] „European Journal for Philosophy of Science”, June. Berlin: Springer Nature B.V.
228. Voegelin Eric. 1992. *Nowa nauka polityki*. Śpiewak Paweł (przeł.). Warszawa: Biblioteka Aletheia.
229. Wilowski Włodzimierz. 2015. *Czy zen może być chrześcijański? Studium z filozofii porównawczej religii*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM.
230. Win Pe. 1987. *Sun Lun – droga uważności*. Nikuli Zdzisław (przeł.) [w:] Sieradzan Jacek, Jaworski Wit, Dziwisz Marian (red.). *Buddyzm*. Kraków: Biblioteka Pisma Literacko-Artystycznego, Wydawnictwo Prasowe RSW Prasa-Książka-Ruch.
231. Wodziński Cezary. 1996. *Nietzsche* [w:] Skarga Barbara (red.). *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
232. Znaniński Florian. 1922. *Wstęp do socjologii*. Poznań: Księgarnia Gebethnera i Wolffa.