

Analiza & Egzystencja

czasopismo filozoficzne

AiE!V

14

2011

SZCZECIN 2011

Rada Redakcyjna

Arianna Betti (Vrije Universiteit Amsterdam, Holandia), Piotr Bołtuć (University of Illinois, Springfield, USA), Andrzej Bronk (Katolicki Uniwersytet Lubelski), Arkadiusz Chrudzinski (Uniwersytet Szczeciński/Universität Salzburg, Austria), Józef Dębowski (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn), Adam Drozdek (Duquesne University, Pittsburgh, USA), Stanisław Judycki (Uniwersytet Gdański), Josef Moural (Univerzita Jana Evangelisty Purkyně, Ústí nad Labem, Czechy), Zbysław Muszyński (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin), Robert Piłat (Polska Akademia Nauk, Warszawa), Roger Pouivet (Nancy-Université, Francja), Alexander Pruss (Baylor University, Texas, USA), Andrzej Przyłębski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Włodek Rabinowicz (Lund University, Szwecja), John Skorupski (St Andrews University, Wielka Brytania), Marek Szulakiewicz (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń), Ryszard Wiśniewski (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń), Urszula Żegleń (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń)

Redakcja

Renata Ziemińska (Uniwersytet Szczeciński, redaktor naczelna), Tadeusz Gadacz (Uniwersytet Pedagogiczny, Kraków), Piotr Gutowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski), Andrzej Klawiter (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Dariusz Łukasiewicz (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz), Jerzy Szymura (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), Mirosław Rutkowski (Uniwersytet Szczeciński), Tadeusz Szubka (Uniwersytet Szczeciński), Ireneusz Ziemiński (Uniwersytet Szczeciński), Piotr Ziemiński (Uniwersytet Warszawski), Krzysztof Hubaczek (sekretarz redakcji, www), Katarzyna Szymańska (sekretarz redakcji)

Redaktor Wydawnictwa

Jadwiga Hadryś

Korektor

Renata Bacik

Skład komputerowy

Wiesława Mazurkiewicz

Projekt okładki

Michał Starczewski

Adres Redakcji

Instytut Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego, 71-017 Szczecin, ul. Krakowska 71
e-mail: aie@univ.szczecin.pl

Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: www.us.szc.pl/egzystencja

Czasopismo jest indeksowane w bazie CEJSH

(The Central European Journal of Social Sciences and Humanities)

i w trakcie aplikacji do bazy DOAJ (Directory of Open Access Journals)

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2011

ISSN 1734-9923

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 8,5. Ark. druk. 9,3. Format A5. Nakład 20 egz.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

- Graham Oppy, *Modalne argumenty teistyczne* (przełożył Adam Łukasik) 5
- Maciej Karpiński, *Wykrzyknik – istnienie – zmiana* 15
- Anna Kozanecka-Dymek, *Stosowalność języka niektórych systemów logiki temporalnej w naukach przyrodniczych*..... 43

- Kamila Maria Dolata, *Świat wyobraźni Brunona Schulza jako świat możliwy. Próba zastosowania Ecowskiej teorii narracji*..... 57
- Malwina Rolka, *Nietzsche i Gombrowicz: O ludzkiej potrzebie formowania chaosu*..... 81
- Sławomir Piechaczek, *Biografia intelektualna Emila Ciorana*..... 101
- Błażej Baszczak, *Tożsamość człowieka a pojęcie narracji*..... 123

RECENZJE

- Julita Orzelska, *O cierpieniu*.
Rec. z: Vittorino Andreoli, *Zrozumieć cierpienie. Aby ból ustąpił radości*, przeł. M. Bielawski,
Kraków: Wydawnictwo Homini 2009 141
- Ireneusz Ziemiński, *Poezja jako narzędzie filozofii*.
Rec. z: Alfred Marek Wierzbicki, *Fotografia rodzinna*,
Lublin: Wydawnictwo Test 2010 144

CONTENTS

ARTICLES

- Graham Oppy, *Modal Theistic Arguments* (translated by Adam Łukasik) 5
- Maciej Karpiński, *Exclamation-Existence-Change* 15
- Anna Kozanecka-Dymek, *Application of Language of some Systems of Temporal Logic in the Natural Sciences* 43

- Kamila Maria Dolata, *Bruno Schulz's World of Imagination as Possible World. An Attempt to Apply Eco's Theory of Narration* 57
- Malwina Rolka, *Nietzsche and Gombrowicz: About Human's Need to Chaos Forming* 81
- Sławomir Piechaczek, *Emil Cioran's Intellectual Biography* 101
- Błażej Baszczak, *Human Identity and Narration* 123

REVIEWS

- Julita Orzelska, *About Suffering*.
Review of: Vittorino Andreoli, *Zrozumieć cierpienie. Aby ból ustąpił radości*, translated by M. Bielawski,
Kraków: Wydawnictwo Homini 2009 141
- Ireneusz Ziemiński, *Poetry as the Tool for Philosophy*.
Review of: Alfred Marek Wierzbicki, *Fotografia rodzinna*,
Lublin: Wydawnictwo Test 2010 144

GRAHAM OPPY*

MODALNE ARGUMENTY TEISTYCZNE**

Słowa kluczowe: Bóg, argument modalny, dowód ontologiczny,
dowód kosmologiczny, Plantinga

Keywords: God, modal argument, ontological argument, cosmological argument,
Plantinga

Modalny argument teistyczny to dowód na istnienie Boga, korzystający z przesłanki, że Bóg jest bytem, który istnieje w każdym świecie możli-

* Graham Oppy – ur. 1960, australijski filozof, od 1996 związany z Monash University, jest tam profesorem od 2005 r. Stopień doktorski uzyskał na Uniwersytecie Princeton pod kierunkiem Gilberta Harmana. Zakres jego badań obejmuje głównie filozofię religii, ale także metafizykę, epistemologię, filozofię nauki i filozofię języka. Autor publikacji książkowych: *Ontological Arguments and Belief in God* (1995), *Arguing about Gods* (2006), *Philosophical Perspectives on Infinity* (2006) oraz wielu publikacji w tak renomowanych czasopismach, jak: „Australian Journal of Philosophy”, „Mind”, „Philosophical Studies”, „Religious Studies”, „Analysis”, „Nous” i innych. Redaktor 5-tomowej *History of Western Philosophy of Religion* (z Nickiem Trakakisem) i *Reading Philosophy of Religion* (z Michaeliem Scottem). Obecnie wraz z Danielem Nolanem pracuje nad książką *Fictionalism*. E-mail: Graham.Oppy@arts.monash.edu.au

** Artykuł Grahama Oppy’ego *Modal Theistic Arguments* ukazał się pierwotnie [w:] „Sophia” 32, 2 (1993), s. 17–24 (tekst jest też dostępny na stronie internetowej: http://www.infidels.org/library/modern/graham_opy/modal.html).

Bardzo dziękuję prof. Oppy’emu za uprzejmą zgodę na publikację przekładu i pomoc w uzyskaniu praw autorskich. Dziękuję także prof. Tadeuszowi Szubce za przejrzenie przekładu i cenne uwagi; podziękowania za pomoc należą się również mgr. Piotrowi Warzuszczakowi.

wym. Argumenty tego typu zostały przedstawione przez Alвина Plantingę i ostatnio przez Briana Leftowa. W artykule tym podają ogólne podstawy umożliwiające odrzucenie wszelkiego rodzaju modalnych argumentów teistycznych. Ponadto sugeruję, że z argumentów tych można dowiedzieć się czegoś ważnego o najnowszych koncepcjach modalności.

I

W *On The Plurality of Worlds* David Lewis broni tezy, że nasz świat (= wszechświat) jest tylko jednym spośród wielu światów¹. Każdy z tych światów stanowi pewne rozmieszczenie własności w obrębie powiązanych ze sobą punktów czasoprzestrzeni. Przedmiot posiada jakąś własność koniecznie, wtedy i tylko wtedy, gdy wszystkie odpowiedniki tego przedmiotu we wszystkich światach posiadają tę własność. Czasami, gdy dokonujemy stwierdzeń modalnych, może nam chodzić o kwantyfikowanie tylko w obrębie niektórych światów [*only to quantify over some of the worlds*]: w takim przypadku można zgodnie z prawdą powiedzieć, że przedmiot posiada jakąś własność koniecznie, wtedy i tylko wtedy, gdy każdy z odpowiedników tego przedmiotu w każdym ze światów, w obrębie których kwantyfikujemy – posiada tę własność. Jednak gdy podajemy nasze ujęcie struktury przestrzeni logicznej, chodzi nam o opisanie absolutnie wszystkich światów, które w niej są.

Realizm modalny Lewisa jest kontrowersyjny. Może powinniśmy opowiedzieć się za erzacowym realizmem modalnym [*ersatz modal realism*], według którego światy możliwe są abstrakcyjnymi bytami reprezentującymi sposoby, na jakie światy mogłyby być. A może należałoby wybrać kombinatoryzm [*combinatorialism*], według którego światy możliwe są maksymalnymi kombinacjami bytów, tworzonymi przez rekombinację pierwotnych elementów świata aktualnego? Inną znowu możliwością jest modalny

¹ Na polski przetłumaczono jeden z rozdziałów *Counterfactuals* Lewisa, będący dobrym wprowadzeniem w jego koncepcję realizmu modalnego: D. Lewis, *Światy możliwe*, tłum. U. Żegleń, [w:] *Metafizyka w filozofii analitycznej*, T. Szubka (red.), Lublin: TN KUL 1995, s. 127–135. Dostępny jest też tekst odczytu Lewisa opartego na materiale *On the Plurality of Worlds*, stanowiący dyskusję Lewisa ze stanowiskiem erzacyzmu: D. Lewis, *Możliwości: konkretne światy czy abstrakcyjne obiekty proste?*, tłum. U. Żegleń, [w:] tamże, s. 155–176 [przyp. tłum. – A.Ł.].

fikcjonalizm, według którego wszystkie modalne twierdzenia należą do gigantycznej fikcji dotyczącej alternatywnych światów możliwych. Jednak którekolwiek z tych ujęć wybierzemy, wciąż będziemy zakładać analizę konieczności i możliwości za pomocą światów możliwych. Ponadto, z punktu widzenia tej analizy będzie stanowić małą różnicę, jeśli zdecydujemy się na podjęcie rozmowy z modalnym realistą. (Oczywiście jakąś różnicę będzie to stanowić. Kombinatorysty i zwolennicy erzycyzmu językowego proponują mniejszą ilość możliwości niż modalny realista. Jednak dla naszych obecnych zainteresowań różnica ta nie jest istotna). Pytanie, które zadam, jest więc następujące: *Jakiej zmiany w ujęciu natury przestrzeni logicznej bronionym przez Lewisa powinien dokonać teista, który utrzymuje, że Bóg jest bytem, który istnieje we wszystkich światach możliwych?*

Ponieważ teista chce twierdzić, że Bóg istnieje w każdym ze światów możliwych, pierwszą różnicę między podejściem jego i Lewisa będzie stanowić to, że odpowiednik Boga musi istnieć w każdym ze światów. Nie jest to kwantyfikacja ograniczona; gdy teista mówi, że Bóg istnieje w każdym ze światów możliwych, nie zakłada tu żadnego ograniczenia. Co więcej, gdy teista mówi, że w każdym ze światów musi istnieć odpowiednik Boga, zakłada, że w każdym ze światów musi istnieć *dokładnie jeden* taki odpowiednik.

Oczywiście, teista nie przyjmuje tylko, że Bóg jest takim lub innym bytem koniecznym. Jeśli Lewis akceptuje platońską teorię liczb, jest już zmuszony przyjąć istnienie niezliczenie wielu bytów koniecznych, które posiadają unikalne odpowiedniki we wszystkich ze światów. Ale bez względu na to, czym mogą i czym nie mogą być liczby, nie zwykło się przyjmować, że jedna z nich jest Bogiem. Będę zakładał, że teista musi przyjąć wszystkie następujące własności za konieczne własności Boga: wszechmoc, wszechwiedzę, wszechdobro, wieczne istnienie, stworzenie świata *ex nihilo*. (Możliwe, że są i inne własności, które powinny być dodane do tej listy; możliwe też, że niektóre powinny być pominięte. Jednak lista ta z pewnością dobrze służy uzmysłowieniu, na jaki rodzaj ujęcia będę chciał zwrócić uwagę). Tak więc teista utrzymuje, że w każdym ze światów Bóg ma każdą z tych własności – to jest w każdym ze światów odpowiednik Boga jest wszechmocny, wszechwiedzący, wszechdobry, wieczny i jest stwórcą tego świata *ex nihilo*.

Istnieją wątpliwości co do tego, jak Bóg jest powiązany ze światem. Wydaje się niesłusznym powiedzieć, że istnieje w określonej części czaso-

przestrzeni, dlaczego bowiem miałyby istnieć raczej tu niż tam? Może więc istnieje wszędzie? Albo może istnieje poza czasoprzestrzenią, będąc jednak powiązany z danym światem dzięki *quasi*-przyczynowej relacji bycia jego stworzycielem? Nie wiem; założę, że teiści potrafią sami poradzić sobie z tym problemem.

Nie wszystkie ze światów Lewisa są do pogodzenia z istnieniem Boga. W szczególności istnieją takie światy Lewisa, które zawierają ogromną ilość absolutnego zła. Żaden wszechmocny, wszechwiedzący i wszechdobry byt nie mógłby pozwolić na istnienie takich światów (nie mówiąc o ich stworzeniu). Jednak utrata tych światów nie oznacza, że tracimy dużą liczbę modalnych sądów, które normalnie gotowi bylibyśmy zaakceptować. Mówiąc bardziej precyzyjnie: zrewidować będziemy musieli jedynie te modalne sądy, które pomijały (będący założeniem) fakt, że każdy świat musi zawierać wszechmocny, wszechwiedzący, wszechdobry, wieczny byt, który stworzył ten świat *ex nihilo*. Oznacza to dla tej teorii drobną komplikację, ale nie jest ona na tyle wielka, by mogła ją uczynić nieakceptowalną. (Kombinatorysta mógłby rozumieć tę hipotezę jako ograniczenie nałożone na zasadę rekombinacji: w przeciwnym razie akceptowalne skądinąd kombinacje elementów mogłyby stać się niemożliwymi po prostu dlatego, że nie są zgodne z istnieniem Boga).

I to mniej więcej wszystko na ten temat. Przyjmowana w tym ujęciu logika jest oczywiście wersją systemu S5, zawierającą założenia teoretyczne dotyczące odpowiedników. Co więcej, wszystkie zasady, których używa Lewis do osiągnięcia modalnej wiedzy – rekombinacja, wyobraźnia itp. – są dostępne dla teistycznego realisty modalnego, aczkolwiek z odpowiednimi modyfikacjami. Istotnie, wszystkie zyski, jakie Lewis wiąże ze swoją teorią, mogą być także przypisywane teorii teistycznego realisty modalnego. I jeśli preferowany byłby erzacyzm, kombinatoryzm lub fikcjonalizm, to teistyczny modalista mógłby równie dobrze zaakceptować któreś z tych stanowisk.

II

Mając zarysowaną teistyczną koncepcję przestrzeni logicznej, łatwo wytłumaczyć, dlaczego uważam, że nie może istnieć żaden modalny argument na istnienie Boga.

Na potrzeby argumentacji założę, że są tylko dwa różne ujęcia natury przestrzeni logicznej, pomiędzy którymi musimy dokonać wyboru – koncepcja proponowana przez Lewisa i koncepcja proponowana przez teistę. Jest to oczywiście absurdalne uproszczenie. Zgodnie z tym, co twierdzi Hume, możemy skonstruować nieskończenie wiele alternatywnych ujęć przestrzeni logicznej z różnymi typami bytów grającymi rolę, którą nasz teista przypisuje swojemu Bogu. Co więcej, uważam, że można argumentować, że nie ma dobrych podstaw, by przedkładać którekolwiek z tych ujęć nad wszystkie pozostałe. Pomińmy jednak teraz tego rodzaju problemy.

W jaki sposób mamy dokonać wyboru między koncepcją Lewisa a koncepcją teisty? Zważywszy na przyjęte założenia, nie ma w istocie żadnej różnicy, która pozwoliłaby nam wybrać między proponowanymi przez nich ujęciami modalności, a także treści, własności, okresów kontrfaktycznych albo praw natury. To prawda, że Lewis przyjmuje pewne możliwości, których teista nie uznaje, ale wydają się one zupełnie nieznaczące. Co więcej, i co ważniejsze, w tym przypadku jedynym możliwym sposobem rozstrzygnięcia, czy możliwości te są, czy nie są prawdziwymi możliwościami, jest rozstrzygnięcie, czy Bóg istnieje, czy nie. Ogólnie: jedynym dobrym sposobem rozstrzygnięcia, czy opowiedzieć się za Lewisem, czy za teistą, jest rozstrzygnięcie, czy Bóg istnieje, czy nie, w aktualnym świecie.

Jeśli jednak tak jest, pytanie o to, które z ujęć natury przestrzeni logicznej zaakceptować, redukuje się do czysto niemodalnego pytania, mianowicie: czy Bóg aktualnie istnieje? W tym kontekście nie możemy odwołać się do modalnych intuicji – np. do sądów tworzonych w oparciu o zdolność wyobrażenia sobie czegoś albo w oparciu o zasadę rekombinacji – ponieważ sądy takie opierają się już na założeniach dotyczących natury przestrzeni logicznej. A to oznacza po prostu, że nie można podać modalnego argumentu na istnienie Boga. Każdy modalny argument teistyczny musi z góry przesądzać sprawę, gdyż będzie się opierał na założeniach odnośnie natury przestrzeni logicznej, które mogą być utrzymane tylko dzięki dalszemu twierdzeniu, że Bóg aktualnie istnieje.

III

W *The Nature of Necessity* Alvin Plantinga przedstawia następujący modalny argument ontologiczny²:

1. Istnieje świat możliwy, w którym nieprzekraczalna wielkość jest egzemplifikowana.
2. W każdym świecie byt posiada nieprzekraczalną wielkość wtedy i tylko wtedy, gdy posiada indeksowaną ze względu na świat własność bycia maksymalnie doskonałym w A [*being-maximally-excellent-in-A*] dla każdego świata A.
3. (A zatem) Nieprzekraczalna wielkość jest egzemplifikowana w każdym świecie możliwym – to znaczy aktualnie istnieje byt, który jest wszechmocny, wszechwiedzący, moralnie doskonały itd. i który posiada te własności w każdym świecie.

Jak zauważa Plantinga, jest to argument formalnie poprawny. Co więcej, druga przesłanka jest w sposób oczywisty prawdziwa, gdyż jest to tylko definicja. Jednakże nie oznacza to, że argument jest materialnie trafny, ponieważ pozostaje wciąż pytanie o prawdziwość przesłanki 1. Jaka racja przemawia za tym, by przyjąć 1? Nie wystarczy stwierdzenie, że posiadamy intuicję, że 1 jest prawdziwe, ponieważ pytanie o prawdziwość 1 jest, ściśle mówiąc, pytaniem o to, czy powinniśmy przyjąć ujęcie natury przestrzeni logicznej podawane przez modalnego teistę. Ale o jaką inną rację mogłoby chodzić?

Oczywiście Plantinga nie stwierdza po prostu, że powyższy argument jest materialnie trafny. Zauważa w szczególności, że powinniśmy też rozważyć następujący argument:

1. Istnieje świat możliwy, który ma własność nie-maksymalności.
2. Świat ma własność nie-maksymalności wtedy i tylko wtedy, gdy żaden byt istniejący w tym świecie nie posiada własności nie-przekraczalnej wielkości – to jest wtedy i tylko wtedy, gdy żaden byt nie ma, indeksowanych ze względu na świat, własności bycia maksymalnie doskonałym w A dla każdego świata A.
3. (A zatem) Nie-maksymalność jest egzemplifikowana w każdym świecie możliwym – to jest nie istnieje aktualnie żaden byt, który

² Polski czytelnik może znaleźć prezentację tego argumentu [w:] A. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*, Kraków: Wydawnictwo Znak 1995, s. 155–161 [przyp. tłum. – A.Ł.].

jest wszechmocny, wszechwiedzący, moralnie doskonały itd. i który posiada te własności w każdym świecie.

Ponownie, jest to formalnie poprawny argument z jedną przesłanką, która jest prawdziwa na mocy definicji. Ale, po raz kolejny, pytanie o prawdziwość innej przesłanki jest, ściśle biorąc, pytaniem o to, czy powinniśmy odrzucić ujęcie natury przestrzeni logicznej, jakie proponuje modalny teista.

Plantinga twierdzi, że modalny teista może zdecydować się zaakceptować pierwszy z tych argumentów i odrzucić drugi. W pewnym sensie tak jest. Jednak pierwszy argument nie daje modalnemu teiście racji do przekonania o istnieniu Boga, ponieważ jedna z przesłanek argumentu opiera się na założeniu, że Bóg istnieje. Dla nieprzekonanego podmiotu każdy z tych argumentów jest bezwartościowy – rozważania modalne, na które się powołujemy, nie mogą grać roli w ustaleniu odpowiedzi na pytanie, czy Bóg istnieje, czy nie.

IV

W *A Leibnizian Cosmological Argument*³ Leftow proponuje następujący modalny argument kosmologiczny, którego konsekwencją ma być to, że „każdy platonik musiałby być przynajmniej quasi-teistą”:

1. Koniecznie, jeśli istnieje byt, który jest przyczyną istnienia abstrakcyjnych bytów koniecznych (np. liczb), to konieczne jest, że istnieje byt, który jest przyczyną istnienia abstrakcyjnych bytów koniecznych.
2. Jest możliwe, że istnieje byt, który jest przyczyną istnienia abstrakcyjnych bytów koniecznych.
3. (A zatem) Istnieje byt, który jest przyczyną istnienia abstrakcyjnych bytów koniecznych.

Jak zauważa Leftow, jest to formalnie poprawny argument w S5. Co więcej, pierwsza przesłanka jest prawdziwa na mocy definicji: jeśli jest jeden byt, który jest przyczyną istnienia abstrakcyjnych bytów koniecznych, to byt ten istnieje w każdym świecie możliwym (skoro abstrakcyjne byty

³ B. Leftow, *A Leibnizian Cosmological Argument*, „Philosophical Studies” 57, 2 (1989), s. 135–155.

konieczne istnieją w każdym świecie możliwym). Jednakże uzasadnienie Leftowa dla drugiej przesłanki jest ostatecznie odwołaniem się do intuicji: z pewnością możemy przedstawić sobie byt, który jest przyczyną istnienia abstrakcyjnych bytów koniecznych! Nie przyda się to jednak do niczego. Wszystko, co druga przesłanka Leftowa może znaczyć, to to, że zgodnie z pewnym określonym ujęciem przestrzeni logicznej, istnieje byt, który jest przyczyną istnienia abstrakcyjnych bytów koniecznych. Teraz, aby ustalić, czy jest to poprawne ujęcie przestrzeni logicznej, musimy dowiedzieć się, czy istnieje aktualnie byt, który jest przyczyną istnienia abstrakcyjnych bytów koniecznych – to znaczy musimy dowiedzieć się dokładnie tego, co argument Leftowa miał udowodnić. Nie wiadomo więc, jak argument Leftowa miałby „zadziałać”; platonicy wciąż mogą być ateistami, jeżeli tak zdecydują.

V

W artykule tym odróżniłem sądy modalne – podstawowe – od sądów wyższego rzędu, dotyczących natury przestrzeni logicznej. Naturalne jednak wydaje się wyrażanie sądów o naturze przestrzeni logicznej za pomocą czegoś, co wygląda na zwykłe terminy modalne: „Z pewnością, jest możliwe to, że istnieje konieczny byt; w końcu mogę wyobrazić sobie, że istnieje wszechmogący, wszechwiedzący, wszechdobry, wieczny byt, który stworzył świat *ex nihilo*, który istnieje w każdym możliwym świecie i który ma wszystkie te własności w każdym możliwym świecie”. Czy znaczy to, że jest coś nie w porządku z koncepcją modalności opartą na kategorii światów możliwych? Wiemy, że David Lewis utrzymuje, że czasem możliwości są mniejsze niż światy; czy musimy także utrzymywać, że są czasami większe?

Bynajmniej. Skoro to, jaka jest natura przestrzeni logicznej nie może być czymś przygodnym, niektóre z naszych niezgodnych ze sobą przekonań, pragnień i wyobrażeń o naturze przestrzeni logicznej są przekonaniem, pragnieniami i wyobrażeniami dotyczącymi tego, co niemożliwe [*impossibilia*]. Lecz w każdej adekwatnej analizie postaw propozycjonalnych musi znaleźć się miejsce dla jakiegoś ujęcia przekonań, pragnień i wyobrażeń dotyczących tego, co niemożliwe. Być może nie będzie to analiza postaw propozycjonalnych w kategoriach światów możliwych, ale jakkolwiek będzie to analiza, będziemy musieli stworzyć koncepcję postaw odnoszących

się do tego, co niemożliwe, obejmującą przypadki niepoprawnych teorii dotyczących natury przestrzeni logicznej.

Lewis mógłby pójść w ślady Stalnakera i utrzymywać, że nie wiemy tu, które sądy (= zbiory światów) są wyrażane przez nasze zdania. Wolałbym twierdzić, że przedmiotami naszych przekonań są stany rzeczy w różnych sposobach prezentacji, przy czym stany rzeczy mogą zawierać w sobie to, co niemożliwe [*can have impossibilia*], jak na przykład niemożliwe przestrzenie logiczne, jako elementy. Ale dla naszych obecnych celów detale te nie są istotne. Ważne jest to, że teista nie może bronić się, twierdząc, że zamiast kwestionowania modalnych dowodów teistycznych, mój argument pokazuje, że jest coś nie tak ze standardowymi analizami modalności. Musimy mieć jakąś koncepcję tego, że jedna osoba może uważać hipotezę Goldbacha za prawdziwą, podczas gdy ktoś inny uważa, że jest fałszywa; lecz jest to problem dotyczący postaw propozycjonalnych, a nie modalności. Nie ma tutaj żadnego nowego problemu dotyczącego modalności. (Warto także zauważyć, że każda kwantyfikacyjna analiza modalności będzie miała ten sam problem, ponieważ wiemy tylko to, że jest wiele możliwych sposobów, na jakie przestrzeń logiczna „może” być).

Z języka angielskiego przełożył Adam Łukasik

Literatura

- Leftow B. (1989), *A Leibnizian Cosmological Argument*, „Philosophical Studies” 57, 2, s. 135–155.
- Lewis D. (1995), *Możliwości: konkretne światy czy abstrakcyjne obiekty proste?*, tłum. U. Żegleń, [w:] *Metafizyka w filozofii analitycznej*, T. Szubka (red.), Lublin: TN KUL, s. 155–176.
- Lewis D. (1986), *On The Plurality of Worlds*, Oxford: Basic Blackwell.
- Lewis D. (1995), *Światy możliwe*, tłum. U. Żegleń, [w:] *Metafizyka w filozofii analitycznej*, T. Szubka (red.), Lublin: TN KUL, s. 127–135.
- Plantinga A. (1995), *Bóg, wolność i zło*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Plantinga A. (1974), *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press.

MODAL THEISTIC ARGUMENTS

Summary

The aim of Oppy's paper is to provide a general ground for rejecting all kinds of modal theistic arguments. The author claims that all such arguments are question-begging – before proving the existence of God (defined as a being which exists in every possible world) theistic modalist must assume it when choosing his account of logical space (no matter which modal theory it relies on: Lewis' modal realism, ersatz modal realism, combinatorialism or fictionalism). Two concrete arguments, Plantinga's ontological argument and Leftow's cosmological argument, are examples given by Oppy – both have premises which justification must refer to a non-modal question "Does God actually exist?", concerning the nature of logical space.

Oppy rejects suggestion that problems with modal theistic arguments show that there is simply something wrong with our standard modal analyses in terms of possible worlds. According to Oppy, problems with higher-level judgments about the nature of logical space are problems with propositional attitudes, not with modality, and they need an analysis distinct from the analysis of ground-level modal judgments.

Summarized by Adam Lukasik

MACIEJ KARPIŃSKI*

WYKRZYKNIK – ISTNIENIE – ZMIANA

Słowa kluczowe: istnienie jako relacja, sąd egzystencjalny, wpływ-zmiana, błąd, transcendentno-immanentna dwu-jedność

Keywords: existence as relation, existential proposition, influence-change, error, transcendent-immanent bi-unity

Wstęp

Twierdzę, że każda rzecz (cokolwiek istnieje) jest w swoim istnieniu, z konieczności, zwrócona ku czemuś (*resp.* komuś), wobec czego się ujawnia i z czym nawiązuje kontakt. Innymi słowy, byt niejako domaga się adresata, bez którego istnienie nie jest strukturalnie możliwe. Gdyby miało być inaczej, potrafilibyśmy zbudować pojęcie rzeczy bezwzględnie niejawnej (zakrytej, izolowanej). W porządku racjonalnym jest to jednak zadanie niewykonalne, gdyż prowadzi do wewnętrznej sprzeczności: samo pomyślenie „rzeczy

* Maciej Karpiński – absolwent prawa i filozofii na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Opublikował artykuły poświęcone interpretacji myśli Arthura Schopenhauera, analizie związku zakresów pojęć świata i życia oraz strukturze zjawiska ludzkiej wspólnotowości. Przygotowuje rozprawę doktorską na temat tożsamości myśli i bytu w koncepcji George’a Berkeleya. Własne przesądzenia filozoficzne przedstawił dotąd najszerzej w pracy *Inicjacje filozoficzne. 39 postulatów*, wydanej w postaci e-booka. Hasłami, które charakteryzują obrany przez niego kierunek poszukiwań są: ratio – egzystencja – transcendens – sacrum. E-mail: emte.karpinski@gmail.com.

bezwzględnie niejawnej” jest już przeciwieństwem jej ujawnieniem w naszej myśli¹. Nie ma natomiast przeszkód, by mówić o niejawności względnej. Wówczas określona rzecz, będąc niejawną tylko w pewnym zakresie (np. wobec adresata₁ – potencjalnego), jest jawną w jakimś innym zakresie (odpowiednio, wobec adresata₂ – aktualnego) i właśnie w granicach tej jawności istnieje.

Szczegółowe uzasadnienie zaprezentowanego tu poglądu na strukturę istnienia wykraczałoby poza ramy tej pracy, która koncentruje się nie tyle na przesłankach, co na konsekwencjach jego przyjęcia. Należy jednak zauważyć, iż jest to pogląd mocno zbliżony do formuły fundującej koncepcję filozoficzną George’a Berkeleya: *esse est percipi* (istnieć to być postrzegającym). Zatem, na jego rzecz przemawiać może wiele spośród argumentów przytaczanych na poparcie wspomnianej formuły. Tym, co łączy oba ujęcia jest przekonanie o – rzecz można – „wektorowości” istnienia: o istnieniu z konieczności zwróconym ku czemuś, bez czego nie byłoby ono możliwe. Najistotniejsza różnica polega natomiast na tym, że u Berkeleya adresatem istniejącej rzeczy jest postrzegający podmiot, natomiast w moim ujęciu, pojęcie adresata zostaje potraktowane szerzej i do pewnego stopnia przenośnie:

¹ Cechą myślenia *racjonalnego* jest skłonność do ujmowania spraw w ich uwarunkowaniu. Jej źródło stanowi zasada *racji* (podstawy dostatecznej), konstytuująca dualizm: racja – następstwo. Dotyczy to także racjonalnego ujmowania aktu istnienia. Uważam, że wspomniana skłonność ma w filozofii racjonalnej status silnej tendencji, i to niezależnie od tego, czy, w ramach poszczególnych koncepcji, usiłuje się ją przezwyciężyć (co zawsze udaje się tylko do pewnego stopnia), czy chce się przy niej trwać. Zilustrujmy to kilkoma przykładami. (1) Fichte (uwarunkowanie istnienia w „Ja”): „Jako takie, *Nie-Ja samo w sobie nie ma żadnej realności; ale ma ono realność w tej mierze, w jakiej Ja biernie ulega*. [...] Mamy więc twierdzenie, które jest nader doniosłe ze względu na swoje następstwa: *Nie-Ja* (przynajmniej tak, jak dotąd możemy to pojąć) *ma dla Ja realność tylko o tyle, o ile Ja jest pobudzane, a poza warunkiem takiego pobudzenia Ja nie ma ono zgola żadnej realności*” (J.G. Fichte, *Teoria Wiedzy. Wybór pism*, t. I, przeł. M.J. Siemek, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1996, s. 140). (2) Marcel (uwarunkowanie istnienia w ciele): „przedmiot bowiem istnieje tylko o tyle, o ile uczestniczy w naturze m o j e g o ciała [...] Gdy twierdzę, że jakaś rzecz istnieje, zawsze traktuję ją jako związaną z moim ciałem, jako zdolną, choćby najbardziej pośrednio, wejść z nim w kontakt” (G. Marcel, *Być i mieć*, przeł. D. Eska, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1998, s. 7 i 9). (3) Nawet monista, Spinoza, stosuje figurę uwarunkowania bytu – uwarunkowania w sobie samym: „Istota nie może być wytworzona przez coś innego [...], musi więc być przyczyną samej siebie” (B. Spinoza, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, [w:] *Traktaty*, przeł. I. Halpern-Myśliński, Kęty: Wydawnictwo ANTYK 2000, s. 468, dowód twierdzenia 7).

jest nim wszystko, co podlega jakimkolwiek oddziaływaniu rzeczy, przy czym (analogicznie do roli postrzegania w koncepcji Berkeleya) oddziaływanie to jest warunkiem – zarówno koniecznym, jak i wystarczającym – jej istnienia.

„!” znaczy „istnieje”

Sąd egzystencjalny – zważywszy na to, co wyraża – jawi się jako struktura cokolwiek zbyt skomplikowana: po co mówić „A istnieje”, skoro wystarczy powiedzieć po prostu „A”? To „niedopowiedzenie” zdania „A istnieje” do końca w istocie bowiem niczego nie zmienia. Wypowiedź jednoelementowa (nazwa) „A” sama jest już wyrazem afirmacji A; A zostaje w niej ujawnione. Już samo „A” znaczy więc „A-istniejące”. W konsekwencji, wypowiedź dwuelementową (zdanie) „A istnieje” należałoby uznać za równoważną wypowiedzi „A-istniejące istnieje”, czyli za pleonazm – wyrażenie zawierające, z racjonalnego punktu widzenia, pewien nadmiar (jak przysłowiowe „masło maślane”). Z jednej strony, nie chciałbym pochopnie opowiadać się za eliminacją z dyskursu wypowiedzi typu „A istnieje” (wymagałoby to uprzednich, pogłębionych badań i przedstawienia wyczerpującej propozycji alternatywnej). Z drugiej jednak strony, uważam, że operowanie pleonazmem w kwestii tak zasadniczej jak zagadnienie istnienia, może prowadzić do wielu błędów, szczególnie w przypadkach, gdy wspomnianej „ułomności” wyrażenia „A istnieje” jego użytkownik sobie nie uświadamia. W związku z tym proponuję widzieć w sądzie egzystencjalnym pewną konwencjonalną figurę, w istocie oznaczającą prosty (atomowy) akt afirmacji A. Skoro słowo „istnieje” niczego nie dodaje to treści prostego wyrażenia „A”, uważam, iż zasadne byłoby przypisanie mu, w sądzie egzystencjalnym (w wypowiedzi typu „A istnieje”), roli analogicznej do znaku „!” w zdaniu. Słowo „istnieje” jest niejako znakiem interpunkcyjnym, służącym jedynie do podkreślenia, czy też wydobywania na pierwszy plan, tego, co w A najgruntowniejsze, co pozostaje po wyabstrahowaniu A od jego właściwości i pozwala na ujęcie go bez względu na nie. W związku z tym, sąd egzystencjalny „A istnieje” będziemy w naszych rozważaniach traktować jako wypowiedź równoznaczną z wypowiedzią wykrzyknikową „A!”.

Zauważmy też, że nawet w wypowiedzi „A nie istnieje” mamy do czynienia z afirmacją A, czyli z A-istniejącym (istniejącym przynajmniej

we wspomnianej wypowiedzi). Konsekwentnie zatem zdanie „A nie istnieje” należałoby rozumieć jako „A-istniejące nie istnieje”. Wewnętrznej sprzeczności możemy uniknąć tu tylko wówczas, gdy omawianą wypowiedź będziemy interpretować warunkowo, jako: „A-istniejące pod pewnym względem, nie istnieje pod innym względem”. To prowadzi do wniosku, że wypowiedzi typu „A nie istnieje”, jeśli ma się ona cechować wewnętrzną niesprzecznością, nie można rozumieć literalnie, lecz trzeba ją traktować jako pewne uproszczenie, niosące ze sobą określoną treść domyślną (właśnie owo „pod tym i pod innym względem”)².

Relacja

Kiedy mówię „A!” („A istnieje”)? Wtedy, gdy z tym A się stykam, choćby tylko pośrednio. Afirmacja czegokolwiek polega zawsze na tak lub inaczej rozumianym kontakcie afirmującego z afirmowanym. Językowym wyrazem (lub, lepiej, aspektem) tej afirmacji-kontaktu jest wykrzyknik (sąd egzystencjalny). Ilekroć więc mówię, że coś istnieje, tylekroć mówię, że istnieje to dla mnie (w jakimś zetknięciu – ze mną). To uprawnia do stwierdzenia, że istnienie jest relacją: istnieniem dla Wykrzyknik „A!” (sąd egzystencjalny: „A istnieje”) znaczy zawsze „A! dla czegoś” („A istnieje dla czegoś”).

Możemy powiedzieć, że to, co istnieje dla mnie, istnieje w moim świecie (składa się na mój świat). O przynależności czegoś do mojego świata

² „Kiedy mówimy ‘A istnieje’, nie jest to, jak się nieraz uważało i nadal uważa, zdanie orzekające, w którym istnienie zostaje połączone jako orzecznik z [przedmiotem] A jako podmiotem. To nie połączenie cechy ‘istnienie’ z ‘A’, lecz samo ‘A’ jest przedmiotem, który uznajemy. Tak samo kiedy mówimy ‘A nie istnieje’, nie orzekamy w przeciwny sposób istnienia o A, nie negujemy połączenia cechy ‘istnienie’ z ‘A’, lecz samo ‘A’”. (F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł. W. Galewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1999, s. 306 i 307). Z Brentaną zgadzam się, gdy chodzi o rozumienie wypowiedzi „A istnieje”. Co do interpretacji wyrażenia „A nie istnieje”, uważam, iż nie jest możliwa prosta negacja A. A, aby zostać zanegowane, musi uprzednio pod jakimś względem istnieć. Nie można bowiem zanegować czegoś, co absolutnie nie istnieje i co, w związku z tym, nie może być przedmiotem żadnego odniesienia, także zaprzeczenia. To, co nazywamy negacją A, ściśle rzecz biorąc, musi polegać na dwu-akcie afirmacji-negacji, na który składa się (1) afirmacja (pod jakimś względem) i (2) negacja właściwa (pod innym względem), przy czym jej warunkiem *sine qua non* jest wspomniana afirmacja.

decyduje występowanie najszerzej rozumianego kontaktu – bezpośredniego lub pośredniego – tego czegoś ze mną. Przyjmuję, iż natura tego kontaktu może być dowolna – fizyczna, psychiczna lub duchowa (o ile do sfery ducha można odnosić porządek racjonalny). Dowolna może być również siła (znaczenie) tego kontaktu – duża, średnia, nawet skrajnie mała – byleby kontakt zachodził, byleby istniejące ujawniało się swojemu adresatowi. Natomiast wszystko, z czym nie mam kontaktu, nie istnieje dla mnie. Nie mając ze mną żadnego związku, nie należy do mojego świata – nic go z tym światem nie łączy.

Jeżeli, oprócz symbolu „A”, weźmiemy pewne „B”, symbolem „ \forall ” oznaczymy kwantyfikator generalny („dla dowolnego ...”³), „ \exists ” – kwantyfikator egzystencjalny (tłumacząc go jako „istnieje ...” lub – zgodnie z tym, co powiedzieliśmy – jako „... !”⁴), zaś relację istnienia oznaczymy symbolem „ R_{\exists} ” („... istnieje dla ...” lub „...! dla ...”), to, koncentrując się na problemie istnienia A, możemy zapisać:

$$\forall A \exists B: \exists A \equiv AR_{\exists} B.$$

Dla dowolnego A, istnieje takie B, że A istnieje wtedy i tylko wtedy, gdy A istnieje dla B⁴.

Mamy tu do czynienia niejako z dwiema relacjami istnienia:

(1) „Dla (...) A, istnieje (...) B” (wyrażenie „ $\forall A \exists B$ ”)

oraz

(2) „A istnieje dla B” (wyrażenie „ $AR_{\exists} B$ ”).

Upředzając nieco ustalenia, które mają dopiero zostać wyłożone, musimy już teraz zwrócić uwagę na to, iż w przedstawnym wyżej przykładzie

³ Niebawem zaproponujemy nieco inne tłumaczenie kwantyfikatora generalnego.

⁴ Dodajmy jeszcze, że, co do zasady, przyjmujemy, iż zakresem zmienności zmiennych oznaczanych w niniejszej pracy jako A, B, C itd. jest zbiór uniwersalny (pełny), tj. zbiór wszystkich przedmiotów lub, innymi słowy, zbiór niebędący podzbiorem innego zbioru. Nasze rozważania dotyczą istnienia w ogólności, zatem wyłączenie czegokolwiek ze wspomnianego zakresu zmienności byłoby nieuzasadnione. Zasadniczo więc, pod wspomniane A, B, C itd. może zostać podstawione cokolwiek. Należy jednak odnotować, że w niektórych miejscach, na przykład dokonując rozróżnienia na istnienie uświadomione i nieświadomione, incydentalnie dokonujemy zawężenia zakresu zmienności omawianych zmiennych (co sygnalizowane jest w toku wywodu) – w podanym przykładzie: zawężenie do zbioru przedmiotów posiadających świadomość i zbioru przedmiotów nieposiadających świadomości.

zapisu symbolicznego, przyimek „dla”, a szerzej wyrażenie „istnieje dla ...” występuje w dwóch znaczeniach. Otóż, gdy dokonujemy przekładu wyrażenia „ $\forall A \exists B$ ” na „Dla dowolnego A, istnieje takie B, że ...”, chodzi nam tylko o konstatację czystej koincydencji (współwystępowania) dowolnego A i, niejako przypisanego mu, jakiegoś B – co ważne – bez przesądzania, jaki związek między nimi zachodzi. Z kolei, tłumacząc wyrażenie „ $AR_{\exists}B$ ” na „A istnieje dla B”, będziemy zawsze mieli na myśli, jak to niebawem zostanie objaśnione, pewien szczególny związek A i B, będący oddziaływaniem jednego na drugie. Z tych względów, dla jasności wyводу, przykład „Dla dowolnego A, istnieje takie B, że ...” zastąpimy tu innym, równoznacznym: „Przy dowolnym A, istnieje takie B, że ...”. Unikniemy przez to używania słowa „dla” w dwóch odmiennych znaczeniach. Nowy przykład zapisu „ $\forall A \exists B: \exists A \equiv AR_{\exists}B$ ” będzie zatem taki: Przy dowolnym A, istnieje takie B, że A istnieje wtedy i tylko wtedy, gdy A istnieje dla B.

W pracy poświęconej wyrażeniom egzystencjalnym oraz ich filozoficznemu zastosowaniu⁵ Jacek Wojtysiak uznaje metafizykę relacji za jeden z typów metafizyki predykatywnej, obok innych typów: metafizyk atrybucji, klasy, złożoności, materii i przestrzeni oraz uniwersaliów, gdzie istnienie jest, odpowiednio, istnieniem: przymiotów, elementów, części, ciał i konkretnych (egzemplifikacji ogółu). Historycznie, początki ujęcia relacyjnego sytuuje Wojtysiak u pitagorejczyków (z koncepcją harmonii-proporcji). Dalej wspomina o systemie G.W.F. Hegla, który bywa interpretowany jako ontologia relacjonistyczna oraz o filozofii Martina Bubera (z fundamentalną relacją „Ja–Ty”, pierwotną względem każdego z jej członów). Generalnie, charakter metafizyki relacji mają wszelkie ujęcia, w których to, co istnieje, istnieje jako korelat⁶.

Jeżeli termin „metafizyka predykatywna” miałby być rozumiany jako orientacja filozoficzna uznająca słowo „istnieć” za orzecznik, to uważam, iż przywołane typy metafizyki nie muszą koniecznie być kwalifikowane jako typy metafizyki predykatywnej. W szczególności dotyczy to metafizyki relacji, w której istnienie identyfikuje się z relacją, a istnieć to być korelatem. Rzeczywiście, w pierwszej chwili może nasuwać się wniosek, że wyrażenie „być korelatem”, równoznaczne z wyrażeniem „istnieć”, orzeka

⁵ J. Wojtysiak, *O słowie BYĆ. Z teorii wyrażen egzystencjalnych oraz ich filozoficznego zastosowania*, Lublin: TN KUL 2005.

⁶ Tamże, s. 148 i 149.

tylko pewną właściwość (korelatywność). Po głębszej analizie sprawa zdaje się jednak przedstawiać inaczej. Otóż pewne A – skoro istnienie jest relacją – istnieje zawsze dla jakiegoś B. Afirmacja A, dokonywana przez B, zachodzi *wewnątrz* relacji $AR_{\exists}B$ (wtedy B odnosi się do *samego* A). Natomiast dopiero *z zewnątrz* (gdy przedmiotem odniesienia nie jest już samo A, lecz cała relacja $AR_{\exists}B$) można „zobaczyć” A jako korelat względem B. Tak więc B, afirmując A wewnątrz relacji $AR_{\exists}B$ i wyrażając ten akt afirmacji wypowiedzią „A istnieje” („A!”), nie orzeka nic o A (m.in. nie orzeka o A cechy bycia korelatem), lecz tylko dokonuje prostej eksklamacji (potwierdzenia, uznania A). Moglibyśmy powiedzieć w skrócie: nie można orzekać istnienia („istnieć” nie jest orzecznikiem), choć można orzekać o istnieniu (charakteryzując relację $AR_{\exists}B$ lub A, względnie B, jako człony tej relacji).

Opowiedzenie się za typem metafizyki relacji nie musi oznaczać odrzucenia pozostałych typów. Wydaje się bowiem logicznie możliwe konstruowanie mieszanych typów metafizyki, np. typu metafizyki atrybucji-klassy-relacji (istnieją przymioty-elementy-korelaty) albo typu metafizyki materii-i-przestrzeni-universaliów-relacji (istnieją ciała-konkrety-korelaty). Takie łączenie ze sobą poszczególnych typów skutkować musi ograniczeniem możliwej sfery istnienia (uniwersum), ponieważ będzie się ono wiązało ze stosowaniem już nie jednego kryterium zaliczenia czegoś do tej sfery (np. kryterium bycia przymiotem albo elementem albo relacją), lecz wielu kryteriów łącznie (np. kryteriów bycia przymiotem, elementem i korelatem zarazem). Sprawę zasadności tworzenia metafizyk typu mieszanego pozostawiam tu otwartą, poprzestając na uznaniu przydatności jednego z typów podstawowych, czyli metafizyki relacji. Konieczne jest przy tym poczynienie ważnego zastrzeżenia, iż nie utożsamiam istnienia z dowolną relacją, lecz tylko z relacją określonego rodzaju. Jej charakterystyce poświęcona jest pozostała część niniejszej pracy.

Wpływ ...

O swoistości relacji istnienia stanowi to, co kryje się za przyimkiem „dla”. Potoczne powiedzenie „to *dla* mnie nie istnieje” znaczy zwykle, że coś ma tak nikły wpływ na sferę moich spraw (na mnie), że wpływ ten mogę całkowicie pominąć. *A contrario*, coś będzie dla mnie istniało tym bardziej, im bardziej będzie na mnie wpływało. Istnienie jawi się więc jako relacja

wpływu, przez co rozumiem stosunek, którego jeden człón oddziałuje (wpływa), w szerokim tego słowa znaczeniu, na inny (czyli pierwszy wywołuje jakąś zmianę w drugim)⁷.

$$\forall A \exists B: \exists A \equiv AR_w B.$$

Przy dowolnym A istnieje takie B, że A istnieje wtedy i tylko wtedy, gdy A wpływa na B.

... a zmiana

Skoro mówimy o relacji wpływu A na B, to traktujemy ją jako przypadek stosunku przyczynowo-skutkowego, w którym A występuje jako przyczyna sprawcza zmiany (w) B⁸ [A jest warunkiem zmiany (w) B; jest tym, co zmianę (w) B wywołuje]. A jest przyczyną sprawczą, a zmiana (w) B – skutkiem tej przyczyny [lub, inaczej, zmiana (w) B jest przyczyną celową A, zaś A – skutkiem tak rozumianej przyczyny].

Istnieją trzy możliwe sposoby uszeregowania czasowego dwóch przedmiotów względem siebie. Sposoby te poddamy analizie, z uwzględnieniem przyczynowo-skutkowego charakteru relacji A i B, w ujęciu przyczynowania sprawczego.

⁷ Zbliżone ujęcie kwestii istnienia znajdujemy w definicji autorstwa Tadeusza Kotarbińskiego: „W naszych oczach istnienie, w sensie filozoficznym, charakteryzuje się **zdolnością oddziaływania w charakterze bodźca bezpośredniego lub pośredniego**” [podkr. M.K.] (T. Kotarbiński, *Wykłady z dziejów logiki*, Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, 1990, s. 154). Kotarbiński wspomina o zdolności oddziaływania (co ważne, nie tylko postrzeżeniowego) jako cenniejsze istnienia, natomiast, w rozumieniu proponowanym przeze mnie, oddziaływanie jest z istnieniem tożsame. Innymi słowy, twierdzą, że istnieje to, co oddziałuje (aktualnie), a nie to, co tylko posiada zdolność oddziaływania.

⁸ O zmianie „w B” i zmianie „B” możemy mówić zamiennie. W każdym z tych przypadków chodzi nam w istocie o to samo. Zmiana „w B” będzie przede wszystkim rozumiana jako zmiana pewnej części B. Jednak również zmiana „B” będzie zawsze częściowa w tym sensie, iż B, pomimo tej zmiany, pozostaje B właśnie (pozostaje sobą), a nie staje się nie-B. Zatem zmiana „w B” nie jest przeciwieństwem zmiany „B”, lecz zmiana „w B” i zmiana „B” są przeciwieństwem *zamiiany* B na nie-B.

(1) *Zaistnienie A późniejsze od zmiany (w) B.*

Tu skutek miałby poprzedzać przyczynę. Z definicji, taki przypadek nigdy nie zachodzi. Struktura stosunku przyczynowo-skutkowego wyklucza zajście skutku przed wystąpieniem przyczyny sprawczej. Z perspektywy B (dla B) A istnieje od chwili zmiany (w) B, wywołanej przez A. Innymi słowy, A istnieje dla B od chwili wywołania przez A zmiany (w) B, a nie później.

(2) *Zaistnienie A poprzedzające zmianę (w) B.*

W tym przypadku A, jako przyczyna zmiany (w) B, miałyby istnieć zanim jeszcze weszłyby w relację z B. A musiałyby jednak istnieć wówczas inaczej niż dla B; istniałyby dla jakiegoś czasowo wcześniejszego B_0 (bo dla czegoś musiałyby istnieć, skoro istnienie jest istnieniem dla ...). Czy „A” dla B_0 może być tym samym, co „A” dla B? Z perspektywy B (dla B) A nie może zaistnieć przed zmianą, którą wywołuje w B, gdyż wspomniana zmiana i zaistnienie A dla B muszą być równoczesne. Z perspektywy pewnego nie-B, powiedzmy C, może istnieć jakieś „A”, które poprzedza czasowo zmianę wywołaną w B, polegającą na zaistnieniu A dla B. Wspomniane „A” będzie jednak, co najwyżej (A-istniejącym-dla-B)-istniejącym-dla-C, a nie po prostu A-istniejącym-dla-B. Mówiąc metaforycznie, „A” będzie nie „A ‘w oczach’ B”, lecz „A, które istnieje dla B, ‘w oczach’ C”. Możemy sformułować zdanie analityczne: A istniejące dla B nie może poprzedzać zmiany (w) B, polegającej na zaistnieniu A dla B.

(3) *Zaistnienie A występujące równocześnie ze zmianą (w) B.*

A, zaczynając istnieć dla B, w tej samej chwili jest przyczyną zmiany (w) B. Ten przypadek jest jedynie możliwy i pozostaje w zgodzie ze strukturą stosunku przyczynowo-skutkowego. Zaistnienie A i zmiana (w) B są bowiem dwoma aspektami jednego i tego samego stanu rzeczy.

Ustaliliśmy, że wpływ A na B oraz zmiana (w) B, wywołana tym wpływem, są równoczesne. Trzeba teraz doprecyzować znaczenie wyrażenia „wpływ A”. W pierwszej chwili zdaje się ono zawierać sugestię, że „wpływ” i „A” to dwie różne rzeczy. Takie rozumienie musiałyby jednak prowadzić do konieczności uznania jakiegoś A samego w sobie, które dopiero generuje wpływ na B. A samo w sobie, niedostępne B, byłoby źródłem wpływu wywieranego na B. Taka konstrukcja nie może zostać utrzymana. Skoro A miałyby być B niedostępne (jako A samo w sobie), a dostępny byłby mu tylko wpływ, to uznanie tego wpływu za wpływ A wymagałoby jednak koniecznie dostępu B nie tylko do tego wpływu, ale też do relacji generowania wpływu przez A, a więc też do samego A. Wtedy jednak

byłoby to już A dla B, a nie A samo w sobie. Zatem, jeżeli B ma dostęp do wpływu A i do samego A, to należy uznać, że A dostępne B (A dla B) jest mu dostępne samo, tzn. nie (a przynajmniej nie tylko) przez swój obraz, odzwierciedlenie czy też, szerzej, przez jakąkolwiek swoją emanację. Mówiąc o wpływie A, mówimy więc w pierwszym rzędzie po prostu o A, a wtedy wpływ A nie jest reprezentacją A, lecz jego prezentacją, czyli A samym. Zatem, A *jest* wpływem na B. Oczywiście, B może też mieć kontakt z obrazami (emanacjami) A (reprezentacjami A). Tak więc, na B może wpływać zarówno samo A, jak i obrazy (emanacje) A. Odpowiednio, będziemy wówczas mówić o A istniejącym dla B i o obrazach (emanacjach) A istniejących dla B.

Wpływ A (lepiej: wpływ-A) na B, zgodnie ze swoją naturą, będzie wywoływał w B jakąś zmianę (poruszenie). Ustaliliśmy już, że wpływ i zmiana muszą być równoczesne. Jeżeli jednak A *jest* wpływem, to czym jest zmiana (w) B? Czy znowu tylko obrazem A (obrazem wpływu A) lub też śladem A (śladem wpływu A)? Nie, gdyż, analogicznie do naszych rozważań o znaczeniu wyrażenia „wpływ A”, wpływ A byłby znowu rzeczą samą w sobie. Jako taki zaś nie mógłby wywoływać zmiany (skutku): pozostawałby wyłącznie *w sobie*. Pozostaje zatem uznać, że wpływ-A jest zarazem zmianą (w) B: $A=\Delta B$. Ilekroć więc mówimy dalej o A, wywołującym zmianę (w) B, o wpływie A na B itp., tylekroć należy rozumieć to tylko jako konwencję językową, za którą zawsze kryje się znaczenie, sprowadzające się do równania $A=\Delta B$.

$$\forall A \exists B: \exists A \equiv A = \Delta B.$$

Przy dowolnym A istnieje takie B, że A istnieje wtedy i tylko wtedy, gdy A jest identyczne ze zmianą (w) B.

Sadzę, iż przedstawione w poprzednich akapitach utożsamienie rzeczy (A), wywieranego przez nią wpływu i dokonującej się zmiany (w) innej rzeczy (B), może stanowić jedną z dróg do pokonania trudności związanych z właściwym odniesieniem się do kwestii przyczynowości, na które to trudności, w czasach nowożytnych, w dobitny sposób zwrócił uwagę David Hume. Opisany przezeń problem nieprzezwycięzalnej separacji przyczyny i skutku, jako dwóch odrębnych istności, oraz iluzoryczności

związku między nimi, może znaleźć swoje rozwiązanie właśnie w ich utożsamieniu⁹.

Świadome i nieświadome

Przyjmijmy, że B jest świadome. Jeżeli A pojawia się w świadomości B (wpływa na świadomość B, a dokładniej – zgodnie z tym, co wyżej powiedziano – jest zmianą w świadomości B), to A istnieje dla B. B może wyrazić ten fakt wykrzyknikiem (sądem o istnieniu A): „A!” („A istnieje”).

Czy istnienie, jako relacja, będzie tylko takim stosunkiem, w którym B uświadamia sobie A? Czy – jeśli chcemy mówić o istnieniu A dla B – zetknięcie się A z B musi zawsze angażować świadomość B? Przyjmijmy teraz, że B nie ma świadomości. Wyobraźmy sobie kontakt A i B jako zderzenie dwóch kamieni. Czy A, zderzając się z B, jest A istniejącym dla B? Z jednej strony, B, jako coś nieświadomego, nie konstatuje istnienia A. W tym sensie A nie istnieje (i nie może istnieć) dla B. Czy jednak A nie istnieje dla B w żadnym innym sensie? Przecież, skoro dochodzi do kontaktu (zderzenia) A i B, w którym A oddziałuje na B (czyli nań wpływa), to A nie jest dla B obojętne. Innymi słowy, A ma znaczenie dla „historii” B i w tym sensie A istnieje dla B.

W pierwszym z analizowanych tu przypadków A wpływa na świadomość B [jest zmianą (w) świadomości B], w drugim – A warunkuje pewien aspekt fizyczności B (jest zmianą nie dotyczącą świadomości B). Generalnie, możemy powiedzieć, że A wpływa na B, gdy wywołuje (w) B jakąś zmianę [lub jakąś zmianę (w) B udaremnia – przy czym udaremnienie pewnej zmiany

⁹ Pisze o tym Antoni Domaniewski: „Trzeba by wreszcie także dostrzec, że w ogóle wyróżnienie dwóch członów – przyczyny i skutku – jest zabiegiem sztucznym i umownym. Jeśli powstaje jakieś zjawisko fizyczne, to składa się na nie cały kompleks czynników, a ściślej – ów kompleks po prostu jest łącznie tym, co nazywamy zjawiskiem. Umysł nasz skłonny jest te czynniki rozdzielać i wyobrażać sobie, że one (czy choćby niektóre z nich) dopiero ‘powodują’ zjawisko, ale ten rozdział jest sztuczny i arbitralny. W istocie mamy do czynienia nie z aktem powodowania (to już twór naszego umysłu), lecz z identycznością. [...] Inaczej mówiąc, jeżeli takie a takie czynniki występują łącznie, to stanowią w sumie (na zasadzie równania, nie powodowania!) takie a takie zjawisko” (A. Domaniewski, *Byt i względność*, Warszawa: Wydawnictwo NERITON 2002, s. 256).

Δ_x to zawsze też jakaś inna zmiana, Δ_y], tzn. gdy B, po zetknięciu się z A, jest inne, niż byłoby bez tego zetknięcia. Innymi słowy, A wpływa na B, gdy jest taką albo inną zmianą (w) B ($\Delta_x B$, $\Delta_y B$ itp.) Za skrajne przypadki zmiany (w) B, wywołanej przez A, można uznać wytworzenie B przez A oraz unicestwienie B przez A, gdzie, odpowiednio, chwila wytworzenia B jest zarazem chwilą powstania relacji wpływu A na B (zaistnienia A dla B), zaś chwila unicestwienia B – chwilą ustania tej relacji.

Tożsamość

W relacji istnienia A dla B, w B możemy widzieć instancję ugruntowującą tożsamość A (B, będąc warunkiem istnienia A, jest też racją tożsamości A). A jest A odtąd i tak długo, odkąd i jak długo – jako A istniejące dla B – jest A istniejącym dla B.

Szukając z kolei odpowiedzi na pytanie o instancję ugruntowującą tożsamość B (dla którego istnieje A), zbadajmy następujące przypadki.

(1) *B ugruntowujące tożsamość tegoż B.*

Byłby to pogląd substancjalistyczny: A wywołuje w B zmianę [ściślej: A jest zmianą (w) B] (i tym samym istnieje dla B), dotyczącą jakichś właściwości B, natomiast niezmienna pozostaje substancja B, czyli to, co jest nośnikiem owych zmiennych właściwości. B byłoby tu zatem substancjalnie tożsame, zaś zmienne co do właściwości (przypadłości). Ugruntowanie tożsamości B w B jest ugruntowaniem zwrotnym.

(2) *A (istniejące dla B) ugruntowujące tożsamość B ...*

Tu, w relacji istnienia A dla B, interesuje nas A nie tyle jako istniejące dla B, ile jako ugruntowujące tożsamość B. Zatem A, oprócz istnienia dla B, miałoby jeszcze zapewniać, że podlegające zmianie B (zmianie wywołanej pod wpływem A) jest jednym i tym samym, pomimo tej zmiany. Rozważmy następujące warianty.

(2a) ... *gdy B istnieje przed powstaniem relacji między A i B.*

W tym przypadku, „B” sprzed zmiany (sprzed nawiązania relacji z A) miałoby być tym samym, co „B” po zmianie (czyli od chwili nawiązania relacji z A). Otóż, A nie może ugruntowywać tożsamości takiego „B”, gdyż A rozpatrujemy jako A istniejące dla B, a zatem chwila wywołania zmiany przez A w B jest zarazem chwilą zaistnienia A (dla B). Tak więc, A towarzyszy B dopiero od chwili tej zmiany, zaś w czasie przed zmianą jest od

B całkowicie odseparowane (nie istnieje dla B). Skoro A może odnosić się tylko do historii B od chwili zmiany przez siebie wywołanej, a nie ma żadnego związku z historią B sprzed zmiany, to A nie może integrować obu tych historii i w następstwie tego ugruntowywać tożsamości B (jednocześnie obu historii). Mówiąc jeszcze inaczej, A nie ma nic do czynienia z historią B sprzed zmiany; A wtedy nie istnieje (dla B).

(2b) ... *gdy B zaczyna istnieć w chwili powstania relacji między A i B oraz B jest przez A wytworzone i utrzymywane w istnieniu.*

Jest to jeden ze skrajnych przypadków wpływu A na B, polegający na wytworzeniu (stworzeniu) B przez A. Tu chwila zaistnienia A dla B jest zarazem chwilą zaistnienia B. W tym przypadku A, w chwili zaistnienia B, byłoby jednocześnie tym, co utrzymuje B w istnieniu, a zatem ugruntowuje jego tożsamość (ugruntowanie genetyczne). Po chwili zaistnienia B, na skutek wytworzenia go przez A, owo A może nadal ugruntowywać genetycznie tożsamość B, pod warunkiem, że relacji istnienia A dla B wciąż towarzyszyć będzie relacja wytwarzania (utrzymywania w istnieniu) B przez A. Wytwarzanie (utrzymywanie w istnieniu) rozumiemy tu jako proces aktualny w pewnym odcinku czasu, a nie jako zdarzenie chwilowe (punktowe).

(2c) ... *gdy B zaczyna istnieć w chwili powstania relacji między A i B oraz B jest przez A wytworzone, lecz później A nie utrzymuje już B w istnieniu (coś innego utrzymuje B w istnieniu).*

Może zdarzyć się tak, że w jakiś czas po chwili zaistnienia B, na skutek wytworzenia go przez A, zachodzić będzie już tylko relacja istnienia A dla B, bez towarzyszenia jej relacji wytwarzania (utrzymywania w istnieniu) B przez A. W takim przypadku, A, jako istniejące dla B, lecz już niewytwarzające (nieutrzymujące w istnieniu) B, również ugruntowuje tożsamość B, jako swojego koniecznego korelatu. Gdy mówimy o istnieniu A, zawsze wtedy musimy uznać, że istnieje pewne B, dla którego to A istnieje. A wymaga koniecznie do swojego istnienia jakiegoś B (takiego albo innego, lecz zawsze mającego pewną ustaloną tożsamość). Jeżeli kamień-A uderza w kamień-B, to w czasie, w którym A wpływa na B, w związku z tym uderzeniem, B zachowuje swoją tożsamość.

Co prawda, wpływ wywierany przez A może być równie dobrze wpływem na jedno tożsame w pewnych ramach czasowych B, jak też wpływem, w takich samych ramach czasowych, na wiele różnych „B” (B₁, B₂, B₃, ..., B_n), czyli wpływem na coś nietożsamego w tym znaczeniu, że w ramach tego czegoś występują i zanikają różne indywidua. Jednak również w takich

okolicznościach A istniejące dla różnych „B” nie traci swojej roli ugruntowania „B”. Oczywiście, A nie ugruntowuje wtedy tożsamości B (jednego), gdyż tutaj w ogóle nie ma B (czyli jednego B, nieindeksowanego). Są natomiast $B_1, B_2, B_3, \dots, B_n$. Nie ma zatem relacji A i B, lecz relacje A i B_1, A i B_2, A i B_3, \dots, A i B_n . W każdej z tych relacji A wpływa na jakieś konkretne, tożsame B_x i, jako wpływające na to B_x , ugruntowuje jego tożsamość. Skoro w tym miejscu mówimy o A istniejącym dla B, lecz niewytwarzającym B, to ugruntowanie B w A nie jest ugruntowaniem genetycznym, lecz już tylko korelatywnym.

(2d) ... *gdy B zaczyna istnieć w chwili powstania relacji między A i B oraz B nie jest przez A wytworzone ani utrzymywane w istnieniu.*

W tym przypadku B zaczyna istnieć w tej samej chwili, co A (dla B), lecz nie dzieje się to pod wpływem A, lecz czegoś innego (nie-A). A nie jest wówczas tym, co wytwarza B i tym, co utrzymuje B w istnieniu. Mamy więc do czynienia z przypadkiem, w którym relacji istnienia A dla B nie towarzyszy relacja wytwarzania (utrzymywania w istnieniu) B przez A. Przypadek taki właściwie został już omówiony w pkt 2c, bowiem w tym punkcie wyróżniono go jako drugie stadium związku A i B, po stadium wytworzenia B przez A. Tak więc tożsamość B, dla którego A istnieje i którego A nie wytwarza, ani nie utrzymuje w istnieniu, jest ugruntowana korelatywnie w A.

(3) *C (czyli coś innego niż B i innego niż A istniejące dla B) ugruntowuje tożsamość B.*

Chodzi tu o C jako coś spoza relacji A i B. Relacja ugruntowania tożsamości B w C nie jest tu rozpatrywana jako aspekt (konsekwencja) relacji istnienia C dla B, gdyż przypadek ugruntowania tożsamości B, przez to, co istnieje dla B, omówiliśmy już wyżej (analizując kwestię ugruntowania tożsamości B przez A, które istnieje dla B), uznając, że takie ugruntowanie występuje czasem w aspekcie genetycznym i zawsze w aspekcie korelatywnym. Obecnie rozważymy przypadek istnienia B dla C i ugruntowania tożsamości B w C. Weźmy pewien odcinek czasu, w którym B istnieje dla C. C, ujmując (w szerokim tego słowa znaczeniu) B, odnosząc się do B, może być uznane za to, co ugruntowuje tożsamość B (jest swego rodzaju „punktem zaczepienia” dla tożsamości B). W naszej, poczynionej na wstępie konstatacji, że istnienie jest istnieniem dla ..., niejako zawarte było już twierdzenie – wymagające tylko dedukcyjnego wywiedzenia – że pewne coś (np. B), istniejąc dla innego czegoś (np. dla C), w owym innym czymś (w C) ugruntowuje swoje istnienie, a zatem również swoją tożsamość.

Weźmy pewne uniwersum, w którym A istnieje dla B, zaś B istnieje dla C. Niech w odcinku czasu T_1T_2 , B istnieje dla C. Niech, dalej, w odcinku czasu T_2T_3 , dla (istniejącego wciąż dla C) B istnieje A. Zatem w odcinku czasu T_1T_3 , będącym sumą odcinków T_1T_2 i T_2T_3 istnieje B dla C, a ponadto w pewnej chwili T_2 , pojawia się A. A ujawnia się (zaczyna istnieć dla) B. C natomiast – skoro jest pod wpływem B w odcinku czasu T_1T_3 (gdyż B wówczas istnieje dla C) – „dostrzega” w chwili T_2 zmianę (w) B, wywołaną zaistnieniem A dla B [w tym sensie A istnieje dla C jako coś wywołującego zmianę (w) B, lepiej: jako zmiana (w) B]. Jeśli tylko C odbiera tę zmianę (w) B jako zmianę właśnie, a nie jako unicestwienie B (ustanie tożsamości B) – a tak ją odbiera, gdyż, jak powiedzieliśmy, po zmianie wywołanej przez A, B nadal istnieje dla C – to C, towarzysząc B (m.in.) w chwili jego zmiany, dokonanej przez A, jest tym, co ugruntowuje tożsamość B. Skoro mowa jest o ugruntowaniu tożsamości B w C, dla którego B istnieje, to taki przypadek ugruntowania tożsamości B możemy, dla odróżnienia, nazwać ugruntowaniem egzystencyjnym.

Powiedzieliśmy, że C może ugruntować tożsamość B w odcinku czasu T_1T_3 , pod warunkiem, że wpływ A na B w chwili T_2 uzna za zmianę (w) B, a nie unicestwienie B (ustanie jego tożsamości). Zatem, coś jest tożsame, dopóki coś innego „uznaje je” za tożsame. Nie ma tożsamości w ogóle; jest tożsamość dla W omawianym przypadku – tożsamość B dla C. Ten wniosek ma charakter ogólny i dotyczy również przypadków ugruntowania tożsamości B w B (B tożsame dla B – ugruntowanie zwrotne), w A istniejącym dla B oraz w A wytwarzającym B (B tożsame dla A – odpowiednio, ugruntowanie korelatywne lub genetyczne).

Posługując się, dla celów ilustracyjnych, rozróżnieniem z pkt 1 na substancję B i jego właściwości (przypadłości), możemy w odniesieniu do pkt 2 (2a–2d) i 3 powiedzieć, że „substancją” B jest tam zespół warunków pozwalających na utrzymanie relacji:

- wytwarzania B przez A lub istnienia A dla B – przy ugruntowaniu tożsamości B w A,
- istnienia B dla C – przy ugruntowaniu tożsamości B w C,

bez przesądzania, gdzie te warunki są „umiejscowione” – w A, B, C, w łączących je relacjach czy też gdzie indziej¹⁰.

¹⁰ Ugruntowanie (uwarunkowanie) tożsamości A, istniejącego dla B, w tymże B, jest uznawane przez wszystkie odmiany idealizmu filozoficznego: nie ma A bez odnośnej

Antysymetryczność i symetryczność

Weźmy A, B i świadome C. Niech A nie wywiera na B żadnego bezpośredniego wpływu. Przyjmijmy dalej, że C postrzega A i B oraz odnosi A do B w swojej świadomości. Oznacza to, że zarówno A, jak i B istnieją dla C (ujawniają się w świadomości C). Co więcej, dla C istnieje również relacja między A i B, wynikająca z, dokonanej w świadomości C, refleksywnej operacji zestawienia A z B [C uświadamia sobie A oraz uświadamia sobie B, a „następnie” uświadamia sobie, na metapoziomie, że między A i B istnieje w świadomości C relacja-związek, wynikający z ich przynależności do (obecności w) tej samej świadomości C]. Czy w takich okolicznościach A istnieje dla B? Odpowiedź uzależniona jest od tego, czy omawiana tu relacja (relacje) wpływu A i B na C ma (mają) charakter jednostronny, antysymetryczny¹¹ (A i B wpływają na C, lecz C nie wpływa na A i B), czy też wzajemny, symetryczny¹² (A i B wpływają na C i C wpływa na A i B). Rozważmy oba warianty.

(1) Relacja antysymetryczna

C uświadamia sobie A i B w ich powiązaniu. Powiązanie to, będące relacją między A i B, zachodzi jednak wyłącznie w świadomości C. Zatem, A wpływa na C i B wpływa na C. Poza tym – dzięki jedności świadomości

świadomości B. My powiemy szerzej: nie ma A bez odnośnej zmiany w B. Dalej, ugruntowanie tożsamości B w samym B (właściwie niezależnie od tego, czy aktualnie B występuje w relacji $AR_{\exists}B$) przyjmują filozofie substancjalistyczne. Nawet w koncepcji Berkeleya, zdeklarowanego antysubstancjalisty, znajdujemy (jako wyjątek) wspomniany przypadek ugruntowania tożsamości w odniesieniu do podmiotu postrzegającego: „niemasz innej substancji, jak tylko *Duch*; t.j. to, co spostrzega” (G. Berkeley, *Rzecz o zasadach poznania ludzkiego*, przeł. F. Jezierski, Warszawa: De Agostini Polska 2003, s. 33). Wreszcie, pogląd o uwarunkowaniu tożsamości B w postrzeganym przez nie A wywodzić można z filozofii Ernsta Macha: „To nie Ja jest pierwotne, lecz elementy (wrażenia). [...] Elementy tworzą Ja. *Ja* odczuwam [...] zieleni, to znaczy, że element zieleni występuje w pewnym kompleksie innych elementów (wrażeń, wspomnień). Kiedy *ja* przestaję odczuwać wrażenie zieleni, gdy *ja* umieram, to elementy nie występują już w ich znanym, zwykłym powiązaniu. To wszystko. Przestała istnieć tylko idealna z punktu widzenia ekonomii myślenia, lecz nie realna jednostka” (E. Mach, *Analiza wrażeń i stosunek sfery fizycznej do psychicznej*, przeł. M. Miłkowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2009, s. 22).

¹¹ R_{\exists} jest antysymetryczna $\equiv \forall \{A, B\} : AR_{\exists}B \rightarrow \sim BR_{\exists}A$.

¹² R_{\exists} jest symetryczna $\equiv \forall \{A, B\} : AR_{\exists}B \rightarrow BR_{\exists}A$.

C – A i B zostają w świadomości C powiązane. Skoro w omawianym wariantcie relacja wpływu jest jednostronna (antysymetryczna), to C, będąc pod wpływem A i B, nie wpływa ani na A, ani na B. W takim przypadku C nie może być uznane za ogniwo pośrednie wpływu A na B. Jeśli, jak przyjęliśmy, nie zachodzi bezpośredni wpływ A na B i brak też wpływu pośredniego (poprzez C), to A nie istnieje dla B.

(2) *Relacja symetryczna*

W tym ujęciu, poza wpływem A i B na C, mamy do czynienia z wpływem C na A i B. To umożliwia wywarcie przez A wpływu na B za pośrednictwem C i spełnienie warunku zaistnienia A dla B. Relacja wpływu, mając charakter symetryczny, byłaby więc zarazem relacją przechodnią (jeżeli A wpływa na C i C wpływa na B, to A wpływa na B). Uznawana w naukach przyrodniczych trzecia zasada dynamiki Newtona (akcja wywołuje przeciwnie zwróconą reakcję) przemawiałaby za traktowaniem relacji wpływu właśnie jako stosunku symetrycznego (wzajemnego). Na gruncie metafizyki sprawa może jednak wyglądać inaczej. Dlatego też nie należy jej pochopnie przesądzać.

Omówione tu ustalenia, dotyczące konsekwencji przyjęcia antysymetryczności względnie symetryczności relacji istnienia, możemy odnieść zarówno do istnienia uświadomionego (co uczyniliśmy w analizowanych przykładach), jak i do istnienia nieświadomionego. Jeżeli wspomniane świadome C zastąpimy C nieświadomym, to przebieg naszych dociekań zachowa swoją prawomocność (po prostu, kontakt w sferze świadomości zostanie zastąpiony kontaktem w innej sferze – np. fizyczności).

Autoodniesienie

Dotychczas milcząco zakładaliśmy, że A i B, występujące w relacji istnienia, różnią się między sobą (nie są wzajemnie tożsame). Czy jednak relacja istnienia nie może występować jako autoodniesienie? Innymi słowy, czy A może istnieć dla siebie samego (dla tegoż A)? W tym miejscu przyjmujemy roboczo, że autoodniesienie, co do zasady, jest możliwe (wiedząc o wielu wątpliwościach wysuwanych w tym zakresie – np. czy dane A może być zarówno podmiotem, jak i przedmiotem tego samego stosunku, a jeśli nie, to czy można mówić o autoodniesieniu, które nie ma podmiotowo-przedmiotowej struktury). Jeżeli mamy pozostać przy traktowaniu istnienia jako relacji

wpływu, to A będzie istniało dla A, gdy A będzie samo na siebie wpływało (czyli wywoływało w sobie jakąś zmianę), a ściślej – samo będzie tą zmianą ($A=\Delta A$, analogicznie do uzasadnionego wcześniej równania $A=\Delta B$). To oznacza, że nie będzie istniało dla siebie A całkowicie niezmiennie. Takie A nie wywiera bowiem na siebie żadnego wpływu¹³.

A istnieje dla siebie o tyle, o ile wywołuje w sobie zmiany, ściślej: o ile *jest* zmianą (aktywne niedopuszczenie do pewnej własnej zmiany należy też traktować jako zmianę, gdyż udaremnienie zmiany $\Delta_x A$ wymaga wówczas innej zmiany: $\Delta_y A$). Jeżeli istnienie A dla A nie ma być epizodyczne (efemeryczne), to A musi cechować się ciągłością własnych zmian.

A dla wielu „B”

Ściśle rzecz biorąc, A, jako istniejące dla B, nie może istnieć dla niczego innego niż B. Powiedzieliśmy już jednak, że pewne C może postrzegać, iż jakieś „A” istnieje dla wielu różnych „B”. Będzie to wtedy (A-istniejące-dla-B₁-i-A-istniejące-dla-B₂-i-A-istniejące-dla-B₃-itd.)-istniejące-dla-C. Tym, co może łączyć A dla B₁, A dla B₂, A dla B₃ itd. jest konstatacja (afirmacja) dokonana przez C. Jeżeli mówimy, że pewne „A” istnieje dla różnych „B”, to może to być tylko konstatacja z perspektywy C.

Twierdzenie o istnieniu pewnego A wyłącznie dla jednego i tego samego B może spotkać się z zarzutem, iż prowadzi do anarchizmu metafizycznego. Oczywiście, możliwe jest uczynienie z tego twierdzenia argumentu na rzecz skrajnego indywidualizmu, w rodzaju poglądów głoszonych niegdyś przez Maxa Stirnera. Możliwe jest jednak również poszukiwanie warunków takiego świata, który nie koncentrowałby się wokół jednego B – wyłącznego adresata istnienia określonych A₁, A₂, A₃ itd. – lecz który byłby światem wielu adresatów tych samych istnień (tych samych A₁, A₂, A₃ itd.). Wydaje się, że starania w tym względzie musiałyby zmierzać do ustalenia, w jakim zakresie możliwe jest wchodzenie różnych „B” we wzajemne związki wspólnotowe, pozwalające im do napotykanych istnień odnosić się jako zagregowana jedność. Odwołajmy się tu do doświadczenia życiowego. Wiemy zeń, że

¹³ Na marginesie możemy zapytać, czy pewne A może istnieć dla niezmiennego B (różnego od A). W rozważanym tu zakresie nie, gdyż A nie będzie zdolne wyrzucić wpływu na takie B.

im bardziej pewna grupa ludzi rozumie się, lubi, ma podobną wrażliwość itp., tym więcej wspólnego mają ze sobą poszczególne światy członków takiej grupy; wreszcie może dojść do momentu, w którym podobieństwo wspomnianych światów sięga tak daleko, że należy mówić już nie o wielu, lecz raczej o jednym, wspólnym im świecie.

Modalność

A może istnieć dla (wpływać na) B na różne sposoby, np. oddziałując na wzrok, słuch i dotyk B. W takim przypadku wrażenia wzrokowe, słuchowe i dotykowe będą zintegrowane w taki sposób, że składać się będą na jedno tożsame A. Taka integracja zachodzić będzie dzięki jedności (tożsamości) B. Jeżeli wspomniana integracja nie zachodzi, to dla B nie istnieje jedno A, lecz wiele różnych A_x . Podkreślmy jednak, że w tym miejscu nie przesadzamy, co decyduje o tym, że pewne wrażenia są dla nas oddzielnymi rzeczami, zaś inne stanowią jedynie aspekty jednej rzeczy. Innymi słowy, wspomniana integracja wrażeń, skutkująca ich złożeniem się w jedno A, zachodzić może w B mocą aktywności samego B lub za sprawą innych czynników.

Kwestia błędu

Czy B może być w błędzie co do istnienia A? Przyjmijmy, że B zadaje sobie pytanie: „Czy A istnieje?”. Z perspektywy B, A istnieje tylko wtedy, gdy istnieje dla B. Zatem, B jest zarówno tym, wobec czego A może istnieć, jak i tym, co może pytać o istnienie A. Odpowiedź na pytanie zadane przez B, samo to B zawsze już niejako posiada, jako wpływ A na B albo jego brak. Jeżeli B znajduje się pod wpływem A, owo A istnieje. Jeżeli A nie wywiera wpływu na B, A nie istnieje. A, które np. jest widziane przez B, istnieje dla B właśnie dzięki temu, że B je widzi. Kamień-A, który uderza w kamień-B, istnieje właśnie jako uderzający w B. Nie ma tu odrębnych: A-rzeczy i obrazu (zjawiska) A. Jest tylko jedna rzecz-przedstawienie (rzecz-zjawisko), czyli A-wywierające-wpływ lub, lepiej, A-wpływ (a w konsekwencji: A-zmiana-w-B). W tym sensie B, jako to, co przyjmuje wpływ A, jest uczestnikiem istnienia A. B nie musi (i nie może) szukać kryterium istnienia A poza sobą. Kryterium tym jest obecność (w) B wpływu A – obecność zmiany (w) B

pod wpływem A. Czy zatem B, pytając o istnienie A, może popaść w błąd, tzn. odpowiedzieć twierdząco, pomimo że A nie istnieje, lub przecząco, pomimo że A istnieje? Aby tak się stało, musiałaby zajść jakaś niezgodność w samym B.

Załóżmy, że pytam: czy drzewo za moim oknem istnieje? Zwróćmy od razu uwagę, że gdy pytam, czy drzewo istnieje, ono już istnieje dla mnie jako coś, o czym myślę (lub, lepiej, co myślę). Można powiedzieć, że pytanie o istnienie czegokolwiek zawsze zawiera już w sobie (analitycznie) odpowiedź twierdzącą. Zwykle jednak chodzi nam o inną odpowiedź – syntetyczną, czyli wykraczającą poza to, co zawarte jest już w samym naszym pytaniu. Jeśli tak, to pytanie o istnienie czegokolwiek nigdy nie jest absolutne. Nie pytam o istnienie czegoś w ogóle, lecz o istnienie czegoś w pewnych warunkach, pod pewnym względem. W naszym przykładzie samo pytanie o istnienie drzewa jest świadectwem jego istnienia jako bytu myślnego. Jeżeli chodzi mi jednak o to, żeby ustalić, czy ten byt myślny istnieje w jakimś szerszym zakresie, nie tylko jako byt myślny, ale też jako tzw. byt realny, to moje pytanie mógłbym sformułować tak: Czy drzewo, o którym właśnie myślę (tzn. które wywiera wpływ na moje myślenie, czyli które jest moją myślą), istnieje w szerszym zakresie niż tylko jako byt myślny (tzn. czy wywiera na mnie inny jeszcze wpływ niż myślowy; czy jest czymś więcej niż tylko moją myślą)? Załóżmy, iż oprócz tego, że myślę o drzewie, to jeszcze drzewo widzę. Odpowiedź twierdząca na moje pytanie uzależniona jest od tego, czy stwierdzę zgodność (tożsamość) między drzewem myślanym a drzewem widzianym, tzn. uznam, że drzewo, które wpływa na mnie myślowo jest tym samym drzewem, które wpływa na mnie wzrokowo. Czy stwierdzając wspomnianą zgodność (tożsamość) albo niezgodność (nietożsamość), mogę być w błędzie? Wydaje się, że nie, gdyż tożsamość (nietożsamość) drzewa (drzew), które myślę i widzę, jest zawsze wyłącznie tożsamością (nietożsamością) dla mnie. Jeżeli w chwili T stwierdzam ich tożsamość, to ta tożsamość zachodzi, gdyż jest ona, ze swej istoty, tożsamością-dla-mnie (podobnie z nietożsamością).

Obracając się w kręgu istnienia (*resp.* nieistnienia) uświadomionego, kiedy A wpływa (nie wpływa) na świadomość B, nie możemy popełnić błędu, jeśli przyjmujemy jedność świadomości B (tożsamość świadomości B). Weźmy dwie różne chwile T_1 i T_2 . Co stanie się w przypadku, gdy w chwili T_1 stwierdzałem tożsamość drzewa myślanego z drzewem widzianym, lecz w chwili T_2 stwierdziłem, że moje stwierdzenie tożsamości z chwili T_1 było

błędem? Otóż w chwili T_1 , jeśli stwierdzałem wspomnianą tożsamość, to ona zachodziła, gdyż zachodziła dla mnie, a tylko jako tożsamość-dla-mnie mogła zachodzić (tożsamość jest zawsze tożsamością dla ...). Stwierdzenie z chwili T_2 , iż w chwili T_1 byłem w błędzie, może więc tylko znaczyć, że w chwili T_1 omawiana tożsamość nie powinna była zachodzić, choć przecież zachodziła. Byłoby to jednak stwierdzenie kwestionujące nie tylko moje *przedstawienie sobie (stanu) rzeczy* (kwestii istnienia drzewa), lecz również *sam ten stan rzeczy*, samą tą rzecz (stwierdzenie kwestionujące daną *rzecz-przedstawienie*, jako jedność). Skoro bowiem istnienie A jest istnieniem dla ... – (A istnieje dla B) \equiv (A wpływa na B) – to A, będąc rzeczą, jest zarazem przedstawieniem, posiadanym przez B (przedstawieniem rozumianym tu możliwie najszerszej, jako pewien ślad pozostawiony w B, zmiana (w) B; tu, dla potrzeb naszych rozważań, pojęcie przedstawienia możemy zrównać z pojęciem zmiany, gdyż, choć w większości posługujemy się przykładami istnienia uświadomionego, to analogicznie traktujemy przypadki istnienia nieświadomionego; najważniejsze jest w tym miejscu rozpatrywanie istnienia, jako istnienia dla ..., a nie jako istnienia uświadomionego albo nieświadomionego; stąd może lepiej byłoby mówić rzecz-ślad, zamiast rzecz-przedstawienie). Wspomniane zakwestionowanie tożsamości w naszym przykładzie byłoby więc zakwestionowaniem istnienia drzewa jako drzewa widzianego, i to jako rzeczy-przedstawienia. Generalnie, mówienie w chwili T_2 o błędzie, co do istnienia (*resp.* nieistnienia) A dla B w chwili T_1 , oznacza niezgodę na stan rzeczy-przedstawienia z chwili T_1 . Ta niezgoda nie może przybrać postaci zdania: „B, dla którego istniało A w chwili T_1 , było w błędzie, gdyż A-przedstawienie było niezgodne z A-rzeczą”. Skoro A, o ile istnieje, zawsze jest rzeczą-przedstawieniem, a nigdy tylko rzeczą albo tylko przedstawieniem, to – aby powyższe zdanie w cudzysłowie uznać za dopuszczalne – musielibyśmy zaakceptować możliwość występowania w tym samym A wewnętrznej sprzeczności co do jego istnienia, czyli A miałyby zarazem istnieć i nie istnieć w chwili T_1 . Chcąc respektować zasadę niesprzeczności, taką możliwość musimy odrzucić.

Wyrażona w chwili T_2 niezgoda na stan rzeczy-przedstawienia z chwili T_1 może przybrać tylko postać wypowiedzi powinnościowej: „B, dla którego istniało A w chwili T_1 , nie powinno było uznać, że A istnieje”, czyli po prostu: „A nie powinno było istnieć dla B w chwili T_1 ”. Co może być racją tak rozumianej niezgody? Wydaje się, że będą to zawsze jakieś względy praktyczne, związane z wolą, działaniem, życiem ... Niezgoda na istnienie

A dla B w chwili T_1 , konstatawana w chwili T_2 , jako stwierdzenie błędu, który wystąpił w chwili T_1 , może być zatem uzasadniona, jeśli konsekwencje praktyczne uznania istnienia A we wspomnianych okolicznościach (w chwili T_1) byłyby mniej akceptowalne niż konsekwencje uznania nieistnienia A w tych okolicznościach.

Dla ilustracji posłużmy się kolejnym przykładem. Ktoś, nazwijmy go B, jest w pewnym okresie przekonany o swojej ciężkiej chorobie (nazwijmy ją A). Zatem, w tym okresie (m.in. w jakiejś chwili T_1 , należącej do tego okresu), A istnieje dla B jako stan świadomości (był myślny). Następuje jednak chwila T_2 , w której B uznaje, że jest zdrowy (bo np. po długim ociąganiu zdecydował się poddać badaniu lekarskiemu, które nie wykazało choroby). W chwili T_1 choroba istniała dla B, w chwili T_2 choroba nie istniała dla B. B, dla którego od chwili T_2 choroba nie istnieje, powie pewnie, że wcześniej był w błędzie: „Nie powinienem był sądzić, że jestem chory, bo okazało się, że nie jestem chory”. Zgodnie z naszymi wcześniejszymi rozważaniami zinterpretujemy to jako niezgodę B na istnienie jego choroby z przeszłości (na istnienie A dla B w chwili T_1). Przyjmijmy, że B dowiedział się, dzięki badaniu lekarskiemu, że nie dość, iż nie jest chory na A, to nadto nigdy chory na A nie był. W chwili T_2 B stwierdza, że w chwili T_1 nie był chory, choć wtedy myślał, że jest inaczej. Zatem, w chwili T_1 A istniało dla B, zaś w chwili T_2 A z chwili T_1 nie istniało dla B. Dla jasności zapiszmy to tak:

Chwila T_1 : A istnieje dla B.

Chwila T_2 : A-istniejąca-dla-B-w-chwili- T_1 nie istnieje dla B.

Mamy zatem dwa niejako konkurencyjne stany rzeczy-przedstawięń z chwil T_1 i T_2 . Oba stany już zaszły (zaistniały). B nie może zasadnie powiedzieć w chwili T_2 , że w chwili T_1 A nie istniało dla B, gdyż istniało. Może, co najwyżej, powiedzieć, że nie powinno było istnieć. Błąd będzie więc niezgodnością między postulowanym stanem rzeczy-przedstawienia (postulowaną rzeczą-przedstawieniem), a zaistniałym stanem rzeczy-przedstawienia (zaistniałą rzeczą-przedstawieniem), przy prymacie stanu postulowanego nad zaistniałym. B powie, że A nie powinno było istnieć dla B w chwili T_1 (i być może też w innych chwilach, składających się na okres, gdy B był przekonany o swojej chorobie), ponieważ np. B się smucił, był apatyczny, nie korzystał z życia tak, jak należy. Uzasadnieniem dla „powinien” i „nie powinien” są względy praktyczne. Błąd co do istnienia polega na niezgodności stanu rzeczy-przedstawienia ze stanem powinności.

Czy B może być w błędzie co do jakiejś cechy A istniejącego dla B? Ściśle rzecz biorąc, nie. Powtórzmy, że jeżeli błąd rozumiemy jako niezgodność między rzeczą (obiektywnością) a jej przedstawieniem (subiektywnością), to błąd nie jest w ogóle możliwy, gdyż, w naszym ujęciu, istnienie rzeczy (A) jest dostępne temu, dla czego (*resp.* kogo) ta rzecz istnieje (dla B) wyłącznie jako zmiana (przedstawienie, ślad). Istnienie ma zawsze charakter rzeczowo-przedstawieniowy (obiektywno-subiektywny).

O błędzie możemy zatem mówić nie jako o niezgodności między rzeczą a jej przedstawieniem. Co więcej, błąd nie będzie polegał również na niezgodności między jedną rzeczą-przedstawieniem a inną rzeczą-przedstawieniem. Na czym bowiem taka niezgodność miałaby polegać? Jeśli przyjmiemy, że jedna rzecz-przedstawienie istnieje w miejscu M_1 i chwili T_1 , to inna rzecz-przedstawienie, by właśnie być inną, musi mieć przynajmniej częściowo inne współrzędne niż rzecz-przedstawienie z miejsca M_1 i chwili T_1 (muszą to być zatem współrzędne: M_1T_2 , M_2T_1 albo M_2T_2). Między dwoma różnymi rzeczami-przedstawieniami nie może zachodzić niezgodność, czyli wzajemne wykluczanie, gdyż różnią się one zawsze miejscem lub czasem, w których istnieją – jeżeli coś istniało wczoraj w danym miejscu, to dzisiaj może tam istnieć coś innego; jeżeli dzisiaj istnieje coś „tu”, to nic nie stoi na przeszkodzie, by również dzisiaj coś innego istniało „tam”.

Oto przykład (wariant: to samo miejsce, różny czas). Widzę wodę w naczyniu w chwili T_1 (woda wpływa na mnie wzrokowo). Wkładam rękę do wody w chwili T_2 i parzę się, ponieważ okazuje się, że woda jest gorąca (woda wpływa na mnie dotykowo). Skłonny będę powiedzieć, że, znając wodę tylko wzrokowo, byłem w błędzie, gdyż nie wiedziałem, że jest ona gorąca (gdym wiedział, to bym jej nie dotykał). Kiedy jednak dotknąłem wody, okazało się, że jest gorąca. Jednak, ściśle rzecz biorąc, moja wzrokowa znajomość wody nie była błędna. Wzrok nie mógł uchwycić temperatury wody; ze swojej istoty nie był do tego zdolny (załóżmy, że nie było takich pośrednich przejawów temperatury, uchwytnych wzrokiem, jak np. unosząca się nad jej powierzchnią para). W chwili T_1 nie znałem wody w aspekcie temperatury. Zatem, początkowo, w chwili T_1 , woda wpływała na mnie tylko wzrokowo. W chwili T_2 poznałem wodę dotykowo i wtedy okazała się gorąca. Otóż w chwili T_1 woda (a mówimy wciąż o wodzie dla mnie) nie była gorąca (ani zimna), gdyż nie była gorąca (*resp.* zimna) dla mnie. W chwili T_2 woda była już dla mnie gorąca. Między stanami rzeczy-przedstawienia z chwil T_1 i T_2 nie ma właściwie niezgodności – występowanie jednego nie

czyni niemożliwym drugiego. Niezgodność może tu zachodzić tylko między danym stanem rzeczy-przedstawienia a pewnym stanem powinności – między tym, co jest, a tym, co być powinno. Powtórzmy więc, że kryterium uznania jakiegoś stanu rzeczy-przedstawienia za błąd są względy praktyczne (to, co być powinno), a nie teoretyczne (to, co jest)¹⁴.

Intensywność i ekstensywność

A może wpływać na B z różną intensywnością. Wskazaliśmy już, że skrajnymi postaciami wpływu A na B są: wytworzenie B przez A i unicestwienie B przez A. Są to właśnie skrajności dotyczące intensywności wpływu (istnienia) A na (dla) B. Za miarę intensywności istnienia A dla B możemy przyjąć głębokość wpływu A na B, rozumianą w ten sposób, że wpływ będzie tym głębszy, im bardziej będzie bliższy jednej ze wspomnianych skrajności, tzn. im będzie bliższy stanowi nieistnienia B (czy to uprzedniego – przed zaistnieniem B, czy to następczego – po zaistnieniu B).

Powiedzieliśmy wcześniej, że A może istnieć dla (wpływać na) B na różne sposoby (czy też w różnych aspektach). Im więcej sposobów wpływu, tym wyższa ekstensywność istnienia A dla B. Będziemy mierzyć ją szerokością wpływu, rozumianą jako ilość współwystępujących sposobów wpływu A na B. Na przykład szerokość wpływu wzrokowego będzie mniejsza niż szerokość wpływu wzrokowo-słuchowego.

Z rozważań o intensywności i ekstensywności istnienia wynika, że A może istnieć dla B mniej albo bardziej (co do intensywności lub ekstensywności). W tym znaczeniu, przechodzenie od nieistnienia do istnienia może następować stopniowo.

¹⁴ W filozofiiach prezentacjonistycznych problem błędu, jako niezgodności rzeczy i przedstawienia, z zasady nie może wystąpić. Przedstawienie nie jest reprezentacją rzeczy, lecz jej prezentacją, czyli po prostu tą rzeczą. Nie można więc mówić o jakimkolwiek rozziwieniu między nimi. Berkeley pisze: „Człowiek [...] nie myli się odnośnie idei, które aktualnie postrzega” (G. Berkeley, *Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, przeł. J. Sosnowska, Kęty: Wydawnictwo ANTYK 2002, s. 74). A jednak dość często naszym udziałem bywa coś, co wciąż skłonni jesteśmy nazywać doświadczeniem błędu. Stąd podjęta przeze mnie próba redefinicji pojęcia błędu, z pozycji prezentacjonistycznej, jako niezgodności między tym, co jest, a tym, co być powinno.

Zewnętrzno-wewnętrzność

Skoro A, istniejąc dla B, na owo B wpływa, to znaczy iż jest względem B transcendentne (zewnętrzne). Jeśli jednak, co również ustaliliśmy, A jest zmianą (w) B, to należy do jego (B) immanencji (wewnętrzności). Wreszcie, zważywszy, że ustaliliśmy tożsamość wpływu i zmiany, należałoby przyjąć, iż A jest względem B transcendentno-immanentne (zewnętrzno-wewnętrzne). Rozważmy tę kwestię w odniesieniu do wymiarów przestrzennego i czasowego.

Widzę drzewo za moim oknem. Drzewo istnieje dla mnie. Sfera istnienia obejmuje tu właściwie nie tylko owo drzewo, lecz również mnie (istnienie jest przecież relacją, a więc związkiem: drzewo-ja). Widząc drzewo, uczestniczę w jego istnieniu; ono zaś staje się częścią mnie (zmianą we mnie). Miejscem istnienia drzewa nie jest zatem tylko „za oknem”, ale równocześnie „we mnie”. Suma owych „za oknem” i „we mnie” składa się na jedność miejsca istnienia drzewa. Podobnie będzie z istnieniem w czasie. Kiedy np. dzisiaj myślę o drzewie, które widziałem wczoraj, czasem istnienia drzewa jest zarazem „wczoraj”, jak i „dzisiaj” (jedność: „wczoraj-dzisiaj”).

Istnienie jawi się więc jako dwu-jedność¹⁵, ścisła łączność oraz przenikanie się rzeczy i jej adresata.

¹⁵ W dwu-jedności istnienia z „-jednością” związany jest poziom przedrefleksji (spontaniczności), zaś z „dwu-” – metapoziom refleksji. Klarownie tłumaczy to Ernst Cassirer: „Kiedy bada się bezpośrednio doświadczenie, wolne jeszcze od wszelkiej refleksji, przeciwstawienie ‘subiektywnego’ i ‘obiektywnego’ okazuje się być mu jeszcze całkowicie obce. W szczególności nie istnieje żaden trwały podział pomiędzy doświadczeniami, które odnoszą się do czyjegós własnego ciała, a tymi, które odnoszą się do rzeczy ‘zewnętrznych’. Rozpływa się nawet granica czasowa poszczególnych doświadczeń: to, co przeszłe, zawarte we wspomnieniu, jest tak samo obecne, tak samo ‘rzeczywiste’ jak to, co teraźniejsze. Różnorodne treści porządkują się jak gdyby w jednej płaszczyźnie – nie są jeszcze określone żadne punkty widzenia, z których można by ustalić pierwszeństwo jednych nad drugimi. [...] Jednak już sam początek logicznej refleksji znosi to wrażenie całkowitej jedności i zwartości. Dualizm, którego rozwój ma swój początek w tym momencie i zaznacza się coraz bardziej w dalszym ciągu, tkwi już w początkach naukowego [ja powiedziałbym: racjonalnego – dop. M.K.] spojrzenia na świat” (E. Cassirer, *Substancja i funkcja*, przeł. P. Parszutowicz, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2008, s. 271).

Zakończenie

Opowiedzenie się w niniejszej pracy za rozumieniem istnienia jako relacji wynika z głębokiego przekonania autora o braku innego ujęcia mającego podobną moc eksplikacyjną, zważywszy, iż konkurencyjna koncepcja – istnienia poza relacją (istnienia izolowanego) – prowadzi do sprzeczności. Sądzę przy tym, że nie ma dostatecznych powodów, by relację istnienia zawężyć wyłącznie do stosunku postrzegania. Proponuję rozumieć istnienie szerszej, jako każdą relację, w ramach której wywierany jest pewien wpływ (zachodzi pewna zmiana), niezależnie od tego, czy wspomniany wpływ (zmiana) angażuje sferę świadomości, czy nie.

Przypomnijmy, w skrócie, ważniejsze konstatacje związane z przyjęciem omawianej koncepcji.

Utożsamienie rzeczy istniejącej z wpływem, jaki wywiera na swojego adresata i zmianą, jakiej w nim dokonuje – czego zasadność starałem się wykazać – niesie ze sobą istotną korzyść. Prowadzi mianowicie do eliminacji trudności, które mogłyby dotyczyć znalezienia „punktu styczności” członów relacji istnienia (czyli miejsca powiązania rzeczy istniejącej z jej adresatem) – gdyby rzecz, wpływ i zmiana były traktowane odrębnie.

Skoro istnienie jest relacją wpływu, to modalność istnienia i jego stopniowalność (zarówno pod względem intensywności, jak i ekstensywności) jawią się jako dość naturalne tego konsekwencje. Jeśli bowiem nie chcemy oddalić się od potocznego rozumienia pojęć „wpływ” i „zmiana” (z tym zastrzeżeniem, że dokonujemy jednak ich utożsamienia), to już z doświadczenia wiemy, że wpływ (zmiana) może być silny albo słaby (intensywność) oraz bardziej albo mniej różnorodny (modalność i ekstensywność).

Przyjęcie relatywnej koncepcji istnienia prowadzi do redefinicji pojęcia błędu: błąd co do istnienia (*resp.* nieistnienia) określonej rzeczy nie może oznaczać niezgodności tej rzeczy z przedstawieniem (szerszej: z wywołaną przez rzecz zmianą w jej adresacie). Istnienie, jak już powiedzieliśmy, jest bowiem jednością rzeczy-przedstawienia (*resp.* rzeczy-wpływu-zmiany). Niezgodność może więc zachodzić tylko między stanem rzeczy-przedstawienia (*resp.* rzeczy-wpływu-zmiany) a, odnoszącym się do niego, stanem powinności.

Wreszcie, prezentowana tu koncepcja zmierza do przewyciężenia przeciwstawienia tzw. świata zewnętrznego światu wewnętrznemu. W istnieniu, jako relacji, sfery transcendencji i immanencji zostają zjednoczo-

ne. Tracą w związku z tym na znaczeniu również inne podziały: na to, co obiektywne i co subiektywne, na to, co ontyczne i co epistemiczne. Także tradycyjne postawy filozoficzne – realistyczna i idealistyczna – jawią się jako jednostronne, zaś konflikt między nimi, przynajmniej w części, jako pozorny.

EXCLAMATION – EXISTENCE – CHANGE

Summary

It, what exists, so to say, demands for the addressee – the thing exists in the face of (for) something (or somebody). In other words, the existence is the relation. The competitive conception of the existence outside the relation (existence isolated) leads to the contradiction. The existential proposition ‘Some A exists’, understood literally, is the pleonasm. It tends to treat the existential proposition as the conventional figure, expressing the simple act of an A affirmation (the exclamation ‘A!’). The existence’s relation should not be narrowed down only to the relation of perception (*esse est percipi*). It is needed to be understood widely, as every relation, in which something influences on whatever (that is, some change occurs). This influence (change) can take place both inside or outside the consciousness. The existing thing, the influence exerted by it, and the change, occurred as the result of this influence, are identical. Thanks to it, we can eliminate difficulties connected with finding ‘the point of contact’ between modules of the existence’s relation (that is, ‘the place’ where existing thing and its addressee are connected). The existence, as the relation of influence-change, is modal and gradual (as regards both intensity and extensiveness): the thing, in different aspects, can exist more or less. Theoretically, discussed relation can be symmetrical or antisymmetrical.

The concept of error should be redefined. The error concerning the existence (resp. the nonexistence) of specified thing, must not mean the incompatibility between this thing and the perception (widely: between this thing and the change caused by this thing in its addressee). The existence is the unity of the thing-perception (resp. the thing-influence-change). That is why the incompatibility can occur only between the state of thing-perception (resp. the thing-influence-change) and the related state of duty. The conception of the existence as the relation of influence-change allows to overcome the contrast between so-called the external world and the internal world. The bond created in the existence’s relation is the exact connection, in which two modules somewhat fuse mutually in the transcendent-immanent bi-unity. The existing thing is present inside its addressee, as the stir (the change), and the addressee leaves itself to the externality of the thing. Therefore some divisions lose

its significance: objectivity and subjectivity, onticity and epistemicity. Traditional philosophical attitudes, realistic and idealistic, appear as one-sided, and the conflict between them, at least partially, as apparent.

ANNA KOZANECKA-DYMEK*

STOSOWALNOŚĆ JĘZYKA NIEKTÓRYCH SYSTEMÓW LOGIKI TEMPORALNEJ W NAUKACH PRZYRODNICZYCH

Słowa kluczowe: stosowalność, język, logika temporalna, nauki przyrodnicze, adekwatność, fizykalny model czasu
Keywords: application, language, temporal logic, natural sciences, adequacy, physical model of time

Logika temporalna jest logiką nieklasyczną. Jej systemy zaczęto konstruować pod koniec pierwszej połowy ubiegłego stulecia. Do dnia dzisiejszego skonstruowanych zostało wiele różnych systemów temporalnych. Mianem logiki temporalnej określane są zwłaszcza: systemy *tense logic* (których prekursorem jest A.N. Prior); systemy temporalne G.H. von Wrighta; logika czasu empirycznego – *logic of empirical time* (zawierająca zmienną czasową) zapoczątkowana przez J. Łosia, a rozwijana zwłaszcza przez N. Reschera i A. Urquharta¹; systemy logiki czasu interwałowego (np. systemy

* Anna Kozanecka-Dymek – dr, adiunkt w Katedrze Logiki KUL. Doktorat: *Problem adekwatności niektórych systemów logicznych do przedstawienia własności czasu i relacji czasowych* (2008). Zainteresowania: historia logiki, logika temporalna, logika niefregowska, logika nieformalna. Obecnie pracuje nad zastosowaniami logiki temporalnej w naukach prawnych. E-mail: akozdym@kul.pl.

¹ Logika tego rodzaju podaje prawa rządzące poprawnym użyciem zwrotu „w czasie”. Niedawno M. Tkaczyk w pracy *Logika czasu empirycznego* przedstawił minimalną logikę

J. van Benthema, Y. Venemy)²; logika temporalna budowana w różnych wersjach języków hybrydowych³ (np. systemy C. Arecesa) oraz systemy temporalne wykorzystujące pojęcie czasu w programach komputerowych (od standardowych systemów *Linear Temporal Logic* po różne wersje *Branching Temporal Logic*)⁴. Wymienione rodzaje logiki temporalnej są od siebie niezależne (różnią się między sobą występującymi na ich gruncie specyficznymi funktorami temporalnymi), mają jednak wspólną własność: formalizują wyrażenia czasowe⁵.

Systemom logiki temporalnej można stawiać różnorodne zadania i znajdować dla nich różne zastosowania⁶. W niniejszym artykule przedstawiam jedno z istniejących stanowisk w kwestii zastosowań systemów temporalnych. Stanowisko to można określić mianem „usługowego”. Głosi ono, że niektóre systemy logiki temporalnej mogłyby znaleźć zastosowanie na gruncie nauk przyrodniczych, głównie fizyki i kosmologii (zważywszy na ważność elementu czasowego w tych naukach), dostarczając im ścisłego

czasu empirycznego (ET). Logika ta podaje prawa rządzące poprawnym użyciem zwrotu „w czasie” na gruncie teorii fizykalnych.

² Tego rodzaju logiki oparte są na strukturze czasu złożonej nie z punktów (momentów czasowych), ale z przedziałów (interwałów).

³ Bazowy hybrydowy język temporalny (zdaniowy) uzyskuje się poprzez dodanie drugiego rodzaju zmiennych zdaniowych, zwanych nominalami (*nominals*) {i, j, k, ...} – ich zadaniem jest nazywanie punktów w modelu – oraz dwuargumentowego funktora spełniania, który łączy dowolny nominal z dowolną formułą (formuła ϕ jest spełniona w punkcie i).

⁴ *Linear Temporal Logic* – linearna logika temporalna – konstruowana jest w oparciu o model czasu linearnego, natomiast *Branching Temporal Logic* – rozgałęziona logika temporalna – w oparciu o rozgałęzioną koncepcję czasu. Przyjmując, że czas jest zbiorem momentów uporządkowanych przez relację wcześniejszej/później, w modelu czasu linearnego relacja ta jest przechodnia i spójna, natomiast w modelu czasu rozgałęzionego jest przechodnia, ale nie jest spójna.

⁵ Pomiędzy wymienionymi systemami zachodzi również szereg analogii strukturalnych.

⁶ Do zadań stawianych systemom logiki temporalnej należy m.in. formalizacja czasów gramatycznych (np. teoria H. Reichenbacha, C. Arecesa) czy też analiza stanowisk filozoficznych (np. koncepcja Ockhamowskiej historycznej konieczności). Różne systemy temporalne dostarczają także cennego materiału do badań metalogicznych. Obecnie odpowiednie systemy logiki temporalnej znajdują przede wszystkim zastosowanie w informatyce (ich język stosowany jest do specyfikacji szerokiego spektrum systemów informatycznych, a metody do weryfikacji programów).

języka (poprzez formalizowanie pewnych zwrotów czasowych) do precyzyjnego wyrażania niektórych ich wyników poznawczych (związanych z czasem) oraz do ukazania formalnej struktury rozumowań zawierających określone wyrażenia czasowe, a także dostarczając narzędzi do kontrolowania poprawności tego rodzaju wnioskowań. Takie zadania można postawić zwłaszcza systemom von Wrighta oraz systemom *tense logic*⁷.

Studium prac poświęconych logice zdań czasowych wskazuje, że zagadnienie stosowalności logiki (także temporalnej) w naukach przyrodniczych stanowi rozległe pole do badań. W artykule tym przedstawiona zostanie tylko jedna z wielu możliwości wykorzystania logiki temporalnej w fizyce.

1. Dlaczego nauki nieformalne mogłyby korzystać z języka logiki formalnej?

Jak już wspomniano, w kwestii zadań stawianych systemom logiki temporalnej (w związku z formalizacją zwrotów czasowych i kodyfikacją wnioskowań uwzględniających takie zwroty) można wyróżnić stanowisko głoszące, że niektóre systemy temporalne mają swoisty związek z naukami przyrodniczymi i mogłyby znaleźć zastosowanie na ich gruncie (zwłaszcza język tych systemów). Stanowisko to związane jest z zagadnieniem relacji logiki formalnej do innych typów wiedzy.

Faktem jest, że na przestrzeni lat różne dyscypliny naukowe nieustannie wzbogacają się treściowo. Konsekwencją tego jest ubogacanie się języka nauki. Do dokładnego wyrażania swoich coraz to nowszych rezultatów poznawczych poszczególne typy wiedzy, przede wszystkim nauki przyrodnicze, potrzebują odpowiedniego języka – ścisłego i precyzyjnego. Każda nauka powinna bowiem zmierzać do tego, żeby jej język był adekwatny do wyrażania formułowanych na jej gruncie praw, hipotez, definicji itp. Logika formalna stara się natomiast sprecyzować sens niektórych terminów występujących we wszystkich językach: potocznym, sztucznych i w językach poszczególnych dyscyplin naukowych (łączących język potoczny ze sztucznym) oraz sformułować prawa racjonalnego rozumowania, w którym

⁷ Używając dalej pojęcia „logika temporalna”, będę mieć na myśli głównie wspomniane systemy.

takie terminy występują. Systemy logiki formalnej zawierają tzw. stałe logiczne, które mogą służyć do wyrażania myśli z większą precyzją niż za pomocą ich potocznych odpowiedników oraz do ukazania formalnej struktury rozumowań przeprowadzanych w języku potocznym lub w językach różnych nauk; dostarczają także potrzebnych narzędzi do sprawdzania niezawodności tych wnioskowań. Języki formalne mogą być adekwatnymi rekonstrukcjami języków naturalnych (ich części) odpowiednio do pewnych celów. Różne nauki mogłyby zatem sięgnąć do środków językowych i aparatury inferencyjnej (tj. reguł wnioskowania) wypracowanych przez logikę formalną, w związku z czym niektóre systemy logiczne mogłyby znaleźć zastosowanie w tych naukach.

System formalny powinien zatem przede wszystkim dostarczać danej dziedzinie naukowej (w której miałby być stosowany) formalnego języka do precyzyjnego wyrażania niektórych jej rezultatów poznawczych. Język rachunku logicznego, żeby nadawał się do formalizowania tez danej nauki, musi zawierać funktory, za pomocą których można by formalizować pewne zwroty występujące na jej gruncie; struktura językowa danego systemu musi być strukturą języka, w którym wyrażona jest jakaś teoria dotycząca świata realnego. Język dobrze skonstruowanego i odpowiednio użytego systemu formalnego powinien także służyć do formalizowania niektórych wnioskowań przeprowadzanych w języku danej nauki, w której system ten miałby znaleźć zastosowanie, a odpowiednie reguły powinny służyć do sprawdzania poprawności tych wnioskowań.

Zagadnienie stosowalności logiki formalnej (szczególnie jej języka) w różnych typach wiedzy podejmowane było dość często przez różnych autorów. Wielu próbowało stosować klasyczny rachunek logiczny także w innych naukach niż matematyka, zwłaszcza w filozofii i w fizyce⁸.

2. Zarys kwestii stosowalności logiki formalnej w fizyce

Problematyką stosowalności logiki formalnej w fizyce zainteresowano się po raz pierwszy w Polsce – w latach trzydziestych ubiegłego wieku. Pojawił

⁸ S. Kiczuk, *Logiki nieklasyczne i perspektywy ich zastosowań w filozofii*, „Roczniki Filozoficzne” 39, nr 1 (1981) oraz tenże, *Przedmiot logiki formalnej oraz jej stosowalność*, Lublin: RW KUL 2001.

się wówczas problem logiki mechaniki kwantowej. Jej konstruowaniem zajmował się Z. Zawirski oraz m.in. H. Reichenbach, G. Birkhoff i G.F. von Neumann. Autorzy ci wskazywali na potrzebę konstruowania nowych systemów formalnych, zwłaszcza wielowartościowych (bądź wykorzystania już istniejących, np. trójwartościowej logiki Łukasiewicza), bardziej nadających się, ich zdaniem, do formalizowania teorii fizykalnych związanych z mechaniką kwantową niż klasyczny rachunek zdań. Autorzy ci opowiadali się więc za możliwością stosowania (odpowiedniej) logiki w teoriach fizykalnych. Obecnie kwestią stosowalności systemów logicznych w fizyce zajmuje się np. P. Weingartner, grupa węgierskich badaczy: H. Andréka, J.X. Madarász, I. Németi, a w Polsce M. Tkaczyk⁹. Problematyki tej dotyczyła również m.in. konferencja, która odbyła się w Brukseli w dniach 11–12 XII 2008 (*Logic and the foundations of physics: space, time and quanta*). Mimo wielu badań wciąż otwarty pozostaje zwłaszcza problem formalizowania teorii fizykalnych związanych z mechaniką kwantową.

Przyczyną nieporozumień pojawiających się w dyskusji dotyczącej stosowalności logiki formalnej w fizyce był fakt, iż długo nie uświadamiano sobie tego, że fizyka posługuje się dwoma językami¹⁰. Na to rozróżnienie zwrócił uwagę dopiero W. Heisenberg¹¹. Jednym z nich jest język matematyki, w którym wyrażane są prawa fizyki stwierdzające określone zależności. Przyjmują one postać równań. Język ten ściśle opisuje związki zachodzące w przyrodzie i pozwala obliczyć wartości wielkości fizycznych, gdy dane są wartości innych wielkości. Jednakże fizyka posługuje się także drugim

⁹ M. Tkaczyk, *Logika czasu empirycznego*, Lublin: KUL 2009.

¹⁰ Zdaniem S. Kiczuka czytając prace Zawirskiego, Reichenbacha i innych autorów konstruujących niegdyś logikę mechaniki kwantowej, można dojść do wniosku, że autorom tym nie chodziło o logikę, którą można by stosować do twierzeń fizyki wyrażonych za pomocą języka matematyki. Wydaje się, że poszukiwali oni logiki związanej z innym, niż matematyczny, językiem fizyki (mimo że nie mówili wprost o tym, że fizyka posługuje się jeszcze jakimś językiem, oprócz matematycznego). S. Kiczuk, *Przedmiot logiki formalnej oraz jej stosowalność*, s. 117–179.

¹¹ Zdaniem Heisenberga doświadczalne odkrycia pierwszych dziesięcioleci XX w. spowodowały rewizję podstaw fizyki nowożytnej. Problematyczne stało się mówienie o świeżo zbadanych obszarach natury, głównie mikroświata. Zawiódł język potoczny, co zmusiło fizyków do refleksji nad językiem fizyki. Heisenberg widział potrzebę opracowania języka wyobrażeniowego związanego z formalizmem matematycznym mechaniki kwantowej. W. Heisenberg, *Część i całość*, tłum. K. Napiórkowski, Warszawa 1987 oraz tenże, *Ponad granicami*, tłum. K. Wolicki, Warszawa 1979.

językiem, którym jest tzw. *język wyobrażeniowy* (związany z językiem matematycznym) – zbliżony do języka potocznego, ale wzbogacony specjalistyczną terminologią. Za pomocą języka wyobrażeniowego opisuje się w sposób bardziej zrozumiały to, co jest wyrażone w języku matematyki. Kluczowymi terminami przedmiotowymi występującymi w języku wyobrażeniowym współczesnych teorii fizykalnych są m.in. terminy: „czas”, „zmiana”, „przyczyna”, „przestrzeń”, „kwant”, „energia”, „entropia”. Język nauk przyrodniczych bazuje zatem nie tylko na języku matematyki (logiką takiego języka jest klasyczny rachunek logiczny), ale także na wspomnianym języku wyobrażeniowym, za pomocą którego można adekwatnie wyrażać niektóre prawa fizyki o charakterze *jakościowym*, zwłaszcza prawa przyczynowe.

Wyżej wspomniano o możliwości stosowania w fizyce różnych systemów wielowartościowych. Jednak kwestia stosowalności logiki formalnej w teoriach fizykalnych na tym się nie kończy¹². W związku z tym, że środki formalne klasycznego rachunku logicznego nie dostarczają potrzebnych narzędzi do formalizowania pewnych zwrotów języka wyobrażeniowego teorii fizykalnych (klasyczny rachunek logiczny jest, jak wspomniano, logiką języka matematycznego fizyki), zastosowanie w tych teoriach mogłyby znaleźć niektóre logiki nieklasyczne będące rozszerzeniem klasycznego rachunku zdań. Tego rodzaju logiki zawierają nowe, nieekstensjonalne funktory, które to funktory respektują intensjonalny charakter zwrotów związanych z kluczowymi terminami występującymi w języku wyobrażeniowym nauk przyrodniczych oraz kodyfikują rozumowania występujące w teoriach fizykalnych. Do takich logik należą zwłaszcza: logika zmiany, logika przyczynowości oraz niektóre systemy logiki temporalnej. Problematykę zastosowania w fizyce systemów logiki zmiany i logiki przyczynowości

¹² Niektórzy logicy uważają, iż w fizyce można zastosować nie tylko język logiki, ale także jej metodę. Rozwój teorii systemów dedukcyjnych na początku wieku XX zrodził w tym czasie przekonanie, że poprawna teoria fizykalna powinna być teorią odpowiednio zaksjomatyzowaną (obecnie mówi się raczej o logicznej rekonstrukcji teorii przyrodniczych: rekonstrukcja logiczna teorii fizykalnej polega na takim jej zmodyfikowaniu, że każdy element składowy tej teorii zostaje jednoznacznie określony; jednoznacznie określona powinna być aparatura pojęciowa, której używa się w danej teorii, zbiór zdań zaakceptowanych jako prawa teorii oraz środki dowodowe stosowane na gruncie tej teorii). Ze względu na odmienność przedmiotu logiki i fizyki aksjomatyzacja poszczególnych teorii fizykalnych jest trudna do zrealizowania, ale nie niemożliwa.

(a zwłaszcza ich języka) podjął S. Kiczuk w książkach *Problematyka wartości poznawczej systemów logiki zmiany* oraz *Związek przyczynowy a logika przyczynowości*. Zdaniem Kiczuka język dobrze skonstruowanych i odpowiednio użytych systemów tego typu może służyć utrwalaniu, przechowywaniu i komunikowaniu rezultatów poznania dotyczącego zmiany i związku przyczynowego na gruncie nauk przyrodniczych. Systemy takie dostarczają także precyzyjnych narzędzi do kontrolowania poprawności odpowiednich wnioskowań¹³. O możliwości korzystania z języka logiki formalnej w naukach przyrodniczych pisał także np. A.W. Burks. Skonstruował on bardzo bogaty formalnie system logiki zdań kauzalnych, a następnie stosował go do wnioskowań kauzalnych przeprowadzanych w języku potocznym lub w języku nauk nieformalnych¹⁴.

Przedstawione powyżej treści ukazują, że zdaniem niektórych logików pewne systemy logiczne, a zwłaszcza ich język, mogłyby znaleźć zastosowanie w niektórych naukach przyrodniczych, głównie w fizyce. Analogicznie, takie zastosowania mogłyby też znaleźć systemy temporalne, zwłaszcza niektóre systemy *tense logic* i system von Wrighta.

3. Stosowalność systemów *tense logic* i systemów von Wrighta w naukach przyrodniczych

Tense logic to modalna logika czasu, której prekursorem jest A.N. Prior. Zinterpretował on temporalnie funktory możliwości i konieczności, wprowadzając do skonstruowanych przez siebie systemów cztery funktory zdaniotwórcze odpowiadające w języku naturalnym różnym czasom gramatycznym: Hp – było zawsze tak, że p; Pp – było kiedyś tak, że p; Gp – będzie zawsze tak, że p; Fp – będzie kiedyś tak, że p. Tego rodzaju systemy temporalne łączą badania nad logiczną strukturą czasów gramatycznych z logiczną analizą związków czasowych, podejmowaną na gruncie filozofii nauki. Tezy systemów *tense logic* ustalają znaczenie funktorów czasowych w nich występujących oraz wyrażają własności czasu, m.in. przechodniość,

¹³ S. Kiczuk, *Związek przyczynowy a logika przyczynowości*, Lublin: RW KUL 1995, s. 164.

¹⁴ A.W. Burks, *Chance, Cause, Reason*, Chicago: The University of Chicago Press 1977.

linearność, gęstość, przy czym aksjomaty każdego z jej głównych systemów, tj. K_t , CR, CL, SL, PL, PCr, K_b , wyrażają odmienne własności (tylko system K_t jest niezależny od jakichkolwiek założeń dotyczących własności czasu). Natomiast von Wright jest twórcą systemów *And Next* i *And Then*. Są to systemy zawierające funktory temporalne oznaczane symbolem T, których odpowiednikami w języku potocznym są wyrażenia: *i potem*, *i następnie*. Użycie funktora *i następnie* w systemie *And Next* zakłada dyskretność struktury czasowej. Natomiast system *And Then* z funktorem *i potem* zakłada przechodność i linearność czasu.

W związku z przeprowadzonymi do tej pory rozważaniami podkreślić należy, iż podstawowymi zadaniami systemów logiki temporalnej, które miałyby znaleźć zastosowanie w fizyce (i filozofii nauki), są:

1) dostarczanie ścisłego języka (poprzez formalizowanie pewnych zwrotów czasowych) do precyzyjnego wyrażania praw fizyki wyrażonych w języku wyobrażeniowym (oraz odpowiednich twierdzeń filozoficznych) związanych z czasem i czasową relacją, jaką jest relacja wcześniej/później¹⁵, oraz do ukazania formalnej struktury rozumowań zawierających wyrażenia czasowe, a przeprowadzanych w wyobrażeniowym języku fizyki;

2) dostarczanie odpowiedniej aparatury inferencyjnej do sprawdzania poprawności tych wnioskowań.

Posłużę się teraz przykładem. Do sformalizowania wybrane zostały bardzo proste wyrażenia. Mają one bowiem służyć jedynie za pewien przykład możliwości wykorzystania języka systemów temporalnych w naukach przyrodniczych. Formalizacja jest procesem pod pewnymi względami podobnym do przekładania tekstu z wyjściowego języka na język rachunku logicznego¹⁶. Pamiętać jednak należy, że proces ten bardzo często najeżony jest różnymi trudnościami.

Na gruncie fizyki występują m.in. prawa przyczynowe. Weźmy jedno z nich (a dokładniej jego egzemplifikację, pewien związek przyczynowy): *jeżeli jedna kula bilardowa uderza w drugą leżącą „swobodnie” na stole, to wprawia ją w ruch*. Ten sam związek przyczynowy może być matematycznie

¹⁵ Czas odgrywa bardzo ważną rolę w naukach przyrodniczych, zwłaszcza w fizyce, gdyż fizyczny obraz świata zakłada, że wszystko, co się dzieje, dzieje się w czasie. Najczęściej przyjmuje się, że czas jest zbiorem momentów uporządkowanych liniowo przez relację wcześniej/później.

¹⁶ Niektórzy uważają, że lepszym od przekładu porównaniem jest *modelowanie*. W ramach formalizacji dążymy do zbudowania modelu oryginalnego tekstu.

różnie zapisany, gdyż można tu brać pod uwagę różne parametry będące nośnikami przyczyny i skutku: energię kinetyczną (przekazanie energii przez pierwszą kulę drugiej) lub pęd (utrata go przez pierwszą kulę, zyskanie przez drugą). Stąd ten sam związek można zapisać za pomocą dwóch różnych wzorów matematycznych¹⁷. Natomiast jego formalizacja w obu przypadkach byłaby jednakowa. Prawa przyczynowe mają zawsze charakter jakościowy¹⁸. Tego rodzaju prawa są też niewątpliwie związane z czasem – przyczyna bowiem poprzedza w czasie skutek. Odpowiednia formalizacja tych praw w logice temporalnej powinna więc wyrażać zwłaszcza czasowe następstwo skutku po przyczynie.

Na gruncie *tense logic* następstwo skutku po przyczynie można wyrazić w następujący sposób: $p \rightarrow Fq$, gdzie p reprezentuje zdanie opisujące przyczynę, w naszym przykładzie: *jedna kula bilardowa uderza w drugą leżącą „swobodnie” na stole*, a q zdanie opisujące skutek: *(kula) wprawia ją (drugą kulę) w ruch*. F jest zaś funktorem zdaniotwórczym od argumentu zdaniowego odczytywanym: *będzie tak, że ...*

Inny przykład: II prawo ruchu Newtona można ująć w następujący sposób: *Jeżeli na ciało zadziała siła napędowa (p), to następuje zmiana prędkości ruchu tego ciała (q)* (proporcjonalna do przyłożonej siły i zachodząca w kierunku linii prostej, po której działa owa siła). Najprostsza formalizacja tego prawa (w powyższej postaci) w języku *tense logic* to także: $p \rightarrow Fq$.

W systemie *And Then* von Wrighta następstwo skutku po przyczynie można wyrazić w następujący sposób: $p T q$, gdzie T jest funktorem zdaniotwórczym od dwóch argumentów zdaniowych odczytywanym: *i potem*. System *And Then* wykorzystany został przez Kiczuka do skonstruowania systemu logiki przyczynowości CI, której język pozwala formalizować prawa kauzalne w następujący sposób: $p Cw q$ (p reprezentuje zdanie opisujące przyczynę, a q zdanie opisujące skutek), gdzie Cw jest funktorem zdaniotwórczym od dwóch argumentów zdaniowych odczytywanym: *jeżeli..., to z tej przyczyny ...*. Prawem logiki przyczynowości jest m.in. prawo: $(p Cw q) \rightarrow (p T q)$.

¹⁷ W. Krajewski, *Związek przyczynowy*, Warszawa: PWN 1967, s. 213–236.

¹⁸ Wzory matematyczne nie wyrażają praw przyczynowych, ale ilościową zależność skutku od przyczyny.

Za pomocą języka systemów temporalnych można również formalizować wnioskowania zawierające czasowniki w różnych czasach gramatycznych lub pewne wyrażenia czasowe. Przykładowo:

Jeżeli galaktyki oddalają się od Ziemi (wykazują przesunięcie ku czerwieni wprost proporcjonalne do ich odległości od Ziemi), to wszechświat się rozszerza (przesłanka).

Jeżeli galaktyki będą oddalać się od Ziemi, to wszechświat będzie się rozszerzać (wniosek).

Za pomocą języka *tense logic* zapiszemy to wnioskowanie (przeprowadzone w języku wyobrazeniowym) w następujący sposób:

$$\frac{(p \rightarrow q)}{(Fp \rightarrow Fq)}$$

Przy sprawdzaniu poprawności tego rodzaju wnioskowań trzeba jednak pamiętać, że prawdziwość tez systemów temporalnych, zwłaszcza *tense logic*, zależy od założeń fizyki i kosmologii dotyczących własności czasu¹⁹. O materialną poprawność tych wnioskowań dba natomiast nauka, na gruncie której są one przeprowadzane.

Schematy formalne wnioskowań niezawodnych mogą być wykorzystywane przy *pośrednim* uzasadnianiu tez fizyki. W ramach teorii fizykalnych dozwolone są wszystkie sposoby uzasadniania twierdzeń właściwe naukom dedukcyjnym. Pamiętać jednak należy, że nie są one wystarczające. Potrzebne są inne sposoby uzasadniania, pozwalające oprzeć teorię o wyniki *doświadczenia*.

Systemy *tense logic*²⁰ i systemy von Wrighta mogą zatem dostarczać naukom przyrodniczym formalnego języka. Jednak możliwość wykorzystania w tych naukach konkretnych systemów wymaga jeszcze dokładniejszego przeanalizowania, gdyż samo formalizowanie pewnych zwrotów występujących w języku danej nauki nie jest jedynym i wystarczającym

¹⁹ Przykładowo, jeżeli z przesłanki „Zawsze będzie tak, że p” wyprowadza się wniosek: „Będzie tak, że p” i chce uznać to wnioskowanie za poprawne, trzeba przyjąć, że czas nie ma ostatniego momentu. Podobnie, dla czasu traktowanego jako kontinuum koliste prawem odpowiedniej logiki *tense logic* jest wyrażenie: „jeżeli p, to będzie tak, że p”; wyrażenie to nie będzie prawem logiki dla modelu czasu – prostej.

²⁰ A. Kozanecka-Dymek, *Systemy tense logic oraz ich stosowalność w naukach przyrodniczych*, „Edukacja Filozoficzna” 48 (2009), s. 193–217.

warunkiem do zastosowania danego systemu na jej gruncie. Zastosowanie takie system formalny mógłby znaleźć tylko pod warunkiem, że będzie *wartościowy poznawczo*. Należy zatem odpowiedzieć teraz na pytanie, na podstawie jakich treści można stwierdzić, czy pewne systemy dostarczają formalnego języka, który można by owocnie poznawczo stosować w jakiejś dyscyplinie naukowej?

W tym miejscu zaznaczam, iż zdaję sobie sprawę z faktu istnienia różnych podejść do kwestii języka. Uwzględniam zaś trójpoziomowy model poznania wprowadzony przez Arystotelesa: rzeczywistość (element najbogatszy treściowo) – myśl (umysłowy obraz rzeczywistości) – język (językowy obraz będący wyrazem umysłowego obrazu świata). Język uznawany jest tu za narzędzie komunikowania wyników poznawczych. Natomiast wartość poznawcza języka warunkowana jest tym, czy za jego pomocą poznawaną rzeczywistość można przedstawić *adekwatnie*. W związku z tym można powiedzieć, iż warunkiem posiadania przez system logiczny wartości poznawczej byłaby możliwość adekwatnego opisywania, za pomocą języka tego systemu, pewnego aspektu rzeczywistości, którym zajmuje się dyscyplina, w której miałby on znaleźć zastosowanie. Koniecznym warunkiem adekwatności jest zaś prawdziwość, dlatego też stwierdzić można, że tezy adekwatnego systemu logicznego powinny *prawdziwie* przedstawiać pewien aspekt rzeczywistości, którym zajmuje się dziedzina, dla której system ten miałby być użyteczny²¹. Powyższa zasada²² ukierunkowuje poszukiwania dotyczące rozpoznawania systemów poznawczo wartościowych dla nauk przyrodniczych. Nie wyklucza ona oczywiście innych znanych kryteriów adekwatności.

Z uwagi na fakt, że główną dyscypliną nauk przyrodniczych jest fizyka, logika temporalna dla tego typu nauk powinna w pewien sposób respektować ustalenia dotyczące własności czasu i relacji czasowej, które

²¹ Może bowiem zdarzyć się, że język jakiegoś systemu logicznego formalizuje pewne zwroty występujące w języku danej dyscypliny naukowej, ale jego tezy nie odzwierciedlają w sposób prawdziwy pewnego aspektu rzeczywistości, którym zajmuje się ta dyscyplina. Taki system nie pełni w stosunku do niej funkcji systemu wartościowego poznawczo i nie może być stosowany na jej gruncie.

²² Zasada ta dotyczy systemów formalnych traktowanych jako rachunki logiczne, czyli mających odpowiednią interpretację. Ustalenia te będą zbędne w wypadku, gdy systemy formalne konstruuje się głównie z myślą o formalnych badaniach metalogicznych, które można nad nimi przeprowadzać.

zostały sformułowane właśnie na gruncie fizyki²³. Warunkiem zastosowania systemów logiki temporalnej w naukach przyrodniczych, głównie w fizyce, jest zatem adekwatne wyrażanie przez te systemy, za pomocą aksjomatów i twierdzeń, niektórych własności czasu fizykalnego i relacji wcześniej/później: *specyficzne aksjomaty i twierdzenia adekwatnych systemów temporalnych muszą być zdaniem prawdziwymi w fizykalnym modelu czasu*²⁴. Oczywiście oprócz tego znaczenie mają też formalne własności systemów, zwłaszcza niesprzeczność.

Ocenianie logik nieklasycznych pod kątem ich adekwatności do przedstawiania tez określonych nauk realnych jest zatem ściśle związane z przeprowadzaniem pewnych badań, ze szczególnego punktu widzenia, wiążących się z dziedzinami nauk realnych, które mają być polem zastosowania tych systemów. Są to dociekania typu filozoficznego, należą do filozofii nauki. Przed przystąpieniem do oceniania wartości poznawczej systemów logiki temporalnej należy więc *uwyraźnić założenia dotyczące czasu* przyjęte głównie w fizyce, a także sięgnąć do pewnej filozofii czasu opartej na wiedzy fizykalnej. Niezbędna jest wyczerpująca charakterystyka modeli czasu w sensie fizykalnym (adekwatne systemy temporalne muszą liczyć się z najnowszymi osiągnięciami fizyki dotyczącymi czasu). Dopiero w oparciu o te ustalenia można oceniać adekwatność systemów logiki temporalnej do przedstawienia własności czasu i odpowiedniej relacji czasowej, a następnie wybrać najbardziej adekwatny system temporalny dla danej teorii naukowej fizyki lub kosmologii przyrodniczej. Zwolennicy omawianego stanowiska twierdzą więc, że nie można podać argumentacji za wyborem systemu logicznego, korzystając jedynie z metod logiki formalnej²⁵. Logicy budują systemy logiki zdań czasowych świadomie zakładając różne struk-

²³ W fizyce nie ma zgodności co do wielu własności czasu, np. jego skończoności lub nieskończoności. Wiele pozostaje nieznanych. Własnością niekwestionowaną czasu jest linearność (zakłada ją np. procedura metryzacji czasu), a także przechodność relacji wcześniej/później. Tezy adekwatnych systemów logiki temporalnej powinny zatem wyrażać zwłaszcza wymienione własności. System temporalny powinien być jak najogólniejszy, gdyż przez to rozszerzają się możliwości jego zastosowania.

²⁴ Natomiast reguły logiczne tych systemów powinny wcielać intuicyjnie słuszne reguły wnioskowania używane w traktowaniu o czasie, a więc prowadzić od zdań prawdziwych do zdań prawdziwych.

²⁵ J.P. Burgess, *Logic and Time*, „The Journal of Symbolic Logic” 44 (1979), s. 566–567.

tury czasu²⁶, natomiast uczony lub filozof nauki dokonuje wyboru takiej logiki, która najlepiej odpowiada założeniom o strukturze czasu przyjętym w danej dyscyplinie²⁷.

Pamiętać też należy, iż system temporalny jest adekwatny, gdy jest zgodny z doświadczeniem przyrodników, a więc zgodny z historycznie zastanym stanem wiedzy²⁸. Adekwatność danego systemu nie ma zatem charakteru ostatecznego, gdyż ten stan wiedzy może ulec zmianie. Nie-wykluczony jest wpływ badań przyrodniczych na zmianę koncepcji czasu w filozofii nauki. W związku z powyższym pewne systemy logiki temporalnej mogłyby stracić zastosowania praktyczne, a inne zyskać.

Podsumowując: w niniejszym artykule przedstawione zostało jedno ze stanowisk w kwestii zadań stawianych systemom logiki temporalnej głoszące, iż niektóre systemy temporalne, a zwłaszcza ich język, mogą znaleźć zastosowanie w fizyce współczesnej, kosmologii przyrodniczej oraz filozofii czasu. Zastosowanie takie systemy te mogłyby jednak znaleźć pod warunkiem, że byłyby wartościowe poznawczo. W związku z tym tezy takich systemów logiki temporalnej powinny adekwatnie wyrażać własności czasu

²⁶ Nie zawsze da się wyznaczyć ostry przedział między systemami powstałymi w wyniku stosowania różnych metod: między *tense logic* a *logic of time*. Systemy logiki temporalnej (*temporal logic*) łączą badania nad logiczną strukturą czasów gramatycznych (*tense logic*) z analizą czasu i relacji czasowych podejmowaną na gruncie filozofii nauki (*logic of time*). Zintegrowanie to miało miejsce dlatego, że analiza czasu gramatycznego implikuje przyjęcie jakiegoś modelu czasu fizykalnego. Widać to m.in. w pracach Priora, który wychodząc z analiz czasu gramatycznego, uzyskał wyniki pozwalające na dyskusję zagadnień fizykalnych i filozoficznych.

²⁷ Niektórzy logicy (np. N.B. Cocchiarella) przyjmowali, że logika temporalna powinna poszukiwać takich schematów wnioskowań wyrażonych w języku uczasowionym, których poprawność może być stwierdzona *a priori*, bez odwoływania się do faktów lub hipotez z nauk realnych lub filozofii. Powyższy pogląd nie został jednak powszechnie zaakceptowany. Odrzucił go m.in. Prior w czwartym rozdziale *Past, Present and Future*. Jego zdaniem logiczna czystość, przynajmniej dla niektórych systemów logik nieklasycznych, w tym dla logiki temporalnej, jest niemożliwa, jest po prostu błędnym ognikiem (*Logical purity [...] is a will-o-the-wisp*).

²⁸ Systemy logiki zdań czasowych respektujące założenia ontologiczne dotyczące czasu, obowiązujące we współczesnej fizyce, należałyby do tzw. logiki nauk empirycznych. Logika nauk empirycznych to zbiór systemów formalnych nadbudowanych nad klasycznym rachunkiem zdań, podających prawa rządzące poprawnym użyciem nieekstensjonalnych funkcyj związanych z bazowymi dla fizyki pojęciami, np. czasem i przestrzenią.

i relacji czasowej, czyli być zdaniem prawdziwym w fizykalnym modelu czasu. Przy poszukiwaniach systemów temporalnych, które mogłyby znaleźć zastosowanie w fizyce, niezwykle ważne jest przedyskutowanie zagadnienia dotyczącego własności czasu fizykalnego i relacji wcześniej/później. Dopiero potem można dokonać wyboru takiej logiki, która najlepiej odpowiada założeniom o strukturze czasu przyjętym na gruncie nauk przyrodniczych. Głównym zaś zadaniem adekwatnych systemów temporalnych, mogących znaleźć zastosowanie w naukach przyrodniczych, byłoby dostarczanie ścisłego języka (poprzez formalizowanie pewnych zwrotów czasowych występujących na gruncie języka wyobrazeniowego fizyki) do uściślenia i precyzyjnego wyrażania niektórych rezultatów poznania (związanych z czasem) uzyskiwanych w tych naukach oraz do ukazania formalnej struktury rozumowań zawierających określone wyrażenia czasowe, a także narzędzi do kontrolowania poprawności tego rodzaju wnioskowań. Schematy formalne niezawodnych wnioskowań, przeprowadzanych w wyobrazeniowym języku fizyki i zawierające wyrażenia czasowe, mogą być wykorzystywane przy pośrednim uzasadnianiu tez fizyki.

APPLICATION OF LANGUAGE OF SOME SYSTEMS OF TEMPORAL LOGIC IN THE NATURAL SCIENCES

Summary

The paper discusses one of the positions with regard to tasks which can be posed to temporal logic in connection with formalization of the tense expressions and with codification of inferences respecting these expressions. This position says that some temporal systems, especially their language, can be applied in physics, natural cosmology and philosophy of time. These systems would have to satisfy several conditions. First of all they should formalize some tense expressions appearing in the imaginal language of physics and give them appropriate inferencial apparatus. Temporal systems which could serve physics should be also recognitional valuable systems: their theorems should adequately express properties of time and temporal relations, i.e., they should be true sentences in physical model of time. Language of well constructed and appropriately used temporal systems should serve to qualify and to better communicate results of recognition connected with time occurring in the natural sciences (mainly physics).

KAMILA DOLATA*

ŚWIAT WYOBRAŹNI BRUNONA SCHULZA
JAKO ŚWIAT MOŻLIWY
PRÓBA ZASTOSOWANIA ECOWSKIEJ TEORII NARRACJI

Słowa kluczowe: Schulz, Eco, Leibniz, ontologia, świat możliwy, rzeczywistość, tekst
Keywords: Schulz, Eco, Leibniz, ontology, possible world, reality, text

Wyobraźnia nie zna nie-bytu
Gaston Bachelard, *Poetyka marzenia*

Pojęcie światów możliwych doskonale funkcjonuje w logice i filozofii od czasu, gdy Samuel Kripke zastosował je do budowy semantyk dla logiki modalnej. W jego zamierzeniu jest to metafora, której nie należy traktować jako poważnego rozwiązania ontologicznego, gdyż „możliwe światy ustanawia się, nie zaś odkrywa za pomocą potężnych teleskopów”¹. Ustanawia się je na użytek rozpatrywania możliwości alternatywnych w stosunku do możliwości już zrealizowanych. Mimo to wielu logików, a także filozofów z pogranicza filozofii analitycznej zaczyna definiować i rozważać to pojęcie. Pojawiają się tym samym różne teorie traktujące w sposób konkretny bądź

* Kamila Dolata – doktorantka w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego, zajmuje się filozofią francuską, filozofią wyobraźni, problematyką obrazu i rozumu, teorią światów możliwych. Obecnie prowadzi badania nad rozumieniem pojęcia „obraz” w myśli Gastona Bachelarda. E-mail: kamila.dolata@gmail.com.

¹ S. Kripke, *Nazywanie a konieczność*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1988.

abstrakcyjny świat możliwy². Z biegiem czasów kategoria światów możliwych zostaje rozszerzona o obszar interpretacji, wkracza do hermeneutyki, a dzieje się to za sprawą Umberta Eco. Okazuje się, iż narzędzie świata możliwego doskonale nadaje się do analizy dzieła literackiego.

Jak widać, pochodzące od Gottfrieda Wilhelma Leibniza pojęcie możliwego świata ma współcześnie różne interpretacje. W źródłowej koncepcji wydaje się, że świat możliwy to pojęcie obejmujące zdolność poznawczą i obliczeniową w odniesieniu do nieskończonej liczby możliwości logicznych zapełniania wszechświata. Wówczas sposób, w jaki rzeczy się potoczyły stanowi jedyny sposób, w jaki wydarzyć się mogły, o czym zaświadcza aktualizm³. W monadologii Leibniza nośnikiem ontologicznym są monady, to one są prostymi składnikami przedmiotów naturalnych. Analiza i synteza głoszą, że elementy można łączyć ze sobą na wiele sposobów, tak by powstał nowy obiekt. Tworzy to swoistą przestrzeń logiczną, przestrzeń możliwych sytuacji⁴.

Ten związek, czy też to przystosowanie wszystkich rzeczy stworzonych do każdej z nich w szczególności oraz każdej z osobna do wszystkich pozostałych sprawia, że każda substancja prosta zawiera odniesienia, wyrażające wszystkie pozostałe substancje, że jest zatem wiecznym i żywym zwierciadłem wszechświata⁵.

Tym samym u Leibniza wielość możliwości zaistnienia obiektu jest raczej równoległą aktualizacją substancji niż nowym porządkiem rzeczy. Nieskończona liczba światów logicznie możliwych to zdarzenia, ciągi przyczynowe, możliwości, kombinacje zachodzące w obrębie monad; filozof rozpatruje makrokosmosy i mikrokosmosy danego uniwersum. Ponadto w *Monadologii* niemiecki racjonalista wykorzystuje ideę świata możliwego do wykazania rozumności Boga:

² Artykuły: D. Lewisa, R.C. Stalknera, P. von Invagena, A. Plantingi, N. Goldmana, [w:] *Metafizyka w filozofii analitycznej*, red. T. Szubka, Lublin: TN KUL 1995.

³ T. Ciecierski, *Leibniz o konieczności, możliwości i wolnej woli*, „Przegląd Filozoficzny” nr 1 (2003), s. 135–142.

⁴ J. Perzanowski, *Teofilozofia Leibniza*, [w:] G.W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków: Wydawnictwo Znak 1994, s. 252–350.

⁵ G.W. Leibniz, *Zasady filozofii czyli monadologia*, [w:] G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, przeł. S. Cichowicz Warszawa: PWN 1969, s. 308.

Otóż, skoro istnieje nieskończenie wiele możliwych światów w ideach Boga, a istnieć może tylko jeden, musi być jakaś racja dostateczna wyboru Boskiego, określająca świat ten, a nie inny⁶.

Bóg (czysty rozum) ze względu na ideę dostosowania i doskonałości (rozumności) wybrał do zaistnienia jeden świat. Świat aktualny jest światem najbardziej rozumnym, dlatego on jest. Jest to także świat najbardziej pojemny, który pozwala na urzeczywistnienie największej liczby logicznych możliwości. By jednak zrozumieć cały wszechświat, należy zestawiać świat aktualny ze światami równoległymi:

Podobnie jak miasto z różnych stron oglądane wydaje się coraz inne i stanowi jakby zwielokrotniony perspektywicznie widok, tak dzięki nieskończonej mnogości substancji prostych, tyle samo jest jakby rozmaitych wszechświatów, które są niejako widokami tego samego wszechświata odpowiadającymi rozmaitym punktom widzenia każdej monady⁷.

Uzyskiwana w ten sposób różnorodność postrzegania ukazuje największą ilość zrealizowanych możliwości, logicznie możliwych bytów.

Koncepcja światów możliwych oferuje określoną perspektywę epistemologiczną i ontologiczną. Mnie interesują światy zamieszkałe, ze strukturą pełną, napelniające odbiorcę bytem, a zatem światy mocne ontologicznie, światy przeciwstawne metaforycznym światom logików. Łączy się to z badaniami z zakresu ontologii fikcji, które prowadzi Jan Paśniczek⁸. Owe badania pojawiły się wraz z rozważaniem sztuki i literatury w aspekcie ontologicznym⁹, gdzie namysłowi poddawane są byt, struktura i własności tworów fikcyjnego. Zakres ontologii fikcji przebiega w dwóch kierunkach: z jednej strony za cel obiera się ustalenie statusu ontologicznego dzieła sztuki-

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ *Ontologia fikcji*, red. J. Paśniczek, Warszawa: Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 1991, s. 5.

⁹ Jednym z prekursorów takiego podejścia do literatury jest polski fenomenolog Roman Ingarden, który przedmiot fikcyjny nazywa przedmiotem czysto intencjonalnym, który swe źródło posiada w akcie twórczym podmiotu świadomego. Ingarden tym samym wyznaczył ramy tematyczne ontologii fikcji, [w:] R. Ingarden, *O dziele literackim: badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, przeł. M. Turowicz, Warszawa: PWN 1988.

ki, bada się strukturę dzieła, sposób jego istnienia, relacje do przedmiotów realnych (ontologia dzieł sztuki); natomiast z drugiej badany jest świat przedstawiony, a więc przedmioty, zdarzenia i światy fikcyjne (ontologia obiektów fikcyjnych)¹⁰. Po wprowadzeniu do hermeneutyki pojęcia światów możliwych pojawiło się nowe narzędzie rozumowania. Umberto Eco stworzył złożoną metodologię wraz z właściwymi jej narzędziami tekstowymi. Włoski semiotyk czerpie z pomysłu Leibniza, lecz większy nacisk kładzie na ontologizację koncepcji. Z myślenia Eco bowiem wyłania się perspektywa mapy wielu światów możliwych, na której każdy ze światów traktowany jest jako odrębny porządek rzeczy. A tak postrzegany świat możliwy pociąga za sobą istnienie odrębnego bytu.

Problematyka fikcji przebiega różnymi torami. Istnieje wielość alternatywnych sposobów odnoszenia się do tekstu. Światy możliwe jako narzędzie tekstowe odnoszą się do tego, co sam tekst aktualizuje. Tym samym, korzystając z tej metody badawczej, porzuca się autora tekstu na rzecz koncentracji na tekście samym, bowiem świat poetyki słowa przedstawia pewien byt. Wykorzystując narzędzia Ecowskie, spróbuję poprzez nie zanalizować tekst *Sklepów cynamonowych* i *Sanatorium pod Klepsydrą* Brunona Schulza.

Eco w następujący sposób definiuje świat możliwy: „Terminem «świat możliwy» określamy stan rzeczy wyrażony przez zbiór zdań, gdzie dla każdego zdania p lub $\sim p$. Jako taki, świat składa się ze zbioru indywiduów wyposażonych we własności. Ponieważ niektóre z owych własności czy predykatów są działaniami, świat możliwy może być ujmowany również jako przebieg wydarzeń”¹¹. Oznacza to, że taki świat ma swoje elementy, elementy charakteryzują się swoistymi właściwościami, a między elementami zachodzą jakieś relacje. Eco uprawia semiotykę tekstu, jego świat możliwy musi być światem urządzonym, zbiorem pełnym, strukturą zamkniętą; wiąże się to z czytelnika znajomością indywiduów, ich własności i relacji. Taka znajomość przesądza na rzecz suwerenności, spoistości i wewnętrzności świata możliwego, gdyż takie, a nie inne zachodzą w tym świecie relacje, między takimi, a nie innymi bohaterami. Ponadto świat możliwy to świat,

¹⁰ Rozważania podjęte przez H.-N. Castañedę, T. Persona, J. Paśniczka, D. Lewisa, P. Lamerque’a, [w:] *Ontologia fikcji*.

¹¹ U. Eco, *Lector in fabula. Współdziałanie w interpretacji tekstów narracyjnych*, przeł. P. Salwa, Warszawa: PIW 1994, s. 188.

który nie wydarza się tu i teraz, lecz jest właśnie stanem możliwym. W definicji świata możliwego zawiera się intuicja dająca możliwość wykroczenia poza realną, faktyczną rzeczywistość. Tak rozumiany świat możliwy jest obszarem wypełnionym możliwymi stanami kontrfaktycznymi. Ujmując to słowami Jaako Hintikka: „często udaje się nam coś powiedzieć na temat świata rzeczywistego wyłącznie dzięki jakby zlokalizowaniu go na mapie wszystkich możliwych światów”¹². Zatem rzeczywistość faktyczna staje na pozycji jednej z wielu możliwości, staje się jedną obok wielu innych. Rzeczywistość aktualna przestaje być jedynym logicznie możliwym światem, a jest alternatywą, gdyż oprócz niej bytuje wielość odmiennych światów¹³. Idea możliwości ujawnia się także w postawach propozycyjalnych czytelnika, wtedy, kiedy czytelnik czegoś sobie życzy, czegoś pragnie, o czymś marzy. Jego wyprzedzanie akcji fabuły może okazać się przyszłym stanem rzeczy, może zaistnieć w danym świecie możliwym. Możliwość owa jest nacechowana probabilistycznie, tak więc nie wszystkie przewidywania czytelnika będą sobie równe. Na korzyść świata możliwego orzekają także odnajdywane w tekście wycieczki inferencyjne, wspaniałe wycieczki poza tekst. To miejsca, w których czytelnik może się uwolnić spod władania władzy tekstu, „wyskoczyć” poza niego. Mimo to wycieczka inferencyjna jest przez tekst zamierzona. To tekst wyznacza owe miejsca niedopowiedziane i luźniejsze. Należy pamiętać, że tekst to struktura skończona i pełna. Czytelnik wchodzi w świat zamknięty, działający według swoich praw. Kiedy świat tekstu przekona się do czytelnika, dostrzeże w nim godnego kompana

¹² J. Hintikka, *Eseje logiczno-filozoficzne*, przeł. A. Grobler, Warszawa: PWN 1992, s. 295.

¹³ Jest to myślenie, którego źródło tkwi w systemie G.W. Leibniza o istnieniu nieskończonej ilości światów możliwych, lecz rozwiązanie problemu przebiega już innym torem. Racjonalista niemiecki opiera się na logice dwuwartościowej. Dzięki temu w jego systemie istnieją: byty logicznie konieczne (Bóg), byty logicznie możliwe (świat aktualnie istniejący z racji zasady dostatecznej i zasady współmożliwości, która głosi, że zdarzenia są możliwe, ale jeśli jedno zostanie zrealizowane, pozostałe zrealizować się nie mogą; istnieje taki krąg zdarzeń, z których każde jest możliwe, lecz wzięte razem nie są współmożliwe) i byty logicznie niemożliwe (sprzeczne logicznie). Natomiast U. Eco w swej hermeneutyce ‘światem możliwym’ nazywa świat dzieła literackiego (świat różny od świata obecnego), świat dzieł kulturowych. Każde takie dzieło tworzy bowiem własny metasystem semantyczny, [w:] G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa* oraz U. Eco, *Lector in fabula*.

do przygody, a wtedy otworzy przed nim nieograniczone pola interpretacyjne, wpuści go do swojej egzystencji.

Świat realny/aktualny/obecny pełni znaczącą rolę w metodologii Eco. Całkowite oderwanie od świata rzeczywistego nie może mieć miejsca, gdyż to świat rzeczywisty stanowi punkt odniesienia dla świata narracyjnego. To świat narracyjny zapożycza własności od świata realnego, lecz korzystanie z danych przynależnych światu realnemu nie stanowi tylko i wyłącznie wypełnienia świata możliwego. Oprócz własności znanych czytelnikowi fabuła sama konstruuje własności dla siebie istotne, własności odpowiadające tylko temu kreowanemu światu; przykładem może być to, że np. w *Czerwonym Kapturku* wilk mówi. Świat możliwy jest zatem odmienny od świata znanego z własnego, codziennego doświadczenia odbiorcy. Staje się strukturą skonstruowaną w inny sposób. W tym obszarze ujawnia się definicja Encyklopedii, stanowiącej taki świat odniesienia. Składa się na nią zasób słów, wszelakich pojęć i opisów już nam znanych. Encyklopedia jest kompetencją czytelnika, co wpływa na traktowanie świata możliwego jako części systemu pojęciowego podmiotu. Jak pisze Eco: „wówczas gdy uprawiam teorię narracyjnych światów możliwych, decyduję się (wychodząc od świata, którego bezpośrednio doświadczam) na zredukowanie tego świata do konstruktu semiotycznego, by przyrównać go do światów narracyjnych”¹⁴.

Świat realny przybiera formę konstrukcji, czegoś złożonego z części, jeszcze niebędącego konkretem. Konstrukcja bowiem gwarantuje nadal możliwość manewrowania między jej składnikami, w przeciwieństwie do jednego, jednoznacznego konkretnego. Czytelnik do czytania tekstu podchodzi z kompetencją encyklopedyczną, ze złożonym systemem kodów i subkodów. Odbiorca tekstu tym samym coś już wie. Potrzebuje jeszcze znaczenia terminów, co gwarantuje mu Słownik, który także jest zakorzeniony w świecie rzeczywistym. Na Słownik składają się leksyka, postulaty znaczeniowe, prawa implikacji. Słownik po prostu mówi czytelnikowi, czym coś jest.

Dalej Eco wyróżnia własności istotne, a wraz z nimi wyodrębnieniu podlega topik¹⁵ tekstu. Topik jako narzędzie metatekstowe ustala kształt

¹⁴ U. Eco, *Lector in fabula*, s. 196.

¹⁵ Eco nie utożsamia topiku z tematem tekstu, nie są to pojęcia jednoznaczne. Topik jest pojęciem semantycznie szerszym, po pierwsze to w nim mieści się temat tekstu, po drugie, dzięki niemu możliwa jest interpretacja tekstu.

narracji, wyłuskuje temat. Ustalenie topiku pozwala z kolei na określenie izotopii, rozumianej jako spójność interpretacyjna. Pojawiają się również uwypuklenia semantyczne, czyli wyposażenie, własności – to z nich autor tworzy świat. Dzięki topikowi czytelnik wie, które własności uwypuklić bądź pozostawić w cieniu. Własności dzielą się na: istotne, konieczne, przypadkowe i uśpione. Kształt własności istotnych zależy od topiku. Tym samym są to własności charakterystyczne dla danego typu narracji. Własności konieczne są zatem niezbędne dla rozwoju fabuły, muszą być. By dookreślić, czym są własności konieczne, Eco posłużył się kategorią niedostępności: „Łatwo można zauważyć, że dwa światy są dla siebie wzajemnie niedostępne, ponieważ ich struktury **nie są izomorficzne**. [...] Chodzi o to, że indywidua w obu światach identyfikowane są przez odmienne własności S-konieczne [podkr. w oryg.]”¹⁶. Być S-koniecznym tłumaczone jest jako: być własnością strukturalnie konieczną, niesprzeczną z własnością istotną.

Do określenia pozostał jeszcze termin Biblioteka. Dzięki powyższym rozważaniom sądzę, że analogia staje się jasna. Biblioteka to świat możliwy, swoista sfera znaczeń. Własności istotne niosą za sobą pewne treści, treści te coś oznaczają. Wszystko wydaje się być znakiem, a znaki do siebie wzajemnie odsyłają. Tak ma się sprawa z książkami, znakami-składnikami Biblioteki. Każda książka odsyła do książki innej, ta z kolei do następnej. Biblioteka jako sfera znaczeń wszystkich tych książek jest obszarem znaczeniowo niewyczerpywalnym, jest nieskończonym metasystemem semantycznym.

Z powyższych rozważań wynika, iż Eco kategorię świata możliwego traktuje jako narzędzie semiotyczne, poprzez które orzeka o światach semiotyczno-tekstowych. W jej definicję wplata zarówno formalne (świat możliwy to świat kontrfaktyczny), jak i substancyjne (świat możliwy to alternatywna możliwość – nie zachodzi, ale jest) rozumienie tego terminu. Świat możliwy staje się kategorią filozoficzną przydatną podczas analizowania tekstu. Dzięki niej można dookreślić status ontyczny świata słowa. Przy takim rozumieniu świata możliwego należy poczynić namysł nad nader istotnym pytaniem: czy każde dzieło literackie jest odrębnym światem możliwym, czy raczej każda narracja jako taka składa się na świat możliwy narracji wszelkiej? Gdy odpowie się twierdząco na drugą część pytania, okaże się, iż takie rozwiązanie nie będzie spełniać wymogów świata możliwego. Skoro

¹⁶ Tamże, s. 251.

w każdej narracji ma się do czynienia z innymi indywiduami, fabułą, czasem, miejscem, akcją itp., to jest tyle światów możliwych, ile dzieł literackich. Oznacza to, iż najistotniejsze cechy świata możliwego to odrębność i różność. Świat *Czerwonego Kapturka* różni się od świata *Ulissesa*, a ten z kolei od świata *Sklepow cynamonowych*. Decydująca w tym wypadku wydaje się być Encyklopedia. To ona decyduje o odrębności danego świata/dzieła zarówno od drugiego świata tekstowego, jak i od świata realnego. I tak, w *Czerwonym Kapturku* zjedzona przez wilka babcia żyje nadal po wyciągnięciu z jego brzucha (brak związku przyczynowo-skutkowego). Natomiast w *Skleпах cynamonowych* oraz w *Sanatorium pod Klepsydrą* Ojciec umiera wielokrotnie, a po śmierci zamienia się w przeróżne zwierzęta – kondora, karakona, raka, skorpion. Zatem elementy wyróżniające i cechy właściwe dla danego świata tekstowego orzekają na korzyść jego bytu. Wtedy, kiedy o świecie możliwym przesądzą jego swoistość i suwerenność, odrębność czasowa i przestrzenna, nie ma możliwości, by w każdej narracji spotykać się z takimi samymi indywiduami, ich przygodami, ich działaniami. Wszelka narracja, która ma być/jest możliwym światem, ma tylko sobie właściwe cechy. Tworzy kosmos-strukturę i system maksymalny. W tym sensie fabuła staje się faktem kosmicznym. Każda struktura urządzona podług własnych praw i relacji, umiejscowiona w określonej czasoprzestrzeni, jest bytem. Peter van Invagen, rozważając dwa pojęcia światów możliwych u filozofów analitycznych (abstrakcjonistów i konkretystów), „przedmiot i świat maksymalny” traktuje jako punkt wspólny: „Obie grupy filozofów zgodziłyby się też, że światy są przedmiotami, które są w pewnym sensie maksymalne. Na przykład, ci abstrakcyoniści, którzy sądzą, że światy są stanami rzeczy, utożsamialiby światy z (możliwymi) stanami rzeczy, które są maksymalne ze względu na zawieranie (czy pociąganie) innych możliwych stanów rzeczy. Natomiast David Lewis, który sądzi, że światy są przedmiotami rozciągającymi się w czasie i przestrzeni, utożsamia światy z czasoprzestrzennymi przedmiotami, które są maksymalne ze względu na czasoprzestrzenne powiązanie”¹⁷.

Świat przedstawiony przez Brunona Schulza można odczytać na wiele sposobów. Wiąże się to z wyróżnionymi przez Eco modelami czytelnika. Czytając fabułę naiwnie, czytelnik pozostaje na zewnątrz tekstu, w przypadku opowiadań Schulza czyta historię pewnej rodziny i na tym poprzestaje.

¹⁷ P. van Invagen, *Dwa pojęcia światów możliwych*, przeł. T. Szubka, U. Żegleń, [w:] *Metafizyka w filozofii analitycznej*, s. 179.

Sięgając po *Sklepy cynamonowe* i *Sanatorium pod Klepsydrą* powtórnie, wchodzi już w tekst głębiej, zaczyna dostrzegać odrębność Schulzowskiego świata. Tym samym rozróżnienie czytelnika na naiwnego i krytycznego wiąże się z etapem „wgrzyzania się” w tekst. Czytelnik naiwny nie docieka i nie dopytuje, mało się nawet zastanawia. Jego celem jest ostatnia kartka książki, chodzi bowiem o dotarcie do końca, o książki przeczytanie. Natomiast czytelnik krytyczny korzysta z wycieczek inferencyjnych, gra z tekstem, zadaje sobie także trud przewidywania tego, co się wydarzy, niekiedy nawet podejmuje wysiłek interpretacyjny. Eco czytelnika modelowego obarcza kompetencją językową i komunikacyjną, wyposaża go w znajomość mechanizmów presupozycji i własną potencjalność znaczeniową. Tym samym schemat: nadawca – odbiorca – kod staje się schematem zbyt uproszczonym. Sam kod do zrozumienia wypowiedzi nie wystarcza. Dlatego dla jednego czytelnika tekst jest jasny i wyraźny, a dla innego staje się apokryfem. Są książki nie dla wszystkich przeznaczone. Osobną kategorię stanowi czytanie tekstu jako metatekstu, czytanie tekstu samego. Litery i zdania przestają mieć wówczas znaczenie, niejako przestają istnieć, a oczom czytelnika ukazuje się sam byt słowa. Wtedy staje się on prawdziwym mieszkańcem czytanej świata.

Przeczytawszy prozo-poezję Schulza wielokrotnie, traktuję siebie jako czytelnika nastawionego krytycznie, czytelnika, dla którego przeznaczone jest to dzieło. Prowadzona przez pisarza czynię wysiłek inferencyjny i interpretacyjny. Posiadam także własny Słownik i własną Encyklopedię. Świat Schulza to świat doskonale przemyślany, świat zamknięty i autonomiczny. Autor za miejsce wydarzeń obiera Drohobycz, prowincjonalne miasteczko. Akcja toczy się w zakamarkach i labiryntach starych mieszkań, w sennych uliczkach, „w nieznanach obszarach światów sennych”, „na marginesach bytu”. Czas akcji nie zawsze płynie linearnie, mamy bowiem styczność z czasów nieprzeliczoną ilością, „czasem płynącym drugim torem”, „nadliczbowymi godzinami”, przecież:

każdy wie, że w szeregu zwykłych, normalnych lat rodzi niekiedy zdziwaczały czas ze swego łona lata inne, lata osobliwe, lata wyrodne, którym – jak szósty, mały palec u ręki – wyrasta kędyś trzynasty, fałszywy miesiąc¹⁸.

¹⁸ B. Schulz, *Noc wielkiego sezonu*, [w:] tenże, *Proza*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 1973, s. 111. Wszystkie opowiadania Schulza w kolejnych przypisach pochodzą z tego wydania.

Spotykać można czas Maryński, który jest czasem wariatów, czasem, który:

więziony w jej duszy, wystąpił z niej straszliwie rzeczywisty i szedł samopas przez izbę, hałaśliwy. Huczący, piekielny, rosnący w jaskrawym milczeniu poranka z głośnego młyna-zegara, jak zła mąka, sypka mąka, głupia mąka wariatów¹⁹;

czas Ojca, który jest niejako na marginesie ludzkiego czasu; czas do mieszkań i pomieszczeń należący; czas snu i nocy. Poznaje się także czas cofnięty, bytujący w sanatorium:

jest to do cna zużyty, znoszony przez ludzi czas, czas przetarty i dziurawy w wielu miejscach, przeźroczysty jak sito. Nic dziwnego, toż jest to czas niejako zwymiotowany – proszę mnie dobrze zrozumieć – czas z drugiej ręki. Pożal się Boże!²⁰

Oprócz owych istnieje jeszcze czas rzeczywisty, linearnie płynący, ten, który należy do Adeli, matki, subiektów.

Czas nie jest jednoznaczny, dla każdego taki sam. Czas charakteryzuje się względnością, a ponadto jest on odbierany subiektywnie, co skutkuje przyjęciem przezeń formy konkretnego bytu. Słowami Jerzego Ficowskiego, znawcy prozy Schulza: „potoczne spostrzeżenie: dłuży mi się czas – w schulzowskiej rzeczywistości zmieniłoby się w stwierdzenie obiektywnego faktu: czas stał się dłuższy”²¹. Podmiotowe odczucie wpływa w tejże rzeczywistości na byt. Doznanie emocjonalne przeważa na korzyść istnienia. Czas odczuwany i nazwany jako wolno upływający, zaczyna istnieć w takiej formie, staje się czasem dłuższym, wolniejszym, z nadliczbową ilością godzin. U Schulza spostrzegamy ogromny rozrost czasów, czasów rozproszenie i różne płynięcie. Izabela Czernakowa, koleżanka Schulza, tak wspomina pewną rozmowę o czasie:

Cudowność i zagadkowość anachronizmu – mówił Schulz o swoim miasteczku – rezerwat Czasu. Czy wolno Czasowi stanąć – pytaliśmy?

¹⁹ B. Schulz, *Sierpień*, s. 42.

²⁰ B. Schulz, *Sanatorium pod Klepsydrą*, s. 252.

²¹ J. Ficowski, *Regiony wielkiej herezji. Szkice o życiu i twórczości Brunona Schulza*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 1975, s. 77.

Nie wolno – powiedział szorstko – A na ewolucję brak już czasu rozumiecie? – W oczach Brunona Schulza błysnęło przerażenie²².

Dla pisarza czas płynąć musiał, w zgodzie z głoszonymi przezeń witalizmem i procesualizmem, istotową metamorfozą i maskaradą materii. A mimo to jego prowincjonalne miasteczko zastało się, zanachronizowało, zostało uczynione rezerwatem Czasu. Drohobycz był objęty paraliżem czasu, bowiem płynął tam czas mityczny, zauważalne było czasu wyłączenie. Stał się terenem, na którym toczyła się prywatna mitologia.

Wraz z wielością czasów jasna staje się wielość rzeczywistości. Spotyka się świat przesiąknięty normalnością, świat codzienny, prowincjonalne życie Drohobycza. Kontrastem tego świata jest osobliwy świat Ojca, zarządzający państwa ptasiego, który to pozostawał

w ciągłym kontakcie z niewidzialnym światem ciemnych zakamarków, dziur mysich, zmurszałych przestrzeni pustych pod podłogą i kanałów kominowych. [...] Oprócz tego wszystkie chroboty, trzaski nocne, tajne, skrzypiące życie podłogi miały w nim nieomylnego i czujnego dostrzegacza, szpiega i współspiskowca. Nieraz musiał strzepywać palcami i śmiać się cicho do siebie samego, gdy te wybryki niewidzialnej sfery stawały się zbyt absurdalne; porozumiewał się wówczas spojrzeniem z naszym kotem, który, również wtajemniczony w ten świat, podnosił swą cyniczną, zimną, porysowaną pręgami twarz, mrużąc z nudów i obojętności skośne szparki oczu²³.

Aż wreszcie ten zaprzędany i zatracony Ojciec został zapomniany:

przestaliśmy po prostu brać go w rachubę, tak bardzo oddalił się od wszystkiego, co ludzkie i co rzeczywiste²⁴.

Przeciwstawnym światem do świata Ojca jest byt Adeli, świat *stricte* kobiecy, silny i bujny, z mnóstwem atrybutów, takich jak pantofelki, fartuszki, sukienki; a zarazem świat władający ogromną mocą, sprawczym działaniem, któremu sam Ojciec przypisywał głębsze i symboliczne zna-

²² Tamże, s. 70.

²³ B. Schulz, *Sklepy cynamonowe*, [w:] B. Schulz, *Proza*, s. 82.

²⁴ B. Schulz, *Nawiedzenie*, s. 51.

czenie, nazywał „posłannictwem sił wyższego rzędu”. Jest to świat ludzki, nad wyraz rzeczywisty.

Następnymi światami wykluczającymi się wzajemnie są rzeczywistość należąca do sklepu cynamonowego i rzeczywistość przynależna ulicy Krokodyli. Sklep cynamonowy to według mnie apoteoza świata Ojca, przedmiot największego pragnienia:

Slabo oświetlone, ciemne i uroczyste ich wnętrza pachniały głębokim zapachem farb, laku, kadzidła, aromatem dalekich krajów i rzadkich materiałów. Mogłeś tam znaleźć ognie bengalskie, szkatułki czarodziejskie, marki krajów dawno zaginionych, chińskie odbijanki, indygo, kalafonium z Malabaru, jaja owadów egzotycznych, papug, tukanów, żywe salamandry i bazyliuszki, korzeń Mandragory, norymberskie mechanizmy, homunculusy w doniczkach, mikroskopy i lunety, a nade wszystko rzadkie i osobliwe książki, stare folianty pełne przedziwnych rycin i oszałamiających historyk²⁵.

Mieści się tu zatem wszystko – to, co będące i to, co już było. Sklep cynamonowy staje się synonimem wieloznaczności i niedopowiedzianego, świata pełnego znaczeń. Ujawnia

rzadkie i zakazane druki, publikacje tajnych klubów, zdejmując zasłonę z tajemnic dręczących i upojnych²⁶.

Odkrywa inną stronę rzeczywistości, jej skrywany region, wyjawia tajemnicę. Niesie echo „genialnej epoki”, „regionów czystej poezji”, „nadkolorów i nadaromatów”. Natomiast

okolica ulicy Krokodyli świeciła pustą bielą, jaką na kartach geograficznych zwykło się oznaczać okolice podbiegunowe, krainy niezadbane i niepewnej egzystencji²⁷.

Biel, biorąc pod uwagę istotność kolorów u Schulza, ma ogromne znaczenie. Biel na coś wskazuje. Dla Schulza biel jest pusta. Biel jest brakiem. Biały obszar stanowi inny byt, byt o niepewnej egzystencji. Byt milczący i oczekujący. Tutaj jest to świat imitacyjny i iluzoryczny, połowiczny i nie-

²⁵ B. Schulz, *Sklepy cynamonowe*, s. 85.

²⁶ Tamże.

²⁷ B. Schulz, *Ulica Krokodyli*, s. 92.

zdecydowany, „papierowa imitacja”, „fotomontaż z zeszłorocznych gazet”. To świat niepełny i niepewny, jakby niedokończony, fragmentaryczny, na coś czekający:

powiedzmy bez ogródek: fatalnością tej dzielnicy jest, że nic w niej nie dochodzi do skutku, nic nie dobiega do swego definitivum, wszystkie ruchy rozpoczęte zawisają w powietrzu, wszystkie gesty wyczerpują się przedwcześnie i nie mogą przekroczyć pewnego martwego punktu²⁸.

Znaleźć się w takim bycie oznacza rezygnację z aktywności, życia, procesu na rzecz marazmu. Materia, przeciwstawiając się swej istocie, zaczyna przybierać formę martwoty. Materia nie poddaje się już metamorfozie, materia – czeka. Powyższe dwie rzeczywistości stanowią metafory odnoszące się do dwóch kategorii używanych przez Schulza – ‘poezji’ (epoki genialnej, w której płynął czas mityczny) i ‘prozy’ (świata codziennego pozbawionego prawdy i *sacrum*); języka adamowego i języka stechnicyzowanego; wieloznaczności i jednoznaczności; nadkolorów i bieli.

Oprócz bytów powyższych widnieje: rzeczywistość domów, kamienic, skrzypiącej podłogi, labiryntów mieszkań, dziurek od klucza, tylnych ścian, szop i przybudówek. Na pozycji osobnego bytu istnieje także mieszkanie pana Karola:

puste i zapuszczone, nie uznawało go, te meble i ściany śledziły za nim z milczącą krytyką. Czuł się, wchodząc w ich ciszę, jak intruz w tym podwodnym, zatopionym królestwie, w którym płynął inny, odrębny czas. Otwierając własne szuflady, miał uczucie złodzieja i chodził mimo woli na palcach, bojąc się obudzić hałaśliwie i nadmierne echo, czekające drażliwie na najłżejszą przyczynę, by wybuchnąć²⁹.

Poza tym bytuje świat kipiącej przyrody wraz z czasem „wybuchałym i dzikim”, „wyłamujący się z kierunku zdarzeń” –

Tam to nie był już sad, tylko paroksyzm szaleństwa, wybuch wściekłości, cyniczny bezwstyd i rozpusta. Tam, rozbestwione, dając upust swej pasji,

²⁸ Tamże, s. 99.

²⁹ B. Schulz, *Pan Karol*, s. 81.

panoszyły się puste, zdziczałe kapusty łopuchów – ogromne wiedźmy, rozdziewające się w biały dzień ze swych szerokich spódnic, zrzucając je z siebie, spódnica za spódnicą, aż ich wzdęte, szelestne, dziurawe łachmany oszalałymi płatami grzebały pod sobą klótliwie to plemię bękarce. A żarłoczne spódnice puchły i rozpychały się, piętrzyły się jedne na drugich, rozpierały i nakrywały wzajem, rosnąc razem wzdętą masą blach listnych, aż pod niski okap stodoły³⁰.

Schulz nadał temu opisowi formę drgającą, dynamiczną, poruszającą się. Taka też jawi się przyroda: niekontrolowana, nieujarzmiona, nieposkromiona. Ta rzeczywistość puchnie, piętrzy się, rozpycha, napiera.

Obecna w opowiadaniach wielość światów odpowiada zrelatywizowanemu czasowi. Ujmując to słowami Ficowskiego: „Schulz znalazł klucz do tych zaczarowanych wrót, u których często twórcy podglądali ów świat przez dziurkę od klucza”³¹. Podglądacze opisywali świat z jednej strony, spoglądali jedynie na fragment, natomiast Schulz opisał go doszczętnie, odnalazł każdy zakamarek, odkrył każdą mysią dziurę, udało mu się wejść w głąb świata. Niczym kamera patrzył i rejestrował, zachwycał się widokiem. Odnajdywał ukryty porządek rzeczy w świecie, ich esencję, ich sens; oczom czytelnika ukazywał bowiem

prawdziwy labirynt obcych mieszkań, ganków, niespodzianych wejść
na obce podwórza³²,
prawdziwe oblicze domów, fizjonomię losu i życia, które formowało
je od wewnątrz³³.

Czytając świat Schulza poprzez pryzmat kategorii Ecowskich, jako krok pierwszy należy poczynić odniesienie do Encyklopedii. Wchodząc do świata *Sklepow cynamonowych* i *Sanatorium pod klepsydrą*, spotkane postaci i miejsca należy gdzieś umiejscowić. Tym samym czytelnik dowiaduje się, że akcja dzieje się w Drohobyczu³⁴, w prowincjonalnym miasteczku,

³⁰ B. Schulz, *Pan*, s. 77.

³¹ Tamże, s. 44.

³² B. Schulz, *Nawiedzenie*, s. 46.

³³ B. Schulz, *Sierpień*, s. 39.

³⁴ „Drohobycz – miasto w województwie lwowskim, na Pogórze Karpackim, nad rzeką Tyśmienicą, między Samborem a Stryjem, w bezpośredniej bliskości Bolesławia i Truskawca. Ludność w roku 1900: 19 400, w 1931: 32 300, do drugiej wojny światowej głównie żydowska, polska i ukraińska. Znane od XI stulecia, miasto na przełomie

które można na mapie odnaleźć i stwierdzić, że Drohobycz istniał. Następnie poznaje Ojca, chłopca, matkę, służącą, subiektów, ciotkę, wuja, wariatkę, kolegę i jeszcze kilka postaci mniej ważnych. Oczywiście mieszczą się one także w jego wymiarze encyklopedycznym. Wie już, w jakim miejscu się znajduje. Z kolei Ojciec wydaje się indywidualium istotnym, koniecznym dla rozwoju fabuły. Tym samym jego postać zostaje uwypuklona. Jest to krok drugi, w którym dokonuje się uwypukleń semantycznych, które składają się na ten świat możliwy. Ponadto dla opowiadań pisarza istotne staje się zachowanie postaci, ich wygląd zewnętrzny, ich stany wewnętrzne, a także przestrzeń przez nie zajmowana. Dlatego zachowanie Ojca różni się od reszty postaci, zwraca się na niego uwagę jako na figurę znaczącą, która prowadzi czytelnika, a przy tym postać wyobcowaną, przekraczającą codzienną rzeczywistość. Tak samo ważna jest postać służącej Adeli, jako postać Ojcu przeciwstawna, z innego porządku bytowania.

Istotny dla ustalenia izotopii okazuje się także krajobraz. W tym przypadku kolory, dźwięki, zapachy i smaki odgrywają główną rolę, dlatego opis jest tak nasycony, tak wciągający. Jerzy Jarzębski stwierdza: „opis pełni u Schulza niezwykle ważną rolę, [...] istnieją opowiadania w gruncie rzeczy przez opis zdominowane, o fabule zredukowanej niemal do zera”³⁵, co zρέcznie nazywa „malowaniem słowem”. To stwierdzenie mieści się w kategorii uwypuklenia semantycznego, opis zyskuje postać bytu koniecznego w świecie schulzowskim. Oznacza to, iż świat opowiedziany językiem innym aniżeli prerafinowanym, kwietystycznym, barokowym, nie będzie światem schulzowskim. Taki opis jest konieczny do zaistnienia właśnie tego świata, zważywszy na głoszone przez samego pisarza pierwszeństwo słowa/języka w stosunku do rzeczywistości³⁶. Opis zróżnicowany, pełen

XIX i XX wieku przeżyło wielki boom związany z odkryciem złóż ropy naftowej pod Boryslawiem, co przyniosło rozwój przemysłu i budownictwa, powstanie nowych dzielnic, bogatych rezydencji, a także generalną przebudowę centrum, które nabrało nowoczesniejszego, miejskiego charakteru. Ośrodkiem miasta jest rynek z ratuszem, przy rynku stoją dwie świątynie, kościół katolicki i cerkiew Świętej Trójcy. W centrum było też przed wojną wiele bóżnic żydowskich, wraz z największą ponoć w południowej Polsce synagogą”. Cyt. za: *Słownik schulzowski*, oprac. i red. W. Bolecki, J. Jarzębski, S. Rosiek, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2004, s. 91.

³⁵ J. Jarzębski, *Prowincja centrum. Przypisy do Schulza*, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2005, s. 28.

³⁶ B. Schulz, *Mityzacja rzeczywistości*, [w:] B. Schulz, *Proza*, s. 334–336.

metafor, wieloznaczny kreuje taką też rzeczywistość. Dalej dzieciństwo także figuruje jako kategoria niezbędna w tej rzeczywistości. W dzieciństwie bowiem umiejscowiona zostaje „epoka genialna”, „epoka życia naszego”. Trzeci krok to dokonanie procedur identyfikujących. Wyróżnić należy relację S-konieczną ojca z: Demiurgiem, regionami prawdziwej poezji, pytaniami metafizycznymi, tajemnicą, prawdą, nadkolorami i nadaromatami, wykładem o materii, ze zwierzętami (w szczególności z karakonami); relację S-konieczną miasta z: ulicą Krokodyli i sklepem cynamonowym; Adeli z: pantofelkiem, bujnością, kobiecością, ze światem ludzkim, z prozą; dzieciństwa z: epoką genialną, epoką życia naszego. Identyfikacji należy poddać również narratora. Z jednej strony wydaje się on być osobą wiedzącą, tym, który nas prowadzi, a z drugiej pozostawia mnóstwo miejsc niedopowiedzianych, sytuacji niezakończonych.

Wkrada się zatem pytanie: o co tu chodzi, za które odpowiedzialny jest właśnie topik tekstu. Pomocne przy jego ustalaniu stają się słowa kluczowe tekstu bądź jego tytuł. Według mnie ‘sklepy cynamonowe’ oraz ‘sanatorium pod Klepsydrą’ pełnią podwójną funkcję – są i tytułem, i słowami kluczowymi (kategoriami). ‘Sklepy cynamonowe’ naprowadzają czytelnika na trop wieloznaczności, wielości zarówno możliwości, jak i rzeczywistości, będącego kiedyś i dziś, prawdy i iluzji. W ‘sklepiach cynamonowych’ mieści się bowiem Wszystko. Sądzę, iż w schulzowskiej koncepcji Byt mógłby zostać nazwany metarzeczywistością. Taka metarzeczywistość byłaby pozycją, z której orzeka się o wielu aspektach bytu. „To, co jest” jest pełnią obejmującą nieskończenie wiele możliwości ontologicznych. Dlatego nazywanie Bytu – Wszystkim wydaje się postępowaniem jak najbardziej uprawnionym. Wieloznaczność staje się tym samym uniwersalnym modelem świata.

Z kolei ‘sanatorium pod Klepsydrą’ mówi o czasie. Słowo klepsydra ma dwa znaczenia: oznacza przyrząd służący do odmierzania czasu oraz obwieszcza czyjąś śmierć. Do tego dochodzi sanatorium, miejsce dochodzenia do zdrowia. Rekonwalescenci nie bytują w czasie linearnym, lecz trwają między drzemką a obiadem, balansują między jawą a snem. Mówiąc słowami Jerzego Ficowskiego: „ciągłe zapadanie w drzemkę i budzenie się z niej prowadzi do zagubienia chronologicznego porządku, poczucia ciągłego upływu czasu”³⁷. Czas się rozplywa, wydłuża i kurczy, a nawet nieruchomieje, można go zatrzymać, w końcu w sanatorium Ojciec żyje.

³⁷ J. Ficowski, *Regiony wielkiej herezji*, s. 77.

Tym samym Schulz w tytułach swych opowiadań zawiera *credo* swych rozważań. Mowa bowiem o czasie i przestrzeni, ciągłej ich metamorfozie i przemianie. Czasu przybywa, a byt się rozrasta.

Topik zatem jest zjawiskiem typowo pragmatycznym, nastawionym na użyteczność. Czytelnik wskazując topik, dowiaduje się, co tekst miał mu do powiedzenia. Oprócz tego ustalenie topiku to działanie konieczne prowadzące do spójności interpretacyjnej. Tym samym wkracza się w obszar interpretacji. Eco interpretację rozumie jako część tekstu, jako współdziałanie czytelnika: „**tekst jest wytworem, którego przeznaczenie interpretacyjne musi stanowić część jego własnego mechanizmu generującego**: generowanie tekstu oznacza zastosowanie strategii, w której skład wchodzi przewidywanie co do posunięć innych osób” [podkr. w oryg.]³⁸ i w innym miejscu: „Przez interpretację rozumie się [...] semantyczną aktualizację tego, co tekst jako strategia chce powiedzieć wykorzystując współdziałanie swego Czytelnika Modelowego”³⁹. Tekst wybiera swojego czytelnika. Do świata słowa zostają zaproszeni jedynie ci, którzy potencjalnie rozumieją, co tekst do nich powie. W tekst zostało wiele wpisane, a czytelnik jedynie dzięki sprytowi i wiedzy może do tego dotrzeć. Oprócz tego wielość odczytań i zgoda na akty świadomej swobody odbiorcy przesądzą o otwartości dzieła. Pojawia się zatem pytanie o otwartość dzieła Schulza. Czy jego opowiadania mogą zostać nazwane dziełem otwartym? Czy raczej kryje się w nich jedna upoważniona interpretacja?

Pomocne w udzieleniu odpowiedzi na powyższe pytania będzie poczynienie namysłu nad samym terminem dzieło. Dla Umberto Eco dzieło to „przedmiot o takich właściwościach strukturalnych, które wprawdzie pozwalają na różnorodne interpretacje dokonywane z coraz to nowych punktów widzenia, ale zarazem je harmonizują”⁴⁰. Dzieło jawi się strukturą, systemem relacji pomiędzy poszczególnymi jego płaszczyznami. Dzięki temu możliwe jest poznanie dzieła, gdyż poznaniu podlegają kolejno jego poszczególne składniki/płaszczyzny. Jest to aspekt epistemologiczny dzieła sztuki, w którym dzieło coś chce powiedzieć czytelnikowi, a on rozumie jego

³⁸ U. Eco, *Lector in fabula*, s. 77.

³⁹ Tamże, s. 262.

⁴⁰ U. Eco, *Dzieło otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, przeł. J. Gałuszka, L. Eustachiewicz, A. Kreisberg, M. Oleksiuk, Warszawa: Czytelnik 1994, s. 7.

moowę. Struktura przemawia ponadto na korzyść aspektu materialistycznego dzieła – dzieło jest bowiem zbiorem znaków, posiada jakąś materię. Oprócz tego, według włoskiego semiotyka, w każdym dziele zawiera się „dialektyka formy i otwarcia”. Dzieło oprócz struktury posiada też formę, to dzieło zrealizowane, mające pewien kształt. Forma jest „celem procesu twórczego i początkiem pewnego odbioru, który – realizując się – ożywia wciąż od nowa, z rozmaitych perspektyw, formę początkową”⁴¹. Forma zarazem scala tekst i wpisuje go w obszar innych tekstów, w prawa interpretacyjne. Tym samym struktura dzieła i struktura interpretacji wzajemnie na siebie wpływają. Interpretacja wydaje się być odbiorem dzieła, przy czym zależy zarówno od twórcy, jak i od czytelnika. Dopiero teraz świat możliwy słowa zaczyna napełniać odbiorcę bytem, ponieważ wszystkie płaszczyzny dzieła mają w nim swój udział. Jest to aspekt ontologiczny dzieła sztuki, bowiem oczom czytelnika ukazuje się Gadamerowski „przyrost bytu”⁴². „Przyrost bytu” wynika z czasowości, przestrzeni i znaczenia świata możliwego. Dzieło wyraża sobą konkretną czasoprzestrzeń, niesie sobą jakiś sens. Zatem nie czyni niczego innego, jak właśnie wyraża swój byt, a przy tym wytwarzając swój obraz, w chwili jego estetycznego przeżywania przez odbiorcę, i jego napełnia bytem. Jest swoistym mikrokosmosem w makrokosmosie. Przypomina to rozumienie świata możliwego przez Dawida Lewisa, jako świata innego od tego, w którym przyszło nam mieszkać, jako „sposobów, na jakie rzeczy mogłyby być”⁴³.

Wraz z interpretacją pojawiają się kategorie otwartości i zamkniętości dzieła. W przypadku fabuł zamkniętych tylko jedna hipoteza okaże się dobra, fabuła szybko zweryfikuje przewidywania, „świat fabuły jest taki, jaki jest”⁴⁴. Dzieło zamknięte rozumie się jako skończone i raz na zawsze określone. Inaczej sprawa ma się z fabułami otwartymi, tu prawie każda hipoteza jest w stanie zapewnić fabule spójność. Nie oznacza to jednak niczym nieujarzmionej wolności w interpretacji, gdyż wtedy dzieło by się rozpadło i rozsypało. Dzieło jako struktura posiada określoną sieć powiązań, struktura jest stała i niezmienna. Otwartość wyraża się w nieskończoności

⁴¹ Tamże, s. 13.

⁴² Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Kraków: „Inter Esse” 1993.

⁴³ D. Lewis, *Światy możliwe*, [w:] *Metafizyka w filozofii analitycznej*, s. 127.

⁴⁴ U. Eco, *Dzieło otwarte*, s. 177.

i nieokreśloności. Jakim dziełem jest dzieło Schulza? Jerzy Jarzębski nazwał je „dziełem znaczeniowo niewyczerpywalnym, jest tak dlatego, że Schulz należał do pisarzy niezwykle konsekwentnych i wyrazistych w swoich poglądach, można go zatem opisywać, zaczynając z różnych stron, ale w końcu dochodzi się zawsze do jakiejś wspólnej dla różnych analiz konkluzji. Po prostu Schulz zdaje się cały czas pisać tę samą Księgę”⁴⁵. Słowa te oznaczają, iż świat schulzowski może zostać przeczytany, zaczynając od dowolnie wybranej strony, analizując dowolną płaszczyznę; czytany nie po kolei, dowolnie. Można go czytać na wiele sposobów, analizować poszczególne motywy i symbole, lecz przy końcu powinno się dojść do sedna, do momentu zwrotnego.

Według mnie takim punktem wspólnym dla różnorodnych interpretacji okazuje się kategoria ‘wieloznaczności’. Narrację schulzowską charakteryzuje nieskończona ilość znaczeń z nieskończoną ilością światów możliwych; to dzieło, w którym panuje ciągła przemiana i metamorfoza. Schulz w ten oto sposób wyraził się o bycie swych opowiadań:

Substancja tamtejszej rzeczywistości jest w stanie nieustannej fermentacji, kiełkowania, utajonego życia. Nie ma przedmiotów martwych, twardych, ograniczonych. Wszystko dyfunduje poza swoje granice, trwa tylko na chwilę w pewnym kształcie, ażeby go przy pierwszej sposobności opuścić. W zwyczajach, w sposobach bycia tej rzeczywistości przejawia się pewnego rodzaju zasada – panmaskarady. Rzeczywistość przybiera pewne kształty tylko dla pozorów, dla żartu, dla zabawy. Ktoś jest człowiekiem, a ktoś karakonem, ale ten kształt nie sięga istoty, jest tylko rolą na chwilę przyjętą, tylko naskórkiem, który za chwilę zostanie zrzucony. Statuowany jest tu pewien skrajny monizm substancji, dla której poszczególne przedmioty są jedynie maskami. Życie substancji polega na zużywaniu niezmiernie ilości masek. Ta wędrówka form jest istotą życia. Dlatego z substancji tej emanuje aura jakiejś panironii. Obecna tam jest nieustanna atmosfera kulisy, tylnej strony sceny, gdzie aktorzy po zrzuceniu kostiumów zaśmiewają się z patosu swych ról. W samym fakcie istnienia poszczególnego zawarta jest ironia, nabieranie, język po błazeńsku wystawiony⁴⁶.

⁴⁵ J. Jarzębski, *Prowincja centrum*, s. 5.

⁴⁶ List Brunona Schulza do Stanisława Ignacego Witkiewicza, [w:] B. Schulz, *Księga listów*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2002, s. 102.

Uwidocznione zostają dwie strony rzeczy – ta widoczna, i ta za kulisami; świat faktyczny i świat rzeczy samych w sobie. Widać możliwość przemieszczania się w wielu czasach i wielu przestrzeniach. Mimo tego ciągłego przepływu substancja – Byt – pozostaje niezmienna, a wielość czasów i przestrzeni to aspekty/strony/wymiary jednego wszechświata. Można to połączyć z ideą wielogłosowego świata, ideą głoszącą wzajemną relację zdarzeń i rzeczy. Tu byt jest jeden, lecz posiada nieskończenie wiele stron. Poznanie świata równe jest otwarciu się na wszystkie aspekty bytu. W tym rozumieniu, by poznać świat schulzowski, należy poruszać się w tych wielu światach możliwych: świecie Ojca i świecie Adeli, regionach poezji i regionach prozy, w sklepie cynamonowym i na ulicy Krokodyli, odczuwając czas przynależny każdej z owych sfer.

U Schulza z jednej strony spostrzec można wieloznaczność i niewyczerpalność znaczeniową (kategorie: nadkolory, nadaromaty), z drugiej jedność i mit (kategorie: dzieciństwa, epoki genialnej, Księgi-Autentyku). Tu pogodzenie dwóch porządków, na pierwszy rzut oka tak sobie przeciwnych, staje się możliwe. Porządek to współobecność porządków tak różnych. Dopatrzeć się tu można przechodzenia od nienazwanego do nazwanego, od chaosu do kosmosu, od *profanum* do *sacrum*. „Po zredukowaniu rzeczywistości do świata mitu, tradycji, fragmentów starożytnych, słów, za pomocą których człowiek przekazywał swe doświadczenia i nadawał im sens, autor usiłuje stopić je w amalgamacie marzenia sennego, aby w tej pierwotnej wolności, na tym obszarze płodnej wieloznaczności, odnaleźć nowy porządek uniwersum wyrwany despotyzmowi dawnych tradycji”⁴⁷ – te słowa Eco napisał w odniesieniu do *Finnegans Wake* Joyce’a, lecz czyż doskonale nie odwzorowują one świata Schulza? Świata naznaczonego archetypem Demiurga, pierwiastkiem męskim i żeńskim, okresami przejścia; świata opowiedzianego jakby nocą i przez sen:

To było bardzo dawno. Matki jeszcze wówczas nie było. Spędzałem dni sam na sam z ojcem w naszym, wielkim wówczas jak świat pokoju. Pryzmatyczne kryształki napełniały pokój rozproszonymi kolorami, rozpryskaną po wszystkich kątach tęczą i gdy lampa obracała się na swych łańcuchach, wędrował cały pokój fragmentami tęczy, jak gdyby sfery siedmiu planet przesuwwały się kręcąc przez siebie. Lubilem

⁴⁷ U. Eco, *Poetyki Joyce’a*, przeł. M. Kośnik, Warszawa: Wydawnictwo KR 1998, s. 138.

stawać między nogami ojca, obejmując je z obu stron, jak kolumny. Czasami pisał listy. Siedziałem na biurku i śledziłem z zachwytem zakrętasę podpisu, zawile i wirujące jak trele koloraturowego śpiewaka. W tapetach pączkowały uśmiechy, wykluwały się oczy, koziółkowały figle. Aby mnie ubawić, ojciec wypuszczał w tęczową przestrzeń bańki mydlane z długiej słomki. Odbijały się o ściany i pękały, zostawiając w powietrzu swe kolory. Potem przyszła matka i wczesna ta, jasna idylla skończyła się. Uwiedziony pieszczotami matki, zapomniałem o ojcu, życie moje potoczyło się nowym, odmiennym torem, bez świąt i bez cudów, i byłbym może na zawsze zapomniał o Księdze, gdyby nie ta noc i ten sen⁴⁸.

Do tego narracja jest mityczna, za jej pomocą zostaje przedstawiona historia pewnej rodziny, historia ludzkości:

W książce tej podjęto próbę wydobywania dziejów pewnej rodziny, pewnego domu na prowincji, nie z ich realnych elementów, zdarzeń, charakterów czy prawdziwych losów, lecz poszukując ponad nimi mitycznej treści, sensu ostatecznego owej historii⁴⁹.

Sądzę, że *Sklepy cynamonowe* i *Sanatorium pod Klepsydrą* są dziełami otwartymi z licznymi gramami czasowymi, z różnymi przestrzeniami; z niewyczerpaną ilością ścieżek semiozy, z miejscami pozbawionymi rozwiązania. Ostateczna forma opowiadań ukazuje się bowiem w momencie interpretacji wtedy, kiedy interpretator staje się pośrednikiem dzieła, czyta je po swojemu. Wówczas staje się ono metatekstem, osobnym bytem, niosącym własny sens i znaczenie. Wartość dzieła jest tym większa, im liczniejsze i bogatsze interpretacje jest ono w stanie z siebie wygenerować. Za każdym bowiem razem dzieło odżywa. Za otwartością przemawia wieloznaczność przekazu artystycznego, wielokrotność znaczeń, liczne miejsca niedopowiedziane. Skomentuję to słowami Maurice'a Merleau-Ponty'ego, które przytacza Eco: „istotne dla rzeczy i świata jest zatem to, ażeby ukazywały się jako otwarte..., aby wciąż obiecywały nam, że zobaczymy jeszcze coś innego”⁵⁰. Niedopowiedziane i niewyczerpane zyskuje wartość nadrzędną. Jako czytelnik wierzę, że istnieje obszar z nieskończoną rezerwą znaczeń.

⁴⁸ B. Schulz, *Księga*, [w:] B. Schulz, *Proza*, s. 123.

⁴⁹ B. Schulz, *Expose o książce Brunona Schulza 'Sklepy cynamonowe'*, [w:] B. Schulz, *Księga listów*, s. 325.

⁵⁰ U. Eco, *Dzieło otwarte*, s. 49.

Ostatnim pytaniem wartym rozważenia staje się pytanie o prawdę. Czy prawda jest obecna w świecie fikcji? Czy nie jest to jakaś antynomia? Prawda w fikcji, prawda w złudzie? Mimo sprzeczności widocznej na pierwszy rzut oka, prawdę w świecie możliwym można określić dużo łatwiej aniżeli w świecie codziennego doświadczenia. Nikt nie przystałby na to, że to Adela niczym Demiurg wypowiada się na temat materii rzeczy w *Traktacie o manekinach*, szybko by natomiast stwierdzono, że tego fabuła nie mówi, że czytelnik kłamie. Prawda w świecie fikcji istnieje, lecz jest to prawda obowiązująca w ramach tego, danego, możliwego świata. Jak pisze Eco, to światy fikcyjne „dają nam przyjemne wrażenie zamieszkiwania światów, w których pojęcie prawdy jest niepodważalne; świat rzeczywisty zaś wydaje się nam zdradliwą, niepewną krainą”⁵¹.

Powtarzając za Eco: „tekst jako całość nie jest światem możliwym, stanowi on fragment świata realnego i jest co najwyżej **machiną do wytwarzania światów możliwych**: świata fabuły, światów postaci fabuły i światów przewidywać czytelnika” [podkr. w oryg.]⁵². W tym sensie Schulzowska Księga stanowi dzieło-wszechświat, uniwersum. Księga-Autentyk jest wieloznacznością przepelnioną mnóstwem znaczeń; to Biblioteka z wieloma książkami bądź całościowy tekst z poszczególnymi światami możliwymi. Byt słowa staje na pozycji świata możliwego, dzieje się to za sprawą struktury, którą dzieło jest. Struktura – będąca światem pełnym i urządzonym – przemawia na korzyść bytu wraz ze swoimi indywiduami, ich relacjami i własnościami; wraz z własnym czasem i własną przestrzenią. Świat możliwy słowa, istniejący samodzielnie, jest światem mocnym ontycznie. Powtarzając za Gastonem Bachelardem, wymarzony przez pisarza obraz poetycki napędza wówczas odbiorcę bytem. Tekstowe światy możliwe Umberta Eco istnieją na pograniczu naszego świata. Ta wielka Biblioteka, przesycona znaczeniami, czeka na niekończące się odczytania. Właśnie po trosze przeczytaliśmy i poznaliśmy Księgę i Byt do Schulza należące.

⁵¹ U. Eco, *Sześć przechadzek po lesie fikcji*, przeł. J. Jarniewicz, Kraków: Wydawnictwo Znak 1995, s. 102.

⁵² U. Eco, *Lector in fabula*, s. 253–254.

BRUNO SCHULZ'S WORLD OF IMAGINATION AS POSSIBLE WORLD
AN ATTEMPT TO APPLY ECO'S THEORY OF NARRATION

Summary

The article concerns prose of Bruno Schulz and a category of a possible world. The aim of the article is an attempt to consider *The Cinnamon Shops* and *The Sanatorium at the Sign of the Hourglass*, as a specific possible world. In order to it, the ontology of writing as well as the ontology of fictitious objects is to be analyzed. The tools which are to be used during the analyze are the one of the theory of narration of U. Eco such as possible world, dictionary, encyclopedia, library, open writing, close writing, essential property, vital, dormant, inference trips, text's topic, interpretation. Eco created a complex methodology which contains proper text's tools. The Italian semiotics analyst influenced by G.W. Leibniz, made impact on ontologization of conception, where a possible world is a distinct sequence, the world tight ontically.

MALWINA ROLKA*

NIETZSCHE I GOMBROWICZ: O LUDZKIEJ POTRZEBIE FORMOWANIA CHAOSU

Słowa kluczowe: chaos, kosmos, wola mocy, forma, schemat, świat, sens
Keywords: chaos, cosmos, the will to power, scheme, world, sense

Gombrowiczowska wizja rzeczywistości zaprezentowana w powieści *Kosmos* oraz Nietzscheańska filozofia niewątpliwie posiadają wiele punktów wspólnych, których źródła należy poszukiwać w podobieństwie podstawowego poglądu na świat, człowieka oraz ich wzajemne relacje. To, co niemiecki filozof wykląda w swoich pismach, polski pisarz ubiera w formę literackiej opowieści, posiadającej fabułę, narrację, świat przedstawiony i bohaterów. Intencją tego artykułu nie jest chęć uczynienia z Witolda Gombrowicza zwolennika Nietzscheańskiej filozofii ani całościowe porównanie twórczości dwóch wielkich umysłów. Stanowi on raczej próbę ujęcia zagadnień poruszonych w *Kosmosie* w aspekcie ich podobieństwa do rozstrzygnięć poczynionych przez niemieckiego myśliciela. Oczywiście nie można uznać, że powieść Gombrowicza jest jedynie prostym powtórzeniem

* Malwina Rolka – ur. 1983, doktorantka na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach; pracuje na Wydziale Etnologii i Nauk o Edukacji UŚ w Cieszynie. Zainteresowania naukowe: filozofia współczesna, filozofia kultury, recepcja mitu dionizyjskiego w filozofii oraz wielowymiarowe relacje pomiędzy literaturą, mitologią i filozofią. E-mail: malwina.rolka@us.edu.pl.

poglądów Nietzschego. Polski pisarz niejednokrotnie krytykował myśl autora *Antychrysta*, znane są zwłaszcza kąśliwe uwagi pod adresem koncepcji nadczłowieka, jednakże ich poglądy na ogólną kondycję człowieka okazują się być zaskakująco zbieżne. Celem niniejszego artykułu jest zwrócenie uwagi na te momenty *Kosmosu*, w których odkrywamy analogiczność myśli jego autora z Nietzscheańskim poglądem na naturę świata i człowieka.

Chaos – niepoznawalna natura bytu

Już sam tytuł powieści Gombrowicza jest znaczący w tym sensie, że odsyła do najbardziej ogólnej refleksji nad rzeczywistością. Sięgając do antycznych źródeł naszej kultury, słowo „kosmos” należy rozumieć jako porządek, wszechświat, ład, harmonię¹. Rozumienie kosmosu jako harmonii najprawdopodobniej wywodzi się od pitagorejczyków, którzy widzieli go przede wszystkim w układach liczbowych. Następnie określenie to zyskało szersze zastosowanie, bowiem zaczęto odnosić je do całości bytu jako takiego, rządzonego przez siłę rozumną – logos. Człowiek jako jednostka posiadał stałe miejsce w obrębie harmonijnej całości, stanowił jej odwzorowanie, mikrokosmos. Rozumienie pojęcia „kosmos” jest ukonstytuowane przez dwa zasadnicze czynniki. Pierwszy z nich to zwrócenie uwagi na statyczny charakter kosmosu jako kategorii określającej sposób bytowania. Druga kwestia wiąże się z konsekwencjami naturalnego przeciwieństwa „kosmos–chaos”. Za sprawą Hezjoda dowiadujemy się, że starożytni Grecy pojmowali chaos z perspektywy naturalnej opozycji do kosmosu, wskazując jednak na jego pierwotność w stosunku do uporządkowanego bytu oraz na obecność mocy twórczych, należąca do jego istoty. Etymologicznie termin ten oznacza szczelinę, rozwarcie (por. Kirk, Raven, Schofield 1999, s. 51–53)². Martin Heidegger, analizując pojęcie chaosu w filozofii Nietzschego, zwraca uwa-

¹ Władysław Kopaliński w następujący sposób definiuje ten termin: „wszechświat pojęty jako system uporządkowany i harmonijny, przeciwieństwo chaosu, statyczny Wszechświat rządzony wiecznymi prawami (u filozofów greckich)” (Kopaliński 1987, s. 515–516)

² Według *Słownika mitów i tradycji kultury* chaos definiuje się jako „zionała, rozwarta otchłań, pustka; bezkształtna, nie uporządkowana pramateria, z której powstał świat uporządkowany (kosmos); otchłań wypełniona twórczymi siłami i pierwiastkami boskimi, z której według Hezjoda wyłoniła się Noc (Nyks) i Ciemność (Erebos), a według

gę na fakt, że słowo to w swoim funkcjonowaniu na płaszczyźnie języka mieści w sobie zawsze ruch, dynamizm (por. Heidegger 1998, s. 558). Zatem możemy scharakteryzować opozycję „chaos–kosmos” w trojakim sensie – po pierwsze jako „warunkujące–uwarunkowane”, po drugie jako „tworzące–tworzone” i po trzecie jako „dynamiczne–statyczne”. Należy podkreślić, że „chaos” w każdym przypadku stanowi podstawę dla kosmicznego ładu.

W drugim rozdziale powieści Gombrowicza pojawia się kluczowe dla rozumienia filozoficznej refleksji pisarza zdanie:

Czy więc nigdy nie może zostać naprawdę wyrażone, oddane w swoim stawaniu się anonimowym, nikt nigdy nie zdoła oddać bełkotu rodzącej się chwili, jak to jest, że, urodzeni z chaosu, nie możemy nigdy z nim się zetknąć, zaledwie spojrzymy, a już pod naszym spojrzeniem rodzi się porządek i kształt... (Gombrowicz 1, s. 24).

Gombrowiczowski namysł nad naturą rzeczywistości zostaje przedstawiony przez pryzmat człowieka. Dopiero w relacji z jednostką ujawnia się prawdziwa natura bytu. U podstaw jej istnienia tkwi chaos, który charakteryzowany jest przez dwie cechy: stawanie się, czyli ruch (tak jak u Heideggera), oraz anonimowość. Druga cecha wymaga komentarza. Ktoś jest anonimowy wtedy, gdy nie znamy jego imienia, nazwiska, kiedy nie możemy go w żaden sposób zidentyfikować i nazwać. Podobnie przez anonimowość stawania się (chaosu) należy rozumieć niemożność nazwania go, określenia w języku, zamknięcia w pojęciach. Jeśli coś jest nieuporządkowane i bezkształtne, człowiek nie może tego opisać za pomocą obiektywnego ze swej istoty języka, ponieważ brak w tym stałych punktów odniesienia, owego *eidos*, poszukiwanego w rzeczach. Poprzez anonimowość trzeba przede wszystkim rozumieć brak możliwości skonstruowania odbijającego się w języku obrazu rzeczywistości, który byłby adekwatny do stanu faktycznego. Jednostka, choć z chaosu się wywodzi, nie może go poznać, uchwycić w jego pierwotnej bezpostaciowości. Jest ukonstytuowana w taki sposób, że każde jej działanie zmierza do porządkowania, nadawania kształtu, wprowadzania kosmicznego ładu w bezład otaczającej ją rzeczywistości. Człowiek narzędziem swojego działania w tej materii czyni język – początkowo nadając

innych – dwa pierwsze bóstwa Niebo (Uranos) i Ziemia (Gaja, Ge); potocznie bezład, zamieszanie, zamęt, rozgardiasz” (Kopaliński 1987, s. 146).

nazwy, następnie, abstrahując z nich pojęcia, mozolnie buduje swój kosmos z odłamków chaosu. Jak pisze Helmuth Plessner: „Język okrywa rzecz jak ubranie, a zarazem tworzy jej szkielet, dzięki któremu rzecz może być wypowiedziana i nabrać kształtu. Język artykułuje, rozbija na kawałki, zadaje gwałt niepodzielnej rzeczy, przedmiotowi samemu w sobie, a przecież jest jej powolny, przylega do niej, pozwala się jej ukazać, wydobywa ją z ukrycia” (Plessner 1988, s. 67).

Powyższa charakterystyka stanowi pierwszy punkt, w którym Gombrowiczowska powieść odsyła do Nietzscheańskiego namysłu nad bytem. Niemiecki myśliciel już od początku swojej filozoficznej drogi upatruje podstawy wszystkiego, co istnieje, w dynamicznej rzeczywistości stawania się, określając ją mianem „dionizyjskości”, aby w późniejszej twórczości nadać jej charakter i wypełnić istotę poprzez ukucie wyrażenia „wola mocy”. Nietzscheańskie *Wille zur Macht* określa istotę bytu w jego stawaniu się. Świat u swoich podstaw pozostaje w ciągłym ruchu, co wynika z natury woli, czyli chcenia. Wola zawsze jedynie „chce” – ten fakt wnioskujemy z samej definicji pojęcia. Pozostaje pytanie „czego chce wola?”, na które Nietzsche odpowiada „wola pragnie mocy”. Tak ujęty byt jawi się jako stałe dążenie do kumulowania siły, energii, a co za tym idzie musi zostać opisany w kategoriach walki, konfliktu, przełamywania oporu i uzyskiwania przewagi:

O co walczą z sobą drzewa w puszczy? O „szczęście”? O przewagę...
(Nietzsche 1, s. 296).

Oprócz określeń „dionizyjskość” i „wola mocy” byt zyskuje w filozofii Nietzschego jeszcze jedno ważne miano. W jednym z fragmentów opublikowanych po śmierci filozofa czytamy: „«Byt» – nie mamy żadnego jego wyobrażenia jak «żyć». Jakże bowiem coś martwego mogłoby «bytować»?” (Nietzsche 2, s. 365). Zaratustra natomiast głosi: „Tylko tam, gdzie jest życie, jest także i wola: ale nie wola życia, lecz – tak jak ciebie uczę – wola mocy” (Nietzsche 3, s. 88). Te dwie deklaracje Nietzschego pozwalają postawić znak równości pomiędzy bytem, życiem i wolą mocy. Byt istnieje w taki sposób, że się staje, dzieje i zmienia, ponieważ jako wola mocy dąży do wzrostu i przewycięzania oporu. Ta podstawowa zasada mieści się w pojęciu życia, ponieważ zgadza się z jego ogólnym charakterem. Wszystko, co żyje, również człowiek, wpisuje się w charakter istnienia jako centrum, dążące do przewycięzania i pokonywania, tego, co je otacza. Woluntary-

styczna koncepcja rzeczywistości autorstwa niemieckiego filozofa mieści w sobie pojęcie chaosu, o czym myśliciel niejednokrotnie wspomina także wprost:

Ogólny charakter świata jest przeciwnie chaosem po wszystkie wieki, nie w znaczeniu zbywającej konieczności, lecz zbywającego ładu, rozczłonkowania, formy, piękności, mądrości i jak tam jeszcze zwą się wszystkie nasze estetyczne człowieczości. (Nietzsche 4, s. 101); [...] chaos, konieczność i wir gwiazd – oto reguła. (Nietzsche 5, s. 281).

Chaos określa u Nietzschego dynamizm rzeczywistości, ruch i nieustający konflikt samego bytu w bezcelowym dążeniu do akumulacji energii. Człowiek jako punkt energetyczny, którego istotę stanowi wola mocy nie jest w stanie poznać prawdziwej natury rzeczywistości:

Dlaczego człowiek nie widzi rzeczy? Stoi samemu sobie na drodze, zakrywa rzeczy. (Nietzsche 5, s. 316).

W ten oto sposób wyłania się pierwsza zbieżność filozoficznej refleksji dwóch myślicieli. W ramach podsumowania należy podkreślić, że zarówno Gombrowicz, jak i Nietzsche są w swoim rozumieniu istoty bytu jako chaosu zgodni: chaos jest charakterem bytu w jego pierwotności, a także podstawą człowieka, z której ten dopiero może się wyłonić. Ponadto, byt, będący chaosem u swych podstaw jest bezpostaciowy, a co za tym idzie dla jednostki nieuchwytny w poznaniu, wymykający się regułom ujmowania rzeczywistości, którymi dysponuje człowiek. W związku z tą ostatnią kwestią nasuwa się oczywiście pytanie: w jaki sposób człowiek odnosi się do rzeczywistości?

Kształtowanie antropomorficznego świata

Historia opowiedziana w *Kosmosie* Gombrowicza, wydaje się być jedynie pretekstem do ukazania człowieka na tle świata w ich wzajemnej, ścisłej przynależności. Sama fabuła opiera się na zdaniu relacji z wakacyjnego wypoczynku dwójki przyjaciół: Witolda i Fuksa, którzy trafiają do zakopiańskiej rodziny na kwatery. Należy tutaj wspomnieć o sytuacji Witolda. Wyjeżdża on z domu rodzinnego po kłótni z rodzicami, której powód nie jest bliżej

przedstawiony czytelnikowi. Przyjaciele stają się świadkami absurdalnych wydarzeń, mających początek w odkryciu powieszzonego wróbla. Następnie autor prowadzi bohaterów w kierunku zdemaskowania kolejnych faktów, niejako ze sobą powiązanych: wiszącego patyka, strzałki na suficie, igły wbitej w blat oraz pilnika wbitego w pudełko odnalezionych w pokoiku służącej Katasi. Wszystkie te „znaki”, pojawiają się w trakcie prowadzonego przez bohaterów „śledztwa” w sprawie ich pierwszego makabrycznego odkrycia. Na dodatek wszelkie powikłania sytuacyjne komplikuje jeszcze fakt zauroczenia Witolda zamężną córką właściciela kwatery – Leną, mającego silne zabarwienie erotyczne. Istotne znaczenie dla podjętych tutaj rozważań posiada także scena, w której Witold dusi kota Leny, Dawidka i wiesza go przed domem.

Kwestią kluczową dla opowiedzianej historii i zarazem swoistym punktem wyjścia Gombrowiczowskiej refleksji na temat stosunku człowieka do bytu jest sprzeciw Witolda wobec rodziny. Przy czym rodziny nie należy tutaj rozumieć dosłownie – pod tym pojęciem ukrywa się zbiór przekonań moralnych i filozoficznych. Rodzina jest takim środowiskiem, które jako pierwsze kształtuje zespół naszych przeświadczeń dotyczących rzeczywistości, formuje nasz pierwotny obraz świata. W wyjeździe Witolda kryje się sprzeciw wobec wpojonego mu sposobu odnoszenia się do świata. W filozofii Nietzscheańskiej taki sposób odnoszenia się do rzeczywistości nazywany jest schematyzowaniem:

Nie „poznawać”, lecz schematyzować, narzucić chaosowi tyle regularności i form, ile czyni zadość naszej potrzebie praktycznej. W kształtowaniu się rozumu, logiki, kategorii miarodajną była potrzeba: nie potrzeba „poznawania”, lecz sumaryzowania, schematyzowania, w celu porozumienia się, obliczenia... (Nietzsche 6, s. 187).

Akapit wcześniej Nietzsche także stwierdza:

Logika jest usiłowaniem pojęcia świata rzeczywistego według ustanowionego przez nas schematu bytu, lub ściślej: uczynienia go podatnym do sformułowania, obliczenia... (Nietzsche 6, 187).

Stosunek człowieka do świata nie może być poznawczy, ponieważ zasadniczo stawaniem się nie rządzi logika, stanowiąca granicę dla ludzkiego poznania. Relacja jednostka – rzeczywistość opiera się na schematyzowaniu. Każdy z nas w jakiś sposób widzi świat, wytwarza sobie jego obraz

i to działanie jest wynikiem takiego a nie innego ukonstytuowania tego, kto niesie ze sobą dane ujęcie. Nietzsche w swoich pismach ma na uwadze konkretny sposób ujmowania rzeczywistości, który jest właściwy pewnemu określone mu typowi człowieka, a mianowicie jednostce zakorzenionej w tradycji i kulturze Zachodu. „Narzędziami” wykorzystanymi do ukucia tego schematu bytu są przede wszystkim logika i oparty na niej język:

Wszystko, co odróżnia człowieka od zwierzęcia, zależy od tej zdolności do odparowywania z poglądowych metafor pewnego schematu, a więc do rozmywania obrazu w pojęcie; w sferze tych schematów możliwe jest to, co nigdy nie mogłoby się powieść wśród naocznościowych pierwszych wrażeń: budowa piramidalnego porządku kast i stopni, utworzenie nowego świata praw, przywilejów, podporządkowań, który staje teraz naprzeciw tamtego naocznościowego świata pierwszych wrażeń jako bardziej trwałe, ogólne, znane, bardziej ludzkie i dlatego dominujące i władczy (Nietzsche 7, s. 165).

Przytoczony fragment doskonale ukazuje pogląd Nietzschego na strukturę powstania zakorzenionego w języku, antropomorficznego schematu bytu. To, na co przede wszystkim należy zwrócić uwagę, to fakt, że ów schemat jest konstruktem pojęciowym. Jak możemy go zdefiniować? Według Kanta schemat jest regułą konstytucji przedmiotu i jako taki decyduje o organizacji naszego myślenia, sytuując się pomiędzy zjawiskiem, a pojęciem [por. Kant 1986, s. 288]. Schematyzowanie jawi się zatem jako pewna dyspozycja człowieka do kształtowania rzeczywistości. Tradycyjna zachodnia metafizyka, która swoją kulminację osiąga w idealizmie niemieckim, widzi świat przez pryzmat ogólnych, apriorycznych pojęć, aspirujących do roli nośników obiektywnych treści. Tymczasem nie są one niczym innym jak pewnym antropomorficznym schematem, wyznaczonym przez ludzką potrzebę odnoszenia się do bytu w określony sposób, nadawania mu znaczenia obiektywnej rzeczywistości.

W drugim rozdziale *Kosmosu* dowiadujemy się, że z istoty człowieka wynika potrzeba nadawania kształtu chaosowi. Nasuwającym się podstawowym problemem będzie pytanie o to, czy Gombrowiczowskie porządkowanie i nadawanie kształtu oraz Nietzscheańskie schematyzowanie możemy uznać za ten sam sposób odnoszenia się jednostki do chaosu. Konflikt Witolda z rodzicami wyraża odrzucenie przekonań i poglądów na temat rzeczywistości. Bohater zostaje zatem sam, pozbawiony pomocy

tradycji i obiegowych poglądów na istnienie i wygląd świata. Ta sytuacja daje mu możliwość wykształcenia własnego ujęcia rzeczywistości. Zasadnicza kwestia, wyłaniająca się z sytuacji bohatera, dotyczy oczywiście tego, jak Witold ukształtuje swój obraz, bo możliwość ujęcia jej takiej, jaką jest w istocie (chaotyczną) autor odbiera mu już poprzez cytowane zdanie drugiego rozdziału. Gombrowicz wielokrotnie stara się ukazać ów chaotyczny świat napierający na bohatera:

Gdy się zważy, jak olbrzymia ilość dźwięków, kształtów dochodzi do nas w każdym momencie istnienia... rój, szum, rzeka... (Gombrowicz 1, s. 46).

Jednocześnie w całym napierającym na jednostkę chaosie wyraźnie zostaje wskazany ów pęd ludzki do nadawania kształtu, pewnej postaci wszechobecnemu nieładowi. W taki oto sposób powstają dla jednostki rzeczy, tak rodzi się świat, z którym istota ludzka wchodzi w kontakt:

Nagromadzenie, odmęt, zamęt... za dużo, za dużo, za dużo, tłok, ruch, spiętrzenie, wywalanie, pchanie, rozgardiasz generalny, wielkie mastodonty wypełniające, które w mgnieniu oka rozpadały się na tysiące szczegółów, zespołów, brył, awantur, w niezgrabnym chaosie, i nagle te szczegóły wszystkie znów skupiały się w przemożnym kształcie (Gombrowicz 1, s. 86).

Doskonale ilustruje to także inny fragment:

Jakie to przykre i zniechęcające, gdy po takiej chwili doniosłej, kiedy to bieg zdarzeń wspina się do skoku, następuje rozpad, rozprężenie, wraca brzęczenie roju, roju, dajcie i mnie wódki, pani nie pije, kropla koniaczku, książd, Jadusia, Tolo, Luluś, Lulusia, Fuks i Lena z usteczkami ślicznie wykrojonymi, świeżymi, grono wycieczkowiczów. Wszystko opadło. Nic. Wszystko znów jak brudna ściana. Zamęt (Gombrowicz 1, s. 134).

Gombrowicz ilustruje dwie rzeczy: chaos napierający na jednostkę oraz sposób na radzenie sobie z nim jako „czymś przykrym i zniechęcającym”. Chaos jest przykry dla człowieka, ponieważ sprzeciwia się naturalnemu dążeniu jednostki do nadawania kształtu i ładu. Na uwagę zasługuje także kwestia próby przedstawienia w języku owego bezładu. Gombrowicz nadając formę literacką rozważaniom o chaosie jako jądrze i prapodstawie tego, co

istnieje, zarzuca czytelnika nieuporządkowanym ciągiem słów, przypadkowo zestawionych ze sobą. Z drugiej strony sama literackość Gombrowiczowskiego języka stawia go w swego rodzaju opozycji do obiektywnego języka twierdzeń, który krytykuje Nietzsche jako nieadekwatny w stosunku do wciąż stającej się, ruchomej, chaotycznej rzeczywistości woli mocy. Język literacki w samych swych założeniach jest bliższy temu, co stanowi chaos. Posługując się metaforą i grając znaczeniami słów, taki typ języka drwi z obiektywności abstrakcyjnych pojęć. Zabawa znaczeniem nosi w sobie zawsze znamiona twórczości, a to zbliża ją do prawdziwej natury rzeczy, czyli do chaosu, ponieważ w nim wszelka twórczość bierze swój początek. Stąd właśnie to nie nauka, ale sztuka jawi się Nietzschemu jako „prawdziwie metafizyczna działalność człowieka” (Nietzsche 5, s. 296).

U Gombrowicza człowiek układa z fragmentarycznie przejawiającego się chaosu swoją rzeczywistość. Witold, odrzuciwszy obraz fundowany przez tradycję, próbuje odnaleźć się w tym, co go otacza, ustalić całość pośród dynamicznego ogromu. Jego starania w tej materii oscylują wokół nadania jedności szeregowi odkrytych w swoim otoczeniu faktów poprzez uwikłanie ich w zależność przyczynowo-skutkową. Witold nie chce, a wręcz nie może uwierzyć, że powieszony wróbel, patyk na nitce, strzałka na suficie, przedmioty odnalezione w pokoju służącej są jedynie przypadkowymi, niepowiązаныmi obiektami. Z samej jego istoty jako człowieka wynika potrzeba ułożenia własnego „kosmosu” poprzez wzajemne powiązanie wszystkich „odkrytych” poszlak:

[...] ale jakaś skłonność do układności, coś jak gdyby mgliście zahaczającego, dawała się wyczuwać w szeregu tych zdarzeń – powieszony wróbel – powieszona kurczę – strzałka w stołowym – strzałka w naszym pokoju – patyk wiszący na nitce – przebijało z nich jakieś parcie ku sensowi, jak w szaradach, gdy litery zaczynają zmierzać do ułożenia się w słowo. (Gombrowicz 1, s. 30).

Porządkowania chaosu bohater dokonuje za pomocą określonego zabiegu, który zostaje określony jako „kombinowanie”:

A ja takim już się stałem czytelnikiem martwej natury, że mimo woli badałem, szukałem i rozpatrywałem, jakby tu co było do odczytania i sięgałem po coraz nowe kombinacje (Gombrowicz 1, s. 86);

Gdy się zważy, jak olbrzymia ilość dźwięków, kształtów dochodzi nas w każdym momencie istnienia... rój, szum, rzeka... coś łatwiejszego, jak kombinować! Kombinować! (Gombrowicz 1, s. 46).

Pod pojęciem „kombinowania” ukrywają się u Gombrowicza dwie kwestie. Po pierwsze, refleksja, że z natłoku wrażeń napierających na podmiot wybiera on tylko takie układy, które w jakiś sposób uznaje za wartościowsze. Po drugie, w samym pojęciu „kombinowania” zawiera się już znaczenie jakiegoś obrazu, ta czynność prowadzi do ułożenia czegoś w odpowiedni sposób, uformowania.

Problem formy

Gombrowiczowskie „kombinowanie” w całości twórczości tego autora zyskuje szerszy kontekst, który należy tutaj przytoczyć dla zyskania pełnego obrazu interpretacyjnego. Podstawowe pojęcie filozoficzne, którym operuje polski pisarz w większości swoich dzieł, zostaje określone jako forma. Przy czym należy zaznaczyć, że termin ten posiada u Gombrowicza kilka znaczeń. Dla podjętych tutaj rozważań interesujące będzie jednak takie rozumienie formy, które pozwoli ująć tę kategorię w możliwie najszerszym kontekście. Autor w swoim *Dzienniku* tak ujmuje owo zagadnienie:

Problem Formy, człowiek jako producent formy, człowiek jako niewolnik form, ujęcie Formy Międzyludzkiej, jako nadrzędnej siły stwarzającej, człowiek nieautentyczny – o tym zawsze pisałem, tym się przejmowałem, to wydobywałem [...]. Wszak w *Ferdynandzie*, w *Kosmosie*, nie o co innego chodzi, jak właśnie o tyranie form, o balet struktur (Gombrowicz 2, s. 231).

Zróznicowane pojmowanie przez samego autora tego kluczowego dla jego twórczości terminu doskonale uwidacznia się w cytowanym fragmencie. Już sam zapis wskazuje na różnorodność możliwości rozumienia tego pojęcia – czasem autor pisze słowo „forma” z dużej litery, czasem z małej. Ponadto, w przytoczonej charakterystyce człowiek jest określony jednocześnie jako „producent formy” i jako „niewolnik form”, sama „Forma” z kolei jako „nadrzędna siła stwarzająca”.

Należy zacząć od tego, że pojęcie „forma” nie jest filozoficznie neutralne, a zatem posiada ugruntowane znaczenie na płaszczyźnie dyskursu.

Odnajdujemy go już w starożytności, pod postacią Arystotelesowskiej *morphe* i to jest pierwsze pojawiające się w refleksji metafizycznej rozumienie formy:

Jasne więc, że forma (czy też jakąkolwiek nazwę należy nadać kształtowi rzeczy zmysłowych) nie powstaje ani nie istnieje stawanie się formy ani istoty; jest ona bowiem tym, co powstaje w czymś innym albo przez sztukę, albo przez naturę, albo przez jakąś zdolność. Wreszcie doprowadza się do tego, że spizowa kula istnieje. A utworzona została ze spizu i z kulistego kształtu, czyli w ten sposób, że się ten materiał ujęło w taką właśnie formę i w wyniku tego powstała kula spizowa. (Arystoteles, s. 175–176).

Każda rzecz jest, według Arystotelesa, złożeniem formy i materii, przy czym ta pierwsza konstituuje kształt przedmiotu. Zatem Stagiryta twierdzi, że stanowi ona swoisty „składnik” przedmiotu, a więc możemy ją odnaleźć w każdym bycie (z dwoma wyjątkami, ale dla podjętych tutaj rozważań nie mają one większego znaczenia). Arystotelesowskie pojęcie nie jest oczywiście jedynym, które pojawia się w dyskursie filozoficznym. Od momentu wystąpienia Kanta wszystko to, co formalne zostaje umieszczone w konstrukcji podmiotu, następuje zatem przeniesienie tego, co nadaje kształt z terenu obiektywnie istniejących przedmiotów na płaszczyznę struktury poznającego. Interesującą interpretację tej koncepcji formy przedstawia Ernst Cassirer. Twierdzi on mianowicie, że człowiek odróżnia od zwierząt system symbolicznych form, umiejscowiony pomiędzy receptorami i efektorami. Konsekwencją tego jest fakt, że „Człowiek nie żyje już w świecie jedynie fizycznym, żyje także w świecie symbolicznym. Częściami składowymi tego świata są: język, mit, sztuka i religia. Są to różnorakie nici, z których utkana jest owa symboliczna sieć, spleciona sieć ludzkiego doświadczenia” (Cassirer 1977, s. 80). Dalsza wypowiedź Cassirera zdaje się być kluczowa dla podjętych tu rozważań: „Człowiek nie potrafi się już bezpośrednio ustosunkować do rzeczywistości. Nie może jak gdyby stanąć z nią twarzą w twarz. W miarę jak symboliczna działalność człowieka robi postępy, rzeczywistość fizyczna zdaje się cofać. Zamiast zajmować się rzeczami samymi w sobie, człowiek w pewnym sensie ustawicznie sam ze sobą rozmawia. Tak bardzo owinął się w formy językowe, w obrazy artystyczne, w mityczne symbole lub religijne obrządki, że nie potrafi już niczego zobaczyć ani poznać inaczej jak za pośrednictwem tego sztucznego środka” (Cassirer

1977, s. 80). Człowiek jest przez Cassirera przedstawiony jako istota, która do świata odnosi się jedynie w sposób pośredni, za pomocą posiadanych we własnych strukturach form symbolicznych, których funkcja zasadza się na organizowaniu ludzkiego doświadczenia, układaniu go w pewne sekwencje i kształtowaniu.

Gombrowicz przedstawia człowieka jako tego, który formy „produkuje” i narzuca rzeczywistości, zatem jego stanowisko jest tutaj niewątpliwie zgodne z Cassirerowską wizją podmiotu, kształtującego doświadczenie. Jednakże z drugiej strony jednostka jest także „niewolnikiem form”, czyli jest poddana ich dyktatowi. W jaki sposób połączyć należy te dwie, wydawałoby się sprzeczne tendencje, uwidaczniające się w ludzkiej kondycji? Jeden z interpretatorów twórczości Gombrowicza rozpatruje ów problem w następujący sposób: „Człowiek Gombrowicza nieustannie organizuje sobie doświadczenie, a z drugiej strony forma, jaką w ten sposób powołuje do życia, poczyna organizować się sama, posłuszna nadrzędnym prawom symetrii i analogii; [...] forma odrywa się od niego, staje się zamknięta, niepodległa ingerencji, obca, martwa” (Jarzębski 1971, s. 80). Źródłem Gombrowiczowskiej formy jest podmiot, jednakże w toku jej konstytuowania się i wyłaniania zyskuje ona charakter obiektywny. Jednostka staje się „niewolnikiem formy”, kiedy to, co pochodzi z jej własnej istoty, uwalnia się spod ludzkiego wpływu, aby w jakiś sposób zawładnąć egzystencją człowieka. Zjawisko takie w filozoficznym dyskursie nosi nazwę alienacji i możemy je odnaleźć u wielu myślicieli, chociażby u Marksa, Ortegi y Gassetta, Feuerbacha czy też Nietzschego. Zofia Zdybicka charakteryzuje je w następujący sposób: „Alienacja jest to taki stan, w którym jakaś rzeczywistość pochodząca od człowieka uzyskuje autonomię i przeciwstawia się mu, pozbawia człowieka czegoś, co do niego należy. [...] Alienacją mogą być objęte nie tylko dobra materialne, ale także dobra duchowe i stosunki międzyludzkie. Występuje ona więc w sferze ideologicznej, społeczno-politycznej i ekonomicznej” (Zdybicka 1993, s. 231–232). W taki oto sposób człowiek jest zarazem „stwarzającym formy”, jak i „niewolnikiem form”. Pozostaje jeszcze do rozpatrzenia kwestia różnicy pomiędzy „formami” a „Formą”. Te pierwsze występują w liczbie mnogiej i nadają kształt rzeczywistości, z czasem uwalniając się spod dyktatu jednostki i pretendując do statusu rzeczywistości obiektywnej. Natomiast „Forma”, pisana dużą literą i występująca zawsze w liczbie pojedynczej, jest pojęciem o zasięgu szerszym, pełniejszym. Dla Gombrowicza w tym określeniu zawiera się

ogólna ludzka skłonność do porządkowania chaosu, tendencja, sytuująca się w istocie człowieka i wyznaczająca jego bytową kondycję. Owa „Forma” niewątpliwie jawi się jako kategoria filozoficzna, która umiejscawia człowieka w otaczającej go rzeczywistości i wyznacza jego ogólne predyspozycje jako gatunku do określonego typu relacji ze światem.

Z rozważań podjętych przez Nietzschego oraz z powieści Gombrowicza wyłania się obraz dwóch kategorii, służących człowiekowi do kontaktu z pierwotnie bezpostaciową rzeczywistością samą w sobie. Nietzscheańska wola mocy i Gombrowiczowski chaos prezentują w gruncie rzeczy ten sam pogląd na naturę świata, który w istocie swojej dla jednostki pozostaje niedostępny. Mimo to człowiek przystosował się do warunków swojej egzystencji. Niemiecki filozof owo przystosowanie widzi w wytwarzaniu schematu statycznego bytu, przysłaniającego rzeczywistość stawania się, w którym egzystuje człowiek. Ów świat jest zakorzeniony w języku i składa się głównie z pojęć jako nośników „obiektywnych” treści, według których istota ludzka usiłuje nadawać sens swojej egzystencji. Gombrowicz natomiast medium pomiędzy jednostką i światem upatruje we wszechobecnych formach, które choć w pochodzeniu swym są ludzkie, z czasem uwalniają się spod władzy człowieka, by przejąć nad nim kontrolę. Podobnie jak w przypadku schematu, forma służy porządkowaniu, a ono dla człowieka posiada właściwie tylko jedno znaczenie – nadawania sensu temu, co go otacza. Właśnie to Gombrowicz przedstawia w *Kosmosie*, temu służą wszelkie działania Witolda. Pojęcie schematyzowania oraz skłonność do formowania chaosu w gruncie rzeczy jawią się jako ten sam sposób odnoszenia się do świata, z którego wyłania się człowiek, ale nie potrafiąc się do niego odnieść, wyodrębnia jego fragmenty, by uczynić je zdatnymi do egzystowania.

W poszukiwaniu sensu życia

U Nietzschego jednostka schematyzuje byt, u Gombrowicza „kombinuje”, czyli „formuje”, zespalając poszczególne elementy chaosu tak, by nadać im sens, spójność i jedność, przy czym przy wyborze określonej „kombinacji” musi posługiwać się jakimś kryterium. Niemiecki filozof twierdzi, że tym, co decyduje o tworzeniu pojęciowego schematu bytu jest ludzka potrzeba. Podobnie Gombrowiczowski Witold zdaje się dążyć do wybrania takiej, a nie innej „kombinacji” – zestawu twierdzeń wyjaśniających, nadających

sens. Czy możemy mówić o wspólnym kryterium? Aby móc odpowiedzieć na to pytanie, należy najpierw odkryć, co Nietzsche rozumie pod słowem „potrzeba” i jakie tak naprawdę jest jej źródło u tego autora. Pojęciowy schemat bytu ma to do siebie, że jest statyczny i jako taki przysłania dynamiczny charakter tego, co faktycznie istnieje. W ten sposób Nietzsche wprowadza opozycję pomiędzy „światem prawdziwym”, który zgodnie z tradycyjną metafizyką optuje za stałością, obiektywnością, pojęciowym ujmowaniem świata, oraz „światem pozornym”, określonym jako przeciwieństwo tego pierwszego. Problem ten ilustruje Nietzsche w następujący sposób:

„Świat prawdziwy i świat pozorny” – przeciwieństwo to zostało sprowadzone przeze mnie do stosunków wartości. Swoje warunki zachowania się rzutowaliśmy jako atrybuty bytu w ogóle. Ponieważ w wierze swojej, żeby prosperować, musimy być stali, uczyniliśmy z tego, że świat «prawdziwy» nie zmienia się i nie staje się, lecz jest istotą (Nietzsche 6, s. 185).

Owa potrzeba konstrukcji statycznego pojęcia bytu wynika z samej istoty człowieka – jest on istotą, który wartościuje, czyli ocenia i wybiera zawsze to, co warunkuje jego przetrwanie. Stąd właśnie pochodzi ów „świat prawdziwy” – musiał powstać, pomimo swojego fikcyjnego charakteru, pomimo tego, że jest błędem (por. Nietzsche 8, s. 34) w tym sensie, iż nie zdaje sprawy z faktycznego stanu rzeczy. Jego istnienie opiera się na wierze i na określonym wartościowaniu, czyli cenieniu wyżej tego, co jest stałe, ogólne, pojęciowe. Człowiek jednak jest rozumiany w filozofii Nietzschego jako jeden z wielu punktów, zakorzenionych w chaotycznym świecie życia – stawania się. Jego istotę stanowi wola mocy, stąd stwierdzenie:

Wszelkie wartościowania to tylko skutki i węższe perspektywy w służbie tej jednej woli: samo wartościowanie jest tylko tą wolą mocy; (Nietzsche 1, s. 393).

Poprzez człowieka działa wola mocy, zatem tym, co wartościuje, co dokonuje oceny i wyboru takich, a nie innych warunków jest wola mocy w swoim nieokiełznanym dążeniu do przetrwania i wzrostu poprzez nieustanne przezwyciężanie samej siebie.

Z zagadnieniem tym wiążą się w filozofii Nietzschego dwie istotne kwestie, których nie sposób pominąć – perspektywizm i interpretacja. Niemiecki filozof pisze:

[...] wartość świata tkwi w naszych interpretacjach (że może gdzieś są możliwe jeszcze inne interpretacje jako tylko ludzkie), że dotychczasowe interpretacje były ocenami perspektywicznymi, zgodnie z którymi podtrzymujemy swe życie, to znaczy swą wolę mocy, w imię wzrostu mocy, że każde wywyższenie człowieka niesie ze sobą przezwyciężenie węższych interpretacji, że każde uzyskane wzmocnienie i powiększenie mocy otwiera nowe perspektywy i skłania do wiary w nowe horyzonty. (Nietzsche 2, s. 365).

Punkt energetyczny, jakim jest człowiek, interpretuje, czyli każdorazowo ustala warunki dla swojego przetrwania i wzrostu. W pojęciu interpretacji zawiera się pojęcie zrozumienia czegoś, co interpretujemy. Takie zrozumienie jest nadaniem określonego sensu interpretowanemu zjawisku. Jeśli nadanie sensu stanowi sedno interpretacji, to usensownienie takie będzie równoznaczne z potraktowaniem tego zjawiska jako swojego, ze swoistym zawłaszczeniem go. Potwierdzają to słowa Nietzschego:

W istocie interpretacja jest środkiem do tego, ażeby czymś zawładnąć. Proces organiczny zakłada nieustanne interpretowanie [...] (Nietzsche 2, s. 365).

W tym znaczeniu świat człowieka nie składa się z obiektywnie istniejących bytów, ale rzeczywistość każdej jednostki jest tylko jej rzeczywistością, czyli jej interpretacją, jej własnym schematem, wedle sensu nadawanego przez nią samą.

Sama interpretacja zależy od perspektywy jednostki, stąd jest ona „oceną perspektywną”. W stałej walce o przewagę, zakorzeniony w płynnej rzeczywistości stawania się, byt, jakim jest człowiek, zawsze posiada określoną perspektywę, horyzont działania, w którego obrębie dopiero interpretuje. Owa perspektywa jest wyznaczona ilością mocy, jaką dysponuje wszechwładna wola w danym punkcie. Stąd określona perspektywa wyznacza ramy obrazu, wytworzonego w wyniku interpretacji. Schemat metafizyczny, który dominuje, zdaniem Nietzschego, w postrzeganiu rzeczywistości wśród ludzi mu współczesnych, jest tylko jedną z możliwości organizacji antropomorficznego świata, charakterystyczną dla dekadencji, czyli życia schyłkowego, które nie podejmuje już trudu walki o przewagę. Jego przeciwieństwo stanowi afirmatywna dialektyka twórczości i negacji właściwa pełni życia, które ze stałego dążenia do akumulacji mocy czyni podstawową zasadę swego nieustannego budowania i obalania kolejnych

interpretacji. Każdy człowiek posiada swoją perspektywę, ale Nietzsche nie wyklucza także perspektywy właściwej całemu gatunkowi:

Nie możemy wyjrzeć poza swój kąt: jest to beznadziejna ciekawość chcieć wiedzieć, co za inne rodzaje intelektu i perspektywy istnieć by mogły: na przykład czy jakieś istoty mogą odczuwać czas w kierunku wstecznym lub na przemian w kierunku naprzód i wstecz (czym byłby dany inny kierunek życia i inne pojęcie przyczyny i skutku. [...] Świat stał nam się raczej raz jeszcze „nieskończony”: o ile nie możemy odeprzeć możliwości, że zawiera w sobie nieskończone interpretacje (Nietzsche 4, s. 219).

Owa „pozaludzka perspektywa” jest eksperymentem myślowym mającym na celu uwypuklenie możliwości nieskończonego ujmowania, zawłaszczania świata, tworzenia nieskończonej ilości schematów bytu.

Powróćmy do Witolda i jego poszukiwań wzajemnych związków pomiędzy zaobserwowanymi „faktami”. Niewątpliwie Witold dąży do tego, aby połączyć w spójną całość wszystkie elementy, co miałyby mu dać wyjaśnienie sytuacji. Głos Fuksa podpowiada:

„Trzeba będzie to wszystko wyswietlić, wyjaśnić, dojść do sedna”
[Gombrowicz 1, s. 47]

i Witold za tym głosem podąża. Jeżeli działa w taki właśnie sposób, to owo „parcie ku sensowi” (Gombrowicz 1, s. 30) ma dla niego wartość nadrzędną. Z drugiej strony w głowie Witolda pojawia się jednak refleksja:

Zgoda, patyk na nitce, tego nie widuje się co dzień... ale przecież ten patyk mógł wisieć z tysiąca przyczyn, nie mających nic wspólnego z wróblem, wyolbrzymiliśmy jego znaczenie, ponieważ ukazał się nam u samego kresu naszych poszukiwań, jako ich rezultat – naprawdę nie był żadnym rezultatem, był tylko patykiem na nitce... (Gombrowicz 1, s. 30).

Jednakże Witold wybiera drogę sensu, opowiada się za nią poprzez uduśzenie kota Leny i powieszenie go na haku przed domem. Jego myśl staje się wymowna:

Wisiał, jak wróbel, jak patyk, do kompletu (Gombrowicz 1, s. 59).

Bohater tak usilnie dąży do nadania uporządkowanego charakteru sytuacji, w której się znalazł, że sam poniekąd staje się rodzajem demiurga, kreującego tę rzeczywistość. To potwierdza nadrzędne znaczenie, jakie dla Witolda ma nadawanie sensu w stosunku do braku sensu. Zatem jest to już jakiś rodzaj wartościowania. Bohater musi odnaleźć na nowo sens, aby przetrwać, aby nie doprowadzić się do szaleństwa, do którego droga wiedzie przez zanurzenie się w chaosie bez wyboru jednej z możliwych kombinacji:

Istnieje coś jak nadmiar rzeczywistości, jej spęcznienie już nie do zniesienia. (Gombrowicz 1, s. 57).

Zarysowany został tu jednak wybór pomiędzy „sensem”, jaki posiada ów związek pomiędzy kolejnymi przypadkami powieści, a ich możliwą przypadkowością. Dlaczego Witold poprzez uduszenie kota opowiada się za pierwszą możliwością? Ponieważ coś, co jest sensowne nawet w jakiś pokrętny sposób, zawsze wydaje się człowiekowi wartościowsze niż to, co przypadkowe. Gombrowicz potwierdza stanowisko Nietzschego, że istota ludzka konstruuje swój antropomorficzny świat, dąży do nadania mu takiego kształtu, który będzie korzystniejszy z punktu widzenia ludzkiej natury. Witold tworzy swoją interpretację zdarzeń, nadając sens temu, co wydaje się absolutnie absurdalne i bez znaczenia, wybiera określoną kombinację, opartą na rozumieniu i stając przed możliwością nadania określonego znaczenia, robi to. Co więcej, próbuje do swojej interpretacji świata nakłonić innych jego mieszkańców, wskazując na fakt, jak istotne jest dla człowieka stałe utwierdzanie się w przekonaniu, że dzieli ową rzeczywistość z innymi, nawet wiedząc, że „świat jest doprawdy rodzajem parawanu” (Gombrowicz 1, s. 47), a „rzeczy bawią się nim w piłkę” (Gombrowicz 1, s. 47). Nieważne zatem czy powiemy tak jak Nietzsche, że człowiek ustala schemat bytu, za pomocą którego odnosi się dopiero to tego, co faktycznie istnieje, czy też tak jak Gombrowicz określimy istotę ludzką jako tę, która wybiera jedną z nieskończonych kombinacji pośród chaosu możliwych wyborów, ponieważ w gruncie rzeczy i jedno i drugie sprowadza się w swojej istocie do pewnego wartościowania, na którym ufundowany jest antropomorficzny świat sensu. I w jednym, i w drugim przypadku człowiek jawi się jako ten, który do bytu nie jest w stanie odnieść się bezpośrednio, ale potrzebuje mediacji stworzonych przez siebie konstruktów – schematów lub form.

Witold ma jednak zdecydowaną przewagę nad człowiekiem Zachodu, którego obraz przedstawia nam Nietzsche w swoich pismach. Bohater

Gombrowicza postępuje o krok dalej, ponieważ zdaje sobie sprawę, że wyodrębniony przez niego z chaosu wrażeń schemat (jego interpretacja) jest jednym z wielu. Zdobywszy się na moment autorefleksji, Witold spogląda na swoją relację ze światem niejako z góry. Nietzscheańska jednostka natomiast jest przekonana, że żyje w blasku prawdy, opromieniającym stałość i porządek bytu, stanowiącego podstawę dla istnienia i działań człowieka. Ta metafizyczna wiara, zdaniem niemieckiego filozofa, jest wyrazem pędu europejskiej kultury w stronę tego, co określa mianem nihilizmu. Stan ten charakteryzuje swoiste „odwartościowanie” świata:

Krótko mówiąc, wycofaliśmy na powrót kategorie „celu”, „jedności”, „bytu”, za pomocą których nadaliśmy światu pewną wartość – i teraz świat wygląda na pozbawiony wartości... (Nietzsche 1, s. 395),

a to oznacza, że

za pomocą tych trzech kategorii nie da się już świata zinterpretować (Nietzsche 1, s. 395).

Nihilizm polega na odrzuceniu posiadanego schematu bytu, na zanegowaniu tego sensu, który uprzednio nadaliśmy światu. Witold po ucieczce od wszelkich form ujmowania rzeczywistości staje właśnie wobec sytuacji, w której musi dokonać nowej interpretacji. Jest on świadomy tego, że sama jego istota prędzej czy później go do tego zawiedzie, a każdy sprzeciw może skończyć się popadnięciem w szaleństwo. Dla Nietzschego spełniony nihilizm jest czymś, co spogląda na niego z mroków przyszłości. Można powiedzieć, że patrzy właśnie oczami Witolda. Zakończenie *Kosmosu* nie przynosi jednak rozwiązania „zagadki”, nie następuje happy end w postaci wykazania wzajemnych związków przyczynowo-skutkowych pomiędzy zaistniałymi wydarzeniami. W finale bohater wraca do rodzinnego domu, by zasmakować ponownie w banalności „potrawki z kury” (Gombrowicz 1, s. 148). Nie udaje mu się złożyć własnego „kosmosu” pomimo świadomości, że świat, który nas otacza, zawsze jest jedynie interpretacją. Ucieka więc przed szaleństwem, wyzierającym na niego z bezdennej otchłani chaosu, w jedyny świat jaki zna – tradycyjnie uporządkowany. Witold jest za słaby, żeby zmierzyć się z chaosem w próbie jego uporządkowania. Nietzsche zapewne skomentowałby jego postawę, mówiąc, że jest on być może już lwem, ale na pewno jeszcze nie dzieckiem (por. Nietzsche 3, s. 18–19).

Literatura

- (Gombrowicz 1) – Gombrowicz W. (1988), *Kosmos*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- (Gombrowicz 2) – Gombrowicz W. (1988), *Dzienniki 1961–1966*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- (Nietzsche 1) – Nietzsche F. (2004), *Fragmenty listopad 1887 – marzec 1888*, [w:] F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, tłum. B. Baran, Kraków: Inter Esse.
- (Nietzsche 2) – Nietzsche F. (2004), *Fragmenty sierpień 1885 – jesień 1887*, [w:] F. Nietzsche *Pisma pozostałe*, tłum. B. Baran, Kraków: Inter Esse.
- (Nietzsche 3) – Nietzsche F. (2005), *Also sprach Zarathustra*, Köln: Anakonda.
- (Nietzsche 4) – Nietzsche F. (2004), *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Kraków: Zielona Sowa.
- (Nietzsche 5) – Nietzsche F. (2004), *Fragmenty 1882 – wiosna 1884*, [w:] F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, tłum. B. Baran, Kraków: Inter Esse.
- (Nietzsche 6) – Nietzsche F. (2004), *Wola mocy*, tłum. S. Frycz i K. Drzewiecki, Kraków: Zielona Sowa.
- (Nietzsche 7) – Nietzsche F. (2004), *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*, [w:] F. Nietzsche, *Pisma pozostałe*, tłum. B. Baran, Kraków: Inter Esse.
- (Nietzsche 8) – Nietzsche F. (2004), *Ludzkie, arcyłudzkie*, tłum. K. Drzewiecki, Kraków: Inter Esse.
- Arystoteles (1983), *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa: PWN.
- Cassirer E. (1977), *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Warszawa: Czytelnik.
- Heidegger M. (1998), *Nietzsche*, tłum. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, W. Werner, C. Wodziński, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jarzębski J. (1971), *Pojęcie „formy” u Gombrowicza*, „Pamiętnik Literacki” z. 4.
- Kant I. (1986), *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. 1, Warszawa: PWN.
- Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M. (1999), *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Warszawa–Poznań: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kopaliński W. (1987), *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa: RYTM.

Plessner H. (1988), *Pytanie o conditio humana*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa: PWN.

Zdybicka Z. (1993), *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.

NIETZSCHE AND GOMBROWICZ: ABOUT HUMAN'S NEED TO CHAOS FORMING

Summary

In Gombrowicz's novel *Cosmos* we can find a idea of reality, which is very similar to Nietzsche's metaphysical postulates. In this article I'd like to show that points in the views both of autors, which are compatible. Both of them characterize truth of existence by chaos and becoming. Polish writer assumes that man has a ground in the chaos, but can't live without the ordering categories. Nietzsche also claims that we stay in world of pretence, because we havn't the instruments to experience the "will of power" reality. It is a reason why people are looking for the way a chaos forming. They have found the constancy in the language and in the logic, which creates the world of pretence. In Gombrowicz's novel human's world is created by form. People have to live in themselves reality, because chaos is a way to madness.

SŁAWOMIR PIECHACZEK*

BIOGRAFIA INTELEKTUALNA EMILA CIORANA

Słowa kluczowe: egzystencjalizm, sceptycyzm, filozofia akademicka,
twórczość aforystyczna, moralіści, bezsenność

Keywords: existentialism, scepticism, academic philosophy, aphorism,
moralists, insomnia

Rumuńskość jako zbawcze brzemię

O ile w Polsce myśl Ciorana jest znana już od 1952 roku, kiedy to w „Kulturze” można było przeczytać przełożony przez Jerzego Giedroycia szkic *Dogodności i niedogodności wygnania*¹, a w ostatnich siedemnastu latach pojawiły się tłumaczenia kilkunastu książek rumuńskiego myśliciela, o tyle zdumiewa niemal zupełny jej brak na arenie życia intelektualnego w Rumunii. Komunistyczni dyrygenci kultury nie mogli zaakceptować cynizmu

* Sławomir Piechaczek – ur. w 1981 r. w Opolu, absolwent filozofii na Uniwersytecie Opolskim, obronił pracę magisterską pt. „Doświadczenie egzystencjalne Emila Ciorana”. Obecnie doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Opolskiego, pisze pracę doktorską pt. „Pesymizm Ciorana jako kategoria interpretująca egzystencję ludzką”. Zastępca redaktora naczelnego zielonogórskiego internetowego czasopisma filozoficznego „Appendix”, sekretarz redakcji polskiej serii naukowej „Almanach Komunikacji Społecznej”. E-mail: iktaton20@wp.pl.

¹ Por. S. Piechaczek, *Człowiek jako chore zwierzę. Z antropologii E.M. Ciorana*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” nr 3 (2008), s. 107.

Ciorana. Kiedy mówił, że egzystencja jest absurdem, na to jeszcze byli w stanie przystać, kiedy jednak stwierdzał, że wszelka forma społeczna jest absurdem, to już wydawało im się nie do przyjęcia. Optymizm, niezachwiana wiara w konstrukcje społeczne oraz należna im powaga były obowiązkowe. Poza względami politycznymi, nie kto inny, lecz sam Cioran zapracował sobie na złą opinię wśród rodaków, którzy, niewłaściwie odczytując sens jego dzieł, uważali go za „filozofa kłamstwa i nikczemności”². Z pozoru było w tym trochę racji – ktoś, kto twierdzi, że lepszy byłby trąd od bycia Rumunem³, że należy do narodu barbarzyńców, przegranych i niewolników, a nawet w odniesieniu do niego zastanawia się nad eksterminacją⁴, nie może liczyć na przychylnie traktowanie. Byłoby jednak błędem odczytywać sens tych wypowiedzi bez odniesienia do całości myśli Ciorana. A. Paleologu pisze:

Niektórzy potępiali go, błędnie bowiem odczytywali prawdziwy sens jego krytycznych wypowiedzi o Rumunii. Uważano go za ateusza i człowieka nastawionego antyrumuńsko, podczas gdy w istocie negacja to wprawdzie jego żywioł, ale dwoma ulubionymi tematami są Bóg i Rumunia. Prawdę powiedziawszy, nie znam drugiego pisarza równie namiętnie jak on zakochanego w Rumunii⁵.

Prezentowana przez Ciorana wizja świata i człowieka skłania do twierdzenia, iż na ukształtowanie się jej wpłynęła w głównej mierze przynależność rumuńskiego myśliciela właśnie do tej, a nie innej nacji. Rumuński fatalizm, niezdolność do iluzji, akceptacja każdej sytuacji z wyjątkiem własnej, poczucie wyrzucenia poza historię i czas, dostrzeganie nieuniknionego, nawyk cierpienia bez końca i bez powodu, wiara rumuńskiego ludu w to, że grzech i stworzenie są tym samym oraz nieustanne oskarżenia pod adresem tegoż stworzenia są konstytutywnymi elementami myśli Ciorana. I chociaż jako paryżanin powinien czuć się w pełni Europejczykiem, spadkobiercą „lepszego” i zwolennikiem postępu, przyznawał rację chłopu rumuńskiemu,

² Por. K. Zabłocki, *Cioran-story*, „Literatura na Świecie” nr 1 (1990), s. 285.

³ E. Cioran, *Brewiarz zwyciężonych*, przeł. A. Dwulit i M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo KR 2004, s. 73.

⁴ E. Cioran, *Pokusa istnienia*, przeł. K. Jarosz, Warszawa: Wydawnictwo KR 2003, s. 46.

⁵ Cyt. za: I. Kania, *Nihilista pielgrzymujący*, [w:] E. Cioran, *Na szczytach rozpacz*, przeł. I. Kania, Kraków: Oficyna Literacka 1992, s. 26.

dla którego człowiek jest istotą przegraną, zdającą sobie sprawę z tego, że cokolwiek zrobi, to i tak wcześniej czy później będzie tego żałował⁶. Biorąc pod uwagę słowa A. Paleologu, można pokusić się o stwierdzenie, iż Cioranowska krytyka własnego narodu jest zastosowaniem tych wszystkich przymiotów, które ofiarował Cioranowi ów naród właśnie przeciwko temu narodowi. Nie jest to jednak zwykła krytyka, lecz krytyka połączona ze swego rodzaju apoteozą rumuńskości, apoteozą całej gamy słabości i niedostatków, które czyniąc z Rumunów istoty ułomne, jednocześnie odsłaniają przed nimi szereg prawd dotyczących kondycji ludzkiej czy też życia społecznego, do których to prawd zwykli mieszkańcy Europy zachodniej nigdy nie będą mieli dostępu.

Wielu badaczy⁷ uważa, iż cała powojenna twórczość Ciorana, w tym również oskarżenia i obelgi rzucane pod adresem Rumunii, stanowi zamaskowaną próbę rozliczenia się autora *Księgi złudzeń* z jego niechlubną przeszłością, jest czymś w rodzaju „bezkresnej medytacji wokół ideologicznego obłędu, w jaki popadł w młodości”⁸. Cioran w latach trzydziestych był powiązany z faszystowskim ugrupowaniem o nazwie Żelazna Gwardia, a w roku 1936 napisał tekst pt. *Przeistoczenie Rumunii*, w którym wątki silnie antysemityczne spletały się z marzeniami o stworzeniu faszystowskiej Wielkiej Rumunii. Ostatecznie ślepą namiętność do własnego kraju, związki z Żelazną Gwardią oraz jakże bolesne przebudzenie Cioran skwitował krótkim, acz dosadnym stwierdzeniem: „Człowiek, który się szanuje, nie ma ojczyzny. Ojczyzna to lep”⁹.

Po przyjeździe do Francji w 1937 roku, który był pierwszym i chyba najistotniejszym etapem odrywania się od „lepu” ojczyzny, Cioran już nigdy do Rumunii nie powrócił¹⁰. Przybywał na Zachód jako troglodyta,

⁶ E. Cioran, *O niedogodności narodzin*, przeł. I. Kania, Kraków: Oficyna Literacka 1996, s. 56.

⁷ M.in. Alan Finkielkraut i Marek Bieńczyk.

⁸ M. Bieńczyk, *Herezja i melancholia*, [w:] E.M. Cioran, *Historia i Utopia*, Warszawa: Instytut Badań Literackich 1997, s. 108.

⁹ E. Cioran, *Ćwiartowanie*, przeł. M. Falski, Warszawa: Wydawnictwo KR 2004, s. 90.

¹⁰ Materiały opublikowane w 1995 r. przez „Le Monde” wydają się ten fakt podważać: „W miesiąc po śmierci Ciorana paryski dziennik «Le Monde» ujawnił, powołując się na opinię rumuńskich historyków, że Cioran miał na parę miesięcy powrócić do Rumunii zimą 1940 roku, gdy przez krótki okres władzę sprawowali legionści Żelaznej Gwardii;

intruz, potomek barbarzyńców żyjących ongiś na terenach Bałkanów, dziedzic napiętych ścięgien i ciemnej jak ziemia krwi. Jak wcześniej czuł się wyrzucony poza historię i czas, tak teraz świadomie wybrał samotność, alienację, kondycję „innego”, kogoś „znikąd”. Dostrzegając słabość własnej kultury pisze:

Nie zakorzenieć się, nie przynależać do żadnej wspólnoty – taka była i jest moja dewiza. Zwrócony ku innym horyzontom, usiłowałem zawsze odgadnąć, co dzieje się gdzie indziej. Gdy miałem dwadzieścia lat, Bałkany nie mogły mi już nic ofiarować. Jest to dramat, ale i korzyść urodzenia się w strefie kulturowej drugorzędnej i byle jakiej. Obcy stał się moim bogiem. Stąd pragnienie wędrówki poprzez literatury i filozofię, pożeranie ich z niezdrowym zapalem¹¹.

Emigracja stała się dla Ciorana czymś na kształt wyzwolenia. Od tej pory, pozbawiony własnego języka, rodzinnej ziemi, niezależny od jakiegokolwiek wspólnoty, mógł swobodnie korzystać z nieprzebranego bogactwa różnych kultur. Otwartość na to, co „obce”, wyzbycie się chęci zaangażowania, pełnego pasji uczestnictwa w kolektywnych mitach, pozwalały mu widzieć jaśniej i ostrzej. Status emigranta stał się figurą jego istnienia, natomiast wykorzenienie, niedostosowanie, nieprzerwane stanie „na uboczu” już na zawsze określiły Cioranowskie *modus vivendi* i *modus scribendi*¹².

Ku własnemu językowi i formie

Nie wydaje się, by Cioran zaraz po przybyciu do Francji nosił się z zamiarem definitywnej zmiany języka rumuńskiego na francuski i zostania pisarzem francuskim. Ta myśl dojrzewała w nim powoli, aż pewnego dnia roku 1947, tłumacząc Mallarmégo na rumuński, zdał sobie sprawę z tego, że zakrawa na absurd tłumaczenie czegoś na język, którego przecież prawie nikt nie zna.

miał wygłosić wówczas w radio ekstatyczną pochwałę jej przywódcy, zmarłego w 1938 roku Corneliu Codreanu, nie protestował przeciw prześladowaniom i miał w nagrodę za lojalność otrzymać posadę w rumuńskim poselstwie przy rządzie Vichy” (M. Bieńczyk, *Herezja i melancholia*, s. 103).

¹¹ E. Cioran, *Ćwiczenia z zachwyty*, przeł. J.M. Kłoczowski, Warszawa: Czytelnik 1998, s. 37.

¹² Bieńczyk, *Herezja i melancholia*, s. 95.

Rumuński jest językiem pozbawionym rygorów, mieszaniną słowiańskiego i łaciny, stąd też jego elastyczność. Natomiast francuski to język ustalony, wymaga od użytkownika jasności i precyzji. Już pierwsze z nim zetknięcie eliminuje poczucie nieograniczonej władzy, tak częste przy posługiwaniu się innymi językami; nie ma w nim miejsca na nieład i rozkielznanie, nadmiar i dwuznaczność. Przystępując do zapoznawania się z nim, natychmiast jesteśmy zmuszeni odrzucić substrat niejasności i porządkować swe myśli na wzór prawników i logików. Temperament Ciorana oraz często udzielająca się mu gwałtowność nieraz odwoływały go od „znużonej elegancji” francuskiego i podpowiadały, że potrzebuje języka pijaczyny i szaleńca. Początkowo miał duże trudności z formułowaniem zdań tak, by ściśle wyrażały myśl, a gdy już mu się to udało, musiało wcześniej zostać okupione litrami wypitej kawy, dziesiątkami wypalonych papierosów i długimi godzinami spędzonymi na przeglądaniu słowników. Był to rodzaj tortury, lecz tortury fascynującej. W jednym ze swoich tekstów pisze:

powinienem był wybrać jakikolwiek inny język, byle nie francuski, bo nie pasuje do mnie jego dystygowany charakter, to język na antypodach mojej natury, moich wyskoków, mojego prawdziwego ja i mojego typu nieszczęść. Przez swoją sztywność, przez sumę eleganckich przeszkód, jakie przede mną stawia, wydaje mi się jakby ćwiczeniem w ascezie czy raczej może połączeniem kaftanu bezpieczeństwa z salonem. I otóż właśnie z powodu tej niezgodności francuskiego z moją naturą przywiązałem się do niego¹³.

Jak wielką wagę przykłada się we Francji do języka, niech świadczy to, iż w kronice wydarzeń z każdego roku, obok wydarzeń najwyższej rangi państwowej z kilku wcześniejszych lat, pod rokiem 1911 widnieje napis: „Faguet dopuszcza *«mimo że»*”¹⁴. W przeciwieństwie do Rumunii, we Francji czynność pisania uczestniczy w kulturze, urasta do rangi aktu świadomego. Język osiąga tutaj status czegoś w rodzaju absolutu, natomiast samo pisanie przybiera charakter niemal sakralny.

Pisanie w innym języku to przerażające doświadczenie. Człowiek zastanawia się nad słowami, nad samym pisaniem. Pisząc po rumuńsku, robiłem to bezwiednie – po prostu pisałem i już. Wtedy słowa nie były

¹³ E.M. Cioran, *Czytając dziś...*, przeł. M.L., „Zeszyty Literackie” nr 2 (1996), s. 47.

¹⁴ E.M. Cioran, *Pokusa istnienia*, s. 111.

ode mnie niezależne. Gdy zacząłem pisać po francusku, wszystkie słowa wdarły się do mojej świadomości; miałem je przed sobą, na zewnątrz, siedziały sobie w swoich komórkach, skąd musiałem je wyciągać: „Teraz ty, a teraz ty”¹⁵.

Biorąc pod uwagę fakt, iż w XVII i XVIII wieku słowo rządziło społecznością arystokratów francuskich i to właśnie od niego zależało, czy ktoś posiadać opactwo, czy, naruszając zasady dobrego smaku, zrujnuje się, wcale nie dziwi królująca we Francji po dziś dzień wyostrzona świadomość pisania i wypowiedzania się¹⁶. Cioran, jako baczny obserwator, doskonale rozumiał ten fakt i wiedział, że aby móc wyrazić swe „stężone trucizny”, będzie musiał ostudzić styl, zmusić się do pisania z umiarem, przejrzystością i jasnością. Najlepszy wzór dla własnego pisarstwa znalazł w retorycznej i satyrycznej tradycji moralistów francuskich XVII i XVIII wieku¹⁷.

Moralista doskonały był połączeniem „lirycznej podniosłości i cynizmu”, delikatności i piekła, wyegzaltowania i lodowatości jednocześnie¹⁸. Dzięki temu, że ogniskowała się w nim cała różnorodność obyczajów epoki, zainteresowanie poświęcane samemu sobie pozwalało mu dostrzec wszelkie aspekty życia, poczynając od najbardziej jasnych, a kończąc na tych, które unieważniając zgiełk ludzkich spraw, czyniły z tegoż życia przesiąkniętą konwencją grę¹⁹. Był on kimś w rodzaju upadłego anioła żyjącego pośród ludzi. Wrażliwy, delikatny, urzeczony wspaniałością świata, w pewnym momencie zaczął wsłuchiwać się w jego maszynierię, tropić jej każdy ruch, lecz jedyną rzeczą, jaką dane mu było słyszeć, okazywało się zgrzytanie.

¹⁵ E.M. Cioran, *Rozmowy z Cioranem* (z Cioranem rozmawiają: François Bondy, Fernando Savater i inni), przeł. I. Kania, Warszawa: Wydawnictwo KR 1999, s. 22.

¹⁶ Na przykład Pascal, nim ogłosił *Prowincjalki* drukiem, przepisywał je aż siedemnaście razy. Cioran, podbudowany przykładem wielkiego Francuza, uczynił to samo ze swoją pierwszą francuskojęzyczną książką (*Zarys rozkładu*, 1949) cztery razy.

¹⁷ Kiedy Cioran mówi o moralistach francuskich, ma zazwyczaj na myśli Montaigne’a, La Rochefaucaulda, Chamforta, Rivarola i Jouberta.

¹⁸ E.M. Cioran, *Zarys rozkładu*, przeł. M. Kowalska, Kraków: Wydawnictwo KR 2006, s. 224.

¹⁹ Charakterystyczne dla moralistów francuskich, jak i dla samego Ciorana jest to, iż na podstawie obserwacji samego siebie dochodzą oni do prawd uniwersalnych na temat człowieka jako takiego: „Mówię dużo o sobie; moim zdaniem autor powinien to robić. Montaigne powiedział, że on sam jest materią swej twórczości” (E.M. Cioran, *Rozmowy z Cioranem*, s. 113).

Jad, którym emanują Rochefoucauld, Chamfort, to odwet za świat stworzony na miarę dzikusów. Gorycz zawsze kryje w sobie potrzebę zemsty i utrwała się w system: pesymizm. To *okrucieństwo pokonanych*, którzy nie potrafili wybaczyć życiu, że zawiodło ich oczekiwania²⁰.

Umieszczając w centrum samego człowieka, myśl moralistów starała się rozpoznać i przeanalizować jego sytuację w świecie. Jednak nie robiła tego bezkarnie, albowiem kiedy zwracała na coś uwagę, natychmiast to unicestwiała. Człowiek wierzący, zgłębiając tajniki swej wiary, niechybnie kładzie jej kres, Kochający, przyglądając się swej miłości, gasi żar, natomiast pasjonat, rozmyślając nad charakterem swej pasji, z czasem wyzbywa się jej. Moralisci, mówiąc o pobudkach ludzkich uczuć i działań, demaskując pozory, ukazując szereg paradoksów i sprzeczności, wykpiwając postawy i drwiąc z człowieka, jednocześnie wznosili się ponad to wszystko. Skrupulatnie śledząc każde wewnętrzne poruszenie, wyzbywali się naiwności i możliwości niezmaconego przeżywania codziennych iluzji. Kiedy dostrzegli, że „życie polega na niezauważaniu życia”²¹, było dla nich już za późno.

Pokazali oni Cioranowi nie tylko, czym jest bezkompromisowość w tropieniu motywów ludzkich działań, spoglądanie na każdą rzecz z wielu odmiennych perspektyw czy podejrzliwość wobec wszelkiego rodzaju doktryn, ale także stali się dla rumuńskiego myśliciela wzorem, jeśli chodzi o styl²². Nauczyli go troski o formę wypowiedzi, zwięzłości, klarowności i elegancji, piękna, ale i dosadności, zabawy dwuznacznością, metaforą i paradoksem. Właśnie dzięki nim jego późniejsza twórczość kipi od zaskakujących porównań, elips oraz błyskotliwych zderzeń słów i form składniowych. Szereg zabiegów stylistycznych pozwalał mu ujmować na jednej stronie lub w jednym akapicie to, na co inni potrzebowali całych tomów. Mimo rygoru języka francuskiego, udało się Cioranowi znaleźć w nim „zaczarowaną wyspę”²³, oczywiście coś na tym tracił, jednak w ostatecznym rozrachunku przygoda z tym językiem i literaturą „wyznania” pozwoliła mu dojrzeć intelektualnie

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 226.

²² Oczywiście zainteresowania Ciorana nie ograniczały się wyłącznie do moralistów. Zajmował się również francuskim portretem literackim, korespondencją XVIII-wieczną oraz istotnymi dla tej literatury teoriami dobrego smaku.

²³ Por. F. Fejtő, *E[mi]l M[ichel] Cioran, wątpię więc jestem*, przeł. M.L., „Zeszyty Literackie” nr 2 (1996), s. 88.

oraz wypracować własny warsztat językowy – połączenie niesalonowych myśli filozoficznych z salonową ekspresją²⁴.

Spośród wszystkich form literackich uprawianych przez moralistów Cioran najbardziej upodobał sobie fragment, a więc formę zamkniętą, niejednokrotnie paradoksalną i przewrotnie dowcipną. Czym jednak podrykowany był jego wybór, z tego chyba nawet on sam do końca nie zdawał sobie sprawy²⁵. W jednej ze swoich książek pisze:

„Dlaczego fragmenty?” – wyrzucał mi ów młody filozof. „Z lenistwa, z płochości, z niesmaku, ale również z wielu innych powodów...” – A ponieważ nie znajdowałem żadnego, wdałem się w rozwlekłe wyjaśnienia, które wydały mu się poważne i wreszcie go przekonały²⁶.

Nie można zapominać, że Cioran jest spadkobiercą nie tylko moralistów francuskich, lecz także XIX- i XX-wiecznej filozofii antysystemowej reprezentowanej przez Kierkegaarda, Nietzschego, Wittgensteina czy Szestowa. Słabość wielkich konstrukcji filozoficznych polegała na tym, iż nie docierały one do życia, nie potrafiły udzielić odpowiedzi na fundamentalne pytania dotyczące człowieka – pytanie o sens istnienia, dobro i zło, zbawienie. Odpowiedzią na krach filozofii racjonalistycznej był, z jednej strony, rozwój różnego rodzaju ideologii, natomiast z drugiej, filozofowanie na nową modłę, filozofowanie antysystemowe, osobiste, a nawet biograficzne²⁷. Kierkegaard jako pierwszy po moralistach francuskich zapoczątkował filozoficzną tradycję okrucu, aforyzmu i epigramów, następnie linię tę kontynuowali wspomniani już Nietzsche, Wittgenstein czy Szestow. Myśliciele tych nie interesowały uniwersalne, abstrakcyjne prawa, lecz ich

²⁴ Por. Bieńczyk, *Herezja i melancholia*, s. 102.

²⁵ Jedną z przyczyn takiego wyboru, choć nie najistotniejszą, mogła być chęć uniknięcia wielosłownia i ześlizgnięcia się w literaturę, a więc tego, co dotyka większą część żyjących dziś literatów, którzy obawiając się, że czytelnik uzna ich za nudnych, piszą zazwyczaj więcej, niż sami mają do powiedzenia. Ich płodność opiera się na rozwadnianiu. Zamiast otwierać się na to, co fundamentalne i rzeczywiście istotne, skupiają się na nic nieznaczących szczegółach i tym wszystkim, co zbyteczne. Chcąc zachować oryginalność, szukają schronienia w niejasności. Wszystko to było z gruntu obce twórczości Rumuna (por. E.M. Cioran, *Pokusa istnienia*, s. 123).

²⁶ E.M. Cioran, *Wyznania i anatemy*, przeł. K. Jarosz, Kraków: Zielona Sowa 2006, s. 97.

²⁷ Por. K. Zabłocki, *Cioran-story*, s. 288.

własne przeżycia i poszukiwania, a więc to, co nie daje się ująć za pomocą spływających uogólnień.

Również dla Ciorana punktem wyjścia był fakt przeżyty, a nie teoria. Twierdził, że człowiek powinien poznawać kiszkaami, „bebechami”, sercem, wątroba, byle nie intelektem. W poznaniu chodzi nie tyle o formę, a następnie konsekwencję w prowadzeniu wywodu, ile o ze swej istoty nieprzekazywalny „mięszsz rzeczy”, który jesteśmy w stanie uchwycić za pomocą instynktu czy też intuicji. Najwartościowszy i najbardziej autentyczny w sensie egzystencjalnym był dla niego światopogląd rozumiany jako wypadkowa funkcjonowania nerwów i organów. W jednym ze swoich dzieł napisał:

U niektórych wszystko, absolutnie wszystko uwarunkowane jest fizjologią: ich ciało jest ich myślą, myśl – ciałem²⁸.

Oraz:

Moje myśli zawsze były mi dyktowane przez moje narządy, które z kolei poddane są dyktaturze klimatu²⁹.

Człowiek Ciorana daremnie przeciwstawia się dyktatowi chwil i nastrojów ciała, albowiem istnieje, czuje i myśli zawsze wbrew sobie. Terażniejszość tocząc się, toczy równocześnie nas samych. Nie mogąc sterować jej biegiem, jedyne na co możemy się zdobyć, jest komentowanie jej:

Nic, czym się zajmowałem, o czym mówiłem przez całe życie, nie da się oddzielić od tego, co przeżyłem. Niczego nie zmyśliłem, byłem jedynie sekretarzem własnych doznań³⁰.

Aforyzm, stanowiąc formę rejestracji doznania, podobnie jak ono, zakłada pewną nieciągłość czy też migawkowość. Nie ma w nim miejsca na charakterystyczne dla wielkich systemów ciągi argumentacji i dowodzeń, zrodzony z obsesji i wrzenia duchowego, nie zawiera końcowych efektów procesu myślowego, jest samym wnioskiem, rezultatem:

Nie dowodzę. Działam za pomocą dekretów [...] To, co mówię, jest wynikiem czegoś, jakiegoś wewnętrznego procesu. Można by powie-

²⁸ E.M. Cioran, *O niedogodności narodzin*, s. 22.

²⁹ E.M. Cioran, *Rozmowy z Cioranem*, s. 99.

³⁰ E.M. Cioran, *Ćwiartowanie*, s. 140.

dzieć, że podaję tylko rezultat, ale nie opisuję sposobu postępowania ani procesu. Zamiast wydrukować trzy strony, usuwam wszystko z wyjątkiem konkluzji³¹.

Czytelnik, stojąc wobec konkluzji będącej czymś w rodzaju wykrzyknika powstałego na skutek ataku apopleksji, mocą skondensowanego nagromadzenia treści, zostaje niejako zmuszony do zastanowienia się. Przy czym nie chodzi tu li tylko o prze-myślenie fragmentu, lecz również o jego prze-życie, o odtworzenie drogi, którą poruszał się sam autor, o „rekonstrukcję” wszystkich przeżywanych przez niego zachwyty oraz napotkanych otchłani³². Cios musi być na tyle silny, by aforyzm utkwiał w pamięci i stał się początkiem samodzielnej refleksji:

sądzę, że książka musi naprawdę być raną, że musi w taki lub inny sposób zmieniać życie czytelnika. Kiedy piszę książkę, chodzi mi o *przebudzenie* kogoś, o schłostanie go. Ponieważ książki, jakie napisałem, zrodziły się z mych niedyspozycji, żeby nie powiedzieć cierpień, w jakiś sposób muszą one przekazać te stany czytelnikowi. Nie, nie lubię książek, które czyta się tak, jak czyta się gazetę; książka musi wszystkim wstrząsnąć, wszystko zakwestionować³³.

Cioran, prowokując czytelnika zarówno formą, jak i treścią swego dzieła, zdaje się w tym procederze przypominać Diogenesa, na którego zresztą niejednokrotnie się powołuje. Według autora *Pokusy istnienia* Diogenes był wzorcowym przykładem zlania się w jedno przenikliwości i szczerości, a więc tym, czym bylibyśmy wszyscy, gdyby nie hamowały nas edukacja i hipokryzja. Stojąc poza wszelkim konwenansem i pozą, zdejmował z ludzi fałszywe maski i nie proponował w zamian nic. Wyzbyty złudzeń, nie obawiał się następstw wiedzy. Śmiał się, gardził, deptał wszystko wokół siebie, a najbardziej – samego siebie³⁴.

³¹ E.M. Cioran, *Rozmowy z Cioranem*, s. 35.

³² „Między odczuciem a formułą rozciąga się ogromna przestrzeń. Między tym, co się odczuwa, i tym, co się mówi, co się formuluje. [...] Wszystko, co się wypowiada, co zostaje sformułowane, ulega zwicnięciu przez formę. Czytelnik powinien więc wysilić wyobraźnię, aby od formuły przejść wstecz do odczucia” (tamże, s. 43).

³³ Tamże, s. 16.

³⁴ Por. E.M. Cioran, *Zmierzch myśli*, przeł. A. Dwulit, Warszawa: Wydawnictwo KR 2004, s. 106–107.

Podobnie Cioran nieustannie wadzi się sam ze sobą, jest zarazem katem i ofiarą, orłem i wężem, wyposażony w szpony jednego, odpiera ataki jadem drugiego – spotyka się w nim człowiek wierzący z ateistą, buntownik z konserwatystą, święty z grzesznikiem³⁵. Niczym nas nie mami i nie wynajduje rozwiązań, które byłyby złudne, a gdy jakieś znajdzie, zaraz je obala. Każda jego chwila wypełniona jest wątpieniem, gdziekolwiek się pojawi, zostawia rany.

Tematyka Ciorana: być umysłem, świadomością wyostrzoną do granic subtelności... U Ciorana umysł staje się podglądaczem... Ale nie świata. Samego siebie. Cioranowi, na wzór Becketta, właściwa jest absolutna uczciwość myśli. Filozofia okazuje się myślową torturą... Sam siebie wystawia na szafot i łamie kołem. Filozof odgrywa wszystkie role w tej myślowej Pasji. Jest protagonistą i antagonistą, cierpiącym Prometeuszem i bezlitosnym orłem, co wyrывa odradzające się wciąż wnętrzości...³⁶.

W tym kontekście staje się całkowicie jasne, dlaczego Cioran odrzuca filozofię systemową. Zdaniem rumuńskiego myśliciela wielkie dzieła klasyków, będąc podporządkowane wymogom konstrukcyjnym, są zbyt spójne, by były prawdziwe – z konieczności muszą być „zafałszowane przez obsesję ciągłości”³⁷. Wspomnianej wyżej „absolutnej uczciwości myśli”, pojętej jako zgodność tejsze myśli z chwilowym przeżyciem, nie da się zachować przy okazji tworzenia systemu. Według Ciorana, chcąc napisać nawet trzydziestostronicowy esej, nie ruszymy z miejsca, nie przyjmując wcześniej założeń i, jeśli nie chcemy popaść w sprzeczność, jesteśmy zmuszeni konsekwentnie trzymać się tych założeń – stajemy się ich więźniami. Jednakże w trakcie pisania zmieniają się nasze upodobania, preferencje, nastroje, podpowiadając nam, że powinniśmy poprowadzić myśl inaczej, niż sobie zamierzeliśmy. Mimo to, by zachować swoiście pojętą uczciwość, odrzucamy pokusy, skutkiem czego popadamy w fałsz i nieuczciwość względem czytelnika oraz nas samych. Do takiej sytuacji dochodzi w przypadku krótkiego eseju,

³⁵ Por. P. Lisicki, *Nie-ludzki Bóg*, „Znak” nr 2 (1992), s. 94–95.

³⁶ Cyt. za: K. Zabłocki, *Cioran-story*, s. 295–296.

³⁷ E.M. Cioran, *Rozmowy z Cioranem*, s. 189.

można tylko przypuszczać, co dzieje się w przypadku całego systemu³⁸. W wywiadzie udzielonym Fernando Savaterowi Cioran podkreśla:

każdy fragment zrodził się z innego przeżycia, a każde z nich jest przeciw prawdziwe; to one są najważniejsze. [...] Myśl fragmentaryczna odbija wszystkie aspekty pańskiego doświadczenia, systemowa – tylko jeden aspekt, ten kontrolowany, a więc zubożony. U Nietzschego, u Dostojewskiego wyrażają się wszystkie możliwe rodzaje człowieczeństwa, wszystkie doświadczenia. W systemie mówi tylko kontroler, szef. System jest zawsze głosem szefa. Dlatego wszelki system jest totalitarny, podczas gdy myśl fragmentaryczna pozostaje wolna³⁹.

Krytyka filozofii akademickiej

Będąc rzecznikiem „filozofii jedynych chwil”⁴⁰, która przypomina bardziej zapis elektrokardiogramu niż metodyczny wykład poglądów⁴¹, Cioran opowiadał się nie tylko przeciwko systemowi, ale również przeciwko filozofii akademickiej. Filozofia, podobnie jak dla Schopenhauera, nie była dla autora *Świętych i lez* tym samym, co etat profesorski na uniwersytecie⁴². Wiązała się raczej ze szczególną wrażliwością wobec świata oraz postawionym na poważnie problemem własnego istnienia. W żadnym wypadku nie powinna być nauczana na uniwersytecie:

Filozofia powinna być czymś przeżywanym osobiście, doświadczeniem osobistym. Filozofię powinno się uprawiać na ulicy, splatać w jedno filozofię i życie. W istocie pod wieloma względami jestem, jak sądzę, filozofem ulicznym. Filozofia oficjalna, kariera filozoficzna? Co to, to nie! Przez całe życie atakowałem to i atakuję nadal⁴³.

³⁸ Tamże, s. 18.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ E.M. Cioran, *Księga złudzeń*, przeł. S. Królak, Warszawa 2004, s. 161.

⁴¹ A. Lewek [rec.], *Emil Michel Cioran, „Na szczytach rozpaczy”*, Kraków 1992, „Nowa Krytyka” nr 5 (1994), s. 196.

⁴² Cioran sądził, że najlepszą rzeczą, jaką kiedykolwiek zrobił, było zerwanie z uniwersytem.

⁴³ E.M. Cioran, *Rozmowy z Cioranem*, s. 210.

Do porzucenia filozofii akademickiej skłoniło Ciorana przede wszystkim to, iż uprawiana z obojętnością, niezależnie od stanów ducha, wydawała mu się rezultatem ograniczenia witalności. Według niego filozofowie instytucjonalni, doskonale zaznajomieni z ideami wypracowanymi przez innych, nie są w stanie podjąć poszukiwań we własnym zakresie i na własne ryzyko. Są zawsze „na zewnątrz” i zawsze unoszą się na powierzchni życia, doznając wyłącznie kontrolowanych zawrotów głowy. Zaznajomieni jedynie z kilkoma stanami ducha, nigdy nie docierają do skrajności, a przez to nie są w stanie wytworzyć w sobie sprzeczności na tyle silnych, by mogły stać się zaczynem egzystencjalnego wrzenia. Jednak najistotniejszym zarzutem, jaki Cioran stawia filozofii akademickiej, jest to, iż zamiast wyrażać byt, ona go opisuje⁴⁴. Sam byt ze swej istoty jest niemy, nie możemy się z nim spierać ani żądać od niego jakichkolwiek odpowiedzi; jego milczenie jest dostojne, przepęlnia nas grozą. Filozofia nie dostrzega tego i pragnie z bytem dyskutować, przedstawiać mu swoje racje a, co gorsze, objaśniać go⁴⁵. Charakter całej ludzkiej wiedzy nie opiera się na niczym innym niż owo objaśnianie:

Bycie jest niemową, a umysł gadułą. I to nazywamy *poznaniem*⁴⁶.

Według Ciorana nie byłoby żadnej szkody, gdyby rozwój filozofii zatrzymał się na przedsokratykach. Starożytni doskonale zdawali sobie sprawę z tego, że życie toczy się wśród żywiołów i że to właśnie one warunkują nasze istnienie, są ramami naszych doświadczeń i udręk. Egzystencja polega na walce z tymi żywiołami, zaś teorie i koncepcje wcale nam tego nie ułatwiają. Wręcz przeciwnie, filozofia, posługując się naukowym językiem jako narzędziem poznania, sprawia, iż rzeczywiste problemy znikają pod

⁴⁴ „O świecie się nie rozprawia, świat można wyrażać. A filozofia go nie wyraża” (E.M. Cioran, *Zarys rozkładu*, s. 70)

⁴⁵ L. Budrecki słusznie zauważa, że jeśli przyjmiemy, iż bytu nie można opisywać, to wszystkie twierdzenia o nim staną się fałszywe, w tym również twierdzenia Ciorana dotyczące kondycji ludzkiej, która przecież jest częścią tego bytu. Cioran ratuje się, dokonując rozróżnienia między spekulacją filozoficzną a medytacją; spekulacja ujmuje byt, natomiast medytacja wyraża go. Stąd też nie każdy opis bytu będzie fałszywy (por. L. Budrecki, „*Medytacje*” i *literatura*, „Literatura na Świecie” nr 2 (1978), s. 154).

⁴⁶ E.M. Cioran, *Zarys rozkładu*, s. 71.

warstwą terminologicznej zonglerki, jałowych pytań i spekulacji⁴⁷. Pewność odnosi się wyłącznie do świata słów i definicji, które pozwalają nam panować nad własnymi trwogami, pozbawiają rzeczywistość zębów i za cenę ostrości widzenia umożliwiają nam beztrudnie poruszanie się w niej. Cioran stwierdza wprost:

Nauczyć się posługiwać pojęciami, to odczytać się patrzenia na rzeczy...⁴⁸

Tylko nadając rzeczom imiona, jesteśmy w stanie do nich przywyknąć i o nich zapomnieć. Kiedy mówimy „cierpienie” albo „śmierć”, abstrakcyjność tych pojęć powoduje, iż zmniejsza się odczucie grozy, wzbudzane w nas poprzez rzeczywiste doświadczenie cierpienia czy zbliżającej się śmierci. Nałóg nazywania i definiowania zagradza nam drogę do „tajemnicy ciężkich cisz”⁴⁹ oraz problemów, których źródłem jest sam fakt naszego istnienia oraz przemijalności tego istnienia. Jedyne samotność, bycie sam na sam ze sobą, pozwala na powrót do świata rzeczy, świata nienazwanego i nierozwiązywalnego, w którym, schwytni przez materię, nie spekulujemy już na temat śmierci, lecz jesteśmy nią samą:

To, co jest, brzydzi się bliskością słów, a doświadczenie intymne nie odsłania nam nic więcej ponad tę jedną chwilę, szczególną i niewyrzucalną⁵⁰.

W tym kontekście aktywność filozoficzna okazuje się czymś w rodzaju ucieczki w świat bezosobowych niepokojów, schronienia przed „demoralizującą bujnością życia”⁵¹ i „szaleńczością”. Filozofowie „z nadania” zajmują się ideami, ale nie są to ich własne idee, nie żyją tymi ideami

⁴⁷ Jednym z filozofów, który językowi przypisywał zawrotnie ważną rolę, był Martin Heidegger. Cioran czytał *Bycie i czas* w 1932 r. i już wtedy ta przesada Heideggera wydała się rumuńskiemu myślicielowi czymś podejrzanym. Podobnie jak Bierdiajew w swojej *Autobiografii*, Cioran sądził, że terminologia stosowana przez Niemca jest oryginalniejsza od stworzonej przez niego myśli i raczej nie nadaje się do opisu doświadczenia egzystencjalnego (por. E.M. Cioran, *Rozmowy z Cioranem*, s. 176).

⁴⁸ E.M. Cioran, *Zarys rozkładu*, s. 172.

⁴⁹ Tamże, s. 12.

⁵⁰ Tamże, s. 71.

⁵¹ Tamże, s. 69.

i w nich, ale z *nich*⁵². Nie mając związku z konkretnym doświadczeniem i bez reszty kontrolując wszystkie swe gorączki, nawet jeśli coś przemyśla, nie są zdolni do zmiany samych siebie. Starożytni filozofowie rozmyślali w ogrodach, na drogach, na rynku, dzisiejsi siedzą przy biurkach, starożytni oczekiwali myśli, współcześni zmuszają je do wypłynięcia, zarządzają nimi na podobieństwo przedsiębiorców. Jeśli już posiadają jakąś wiedzę, to na pewno nie byli w stanie postradać dla niej zmysłów czy też okupić jej cierpieniem. Świat, w którym żyją, jest światem jednostajnych godzin i podręcznikowych wątpliwości.

Podczas gdy dla Ciorana cierpienie jest rozmyślaniami nad uczuciem bólu, filozofować znaczy „rozmyślać nad tym rozmyślaniami”⁵³.

Wszystko w filozofii jest drugiego, trzeciego stopnia... Nic w niej nie jest *bezpośrednie* [...] Filozof jest tylko geniuszem *pośredniości*⁵⁴.

Ostatecznie jednak, ten, kto uczynił z filozofii akademickiej i jej naukowego żargonu bożka, zostaje przebudzony przez codzienność z jej bezlitosną skłonnością do ukazywania ludzkich słabości. Filozofia chroni nas dopóty, dopóki poruszamy się po rubieżach bezładu, dopóki chowamy się za uporządkowanym uniwersum pojęć i nie przekraczamy granicy „Nie-znanego”. Jednakże w bezpośredniej konfrontacji ze światem odczuwania świat myśli okazuje się zwykłym złudzeniem. Cierpienie, odbierając realność wszystkiemu, co da się powiedzieć, staje się klęską pojęcia; swoją nieodpartością druzgocze każdą formę i pozostawia nas w samotności względem samych siebie.

Prawdziwe życie zaczyna się tam, gdzie kończy się filozofia, na jej zgliszczach, dopiero wtedy, gdy pojmiemy jej straszliwą nicość, bezużyteczność uciekania się do niej, w niej bowiem nigdy nie znajdziemy ratunku⁵⁵.

Stąd też, zdaniem Ciorana, filozofia może być li tylko rozdziałem w biografii człowieka, okresem, który powinien zostać przekroczony:

⁵² Por. E.M. Cioran, *Księga złudzeń*, s. 212.

⁵³ E.M. Cioran, *Zmierzch myśli*, s. 19.

⁵⁴ Tamże, s. 20.

⁵⁵ E.M. Cioran, *Zarys rozkładu*, s. 71.

Nie ma większej przyjemności, niż wierzyć, że było się filozofem – i że przestało się nim być⁵⁶.

A w innym miejscu:

Umrzeć jako filozof to hańba⁵⁷.

Sceptycyzm jako droga do umysłowej wolności

Stanem, który w pełni uświadomił Cioranowi daremność uciekania się do filozofii, była bezsenność, na którą rumuński myśliciel cierpiał mniej więcej od siedemnastego roku życia. Podczas gdy wcześniej wszystko, co nie było filozofią, uważał za grzech lub śmierć, wraz z nadejściem bezsenności dostrzegł, że filozofia nie jest w stanie pomóc mu w jego cierpieniach, a co więcej, nocne rozważania sprawiały, iż jej pewniki traciły rację bytu. Cioranowi została odebrana egzystencja, którą wiedzie przeważająca część ludzkości. Zwykły człowiek rano budzi się, idzie do pracy, wraca z niej zmęczony, po czym kładzie się spać, zaś wstając następnego dnia, ma wrażenie jakby wszystko znów zaczynało się od nowa. Bezsenność eliminuje to złudzenie, pozbawiając nas snu, jednocześnie pozbawia nas przerw, dzięki którym możemy zapomnieć i dzięki którym życie staje się znośne, zmusza umysł oraz ciało do nieustannej, wyczerpującej przytomności⁵⁸. W wywiadzie z M. Jakobem Cioran stwierdza:

Tajemnicą człowieka, tajemnicą życia jest sen. To on sprawia, że życie jest do zniesienia. [...] Bezsenność otworzyła mi oczy na zawsze, że się tak wyrażę. Moje spojrzenie na naturę rzeczy wynika z czuwania, śmiem powiedzieć – z „duchowego czuwania”⁵⁹.

Człowiek zdrowy, potrafiący włączyć się w nurt teraźniejszości, nie zdaje sobie sprawy z upływu czasu, jest z nim złączony, on sam jest czasem. Natomiast bezsenność nas od czasu oddziela. Przestając odczuwać

⁵⁶ E.M. Cioran, *Zmierzch myśli*, s. 19.

⁵⁷ E.M. Cioran, *Księga złudzeń*, s. 211.

⁵⁸ Por. M. Jakob, *E.M. Cioran – Rozmowa*, przeł. J.M. Kłoczowski, „Zeszyty Literackie” nr 2 (1996), s. 94.

⁵⁹ Tamże.

różnicę między nocą a dniem, mamy wrażenie, jakby czas się skończył; im bardziej go sobie uświadamiamy, tym większemu zaburzeniu ulega równowaga naszego organizmu. Podobnie jak w doświadczeniu nudy⁶⁰, świat staje się próżny, wszystko ucieka, oddala się od nas, znajdujemy się poza jego obrębem i poza obrębem wszystkich żyjących ludzi, a – co gorsze – nie możemy się na powrót do tego świata włączyć. Jednakże im bardziej oddalamy się od świata, tym bliżej jesteśmy samych siebie i tym bardziej solidarni sami ze sobą:

Wszystko, co napisałem, przyszło mi na myśl w nocy. Co jest charakterystyczne dla nocy? Otóż wtedy wszystko przestaje istnieć. Nie ma nic, tylko pan, cisza i nicność. Nie myśli pan absolutnie o niczym, jest pan sam, tak jak tylko Bóg może być sam. Chociaż nie jestem wierzący (prawdopodobnie nie wierzę w nic), czuję, że ta absolutna samotność wymaga interlokutora. Jeśli mówię o Bogu, to tylko jako o rozmówcy wśród nocy⁶¹.

Bez wątpienia bezsenność była dla Ciorana stanem „najbardziej filozoficznym z możliwych”⁶². Stojąc sam na sam wobec samych siebie, nie zajęci niczym, co mogłoby nas odciągać od najistotniejszych dla naszej egzystencji kwestii, maksymalnie skupieni, szczerzy i bezkompromisowi względem siebie i świata, zaczynamy dogłębne badanie tychże kwestii. Wchodzimy w obszar refleksji najbardziej autentycznej i osobistej, spowiedzi z samego siebie samemu sobie.

Cioran do tego stopnia cenił korzyści płynące z bezsenności, że dokonał podziału umysłowości ludzkich naienne i nocne. Człowiek nocy nie obawia się konsekwencji swoich myśli, czy przyniosą mu pociechę, czy pogrążą jeszcze bardziej, upaja się nimi, spija nektar „prawd złowrogich”⁶³.

⁶⁰ Cioran, jak podaje w wywiadzie z L. Gilletem, już jako pięcioletni chłopiec zetknął się z doświadczeniem nudy. Polega ono na odklejeniu się od istnienia i czasu. Oderwani od rzeczy i chwil, jednocześnie wszystkie je, każdą z osobna, postrzegamy, lecz pozabawione treści i sensu. Nic nas nie interesuje i nie przyciąga naszej uwagi. Wszystko rażone nicością tonie w „powszechnej nieważności”. Nuda jest pewnością, że nie ma nic na tym i na jakimkolwiek innym świecie, co mogłoby nas zadowolić i co warto byłoby zrobić (por. E.M. Cioran, *Rozmowy z Cioranem*, s. 23).

⁶¹ Tamże, s. 142.

⁶² M. Bieńczyk, *Herezja i melancholia*, s. 96.

⁶³ Por. G.M. Kuta, „Zły demiurg” w myśli Emila M. Ciorana, [w:] E. Przybył (red.), *Oblicza gnozy*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos” 2000, s. 115.

Bezsensowność, zwielokrotniając jego życiowe porażki i doznane przeciwności losu, pozwala mu zrozumieć rzeczy, do których inni ludzie nie mają dostępu. Nieszczęście, zamiast niszczyć, staje się czymś twórczym, niosącym w sobie głębię i potrafiącym nadać ją innym aktom jego życia, staje się początkiem wielkich objawień i wielkiej przemiany, „siłą napędową [...] istnienia”⁶⁴. Dopiero na ruinach samego siebie, dochodząc poprzez cierpienie do najgłębszych pokładów własnej egzystencji, dowiaduje się, kim naprawdę jest.

Według autora *Upadku w czas* bezsensowność i nuda są „minimum nierównowagi”, którego musimy doświadczyć, jeżeli chcemy zbliżyć się do pewnych istotnych prawd dotyczących człowieka. Jednakże ceną, jaką za to płacimy, jest uzyskanie nadmiernie wyostrojonej świadomości oraz niemożliwość powtórnego włączenia się w życie:

Skrajna trzeźwość spojrzenia jest najwyższym stopniem świadomości, daje odczucie, że się do cna opróżniło wszechświat, że się go przetrwało. Ci, którzy nie przeczuli tego etapu, nie mają pojęcia o szlachetniejszej odmianie rozczarowania, a więc poznania⁶⁵.

„Skrajna trzeźwość spojrzenia” prowadzi z kolei do sceptycyzmu, który w XX wieku nie gdzie indziej, lecz właśnie w dziełach rumuńskiego myśliciela uzyskał swój najdoskonalszy wyraz. Cioran, w przeciwieństwie do wielu współczesnych sceptyków, uniknął licznych pułapek, które czekają na zwolenników tego stanowiska. Przede wszystkim zdawał on sobie sprawę z kruchości podstaw teoretycznych sceptycyzmu, który zakładając, iż niczego nie powinno się przyjmować „na wiarę”, jednocześnie milcząco przyjmuje, że tylko postawę sceptyczną należy przyjąć w ten sposób. Jego sceptycyzm był sceptycyzmem sceptycznym wobec samego siebie⁶⁶. W wywiadzie z J.-F. Duvałem Cioran podkreśla:

Upraszczaając, można by powiedzieć, że mam obsesję nicości, czy raczej pustki. To – owszem. Ale nie, że jestem nihilistą. [...] Można by więc powiedzieć, że jestem nihilistą w sensie metafizycznym. Ale nie, nawet to nic nie znaczy. Chętniej już akceptuję termin „sceptyk” – choć

⁶⁴ E.M. Cioran, *Księga złudzeń*, s. 81.

⁶⁵ E.M. Cioran, *Rozmowy z Cioranem*, s. 179.

⁶⁶ Por. C. Rowiński, *Cioran albo granice sceptycyzmu*, „Literatura na Świecie” nr 2 (1978), s. 144–145.

falszywy ze mnie sceptyk. Właściwie nie wierzę w nic i chyba w tym kierunku... Ale nie, nawet to nie jest prawdą⁶⁷.

Zdaniem Ciorana człowiek, będąc twórcą wartości, ostatecznie zaczyna przypisywać im obiektywne istnienie, choć tak naprawdę są one dziełem jego wyobraźni i niepoohamowania. Wypełnia swą egzystencję poszukiwaniem „absolutów”, które uznaje za swoje, które następnie kierują jego życiem, i które odrzuca w imię innych, dających mu równie intensywne, aczkolwiek złudne odczucie pewności. Nieustannie przewartościowując hierarchię wartości, nie jest w stanie, a nawet nie chce, zawiesić sądu o nich i dokonuje ciągłych wyborów między nimi, by móc w oparciu o nie działać. Natomiast sceptyk, obdarzony świadomością wyostrzoną do granic możliwości, uznaje świat wartości za czystą grę konwencji. Nie znajdując żadnej odpowiedzi na pytanie, dlaczego miałyby wybrać raczej to niż tamto, powstrzymuje się od sądu i nie jest w stanie opowiedzieć się za czymkolwiek. Każde „tak” przemawiające za czymś jest w jego przypadku niemożliwe, to samo dotyczy każdego „nie”, gdyż wypowiadając je, wie, czego nie warto pragnąć lub na co nie warto się zgodzić⁶⁸. Po skompromitowaniu wszystkich prawd, nie mogąc zwrócić się w żadną ze stron, sceptyk pograża się w bezczynności, następnie zaś, rozszerzając obszar niepewności na samego siebie, zawiesza aktywność umysłu i staje się kimś na poły nierzeczywistym⁶⁹:

Wątpienie nie przekroczy nigdy niczego, jego logicznym dopełnieniem jest absolutna bezczynność – krańcowość zrozumiała w myśli, niedostępna w działaniu⁷⁰.

Sceptycyzm pokazał Cioranowi, w jaki sposób należy wyrzekać się samego siebie, jak od urzeczzeń i buntów przejść do mądrości rezygnacji i uzyskać umysłową wolność. Nie pozwalając w nic uwierzyć, jednocześnie odpychał od niego wszystko, co mogłoby mu zagrozić drogę do bycia sam

⁶⁷ E.M. Cioran, *Rozmowy z Cioranem*, s. 36.

⁶⁸ Negujący znajduje się w o wiele lepszej sytuacji niż wątpiący. Podczas gdy sceptyka nic nie interesuje, wszystkie cele są dla niego równie mało warte i ostatecznie nie wybiera żadnego, negacja może stać się źródłem nieprzerwanego działania i pewności, a nawet życiową misją (por. E.M. Cioran, *Upadek w czas*, przeł. I. Kania, Kraków: Oficyna Literacka 1994, s. 45–46).

⁶⁹ Mowa tu o sceptyku ortodoksyjnym (por. tamże, s. 40).

⁷⁰ Cyt. za: C. Rowiński, *Cioran albo granice sceptycyzmu*, s. 145–146.

na sam ze sobą i niezmałconego przeżywania własnej egzystencji. Zmuszając do ciągłego zapytywania siebie „Dlaczego «tak»?”, zmuszał również do pytania „A dlaczegoż «nie»?”, i ostatecznie pozostawiał z niczym. Wydaje się, iż dla Ciorana cały ludzki świat był swoistą grą układów, gdzie „tak” i „nie”, prawda i fałsz, dobro i zło oraz piękno i brzydota ścierają się li tylko po to, by doprowadzić człowieka do egzystencjalnego wrzenia, a następnie „utracić swą wyjściową moc”⁷¹. I chociaż zdaniem Piotra Mroza konsekwencją znoszenia się tych układów jest u rumuńskiego myśliciela doświadczenie pustki, zaniku energii, a ostatecznie nudy oraz wyrzucenie poza obręb świata⁷², sam Cioran zdaje się nie poprzestawać na tym. Świadomość ironiczna, oszczędzając mu losu sceptyka ortodoksyjnego, skłania go do uśmiechu nad otchłanią, do zadrwienia z samego siebie. Autor *Ćwiartowania* okazuje się być nie tylko poza wszystkim, ale również ponad wszystkim. Tak jak Kiryłow mówił o Stawroginie: „gdy wierzy, nie wierzy, że wierzy, a gdy nie wierzy, nie wierzy, że nie wierzy”⁷³, podobnie i my moglibyśmy powiedzieć o Cioranie, dodając: „– i drwi”. W *Złym Demiurgu* Cioran napisał:

Czy będzie mnie pociągał buddyzm, czy religia katarów, czy jakikolwiek bądź system lub dogmat – chowam w sobie zawsze kapitał sceptycyzmu, którego nigdy nic nie zdoła naruszyć i do którego zawsze po każdym z moich oczarowań powracam. Nie wiem, czy ów sceptycyzm jest mi wrodzony, czy nabyty; tak czy owak jawi mi się on jako pewność, ba, wyzwolenie, podczas gdy wszelka inna forma zbawienia błędnie bądź odpycha mnie⁷⁴.

Ten rumuński „dyżurny sceptyk kończącego się świata”⁷⁵, głosząc wszem i wobec katastrofę tego świata, następnie podawał ją w wątpliwość. Poświęcając tematowi Boga, świętych i zbawienia większą część swych dzieł, sam był organicznie niezdolny do jakiegokolwiek wiary – religijnej,

⁷¹ Por. P. Mróz, *Emile Cioran – bezsenność sceptyka*, [w:] E.M. Cioran, *Wyznania i anatemy*, s. 106.

⁷² Tamże, s. 106–107.

⁷³ Cyt. za: E.M. Cioran, *Pokusa istnienia*, s. 14.

⁷⁴ E.M. Cioran, *Zły Demiurg*, przeł. I Kania, Kraków: Oficyna Literacka 1995, s. 105.

⁷⁵ E.M. Cioran, *Wyznania i anatemy*, s. 15.

ideologicznej – czy filozoficznej⁷⁶. Można powiedzieć, iż sceptycyzm był dla niego nie tyle stanowiskiem filozoficznym, ile „postawą wybitnie filozoficzną”⁷⁷, rodzajem „środka uspokajającego”⁷⁸, który w trakcie gorączki wywołanej jakąś niepokojącą kwestią, pokazując, iż właściwie nie ma żadnych odpowiedzi, uspokajał go i pozwalał spoglądać na tę oraz inne kwestie z pewną dawką zubożenia. Poza tym, jak odpowiedział na jedno z pytań B.H. Leviego, wątplenie to jedyny sposób, „by nie pomylić się całkowicie”⁷⁹.

Jeśli z wątplenia uczynimy sobie cel, może ono nieść pociechę równą wierze. Również ono zdolne jest do żarliwości, również ono na swój sposób triumfuje nad wszelkimi niepokojami⁸⁰.

Wydaje się, iż Cioran nie atakuje całej filozofii, tylko pewne jej formy. Filozofii naszych czasów – jałowej i bezbarwnej spekulacji – przeciwstawia medytację, która polega raczej na zanurzeniu się, a następnie zagubieniu w idei, niż na przeskakiwaniu z jednej na drugą. Podczas gdy filozofowie instytucjonalni lubują się w dzieleniu włosa na czworo, masowej produkcji problemów i rozpatrywaniu ich na wszystkie możliwe sposoby, postawa medytacyjna nie dość, że zakłada autentyczność przeżywania problemu, to jeszcze pozwala ująć go w „jednym olśnieniu myśli”, w jednej maksymie⁸¹. Zdaniem Ciorana filozofia współczesna nie mówi więcej niż filozofia indyjska czy grecka. Zbiór zasadniczych kwestii jest skończony, zaś poziom świadomości egzystencjalnej w różnych epokach zawsze pozostaje taki sam, zmieniają się jedynie formy tej świadomości. Chociaż historia potrafi rozwiązywać konflikty między ludźmi, konflikt między człowiekiem i światem wydaje się ponadczasowy⁸². Cioran jakimś trafem znalazł się w samym sercu

⁷⁶ Cioran przystałby nawet na istnienie Boga, gdyby był on dostępny na drodze innej niż droga wiary: „Cóż za szkoda, że aby dojść do Boga, trzeba przejść przez wiarę” (cyt. za: C. Rowiński, *Cioran albo granice sceptycyzmu*, s. 146).

⁷⁷ E.M. Cioran, *Rozmowy z Cioranem*, s. 183.

⁷⁸ „Pewne jest tylko to, że przy niejednej okazji okazał się on [sceptycyzm – S.P.] najskuteczniejszym dla mnie środkiem uspokajającym” (E.M. Cioran, *Rozmowa w Tybindze*, „Zeszyty Literackie” nr 29 (1990), s. 94).

⁷⁹ E.M. Cioran, *Rozmowy z Cioranem*, s. 200.

⁸⁰ E.M. Cioran, *Zły Demiurg*, s. 108.

⁸¹ Por. C. Rowiński, *Cioran albo granice sceptycyzmu*, s. 148.

⁸² Por. E.M. Cioran, *Księga złudzeń*, s. 222.

tego konfliktu, będąc uczestnikiem walk, jednocześnie uprawia reportaż wojenny. Jest myślicielem myśli nieodkładalnych, nieodkładalnych pytań i nieodkładalnych odpowiedzi, podobnie jak nieodkładalny jest ów konflikt oraz sam człowiek. Ten rodzaj refleksji nigdy się nie starzeje i bez względu na czas zawsze przyciąga naszą uwagę.

EMIL CIORAN'S INTELLECTUAL BIOGRAPHY

Summary

On the formation of Cioran's vision of the world and man, influenced largely his belonging to precisely this and no other nation. Romanian fatalism, inability to illusions, seeing the inevitable, the Romanian people's faith in the fact that sin and creation are the same and constant accusations against this creation are the constitutive elements of Cioran's thought. Carrying the baggage of experiences of the nation thrown out of history and time, Cioran, as a Romanian emigrant in France, found the best model for his own writing in rhetorical and satirical tradition of the French moralists of the seventeenth and eighteenth centuries, who were a combination of "lyrical sublimity and cynicism", gentleness and hell. They showed him not only what is uncompromising in pursuing the motives of human action, looking at every thing from many different perspectives, or suspicion of any kind of doctrine, but they also became for him a model of style. Of all literary forms cultivated by moralists, Cioran appreciated most the fragment, that is to say a closed form, often paradoxical and witty that having nothing in common with the characteristic for large systems long strings of argument – that was a form of recording experience, and like this experience, assumed discontinuity. Being a spokesperson for the "philosophy of the only moments", Cioran advocated not only against the system, but also against academic philosophy – grown with indifference, regardless of the state of mind, it seemed to him the result of reduction of vitality and a kind of escape into the impersonal world of unrest. State, which fully made Cioran realize the futility resorting to this kind of philosophy, was insomnia, from which the Romanian philosopher had suffered more or less since he was seventeen. According to the author of the *Fall in the Time* insomnia and boredom are the "minimum imbalance", which we have to experience, when we want to get closer to some essential truths about man. However, the price that we pay for it, is to get overly heightened awareness and inability to re-engage in life. The "extreme sobriety of look" leads to skepticism, which in the twentieth century in the works of Romanian thinker has its most perfect expression.

BŁAŻEJ BASZCZAK*

TOŻSAMOŚĆ CZŁOWIEKA A POJĘCIE NARRACJI

Słowa kluczowe: tożsamość, narracja, *Dasein*, tożsamość psychologiczna, tożsamość moralna, hermeneutyka, Martin Heidegger, Charles Taylor

Keywords: identity, narration, *Dasein*, psychological identity, moral identity, hermeneutics, Martin Heidegger, Charles Taylor

Dano ci życie, które jest tylko opowieścią

Marek Hłasko

Jesteśmy tym, co opowiadamy

Salman Rushdie

Wstęp

Historia myśli ludzkiej daje wyraźne przykłady następowania po sobie określonych paradygmatów myślowych. Jednakże rzadko wytrzymują one dłuższą próbę czasu i stawiane przed nimi postulaty do bycia uniwersalnymi, ponadczasowymi kategoriami poznawczymi czy ontologicznymi. Pojawiają się ich krytycy, zaczyna dostrzegać się ich niewystarczalność, przez co wraz z epoką swego blasku odchodzą do lamusa, stając się jeszcze jednym

* Błażej Baszczak – ur. 1984, doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego i nauczyciel etyki. Zajmuje się przede wszystkim współczesną filozofią francuską, przygotowując rozprawę o filozofii Jean-Luc Nancy’ego. Autor książki o narracyjnej tożsamości w ujęciu Paula Ricoeura: *Narracja i tożsamość. Paula Ricoeura hermeneutyka antropologiczna* (2010). E-mail: B.Baszczak@ifil.uz.zgora.pl.

niedokończonym, ale ważnym projektem w boju o ewolucję myśli, o postęp i rozwój samorozumienia człowieka. Wydaje się, że takimi pojęciami była np. heglowsko-marksistowska ‘dialektyka’ czy jakże popularne w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych pojęcie ‘struktury’, które w bardzo wielu dziedzinach humanistyki znalazło swoich wiernych zwolenników, by nagle utracić swą atrakcyjność. Otworzyło jednak nowe horyzonty dyskursu.

Czy takim pojęciem jest obecnie pojęcie „narracji”? Dopiero w XX wieku stała się jedną z podstawowych kategorii w poetyce¹, a coraz częściej i powszechniej jest wykorzystywana w psychologii, socjologii i filozofii. Skąd ta „kariera” w naukach społecznych? Być może odpowiedź kryje się w inspiracji tym pojęciem w wypracowywaniu nowej definicji tożsamości człowieka. Nowa ontologia człowieka odchodzi przede wszystkim od nowożytnych schematów, odrzuca i przełamuje porządek podmiotowo-przedmiotowy w rozumieniu człowieka i jego miejsca w świecie. Człowiek to nie byt wyposażony w określone własności, a uznanie, chociażby za Martinem Heideggerem, że podstawowym rysem ontologicznym człowieka jest jego rozpościeranie się w czasie i nieustanna ewolucja, której podlega podczas rozwoju swej egzystencji. Narratywiści przyjmują zatem, że tożsamość człowieka nie może być opisana substancjalnie, przez nadanie mu raz na zawsze stałych własności. Jest to kwestia dużo bardziej otwarta, dopiero osiągnana, a nie przypisana z „zewnątrz”. Człowiek jest na początku swej drogi życia, na początku swej opowieści o życiu jakby jeszcze niedokończonym projektem, czekającym dopiero na dopełnienie przez samego siebie. W takim kontekście tożsamość jednostki staje się czymś nie danym, a zadaniem, konstytuującym się dopiero poprzez samorozumienie jednostki. Bardzo zbliżone tym *sensu stricte* ontologicznym założeniom są refleksje psychologów posługujących się pojęciem narracji w swych badaniach. Zauważają oni, że narracyjna tożsamość osiągnana min. dzięki nadawaniu przez jednostkę własnym doświadczeniom określonego sensu i znaczenia pozwala jednostce być tym samym podmiotem w różnych momentach swego rozwoju

¹ Pionierskie w tym zasługi miały badania Władimira Proppa (jego *Morfologia bajki* to klasyczne dzieło inspirujące do badania w tekstach nie konkretnej treści, a schematów narracyjnych) i w ogóle formalistów rosyjskich na początku XX w., które stały się ogromną inspiracją dla całej szkoły francuskich narratystów zorientowanych strukturalistycznie, jak Algirdas Julien Greimas, Tzvetan Todorov, Claude Bremond i poniekąd Roland Barthes.

i różnych sytuacjach życiowych. Jak zauważa Jerzy Trzebiński: „Poczucie narracyjnej tożsamości i jej stabilności nie wynika z niezmienności własnych atrybutów, ale ze zrozumiałego przebiegu ważnej dla jednostki historii, którą on przeżywa i w ramach której dobrze on rozumie swoje cechy, w tym również ich zmienność, a także dobrze pojmuje swoje postępowanie, jego motywy oraz reakcje innych wobec własnej osoby”².

Rozumienie człowieka w takiej perspektywie łatwo pozwala zauważyć atrakcyjność pojęcia narracji. Jej cechy, które są najbardziej doniosłe w tak zorientowanych dociekaniach, to przede wszystkim posiadanie przez nią struktury czasowej – narracja (opowieść) zaczyna się, trwa i kończy jak ludzkie życie. Do tego jest zamknięta, skończona, może być rozpatrywana jako całość, jedność, dzięki czemu ta jej cecha jako formy narzuconej na ludzkie życie ma doniosły wkład w konstruowaniu jednostkowej tożsamości. W odpowiedzi na pytanie „kim jest człowiek?” narracja spełnia jeszcze jedną podstawową funkcję, a mianowicie może być widziana jako swoisty schemat, dzięki któremu różne wydarzenia i czyny bohatera opowieści są jakoś logicznie powiązane, mają określony sens i są wewnętrznie koherencyjne.

W dobie kryzysu czy nawet śmierci podmiotu narratywiści podejmują walkę o człowieka, o nową jakość w jego rozumieniu. Przyczynkiem do tego może być kategoria narracji.

I Opowieści o życiu – fundament ludzkiej tożsamości

Tak więc tożsamość osoby nie sięga dalej, niż sięga świadomość.

John Locke

1. Pojęcie narracji w psychologii

Jednym z przejawów formowania przez człowieka kultury było tworzenie przez niego różnych form narracyjnych – od mitów, baśni czy legend po powieści i komiksy, a także przecież bardzo popularny dziś obraz filmowy jest swego rodzaju opowieścią. Ta ponadczasowość, uniwersalność formy narracji wielu badaczy prowokuje do zapytania, czy nie wynika z tego

² J. Trzebiński, *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości*, [w:] J. Trzebiński (red.), *Narracja jako sposób rozumienia świata*, Gdańsk: GWP 2002, s. 37.

wniosek, iż właściwości narracyjne są cechą naszych aktów mentalnych. Tak właśnie na tę sprawę zapatruje się Barbara Hardy: „W istocie aby żyć, tworzymy opowieści o sobie i innych, o zarówno naszej jak i osobistej jak i społecznej przeszłości i przyszłości. [...] narracje trzeba traktować nie jako wynalazek estetyczny, służący artystom do kontrolowania, manipulowania i porządkowania doświadczenia, lecz jako prymarny akt umysłu przeniesiony do sztuki z życia”³.

Zdaje się, że podobne intuicje mają psychologowie, twierdząc, że narracja jest sposobem rozumienia świata przez ludzi, że przedstawiamy sobie rzeczywistość, różne sploty wydarzeń jako pewne historie. „Ta naturalność formy opowiadania, jako środka wyrażania myśli i przeżyć, nie wynika z natury samego procesu komunikacji, lecz jest efektem narracyjnego sposobu pojmowania świata, który z kolei wynika z narracyjnej struktury ludzkiej wiedzy o świecie”⁴. Owa naturalność skłania psychologów do tezy, że mimo iż kultura dostarcza już teraz gotowych wzorców, scenariuszy standardowych historii naszego życia (charakterystycznych dla danej społeczności), to przesłanką ich wytworzenia jest nasz narracyjny sposób patrzenia na świat. Narzucamy po prostu strukturę narracyjną na otaczającą nas rzeczywistość, umieszczając wydarzenia w porządku czasoprzestrzennym, a samego siebie i innych widzimy jako bohaterów różnych historii.

Narracyjna struktura ludzkiej wiedzy odznacza się pewną swoistością. Według Jerome’a S. Brunera myślenie narracyjne jest alternatywą dla logicznego rozumowania: „Logiczne myślenie nie jest wszakże jedynym, a nawet nie najbardziej powszechnym sposobem myślenia. W ciągu ostatnich kilku lat śledziłem inny rodzaj myślenia, całkowicie różny w formie od rozumowania: myślenie oddające się konstruowaniu nie logicznych lub indukcyjnych argumentów, ale opowiadań lub narracji”⁵.

Filmy, reportaże, plotki słyszane w autobusie prawie zawsze mają formę narracji – są opowieściami o pewnych historiach. Nawet przypadkowe zdarzenia staramy się uczynić bardziej zrozumiałymi przez narzucenie im spójnej całości opowiadania. To sprawia, że narrację można uznać za swoistą próbę stworzenia przez człowieka pewnej konstrukcji rzeczywi-

³ B. Hardy, *Towards a Poetics of Fiction*, „Novel” nr 2 (1968), s. 5.

⁴ J. Trzebiński, *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości*, s. 17.

⁵ J.S. Bruner, *Życie jako narracja*, „Kwartalnik Pedagogiczny” nr 2 (1990), s. 4.

stości jako poznawczej reprezentacji naszego otoczenia⁶, w której właśnie przedstawiamy sobie świat i zaistniałe zdarzenia jako historie. Eksperyment Orsona Wellsa z lat trzydziestych, w którym to w audycji radiowej podał komunikat o inwazji Marsjan, wywołał panikę. Potwierdzałoby to tezę Brunera o tym, że narracyjny sposób interpretowania świata nie opiera się na logice argumentów, a na „podobieństwie do życia”. Zdarzenia ujęte w postaci historii są dla nas łatwiejsze do wyobrażenia, przez co wydają się nam bardziej rzeczywiste i przekonujące. Bardzo ważnym elementem narracyjnie konstruowanej wiedzy jest to, że uwzględnia ona rolę kontekstu, a dzięki temu nadaje koherentność naszym rozumowaniom, urzeczywistniając je w ten sposób. Ale nie każda historia jest dla psychologów narracją, a tylko taka, w której „bohater z określonymi intencjami napotyka na trudności, które, w wyniku zdarzeń toczących się wokół zagrożonych celów, zostają bądź nie zostają przezwyciężone”⁷. Taka struktura narracji kategoryzuje doświadczenia przez pryzmat intencji i problemów bohatera, które wynikają z komplikacji na drodze do ich realizacji.

Dla Trzebińskiego odpowiednią bazą dla tworzenia narracji są „schematy narracyjne”⁸. Składają się one z dwóch elementów – generowanych przez umysł odzwierciedleń rzeczywistości, czyli wspomnianych już reprezentacji rzeczywistości. Poza tym każdy schemat narracyjny zawiera w sobie odpowiednie procedury interpretacyjne. Funkcją takiego schematu jest właśnie tworzenie narracji – to on jest odpowiedzialny za proces rozumienia i podejmowania decyzji przez konstruowanie opowieści z napływających faktów⁹. Schemat narracyjny jest modelem, który zawiera całą wiedzę jednostki np. na temat określonego obiektu, jak jego stałe cechy, przez co powoduje on, że „jednostka oczekuje na występowanie określonych treści i podsuwa reguły interpretacyjne powodujące ich szczególną kategoryzacją i integracją tak, aby stworzyły one obraz sensownej – na gruncie tego schematu – historii. Wreszcie dostarcza treści pozwalających «uzupełniać» [...] brakujące dane o tej historii. Proces rozumienia rzeczywistości dokonuje się

⁶ Por. J. Trzebiński, *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości*, s. 17.

⁷ Tamże, s. 22.

⁸ Tamże, s. 34.

⁹ Taki proces poznania wydaje się całkiem zbliżony Kantowskiemu procesowi poznania: podmiot narzuca swe własne kategorie poznawcze na przedmiot poznawany.

jako poszukiwanie znaczenia w toczących się zdarzeniach poprzez próby ujmowania ich w kategoriach określonego wątku narracyjnego¹⁰.

Niezaprzeczalnie ważną funkcją narracyjnego pojmowania rzeczywistości jest to, że w taki sposób o wiele łatwiej przychodzi nam szukanie i nadawanie sensu toczącym się zdarzeniom i własnym działaniom. Dzięki formie narracji potrafimy łączyć różne aspekty naszego życia i doświadczenia pochodzące z różnych czasowo momentów. To właśnie narracyjna interpretacja naszych przeżyć pozwala uchwycić poczucie czasu i zyskać świadomość zmienności naszego życia, zachowując poczucie własnej tożsamości. Nasza tożsamość rodzi się przez nadanie wewnętrznej spójności własnej historii życia, w której każdy epizod może być odniesiony do całości, do głównego, indywidualnego wątku narracyjnego.

2. Narracyjny model tożsamości w perspektywie psychologicznej

Narracja jest swoistym sposobem rozumienia, który objawia się tym, że ludzie w strumieniu otaczających ich zdarzeń widzą historie, że pamiętają przeszłość jako ciąg określonych historii i że wyobrażają sobie przyszłość w formie scenariuszy możliwych opowiadań¹¹. Dzięki tym cechom narracyjne ujęcie potrafi łączyć ze sobą różne doświadczenia człowieka, porządkować je w czasie, nadawać im sens, a przez to tworzyć ludzką tożsamość. Narracyjna tożsamość jest zatem opowieścią o własnym życiu – autobiografią. Zazwyczaj narracja przyjmuje formę trzecioosobową lub pierwszoosobową. Bruner zauważa: „jeżeli jest prawdą, że po raz pierwszy posługujemy się naszymi narracyjnymi zdolnościami na płaszczyźnie trzecioosobowych opowiadań, to jest również prawdą, że owe opowiadania składają się na niewyczerpalny skarbiec, z którego zapożyczamy niezliczone wzorce samorozumienia. Na całość literatury można wobec tego patrzeć jako na laboratorium eksperymentów myślowych, które za pośrednictwem literatury możemy stosować wobec samych siebie”¹². Narrator w takiej formie opowieści utożsamia się z bohaterem, a jak zostało podkreślone, może to być osoba fikcyjna – z literatury czy filmu chociażby. Ta identyfikacja dokonuje się wtedy, jak podkreślają psychologowie, gdy komuś wydaje się, że jest

¹⁰ J. Trzebiński, *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości*, s. 34.

¹¹ Por. J. Trzebiński, *Autonarracje nadają kształt życiu ludzkiemu*, [w:] J. Trzebiński (red.), *Narracja jako sposób rozumienia świata*, s. 43.

¹² J.S. Bruner, *Życie jako narracja*, s. 40–41.

w jakimś sensie podobny do innej osoby (gdy jest to realnie ktoś istniejący), lub do wyobrażenia o tej osobie (w przypadku postaci fikcyjnych). Rzecz jasna, może to być całkiem groźne. W psychologii nazywa się to zasadą Don Kichota¹³. Bruner pisze: „Życie nie jest «takie jakie jest», ale takie, jak się je interpretuje i reinterpreteruje, opowiada i jeszcze raz opowiada”¹⁴. Przykładem może być szablonowy „efekt Wertera” – fala samobójstw w okresie romantyzmu spowodowana utożsamieniem się młodych ludzi, również nieszczęśliwych w miłości, z postacią z opowiadania Goethego *Cierpienia młodego Wertera*. Oczywiście, ogólnie rzecz biorąc, to dany krąg kulturowy dostarcza wielu wzorców, ról do zagrania, gotowych już scenariuszy do formowania się naszej tożsamości manifestujących się tylko np. w literaturze. Dotyczy to także narracji pierwszoosobowych, gdyż tu także swoją biografie, czyli siebie samego, interpretujemy w sposób zależny od czasu, miejsca i okoliczności, w jakich żyjemy. Czyli w pewien sposób jesteśmy wolni od ostatecznego zdefiniowania, a co najważniejsze – pozwala to nam na kształtowanie samego siebie. Jako autor swej własnej opowieści o życiu mogę znacząco wpływać na interpretację zdarzeń, własnych doświadczeń, a przez to dokonywać zmiany w samym sobie.

Ale mogą być dobre i złe opowieści. Dobra opowieść posiada wewnętrznie spójną strukturę, dostrzec w niej można motyw przewodni, główny temat, który umożliwia integrację wielu wątków i treści w jedną całość. Dzięki temu różne zdarzenia są sensownie, przyczynowo połączone. Tak widziana historia życia konstituuje i krystalizuje tożsamość, a także pozwala odkryć osobowy mit zawarty w życiu danej jednostki. Jak pisze Anna Grzegorzcyk: „Mity będące rodzajem opowieści, mają za zadanie scalać idee oraz fakty typowe dla rozumienia siebie i otaczającego świata w danym społeczeństwie. Mity są «budującą jednością», «schematami klasyfikującymi», kodują w formie narracyjnej tradycyjne wierzenia, wartości, postawy ludzi opowiadających te mity, a także odzwierciedlają troski, którymi pochłonięta jest dana społeczność, i pozwalają jej sobie z tymi kłopotami radzić”¹⁵. Złe opowieści rzecz jasna nie mają tych walorów, co dobre historie.

¹³ K. Stemplewska-Żakowicz, *Koncepcje narracyjnej tożsamości*, [w:] J. Trzebiński (red.), *Narracja jako sposób rozumienia świata*, s. 93.

¹⁴ J.S. Bruner, *Życie jako narracja*, s. 17.

¹⁵ A. Grzegorzcyk, *Narracja jako forma strukturyzująca doświadczenie*, [w:] K. Krzyżewski (red.), *Doświadczenie indywidualne: szczególny rodzaj poznania i wyróżniona postać pamięci*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2003, s. 218–219.

Rozpoznawane chociażby w seansach terapeutycznych wskazują na zanik JA, na nieukształtowaną tożsamość lub na jej kryzys. Jednostka nie potrafi odnaleźć sensu swego zachowania, swych decyzji i czynów – jej historia nie jest spójna, a przez to i tożsamość.

W artykule *Narracja jako forma strukturyzująca doświadczenia*¹⁶ jest opisana budowa opowieści o życiu. Według autorki składa się ona z czterech głównych komponentów: epizodów nuklearnych, wyobrażeń, tła ideologicznego i skryptów generatywnych. Spójne powiązanie tych elementów zależy od linii tematycznych historii i od stopnia złożoności narracji, a to jest powiązane z rozwojem jednostki. „Epizody nuklearne” to takie zdarzenia, które mają ogromne znaczenie dla danego człowieka. W biograficznej opowieści to punkty zwrotne, to od nich zaczyna się żyć tzw. nowym życiem, porzucając dotychczasowe. Ich charakter może być zarówno pozytywny, budujący, pozwalający jednostce się rozwijać, ale też destruktywny, niszczący dla człowieka. Grzegorzczuk zauważa: „wysoki poziom rozwoju *ego* będzie implikował dużą liczbę epizodów nuklearnych i umiejętność włączenia ich w ciąg opowieści”¹⁷. Na tożsamość człowieka duży wpływ mają jego wyobrażenia o sobie. W dobrej opowieści zachodzi synteza naszych obrazów z dzieciństwa, dorastania i dorosłości. Potrafimy sobie wytłumaczyć nasze przemiany i ewolucje zachowując łączność między różnymi etapami życia, próbując odnaleźć motywację, która na nas wpływała bądź wpływa. Kolejny element opowieści o życiu to tło ideologiczne. Jest to aksjologiczny, epistemologiczny i ontologiczny kontekst naszej historii życia, jej fundament, szkielet, według którego nasze życie jest zorganizowane i który jest konstytucją dla pozostałych elementów opowieści. Grzegorzczuk pisze: „Jednostki o wysokim poziomie rozwoju *ego* charakteryzuje ideologia o dużym stopniu złożoności, wyznawanych przez nie wierzenia i wartości nie są sztywne, poddają się modyfikacjom, osoby takie nie boją się stawiać pytań i wątpić, są dalekie od ideologicznego fanatyzmu”¹⁸. Ostatni komponent biograficznej historii tworzą skrypty generatywne, czyli nasze odniesienia względem przyszłości. Związane są one z motywacjami, jakimi się kierujemy, i poziomem własnego rozwoju, który określa jakość oraz różnorodność tych naszych celów i dążeń. Te cztery elementy opowieści są połączone do-

¹⁶ Tamże, s. 209–225.

¹⁷ Tamże, s. 223.

¹⁸ Tamże, s. 223.

minującym motywem w życiu danej osoby, czyli linią tematyczną. Wyróżnia się dwa fundamentalne, przeciwstawne sobie takie motywy. Motyw zażyłości – dążenie do związków, bliskości z innymi, i motyw siły – chęć ekspansji, władzy. Również tym, co organizuje opowieść jest jej złożoność: „Stopień złożoności narracji zależy od poziomu rozwoju *ego*; im ten poziom niższy, tym prostszy jest sposób, w jaki przebiega kategoryzacja rzeczywistości, a więc i wątki historii będą jednoznaczne i proste, rozumienie siebie, a także innych czarno-białe. Na wyższych poziomach rozwoju *ego* rozumienie jest bardziej subtelne, zdolne do tolerowania dwuznaczności, co pozwala na komplikowanie akcji, wprowadzanie dygresji, bez niebezpieczeństwa bycia niezrozumiałym”¹⁹.

Tożsamość człowieka wyłania się z jego opowieści o własnym życiu. Narracyjnie rozumiana rzeczywistość umożliwia powiązanie odległych wydarzeń z przeszłości, tych obecnie przeżywanych i planów na przyszłość przez znalezienie przewodniego motywu, nadrzędnego sensu, mojego osobowego mitu, który jest kluczowy dla ukształtowania własnej tożsamości. A jest to proces zarówno poznawczy jak i terapeutyczny. Opowiadanie swojej historii życia to nie tylko relacjonowanie wydarzeń, to nabieranie umiejętności do zdystansowania się wobec własnego życia, to odkrywanie siebie przed sobą samym, odnajdywanie głębszego sensu i znaczenia przeżytych wydarzeń. A jako autor swej historii potrafi w ten sposób siebie kreować. Charles Taylor pisze: „To, kim jestem, moja tożsamość, jest z istoty definiowane przez sposób, w jaki rzeczy mają dla mnie znaczenie. I jak to wielokrotnie już wskazywano, ważność rzeczy dla mnie i problem mojej tożsamości jest rozstrzygany tylko w języku interpretacji, którą zaakceptowałem jako trafną artikulację tych treści. [...] Nadawanie sensu memu aktualnemu działaniu wymaga narracyjnego rozumienia mojego życia, świadomość tego, kim się stałem, która może być uzyskana tylko w narracji”²⁰.

¹⁹ Tamże, s. 222.

²⁰ Ch. Taylor za: K. Rosner, *Narracja jako struktura rozumienia*, „Teksty Drugie” nr 3 (1999), s. 13.

II Filozoficzne podłoże Ja narracyjnego

*Ktokolwiek zatem ma świadomość terażniejszych
i przeszłych uczynków jest tą samą osobą,
do której należą jedne i drugie.*

John Locke

1. Ontologia *Dasein* Heideggera – załączek i inspiracja narracyjnego ujęcia ludzkiej tożsamości

We wstępie niniejszego artykułu zasygnalizowałem, że pojęcie narracji zostało zasymilowane przez myślicieli poszukujących nowej definicji człowieka, przełamującej nowożytny paradygmat myślowy. Filozofem, który niejako położył fundament pod takie analizy był Martin Heidegger, choć od razu trzeba zaznaczyć, że u niego kategoria narracji w ogóle się nie pojawia. Ale jego ontologia *Dasein* jest traktowana jako inspiracja przez tych, którzy formułują narracyjną koncepcję tożsamości jednostki. Wynika to z charakterystyki *Dasein*, nadania mu takich rysów ontologicznych jak rozumienia, czasowości czy bycie egzystencją, a także wpisanie go w kategorię „bycia-w-świecie”.

Podstawowym założeniem jego rozważań jest dostrzeżenie różnicy ontologicznej między tym, co jest – bytem (*das Seiende*), a byciem (*das Sein*). Bycie jest ontologicznym horyzontem określającym postać bytów. Heidegger pisze: „Niedefiniowalność bycia nie zwalnia nas od [obowiązku] pytania o jego sens, lecz właśnie do tego wzywa”²¹. Byt stanowiący punkt wyjścia pytania o bycie określa filozof jako *Dasein*, czyli „byt, którym my sami jesteśmy i którego bycie ma, między innymi, możliwość zapytania, ujmujemy terminologicznie jako jestestwo”²². Jest to byt wyróżniony z dwóch powodów – dlatego, że bycie stanowi dla niego problem, a równocześnie umie on wyjaśnić, jak rozumie bycie. A stąd tylko jako rozumiane przez *Dasein* bycie może być dostępne, może się ujawnić, zostać wydobyte na jaw. Rozumienie nie jest jednak pewną własnością, ale procesem. *Dasein* jest nieokreślone w swych własnościach, jest tylko swą własną możliwością.

²¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa: PWN 1994, s. 6.

²² Tamże, s. 11.

Dlatego też Heidegger nie nazywa go podmiotem, a transcendencją, gdyż *Dasein* rozumiejąc, wykracza poza siebie, umożliwia kontakt z bytami. A gdy *Dasein* przekracza byt ku byciu dzięki przysługującemu mu rozumieniu bycia, to wtedy jest egzystencją. Jestestwo egzystując, już siebie rozumie. Jak pisze filozof:

Jestestwo rozumie samo siebie zawsze na podstawie (*ans*) swej egzystencji, własnej możliwości bycia lub niebycia samym sobą. Tę możliwość jestestwo albo wybrało samo, albo popadło w nie albo już wśród nich wyrosło. Tylko samo aktualne jestestwo rozstrzyga o swej egzystencji, podejmując ją lub zrzucając. Tylko przez samo egzystowanie można uporać się z kwestią egzystencji²³.

Zatem bycie egzystencją jest swoistym zadaniem *Dasein*, procesem, w którym w zależności od wyboru sposobu bycia, sam się określa. Zadanie to o tyle ważne, że sens bycia w ogóle może wyjść na jaw dopiero przez bycie konkretne, czyli przez egzystującego człowieka. Jak zauważa badacz myśli Heideggera, Krzysztof Michalski: „W toku naszego życia konstytuujemy, tworzymy sens naszego własnego bycia, sens bycia tego, co nas otacza, sens świata”²⁴.

Dla Heideggera bytowanie *Dasein* jest zawsze byciem w świecie.

Bycie-w jest zatem formalnym, egzystencjalnym wyrazem bycia jestestwa, którego istotowym ukonstytuowaniem jest bycie-w-świecie²⁵.

Ale świat to nie wszystkie istniejące rzeczy, ale część struktury samego *Dasein*. Wynika to z „zatroskania”, które dotyka *Dasein*, gdy spotyka byt inny niż właśnie on. Ponieważ do jednego ze stałych elementów codziennego życia należy obcowanie z różnymi przedmiotami, które wzbudzają nasze zainteresowanie. Używamy ich tudzież się o nie troszczymy. Ale dzięki temu byty stają się dla nas uchwytny. Heidegger nazywa je bytami wewnątrzświatowymi (w odróżnieniu od „światowego” ludzkiego sposobu bycia). To narzędzia, których poręczność jest ustanawiana przez odniesienie do naszego działania, a całość tych naszych odniesień to właśnie świat. Jak pisze Katarzyna Rosner: „Bycie-w-świecie stanowi więc immanentny

²³ Tamże, s. 18.

²⁴ K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa: PIW 1978, s. 36.

²⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 77.

rys egzystencjalny człowieka polegający na tym, że ilekroć ujmuje on jakąś rzecz, ujmuje ją zawsze jako element pewnej całości, pewnego układu odniesień, którego centrum stanowi samo *Dasein* i jego praktyczne dążenia, jego działania²⁶. Dlatego to właśnie świat jest tylko elementem egzystującego bycia *Dasein*, momentem jego egzystencji. Rzeczy są charakteryzowane przez jestestwo ze względu na nie samo, ich bycie wynika z poręczności dla *Dasein* – odsłaniamy je, gdy się o nie troszczymy, bo wówczas włączamy je w nasz system odniesień. Heidegger zrywa z relacją podmiotowo-przedmiotową. Świat nie jest czymś zewnętrznym wobec jestestwa, a jest właśnie komponentem jego struktury ontologicznej.

Filozof wyróżnia dwa sposoby uczestnictwa *Dasein* w świecie. Jeden z nich wynika z naszego „nastrojenia”, czyli wrażliwości na coś, co mogą napotkać w świecie. Ta otwartość jestestwa, sposób, w jaki dokonuje się „przytomność” świata dla niego, dzięki czemu może napotkać to, co jest. Ale podstawowy sposób bycia *Dasein* w świecie dokonuje się poprzez rozumienie, które traktowane było jako przede wszystkim kategoria ontologiczna, a nie tylko epistemologiczna. Ponadto odnosi się ono zawsze do możliwości, zatem ma strukturę projektowania:

Ujęte w sposób źródłowy ‘rozumienie’ oznacza: *bycie-projektującym ku możliwości bycia, ze względu na którą jestestwo zawsze egzystuje*²⁷.

Dasein dzięki rozumieniu antycypuje w przyszłość, planuje własne bycie i bycie innych napotkanych bytów. Interpretatorzy Heideggera zauważają, że tak pojęte rozumienie bliskie jest interpretacji dokonywanej zawsze z własnego punktu widzenia, a taki tok myślenia jest bliski strukturze kołowej – jestestwo odnosi się do tego, co bada, przez to, co już wcześniej rozumie. Michalski ujmuje to w ten sposób: „Fenomenologia dla Heideggera ma charakter koła hermeneutycznego; ma być nieustannym wysiłkiem odsłaniania własnych założeń, to znaczy odsłaniania sensu bycia, którego jakimś zrozumieniem jest już każdorazowa ludzka egzystencja²⁸”.

Jakoby zwieńczeniem rozważań Heideggera w *Byciu i czasie* jest jego refleksja na temat czasowości *Dasein*, gdyż „pierwotnie ontologiczne pod-

²⁶ K. Rosner, *Hermeneutyka jako krytyka kultury*, Warszawa: PIW 1991, s. 29.

²⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 471.

²⁸ K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, s. 42.

łoże egzystencjalności jestestwa to *czasowość*²⁹. Analiza ta nie tylko nadaje jeszcze głębszy wymiar pojęciom troski i rozumienia, ale też pozwala widzieć *Dasein* jako jedność trzech „ekstaz” czasu – przeszłości, terażniejszość i przyszłości. Heidegger już charakteryzując jestestwo jako transcendencję, odnosił je do przyszłości projektowanej dzięki rozumieniu. Dla filozofa ponadto przyszłość nadaje autentyczny wymiar byciu *Dasein*, gdyż określa je jako byt skończony, jako bycie-ku-śmierci. Egzystencjalnym rysem *Dasein* odnoszącym je do przeszłości jest faktyczność. Jestestwo zastaje siebie jako rzucone w świat, już w nim będące i mimo wychylenia w przyszłość, zbliża się do siebie przez to, czym było w przeszłości. Równocześnie przecież obcuje z tym, co jest w świecie, czyni obecnym to, co napotyka i wtedy jest współczesnością. Rysem ontologicznym *Dasein* ze względu na terażniejszość jest „upadanie” – jestestwo jest w świecie obok rzeczy, jest do świata odniesione. Dla Heideggera *Dasein* zawsze jest współczesnością, która może być współczesnością zarówno przeszłości jak i przyszłości. Dlatego też bycie jestestwa to równoległość trzech wymiarów czasowych. Ich jedność nazywa filozof „czasowością”, którą pojmuje on jako warunek autentycznej troski, czyli otwartości i przytomności, gdyż dopiero tak może zostać odnaleziony jej właściwy horyzont. Czasowość to dla Heideggera pewien proces, który określa sens egzystencji *Dasein* w trzech kierunkach czasu. Przyszłość jest kierunkiem wychodzenia ku byciu, ku własnym możliwościom; przeszłość to powrót do samego siebie, do zastanej już sytuacji bycia; współczesność to zwrot ku innym bytom, ku światu.

Wiele z cech, jakie Heidegger nadał *Dasein*, to cechy fundamentalne przy konstruowaniu narracyjnej tożsamości człowieka. Jestestwo jest jednym z bytów-w-świecie, który określa się przez samorozumienie, najpełniej możliwe dzięki czasowości swej struktury ontologicznej. Heidegger zdaje się wyrażać podstawowe założenie narratywistów, że ludzka egzystencja nie jest dana, już w pełni zdefiniowana, lecz dopiero konstruowana, projektowana przez samego człowieka.

2. Charles Taylor – tożsamość jednostki poprzez narracje

Refleksja Taylora na temat tożsamości człowieka zrodziła się na tle krytyki moralności współczesnej, gdyż według niego pomija ona ontologiczne

²⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 330.

podłoże naszych sądów moralnych, czyli uzasadnienie naszych wyborów i decyzji; tego, co nadaje im sens i znaczenie. Filozof pisze:

każda reakcja moralna jest równoznaczna z przyznaniem się do jakiejś ontologii tego, co ludzkie i jej potwierdzeniem. [...] współcześni ludzie w znacznym stopniu stłumili ontologię moralną, częściowo dlatego, że pluralistyczny charakter współczesnego społeczeństwa sprawia, że łatwiej jest żyć w ten sposób, ale też w wyniku przemożnego wpływu nowożytnej epistemologii [...], jak również związanej z tą epistemologią perspektywy duchowej³⁰.

Dla Taylora te dylematy moralne zrodziła nowożytność, która doprowadziła do indywidualistycznego charakteru społeczeństwa zachodniego, a przez to do degradacji moralnej. Wyniknęło to z nowożytnych dążeń do spełniania idei autonomii jednostki, jej prawa do wolności, swobody moralnej i czynnego uczestnictwa „w ustanawianiu i zapewnianiu sobie należnego [...] poszanowania”³¹. Według Taylora spowodowało to, że ontologiczny horyzont, czy jak to on nazywa, ramy pojęciowe, które pozwalały nam na znajdowanie kryteriów i uzasadnień naszych wyborów moralnych, zostały zdeprawowane, pominięte. Autor *Źródeł podmiotowości* konkluduje w ten sposób:

ramy pojęciowe pozwalają nam pojąć duchowy sens naszego życia. Życie bez takich ram pojęciowych to życie pozbawione duchowego sensu. Poszukiwanie jest więc zawsze poszukiwaniem sensu³².

Dla Taylora współczesny człowiek stoi właśnie przed zadaniem dopiero znalezienia owego sensu, czyli uprawomocnienia swych wyborów moralnych, a przez to odszukania i nadania sobie sensu życia. A dla filozofa „odnajdujemy sens życia przez jego artykulację. To, czy życie ma sens w znacznym stopniu zależy od naszych środków ekspresji”³³. Natomiast pojęcia artykulacji i ekspresji prowadzą już do pojęć tożsamości i narracji. Wstępnym założeniem jego rozważań jest przyjęcie poglądu, że człowiek jest podmiotem zaangażowanym, dokonującym interpretacji, autointerpre-

³⁰ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości współczesnej. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa: PWN 2001, s. 14, 22.

³¹ Tamże, s. 25.

³² Tamże, s. 36.

³³ Tamże, s. 37.

tacji, a zatem którego tożsamość zależna jest od sposobu, w jaki rozumie on samego siebie. Nie ma ani niezменной istoty, ani nie jest oddzielony jak *cogito* Kartezjańskie od treści przedmiotowych. Dla Taylora, inspirującego się romantycznymi koncepcjami, podmiot zaangażowany jest w stanie duszy i ciała, czy rozumowi i emocjonalności znów nadać ekspresyjną jedność, a przez to odzyskać potencjał autokreacyjny, wyzbyć się bierności i uczynić refleksję integralną częścią swego bytu psychicznego. Ten pogląd wydaje się całkiem bliski Heideggerowskiemu pojęciu troski jako egzystencjalnie zaangażowanej postawy *Dasein*. Dla Taylora fundamentalnym założeniem epistemicznym jest zakwestionowanie możliwości obiektywnej wiedzy o człowieku. Wynika to stąd, iż nasze doznania są zawsze intencjonalne, a przez to dla filozofa zawsze uwikłane już w jakąś interpretację. A tym, co pozwala objaśnić nam ową interpretację zawartą w naszym emocjonalnie zaangażowanym stosunku do świata, jest zdolność do artykulacji. To dzięki niej potrafimy odnaleźć sens tych zaangażowań, a formą, postacią naszej artykulacji jest właśnie narracja. To dzięki niej umiemy zyskać orientację psychiczną i nadać spójny sens naszej egzystencji, gdyż przez narracyjne rozumienie swej tożsamości możemy ustalić relację wobec siebie trzech ekstaz czasowych – kim byliśmy, jesteśmy i zamierzamy być. Taylor bezpośrednio pisze o inspiracji Heideggerem:

W *Byciu i czasie* Heidegger opisał nieuchronnie czasową strukturę bycia w świecie: wychodząc od jakiegoś wyobrażenia o tym, czym się staliśmy, spośród zbioru obecnie dostępnych możliwości – projektujemy nasze przyszłe bycie³⁴.

A czasowe rozumienie siebie jest patrzeniem na swoje życie jak na rozwijającą się opowieść o mnie samym jako głównym bohaterze, który popełnił określone czyny, wywołały one swoiste skutki, i który być może ma jakies plany na przyszłość. Taylor pisze tak:

To, kim jestem, musi być rozumiane jako to, kim się stałem. [...] Chodzi też o to, że jako istota, która rozwija się i staje, mogę znać samego siebie tylko poprzez moją historię dojrzewania i regresji, historię zwycięstw i klęsk. Moje samorozumienie ma z konieczności czasowy wymiar i opiera się na narracji³⁵.

³⁴ Tamże, s. 94.

³⁵ Tamże, s. 95, 100.

Czasowość naszej egzystencji, naszego sposobu bycia implikuje narracyjną strukturę własnego samorozumienia.

O ile spoglądamy za siebie, o tyle właśnie określamy to, kim jesteśmy, odwołując się do tego, jak się stawaliśmy, do opowieści o naszej drodze³⁶.

To dzięki patrzeniu na nasze życie jak na opowieść potrafimy uchwycić jego sens, nadać mu jedność i ciągłość, a przez to ufundować jednostkową tożsamość.

Tym, co wyraźnie różni Taylora od poglądów Heideggera jest uznanie, że proces samorozumienia dokonuje się w języku. Dla Taylora konstruowanie tożsamości człowieka nie dokonuje się poza określonym kręgiem kulturowym, z którego jednostka się wywodzi, gdyż to on nadaje określone ramy pojęciowe, czyli wykładnie interpretacyjne dla rozumienia samego siebie. W dodatku język jest na tyle elastycznym medium, że pozwala na zmiany, na reinterpretację w toku narracji. Dzięki autointerpretacji może dokonać się przez język samoprzemiana-przewartościowanie, nadanie nowego znaczenia wielu pojęciom z naszej opowieści o życiu, a w ten sposób możemy się zmieniać czy kreować. A tym, co wydaje się najważniejsze dla Taylora, to to, że dzięki językowi naszej narracji potrafimy odnaleźć siebie w określonym horyzoncie etycznym. Dla filozofa w sposób oczywisty jest to powiązane z budową własnej tożsamości.

Wiedzieć kim się jest – pisze Taylor – znaczy zarazem: być zorientowanym w przestrzeni moralnej, przestrzeni, w której pojawiają się pytania o to, co dobre, a co złe, co warto robić, a czego nie, co ma sens i wagę, co zaś jest nieistotne i drugorzędne³⁷.

Dla filozofa tożsamość wiąże się z odpowiedzialnością moralną, zadaniem, które stoi przed każdym z nas. Do tego język jest przecież zjawiskiem społecznym, co powoduje, że nasza indywidualna narracja jest tylko częścią narracji społeczności, narracji naszego kręgu kulturowego. Taylor dostrzega te implikacje:

Jestem podmiotem jedynie w relacji do pewnych rozmówców: w pewnej relacji do tych, którzy odegrali kluczową rolę w procesie mojego

³⁶ Tamże, s. 95–96.

³⁷ Tamże, s. 54.

samookreślenia; w innej znów relacji – do tych, którzy obecnie mają decydujące znaczenia dla mego dalszego władania językami samorozumienia³⁸.

Zakończenie

W moim przekonaniu kategoria narracji może stać się nową kategorią hermeneutycznie zorientowanej filozofii człowieka. Hermeneutyka, jak wiadomo, powstała w związku z refleksją nad właściwym odczytywaniem tekstów biblijnych, filozoficznych czy też prawniczych (tzw. hermeneutyka techniczna³⁹). Potem filozoficzność hermeneutyki zaczęła wzrastać. I wydaje się, że jej podstawowym zadaniem przestawała być interpretacja, a zaczęła

³⁸ Tamże, s. 70.

³⁹ Moje rozumienie hermeneutyki bazuje na podziale Güntera Scholtza, który rozróżnił hermeneutykę techniczną, hermeneutykę filozoficzną i filozofię hermetyczną. W takiej klasyfikacji hermeneutyka techniczna to sztuka interpretacji (*ars interpretation*), odwołująca się do greckiego słowa *hermeneo*, które oznacza „obwieszczenie, tłumaczenie, interpretowanie”. Hermeneutyka techniczna to po prostu pewne reguły interpretacji, stąd ta jej wersja jest pewnym instrumentem, narzędziem wykładni tekstu. Przejście do hermeneutyki filozoficznej następuje, gdy wzrasta filozoficzność w hermeneutyce technicznej. To, zdaniem Scholtza, zachodzi u Wilhelma Diltheya, gdyż „tym, co go interesowało był problem filozoficzny, dokładniej mówiąc: teoriopoznawczy, leżący u podstaw owej hermeneutyki, pytanie o możliwość rozumienia i interpretowania”. Hermeneutyka filozoficzna zdaje się być pewnym wynikiem obrony statusu nauk humanistycznych przed ekspansywnym rozwojem nauk przyrodniczych. Tego podjął się Dilthey (jak i cały „badeński” odłam neokantyzmu). Ponadto do jej głównych przedstawicieli należy zaliczyć jeszcze Hansa-Georga Gadamera. Zatem hermeneutyka filozoficzna pretenduje do tego, by stać się swoistą metodologią nauk humanistycznych, mówi o filozoficznym namyśle nad interpretacją i rozumieniem samym w sobie. Czymże zatem jest filozofia hermeneutyczna? Jest to refleksja nad „historycznością człowieka i jego interpretacji świata, jego kultury”. Filozofia hermeneutyczna jest filozofią o dość wyraźnym egzystencjalnym nastawieniu, gdyż mówi o kondycji człowieka i kultury we współczesnym świecie. Jej główni przedstawiciele to m.in. Friedrich Nietzsche czy Martin Heidegger, a współcześnie, moim zadaniem, John Caputo oraz Gianni Vattimo (tzw. hermeneutyka radykalna), a także Paul Ricoeur, który posługiwał się właśnie kategorią narracji w budowaniu swojej wersji filozofii hermeneutycznej w trzech tomach *Temps et récit*. Zob. G. Scholtz, *Czym jest i kiedy istnieje „filozofia hermeneutyczna”?*, [w:] S. Czerniak, J. Rolewski (red.), *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 1, *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, Toruń: UMK 1994, s. 41–67.

być dużo szersza kategoria rozumienia, posiadające swój wymiar nie tylko epistemologiczny, poznawczy, lecz także ontologiczny, egzystencjalny. Zagadnienie rozumienia nie wydaje się być obojętne dla ludzkiego życia, ludzkiego doświadczenia, gdyż to ono określa nasz sposób patrzenia na świat, na siebie samego, a także na drugiego człowieka. Stąd hermeneutykę nie bezpodstawnie określa się często jako filozofię praktyczną, która ma obejmować cały obszar ludzkiego doświadczenia, w którym jako istoty ludzkie mamy do czynienia z rozumieniem czegoś. I w taki aspekt filozofii hermeneutycznej wpisuje się niejako w naturalny sposób kategoria narracji. Po pierwsze, uznaje się ją tu za swoistą kategorię poznawczą, gdyż to narracja ma właśnie organizować nasze doświadczenia, nasz sposób patrzenia na rzeczywistość i pojmowania samego siebie. To jakby w pierwszej instancji. A po drugie, następuje przejście do wymiaru ontologicznego i antropologicznego, ściśle łączącego kategorię narracji z pojęciem tożsamości.

Narracyjny sposób rozumienia rzeczywistości, a zwłaszcza człowieka, zakłada, że poznanie siebie w sposób pełny nie może dokonać się niejako bezpośrednio, lecz tylko poprzez rozumienie, które realizuje się właśnie w narracji. A rzecz jasna, im lepiej siebie poznaję i rozumiem, tym mocniej mam wykrystalizowaną tożsamość. Tym samym jest to taki sposób patrzenie na tożsamość, który ma pozwolić zrozumieć i określić człowieka w jego zmienności. Jest to tożsamość budowana na wzór koła hermeneutycznego, koła samorozumienia, które pozwala człowiekowi być ciągle swym własnym projektem, swą własną możliwością, w zależności od tego, co ma dla niego sens i znaczenie w określonym momencie życia.

HUMAN IDENTITY AND NARRATION

Summary

In this study I take a closer look at the relationship between human identity and the term of narration. Firstly, I want to analyse the psychological paradigm of narration and its implication to human identity. Next, I try to show Heidegger's concept of the *Dasein* as an inspiration to discussion of the philosophical paradigm of narration. Finally, this study concerns the relation between human identity and narration in Charles Taylor's moral philosophy.

RECENZJE

JULITA ORZELSKA

O CIERPIENIU

Vittorino Andreoli, *Zrozumieć cierpienie. Aby ból ustąpił radości*, przeł. M. Bielawski, Kraków: Wydawnictwo Homini 2009, s. 331.

Cierpienie jest zjawiskiem powszechnie znanym. Vittorino Andreoli wykracza poza powszechny sposób rozumienia cierpienia, twierdząc, iż wynika ono z samego faktu istnienia, że stanowi przejaw bólu istnienia. Książka *Zrozumieć cierpienie* dotyczy fenomenu cierpienia egzystencjalnego. Autor dowodzi, że cierpienie wpisane jest w indywidualny plan życiowy każdego człowieka, niezależnie od obiektywnych okoliczności. Jednak, choć podkreśla ważną funkcję cierpienia w egzystencji jednostki, to nie wychwala go ani nie popiera. Intencją Autora jest wprowadzenie czytelnika do „teatru cierpienia, ukazując maski komedii ludzkiej”, która cały czas się rozgrywa i która przesycona jest cierpieniem, tak jakby to ono było jego główną osnową. „Teatr cierpienia” to życie, a „maski komedii” to ludzkie zachowania nacechowane obłudą w imię „dobrych intencji”, które *de facto* utrwalają przemoc i nieme cierpienie, płynące z niezgody na niesprawiedliwość, pozór, głupotę bądź perfidię. Vittorino Andreoli, wprowadzając czytelnika w głąb ludzkich dusz, stawia pytanie: Czy cierpienie nie jest przywilejem człowieka – głównego bohatera w rozdawaniu cierpienia? Niezależnie od cierpienia wyznaczonego trajektorią losu, istnieje cierpienie niepotrzebne, zbędne i możliwe do uniknięcia. Książka ta jest wyrazem buntu „lekarza dusz” przeciwko cierpieniu wywołanemu świadomymi ludzkimi intencjami, z nadzieją na refleksje u tych, którym nieobca jest troska o kondycję człowieka.

Autor, ukazując bardzo różnorodne aspekty cierpienia (m.in. i związane z odczuwaniem lęku i niepokoju, frustracji i złego samopoczucia, z reprezentowaną

postawą introwertyczną bądź ekstrawertyczną, ze skłonnościami depresyjnymi czy też zachowaniami heroicznymi), zaznacza, iż nie ma osobowości z góry podatnych na szczęście. Każdy człowiek w obrębie rozpaczliwych doświadczeń cierpi inaczej. Nie ma człowieka, który by nie cierpiał, osoba bowiem niepodatna na cierpienie nie byłaby człowiekiem. Z całą pewnością nie są to myśli dokonujące rewolucji w analizie problematyki cierpienia. Jednak Vittorino Andreoli nie zostawia czytelnika tylko z tymi rozważaniami. Bardzo ważną u niego – z punktu widzenia troski o człowieka – jest analiza podkreślająca konieczność radzenia sobie z cierpieniem, by miało moc wyzwalającą, a nie degradującą. Główny cel książki to uwrażliwienie czytelnika na to, że fakt cierpienia nie może przekreślić walki o świat mniej naznaczony bólem. Przeciwnie, cierpienie może być eliminowane lub zredukowane do minimum (poprzez m.in. przekształcenie go w siłę o mocy twórczej, s. 238).

Potrzeba wiele wysiłku, by nauczyć się żyć z bólem egzystencjalnym, gdyż ból pozostaje w każdym z nas na zawsze. Wynika to z pamięci uczuć, w której przechowujemy wszystkie cierpienia, których zaznaliśmy w przeszłości. Pamięć bólu zawiera osobniczą historię, która pozwala przeżywać podstawy egzystencji, do których Autor zalicza:

1. Kruchość i niemoc;
2. Potrzebę szukania drugiego człowieka;
3. Istotę związków uczuciowych, które są niczym wyłomy skalne;
4. Piękno potrzeby innych ludzi;
5. Znaczenie koncepcji społeczeństwa rozumianego jako wspólnota, która pomaga nam i daje poczucie bezpieczeństwa;
6. Poczucie boskości, zbędności lub niewystarczalności, które odsyła w stronę Absolutu;
7. Piękno modlitwy, która niekoniecznie musi polegać na recytacji katechizmowych formuł wiary lub niewiary;
8. Zmienność i przemijalność świata, potrzebę końca i położenia kresu cierpieniu;
9. Potrzebę nowej hierarchii wartości, nie opierającej się na schematach hedonistycznych i mentalności sukcesu, lecz mówiącej o poczuciu sensu życia i egzystencji (s. 70–71).

Apelując o położenie kresu cierpieniu, o przerwanie ciągu niedorzecznych, bezmyślnych, aktów wywołujących cierpienie, podkreśla jednocześnie, że samo przeżycie cierpienia spełnia pewną funkcję hermeneutyczną i jest narzędziem poznawania i kluczem do lektury świata i historii. Zaznacza, że humanizm to także cierpienie. Autor, kreśląc obraz człowieka uwikłanego w cierpienie, stanowiące jego immanentną cechę, upomina się o nowy humanizm wyrażający się we współodczuwaniu.

Apelując o humanizm zawierający w sobie element współczucia jako jednego z najistotniejszych praw człowieka, zwalczający nieczułość i fikcję szczęśliwości, upomina się o wrażliwość na cierpienie drugiego człowieka. Wydawałoby się, że powinno to być upomnienie zbędne, że są to kwestie oczywiste. Jednak – w obliczu ludzkich zachowań – potrzebny jest głos wyrażający rozpaczliwy krzyk o obudzenie i przebudzenie, o odzyskanie wrażliwości. Ten krzyk to bunt niezgody na pozorowaną czułość, współczucie, szczerłość, lojalność, przyjaźń czy miłość. To apel o zaniechanie fikcji skazującej na niebyt (samotność).

Nowy humanizm – jak podkreśla Andreoli – rozbudziłby na nowo radość z pomocy jako daru składanego z samego siebie, a nie dawania jałmużny, która jedynie podkreśla różnice, pozwalając na wykluczenie, samotność i cierpienie. Nasze społeczeństwo – niestety – nie czuje współczucia, gdyż nie dostrzega cierpienia, a również nie dostrzega radości innych. Dlatego ważne jest upomnienie się o humanizm, w którym podkreśla się, że wszyscy potrzebują pomocy (skoro cierpienie wpisane jest w każdy los indywidualny), gdzie nie istnieje kategoria tego, kto daje i tego, kto otrzymuje. Da to nadzieję na walkę z obojętnością jako najbardziej kaleczącym innych uczuciem, wbrew powszechnej opinii, że obojętność nie wyrządza krzywdy. Obojętność jest chorobą niezwykle rozpowszechnioną w naszym społeczeństwie, funkcjonującą pod maską skrajnego indywidualizmu, wywołującą cierpienie poprzez – paradoksalnie – niedostrzeganie cierpienia. Nie potrafimy cierpieć z tymi, którzy cierpią, dzieląc z nimi uczucia i oferując najcenniejsze z dóbr – siebie. A tych, którzy ośmielają się przeżywać, współodczuwać, z ironią nazywa się niedostosowanymi (do życia).

Odnosząc się do treści książki V. Andreolego można zaryzykować stwierdzenie, że ułomność emocjonalna jest najbardziej drastycznym przejawem kalectwa współczesnego człowieka. Autor, pokazując różne wymiary cierpienia, nie dzieli ludzi na dobrych i złych, pięknych i brzydkich, zdrowych i chorych, bogatych i biednych, wierzących i niewierzących, dzieci i dorosłych, słusznie dowodząc, że każde przeżycie cierpienia to walka z własną samotnością w jego obliczu, przed którą możemy się uchronić, jeżeli zrozumiemy istotę, sens i potęgę emocji, zaświadczyających o człowieczeństwie, pozwalających na godne współodczuwanie.

Zdecydowanie najistotniejszym przesłaniem książki Vittorina Andreolego *Zrozumieć cierpienie* jest próba uświadomienia czytelnikowi, że cierpienie może i powinno być życiodajnym źródłem inicjującym i organizującym nowe działania w krytycznych momentach zwątpienia i braku nadziei. Odnosząc m.in. swoje rozważania do współczesnej edukacji, upomina się o przeciwdziałanie zwątpieniu (afirmując opór wobec braku nadziei). Tylko w dialogu otwartości na drugiego człowieka odnaleźć można radość jako sposób odczuwania życia (mimo istnienia cierpienia). Taka postawa nie przyczyni się oczywiście do eliminacji cierpienia z naszego życia, ale z pewnością osłabi ból będący przejawem wielu doznań.

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI

POEZJA JAKO NARZĘDZIE FILOZOFII

Alfred Marek Wierzbicki: *Fotografia rodzinna*, Lublin: Wydawnictwo Test 2010, s. 64.

Często mówi się, że literatura stanowi bardziej plastyczne narzędzie wyrażenia problemów ludzkiej egzystencji niż abstrakcyjny język filozofii; jej potwierdzeniem ma być nie tylko filozoficzne znaczenie dzieł wybitnych poetów i pisarzy, lecz także teksty literackie pisane przez filozofów, traktowane jako ilustracja wywodów teoretycznych. W podobny sposób zdaje się pojmować literaturę książk Alfred Wierzbicki, poszukując w niej bardziej konkretnego środka wyrazu dla fundamentalnych doświadczeń filozoficznych. W swoich dziełach poetyckich świadomie nawiązuje do twórczości Zbigniewa Herberta, wzorując się zarówno na formie jego wierszy (co przejawia się chociażby w budowaniu poszczególnych wersów), jak też ich filozoficznym przesłaniu (odwołując się do symboliki charakterystycznej dla świata antycznej Grecji i chrześcijaństwa). Z pewnością najbardziej zauważalnym znakiem nawiązania do poezji Herberta jest u Wierzbickiego figura Pana Credo. Nie ma ona charakteru polemicznego wobec postaci Pana Cogito, stanowiąc raczej jej uzupełnienie i rozwinięcie. Pan Credo nie okazuje się mniej sceptyczny wobec możliwości rozwikłania tajemnicy bytu niż Pan Cogito, nie jest też mniej refleksyjny od swego pierwowzoru ani mniej krytyczny wobec dominujących w otaczającym go świecie obyczajów i idei.

*Pan C przeżył wiele rzeczy, które wypaliły się
chciałby wreszcie zająć postawę bezstronną.
Miejsce Pana C znajduje się pomiędzy A i B
Na zawsze pozostanie trzecim
Jak reporter, sędzia, pielęgniarsz (s. 33).*

Pana Credo – podobnie jak Pana Cogito – stać także na autoironię i dystans wobec siebie, mimo iż obaj wierzą w istnienie absolutnych wartości, nadających sens ludzkiemu życiu. Z pewnością też obaj częściej stawiają pytania, niż znajdują

odpowiedzi, co może sugerować, że tajemnicy ludzkiej egzystencji nie da się ostatecznie rozwikłać.

Nie będąc teoretykiem literatury, nie będę próbował oceniać recenzowanego tomiku pod względem artystycznym, skupiając się na wątkach filozoficznych, obecnych również we wcześniejszych utworach poetyckich ks. Wierzbickiego¹. Podstawowy temat *Fotografii rodzinnej* stanowi przemijanie jako główny rys ludzkiej egzystencji. Przemijanie odnosi nas przede wszystkim do przeszłości, której wprawdzie aktualnie już nie ma, której jednak nie możemy zmienić, pozostaje bowiem na zawsze ustalona, określając nasz obecny los. Z drugiej strony przemijanie odnosi również do przyszłości, która – nawet jeżeli nie jest jeszcze aktualnie obecna – już teraz określa nasze przeznaczenie, odsłaniając zwłaszcza bolesną perspektywę nieuchronnej śmierci. Symbolicznymi obrazami przemijania w omawianym tomie są zachody słońca, opadanie liści z drzew, brudny śnieg, listopadowe obrzędy ku czci zmarłych, chylące się ku upadkowi budynki, chwasty porastające niegdyś wspaniałe świątynie, obcość dawnych słów, których treści ani przesłania już nie rozumiemy, nade wszystko zaś tytułowa rodzina fotografia. Przemijanie bowiem to przede wszystkim umieranie poszczególnych osób, z których każda jest absolutnie niepowtarzalną jednostką, realizującą swoje własne cele i przeżywającą osobiste dramaty, lęki oraz nadzieje. Świat okazuje się wielkim cmentarzyskiem minionych pokoleń, o których nikt nie wie, że kiedykolwiek istniały, nie został po nich bowiem żaden ślad. Przemijanie ukazuje zatem człowiekowi znikomość jego życia i wszelkich dokonań, z których chciałby być dumny, zapominając, że są zjawiskowe i ulotne. Jeśli zaś nawet materialne owoce naszych zabiegów okazują się trwalsze od naszego życia (choćaby wspaniałe pałace renesansowych kardynałów, o których wspomina Wierzbicki), to fakt ten jeszcze wyraźniej sugeruje, że jednostkowa egzystencja ludzka skazana jest na ostateczną zagładę i zapomnienie. Fakt ten rodzi niepokojącą myśl, że świat znajduje się we władzy potężnego demona zniszczenia, którego mocy wszyscy ulegamy. Wprawdzie człowiek jest przekonany, że nie został stworzony do śmierci, ufność ta jednak wystawiona jest na ciężką próbę zwątpienia:

*Nie powinno zginąć nic z naszej wyobraźni i pragnień.
Co było i co jest powinno ocaleć.*

¹ Przed *Fotografią rodzinną* ks. Adam Wierzbicki opublikował sześć książek poetyckich: *Jak ciemność w ciemności* (1991), *Inaczej każdej wiosny* (1993), *Kogut z Akwilei* (1999, nagroda im. Anny Kamińskiej), *Znaki szczególnie* (2000, nagroda im. Józefa Czechowicza), *Miejsca i twarze* (2003) oraz *Głosy i głosy* (2009, nominacja do II Ogólnopolskiej Nagrody Poetyckiej Józefa Czechowicza). Z prac filozoficznych Autora należy odnotować przede wszystkim książkę *Filozofia a totalitaryzm. Augusta Del Nocego interpretacja kryzysu moderny* (2005).

*Ale złośliwy demiurg tego świata
inną wyznaje wiarę.
Już kiedyś rozniósł mieszkańców Miasta
jak kulę dmuchawca (s. 8).*

Pomimo doświadczenia powszechnej zagłady, Wierzbicki przekonuje, że w samym przemijaniu możemy odkryć coś, co się owej mocy zniszczenia sprzeciwia. Przede wszystkim jest to pamięć, która zatrzymuje poszczególne chwile i przeżycia, czyniąc przeszłość aktualnie obecną. Niekiedy zresztą, dzięki żywości wspomnień, to, co minione, wydaje się bardziej realne niż teraźniejszość; dzięki pamięci zatem możemy ulec złudzeniu, że zatrzymaliśmy czas, a nawet, że udało się go nam przewyciężyć. Z iluzji tej wyrwa nas jednak brutalna prawda utraty pamięci, przed którą nic nie może nas uchronić.

Nieco bardziej trwałym śladem naszego istnienia wydaje się fotografia. Na okładce omawianego tomiku widnieją poskładane strzępy (nie wszystkie) rodzinnej fotografii, sugerując, że obecne na niej osoby nadal istnieją w postaci uchwyconej fleszem aparatu. Jeśli zatem nawet fotografia (zwłaszcza rodzinna, do której **pozujemy**) nie jest autentycznym zapisem tego, jacy rzeczywiście jesteście, to jednak stanowi materialny zapis chwili, ocalając ją z niszczącego upływu czasu. Poza tym na fotografię sprzed prawie stu lat, na której uwiecznione zostały portrety naszych przodków, patrzymy inaczej, dostrzegając w niej nie tylko ocalałą przeszłość, lecz także przyszłość, która czekała osoby sfotografowane, a której one nie znały, ani nie mogły przewidzieć:

*Zebralo się ich dwadzieścia pięcioro.
W tle brzozowy zagajnik,
a poza tłem już czai się
to wszystko, czego nie można było
ani wyobrazić ani odpędzić (s. 7).*

Nie tylko postacie uwiecznione na fotografii zdają się nadal istnieć, dźwigając brzemień swojego losu; w pewnej mierze ocalała także autorka fotografii, chociaż jej twarz nie została uwieczniona:

*Wykonała ją Żydówka z Wilejki.
To zdjęcie
jest śladem jej istnienia.
Nikt z jej rodziny nie przeżył
i nie wiadomo, jak miała na imię (s. 7).*

Jest oczywiste, że trudno byłoby mówić o realnym istnieniu osób obecnych na fotografii lub jej autorki po ich śmierci, nieśmiertelność na zdjęciu bowiem czy

w pamięci przyszłych pokoleń nie ma żadnego znaczenia dla osób, które umarły. Wprawdzie Pan Credo *chciałby złapać przemijanie jak srokę, bażanta lub kosa* (s. 33), nie jest to jednak możliwe. Z tego powodu kieruje swój wzrok ku Bogu, tylko w Nim znajdując nadzieję ocalenia. Skoro bowiem ludzka pamięć (nawet wsparta materialnymi śladami w postaci fotografii) okazuje się zbyt słaba w zderzeniu z czasem, to musimy postulować istnienie Pamięci Wiecznej, zdolnej objąć wszystko, cokolwiek istnieje. Panu Credo pozostaje zatem dziecięca ufność, że istnieje Ten, Który Pamięta, obejmując każdego z nas swoim wzrokiem na zawsze i rozumiejąc nas bardziej, niż my rozumiemy samych siebie.

Religijna nadzieja Pana Credo nie jest jednak doświadczeniem jednoznacznym, Bóg nie jest bowiem dany w przejrzystym świetle oczywistości. Jest raczej Bogiem bezimiennym i głęboko ukrytym, głębiej nawet niż Bóg Pascala. Skrywają Go nie tylko nieskończone i głuche przestrzenie wszechświata, obojętne na ludzki los, lecz także ludzkie dzieje, pełne okrucieństw i mordów popełnianych w Jego Imię. Pozostając ukryty, udziela nam odpowiedzi dwuznacznych, których echem jest śmierć (s. 15–16); chociaż zatem Pan Credo chciałby zobaczyć oblicze Boga twarzą w twarz, musi zadowolić się dwuznaczną mową proroków i recytacją psalmów:

*Prawdziwy Bóg pozostaje ukryty,
a zamiary Jego niedocieczone* (s. 35).

Pomimo powszechnego prawa przemijania i wielorakiej obecności zła Pan Credo nie przestaje ufać, że u podstaw kosmosu znajduje się celowy zamysł Opatrzności. Dopóki jednak brakuje wyraźnych znaków jego realizacji, pozostaje nam żyć nadzieją, że nasze prośby zostaną wysłuchane, pytania rozstrzygnięte, a wszelkie cierpienie – uleczone. Jedynym widzialnym (a prawdopodobnie także – jedynym możliwym) kształtem owej nadziei wydaje się cud Wcielenia, niepojęty zarówno z perspektywy człowieka, jak i z perspektywy Boga.

Pan Credo z utworów Wierzbickiego chciałby mieć pewność, że krzyż nie jest jeszcze jednym mitem, a pusty grób naiwnością wierzących. Mimo to – w obliczu braku rozumowej gwarancji swych nadziei – nie sięga po ostateczną broń ślepej wiary w ducha Kierkegaarda:

*Pan Credo nie chciałby być
poddany próbie jak Abraham.
Nie zgadza się z Kierkegaardem –
prawo moralne nie ustępuje przed wiarą
nie wolno szafować życiem* (s. 35).

Pan Credo ma nadzieję, że Bóg nie żąda od człowieka takiej ofiary, jaką sam poniósł na krzyżu i że nie wystawia na próbę, której nie potrafilibyśmy sprostać. Pan

Credo ufa również, że Bóg nie zabrania najbardziej odważnych pytań, które czasami mogą się wydać bluźniercze, ani też buntu, gdy pozostają one bez odpowiedzi; jest raczej Bogiem Hioba, gotowym wysłuchać ludzkich racji. Przede wszystkim jednak Pan Credo wierzy, że pytania kierowane do Boga – pytania o sens istnienia, zła czy śmierci – nie są bezprzedmiotowe i że mają Adresata.