Andrzej Nowicki

SPOTKANIA W RZECZACH

PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE

SPOTKANIA W RZECZACH

Andrzej Nowicki

SPOTKANIA W RZECZACH

Warszawa 1991
Państwowe Wydawnictwo Naukowe

Okładkę i strony tytułowe projektowała
Ewa Gierach-Radziwonowicz

Redaktor prowadzący
Narcyza Szancer

Redaktor techniczny
Teresa Skrzypkowska

Korekta
Zespół

© Copyright by
Państwowe Wydawnictwo Naukowe
Warszawa 1991

ISBN 83 - 01 - 10126 - 1

Państwowe Wydawnictwo Naukowe

Wydanie pierwsze.
Arkuszy wyd. 24,75. Arkuszy druk. 27,5.
Papier off. kl. III 70 g, 61×86 cm.
Oddano do składania we wrześniu 1990 r.
Podpisano do druku w kwietniu 1991 r.
Druk ukończono w czerwcu 1991 r.
Zamówienie nr 1771/90.

Drukarnia Wydawnicza im. W. L. Anczyca w Krakowie

WSTĘP

Książka ta jest kroniką ruchu myśli zmierzającej do zbudowania otwartego systemu filozofii kultury. Rozwijaną w tej książce filozofię kultury można streścić w trzech zdaniach, wskazujących na jej trzy najważniejsze części składowe: ergantropię, inkontrologię i spacjocentryzm:

— istotą kultury jest rzeczywista obecność ludzi w wytwarzanych przez nich rzeczach,

— kultura rośnie dzięki spotkaniom; dzięki temu, że ludzie mogą się spotykać w rzeczach z innymi ludźmi,

— w każdej rzeczy wytworzonej przez człowieka można znaleźć przestrzeń dla współtwórczej aktywności innych ludzi.

Zebrane w tej książce prace z lat 1966 - 1989 mają pokazać dzieje budowy tego systemu. Wartość tych prac — według przyjętego przeze mnie kryterium wartości — powinna być mierzona ich „inspiratywnością" czyli mocą oddziaływania na umysł czytelnika w taki sposób, żeby pobudzało go ono do rozważań, w toku których rodzić się będą jego własne myśli. Coś niecoś o tej mocy już wiem, ponieważ prace te były czytane, omawiane, dyskutowane, cytowane, objaśniane i krytykowane przez setki rozmaitych czytelników; weszły do „społecznego obiegu", stając się partnerem dialogu dla ludzi o różnych specjalnościach i poglądach.

Obserwując uważnie formy czytelniczej recepcji moich tekstów, wsłuchując się w głosy tych osób, które nawiązały z nimi dialog i potrafiły pokazać w swoich pracach, jakie myśli narodziły się w ich własnych umysłach dzięki spotkaniom z moimi myślami, wpadłem na pomysł zorganizowania spotkania, w którym partne-

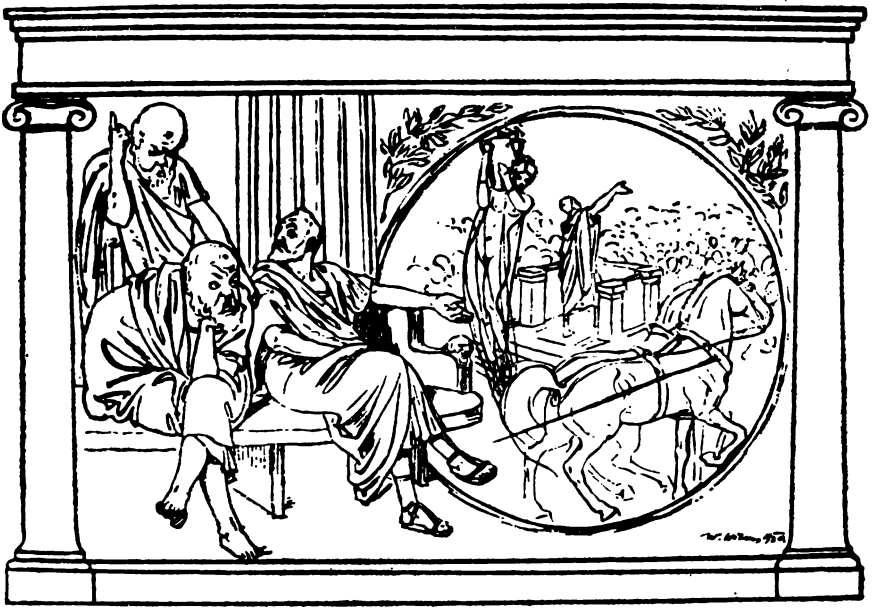
rem dialogu z myślami, pojawiającymi się w moim umyśle w latach 1966 - 1989, będę ja sam. Inaczej mówiąc postanowiłem się rozszczepić na dwie osoby: jedną, niesioną przez ten ruch myśli, która wstąpiła do heraklitejskiej rzeki w 1966 roku i przebywała w niej 24 lata, drugą, która w lecie 1988 roku wstępuje po raz drugi do tej samej rzeki, żeby przebyć jeszcze raz tę samą drogę w kilka miesięcy — nie tylko przepisując zdanie po zdaniu, ale także zastanawiając się nad tym, co przepisuje i uzupełniając przepisywane teksty licznymi postscriptami. Podejmując dialog z samym sobą sprawdzam, czy moje myśli z tamtych lat mają także dziś moc pobudzania mnie do rozwijania ich w rozmaitych kierunkach.

W ten sposób książka pokazująca proces formowania się filozofii spotkań tworzona była jako r z e c z, w k t ó r e j d o k o n u j e s i ę s p o t k a n i e. Rzecz, której przeznaczeniem i sensem istnienia jest właśnie to, aby stawała się miejscem owocnych spotkań, miejscem dialogu ze spotykanymi w niej myślami, miejscem rodzenia się nowych myśli. Dialog, który prowadzę w tej książce z samym sobą, powinien sprzyjać temu, żeby także czytelnik tej książki — i to już od pierwszych stron — stał się aktywnym uczestnikiem spotkania jako procesu wspólnego budowania otwartego systemu filozofii kultury.

Poza wyborem znalazły się prace należące do historii filozofii a także i te, w których rozwijam inne części składowe systemu, takie jak filozofia muzyki, filozofia portretu, filozofia roztapiania religii w kulturze świeckiej, filozofia warsztatu i filozofia snów.

24 sierpnia 1988 r. - 21 stycznia 1990 r.

RYSUNEK JAKO MOTTO



W. Witwicki, *Hippiasz Większy* (1920), wyd. 1921, s. 112.

Z dialogu Platona jak z klatki wydostał się na wolność i trafił na okładkę tej książki rysunek Władysława Witwickiego (1878 - - 1948). Dotąd — przez blisko siedemdziesiąt lat — ozdabiał przekład dzieła Platona, odsłaniał ukryte warstwy tekstu i rozmyślań Witwickiego nad tym tekstem. Teraz ma do spełnienia inne zadanie: wskazać na najważniejsze wątki mojej książki.

Budowanie systemu filozoficznego nie musi być jeszcze jedną układanką z tych samych klocków. Filozofia zbudowana z samych słów jest niewiele warta. Myślenie samymi słowami jest ślepe

i głuche, odcięte od olśniewającego bogactwa zachwycających świateł, kształtów, barw, zapachów, smaków, dźwięków i snów. A gdyby tak zbudować filozofię wypełnioną aż po brzegi malarstwem i muzyką? Filozofię, w której słowa są oplecione obrazami i melodiami?

O takiej filozofii marzył Giordano Bruno (1548 - 1600), kiedy napisał, że „wszystko można w odpowiedni sposób wyrazić posągami" (*omnia commode statuificabilia sunt*) i wyciągnął stąd wniosek, że filozof powinien być — w swoim filozoficznym myśleniu — malarzem i muzykiem. „Filozofem jest tylko ten, kto rzeźbi i maluje" (*Non est enim philosophus, nisi qui fingit et pingit*), kto potrafi nadawać myślom widzialny kształt. Trzysta lat później, jakąś niewidzialną, podziemną rzeką myśl ta trafiła do Polski i opanowała umysł Witwickiego. Wielokrotnie słyszałem z jego ust, że wszystko można wyrazić rysunkiem. Jeśli się potrafi. I że rysunek lepiej wyraża myśl, niż słowa. A pokazuje zwykle więcej, niż zauważamy i dlatego każde spotkanie z dobrym rysunkiem pozwala zawsze, za każdym razem, odkryć coś nowego.

Rysunek Witwickiego pokazuje spotkanie dwóch myślicieli, z których każdy wnosi do spotkania cenne wartości. Jednym z nich jest Hippiasz, który — jako pierwszy — odkrył wartość nowości. Nigdy nie powtarzał cudzych myśli, ani samego siebie. Zawsze starał się powiedzieć coś nowego, czego jeszcze nikt przed nim, ani nawet on sam, nie powiedział. Wszystko też, co miał na sobie i przy sobie było nowe, bo wszystko to zrobił sam, własnymi rękami. Był pierwszym filozofem starożytnej Grecji, który wysoko cenił pracę fizyczną wytwarzającą wartościowe przedmioty i pierwszym, który zauważył, że w tych wytwarzanych przez nas rzeczach mogą znaleźć się istotne cząstki naszej osobowości, które będą tam trwać także po naszej śmierci. Tę myśl Hippiasza — z ateistyczną perspektywą nieśmiertelności — przekazała Sokratesowi Diotima z Mantinei.

Drugim myślicielem na rysunku Witwickiego jest Sokrates, który również — choć się do tego nie przyznawał — ma do powiedzenia wiele rzeczy nowych i właśnie za te nowości (καινοτομία) został później skazany na śmierć. Do przestrzeni spotkania wchodzi Sokrates z całym noszonym w sobie światem, z cząstkami osobowości swoich nauczycieli: Prodikosa i Damona, Archelaosa i Ti-

majosa. Nauczyciele ci przemieszali się ze sobą i stopili w jakąś jedną tajemniczą istotę, nazwaną przez Sokratesa d a j m o n i o n e m. Na rysunku Witwickiego widzimy, jak ten dajmonion wynurza się z Sokratesa i bierze udział w dialogu.

Widzimy także p r z e s t r z e ń d i a l o g u: nie tylko tę, w której znajdują się ciała Sokratesa i Hippiasza, ale także tę, którą wytwarzają rozmawiając ze sobą. Ta przestrzeń to kryształowa kula, tak przezroczysta, że widzimy dokładnie to, o czym rozmawiają: jest tam piękna grecka waza i piękna dziewczyna, piękne klacze i mówca wygłaszający piękną mowę. Sokrates i Hippiasz spotykają się ze sobą nie tylko w Atenach, ale także w tych wytwarzanych przez siebie rzeczach.

Czytając grecki oryginał dialogu Platona Witwicki dojrzał w nim p r z e s t r z e ń dla własnej aktywności; pomyślał, że można i warto przełożyć ten dialog na polski, uzupełnić własnymi objaśnieniami i rysunkami. Okazało się, że Platon potrafi nie tylko pisać dialogi, ale także wytwarzać przestrzeń dla ludzi, którzy zechcą i potrafią wejść w tę przestrzeń własnymi myślami i rysunkami. Tak jak to uczynił Witwicki.

Mamy więc przed sobą na tym rysunku nie tylko Sokratesa i Hippiasza, nie tylko Platona, który opisał ich spotkanie, ale także Witwickiego, który własnym rysunkiem pokazał, co czytając zobaczył.

Rysunek Witwickiego posiada magnetyczną moc przyciągania i skupiania na sobie uwagi. Wytwarza wokół siebie p r z e s t r z e ń dla naszej wyobraźni i dla naszego rozumu. Zachęca do wejścia w tę przestrzeń. Możemy więc skorzystać z tego zaproszenia i nawiązać dialog: z Sokratesem i z Hippiaszem, z Platonem i z Witwickim. Jeśli potrafimy. Jeśli mamy coś do powiedzenia. Jeśli możemy wnieść nasz własny wkład do tego dialogu.

Jest zupełnie tak, jak gdybym prosił Witwickiego o zaprojektowanie okładki dla mojej książki, a on — znając jej treść — spełnił moje życzenie. Aż trudno uwierzyć, że rysunek został zrobiony w 1920 r. i że już wtedy został wyposażony w moc antycypowania najważniejszych wątków książki, którą uczeń Witwickiego napisze tyle dziesięcioleci później.

Rysunek może być narzędziem myślenia. Może stwarzać pole wyjścia dla rozważań nad ergantropią, inkontrologią, spacjocen-

tryzmem, polimeryzmem i innymi wątkami tej książki. Jest na nim wszystko: jest realna obecność człowieka w rzeczach, które wytwarza — to pole wyjścia dla ergantropii; jest spotkanie nasycające przestrzeń dialogu bogactwem treści — pole wyjścia dla inkontrologii; jest przestrzeń dla naszej aktywności — pole wyjścia dla spacjocentryzmu; jest wielocząstkowa struktura osobowości, związana z aktywnością tych nauczycieli, których nosimy w sobie — pole wyjścia dla polimeryzmu; są portrety myślicieli — pole wyjścia dla filozofii portretu; jest ateistyczna perspektywa nieśmiertelności; są spotkania w rzeczach.

Zapamiętaj ten rysunek i weź go z sobą w drogę przez tę książkę, a łatwiej Ci będzie koncentrować uwagę na tym, co najbardziej istotne. Wejdź w wytwarzaną przez tę książkę przestrzeń spotkania i pokaż, co możesz w tę przestrzeń wnieść od siebie.

19 maja 1989 r.

1966

ATEISTYCZNA PERSPEKTYWA NIEŚMIERTELNOŚCI

Postawiony przez Dantego problem: *Come l'om s'eterna?* (w jaki sposób człowiek może trwać wiecznie? *Inferno*, pieśń 15, wiersz 85) jest wciąż jeszcze jednym z najbardziej centralnych problemów — również ateistycznej — filozofii człowieka. Był on centralnym problemem dla renesansowych humanistów i dla „orła ateistów" nowożytnych: Juliusza Cezara Vaniniego.

Dewizą Vaniniego było: *figmenta patefacere, fraudes detegere* (ujawniać kłamstwa, demaskować oszustwa). Jedną z ulubionych metafor: „wywracanie kolumn" (*columnas evertere*) podpierających gmach chrześcijańskiej filozofii i teologii. Podobnie jak u Franciszka Bacona, filozofia Vaniniego składała się z „części destrukcyjnej" i „części konstrukcyjnej". Najwięcej pasji Vanini wkładał w destrukcję, ale w toku burzenia budował i na miejsce pojęć religijnych, które burzył, wprowadzał ich ateistyczne ekwiwalenty.

Przede wszystkim zajmował się Vanini destrukcją wiary w boga i wiary w diabła, wiary w opatrzność i wiary w cuda. Doniosłe miejsce zajmuje w jego filozofii również destrukcja wiary w nieśmiertelność duszy. W kwestii tej torowali Vaniniemu drogę: Pomponacjusz w *De immortalitate animae* (1516) i Cardano w *De immortalitate animorum* (1545). Sformułowali oni w zasadzie wszystkie te argumenty, które przeciwko nieśmiertelności jednostkowej duszy można było sformułować ze stanowiska materialistycznej interpretacji arystotelizmu.

Zasadnicze argumenty Vaniniego przeciwko nieśmiertelności duszy są cztery:

— po pierwsze, powszechność prawa przemijania wszystkich bytów konkretnych, wynikająca z materialistycznej interpretacji arystotelesowskiego hylemorfizmu,

— po drugie, przynależność człowieka do świata zwierząt,

— po trzecie, brak wiarygodnych świadectw o pośmiertnym życiu duszy,

— po czwarte, społeczna funkcja wiary w nieśmiertelność duszy, będąca wyjaśnieniem, dlaczego wiara ta, mimo swej fałszywości, jest tak rozpowszechniona.

Wszystkie byty konkretne są, według Vaniniego, złożone (*composita*) z niezniszczalnej materii i „dochodzącej formy", a więc są „składalne" (*generabilia*) i „rozkładalne" (*corruptibilia*). „Każdy byt jednostkowy — powtarza Vanini za Pomponacjuszem — ulega zniszczeniu". „Wszystko, co zostało zrodzone, musi kiedyś umrzeć — to jest nieuchronne. Otóż dusza kiedyś została zrodzona, a więc musi umrzeć".

Zgodnie z materialistyczną interpretacją arystotelesowskiego hylemorfizmu, człowiek nie jest duszą, ale bytem złożonym. Platońskiemu pojęciu człowieka, będącego tylko „duszą", przeciwstawia Vanini pojęcie „całego człowieka". Kiedy jesteśmy w ogrodzie, wśród kwiatów, to nie dusza nasza doznaje wrażeń — powiada Vanini — ale cała nasza istota, *totus homo* odczuwa zapach róż.

Po śmierci nasze ciało, pozbawione życia, nie jest już nami. Materia naszego ciała, która utraciła „formę" ludzką, staje się bardzo szybko materią innych ciał. A „dusza" nasza istniała tylko tak długo, dopóki była „formą" ożywiającą nasze ciało. Bez ciała, które opuściła, nie jest realnie istniejącym bytem, ponieważ jej realność polega na wykonywaniu funkcji „informowania" i „ożywiania" ciała, którego jest „formą" czyli „duszą".

Wbrew średniowiecznym teologom i renesansowym platonikom, którzy przeciwstawiali człowieka — obdarzonego rzekomo nieśmiertelną duszą — innym żywym istotom, Vanini włącza człowieka w świat przyrody. „Widzimy — pisał Vanini w *Amfiteatrze* — że ludzie i zwierzęta w taki sam sposób są poczynane, kształtowane w płód, rodzą się, odżywiają, rosną, starzeją się i umierają; składają się z podobnych organów wewnętrznych i zewnętrznych, a każdemu z tych organów odpowiadają u człowieka i u zwierząt podobne funkcje".

Pochodzenie człowieka jest równie naturalne, jak pochodzenie innych zwierząt. [...] Sprawie pochodzenia pierwszego człowieka poświęca Vanini w *De admirandis* (1616) osobny rozdział, w którym powiada, że człowiek pochodzi „z gatunku i nasienia małp" (*ex simiarum genere et semine*). Rozdział ten — właściwie niemal nie zauważany przez czytelników dzieł Vaniniego przez pierwsze 250 lat — został „odkryty" dopiero w latach osiemdziesiątych XIX wieku przez włoskich ewolucjonistów (Enrico Morselli, Giacomo Cattaneo, Giovanni Canestrini), którzy uznali Vaniniego za najwybitniejszego prekursora XIX-wiecznego ewolucjonizmu i darwinizmu. Opublikowany w 1880 roku artykuł E. Morsellego nosi nawet tytuł: *Włoski prekursor Darwina — Giulio Cesare Vanini.*

Sądzę, że wymienieni autorzy z jednej strony wyczytali z tekstów Vaniniego zbyt dużo, zacierając granice pomiędzy rozważaniami filozoficznymi a ścisłym badaniem w naukach przyrodniczych, z drugiej zaś strony wyczytali z tych samych tekstów zbyt mało, dając jednostronnie biologiczną interpretację myśli, w której tkwiły zalążki bardziej głębokiej koncepcji. Można bowiem próbować doszukiwania się prekursorskiej roli Vaniniego również w stosunku do pracy Engelsa *Rola pracy w procesie uczłowieczenia małpy.*

Pierwsi ludzie nie zostali stworzeni przez Boga, ale z tego bynajmniej nie wynika, że uczyniła ich ludźmi sama przyroda bez żadnego udziału z ich strony. Nie tylko człowieka, ale również tej istoty, która dopiero stawała się człowiekiem, nie należy uważać za bierny przedmiot oddziaływania środowiska. Pewne elementy aktywności podmiotowej były warunkiem rozwijania się procesu uczłowieczenia, a ściślej procesu uczłowieczania się. Istoty przekształcające się ze zwierząt w ludzi stawały się ludźmi stopniowo dzięki własnej pracy. „Ateiści — powiada Vanini — twierdzą, że pierwsi ludzie chodzili na czworakach jak czworonogi". Dopiero praca (*industria*) spowodowała, że wyprostowali się i zaczęli chodzić po ludzku.

Słowa *industria* i *cultura* pojawiają się kilkakrotnie w tekście dzieł Vaniniego w zdaniach zawierających przeciwstawienie kultury naturze. Vanini włącza człowieka w świat zwierząt po to, żeby wykazać, że człowiek różni się od zwierząt nie z „natury" — i nie

dzięki Bogu — ale odróżnia się od nich stopniowo coraz bardziej, dzięki własnej pracy, która w świecie przyrody stwarza „świat człowieka".

Zresztą jeszcze i teraz nie wszyscy ludzie są, zdaniem Vaniniego, prawdziwymi ludźmi. Za zwierzęcym pochodzeniem człowieka przemawia między innymi i to, że człowiek — zwłaszcza pod względem obyczajów — „jest niezmiernie podobny do małp, świń i żab". Jedynie trud włożony w tworzenie kultury wydobywa człowieka ze stanu zwierzęcego i czyni go naprawdę człowiekiem.

Co więcej, gdyby człowiek otrzymywał duszę nieśmiertelną od Boga, to — według Vaniniego — dar taki znieważałby człowieka, bo przez ten fakt człowiek stawałby się istotą znacznie nędzniejszą od zwierząt. W tym rozumowaniu Vaniniego dostrzegam pewną analogię do argumentacji zastosowanej swego czasu przez św. Augustyna przeciwko rzymskiemu politeizmowi. Ośmieszając religię pogańską Augustyn nie zdawał sobie sprawy z tego, że jego argumenty mogą być i kiedyś rzeczywiście zostaną obrócone przeciwko religii chrześcijańskiej. Przypomnijmy zwłaszcza ów rozdział, w którym św. Augustyn opisuje noc poślubną młodych małżonków. Według religii starożytnych Rzymian w akcie małżeńskim pomaga panu młodemu cała kohorta bogów i bogiń: bóg Jugatinus i bóg Domiducus, bóg Domitius i bogini Manturna, bogini Virginiensis i bóg Subigus, bogini Venus i bóg Priap, bogini Proma i bogini Pertunda. Przestańcie — woła święty Augustyn — cóż tu robicie? Nie macie żadnego wstydu. Idźcie precz! „Niechże i małżonek ma w tym jakiś udział" (*agat aliquid et maritus*!).

Vanini zauważa, że w podobny sposób również bóg chrześcijański wtrąca się bezwstydnie do aktu małżeńskiego, pozbawiając człowieka tej możliwości, którą mają nawet zwierzęta, mianowicie przekazania cząstki własnej duszy swemu własnemu dziecku. Jeżeli prawdą byłoby to, w co Kościół katolicki nakazuje wierzyć, że „duszę racjonalną otrzymujemy nie z nasienia rodzicielskiego, ale jest ona wlewana przez Boga", to bylibyśmy zmuszeni „opłakiwać nędzny los człowieka". Okazałoby się bowiem, że zwierzę może spłodzić zwierzę, natomiast „nasienie ludzkie nie byłoby zdolne do spłodzenia człowieka".

A więc teologowie chrześcijańscy bynajmniej nie wywyższają człowieka, ale poniżają go. Jeżeli człowiek otrzymywałby nieśmier-

telną duszę bezpośrednio od Boga, to — zdaniem Vaniniego — żaden ojciec nie byłby naprawdę ojcem swego dziecka.

Na dwieście dwadzieścia lat przed Feuerbachem Vanini zdemaskował istotny, antyhumanistyczny sens alienacji religijnej. Jeżeli Boga czynimy ojcem, czyli alienujemy w niego ludzką możliwość zostawania ojcami, to tym samym odbieramy tę możliwość ludziom. Nie ma w świecie miejsca jednocześnie dla Boga i dla godności ludzkiej. Jeżeli istnieje Bóg, to jest wszystkim, a wtedy człowiek jest niczym. Jeżeli zaś człowiek jest rzeczywiście człowiekiem, jeżeli przywrócimy mu to wszystko, co teologowie wyalienowali z niego w Boga, to Bóg rozwiewa się.

Ale, według Vaniniego, człowiek staje się naprawdę człowiekiem dzięki kulturze. Byt zwierzęcy jest bowiem bytem bezimiennym. Dopiero w kulturze do ciała i duszy dochodzi jeszcze — jako trzecia część składowa człowieka — i m i ę.

Kiedy w filozofii człowieka posługujemy się — jako naczelnym terminem — słowem „człowiek", wówczas podkreślamy to, co poszczególnego człowieka włącza do klasy ludzi, dokonując abstrakcji od indywidualnych różnic pomiędzy ludźmi. Kiedy zaś — jak w filozofii Vaniniego — na pierwszy plan wysuwa się nie kategoria „człowiek", lecz kategoria „imię", wówczas akcent pada właśnie na różnice indywidualne między ludźmi, albowiem „imię" jest tym, co odróżnia konkretnego człowieka od innych ludzi.

To eksponowanie imienia należy powiązać z rozważaniami Vaniniego na temat różnorodności ludzi. Za Lemmensem zauważa Vanini, że „w przeciwieństwie do innych zwierząt, których dusze są prawie nieruchome, stabilne i w poszczególnych gatunkach podobne do siebie", między poszczególnymi ludźmi jest „znacznie więcej różnic i odmian, niż wśród innych zwierząt [...] ponieważ szybkość myśli, ruchliwość inteligencji i różnorodność umysłów wyciska bardzo rozmaite charakterystyczne piętna".

W ten sposób różnorodności imion może odpowiadać nie tylko różnorodność wyglądów ludzi, lecz także i przede wszystkim różnorodność dzieł ludzkich, które mogą posiadać cechy charakterystyczne wyodrębniające dzieło jednego człowieka od dzieł innych ludzi. Te cechy charakterystyczne dzieła, które wskazują na osobowość twórcy, będziemy nazywać „piętnem imiennym", biorąc to wyrażenie od Ludwika Krzywickiego, który w latach 1904 - 1907

pisał o „męczennikach myśli, których hartu nie złamały płomienie stosów, o wytrwałych pionierach dróg nowych" i w tym kontekście formułował wezwania do młodzieży: „Miej imię!", „Staraj się o nieśmiertelność imienia twego!", staraj się o to, aby dzieła twoje posiadały „piętno imienne"! Przytoczone zdania Krzywickiego wskazują na możliwość włączenia myśli Vaniniego o „imieniu" w kontekst marksizmu.

Kategoria „imienia" związana jest u Vaniniego przede wszystkim z kategorią „dzieł człowieka". Nieśmiertelne imię (*nomen aeternum*) zdobywa człowiek przede wszystkim dzięki dziełom noszącym jego „piętno imienne".

Włączenie człowieka w świat zwierząt, uważanie go za część przyrody i za prawidłowo reagujący na zewnętrzne bodźce materialny, śmiertelny mechanizm (zalążek idei *l'homme machine*), to tylko jedna strona materialistycznej filozofii człowieka rozwijanej przez Vaniniego. Vanini dostrzega bowiem nie tylko obecność człowieka w świecie przyrody, ale również obecność w świecie kultury.

Dziełami ludzkimi, które szczególnie fascynują Vaniniego, są książki będące „pomnikami wiedzy" (*eruditionis monumenta*). W języku Vaniniego znajdują się nie tylko słowa potrzebne do mówienia o poszczególnych dziełach, ale również terminy integrujące „świat dzieł człowieka" w pewną całość. Takimi terminami są u Vaniniego *literae* i *respublica literaria*, które — według sensu wynikającego z kontekstów — najlepiej można by oddać we współczesnej polszczyźnie przez „dzieła" i „świat dzieł ludzkich". Są to, jak sądzę, centralne kategorie aksjologii Vaniniego, występujące wówczas, kiedy Vanini stara się znaleźć odpowiedź na pytanie o sens życia.

Według tego systemu aksjologicznego, któremu wierność przypłacił śmiercią na stosie, Vanini żył *pro literariae reipublicae emolumento*, a więc po to, żeby swoimi dziełami wzbogacać świat dzieł ludzkich. „Czego filozof — czytamy u Vaniniego — mógłby bardziej pragnąć, niż śmierci wśród dzieł i za dzieła?" (*Quid philosopho exoptabilius, quam in literis et pro literis mori?*).

Respublica literaria to nie był dla Vaniniego świat teraźniejszy, lecz eutopijna wizja świata przyszłości. Swoimi dziełami Vanini chciał żyć w „świecie przyszłym", wśród „potomnych". Kategoria „potomności" odgrywa w filozofii Vaniniego doniosłą rolę. O mala-

rzach pisze Vanini, że „pragną przekazać potomnym (*relinquere posteris*) ideę piękna". Lukianowi z Samosat należy się, zdaniem Vaniniego, wdzięczność za to, że „dla potomnych" (*posteris*) zdemaskował oszustwa kapłanów. Spotkanemu w Amsterdamie ateiście wkłada Vanini w usta zdanie, że człowiek prawdziwie mądry czyni wszystko, „aby zdobyć chwałę nieśmiertelnego imienia u potomnych" (*pro aeterni nominis gloria apud posteros comparanda*).

Wielokrotnie podkreślano odwagę Vaniniego w obliczu śmierci. „Chodźmy już — powiedział do kata — chodźmy pogodnie umrzeć, jak przystało filozofowi!" Otóż źródłem tej filozoficznej pogody i odwagi ateisty skazanego na śmierć za ateizm była ateistyczna perspektywa nieśmiertelności, czyli wiecznego trwania w kulturze.

Na przedostatniej stronie dialogów *De admirandis* Vanini mówi o sobie, że studiami wyczerpał i zrujnował zdrowie. Partner dialogu odpowiada: „Za prace swoje zdobyłeś już nagrodę. Imię twoje zostało już uwiecznione. Cóż może sprawić ci w ostatniej chwili twego życia większą radość, niż ten wiersz:

Et superest sine te nomen in orbe tuum."

Przełóżmy na polski tę parafrazę heksametru Owidiusza: „I chociaż ciebie nie będzie, imię twoje pozostanie w świecie" (por. *Tristia*, księga 3, wiersz 10, linijka 2).

Nic dziwnego, że zarówno w liście dedykującym *Amfiteatr* (1615) księciu De Castro, jak w pierwszym dialogu *De admirandis* Vanini próbuje sobie wyobrazić, jak to będzie, kiedy przyjdzie mu stanąć „przed sądem sprawiedliwym potomności". Chrześcijańską troskę o to, aby nie przegrać sprawy „zbawienia" przed „Sądem Ostatecznym" zastąpiła w filozofii Vaniniego ateistyczna troska o to, aby móc z godnością stanąć przed Sądem Potomności i za dzieła noszące „piętno imienne" zostać przyjętym do grona pełnoprawnych obywateli nieśmiertelnej *reipublicae literariae*.

I na tym można by skończyć, gdyby nie to, że zacytowany wyżej heksametr nie jest bynajmniej rozwiązaniem, ale dopiero postawieniem problemu, który należy zbadać.

Rozważania Vaniniego nad „imieniem", „potomnością" i „światem dzieł ludzkich" stawiają przed współczesną filozofią człowieka jeden z najbardziej doniosłych — a przecież niemal nie zauważa-

nych — problemów, mianowicie problem różnych sposobów istnienia człowieka. Z tych różnych sposobów istnienia zwróćmy uwagę na trzy:

— jeden sposób istnienia to „życie" w pospolitym znaczeniu tego słowa, a więc „istnienie w ciele",

— drugi sposób istnienia człowieka polega na eksterioryzacji „świata wewnętrznego" w dzieła; będzie to „istnienie we własnych dziełach",

— trzeci sposób polega na wejściu w świadomość innych ludzi i „przelaniu się" wraz z nią w ich dzieła; będzie to „istnienie w dziełach innych ludzi".

Tak więc ze studiów nad Vaninim wyrasta niezmiernie interesująca problematyka filozoficznej antropologii. A doniosłość jej jest tym większa, że chodzi w niej przecież o nasze własne sprawy, o perspektywy, szanse i sposoby osiągania naszej własnej nieśmiertelności.

Dla ateisty nie wierzącego w nieśmiertelność duszy istnieje perspektywa zwycięstwa nad śmiercią. Od dwóch tysięcy lat ateiści zdawali sobie sprawę z tego, że w pewnych okolicznościach przynajmniej niektórzy ludzie mogą — po śmierci — żyć jeszcze przez całe stulecia, tyle tylko, że nieco innym „sposobem istnienia". Jest więc rzeczą zdumiewającą, że problemu tak doniosłego nie usiłowano dotąd gruntownie zbadać i że właściwie nie ma poważnych prac, które by ów pośmiertny sposób istnienia imienia ludzkiego w kulturze wyczerpująco omawiały, ukazywały jego rozmaite formy, wyjaśniały i odkrywały obiektywne prawa rządzące formami obecności w świecie dzieł. A przecież — w przeciwieństwie do pośmiertnych losów „duszy" — pośmiertne losy „imienia" mogą być dokładnie badane w sposób empiryczny, ścisły, intersubiektywnie sprawdzalny; materiał może być dokładnie rejestrowany, wymierzany i wyważany, porządkowany, klasyfikowany i oceniany według obiektywnych kryteriów.

„Euhemer", r. XI, 1967, nr 1 - 3 (56 - 57), s. 45 - 51.

Ukończone 6 października 1966 r.

Post scriptum (1988)

Zastanawiając się — w 70 roku życia — nad całokształtem mojej dotychczasowej działalności wyodrębniam w niej, jako nurt nadający memu życiu sens, proces budowania własnego systemu.

Najważniejsze myśli tego systemu pojawiły się w moim umyśle bardzo dawno, w latach trzydziestych i czterdziestych, między 13 a 28 rokiem życia, w okresie, który rozpoczął się latem 1932 roku od zerwania z religią i podjęcia autokreacyjnej decyzji: będę filozofem, a zakończył jesienią 1947 roku wraz z pracą doktorską. Ten okres formowania się mojej osobowości i pojawiania się zalążków obecnie budowanego systemu opisałem w książce *Nauczyciele* (Lublin 1981).

Później, między 29 a 47 rokiem życia działalność moja koncentrowała się na równoległym uprawianiu historii filozofii i krytyki religii. W moich pracach — drukowanych w latach 1948 - - 1966 — można znaleźć, pod warstwą informacji i interpretacji historycznych, także moje własne myśli, antycypujące treści przyszłego systemu.

Prawdziwym przełomem był rok 1966, w którym napisałem *Ateistyczną perspektywę nieśmiertelności*, inaugurując nią proces jawnego budowania własnego systemu filozoficznego. Napisanie i wydrukowanie tej pracy zmieniło moją osobowość; z historyka filozofii, religioznawcy, krytyka religii wynurzył się f i l o z o f, zajęty budowaniem własnego systemu „filozofii człowieka". W *Ateistycznej perspektywie nieśmiertelności* pojawiły się cztery najważniejsze myśli budowanego systemu:

— wzbogacanie własnymi dziełami świata dzieł ludzkich jako najwyższa wartość nadająca życiu ludzkiemu sens,

— możliwość „eksterioryzacji" czyli „przekazania cząstki własnej duszy" swemu własnemu dziełu; obdarzanie własnego dzieła „piętnem imiennym",

— odkrycie „istnienia we własnych dziełach" jako najważniejszego sposobu istnienia człowieka,

— możliwość „istnienia w dziełach innych ludzi".

Pozornie pracę tę pisałem jeszcze jako historyk filozofii. Przytoczone tu cztery myśli „wydobyłem" z dzieł Vaniniego, a przypisy dokładnie informowały, gdzie, na jakich stronach można je

znaleźć. Rzecz jednak w tym, że myśli te były moimi myślami, zanim jeszcze zacząłem czytać dzieła Vaniniego i że przede mną nikt z paru tysięcy autorów, którzy pisali o Vaninim, nie potrafił tych myśli zauważyć. A gdyby nawet ktoś je zauważył, to wszystko skończyłoby się na stwierdzeniu historycznego faktu: Takie były myśli Vaniniego. Kropka.

O tym, że nie pisałem tej pracy jako historyk filozofii, ale jako filozof, świadczy fakt, że nie postawiłem w tym miejscu kropki, ale naszkicowałem program własnych badań, wykraczający daleko poza rekonstrukcję poglądów Vaniniego, program zbudowania na tych kilku myślach mojego własnego systemu.

W ten sposób zmienił się także mój stosunek do Vaniniego. Z „przedmiotu" badań stał się „źródłem inspiracji", centralną postacią w konstruowanej galerii antenatów, podmiotowym składnikiem osobowości.

Równocześnie nastąpiły znamienne przesunięcia w moich dalszych studiach nad Vaninim. Od koncentrowania uwagi na ateistycznej krytyce religii przeszedłem do penetrowania innych działów jego filozofii, odkrywając wiele obszarów, których dawniejsi badacze nie zauważali. Od badania jego tekstów zacząłem także przechodzić na coraz bardziej fascynujący mnie obszar różnorodnych form jego pośmiertnej obecności w kulturze. Była to logiczna i psychologiczna konsekwencja zainteresowania się „jego" myślami o ateistycznej perspektywie nieśmiertelności. Jeżeli Vanini liczył na pośmiertne istnienie zarówno we własnych dziełach, jak w umysłach i dziełach innych ludzi, to należało sprawdzić, jakie konkretne formy przybierał w różnych krajach, stuleciach, środowiskach ten „sposób istnienia".

Wskazując na własnych filozoficznych antenatów, umieściłem w tekście *Ateistycznej perspektywy nieśmiertelności* nie tylko Vaniniego, ale także Owidiusza. Owidiusz pojawił się w tym tekście dlatego, że był cytowany (parafrazowany) przez Vaniniego. Ale w rzeczywistości moje spotkanie z myślami Owidiusza miało miejsce znacznie wcześniej, już w 1934 roku, a więc przeszło dwadzieścia lat przed pierwszym przeczytaniem pełnego tekstu obu dzieł Vaniniego. O tym, że mogę spotkać się z potomnymi, ponieważ w tekście czytanym przez nich znajdują się najbardziej istotne

cząstki mojej osobowości, dowiedziałem się — po raz pierwszy — właśnie wtedy, w 1934 roku, od Owidiusza.

Rekonstruowanie galerii własnych antenatów doprowadziło — około 1984 roku — do pojawienia się niepokojącej myśli o tym, że nasze istnienie ma inne granice czasowo-przestrzenne niż to życie, które zaczyna się „narodzinami" i kończy się „śmiercią". Dzięki potomnym możemy cieszyć się „życiem pośmiertnym" przez wiele stuleci po śmierci, a dzięki antenatom okazuje się, że istnieliśmy już w jakiś sposób na wiele stuleci przed naszymi narodzinami. Jeżeli jakaś myśl Owidiusza, będąca istotną cząstką jego osobowości, stała się jedną z najważniejszych myśli mojego własnego systemu, to nie tylko Owidiusz żyje w jakiś sposób we mnie, ale i ja żyłem w jakiś sposób — dwa tysiące lat temu — w Owidiuszu. Podobnie jak wszystkie atomy, z których składa się moje ciało, istniały przez tysiąclecia poprzedzające dzień moich narodzin, a znalazły się we mnie dzięki moim rodzicom, dzięki powietrzu, którym oddycham, dzięki pokarmom, które przekształcam w substancję własnego ciała, tak samo ogromna masa myśli, które wypełniają moją pamięć, a wśród nich wiele takich myśli, które stanowią trzon „mojego systemu", wszystko to istniało — w innych układach — przez wiele stuleci poprzedzających moje narodziny, choć często tylko w postaci zalążkowej, wymagającej rozwinięcia. Różnica polega na tym, że jeśli chodzi o ciało, to nie potrafię wzbogacić go ani o jeden stworzony przeze mnie atom, natomiast zbiór wypełniających mnie myśli może być przeze mnie wzbogacany myślami, które sam stwarzam i których nigdy przedtem nie było. Nową myślą może być także nowe powiązanie, nowy układ, nowy system.

25 sierpnia 1988 r.

1967

O FORMACH OBECNOŚCI CZŁOWIEKA W KULTURZE

To nie takie łatwe trafić po śmierci nad rzekę do ogrodu z czarnookimi hurysami. Nie wystarczy mocno wierzyć, że jeden jest Bóg a Mahomet jest jego prorokiem; nie wystarczy nawet umrzeć za wiarę w świętej wojnie z giaurami; trzeba jeszcze czegoś więcej: żeby w ogóle istniał taki mahometański raj.

Podobnie i w renesansowej, ateistycznej eschatologii: nie wystarczy napisanie kilku cennych dzieł; nie wystarczy nawet „umrzeć za dzieła" (*pro literis mori*), żeby po śmierci być jeszcze przez wiele stuleci obecnym w kulturze. Trzeba jeszcze czegoś więcej: żeby w ogóle istniała kultura. Pośmiertne losy twórcy zależą nie tylko od niego. Pierwszym warunkiem pośmiertnej obecności człowieka w kulturze jest dalsze istnienie kultury; i to nie tylko w tym sensie, że w każdej chwili ludzkość i jej dzieła mogą zostać unicestwione przez jakiś kataklizm, ale również w sensie konieczności istnienia ludzi „kulturalnych" podejmujących trud przynajmniej częściowego przyswajania sobie dzieł stworzonych przez poprzednie pokolenia.

W teologii katolickiej o formach pośmiertnej egzystencji nieśmiertelnej duszy nie decydują same „dobre uczynki", lecz łaska Boża; w eschatologii laickiej o formach pośmiertnej obecności twórcy w kulturze nie decydują wyłącznie jego dzieła, ale potrzeby, zainteresowania, poglądy i poziom kulturalny potomnych; inaczej mówiąc, po śmierci twórca jest zdany na łaskę i niełaskę potomnych.

W napisanych przez siebie dziełach myśliciel jest obecny w sposób integralny i niezmienny. Ale obecność ta ma charakter dwoja-

ko potencjalny. Po pierwsze bowiem do tego, żeby czyjaś obecność we własnych dziełach była rzeczywistą obecnością w kulturze, a więc w świadomości żywych ludzi, potrzebni są czytelnicy. Bez czytelników nawet najlepsza książka jest tylko martwym przedmiotem. Dopiero czytelnik sprawia, że myśli wyeksterioryzowane przez autora w nieruchomy przedmiot pojawiają się w świadomości żywego człowieka i poruszają się, rodząc inne myśli. Po drugie zaś każda książka — nie tylko wiersze i powieści — jest w pewnym sensie „niedookreślona" i lektura wymaga aktywności czytelnika w zakresie samodzielnego uzupełniania tego, czego autor nie dopowiedział. Używając poszczególnych słów (a więc znaków odsyłających czytelnika do czegoś innego poza tekst) autor posługuje się formami, z których czytelnik wydobywa w znacznej mierze te treści, które sam w nie wkłada. Te same słowa jednemu czytelnikowi mówią mniej, a drugiemu więcej w zależności od zasobu doświadczeń, poziomu kulturalnego, bogactwa wiedzy. Na sposób recepcji określonej książki wpływa całość poprzednich lektur, więc w rezultacie jedna i ta sama książka jest odbierana przez każdego inaczej: byt potencjalny jest aktualizowany wielorako.

Życie, działalność, osobowość i treść dzieł danego myśliciela stanowią pewną całość. Po jego śmierci całość ta ulega rozbiciu. Niektóre części tej całości ulegają nieodwracalnemu zniszczeniu, a pozostałe części rozpadają się i rozpraszają. Pośmiertnymi losami człowieka rządzi przede wszystkim bezlitosne prawo dyspersji i fragmentaryzacji tego, co składało się na jego kulturalną indywidualność. Poszczególne wątki, wyrywane z kontekstu, zaczynają mieć swoją własną historię, niezależną i oderwaną od pierwotnej całości. Wprawdzie czasem jakiś historyk filozofii podejmie trud reintegracji rozproszonych wątków, ale doskonale wiadomo, że monografie są przeważnie wiernym portretem bynajmniej nie portretowanego filozofa, lecz portretującego go historyka filozofii.

Sposób pośmiertnej egzystencji twórcy w kulturze wynika ze sposobu istnienia kultury. Nie stanowi ona jakiegoś continuum, lecz jest kwantowana. Z daleka obecność myśliciela wygląda jak strumień światła. Z bliska widać, że na ten strumień składają się tysiące lampek, które zapalają się i gasną. Każdej lampce odpowiada czyjaś jednostkowa świadomość. Wyobraźmy sobie, że na jakiejś wielkiej ścianie kilka tysięcy płonących żarówek informuje

nas o pośmiertnej obecności myśliciela w umysłach tych ludzi, którzy tę obecność ujawnili eksterioryzując ją we własne prace drukowane. Weźmy jakiś konkretny przykład: z kilku tysięcy prac, w których pojawia się nazwisko Vaniniego, wybierzmy na chybił trafił: powieści Sorela i Parandowskiego, dramat Bergmanna, podręcznik teologii Heideggera, podręcznik antropologii Morsellego, encyklopedię japońską, gazetę litewską. Tym, co od razu rzuca się w oczy jest dwojaka polilokacja. W eschatologii żydowskiej Łazarz spocznie na zawsze na łonie Abrahama, w eschatologii muzułmańskiej wyznawca islamu spędzi całą wieczność w jednym i tym samym haremie. W eschatologii ateistycznej stwierdzamy pośmiertne pojawianie się i znikanie, a więc istnienie nieciągłe oraz obecność myśliciela w wielu krajach naraz, nawet i tam, gdzie nigdy nie był za życia. Czy Vanini mógł przypuszczać, że w trzysta lat po śmierci nazwisko jego pojawi się w Brazylii i w Japonii? Od polilokacji geograficznej jeszcze bardziej interesująca jest polilokacja kulturalna, a więc obecność myśliciela w wielu różnych dziedzinach kultury. Pojawianiem się jego nazwiska w różnych kontekstach rządzą ogólne i szczegółowe prawa współobecności.

Przeglądając skorowidze nazwisk do wielotomowych encyklopedii można zauważyć, że interesujący nas człowiek był obecny nie tylko w jednym tomie pod hasłem poświęconym jego osobie, ale również w innych tomach pod innymi hasłami. I to jest zupełnie logiczne. Przecież za wybraniem określonego człowieka spośród setek tysięcy innych ludzi i umieszczeniem właśnie jego nazwiska w encyklopedii przemawiają określone racje, jego związek z określoną dziedziną, nurtem, zbiorem przedmiotów. A więc jeśli X znalazł się w encyklopedii dlatego, że był wybitnym filozofem, materialistą, ateistą, to jego nazwisko powinno się znaleźć również pod hasłami: filozofia, materializm, ateizm. Łatwo sprawdzić, że nazwisko Vaniniego znajdujemy w różnych encyklopediach pod tymi trzema hasłami, a także pod hasłami: libertynizm, Odrodzenie, psychologia, sceptycyzm, Taurisano (miasto, w którym urodził się) i czasami Tuluza (miasto, w którym został spalony na stosie).

Szczególnie interesujące są prawa współobecności nazwisk. Na przykład nazwisko Vaniniego spotyka się często w monografiach poświęconych takim filozofom jak Pomponacjusz, Cardano, Telesio, Bruno, Campanella, Kartezjusz, Spinoza, Leibniz, Bayle i takim

poetom jak Théophile de Viau i Giambattista Marino oraz takim postaciom historycznym jak regentka Maria Medyceuszka czy król Ludwik XIII. U Jöchera są wzmianki o Vaninim pod hasłami Grammond, Olearius, Plesmann (autorzy prac o Vaninim) i Pomponacjusz. W innych słownikach biograficznych wzmianki o Vaninim znajdują się pod hasłami: Catel (oskarżyciel Vaniniego w Tuluzie), Arpe, Durand, Fuhrmann, Corvaglia (autorzy prac o Vaninim). Trudniej wyjaśnić przyczynę, dla której nazwisko Vaniniego pojawia się w *Słowniku* Bayle'a pod hasłem: *Deiotarus*.

Nazwisko Vaniniego często padało wówczas, gdy kogoś oskarżano o ateizm, a więc o to, że jest „drugim Vaninim". Hermann Conring zestawiał z Vaninim Campanellę, Gijsbert Voet i Martin Schoock oskarżali w 1643 roku Kartezjusza o to, że jest drugim Vaninim. Dnia 15 lutego 1689 roku mówił o Vaninim w czasie procesu Kazimierza Łyszczyńskiego oskarżyciel Szymon Kurowicz Zabistowski. W 1733 roku, jezuita Jean Hardouin oskarżył o ateizm Janseniusza, Pascala, Malebranche'a i wielu innych teologów, a o jednym z nich, oratorianinie Louis Thomassin, napisał wręcz, że jego Bóg jest „bogiem najsławniejszego ateisty Vaniniego".

Każda praca o Vaninim, nawet jeżeli powtarza znane informacje i oceny, zmienia w mniejszym lub większym stopniu ogólny obraz jego obecności w kulturze, ponieważ utrwala jakieś stereotypy i przesuwa w określoną stronę punkt ciężkości, przyczyniając się do zmiany proporcji między dotychczasowymi formami obecności — a cóż dopiero, jeśli rozbija zastane stereotypy i wpisuje myśli Vaniniego w nowe konteksty.

Enrico Morselli był pierwszym autorem, który w Vaninim dojrzał prekursora Darwina (1880). Pogląd jego zaakceptowali Giacomo Cattaneo i Giovanni Canestrini, a po nich liczni popularyzatorzy. Frédéric Mercey był pierwszym autorem, który w Vaninim dojrzał prekursora Marata (1841), a Guido Porzio — prekursora rewolucyjnych dechrystianizatorów Francji 1793 roku, Anacharsisa Clootsa i Anaksagorasa Chaumette'a (1912).

Czasowo-przestrzenna lokalizacja prac i wzmianek o danym człowieku, a także innych form jego obecności w kulturze (np. pomniki, nazwy ulic, itd.) warta jest przebadania pod kątem wpływu sytuacji społeczno-historycznej i walk ideologicznych toczonych przez określone środowiska na częstotliwość pojawiania się

jego nazwiska i kontekst wypowiedzi, w których się ono pojawia. Mamy tu do czynienia bynajmniej nie z przypadkowością, lecz z działaniem określonych praw socjologicznych. Do takich ludzi jak Bruno, Vanini czy Campanella sięga się wtedy, kiedy zachodzi wyraźna potrzeba społeczna przywołania takiego właśnie życiorysu lub takich właśnie myśli i, w tym sensie, formy obecności określonej postaci w kulturze są aktywnie kształtowane przez potrzeby i poglądy określonych środowisk.

Wszystkich piszących można podzielić — ze względu na stosunek do myślicieli przeszłości — na trzy kategorie: ogromną większość, która powtarza cudze myśli i utrwala zastane stereotypy oraz nieliczne jednostki będące filozofami lub historykami filozofii. Filozofowie w tradycji kulturalnej widzą przede wszystkim „arsenał różnorakiej broni" (metafora Giordana Bruna) i magazyn surowców niezbędnych do własnej produkcji. Szukają oni tego, co im najbardziej potrzebne, traktując całą przeszłość wyłącznie jako materiał do tego, co sami zamierzają zbudować. Jeśli znajdują interesujące myśli u filozofów przeszłości, wówczas bezceremonialnie wyrywają je z ich kontekstu, aby je wmontować w łańcuch własnych rozumowań. Filozofowie „wchłaniają" w ten sposób i „znoszą" (*heben auf*) tradycję kulturalną; istnieje ona w nich nadal, ale w postaci podporządkowanej i zredukowanej do roli elementów nowej syntezy. Trzecią kategorię stanowią tacy historycy, którzy do przeszłości odnoszą się z pietyzmem: chcą ją poznać i zrekonstruować w jej autentycznym kształcie.

Zarówno filozof, jak historyk filozofii „wskrzeszają" zmarłych myślicieli, ale czynią to w sposób różny. Filozofowi potrzebna jest określona galeria antenatów, a więc wskrzeszając filozof modeluje i przetwarza wskrzeszanego tak, aby w określony sposób funkcjonował on w jego systemie. Natomiast historyk filozofii powinien chcieć przywrócić myśliciela do życia takim, jakim on był rzeczywiście.

Tak więc pośmiertne losy filozofa stają się wypadkową działania trzech krzyżujących się praw: prawa filozoficznej absorpcji i prawa historycznej rekonstrukcji, jak również wspomnianego wcześniej prawa dyspersji i fragmentaryzacji.

Na zakończenie tych rozważań należy jeszcze powiedzieć kilka zdań o procesach heroizacji postaci historycznej. Mam na myśli

procesy analizowane przez Stefana Czarnowskiego w pracy o świętym Patryku. Chodzi o to, że w pewnych przypadkach pojawia się w kulturze obraz człowieka lub nawet cała seria obrazów, które mogą być dość luźno związane z tekstem jego dzieł (zresztą dotyczy to także ludzi, którzy nie pozostawili po sobie żadnych dzieł) i z historycznymi realiami jego życia (zresztą dotyczy to także postaci, które nie istniały, a są tylko wytworem wyobraźni) — a wynikają z zapotrzebowania określonej grupy społecznej na personifikację określonych wartości i pojęć. Dzieje się tak zwłaszcza wówczas, gdy dany człowiek z jakiegoś powodu nadaje się do tego, żeby móc służyć jako ośrodek krystalizowania się mitów, potrzebnych określonej grupie społecznej. Struktura świadomości społecznej — przynajmniej w ciągu kilku ostatnich tysięcy lat — jest bowiem taka (lub jeszcze taka), że pewne treści przekazywane są tysiącom (a tym bardziej milionom) ludzi znacznie łatwiej za pomocą języka obrazowego, w którym pewne pojęcia są personifikowane, niż za pomocą języka pojęć abstrakcyjnych. Dotyczy to zwłaszcza tych treści, których funkcją ma być integrowanie i „cementowanie" określonej grupy społecznej, wytwarzanie w niej określonych postaw i mobilizowanie jej do określonych działań. Szczególnie więc potrzebne są „obrazy" (modele, wzory osobowe) ludzi personifikujących te wartości, które (zdaniem przywódców) dana grupa powinna uważać za najwyższe oraz „obrazy" ludzi personifikujących „wartości negatywne", a więc mogących być idealnymi modelami głównego wroga.

Do postaci, które uległy tak rozumianej heroizacji, a więc stały się personifikacjami określonych treści, należy również Vanini. Tym, co najbardziej interesujące w tej kwestii, jest fakt, że proces heroizacji był — zwłaszcza w początkowym okresie — w większym stopniu dziełem jego wrogów niż jego zwolenników i wielbicieli. Przede wszystkim bowiem personifikacja ateizmu była potrzebna teologom chrześcijańskim. Postać Vaniniego nadawała się, ich zdaniem, w sposób szczególny do tego, żeby ją odpowiednio wyprofilować i eksponować jako model wroga religii. Twórcami tego modelu byli w pierwszym rzędzie jezuita francuski François Garasse, holenderski teolog kalwiński Gijsbert Voet i pastor luterański Gottlieb Spitzel. Dopiero później Pierre Bayle konstruuje nowy model Vaniniego jako szlachetnego myśliciela, któremu do tego,

żeby postępować moralnie, nie jest potrzebna wiara w Boga. Wprawdzie już w XVII wieku znalazł się poeta angielski John Oldham (1653 - 1683), który w odzie z kwietnia 1682 roku odważył się napisać, że będzie kroczyć śladami świętego Vaniniego (*Bless'd Saint Vaninus, I shall follow thee!*), ale dopiero w drugiej połowie XIX wieku i na początku XX wieku znajduje Vanini całe zastępy wielbicieli, którzy nazwą jego imieniem ulice we Florencji, Lecce, Taurisano, Casarano, Squinzano, Ruffano i Maglie. W ogrodzie im. Garibaldiego w Lecce zostanie odsłonięte jego popiersie, w domu gdzie się urodził w Taurisano wmurują pamiątkową tablicę, a w Polsce — z okazji I Zjazdu Stowarzyszenia Ateistów i Wolnomyślicieli — zostanie wydana w listopadzie 1957 roku pamiątkowa pocztówka z fotografią popiersia Vaniniego, które wyrzeźbił Eugenio Maccagnani. Imieniem Vaniniego zostanie nawet nazwany sportowy klub piłki nożnej w Taurisano (posiadam afisz z 1967 roku).

Analogiczny przykład można dać z dziejów kultury polskiej. To nie wolnomyśliciel Marian Wawrzeniecki był pierwszym inicjatorem wystawienia pomnika ateiście Kazimierzowi Łyszczyńskiemu, ale kardynał Michał Stefan Radziejowski w przemówieniu sejmowym z dnia 26 lutego 1689 roku. Miał to być pomnik upamiętniający spalenie Łyszczyńskiego na stosie, a jego funkcją miało być odstraszanie od ateizmu.

Tak więc swoją obecność w kulturze zawdzięcza myśliciel nie tylko uczniom, przyjaciołom, zwolennikom i entuzjastom. Bardzo często również wrogowie aktywnie przyczyniają się do zapewnienia mu nieśmiertelnego trwania. Całkowicie unicestwić go mogą tylko obojętni, którzy swoim brakiem zainteresowania unicestwiają całe połacie kultury.

W *Bibliografii kopernikowskiej* Henryk Baranowski wyróżnił aż 13 dziedzin pośmiertnej obecności wielkiego polskiego uczonego w kulturze światowej: Kopernik jako astronom... jako matematyk i fizyk... jako geograf... jako meteorolog... jako lekarz... jako budowniczy... jako filozof... jako ekonomista... jako filolog... jako poeta... jako administrator i prawnik... jako duchowny... jako humanista... W każdej z tych dziedzin obecność Kopernika jest poświadczona licznymi pozycjami bibliograficznymi [chociaż w jednej z tych dziedzin, mianowicie w poezji, mamy do czynienia

z obecnością pozorną; poemat *Septem sidera* nie jest bowiem dziełem Kopernika]. Prócz tego autor zarejestrował obecność Kopernika w literaturze pięknej polskiej, niemieckiej, włoskiej, angielskiej, chińskiej, czeskiej, duńskiej, francuskiej, holenderskiej, rosyjskiej, żydowskiej i łacińskiej oraz jego obecność w malarstwie, rzeźbie, na medalach, monetach, znaczkach pocztowych i w filmach. Rejestr ten można by uzupełnić jeszcze wieloma innymi dziedzinami: radio, telewizja, nazwy placówek naukowych (uniwersytet, towarzystwa naukowe, licea), nazwy ulic, nazwy przedsiębiorstw, nazwy statków i samolotów. Nawet przedstawiciele nauk przyrodniczych, fizycy na międzynarodowych kongresach, postanawiają od czasu do czasu uczcić pamięć wielkich uczonych przez wprowadzenie ich nazwisk do języka fizyki. W ten sposób w amperach, kulombach, faradach, megahercach, dżulach, makswelach, erstedach, omach, rentgenach, woltach i kilowatach są pośmiertnie obecni A. M. Ampère, Ch. A. Coulomb, M. Faraday, H. R. Hertz, D. E. Hughes, J. P. Joule, J. C. Maxwell, H. Ch. Oersted, G. S. Ohm, W. C. Roentgen, A. Volta i J. Watt.

Formy pośmiertnej obecności człowieka w kulturze to obszar badawczy o wielkiej doniosłości dla filozoficznej antropologii. Naszkicowane wyżej problemy i prawa rządzące procesami pojawiania się i znikania określonych osób w różnych dziedzinach kultury to tylko drobny fragment „ateistycznej eschatologii". Rozbudowanie jej w jedną z nauk o kulturze wymaga przeprowadzenia licznych rejestracji faktów obecności i współobecności, klasyfikacji kontekstów i sytuacji społeczno-kulturalnych, interpretacji zachodzących procesów, wykrywania i precyzyjnego formułowania praw socjologicznych, które sprawiają, że pamięć o jednym człowieku jest utrwalana, a o drugim wygasa.

„Euhemer", r. XII, 1968, nr 1 (67), s. 5 - 10.

Ukończone w czerwcu 1967 r.

„CIAŁA ZMARTWYCHWSTANIE"

Atrakcyjność określonej perspektywy nieśmiertelności zależy przede wszystkim od tego, z czym potrafimy siebie utożsamiać. Ka-

tegoria „utożsamiania się" jest w związku z tym jedną z centralnych kategorii zarówno religii, jak ateistycznej antropologii i etyki.

Treść świadomości konkretnego człowieka składa się nie tylko z „odbicia" świata zewnętrznego, ale również ze „świadomości siebie". Jak się okazuje owa „świadomość siebie" przybierała w dziejach i może nadal przybierać bardzo rozmaite formy. Odpowiedź na pytanie: „czym jesteśmy?" jest znacznie bardziej skomplikowana, niżby to się na pozór wydawało.

W przypisywanym Platonowi dialogu pt. *Alkibiades albo o istocie człowieka* czytamy, że „człowiek jest duszą", ale sam Platon widział poważne trudności takiej identyfikacji. Voltaire — nawiązując do Locke'a — napisał: „Jestem ciałem". Było to stanowisko niewątpliwie materialistyczne, ale dość płaskie. Marksizm jest materializmem, lecz takim, który od tej identyfikacji odszedł bardzo daleko.

Arystoteles — oscylujący między materializmem a idealizmem — proponował identyfikację hylemorficzną: „Jestem bytem złożonym z ciała i duszy". Otóż punktem wyjścia naszych rozważań jest następująca myśl: wymienione trzy stanowiska nie są ani jedynymi, ani najbardziej interesującymi możliwościami utożsamiania siebie z tym, co stanowi naszą istotę.

Przy okazji warto zwrócić uwagę na stanowisko chrześcijańskie. Bynajmniej nie pokrywa się ono ze stanowiskiem Platona. Perspektywa nieśmiertelności „samej" duszy jest dla chrześcijan tak mało atrakcyjna, że musi być uzupełniana prymitywnie materialistyczną wiarą w „ciała zmartwychwstanie".

Utożsamianie się z „duszą" jest sprzeczne z najbardziej elementarnymi odczuciami i przeżyciami. Któż z nas nie odczuwał nigdy takiego stanu, w którym jest targany przez jakieś dwa sprzeczne ze sobą dążenia? Wydaje się wówczas, że „w piersi naszej" znajduje się nie tylko owa jedna dusza, ale co najmniej dwie. „*Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust!*" — pisał Goethe. A na kilka stuleci przed Goethem renesansowy humanista Giovanni Pico della Mirandola pisał, że „wieloraka jest w nas niezgoda; w sercu naszym rozgrywają się ciężkie i straszliwe wojny domowe".

Wróćmy jednak do kłopotów, jakie sam Platon miał z pojęciem duszy. Najpierw „odtożsamił się" od ciała i utożsamił się tylko z duszą; wkrótce okazało się, że musi ją rozdwoić. „Zważyć potrze-

ba — pisał w *Fajdrosie* — że w każdym z nas dwie jakieś mieszkają istoty, władczynie i przewodniczki, za którymi idziemy w tę lub w inną stronę [...] I czasem się te potęgi w nas zgadzają, a bywa, że się i różnią. I raz jedna z nich, a innym razem druga panuje". Wkrótce potem w tym samym dialogu okazało się, że i dwie dusze nie wystarczają, więc podzielił „duszę" na trzy części: „dwie niby na kształt koni, a trzecia na kształt woźnicy".

Trudności z prawidłowym utożsamieniem siebie samego z tym, co stanowi naszą istotę, wiązały się z rozmaitymi próbami „odtożsamienia się" od tego, co wydawało się, że nie jest naszą istotą. Kiedy Grek strasznie się rozgniewał, wówczas własny jego stan psychiczny wydawał mu się czymś obcym; odtożsamiał się więc od własnego gniewu, alienował z siebie swój gniew, wydawało mu się, że Gniew go ponosi, przekształcał własny stan psychiczny w odrębny byt, a więc entyfikował go, a nierzadko również personifikował i deifikował. W ten sposób powstała cała galeria bogów greckich personifikujących wyalienowane z człowieka stany i władze psychiczne: Menis, Furie, Erynie, Eros, Anteros, Afrodyta, Hypnos, Morfeusz, Atene. Poważna część mitologii stała się mistyfikacją psychologii.

Deifikacja niektórych stanów i władz psychicznych wiąże się ze zubożeniem istoty człowieka. Jednym z najbardziej drastycznych przykładów alienacji jest dajmonion Sokratesa. W postać dajmoniona wyalienował Sokrates z siebie swój własny rozum i swoje własne sumienie. Kult własnego rozumu i własnego sumienia zamiast podnieść godność człowieka poniża go i deprecjonuje, ponieważ z tego, co stanowi naszą istotę czyni jakiś obcy i niezależny od nas byt. Właśnie po Sokratesie można się było spodziewać, że będzie się utożsamiał przede wszystkim z własnym rozumem i własnym sumieniem. Tymczasem tworząc dajmoniona wyalienował z siebie to, co powinien był uważać za coś najbardziej własnego. Cóż warte jest wobec tego platońskie identyfikowanie się z „duszą", jeżeli z duszy tej wyłącza się rozum i sumienie, budując z nich obcy, niezależny od człowieka byt, deifikowany w dajmoniona?

Podobnie jak w starożytności anaksagorejczyk Metrodor z Lampsakos rozpoznał w niektórych bogach personifikacje i deifikacje naszych własnych stanów psychicznych, tak w średniowieczu niektóre sekty kacerskie rozpoznały w chrześcijańskich anio-

łach i diabłach analogiczne alienacje naszych cnót i naszych własnych złych skłonności.

Bardzo interesującą identyfikację naszej istoty wydobył z dzieł Arystotelesa wielki myśliciel arabski Awerroes. Uważał on człowieka za umysł będący tylko pozornie naszym własnym umysłem, w rzeczywistości zaś stanowiący jedynie modyfikację jednego, powszechnego Umysłu całego rodzaju ludzkiego. Ta awerroistyczna „teoria jedności intelektu" stawiała przed ludźmi następującą alternatywę: twoja nieśmiertelność zależy od tego, z czym się utożsamiasz; jeżeli utożsamiasz się z własnym, indywidualnym umysłem, wówczas umrzesz zupełnie i całkowicie, ponieważ nie ma jednostkowej nieśmiertelności duszy; jeżeli jednak uwierzysz w teorię jedności intelektu i potrafisz utożsamiać się z powszechnym Umysłem całej ludzkości, wówczas będziesz partycypował w jego kolektywnej nieśmiertelności.

Do podobnych koncepcji dochodzili niektórzy mistycy chrześcijańscy, uważając duszę ludzką za śmiertelną i w związku z tym przedstawiali „zjednoczenie" czyli utożsamienie się z Bogiem jako jedyny sposób na nieśmiertelność.

W filozofii Spinozy jedność substancji oznacza, że jednostkowe istnienie człowieka jest złudzeniem. Naprawdę istnieje tylko jeden jedyny byt: „Bóg czyli Przyroda"; byt ten jest jedynym podmiotem. Człowiek jest tylko częścią Przyrody. Jeżeli więc utożsamia się tylko z własną jednostkowością, to śmierć jego będzie całkowita; jeżeli jednak stanie się spinozystą i potrafi zdobyć się na „intelektualne umiłowanie Boga" czyli zrozumie, że jest częścią Przyrody i potrafi się z nią identyfikować, wówczas stanie się tak nieśmiertelny jak sama Przyroda.

Tę myśl Spinozy o złudności jednostkowego istnienia podjął filozof, który chwilami sądził, że „dusza" Spinozy zamieszkała w jego ciele. Mówimy oczywiście o Schopenhauerze. W jego filozofii identyfikacja jednostki z całością bytu wiąże się z uznaniem ślepej woli za istotę świata (*Die Welt als Wille*). Wszystkie cierpienia związane są ze sprzecznością dążeń jednostek. Ale jednostkowość jest złudzeniem. Naprawdę istnieje tylko jedna Wola, a więc „ty jesteś mną, a ja jestem tobą" — *tat twam asi*. Rozpoznanie tej identyczności istoty wszystkich bytów stanowi kwietyw, wygasza naszą jednostkową wolę, i wyzwala nas z kręgu cierpień.

Schopenhauer często nawiązywał do Vaniniego. Czasami cytował go, a czasami parafrazował nie wymieniając jego nazwiska.

U Vaniniego utożsamianie się jest związane z uczuciem miłości. Nazywając naszą istotę „duszą", Vanini nie lokalizuje jej w naszym ciele, które jest przez nią „ożywiane", ale umieszcza ją w przedmiocie naszej miłości. „Dusza jest raczej tam, gdzie kocha, niż tam, gdzie ożywia" (*anima magis est ubi amat, quam ubi animat*). Sądzę, że jest to jedna z najgłębszych myśli Vaniniego i że ma ona doniosłe znaczenie dla ateistycznej filozofii człowieka. Na niesłychanie trudne pytanie, czym jesteśmy i gdzie lokalizować naszą istotę, Vanini daje najbardziej trafną odpowiedź powiadając, że to, z czym się utożsamiamy, zależy od tego, co kochamy. Identyfikacja siebie samego z czymś poza sobą jako naszą własną istotą ma charakter emocjonalny. I to właśnie zarysowuje przed nami nową perspektywę nieśmiertelności. Nasza nieśmiertelność zależy od tego, czy potrafimy mocno kochać to, co jest trwalsze od nas. Jeśli kochamy tylko samych siebie, wówczas umrzemy całkowicie. Jeżeli zaś kochamy coś poza nami tak mocno, że się z tym całkowicie identyfikujemy i nasza dusza lokalizuje się bardziej w przedmiocie naszej miłości niż w naszym własnym ciele, wówczas będziemy żyć tak długo, jak długo żyć będzie to, na czym nam zależy bardziej niż na nas samych. Postawa taka, dla której los Sprawy, z którą się utożsamiamy, jest dla nas ważniejszy od naszego jednostkowego losu, jest niewątpliwie bardziej wzniosła i szlachetna od chrześcijańskiego, prymitywnie „materialistycznego" egoizmu soterycznego, który pragnie jednostkowej nieśmiertelności związanej ze „zmartwychwstaniem ciała".

Emocjonalny charakter ma również utożsamianie siebie z narodem, wynikające z głębokiego umiłowania Ojczyzny. Identyfikowanie się z narodem oznacza, że na losach Ojczyzny zależy nam bardziej niż na naszym jednostkowym losie. W rezultacie takiej identyfikacji śmierć za Ojczyznę nie jest straszna, jeśli to, co ukochaliśmy ponad wszystko, trwać będzie dalej. A dusza nasza już za życia przebywała — mówiąc słowami Vaniniego — raczej tam właśnie, w tym, co ukochała, niż w swoim własnym ciele.

Nie wolno zapominać nigdy o tym, że marksizm jest materializmem. Ale nie wolno również redukować marksizmu do prymi-

tywnego materializmu, który potrafi człowieka identyfikować jedynie z ciałem. W przeciwieństwie bowiem do materializmu biologicznego, który w człowieku widzi przede wszystkim „część przyrody", marksizm widzi w człowieku przede wszystkim „część społeczeństwa", a etyka marksistowska uczy utożsamiania się z kolektywem, z klasą, z Partią, uczy myślenia w kategorii „my" — a nie, jak indywidualizm burżuazyjny, tylko i wyłącznie w kategorii „ja".

Ale kolektywy, klasy i partie są bardzo rozmaite i nie każde utożsamianie się z kolektywem (a tym bardziej nie z każdym kolektywem) jest jednakowo cenne. Etyka marksistowska nie ceni identyfikowania się z własną klasą, wówczas gdy tą klasą jest klasa wsteczna i wyzyskująca (właściciele niewolników, feudałowie, burżuazja). W takim przypadku cenne jest właśnie wyalienowanie się z własnej klasy i identyfikowanie się z tą klasą, która reprezentuje postęp społeczny. Podobnie etyka marksistowska nie ceni identyfikowania się z partią burżuazyjną, nacjonalistyczną czy reformistyczną, ale przeciwnie, wysoko ocenia zerwanie więzi z taką partią i związanie się z partią bardziej, a zwłaszcza najbardziej rewolucyjną. Wynika z tego jasno, że marksizm bynajmniej nie sprowadza się do przeciwstawiania kolektywizmu indywidualizmowi, ale wartościuje kolektywy, klasy, partie ze względu na ich działalność. Tak więc należałoby mówić inaczej: nie, że marksizm uczy jednostkę utożsamiania siebie z kolektywem, ale raczej że uczy jednostkę utożsamiania się z działalnością tych sił społecznych, które dążą do przeobrażania świata we właściwym kierunku. Jedynie identyfikacja własnej osobowości z tymi siłami posiada dla marksizmu wysoką wartość etyczną.

Dla materializmu marksistowskiego człowiek nie jest w swojej istocie materialnym „ciałem", ale przede wszystkim jest „przedmiotową działalnością rewolucyjną, praktyczno-krytyczną". Chodzi więc w gruncie rzeczy nie o identyfikowanie się jednostki ze zbiorowością, ale o identyfikowanie się z rewolucją i z procesem budowy socjalizmu. I to jest specyficznie marksistowska perspektywa nieśmiertelności ludzkiej: jednostka, która oddała życie Rewolucji Socjalistycznej, która potrafi utożsamić się z wielkim zadaniem budowania nowego ustroju społecznego, nowej kultury, nie umiera całkowicie, ponieważ to, co kochała „nad życie", to, na czym za-

leżało jej bardziej niż na własnym życiu, to, z czym się uczuciowo utożsamiała, to po jej śmierci trwa nadal.

Więc nie na wiecznym trwaniu własnego jednostkowego istnienia i nie na „ciała zmartwychwstaniu" zależy marksistom, ale na Sprawie, czyli na dalszym trwaniu i rozwoju tego wielkiego dzieła, które współtworzą.

Prawdziwy myśliciel nie utożsamia siebie ani ze swoim ciałem, ani ze swoją „duszą", ale z d z i e ł e m, które jest eksterioryzacją jego myśli. Nie zależy mu na zmartwychwstaniu ciała, ale na wiecznym trwaniu tego, co w nim było najlepsze, najcenniejsze: pragnie, a b y w i e c z n i e ż y ł y j e g o m y ś l i.

To, że po myślicielu pozostają dzieła, jeszcze nie wystarcza. Wiadomo bowiem, że dla wielu książek biblioteki są cmentarzem. Ile razy zdarzało mi się brać do ręki książkę i stwierdzić, że przez sto, dwieście a czasem i trzysta lat nikt przede mną nie zadał sobie trudu rozcięcia jej kartek! Cóż z tego, że autor wyeksterioryzował swoją myśl w drukowany tekst, kiedy nikt do tego tekstu nie zagląda? Myśl jego jest właściwie martwa i dopiero czytelnik sprawia, że owa myśl ożywa.

Termin „zmartwychwstanie" stracił dla milionów ludzi dawny teologiczny sens. Stał się zupełnie pustą formą językową, którą — jeśli zechcemy i potrafimy — możemy napełnić nową, świecką treścią. Sądzę, że słowo to może być przydatne dla opisu jednej z form pośmiertnej obecności myśliciela w kulturze.

Można bowiem powiedzieć, że martwy myśliciel z m a r t w y c h w s t a j e tyle razy, ile razy różni czytelnicy zaczynają czytać jego tekst. Ale czytelnicy bywają różni. Są tacy, co po odłożeniu książki szybko zapominają, co w niej było. Zdarza się jednak czasami — niesłychanie rzadko — że jakaś książka znajdzie sobie takiego czytelnika, który ją pokocha tak mocno, że zacznie myśleć jej myślami, zacznie utożsamiać się z jej treścią i dalej snuć rozważania rozpoczęte przez jej autora. Wtedy inni ludzie zaczynają mówić o w ę d r ó w c e d u s z i powiadają, że dawno zmarły myśliciel „ożył", pojawił się po raz drugi na świecie, w nowym „wcieleniu".

Taką właśnie uwagę uczynił Vanini o Awerroesie i Pomponacjuszu, pisząc: „Pitagoras powiedziałby, że w ciele Pomponacjusza zamieszkała dusza Awerroesa". A drukarz dzieła Vaniniego, zięć

sławnego Plantina, Adrian Périer, napisał w przedmowie do *De admirandis* (1616), że „Vanini uważany jest przez wszystkich uczonych za zmartwychwstałego Arystotelesa" (*Aristoteles redivivus*). Nawiązując — bez wymienienia jego nazwiska — do przytoczonego wyżej zdania Vaniniego i naśladując jego *modus loquendi*, Schopenhauer dał do zrozumienia, że byłby szczęśliwy, gdyby historycy filozofii uznali go za „zmartwychwstałego Spinozę".

A więc wśród różnych sposobów utożsamiania się istnieje również możliwość identyfikowania siebie z innym człowiekiem, wchłaniania w siebie jego osobowości i kontynuowania rozpoczętego przez niego dzieła. I ta właśnie możliwość identyfikowania się z uwielbianym myślicielem stwarza dla niego jeszcze jedną ateistyczną perspektywę nieśmiertelności: możliwość odrodzenia się w drugim człowieku, możliwość zmartwychwstania i dalszego rozwijania własnych myśli.

Zdarzają się również i tacy myśliciele, których pośmiertne losy nie ograniczają się do odrodzenia się w świadomości i działaniu jakiegoś jednego człowieka, ponieważ ich sposób myślenia jest przyswajany sobie przez dziesiątki i setki tysięcy ludzi rozmaitych narodów, ras i kontynentów, przez potężne kolektywy, które kontynuują rozpoczęte przez nich dzieło.

Tak więc problem lokalizacji naszej „duszy" poza naszym ciałem w dziełach i sprawach ponadosobowych to problem etyczny, problem kultury i wyboru. I taką właśnie postawę należałoby wytwarzać i umacniać: aby tym, na czym nam najbardziej zależy, nie była nasza jednostkowa nieśmiertelność, lecz los dzieł i spraw, w które warto wkładać całe serce.

Ciała zmartwychwstanie czy myśl rediviva?,
„Euhemer", r. XII, 1968, nr 3 - 4 (69 - 70), s. 15 - 21.

Ukończone 24 listopada 1967 r.

1968

ATEISTYCZNA FILOZOFIA KULTURY

Wyrażając zgodę na opublikowanie mojej wypowiedzi w czasopiśmie katolickim, czynię to pod warunkiem, że czytelnik zostanie poinformowany — i to już w pierwszym zdaniu — że od 13 roku życia nie uważam się za chrześcijanina i że w ciągu ostatnich 35 lat nie miałem nigdy najmniejszych wątpliwości co do słuszności stanowiska ateistycznego. Co więcej, wśród szerokiego wachlarza postaw ateistycznych za najbardziej bliską mi uważam tę, którą zazwyczaj określa się mianem „ateizmu walczącego", a najbardziej antypatycznym stanowiskiem jest dla mnie światopoglądowy indyferentyzm. Jednocześnie jednak jestem zwolennikiem dialogu i uważam, że warto pracować nad utrwaleniem takiej sytuacji, w której dialog między autentycznymi ateistami i autentycznymi chrześcijanami jest możliwy.

Skoro „Życie i Myśl" daje piękny przykład tolerancji, zapraszając ateistę do wypowiedzenia się na temat filozofii, nie odmawiam. [...]

PRACE Z HISTORII ATEIZMU

Uważam, że filozofię ma prawo uprawiać tylko ten, kto wykazał się rzetelną i gruntowną wiedzą w zakresie historii filozofii. Jako historyka filozofii najbardziej fascynują mnie postaci wielkich myślicieli skazywanych za swoje przekonania na śmierć, palonych na stosie za ateizm: Giordano Bruno (1548 - 1600), Giulio Cesare Vanini (1585 - 1619) i Kazimierz Łyszczyński (1634 - 1689), nad którymi pracuję już od kilkunastu lat. Za swoje głów-

ne zadanie życiowe uważam napisanie trzech obszernych, wielotomowych monografii o życiu, poglądach i pośmiertnych losach wymienionych myślicieli, a za największe wyróżnienie, które mnie w życiu spotkało — przyznanie mi w roku 1967 za studia nad Vaninim honorowego obywatelstwa włoskiego miasta Taurisano, w którym urodził się „orzeł ateistów", Vanini.

Najbardziej charakterystyczną cechą mojego sposobu rozumienia historii ateizmu jest skoncentrowanie uwagi na jego pozytywnych treściach. Wychodzę od stwierdzenia, że w dziełach ateistów mamy do czynienia nie tylko z negacją religii, ale również z afirmacją określonych wartości, w imię których religia w ogóle lub jakiś jeden aspekt jakiejś określonej religii są poddawane krytyce. Zależy mi więc szczególnie na wydobyciu z dzieł ateistów uznawanej przez nich hierarchii wartości, ideałów, wzorów osobowych. I właśnie refleksja nad tymi materiałami [...] dostarcza mi bodźców do rozważań opartych na własnych intuicjach aksjologicznych, przeżyciach i badaniach.

CENTRALNE KATEGORIE MOJEJ APARATURY POJĘCIOWEJ

Prezentację własnej aparatury pojęciowej, czyli s y s t e m u k a t e g o r i i stosowanych wówczas, kiedy zajmuję się problematyką filozoficzną, rozpocznę od wyliczenia tego, czego w tej aparaturze nie ma. Brak określonych narzędzi pojęciowych bywa bowiem często równie charakterystyczny, jak obecność.

Przede wszystkim więc moją aparaturę pojęciową charakteryzuje całkowita n i e o b e c n o ś ć p o j ę c i a B o g a, bogów, istot i sił nadprzyrodzonych. Słowa te pojawiają się wprawdzie dość często w moich pracach, ale zawsze jako nazwy puste, nie posiadające desygnatów w świecie rzeczywistym. Bogiem i bogami zajmuję się wyłącznie jako wytworami umysłu ludzkiego. W związku z tym tę aparaturę pojęciową można określać jako programowo, konsekwentnie i jawnie ateistyczną.

Po drugie — całkowita nieobecność troski o zbawienie duszy i w związku z tym nieobecność takich pojęć, jak grzech, łaska, piekło, zbawiciel, niebo. Z tego punktu widzenia aparaturę tę należy uznać za niechrześcijańską.

A co znajduje się w samym centrum?

Centralną kategorią mojego myślenia, dookoła której organizuje się cała aparatura, kategorią określającą istotny sens wszystkich pozostałych kategorii jest pojęcie świata dzieł ludzkich.

Tworzenie świata dzieł ludzkich (tworzenie kultury) to najważniejsza ze wszystkich spraw i sens ludzkiego życia. Dookoła tej sprawy koncentruje się cała moja problematyka filozoficzna.

Tym, co ontologicznie pierwsze, jest obiektywnie istniejący świat zewnętrzny, będący materią w nieustannym ruchu i poznawany przez nas w procesie praktyki. Działaniu towarzyszy poznanie polegające na „interioryzacji", czyli przekształcaniu „świata zewnętrznego" w „świat wewnętrzny". Z materiału dostarczanego przez wrażenia rozum ludzki buduje świat pojęć będących „odbiciem" rzeczywistości, a także świat planów i projektów, które nie są „odbiciem", ale — przeciwnie — wzorem, według którego działanie nasze przeobraża rzeczywistość.

Poznanie jest ruchem od świata zewnętrznego do świata wewnętrznego, natomiast tworzenie jest ruchem skierowanym w stronę przeciwną i polega na „eksterioryzacji", czyli przekształcaniu świata wewnętrznego w świat zewnętrzny, na przekształcaniu idei w rzeczy, na przekształcaniu pomysłów w przedmioty materialne, na wcielaniu planów w życie.

Interioryzacja jest z natury rzeczy wcześniejsza od eksterioryzacji. Interioryzacja jest warunkiem eksterioryzacji. Warunkiem powstawania cennych dzieł jest bogactwo świata wewnętrznego, na które składa się to, co potrafiliśmy sobie przyswoić ze świata zewnętrznego istniejącego wcześniej od nas. Istnienie naszego świata wewnętrznego jest mniej realne od istnienia świata przedmiotów materialnych. Świat wewnętrzny „w nas" istnieje niejako potencjalnie, a zaczyna istnieć rzeczywiście dopiero wówczas, gdy w wyniku procesu eksterioryzacji staje się treścią tworzonego przez nas świata. A więc naprawdę istniejemy przede wszystkim w tworzonych przez nas przedmiotach materialnych. W nich nasz „duch" staje się rzeczywistością obiektywną mogącą służyć społeczeństwu. Tworząc świat dzieł samourzeczywistniamy się i zaczynamy istnieć naprawdę, również dla innych ludzi.

Uznając świat materialny za to, co pierwotne, i przypisując większą rzeczywistość tworzonym przez nas rzeczom niż naszemu duchowemu wnętrzu, mam prawo do uważania własnej aparatury pojęciowej za materialistyczną, jakkolwiek „duch" (oczywiście ludzki) zajmuje w niej jedno z miejsc centralnych, ponieważ charakterystyczną cechą tworzonego przez nas świata dzieł ludzkich jest ludzka duchowa treść materialnych przedmiotów (książek, dzieł sztuki, maszyn itd.).

Ze śmiercią kończy się życie naszego świata wewnętrznego, ale — w postaci zobiektywizowanej — nasz duch trwa nadal w naszych dziełach i w świadomości tych wszystkich, którzy z tych dzieł korzystają. I tu właśnie wkraczamy na obszar filozoficznej antropologii, który obecnie najbardziej mnie pasjonuje. Mam na myśli badania nad formami obecności człowieka w kulturze. Badania nad pośmiertną obecnością Vaniniego i Łyszczyńskiego w różnych dziedzinach kultury doprowadziły mnie do podjęcia próby naszkicowania ateistycznej perspektywy nieśmiertelności.

Muszę podkreślić, że centralną kategorią nie jest dla mnie dzieło, lecz świat dzieł — tworzony nie przez jednostkę, lecz przez całą ludzkość, przez ludy wszystkich ras i kontynentów, przez pokolenia, które żyły tysiące lat temu, i to, które żyje obecnie, i te, które nadejdą. Zresztą nawet poszczególne dzieła są zawsze dziełami zbiorowymi. W umyśle geniusza skupione są siły duchowe tysięcy twórców, których dzieła sobie przyswoił i których myśli są aktywne w jego procesie myślenia. Wspólne tworzenie świata dzieł wytwarza najszlachetniejszą więź między ludźmi. Prymat relacji: kolektyw — świat dzieł, nad relacją: jednostka — dzieło, nadaje mojej aparaturze charakter antyindywidualistyczny.

W ustrojach opartych na nierówności społecznej eksterioryzacja jest dla mas pracujących równoznaczna z alienacją. Sprawa przezwyciężenia alienacji przez rewolucję socjalistyczną i budowę nowego ustroju społecznego jest w naszej sytuacji wciąż najważniejszą ze spraw. Pisze się na ten temat bardzo wiele, ale większość autorów ujmuje problem alienacji wyłącznie w kontekście niesprawiedliwości społecznej i cierpień jednostki, nie podkreślając dostatecznie silnie tego aspektu, który w *Rękopisach ekonomiczno-*

-filozoficznych Marksa dominował. Dla Marksa problem alienacji był nie tylko problemem tragicznej sytuacji jednostki, ale także i przede wszystkim problemem skrzywienia kultury, rozumianej jako proces zbiorowego przeobrażania przyrody przez ludzkość i tworzenia w niej „świata ludzkiego". Przy modelu człowieka jako „spożywcy" problem alienacji redukuje się do pozbawienia człowieka określonych dóbr, które mu się słusznie należą — ale to nie jest jeszcze marksizm. Przy marksowskim modelu człowieka jako wytwórcy problem alienacji polega na pozbawieniu człowieka „człowieczeństwa", które urzeczywistnia się w procesie wszechstronnej eksterioryzacji rozwiniętych i zróżnicowanych osobowości.

Zarówno działalność poznawcza, interioryzacja, budowanie własnego świata wewnętrznego, jak eksterioryzacja, czyli tworzenie dzieł, wymagają narzędzi. Narzędzia są dwojakiego rodzaju: materialne i pojęciowe. Narzędzia pojęciowe nazywam kategoriami. Istotną cechą człowieka jest produkowanie narzędzi pracy. Człowiek to *toolmaking animal*. Istotną cechą myśliciela jest produkowanie i udoskonalanie narzędzi pojęciowych.

Wymieniając słowa charakterystyczne dla religijnego sposobu myślenia i odczuwania (Bóg, zbawienie, łaska itd.) świadomie nie wymieniłem słowa „cud", ponieważ słowo to uległo we współczesnym języku daleko posuniętej laicyzacji. Najwspanialszą część świata dzieł ludzkich można nazwać „światem prawdziwych cudów". One są — we właściwym znaczeniu tego wyrażenia — *supra naturam*, to znaczy: świat arcydzieł jest światem nadbudowanym przez ludzi „nad przyrodą" i to jest jedyna „nadprzyrodzoność", którą uznaję, podziwiam i czczę.

Ale z taką zmianą treści niektórych słów wiąże się jeszcze jeden zespół kategorii, który w mojej aparaturze pojęciowej zajmuje miejsce centralne, mianowicie „forma" i „treść" oraz pochodzące od nich kategorie „transformacja" i „przetreszczanie".

W roku 1958 na konferencji religioznawczej w Katowicach wygłosiłem referat o znaczeniu kategorii „formy" i „treści" przy definiowaniu religii i ateizmu. Zasadnicze twierdzenia tego referatu podtrzymuję w dalszym ciągu. Religia jest dla mnie przede wszystkim „formą" ukrywającą (i w pewnym sensie deformującą i mistyfikującą) treści pozareligijne, zwłaszcza aksjologiczne, psycho-

logiczne, filozoficzne i społeczno-polityczne. Te treści mogą być z formy religijnej wydobyte, wyrażone językiem laickim i postawione „przed trybunałem rozumu", który je może ocenić, niekiedy aprobując, niekiedy odrzucając, a niekiedy modyfikując. Czasami w formie religijnej wyrażane były treści, z którymi osobiście sympatyzuję, na przykład racjonalizm Abelarda czy Ramona Lullusa albo ideologia rewolucyjna Dolcina i Münzera.

Otóż taką czynność wydobywania treści z określonej formy i wyrażania jej innym językiem nazywam (za Bertrandem Spaventą) „transformacją"; polega ona na tym, że treść pozostaje ta sama, a zmienia się jedynie forma, mianowicie język, którym zostaje ona wyrażona. W tym sensie Hegel mówił, że religia ma tę samą treść co filozofia, ale w filozofii ta sama treść jest wyrażona w sposób doskonalszy, mianowicie językiem filozoficznym.

Oczywiście i ateizm jest dla mnie w znacznej mierze formą, której wyższość nad formą religijną upatruję w tym, że nie jest ona formą ukrywającą, lecz formą ujawniającą, obnażającą istotną treść. Istotną treścią ateizmu jest, według mnie, aksjologia, ontologia i poglądy społeczno-polityczne, a więc — jak o tym mówiłem na początku — jakieś określone pozycje pozytywne, z których konkretny ateista poddaje religię krytyce. Nie trzeba dodawać, że bywają i takie sytuacje, w których owego ateistycznego stanowiska nie aprobuję. Ateistyczna forma może bowiem podawać takie treści (np. egzystencjalistyczny irracjonalizm i pesymizm), które potępiam i odrzucam.

Jeżeli jednak stać konsekwentnie na stanowisku, że istotne znaczenie ma treść, a nie forma, wówczas język religijny przestaje ateiście przeszkadzać. Po odrzuceniu określonych treści filozoficznych, które tkwiły w słowach charakterystycznych dla religijnego „sposobu mówienia" (*modus loquendi*), słowa te stają się dla ateisty pustymi formami, które można wykorzystać, czyli wypełnić nową treścią.

Czynność oddzielania formy od starej treści, nasycania jej nową treścią nazywam „przetreszczaniem". Przykładem słowa przetreszczonego może być wspomniany wyżej „cud" lub na przykład takie słowa jak „świętość" czy „relikwie".

Takimi „świętościami" i „relikwiami" są dla mnie na przykład

stare rękopisy i stare druki, stare sztychy przedstawiające wielkich myślicieli, dzieła sztuki (niekiedy również dzieła tak zwanej „sztuki religijnej"). Na przykład posąg Ateny jest dla mnie „świętością" z dwóch powodów: ze względu na piękną formę i ze względu na treść, jaką w ten posąg wkładam (Atena jest dla mnie personifikacją ludzkiego rozumu), a nie ze względu na transcendentny byt, którego istnieniu zaprzeczam. Analogicznie przedstawia się sprawa z niektórymi arcydziełami „sztuki religijnej", związanej z kręgiem wyobrażeń chrześcijańskich.

W stosunku do takich „świętości" i „relikwii" propaguję pietyzm, postawę pełną czci, szacunku, podziwu i troski o przedmiot (laickiego) kultu. Postawę taką odnajduję u wszystkich prawdziwie wielkich i autentycznych ateistów. Poddawali oni religię chrześcijańską krytyce bynajmniej nie z pozycji nihilistycznych, ale z pozycji kultu dla tych wartości, które — ich zdaniem — stały z religią chrześcijańską w sprzeczności. Posiadali oni określone ideały, określoną wizję życia zbiorowego i jednostkowego, określone wzory osobowe (personifikacje naczelnych wartości). O te sprawy toczyli spór i te sprawy stanowią dziś właściwą platformę d i a l o g u między ateistami a wierzącymi.

„Życie i Myśl", r. XVIII, 1968 nr 3 (165), s. 15 - 19.

Ukończone 18 stycznia 1968 r.

Post scriptum (1989)

Trzy pierwsze prace zamieszczone w tym zbiorze można uznać za jedną, drukowaną w trzech kolejnych odcinkach, ponieważ dotyczyły jednego problemu: ateistycznej perspektywy nieśmiertelności. Odcinek pierwszy ukończyłem 6 października 1966 r., drugi — w czerwcu 1967 r., trzeci — 24 listopada 1967 r.

Poza tą serią na uwagę zasługuje moja praca — napisana w języku włoskim i ukończona 21 września 1967 r. — pt. *Gli incontri tra Vanini e Campanella* (wydrukowana w pracy zbiorowej *Tommaso Campanella (1568 - 1639). Miscellanea di Studi nel 4 Cente-*

nario della sua nascita, Napoli 1969, s. 473 - 485), ponieważ występuje w niej, po raz pierwszy u mnie słowo „spotkania" (*incontri*), zapowiadające narodziny inkontrologii (teorii spotkań). O sposobie rozumienia tego słowa informuje drugi akapit, który przytoczę tu w przekładzie polskim:

„Ale myśliciele, którzy nie spotkali się za życia, mogą spotkać się po śmierci. Takie spotkania interesują nie tylko teologów, którzy głoszą nieśmiertelność duszy, ale także ateistów, którzy ją negują. Istnieje bowiem nie tylko religijna teoria życia pośmiertnego, ale także ateistyczna perspektywa nieśmiertelności, choć oczywiście nie duszy, ale imienia i treści duchowej własnych dzieł. Według tej perspektywy możliwe są spotkania pośmiertne, a miejscem, w którym te spotkania zachodzą, jest świadomość innych ludzi oraz spotkania imion na tej samej stronie różnych książek a także spotkania ich portretów".

Ostatnie słowo przytoczonego zdania (*ritratti*) można również uznać za zapowiedź czegoś bardzo ważnego, mianowicie filozofii portretu.

Na inkontrologię i filozofię portretu trzeba było poczekać jeszcze kilka lat, natomiast na początku 1968 r. miało miejsce pewne doniosłe wydarzenie: oto zjawia się u mnie przedstawiciel redakcji katolickiego miesięcznika „Życie i Myśl" z zaproszeniem do przedstawienia na jego łamach głównych problemów i twierdzeń mojej własnej filozofii.

Niezwykłość tej propozycji nie polegała na tym, że katolicy zwrócili się z taką propozycją do ateisty, ale na tym, że w moim własnym świeckim środowisku filozoficznym byłem uważany jeszcze przez wiele lat wyłącznie za historyka filozofii zajmującego się — jak mówiono — „starociami", natomiast w środowisku katolickim znacznie wcześniej zauważono, że w sprawie filozofii mam także coś do powiedzenia od siebie.

Napisany przeze mnie tekst — ukończony 18 stycznia 1968 r. — był pierwszą prezentacją tego, co w owym czasie było „moją własną filozofią" i w tym sensie otwierał nowy etap w dziejach budowy systemu. Przede wszystkim system ten otrzymał nazwę: ateistyczna filozofia kultury. Nazwa ta nawiązywała pierwszym słowem do ateistycznej perspektywy nieśmiertelności, a ostat-

nim — do pasjonującego mnie już od dłuższego czasu problemu „form obecności człowieka w kulturze" (i do tytułu „drugiego odcinka"). Można tę nazwę uważać też za zapowiedź utworzenia Zakładu Filozofii Kultury, który powstał sześć lat później, na przełomie 1973 i 1974 r.

Twierdzenie, że „centralną kategorią mojego myślenia" jest „pojęcie świata dzieł ludzkich" było nawiązaniem do mojego odczytu o Vaninim wygłoszonego w Rzymie 18 stycznia 1967 r. (a więc dokładnie rok wcześniej), w którym skoncentrowałem uwagę na idei „nieśmiertelności imienia w świecie dzieł ludzkich" (*immortalità del nome nel mondo delle opere umane*). Tekst ten ukazał się drukiem w osobnym zeszycie rzymskiej stacji Polskiej Akademii Nauk (*Giulio Cesare Vanini, 1585 - 1619, la sua filosofia dell'uomo e delle opere umane*, Wrocław 1968, s. 47). Wyrażenie „świat dzieł ludzkich" było dla mnie w owym czasie synonimem słowa „kultura" i nazwą naczelnej wartości, która życiu ludzkiemu nadaje godność i sens. Odkrycie wartości tego cudownego świata (*mondo delle meravigliose opere umane*) uważałem za istotę renesansowego przewrotu światopoglądowego i na tym problemie skoncentrowałem pracę założonego przeze mnie w 1963 r. Wrocławskiego Ośrodka Studiów nad Filozofią Włoskiego Odrodzenia, którym kierowałem przeszło dziesięć lat.

Nie oznaczało to bynajmniej akceptowania „przedmiotowej" definicji kultury; redukowania kultury do sumy przedmiotów, ponieważ już wtedy było dla mnie jasne, że w przedmiotach tych tkwią ludzie, którzy te przedmioty wytworzyli, a więc świat dzieł ludzkich jest — w swojej istocie — światem ludzi, którzy są w tych przedmiotach realnie obecni.

Dzieła wytworzone przez ludzi istnieją nie tylko na zewnątrz nas; dzięki procesowi interioryzacji mogą one znaleźć się także w naszym świecie wewnętrznym. My sami istniejemy nie tylko poza światem przedmiotów, ale — dzięki procesowi eksterioryzacji — możemy znaleźć się we wnętrzu tych rzeczy, które wytwarzamy.

Nic więc dziwnego, że prezentując własną filozofię na łamach katolickiego miesięcznika posłużyłem się wspomnianą parą pojęć: interioryzacja i eksterioryzacja i że wyeksponowałem główną myśl

własnego systemu: „naprawdę istniejemy przede wszystkim w tworzonych przez nas przedmiotach materialnych".

Ze słowem „eksterioryzacja" zetknąłem się po raz pierwszy w 1935 r. Spotkałem je w czytanej wówczas książce Jerzego Marii Rymaszewskiego *Muzyka a sugestia* (Warszawa 1932), gdzie występuje ono co najmniej 17 razy. Jednym z podstawowych narzędzi mojego myślenia stało się ono dopiero trzydzieści lat później, w połowie lat sześćdziesiątych.

5 marca 1989 r.

1972

O SPOSOBACH ISTNIENIA CZŁOWIEKA W KSIĄŻCE

Załóżmy na początku, że wiemy, w jaki sposób człowiek istnieje poza książką. Wprawdzie w dalszym ciągu naszych rozważań może okazać się, że w istocie wiemy na ten temat bardzo mało, obracając się w sferze domysłów i rozmaitych kontrowersji (jako że inaczej istnieje człowiek dla lekarzy, inaczej dla psychologów, jeszcze inaczej dla historyków, a cóż dopiero dla filozofów reprezentujących odmienne orientacje w zakresie ontologii i filozoficznej antropologii), ale założenie to stanowi absolutnie niezbędny fundament dla naszych rozważań, ponieważ „istnienie człowieka w książce" jest prawie zawsze wtórne w stosunku do istnienia „przedksiążkowego" i cała nasza problematyka sprowadza się w gruncie rzeczy do jednego jedynego zagadnienia relacji pomiędzy różnymi sposobami istnienia człowieka w książce a owymi przedksiążkowymi sposobami istnienia.

W przeciwieństwie do gwiazd, oceanów i dzikich zwierząt należących do „świata przyrody", książki — podobnie jak nasze domy, ubrania, obrazy — należą do „świata dzieł ludzkich", w którym każdy przedmiot jest świadectwem istnienia ludzi, którzy go wytworzyli. Z określonych cech przedmiotu można wyciągnąć wiele trafnych wniosków o określonych cechach istot, które ten przedmiot wytworzyły. Tak więc każda książka „o czymś" zawiera jednocześnie trzy różne rodzaje informacji: o swoim przedmiocie, o samej sobie i o swoich twórcach. Inaczej mówiąc, w każdej książce jest obecna nie tylko ona sama; uobecnia ona zawsze jakiś wycinek świata istniejący poza nią i zawsze są w niej obecni — pewnym specyficznym sposobem istnienia — ci ludzie, którzy ją wytworzyli.

Każda książka jest wytworem pracy bardzo wielu ludzi, chociaż olbrzymia większość czytelników nie zdaje sobie z tego sprawy, ponieważ „formy obecności" wielu różnych kategorii wytwórców konkretnego egzemplarza danej książki bywają bardzo różne. Najogólniej wszystkich wytwórców można podzielić na tych, których praca ma charakter „bezosobowy", i tych, którzy w wykonywaną pracę wkładają cząstkę własnej osobowości, naznaczając gotowy produkt indywidualnym piętnem. Niektórzy spośród wytwórców książki są w niej obecni „obecnością imienną", inni, stanowiący znaczną większość — „obecnością bezimienną"; jedni — „obecnością ujawnioną", inni — „obecnością ukrytą". Zauważenie czyjejś obecności w książce jest zawsze zależne od kierunku naszych zainteresowań i zawsze wymaga mniejszego lub większego wysiłku. Zdarza się więc, że i „obecność ujawniona" bywa niezauważana, a przeciwnie, „obecność ukryta" bywa poszukiwana i odkrywana. Zdarzają się bowiem czytelnicy, których interesuje tylko treść danej książki i nawet nie spojrzą na wydrukowane wielkimi literami nazwisko autora. Na drugim biegunie znajdują się miłośnicy książek i ludzie, którzy zawodowo trudnią się studiami nad książką: ci zdają sobie sprawę z wielowarstwowej i wieloaspektowej struktury książki, a więc i z doniosłości również i takich elementów, których przeciętny czytelnik nie dostrzega.

Szczególnie doniosłą rolę — jako współtwórca książki — pełni grafik. Ukazuje się wprawdzie wiele książek bez ilustracji i w związku z tym teoretyk mógłby wysunąć zarzut, że obecność grafika nie jest istotna, ponieważ można się bez niego obyć: książka bez ilustracji też jest książką. Zwróćmy jednak uwagę na pierwszą fazę naszego obcowania z książkami. Najczęściej, jako dzieci, jesteśmy przez wiele miesięcy przedmiotem oddziaływania na nas książek, których jeszcze nie umiemy przeczytać. W tej fazie książki przemawiają do nas przede wszystkim „obrazkami", kształtem a nawet specyficznym zapachem farby drukarskiej, lakieru, kleju. A więc przeważnie kontakty nasze ze światem książek zaczynają się nie od kontaktu z autorem, ale od kontaktu z grafikiem i w dzieciństwie przede wszystkim grafik, a dopiero później również i autor oddziałuje na nas z kart książki. Również i w licznych książkach dla dorosłych, jak wydawnictwa albumowe, monografie o malarzach i rzeźbiarzach, a także komiksy, bardzo często materiał ilu-

stracyjny odgrywa większą rolę niż tekst. Co więcej, nawet wówczas, gdy umiemy czytać i gdy z kart danej książki przemawia do nas przede wszystkim autor, a ilustracje pełnią rolę akompaniamentu, oba te elementy tak się ze sobą splatają w jedną całość, że jeśli kiedyś później wpadnie nam w rękę inne wydanie — rzekomo „tej samej" książki — bez ilustracji, to wyraźnie czujemy, że to już nie ta sama książka, ale jakby okaleczona.

Nieobojętnym elementem oddziaływania książki jest druk. Trzydzieści lat temu Antoni Bolesław Dobrowolski podzielił się ze mną interesującym spostrzeżeniem, że nawet naukowcy inaczej odbierają ten sam tekst z maszynopisu, a inaczej z wydrukowanej książki. Nie tylko poprawki, przekreślenia, ale sam fakt znajdowania się tekstu w maszynopisie (a tym bardziej na mało czytelnej kopii, na rozsypujących się i pomiętych przebitkach) obniżają znaczenie tekstu, pomniejszając jego wartość jako czegoś niewykończonego. Ten sam tekst wydrukowany w książce nasyca się dodatkową wartością już przez sam fakt wydrukowania i nie zdając sobie z tego sprawy, czytamy go z większym szacunkiem, który wzrasta również wraz z krojem czcionek, lepszym gatunkiem papieru, większymi marginesami i sztywną oprawą. Tym bardziej miłośnik książki zwraca uwagę na sposób, w jaki książka została wydrukowana, i zauważa w niej obecność osobowości określonego drukarza, którą czasem ujawnia nie tylko charakterystyczny sygnet drukarski umieszczany na karcie tytułowej starych druków, ale również dobór czcionek i inicjałów, sposób rozpoczynania nowych rozdziałów i akapitów, sposób „łamania" tekstu, „włamywania" ilustracji, wypełniania marginesów i „żywej paginy". Dla miłośnika książki nie jest obojętny i papier, na którym książka została wydrukowana, zwłaszcza gdy producent papieru zaznaczył swoją obecność w egzemplarzu danej książki pięknym znakiem wodnym.

Przy założeniu, że sens każdego tekstu określany jest przez kontekst i przy dość szerokim rozumieniu pojęcia „kontekstu", należy zwrócić uwagę na ludzi, którzy współokreślają sens książki przez włączanie jej do określonej serii. Przede wszystkim są to wydawcy. To, że tekst drukowany odbieramy w inny sposób niż maszynopis, ma pewne uzasadnienie obiektywne. „Druk" informuje nas o tym, że dany tekst był już poddany pewnej ocenie i najwidoczniej uznano, że zasługuje na druk, skoro został wydruko-

wany. Wydawca jest więc tym człowiekiem, który podejmuje doniosłą decyzję włączenia określonego tekstu do klasy tekstów drukowanych. Oczywiście wydawca, jak każdy inny spośród współtwórców książki, może pracować „bezosobowo", bez planu, koncepcji i polityki wydawniczej, albo — nawet jeżeli mamy do czynienia nie z jakąś jedną osobą, ale wieloosobowym zespołem ludzi konstytuujących „podmiot" podejmujący decyzje wydawnicze — może drogą uruchamiania różnych „serii" wydawniczych realizować określony plan kształtowania świadomości społecznej. W rezultacie stosunek między autorem a wydawcą i odpowiednio, między książką a serią, może kształtować się dwojako: czasem autor przynosi gotową książkę, a wydawca podejmuje decyzję włączenia jej do określonej serii, kiedy indziej zaś wydawca planując określoną serię zwraca się do różnych autorów z propozycją napisania książek do tej serii. Zwłaszcza w tym drugim przypadku rola wydawcy jako „współtwórcy" książki nie budzi wątpliwości. Ale i w pierwszym przypadku fakt włączenia książki do określonej serii wydawniczej współokreśla jej sens, proponując czytelnikom określony sposób odbierania jej treści. Zwłaszcza ci czytelnicy, którzy już czytali inne książki z tej samej serii przystępują do lektury z zasadniczo odmienną „masą apercepcyjną" od tych czytelników, którzy nie zwracają uwagi na serie wydawnicze. Książka, którą biorą do ręki nie jest tylko „sobą", ale również częścią wielotomowej całości, którą charakteryzuje określony poziom, przynależność do określonego gatunku literatury i wielorakość powiązań pomiędzy poszczególnymi tomami. Nie bez znaczenia jest i kolejność lektur. Dobra książka umieszczona w lichej serii traci na wartości, ponieważ mankamenty lichych książek wytwarzają postawę oczekiwania na analogiczne mankamenty i tej książki, a przeciwnie, licha książka umieszczona w serii arcydzieł budzi podejrzenia, że zawiera pewne wartości głęboko ukryte, których, być może, przy pierwszej lekturze nie potrafiliśmy uchwycić.

W podobny sposób osobą współokreślającą sens książki może być bibliotekarz, który również włącza konkretną książkę do określonej „serii", przenosząc ją z magazynu do czytelni podręcznej i wytwarzając u czytelników domysł, że książka ta ma charakter podstawowego informatora o danej dziedzinie. Eksponując jedną książkę na centralnym miejscu witryny, usuwając drugą na pery-

ferie, a trzecią pozostawiając na półce, pracownik księgarni narzuca w ten sposób odbiorcom pewne własne oceny, które nie pozostają bez wpływu na wybór książki do czytania i na sposób odbioru danej książki. Inaczej czyta się książkę, o której wiemy, że jest uważana za pozycję wybitną, a inaczej tę, której się nie eksponuje.

To samo dotyczy obecności introligatora. Fakt, że określoną książkę uznano za godną kosztownej oprawy podnosi w oczach czytelnika jej wartość. Fakt, że dana książka posiada taką samą oprawę jak znany nam zbiór innych książek, włącza ją do określonej serii, wytwarzając kontekst, który współokreśla jej sens. Czasem, określona oprawa czytanego egzemplarza książki może tak silnie stopić się z jej treścią, że „ta sama" książka w innej oprawie przestaje dla nas być tą samą książką i wydaje nam się podobnie okaleczona, jak w przypadku wyrwania z niej ilustracji (albo ponownego wydania jej bez ilustracji i na gorszym papierze). Niekiedy oprawa książki jest sama w sobie dziełem sztuki, noszącym na sobie wyraźne piętno osobowości introligatora. W takich przypadkach zdarza się, że od treści książki bardziej interesuje nas oprawa, a od osoby autora bardziej interesuje nas osoba artysty, który tę oprawę zaprojektował i wykonał. Wreszcie, przez oddanie książki do zaprojektowanej przez nas oprawy każdy z nas ma możliwość włączenia danej książki do określonej „serii" w obrębie naszego własnego księgozbioru. To samo można zresztą uczynić mniejszym kosztem przez odpowiednie rozmieszczenie książek na półkach.

W okresie kontrreformacji widoczna jest w książkach obecność cenzora kościelnego, który swoim *imprimatur* włączał daną książkę do klasy książek dozwolonych, a drugą książkę, swoim sprzeciwem, włączał do klasy „prohibitów", co oczywiście miało pewien wpływ na sposób jej odczytywania. Książka, o której wiadomo było, że znalazła się na indeksie, wzbudzała zaciekawienie i w toku lektury czytelnik szukał miejsc, które stały się przyczyną zakazu. Obecności cenzora w książkach z tamtej epoki domyślamy się z określonych luk w tekście, z licznych niedomówień, z zastępowania pewnych terminów innymi a także z deklaracji ochronnych. Nieobecność określonych nazwisk w tekście (nazwisk ateistów i heretyków) — w tych miejscach, gdzie należałoby się spodziewać, że zo-

staną wymienione — również świadczy o obecności cenzora. Nie każde skreślenie było zresztą rezultatem interwencji cenzury. W określonych sytuacjach sam autor, nie czekając na zewnętrzną interwencję, cenzurował swoje własne myśli i oddawał do druku tekst, w którym obecność cenzora uległa interioryzacji antycypującej spodziewaną interwencję.

Siedemnastowieczne i osiemnastowieczne druki uniwersyteckie nasuwają problem współobecności nauczyciela i ucznia w jednej i tej samej dysertacji. Najczęściej, na karcie tytułowej podawano oba nazwiska: [wielkimi literami] profesora jako „prezesa" i [małymi literami] ucznia jako „autora i respondenta". W związku z tym powstaje pytanie, który z nich był faktycznie autorem w naszym, współczesnym rozumieniu autorstwa. Po zapoznaniu się z kilkudziesięcioma tysiącami takich druków sądzę, że w każdym konkretnym przypadku sprawa ta wyglądała inaczej. Zdarzało się, że profesor był tylko formalnym opiekunem pracy, która niemal w całości była samodzielnym dziełem ucznia; świadczy o tym fakt, że natychmiast po uzyskaniu stopnia naukowego [taki] „uczeń" wydawał tę samą pracę po raz drugi z nową kartą tytułową, na której figurowało już tylko jego własne nazwisko, a o nauczycielu, który firmował pierwsze wydanie, nie było nawet wzmianki. Tak zrobili m. in. J. Diecmann i J. M. Schramm. Ale zdarzało się również i tak, że cała koncepcja pracy, wszystkie myśli, zastosowana metoda i styl — wszystko to pochodziło od nauczyciela, a uczeń był tylko egzaminowanym „respondentem"; świadczy o tym fakt, że później zbiory takich dysertacji ukazywały się tylko pod nazwiskiem profesora. Takimi profesorami byli m. in. G. Voet, J. Thomasius czy H. G. Masius. Najczęściej jednak dysertacja była wspólnym dziełem nauczyciela i ucznia, z tym, że proporcje wkładu ich pracy i osobowości były w każdym przypadku inne. Dotyczy to zresztą nie tylko prac z XVII i XVIII w., ale również współcześnie pisanych prac magisterskich, doktorskich i habilitacyjnych. W każdej z tych prac, nawet w pracach najbardziej samodzielnych, zaznacza się w jakiś, mniej lub bardziej wyraźny sposób o b e c n o ś ć n a u c z y c i e l a (lub zespołu nauczycieli); wykryć ją można także w zupełnie samodzielnych pracach pisanych przez profesorów. Postać nauczyciela, który niegdyś kierował pierwszymi krokami ucznia z zewnątrz, ulega i n t e r i o r y z a c j i — i nawet

w wiele lat po śmierci wpływa w określony sposób na kształt prac od wewnątrz, bez względu na to, czy autor zdaje sobie z tego sprawę czy nie.

Podobne kłopoty sprawia także problem współobecności autora i tłumacza. I tu mamy dwa przypadki graniczne. Zdarzają się tłumacze, którzy „bezosobowo" wytwarzają przekład tak adekwatny, że ich obecność w książce jest niezauważalna. Z drugiej strony, zwłaszcza przy przekładach utworów poetyckich, osobowość tłumacza może przesłonić sobą oryginał do tego stopnia, że przekład ów uważamy za oryginalne dzieło tłumacza. Tym się wyjaśnia fakt, że poeci — zarówno wielcy jak mniejsi — bardzo często zamieszczają w wyborze własnych wierszy również te wiersze, które tłumaczyli z innych języków. Sposób, w jaki odbieramy określony przekład, zależy w pewnej mierze od kontekstu, w którym przekład ów został umieszczony. Na przykład w wyborze poezji Horacego, na który składają się przekłady sporządzone przez różnych tłumaczy, w każdym konkretnym utworze zwracamy uwagę przede wszystkim na to, co pochodzi w nim od Horacego. Ale ten sam przekład wiersza Horacego umieszczony w wyborze *Wierszy oryginalnych i przekładów* Tadeusza Bocheńskiego — a więc w otoczeniu utworów noszących na sobie piętno osobowości Bocheńskiego — odbierany jest zupełnie inaczej: to, co pochodzi w tym wierszu od Horacego, usuwa się niejako na dalszy plan, a uwaga nasza koncentruje się na tym, co łączy ów przekład z oryginalnymi utworami tłumacza.

Inaczej też odczytujemy ten sam wiersz L. Tansilla, umieszczony w zbiorze jego poezji miłosnych, a inaczej, gdy znajduje się on w filozoficznych dialogach Giordana Bruna.

Również c z y t e l n i k może być obecny w książce, i to co najmniej na siedem różnych sposobów. O jednym rodzaju obecności już była mowa: wówczas gdy czytelnik umieszcza określoną książkę na wybranym miejscu we własnym pokoju (np. *Fedon* i *Żywot Katona*), albo wybiera określony zestaw książek i umieszcza je na półkach w pobliżu biurka, przy którym stale pracuje. Znane jest powiedzenie: „powiedz mi, jakie masz książki, a powiem ci, kim jesteś"; świadczy ono o tym, że człowieka charakteryzuje to, jakich książek jest czytelnikiem. Posiadany księgozbiór mówi o zainteresowaniach i upodobaniach tego, który te książki

wybierał i gromadził. A więc człowiek może być obecny w książkach (i innych przedmiotach), które posiada.

Tę obecność w książce czytelnik może zaznaczyć i utrwalić podpisem, pieczątką, ekslibrisem, rodzajem oprawy, podkreśleniami i uwagami na marginesach. Tym sposobem obecności może być obecny w jednym i tym samym egzemplarzu książki nie tylko jeden czytelnik, ale także kilku kolejnych czytelników. Może się również i tak zdarzyć, że czasem właśnie obecność jednego z tych czytelników jest tym, co wzbudza przede wszystkim nasze zainteresowanie i to nawet w znacznie większym stopniu niż obecność autora.

Po trzecie, w wielu książkach mamy do czynienia z zaplanowaną obecnością przyszłych czytelników, wówczas gdy autor lub wydawca adresuje ją do określonego kręgu odbiorców, pisząc na przykład, że jest to książka „dla młodzieży". Niektóre książki polemiczne mają charakter „listu otwartego" do określonego przeciwnika. Są także utwory adresowane do potomności: utworem takim była na przykład *Autobiografia* Owidiusza. Wiele książek zawiera — przed tekstem — list dedykacyjny skierowany do określonej osoby, a prócz tego „list do czytelnika", świadczący o tym, że ów przyszły czytelnik był w jakiś sposób obecny (antycypowany) w świadomości autora. Na przykład w *Amfiteatrze* Giulio Cesare Vanini zamieścił list dedykacyjny do księcia Taurisano, a zaraz po nim drugi list do czytelnika: *Iulius Caesar Vaninus, candido Lectori, salutem dicit.* Bywa i tak, że autor stawia w tekście określone zadania przed owym przyszłym czytelnikiem, zapytując go, co on sam myśli o danej sprawie, albo zachęcając go do tego, aby sam próbował zastanowić się nad danym problemem: *Tu ipse super hoc considerato* — pisał Giordano Bruno.

Po czwarte, obecność czytelnika w książce jest przyciągana i organizowana przez samą schematyczną strukturę każdego dzieła — zarówno literackiego, jak filozoficznego — to znaczy przez istnienie miejsc niedookreślonych, wymagających wypełnienia wysiłkiem wyobraźni lub intelektu.

Po piąte, z obecnością czytelnika w książce mamy do czynienia wówczas, kiedy czytelnik trafia na książkę o samym sobie, a więc kiedy jest w danej książce wymieniony z imienia i nazwiska, opisany, cytowany, oceniany, albo — gdy autor dał danej postaci

zmyślone nazwisko — czytelnik może doszukiwać się aluzji do samego siebie i to nawet w przypadku, gdy autor zmarł wiele stuleci temu. Bywa przecież i tak, że jakiś autor pisze na przykład o zwierzętach, a potem ujawnia, że miał na myśli właśnie czytelnika: *Mutato nomine de te fabula narratur.* Zresztą nawet i bez tej wskazówki przeważnie w toku lektury (powieści lub dramatu) utożsamiamy się z bohaterem książki i to, co spotyka bohatera, odczuwamy w taki sposób, jak gdyby spotykało nas samych.

Po szóste, zdarza się, że czytelnik aktywnie współtworzy książkę domagając się od autora „dalszego ciągu" powieści, która nas zainteresowała, a w przypadku utworu drukowanego „w odcinkach" — protestując przeciwko śmierci ulubionego bohatera i domagając się od autora, aby go wskrzesił. Może być też i tak, że bez wiedzy i zgody autora czytelnik sam przerabia tekst książki, skreślając i dopisując, albo chociażby tylko obmyślając zmiany.

Po siódme wreszcie, mówimy często o kimś, że „zapomina o całym świecie", ponieważ jest „zatopiony w lekturze" i „nie można go oderwać od książki". Faktycznie więc wszystkimi swoimi myślami „przebywa w książce". O tej naszej „obecności w książce" pamiętamy wówczas, gdy po wielu latach wracamy do tej samej książki w nadziei, że odnajdziemy w niej naszą ówczesną obecność, nasze myśli i uczucia z tamtych czasów, kiedy czytaliśmy ją po raz pierwszy, a więc nasze dzieciństwo, naszą młodość.

Przechodząc teraz do omówienia form obecności „bohaterów" książki, posłużymy się najpierw pewnym modelem zaczerpniętym ze sztuk plastycznych. „Bohater" książki jest bowiem „portretowany" słowami przez autora. Warto w związku z tym zestawić ów książkowy „portret" z portretem malarskim. W obu przypadkach powstają bowiem te same — i to zasadnicze — wątpliwości, kogo właściwie oglądamy.

Oto mamy przed sobą piękny rysunek Kazimierza Sichulskiego przedstawiający znakomitego aktora Ludwika Solskiego w roli Fryderyka Wielkiego w sztuce Adolfa Nowaczyńskiego. Powstaje pytanie: czyją obecność odnajdujemy w tym rysunku? Fryderyka Wielkiego czy Ludwika Solskiego? A może Kazimierza Sichulskiego i Adolfa Nowaczyńskiego? Okazuje się, że rysunek ten jest „zbitką" stapiającą w jednej postaci obecność kilku ludzi. Sądzę, że istnieje pewien sposób wyanalizowania z tej zbitki jej poszcze-

gólnych części składowych. Sposób, który już stosowaliśmy dla dwojakiego odczytywania przekładów. Należy ten sam rysunek kolejno umieszczać w czterech różnych kontekstach: raz wśród portretów Fryderyka Wielkiego, drugi raz wśród różnych portretów i fotografii Ludwika Solskiego, trzeci raz wśród różnych ilustracji do sztuk Adolfa Nowaczyńskiego i czwarty raz wśród różnych rysunków, portretów i karykatur wykonanych przez Kazimierza Sichulskiego. Dzięki tym różnych kontekstom patrząc na ten sam rysunek za każdym razem zauważać w nim będziemy co innego. Podobnie w przypadku zekranizowania powieści historycznej patrząc na określoną postać możemy w niej wyodrębniać to, co pochodzi od postaci historycznej, i to, co w niej umieścił powieściopisarz, następnie to, co chciał wyrazić reżyser i to, co charakterystyczne dla aktora. Rzecz jasna, że dla różnych kategorii odbiorców w jednej i tej samej „zbitce" inna obecność wysuwa się na pierwszy plan.

Tak samo jest przy lekturze książek. Przeciętny czytelnik przeważnie nie zdaje sobie sprawy z tego, że postacie opisywane w książkach (zarówno w powieściach biograficznych jak w monografiach historycznych) są — tak samo jak portrety malarskie — „zbitkami", w których obecność postaci przedstawionej stapia się z obecnością twórcy. Z licznych wypowiedzi na ten temat przytoczmy zdanie Stanisława Witkiewicza o portretach Matejki: „Wszystkie one wyrażają bardziej Matejkę niż tych, kogo mają przedstawiać [...] wszystkie postacie, które malował, były tylko wyrazem rozmaitych stanów jego własnej duszy". Podobnie pisze holenderski teoretyk biografistyki, Jan Romein: „Biografie najczęściej przedstawiają nam raczej autora niż postać opisywaną". Wynika stąd, że każdą biografię można odczytywać [co najmniej] na dwa sposoby. Raz włączamy ją w kontekst innych prac biograficznych poświęconych tej samej osobie i czytając tę biografię zwracamy uwagę przede wszystkim na postać opisywaną, innym razem włączamy ją w kontekst innych książek tego samego biografa i czytając tę samą książkę zwracamy uwagę przede wszystkim na sposób jego pracy, sposób zbierania, wybierania, porządkowania, interpretowania faktów i wyciągania pewnych ogólnych wniosków.

To samo dotyczy historii filozofii. Dla historyka filozofii prace

innych historyków filozofii są „zbitkami", w których — w różnych proporcjach i w różny sposób — są obecni: zarówno filozof, jak piszący o nim historyk filozofii. Każdą z tych prac można czytać na dwa sposoby: dla pogłębienia naszej wiedzy o danym filozofie albo dla zapoznania się ze sposobem pracy danego historyka filozofii.

Nazywając pojęcie „z b i t k i" narzędziem pojęciowym przydatnym do badania sposobu istnienia człowieka w książce, mam na myśli przede wszystkim to, że moje twierdzenie „każda biografia jest zbitką" nie jest rozwiązaniem problemu, które kładzie kres dalszym badaniom, ale przeciwnie, stanowi dopiero postawienie problemu: z jakiego rodzaju „zbitką" mamy do czynienia? Pojęcie „zbitki" jest bowiem pojęciem bardzo ogólnym, kryjącym w sobie konkretną różnorodność i zmienność sytuacji. A więc nie wystarczy powiedzieć, że na przykład występujący w dialogach Platona Sokrates jest „zbitką" utworzoną częściowo z Sokratesa a częściowo z Platona, ale trzeba zbadać, w jaki sposób „zbitka" ta była w różnych dialogach konstruowana. Wiadomo bowiem, że twórczość Platona dzieli się na kilka okresów, różniących się m. in. właśnie stosunkiem do Sokratesa.

W pierwszym okresie Platon zafascynowany postacią Sokratesa stara się przedstawić swego nauczyciela jak najwierniej. W dialogach z tego okresu „Sokrates" składa się z pewnej „cząstki" prawdziwego Sokratesa, dostrzeżonej i przedstawionej przez Platona, i z pewnej „cząstki" Platona, starającego się tu być tylko „wiernym uczniem" i usuwającego całą resztę swojej osobowości w cień.

W drugim okresie Platon zaczyna świadomie kształtować swój „model" Sokratesa, mniej troszcząc się o wierność, a bardziej o to, żeby Sokrates wypadł jak najkorzystniej. Nie ogranicza się przy tym do wybierania jednych momentów, a pomijania drugich, ale wybrane wypowiedzi Sokratesa poprawia, zmienia, rozwija. W dialogach z tego okresu „Sokrates" składa się z „cząstki" prawdziwego Sokratesa, oszlifowanej, przeobrażonej i uzupełnionej przez Platona i z pewnej „cząstki" Platona utrwalonej przede wszystkim w owych przekształceniach i uzupełnieniach.

W trzecim okresie Platon jest „sobą", nie zależy mu już na przedstawianiu Sokratesa, ale na wykładaniu własnej filozofii.

Przyzwyczajony jednak do formy dialogu, w którym najważniejsze myśli wypowiada Sokrates, postanawia wykorzystać tę formę do innego celu. Pozostawia więc Sokratesowi tylko jego „imię", „wygląd" i częściowo „sposób mówienia", usuwając natomiast z postaci Sokratesa jej własne sokratyczne treści. W ten sposób „Sokrates" staje się „maską" Platona, wypowiadającą jego własne myśli.

W czwartym okresie powstają dialogi „bez Sokratesa". „Maska" Sokratesa nie jest już Platonowi potrzebna. Ale Sokrates jest mimo to nadal obecny w tych dialogach. Platon pozostał bowiem uczniem Sokratesa i pewne jego poglądy a także metody i narzędzia pojęciowe przyswoił sobie w taki sposób, że zapomniał o ich proweniencji. Pewna „cząstka" Sokratesa uległa interioryzacji i sam Platon uważa ją teraz za „cząstkę samego siebie". Pozornie więc nie ma już Sokratesa, ale autor dialogów Platon jest w dalszym ciągu „zbitką" złożoną z siebie samego, [cząstek] Sokratesa i wielu innych elementów.

Szczególnie interesującą „zbitką" może być a u t o p o r t r e t lub autobiografia, w których zachodzi współistnienie dwóch różnych sposobów istnienia tego samego człowieka. Jednym sposobem istnienia istnieje on w swoim autoportrecie (lub autobiografii) jako postać sportretowana — mniej lub więcej podobna do swoich fotografii, natomiast drugim sposobem istnienia istnieje on w tym samym autoportrecie jako twórca, którego indywidualność rozpoznajemy dzięki pewnemu podobieństwu łączącemu całą serię jego portretów (lub książek) bez względu na to, kogo one przedstawiają. Czasem przeważa jeden z tych sposobów, czasem drugi.

Analizowanie owych dwóch części składowych każdego autoportretu (lub autobiografii) wydaje się należeć do estetyki (lub do teorii literatury), ale w rzeczywistości wykracza daleko poza analizę dzieła, prowadząc nas do odkryć z zakresu filozofii człowieka. Bo przecież zanim owe dwie części składowe pojawią się stopione w jednym i tym samym obrazie (lub autobiografii), musiało nastąpić r o z s z c z e p i e n i e żywego człowieka na malarza i model, a więc na podmiot i przedmiot. Człowiek jako przedmiot po prostu istnieje, natomiast jako podmiot poznaje i odtwarza owego człowieka istniejącego, widzianego, poznawanego i odtwarzanego. To podwajanie się zauważył już w starożytności Plotyn pisząc

w *Enneadach*: „Podwaja się ten, kto poznaje samego siebie [...] Czy więc widzi inną częścią samego siebie część siebie inną? Lecz w takim razie jedna będzie widzieć, widziana zaś będzie druga, a to nie jest owo samo siebie [...] I kto właściwie dzieli? Czy ten, co w widzeniu wyznacza sobie stanowisko podmiotu, czy ten, co stanowisko przedmiotu? Jakże się pozna następnie ów przedmiot widzący w widzianym przedmiocie, skoro sam wziął na siebie widzenie czynne?".

Rozdwojony na podmiot i przedmiot malarz nie malował siebie jako „podmiotu", tylko starał się zaobserwować i odtworzyć siebie jako „przedmiot" własnej obserwacji. Ale cała rzecz w tym, że jako ów „przedmiot" nie był naprawdę sobą i to co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że „samym sobą" jestem przede wszystkim jako podmiot swoich działań, konstytuowany przez czynności najbardziej dla mnie charakterystyczne. W odróżnieniu od zawodowej modelki, której podstawową czynnością jest pozowanie, malarz jest sobą jako malarz, a nie jako model. Po drugie, w przeciwieństwie do migawkowego zdjęcia, które może utrwalić nasz wygląd w momencie dla nas niespodziewanym, nie można namalować autoportretu w taki sposób, żeby nie wiedzieć o tym, że się jest malowanym. A ponieważ to, w jaki sposób będzie namalowany, nie jest mu obojętne, przestaje być samym sobą i p r z y b i e r a p o z ę, żebyśmy go zobaczyli nie takim, jakim naprawdę jest, tylko takim, jakim chce, żebyśmy go widzieli. To samo dotyczy autobiografii.

Laicy sądzą, że fotografia przedstawia człowieka wierniej niż portret, znawcy natomiast powiadają, że w przeciwieństwie do fotografii utrwalającej jakiś przypadkowy i nieistotny moment wyglądu samego człowieka, dobry portret pokazuje go nam takim, jakim on naprawdę jest, a więc jego charakter i osobowość. Słabą stroną tego porównania jest to, że porównuje się zazwyczaj lichą fotografię z doskonałym portretem. Spróbujmy jednak uczynić odwrotnie i jako materiał do porównań wziąć lichy portret oraz fotografię wykonaną przez artystę fotografika, a całe wywody o wyższości malarstwa nad fotografią (nie mówiąc już o filmie) okażą się mało przekonywające.

Przedstawione tu rozważania o portretach utrwalających nasz wygląd, a w szczególności nasze oblicze, miały jedynie charakter

wstępu przygotowującego właściwą część rozważań o tych sposobach istnienia człowieka w książce, które mają specyficznie książkowy charakter, a więc o istnieniu utrwalonym przez słowa. Wyższość tego sposobu utrwalania istnienia polega na tym, że słowami możemy nie tylko dokładnie opisać wygląd, ale również charakter i obyczaje. Zauważył to już Horacy pisząc w liście do Cezara Augusta:

> nec magis expressi vultus per aenea signa
> quam per vatis opus mores animique virorum
> clarorum apparent.

— A dokładniej nam twarzy posąg spiżowy nie odda, — Jak się obyczaj i umysł męża sławnego odbije — W wieszcza utworach.

W wierszu tym przeciwstawia Horacy ukazywaniu oblicza (*vultus*) sławnych ludzi przez rzeźbiarzy i malarzy — przedstawianie ich obyczajów i charakteru (*mores animique*) przez poetę, a więc za pomocą słów.

Przez analogię do malarstwa wyróżnić tu można trzy następujące sytuacje. Po pierwsze, o d t w a r z a m słowami jakieś aspekty istnienia innych ludzi w ten sposób, że w napisanym przeze mnie tekście istnieją oni jakimś sposobem istnienia, zasadniczo różnym od swego „pierwszego sposobu istnienia", który zakończył się wraz z ich śmiercią. Będąc moim utworem tekst ten z konieczności w y r a ż a również moją osobowość, utrwalając tym samym również moje własne istnienie. Powstają w ten sposób „zbitki", w których stopione zostają dwa różne istnienia: wskrzeszanych przeze mnie postaci i moje własne. Po drugie, po interesującym nas myślicielu pozostały dzieła, w których — pisząc o różnych rzeczach — dał nam o b r a z w ł a s n e g o u m y s ł u. Po trzecie, pisząc o sobie samym autor tworzy słowami swój autoportret, w którym — podobnie jak w autoportretach malarzy — współistnieją dwa różne sposoby jego istnienia, mianowicie opisywanego przedmiotu i opisującego podmiotu. Każda z tych trzech sytuacji nasuwa moc najrozmaitszych problemów.

Zaczniemy od porównania „sposobu istnienia w portrecie utrwalającym nasz wygląd" ze „sposobem istnienia we własnych dziełach". W licznych renesansowych epigramach zdecydowanie podkreślano wyższość owego drugiego sposobu istnienia nad pierwszym. Z kilkuset epigramów zebranych przez Imperialego

zwróciłem kilka lat temu uwagę na dwa szczególnie charakterystyczne. W jednym z nich Marco Antonio Flaminio zestawia „wizerunek ciała" (*corporis effigies*) kardynała Reginalda Pole'a z „obrazem jego myśli" (*mentis imago*). Drugi z nich to dwuwiersz nieznanego autora, zamieszczony pod portretem Marc-Antoine'a Mureta:

> vera quidem haec scriptis sed quam tamen exprimit ipse
> multo ea Mureti verior effigies.

— To jest prawdziwy jego wizerunek, jednakże ten, który on sam wykonał swoimi dziełami, jest znacznie bardziej prawdziwym wizerunkiem Mureta.

Odróżnianie portretów „nieprawdziwych", „prawdziwych" i „bardziej prawdziwych" wymaga konfrontacji danego wizerunku (fotografii, rzeźby, obrazu, filmu, własnych dzieł danego autora i dzieł o nim) z oryginałem, a więc z owym zasadniczym, „pierwszym sposobem istnienia". To jest ów fundament absolutnie niezbędny do oceny wszelkich wtórnych sposobów istnienia. Cała trudność polega na tym, że owe wtórne sposoby istnienia są znacznie łatwiej uchwytne i o wiele dokładniej poznane niż ów pierwszy i fundamentalny sposób istnienia człowieka.

Najogólniej można powiedzieć, że każdy wizerunek, czyli każdy z owych wtórnych sposobów istnienia odtwarza — mniej lub bardziej wiernie — jedynie małą cząstkę (jakiś jeden aspekt, moment i fragment) tej całości, jaką stanowi zasadniczy, pełny sposób istnienia żywego człowieka. Toteż identyfikowanie jakiegokolwiek wizerunku z oryginałem dokonywane jest zawsze na zasadzie: *pars pro toto*. Należy w związku z tym sformułować pierwsze prawo rządzące sposobem istnienia człowieka w książce: każda forma obecności człowieka w książce jest obecnością cząstkową. Prawo to nazwiemy prawem nieuchronnej fragmentaryzacji.

Inaczej mówiąc, ogrom tego, co składa się na ów pierwszy i zasadniczy sposób istnienia, ulega zawsze selekcji i to co najmniej z pięciu powodów: po pierwsze, ze względu na ograniczone rozmiary „wizerunku" (książki), po drugie, ze względu na specyfikę materiału, w którym dokonywane jest odtwarzanie, po trzecie, ze względu na ograniczoną wiedzę podmiotu o przedmiocie (dotyczy to także autoportretów i autobiografii), po czwarte, ze względu na przekonania podmiotu odnośnie do tego, co w owym

przedmiocie jest „bardziej istotne" i „mniej istotne", oraz, po piąte, ze względu na cel, któremu służy owo odtwarzanie.

Rozpatrzmy po kolei każdy z wymienionych powodów. Po pierwsze, rozmiary są nam najczęściej już z góry narzucone przez zwyczaj albo wyraźne życzenie wydawcy. A więc film o danym człowieku powinien zmieścić jego życie w niepełnych dwóch godzinach projekcji. [Jeżeli dana osoba żyła 60 lat, to na każdy rok jej życia przypadają średnio dwie minuty filmu, czyli na każde trzy dni — jedna sekunda.] Podobnie i biografia naukowa lub powieść biograficzna powinna zmieścić się zasadniczo w jednym tomie, wyjątkowo wydawca może zgodzić się na kilka tomów, ale i w takim przypadku czytelnik otrzymuje tekst, którego lektura trwa kilka tysięcy razy krócej, niż trwało życie owego człowieka. A cóż dopiero wówczas, gdy chodzi o napisanie hasła do encyklopedii lub słownika biograficznego i autor otrzymuje limit w objętości jednej strony maszynopisu, na której ma zmieścić „wszystko, co najważniejsze i najbardziej istotne".

Po drugie, materiał, w którym odtwarzamy, umożliwia odtworzenie tylko niektórych aspektów tej całości, którą pragniemy odtworzyć. A więc obraz lub fotografia może nam pokazać daną osobę tylko z jakiejś jednej strony, tylko z zewnątrz, tylko w jakimś jednym momencie jej życia, tylko zastygłą i niemą. Natomiast słowami możemy odtworzyć wiele innych aspektów, ale nawet najbardziej dokładny opis nigdy nie zastąpi rysunku, fotografii ani filmu.

Po trzecie, nawet samych siebie znamy bardzo słabo. O naszym własnym dzieciństwie więcej wiedzą od nas nasi rodzice, a w momencie kiedy piszemy, nie znamy jeszcze naszej przyszłości. Z tego, co przeżyliśmy, znaczna część została przez nas zapomniana, a resztę przetwarzamy w naszych wspomnieniach nie zdając sobie sprawy ze zniekształceń wynikających z odległej perspektywy i z obronnych mechanizmów pamięci. Nie wiadomo bowiem, czy to, co pojawiło się w nas później i istnieje w nas w chwili obecnej, zostało dodane do tego, co istniało wcześniej, czy też rozwinęło się z istniejących wcześniej zalążków. Wspominając poszczególne fakty z naszej przeszłości nie ujmujemy ich takimi, jakimi były w momencie przeżywania, kiedy nie wiedzieliśmy jeszcze, co z nich wyniknie — ale nasycamy je wiedzą o tym, co z nich wynikło.

Zresztą nawet i tego nie wiemy, jacy jesteśmy naprawdę w tej oto chwili. Nasze otoczenie, a zwłaszcza nasi podwładni wiedzą często lepiej od nas, jacy jesteśmy. Ale za to samych siebie znamy „od wewnątrz", innych znamy tylko „od zewnątrz".

Po czwarte, nawet wówczas, kiedy chcemy „streścić" najwierniej, nie dysponujemy nigdy dostatecznie precyzyjnymi kryteriami obiektywnej hierarchii doniosłości, aby w sposób bezbłędny oddzielać to, co najważniejsze, od tego, co tylko ważne i mniej ważne, eksponując to pierwsze, wspominając o drugim i pomijając trzecie. W rezultacie każde streszczenie jest deformacją, nawet to, które jest najbardziej podobne do wizerunku otrzymywanego przez odwróconą lornetkę, który w sposób mechaniczny równomiernie zmniejsza to, co ważne i to, co mniej ważne.

Po piąte, i to jest chyba najważniejsze, rzadko odtwarzamy coś dla samego odtwarzania. Przeważnie odtwarzanie jakiegoś aspektu czyjegoś istnienia jest środkiem do innego celu i w taki sposób jest owemu celowi podporządkowane, że to właśnie ów cel określa heteronomiczne w stosunku do odtwarzanego przedmiotu kryteria selekcji.

W szczególności tacy ludzie, którzy zawodowo zajmują się utrwalaniem obecności innych ludzi w pisanych przez siebie książkach, posiadają zazwyczaj pewien własny „punkt wyjścia", którym jest mniej lub bardziej przemyślany i skrystalizowany plan tego, czego pragną w życiu dokonać. Najczęściej chodzi o rozwiązanie jakiegoś jednego lub kilku problemów, które antycypująca wizja ucieleśnia w postaci książki lub wielu książek mających być kiedyś napisanymi, wydrukowanymi, czytanymi i cenionymi — czyli „punktem dojścia". Wizja tych przyszłych książek, które pragnęlibyśmy napisać, działa jak potężny m a g n e s, wyciągający stalowe opiłki z trocin. Pod wpływem tej wizji wstępujemy do księgarni lub do biblioteki szukając określonych książek, czytając zaś konkretną książkę (lub obserwując jakiegoś człowieka) nie zwracamy uwagi na to, co w danym przedmiocie jest obiektywnie najważniejsze, ale szukamy tego, co jest najbardziej potrzebne do budowy tego właśnie gmachu, który zamierzamy zbudować. Więc jeśli później w naszych książkach piszemy o jakimś człowieku, to jego obecność w naszej książce nie jest rezultatem dążenia do najwierniejszego odwzorowania jego istnienia

pozaksiążkowego, ale stanowi utrwalenie wybranego aspektu potrzebnego jako element wypełniający określoną funkcję wyznaczoną przez strukturę całej książki.

Prawo fragmentaryzacji rządzi również procesem eksterioryzowania się twórcy we własne dzieła. Nie tylko inni ludzie nie mogą i nie chcą odtwarzać nas w absolutnej całości naszego istnienia. Również sam twórca, który swoimi dziełami pozostawia potomnym swój „najwierniejszy wizerunek" (*effigies verissima*), wcale nie chce trwać pośmiertnie absolutną całością swego własnego istnienia. Prawie każdy człowiek ma w swoim życiu wiele takich momentów, a czasem miesięcy i lat, o których chciałby zapomnieć, ponieważ były przykre, nieudane albo nie warte pamiętania jako „strata czasu". Przeważnie też każdy człowiek dostrzega w swoim własnym istnieniu takie obszary, których odtwarzanie uważa sam za zbędne, ponieważ przewiduje, że nikogo one nie zainteresują i nigdy nikomu do niczego nie będą przydatne. Zresztą nasze własne istnienie jest również tylko s u r o w c e m, z którego tylko część i to jedynie po odpowiednim opracowaniu, przetworzeniu, wyszlifowaniu nadaje się do utrwalenia.

W takiej sytuacji twórca może dojść do przekonania, że ta — będąca rezultatem przemyślanej selekcji — fragmentaryczna obecność określonych (i częściowo przekształconych w procesie eksterioryzacji) aspektów jego osobowości nie tylko jest „najwierniejszym wizerunkiem", ale stanowi c z ę ś ć c e n n i e j s z ą o d c a ł o ś c i. Podobnie więc jak każdemu zdarza się, że jakąś [jedną] własną wybraną fotografię woli od tego wyglądu, który postrzega codziennie w lustrze, i w związku z tym wolałby, żeby inni ludzie widzieli go raczej takim, jakim go przedstawia owa fotografia, niż takim, jakim go widzą w życiu codziennym, tak samo twórca wolałby, żeby w świadomości społecznej (zarówno jego pokolenia, jak i potomnych) utrwaliła się nie absolutna całość jego istnienia, ale tylko określona, wybrana przez niego (i częściowo przekształcona) c z ę ś ć i żeby właśnie ona i tylko ona funkcjonowała — a nie całość. A więc *pars pro toto*, nie tylko dlatego, że nie może być inaczej, ale także i przede wszystkim dlatego, że — jak to powiedziałem — c z ę ś ć j e s t c e n n i e j s z a o d c a ł o ś c i.

Wydawałoby się, że w takim przypadku twórca rozdwaja się

na „siebie samego" i „swoje dzieła", w które wyeksterioryzował tę część własnej osobowości, którą sam uznał za wartą utrwalenia, a wyżej ceniąc tę właśnie część od całości utożsamia się z własnymi dziełami raczej niż z „samym sobą". Bo przecież będąc „samym sobą" spał, jadł, chorował, zarabiał na życie, tracił czas, a czasem nawet czynił różne rzeczy, których później żałował i tylko czasami tworzył, ale i te chwile tworzenia były obiektywnie ważne nie ze względu na radość (albo ciężki trud i cierpienie), jaką dawała sama czynność, lecz ze względu na produkt tej czynności, a więc na dzieło. W rzeczywistości sprawa ta jest znacznie bardziej skomplikowana.

Utożsamianie się z własnymi dziełami nasuwa liczne trudności. Przede wszystkim są dzieła mniej i bardziej udane (przy czym oceny społeczne, czytelników i kompetentnych krytyków, nie pokrywają się wcale z ocenami twórcy), po drugie, dzieła te powstawały w różnych okresach życia i jeśli nawet adekwatnie wyrażały twórcę w latach jego młodości, to nie są przecież adekwatnym wyrazem jego umysłu z lat dojrzałych. Wiadomo, że kiedy jakiemuś twórcy (obojętnie, poecie czy filozofowi) proponują jeszcze za życia zbiorowe wydanie jego dzieł (*Opera omnia*), to bardzo rzadko twórca zgadza się na dosłowny przedruk wszystkiego, co kiedykolwiek opublikował. Dzieła, o których kiedyś sądził, że wyrażają go adekwatnie, dziś są mu obce, uważa je za nieudane i woli, aby je pominąć. Woli, aby owych tomów wydania zbiorowego było raczej mniej, ale żeby ich wartość nie została obniżona przez włączenie tego, co dziś uważa za mniej cenne. Poza tym zauważa liczne powtórzenia, ponieważ czasem własne dzieła służyły mu za surowiec do dzieł późniejszych. Okazuje się więc, że z różnymi swoimi dziełami twórca „utożsamia się" w rozmaity sposób, uważając, że jedne z nich są bardziej „nim samym", a inne mniej.

Spójrzmy teraz na ten sam problem oczami czytelników, którzy mają swoich ulubionych pisarzy i czytają wszystkie ich książki między innymi dlatego, że interesuje ich i sprawia im radość obecność autora w różnych jego książkach. Otóż kiedy ukazuje się nowa książka tego samego autora, czego właściwie spodziewamy się po niej? Przede wszystkim chcemy go w tej nowej książce odnaleźć takim samym, jakim go znamy z poprzednich jego ksią-

żek — właśnie dlatego sięgamy po jego książkę, a nie jakiegoś innego autora. Ale gdyby w tej książce był zupełnie taki sam, jak w tych, które znamy, to spotkałby nas zawód, bo okazałoby się, że właśnie pozostając samym sobą, przestaje być sobą jako t w ó r c ą, a przekształca się w naśladowcę powielającego tylko to, co kiedyś wcześniej stworzył.

Na tym właśnie polega d i a l e k t y k a t w ó r c z o ś c i (artystycznej i filozoficznej), że z każdą nową książką autor rozdwaja się i to w każdej z dwóch sytuacji. Wtedy kiedy tylko powiela siebie samego, rozdwaja się na twórcę, którym był kiedyś, i naśladowcę, którym jest teraz. Wtedy zaś gdy tworzy dzieło nowe, rozdwaja się na tego, którego adekwatnie wyrażało poprzednie dzieło, i na tego, który p o z o s t a ł s o b ą, p o n i e w a ż p o t r a f i ł s i ę z m i e n i ć i wyrazić tę zmianę nowym dziełem.

W tej drugiej sytuacji widać wyższość twórcy nad dziełem, ponieważ dzieło utrwala tylko określony moment rozwoju i trwa niezmiennie, natomiast twórca może dalej rozwijać się, zmieniać i tworzyć nowe dzieła. Wynika stąd wniosek, że twórca dokonujący wyboru oddzielającego z całości, którą jest to, z czym jedynie chce się utożsamiać, nie może z niej wybierać ani samych dzieł, w które się wyeksterioryzował, ani samej własnej, zmieniającej się podmiotowości twórczej, ponieważ nie w podmiocie i nie w czynności, ale w rezultatach czynności twórczych podmiotu tkwi sens jego istnienia.

Wyodrębniliśmy w ten sposób dwa najważniejsze składniki konstytuujące naszą tożsamość: jednym z nich są d z i e ł a, czyli przedmioty materialne, w które wyeksterioryzowaliśmy najważniejsze momenty naszego rozwoju, drugim jest p o d m i o t czynności twórczych, których rezultatem są owe dzieła.

Powstaje teraz problem, czym jest ów podmiot? Patrząc z zewnątrz jest on oczywiście pewnym żywym ciałem, wypełniającym określoną przestrzeń; jego istnienie wypełnia również określony czas (od dnia narodzin do dnia śmierci). Ciało to jest pewną całością, ale w świadomości naszej bynajmniej nie funkcjonuje jako jednolita całość. Przede wszystkim skład ciała ulega nieustannym zmianom. Oto na drzewie są jabłka, a po podwórku biega kurczak — i w tym momencie wyraźnie odróżniamy jabłka i kurczaka od naszego ciała. Po obiedzie — jabłka i kurczaka już

nie ma; zostały przez nas zjedzone; przekształcają się w nasze ciało i krew. Włosy, które wczoraj były częścią mojego ciała, zostały przycięte przez fryzjera i wyrzucone. Z istnienia organów wewnętrznych, takich jak serce, płuca, żołądek czy wątroba, póki jesteśmy zdrowi, nie zdajemy sobie nawet sprawy. Z poszczególnych części ciała jedne wydają się „ważniejsze" od drugich, na przykład twarz od pleców, świadczy o tym fakt, że na fotografiach i obrazach częściej utrwala się twarz niż inne części ciała. Utożsamianie siebie z ciałem jest czymś naturalnym i powszechnym, ale przy bliższej analizie okazuje się, że w tej całości, jaką stanowi nasze ciało, nie wszystkie elementy odgrywają taką samą rolę w procesie owego utożsamiania się. U różnych ludzi w różnych okresach życia wygląda to rozmaicie.

Od ciała, które jest pewną całością biologiczną, należy odróżnić wyglądy, a więc odbicie fragmentów jego powierzchni we wrażeniach innych ludzi, w lustrze czy na fotografii. Nie zawsze zdajemy sobie sprawę, z czym się właściwie utożsamiamy: czy z naszym ciałem, czy z określonym jego wyglądem, czy zarówno z jednym, jak z drugim. W przypadku utożsamiania się z ciałem najczęściej utożsamiamy się z aktualnym stanem naszego ciała — to, czym było nasze ciało wczoraj, rok temu, czy dwadzieścia lat temu, przestało istnieć, możemy tego żałować, ale nie potrafimy się dziś utożsamiać z tym, co już nie istnieje. Natomiast w przypadku wyglądów — zwłaszcza tych utrwalonych na fotografiach i portretach — sprawa przedstawia się zupełnie inaczej: ponieważ są one obecne, więc możemy utożsamiać się nie tylko z naszym obecnym wyglądem, ale z całą serią kolejnych wyglądów, a nawet możemy być przekonani, że nasz wygląd sprzed kilkunastu lat wyraża bardziej adekwatnie to, czym jesteśmy, niż nasz obecny wygląd. Co więcej, przeważnie jesteśmy przekonani, że wygląd „sztuczny" (np. określone uczesanie, czasem nawet peruka, a na pewno okulary) wyrażają bardziej adekwatnie to, czym jesteśmy, niż „wygląd naturalny".

Wspomnieliśmy o okularach, a więc o przedmiocie należącym do „naszego wyglądu". Podobnie do naszego wyglądu należy ubranie. Pełni ono doniosłą funkcję nie tylko ochrony od chłodu, ale także i przede wszystkim sygnalizowania naszej przynależności do określonej epoki, narodu, klasy społecznej, naszego zawodu, sta-

nowiska, pozycji, zamożności. Tak więc, kiedy badamy problem obecności człowieka w książce, musimy zdawać sobie sprawę z tego, że obecność tę konstytuują nie tylko jego wypowiedzi i wyglądy jego ciała, ale również pewne charakterystyczne p r z e d m i o t y, a więc ubranie, narzędzia pracy, wnętrze mieszkania i posiadane „skarby". Warto pod tym kątem przestudiować kilkaset portretów i autoportretów, wyodrębniając w nich te elementy, które zostały dodane jako istotne, albo nawet wręcz niezbędne dla pokazania, kim dana osoba jest. „Wyobrażenia wzrokowe samego siebie" — pisze Mieczysław Wallis — obejmują „wyobrażenia mej twarzy, mych rąk, mego ubrania, mojej rodziny, mego mieszkania — tego wszystkiego, co odczuwam jako moje „ja" w znaczeniu najszerszym". Te same elementy, co portret, musi zawierać również biografia.

Utożsamiamy się więc z jednej strony z tym, co znajduje się w pewnym sensie „na zewnątrz nas", a więc z serią naszych wyglądów, z przedmiotami, które wytworzyliśmy, i z przedmiotami, które do nas należą, zwłaszcza z tymi, które ukazują, czym jesteśmy; z drugiej strony utożsamiamy się z tym, co znajduje się w pewnym sensie „wewnątrz nas", a więc z całością treści naszej świadomości, z naszymi wrażeniami, wyobrażeniami, snami, sądami, uczuciami, pragnieniami, cechami charakteru, projektami, a także z tym wszystkim, co znajdując się pod progiem świadomości wpływa na naszą świadomość. Czy rzeczywiście z „całością"? Chyba nie, bo całość ta nie jest czymś jednolitym i jedne części wydają nam się bardziej „nasze" od drugich. Od poglądu, który znamy, „bardziej naszym" jest pogląd, który nie tylko znamy, ale również akceptujemy. Od wrażeń wywołanych przez oddalone przedmioty oglądane „gołym okiem" czymś „bardziej naszym" są wrażenia uzyskane dzięki okularom. Od czynności wykonywanych pod przymusem, pod wpływem alkoholu albo irytacji, czymś „bardziej naszym" są czynności przemyślane, wykonywane z własnej woli. Zwłaszcza po upływie pewnego czasu, kiedy ogarnia nas żal albo wstyd, że postąpiliśmy w pewien sposób, powstaje w nas przypuszczenie, że w owym momencie nie byliśmy naprawdę „sobą". W rezultacie całość tego, co składa się na naszą świadomość, rozpada się na kilka (lub kilkadziesiąt) części składowych, a więc na to, co odczuwane jest jako „własne", „bardziej własne"

i „najbardziej własne", i na to, co odczuwane jest jako „obce" i „najbardziej obce".

W pierwszych latach życia człowiek nie ma jeszcze świadomości tego, że jest „sobą". Przysłuchując się jak o nim mówią osoby z najbliższego otoczenia, dziecko mówi o sobie w trzeciej osobie. W drugim lub trzecim roku życia zaczyna o sobie mówić „ja" i od tego momentu aż do końca życia przeważnie nie zastanawia się nad tym, co właściwie jest desygnatem słowa „ja". A jeżeli zastanawia się, wówczas problem identyfikacji okazuje się niesłychanie skomplikowany.

Do identyfikacji służą imię i nazwisko. Pełnią one wiele rozmaitych funkcji. Z jednej strony mają one odróżniać nas od innych ludzi, z drugiej przeciwnie, włączają nas w określoną zbiorowość. Jeżeli mam na imię „Jan", to imię to odróżnia mnie od „Piotra" i „Karola", ale gdy na horyzoncie pojawi się „Jean" albo „Giovanni", [„Iwan" albo „Hans"] wówczas imię „Jan" włącza mnie do tej grupy, w której znajdują się „Piotr" i „Karol", [wskazując na moją polskość]. Jeżeli nazywam się „Kowalski", to nazwisko to odróżnia mnie od „Wiśniewskiego", ale jednocześnie włącza do rodziny Kowalskich. Szczególna sytuacja powstaje w przypadku pojawienia się na horyzoncie drugiego człowieka, który nosi to samo imię i nazwisko, co ja. Funkcja odróżniania mnie od innych ludzi, pełniona dotąd przez moje imię i nazwisko, ulega zakłóceniu albo nawet zniszczeniu. Zwrócił na to kiedyś uwagę jeden z Andrzejów Nowickich, zamieszczając w „Szpilkach" wiersz o trzech Andrzejach Nowickich. To, co było dotąd jak najbardziej „mną", moje imię i nazwisko, zaczyna funkcjonować w moim środowisku w sposób nie odnoszący się do mnie i powodujący liczne nieporozumienia. To, co moje, przypisywane jest komuś zupełnie innemu, to, co obce, jest przypisywane mnie. Powstaje wówczas potrzeba przyjęcia dodatkowego albo nowego sposobu odróżnienia się od człowieka, z którym nas mylą. [Dlatego właśnie, drukując w 1939 r. pierwszą rozprawę w „Przeglądzie Filozoficznym" dodałem do imienia Andrzej jeszcze dwa inicjały: R. F. Pierwszy od posiadanego, lecz nie używanego imienia Rusław, drugi od przybranego sobie — na cześć Nietzschego i Chopina — imienia Fryderyk.]

Imię jest tak bardzo zrośnięte z naszą osobowością, że kiedy

dokonuje się w nas pewien przełom, odczuwamy niekiedy potrzebę podkreślenia tego przełomu zmianą imienia. Przestaję być „Gustawem" i zostaję „Konradem"; porzucam — jak Cloots — imiona „Jean-Baptiste" i przybieram imię „Anacharsis", albo — jak Chaumette — imiona „Pierre Gaspard" i staję się „Anaksagorasem". Kto pisze biografię pewnego Korsykanina, nie może go nazywać ciągle w ten sam sposób, ale w pewnym momencie musi przejść od nazywania go Bonapartem do nazywania go Napoleonem.

W tym miejscu warto wskazać na pewne rozpowszechnione zjawisko w pracach magisterskich, doktorskich, habilitacyjnych i monografiach z historii literatury czy historii filozofii, które należałoby tępić. Chodzi mianowicie o sposób nazywania człowieka, o którym się pisze. Z punktu widzenia problemu obecności człowieka w książce sprawa ta ma znaczenie bardzo doniosłe.

Otóż zdarza się, że autor sprawdzając napisany przez siebie tekst jest z tego tekstu niezadowolony, ponieważ wydaje mu się, że na jakiejś stronie maszynopisu zbyt często występuje nazwisko postaci, o której pisze. Dwadzieścia razy „Arystoteles" na jednej stronie, to chyba za dużo. Wprawdzie w zdaniach następujących po sobie można zastąpić imię zaimkiem „on", ale i to nie pomaga. Wówczas w trosce o zmniejszenie częstotliwości występowania tego samego imienia, autor sięga do najbardziej niefortunnego wybiegu, jakim jest zastępowanie imienia filozofa rzekomymi synonimami. Był Arystoteles autorem *Polityki*? Był. Był autorem *Poetyki*? Był. Był autorem *Kategorii, Fizyki, Metafizyki*? Był. A więc rozwiązanie stylistycznych kłopotów jest łatwe. W jednym zdaniu zastępujemy „Arystotelesa" synonimem: „autor *Polityki*", w drugim „autor *Poetyki*", w trzecim „autor *Kategorii*" itd. Nie obawiamy się teraz zarzutu, że „nie umiemy pisać", ponieważ z dwudziestu „Arystotelesów" został na stronie tylko jeden. W rzeczywistości jednak gruntownie zepsuliśmy tekst i zniszczyliśmy narzędzie pojęciowe niezbędne w pracy naukowej o Arystotelesie.

Była już przecież mowa o tym, że twórca wielu dzieł w każdym ze swoich dzieł jest tylko częściowo „taki sam", a częściowo zupełnie inny niż w innych swoich dziełach. W rzeczywistości więc (abstrahując w tej chwili od kwestii autentyczności poszczegól-

nych dzieł — bo nie o Arystotelesa tu chodzi, ale o ilustrację pewnego ogólnego problemu i równie dobrym przykładem mógłby tu być nie filozof, ale powieściopisarz, malarz albo poeta) mamy nie „jednego Arystotelesa", ale tylu różnych „Arystotelesów", ile dzieł. W tej sytuacji, takich wyrażeń jak „autor *Kategorii*" i „autor *Metafizyki*" nie wolno traktować jako synonimów, którymi można posługiwać się zamiennie „ze względów stylistycznych", ale trzeba z nich uczynić wyostrzone narzędzie badawcze, wyraźnie różniące się znaczeniem. Wówczas takie zdanie jak: „Ten rozdział *Metafizyki* pisał autor *Kategorii*" wskaże na metodologiczny sens księgi Delta, którą należy czytać w taki sposób, jak gdyby była ona nie częścią *Metafizyki*, ale częścią traktatu o *Kategoriach*, a zdanie: „Ten fragment *Metafizyki* pisał autor *Polityki*" wskaże na związek rozważań o społecznej funkcji mitów z księgi Lambda z całością politycznych rozważań Arystotelesa.

Inną grupę rzekomych synonimów stanowią określenia charakteryzujące danego człowieka przez stosunek do innych ludzi, a więc pozostając przy Arystotelesie zastępować — ze względów stylistycznych — jego imię określeniem: „krytyk Platona". W ten sposób ulega stępieniu narzędzie służące do precyzyjnego oddzielenia od siebie kolejnych faz rozwoju filozofa, różniących się m. in. właśnie stosunkiem do Platona. Tak więc „krytyk Platona" to nie synonim „Arystotelesa", ale określenie podmiotu jednej z faz jego rozwoju przydatne do wyodrębniania różnych warstw takiego dzieła jak *Metafizyka*. Mając to narzędzie możemy napisać, że jeden rozdział *Metafizyki* pisał „zwolennik Platona" (młody Arystoteles), a drugi rozdział — „krytyk Platona" (dojrzały Arystoteles).

Klasyfikując autoportrety Mieczysław Wallis wyróżnia klasę autoportretów „z innymi osobami", pisząc, że „autoportret taki wyrasta z potrzeby artysty ukazania siebie z ludźmi, z którymi łączą go pewne określone stosunki, i ma tyle odmian, ile różnych stosunków może zachodzić między artystą a innymi ludźmi"; spotykamy więc autoportret artysty z żoną lub dzieckiem, przyjacielem lub protektorem albo wraz z pozującym mu modelem. To samo dotyczy postaci przedstawianych w książce. Należy jednak wyraźnie odróżnić od siebie dwa różne zjawiska. Nie chodzi nam

o taką „współobecność" różnych ludzi w jednej i tej samej książce, która wynika z zamiaru pisania o wielu ludziach naraz, ale tylko i wyłącznie o te przypadki, gdy dla wykonania literackiego portretu jednego wybranego bohatera niezbędne jest pisanie o innych ludziach, a więc gdy różni ludzie nie są w danej książce obecni w sposób równorzędny, ale gdy obok człowieka obecnego w książce „obecnością podstawową" obecność innych ludzi ma charakter „obecności dodatkowej", pełniącej wyłącznie funkcję charakteryzowania głównego bohatera.

Z tego typu obecności ludzi w książkach i portretach można wyciągnąć pewne wnioski również odnośnie do „pierwszego sposobu istnienia człowieka" — w rzeczywistości pozaksiążkowej i pozamalarskiej. Poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek, prowadzi nas do odkrycia, że czynnikami konstytuującymi osobowość człowieka są nie tylko ciało, wyglądy, świadomość, imię, dzieła i posiadane przedmioty, ale także — i to na jednym z pierwszych miejsc — inni ludzie. Inaczej mówiąc: istotnymi elementami osobowości każdego człowieka są inni ludzie, obecni w nas i pełniący w naszej świadomości różne funkcje. Dzieje się tak w wyniku interioryzacji stosunków łączących nas z innymi ludźmi. Tak więc człowiek, który z zewnątrz oceniał nasze postępowanie, może po upływie pewnego czasu przekształcić się w nasze własne sumienie. Człowiek, który nam imponuje, może przekształcić się w kierujący naszym postępowaniem „od wewnątrz" wzór osobowy w najszerszym znaczeniu tego słowa (zarówno bohater pozytywny, jak „kolega" sprowadzający nas na złą drogę).

Znamy wiele przykładów z literatury i z życia na to, że kiedy dowiadujemy się o tym, jaki obraz naszej osobowości ukształtował się w umyśle drugiego człowieka, zaczynamy na samych siebie patrzeć cudzymi oczami; czasem wstrząs taki prowadzi do depresji, czasem przeciwnie, podnosi nas na duchu: dowiadując się, że inni ludzie w nas wierzą, odzyskujemy niekiedy utraconą wiarę w siebie.

Nie mówiłem dotąd o „postaciach fikcyjnych", których pełno jest w powieściach i na płótnach. A to również jest problem: jeżeli postaciami występującymi w książce są Kmicic, Wokulski, Judym, to czy wówczas też można mówić o „obecności człowieka

w książce", skoro postaci tych nie było w rzeczywistości przedksiążkowej i nie żyły one owym fundamentalnym, „pierwszym sposobem istnienia"?

W tej kwestii można wyróżnić trzy zasadnicze stanowiska. Jedni powiadają, że dzieło literackie jest tworem intencjonalnym, które należy badać w jego własnej strukturze, ujmując w nawias całą wiedzę o świecie rzeczywistym; dzieło literackie nie jest, według nich, odbiciem świata zewnętrznego, ale stanowi świat sam w sobie.

Drudzy powiadają, że w takich przypadkach, kiedy w powieści występują postacie nie istniejące poza powieścią, należy powieść taką traktować jako wypowiedź o tym, co autor sobie „uroił".

Wbrew fenomenologom i reistom, za najtrafniejsze uważam stanowisko ujmujące również postacie „fikcyjne" w kategoriach „teorii odbicia" obiektywnej rzeczywistości. Należy je mianowicie traktować jako szczególnego rodzaju „zbitki" lub antycypacje.

Kiedy starożytny malarz Zeuksis miał namalować piękną Helenę, zamiast jednej modelki zaprosił do pracowni wiele pięknych dziewcząt i w jednej „zbitce" utrwalił to, co w każdej z nich było najpiękniejsze. Podobnie i pisarz zamiast utrwalać w swoim utworze postać jakiegoś jednego człowieka, może tworzyć „zbitki" utrwalające najbardziej charakterystyczne cechy określonej klasy społecznej albo jakiejś innej grupy ludzi (na przykład lekarzy społeczników).

Po drugie, teoria odbicia może ujmować obiektywną rzeczywistość szerzej, niż to się wydaje wielu teoretykom, zacieśniającym pojęcie „odbijanej" rzeczywistości tylko do tego, co było i jest. Przecież „to, co będzie", również należy do obiektywnej rzeczywistości i, w związku z tym, trafne a n t y c y p a c j e, prognozy, plany i programy działania również mogą stanowić jej „odbicie". Dlatego właśnie w pierwszym akapicie użyłem świadomie takiego sformułowania: „istnienie człowieka w książce" jest prawie zawsze wtórne w stosunku do istnienia „przedksiążkowego". Dlaczego nie „zawsze"? Dlatego, że czasem może ono wyprzedzać i modyfikować rozwój osobowości żywych ludzi. Zdarza się więc, że „istnienie człowieka w książce" staje się czymś pierwotnym w stosunku do istnienia „poksiążkowego".

Zahaczamy tu o fundamentalny problem f u n k c j i książki.

Dotychczas bowiem mówiliśmy tu tylko o jednej funkcji, mianowicie odzwierciedlania i utrwalania tego, co było i jest. Tymczasem równie, a może jeszcze bardziej doniosłą jest druga funkcja, polegająca na aktywnym uczestnictwie książki w procesie przekształcania świata i ludzi.

Warto przy tej okazji wspomnieć o niezwykle interesującej i odkrywczej uwadze Tadeusza Wójcika na temat procesów zachodzących w czasie czytania książki. Zdanie „Piotr czyta książkę" — posiadając strukturę analogiczną do zdania „Piotr otwiera książkę" — jest zbudowane błędnie, ponieważ stawia przedmiot oddziaływania na miejscu podmiotu. Jeżeli otwieram książkę, to istotnie jestem podmiotem, który swoim działaniem zmienia przedmiot z zamkniętego na otwarty. Ale jeżeli czytam książkę, to nie ja jestem podmiotem zmieniającym przedmiot, ale książka zmienia mnie i dlatego w języku optymalnie zracjonalizowanym książka powinna być ujmowana jako podmiot. Wprawdzie w rozważaniach naszych wskazywaliśmy na wielorako aktywny charakter procesu czytania (na przykład przy wypełnianiu miejsc niedookreślonych wysiłkiem własnej wyobraźni albo przy rozwiązywaniu zadań, jakie przed nami stawia autor książki), niemniej trzeba również dostrzegać aktywne oddziaływanie książek na naszą świadomość i osobowość. Czytane, studiowane książki zmieniają ignorantów w znawców określonego przedmiotu, a ukazywane w nich postacie mogą stawać się naszymi wzorami osobowymi i wpływać w ten sposób na nasze postępowanie, modelować nasze motywacje, kształtować nasz charakter.

Tak więc sposób istnienia człowieka w książce może wywierać wpływ na nasz własny sposób istnienia w świecie.

„Studia o Książce", t. 4, 1974, s. 3 - 24.

Ukończone 9 marca 1972 r.

Post scriptum (1989)

Pięcioletnia przerwa (między *Ateistyczną filozofią kultury* wydrukowaną w 1968 r. a pracą *O sposobach istnienia człowieka w książce*, wydrukowaną w 1973 r.) nie oznacza, że „powróciłem" do historii filozofii (chociaż istotnie pisałem w tym czasie *Central-*

ne kategorie filozofii Vaniniego, a 15 września 1970 r. ukończyłem przekładanie jej na język włoski). Praca nad budową systemu trwała przez cały czas, ale wybieram te teksty, które najbardziej charakteryzują kolejne etapy rozwoju.

Doniosłą rolę w procesie formowania się mojego systemu odegrało nawiązanie na początku 1970 r. współpracy z redakcją czasopisma „Studia o Książce". Oznaczało to rozpoczęcie — trwającej już blisko dwadzieścia lat — pracy nad budową teorii czytania. Moja pierwsza praca wydrukowana w tym czasopiśmie — ukończona 10 marca 1970 r. — dotyczyła oczywiście Vaniniego, ale wykraczając poza historię filozofii stawiała fundament nie tylko pod moją teorię czytania, ale pod filozofię człowieka, filozofię autokreacji, filozofię kultury. Centralną kategorią tych rozważań stało się przejęte od Vaniniego pojęcie „pokarmu". Przytoczę tu kilka najważniejszych zdań:

„[...]książka, którą czytamy, jest przyszłą substancją naszej świadomości, ponieważ świadomość nasza [...] składa się w znacznej mierze z tego, czym się żywimy, a więc z tych treści, które potrafiliśmy wyczytać, przetrawić i przyswoić sobie z pożeranych przez nas książek [...]. Dla Vaniniego książki były pokarmem. Były mu potrzebne do życia jak powietrze, którym się oddycha. Ale [...] oprócz potrzeby czytania, «odżywiania się» książkami i przyswajania sobie ich treści czyli interioryzacji, Vanini odczuwał nieodpartą potrzebę eksterioryzacji czyli uzewnętrzniania, przelewania, przetwarzania treści własnego świata wewnętrznego w tekst drukowanej książki.

Jeżeli czytana książka staje się substancją naszej przyszłej świadomości, to i odwrotnie: świat wewnętrzny autora staje się substancją pisanych przez niego książek. Przed napisaniem książki nasz świat wewnętrzny jest tylko «bytem dla nas»; dopiero dzięki eksterioryzacji w tekst staje się również «bytem dla innych». Zresztą i dla nas samych istniejemy naprawdę dopiero wtedy, kiedy zaczynamy obserwować, porządkować, nazywać, wyrażać, a więc eksterioryzować to, co istnieje w nas w postaci nieuformowanej, nienazwanej, mętnej, mgławicowej energii potencjalnej, którą dopiero akt eksterioryzacji przekształca w rzeczywistość [...].

Dzięki pisanym przez siebie książkom autor nie tylko sam może się unieśmiertelnić, ale posiada również moc unieśmiertelniania

innych ludzi" (*Problem książki w filozofii Vaniniego*, „Studia o Książce", t. 2, 1971, s. 125, 127, 133).

19 listopada 1971 r. złożyłem w PWN konspekt książki pt. *Człowiek w świecie rzeczy. O sposobie istnienia ludzi w wytworzonych przez nich przedmiotach.* Umowę podpisałem 6 kwietnia 1972, a całą pracę napisałem w ciągu dwóch miesięcy letnich, od 5 lipca do 30 sierpnia 1972 r. Czekając na umowę postanowiłem omówić najważniejszy problem tej książki — formy obecności człowieka w pisanych przez niego książkach — w rozprawie przeznaczonej do „Studiów o Książce" pt. *O sposobach istnienia człowieka w książce.* Rozprawę tę ukończyłem 9 marca 1972 r.

W tym krótkim tekście znajduję zalążki kilku problemów, nad którymi pracuję do dzisiejszego dnia. Warto je wyliczyć, ponieważ dobrą charakterystyką budowanego systemu jest formowanie się mapy problemów.

1) Przede wszystkim należy odnotować pojawienie się pojęcia mas apercepcyjnych — narzędzia pojęciowego przejętego od J. F. Herbarta. Problem formowania się i funkcjonowania mas apercepcyjnych w naszym umyśle zaczął mnie fascynować już pod koniec 1939 r., ale pierwsze prace na ten temat napisałem dopiero w listopadzie 1987 r. i w lipcu 1988 r.

2) W ramach teorii czytania pojawia się problem form współtwórczej aktywności czytelnika oraz jego obiektywnej podstawy w postaci szczególnego rodzaju przestrzeni. Ten wątek rozwijany jest w rozprawie *Come leggere i dialoghi De admirandis?* napisanej w początku grudnia 1974 r. i w pracach o przestrzeni z lat 1984—1985 a następnie w rozprawie *O czytaniu spacjocentrycznym* z 1986 r.,

3) Współtwórcza aktywność czytelnika przejawia się w specyficznym sposobie ujmowania czytanej książki w aspekcie jej możliwości bycia inną, niż jest; w aspekcie tego, czym jeszcze nie jest, ale czym mogłaby się stać dzięki wprowadzanym przez nas przekształceniom. Ten wątek jest rozwijany od 1975 r. w nawiązaniu do ontologii Ernsta Blocha i takich współczesnych filozofów włoskich jak Italo Mancini, Alberto Caracciolo, Giuseppe Prestipino, Pier Aldo Rovatti,

4) Pojawił się wątek form obecności nauczyciela w osobowości ucznia, który wkrótce został podjęty przeze

mnie w odczycie pt. *Co zawdzięczam moim nauczycielom?* (wygłoszonym w Lublinie 12 listopada 1976 r.) a następnie w książce pt. *Nauczyciele* (Lublin 1981),

5) Teoria czytania rozwijana jest łącznie z filozofią portretu; już tu pojawiają się takie pojęcia jak „zbitka" czy „portretowanie przedmiotami", które doniosłą rolę odgrywają w książce *Człowiek w świecie dzieł* (Warszawa 1974),

6) Pojawiają się także zalążki teorii wielocząstkowej struktury podmiotu, które zostały rozwinięte w pracach z lat osiemdziesiątych,

7) Po raz pierwszy — w wydrukowanym przeze mnie tekście — pojawiają się rozważania na temat całości jaką są opera omnia. Napisałem tylko tyle, że kiedy twórcy „proponują jeszcze za życia zbiorowe wydanie jego dzieł (*Opera omnia*), to bardzo rzadko twórca zgadza się na dosłowny przedruk wszystkiego, co kiedykolwiek opublikował". Sformułowanie to było bardzo niezręczne, ponieważ wiązało problem z cudzą inicjatywą wydawniczą, redukowało problem „dzieł wszystkich" do przedruku prac już opublikowanych i do sprawy „utożsamiania się z własnymi dziełami", a przecież — w moim własnym myśleniu — pojęcie to odgrywało od 1964 r. zupełnie inną rolę: po pierwsze, znajdowało się w samym centrum problematyki autokreacji — przeciwstawiając cząstkowym aktom autokreacyjnym koncepcję całościowego projektowania samego siebie; w takim całościowym projektowaniu pojęcie „dzieł wszystkich" miało być czynnikiem integracji; po drugie, nie chodziło wyłącznie o integrację *ex post*, ale także i przede wszystkim o integrację *ex ante*, a więc nie o selekcję i porządkowanie tego, co już było, ale o projektowanie tego, czego jeszcze nie napisałem, o ujmowanie kolejno podejmowanych zadań z perspektywy ich miejsca w projektowanej całości; po trzecie, myślenie o „dziełach wszystkich" było całkowicie niezależne od cudzych inicjatyw, nie czekało na takie inicjatywy, ale wyrastało z wewnętrznej potrzeby koherentyzacji własnych twórczych działań, wytwarzania z nich dobrze zaprojektowanego „układu spoistego" czyli systemu, w którym wszystko wiąże się ze wszystkim.

8 marca 1989 r.

HOMO IN REBUS

czyli o sposobie istnienia ludzi w wytworzonych przez nich przedmiotach a w szczególności o formach pośmiertnej obecności człowieka w kulturze

W świecie dzieł, czyli rzeczy wytwarzanych przez ludzi, człowiek jest u siebie. „Świat człowieka" to świat dzieł ludzkich. Pisząc te słowa rozpoczynamy od razu walkę na dwóch frontach: przeciwko idealistom, dla których człowiek jest przede wszystkim świadomością, będącą „u siebie" tylko w świecie myśli, i przeciwko prymitywnym materialistom, dla których człowiek jest przede wszystkim ciałem, będącym „u siebie" — w sposób naturalny — tylko w świecie przyrody. Dla jednych „świat rzeczy" jest światem obcym, od którego człowiek powinien duchowo się oderwać; dla drugich świat rzeczy wytworzonych przez człowieka jest czymś „nienaturalnym", od czego pragnie się powrócić „do natury". Dla nas jedynie w świecie dzieł człowiek jest w pełni człowiekiem.

Rozważania nasze o „świecie człowieka" osadzone są na solidnym materialistycznym gruncie, ponieważ centralną kategorią tych rozważań jest dzieło rozumiane przede wszystkim jako rzecz, której obiektywne, fizyczne, rzeczywiste istnienie nie ulega żadnej wątpliwości.

Pisząc o istnieniu człowieka „w" świecie dzieł nie mamy na myśli tylko tego banalnego faktu, zauważanego przez wszystkich, że człowiek istnieje „obok" dzieł i wchodzi z nimi w wielorakie stosunki, ale także i przede wszystkim to, że człowiek jest „w" tych dziełach wielorako obecny, ponieważ jedynie w pracy wytwarzającej te dzieła człowiek staje się w pełni człowiekiem, tworząc i ujawniając własną osobowość. Jedynie poprzez te dzieła to, co tkwi wewnątrz nas, może zostać udostępione innym ludziom.

Najważniejszym zadaniem tej pracy jest zbadanie rozmaitych form obecności człowieka w świecie dzieł i zbliżenie się w ten sposób do odpowiedzi na dwa podstawowe pytania: czym jest człowiek i jaki jest sens naszego istnienia.

Nazywamy świat dzieł światem rzeczy a nie światem „przedmiotów", ponieważ — w odróżnieniu od języka potocznego — słowa „rzecz" i „przedmiot" mają dla nas odmienny sens. Przez „rzecz" rozumiemy istniejącą obiektywnie część rzeczywistości fizycznej .Przez „przedmiot" rozumiemy natomiast to, co ze względu na określoną czynność określonego podmiotu staje się czymś przekształcanym przez ten podmiot. Ale związek pomiędzy podmiotem a przedmiotem jest zawsze związkiem dialektycznym w tym sensie, że oddziaływanie jest zawsze obustronne. To, co pod pewnym względem stanowi przedmiot dla danego podmiotu, pod jakimś innym samo jest podmiotem wpływającym przekształcająco na ów podmiot, stający się w ten sposób przekształcanym przedmiotem.

Rozpatrzmy to na najprostszym przykładzie. Najbardziej elementarną czynnością każdego przedmiotu jest informowanie (samym faktem własnego istnienia) o swoim istnieniu. Otóż właśnie ta czynność informowania czyni z każdego przedmiotu podmiot (nadawcę informacji) a zarazem podstawowy warunek stania się przedmiotem czyjegoś postrzeżenia, a następnie również przedmiotem niektórych innych działań. Natomiast odbiór tej informacji przez określony podmiot czyni z danego podmiotu przedmiot przekształcany właśnie przez tę informację. Najwyraźniej owo przekształcanie się przedmiotu w podmiot a podmiotu w przedmiot i obustronne oddziaływanie widać na przykładzie czytania książki lub oglądania obrazu. Dlatego w pracy tej pisząc o rzeczach będziemy myśleć przede wszystkim o książkach i obrazach.

„Podmiotowość" nie oznacza w tej pracy „subiektywności", ale tylko i wyłącznie aktywność [= bycie podmiotem określonej aktywności]. Dlatego właśnie nazywamy dzieła „rzeczami", żeby podkreślić ich obiektywne istnienie, a unikamy słowa „przedmiot", który przesłania ich „podmiotowość" rozumianą jako aktywne oddziaływanie na inne podmioty [a oprócz tego może być rozumiany jako — istniejący tylko w umyśle — przedmiot czyjegoś myślenia].

Dzieła są rzeczami. Potrzebne jest w związku z tym nowe spojrzenie na rzecz. Słowo „rzecz" obciążone jest bowiem negatywnym ładunkiem emocjonalnym. Istnieje także termin „reifikacja", oznaczający degradację człowieka, przekształcanie go w rzecz rozumianą jako przedmiot, a więc pozbawianie go podmiotowości oraz zastępowanie stosunków między ludźmi stosunkami pomiędzy człowiekiem a „bezdusznymi" rzeczami. Spróbujmy jednak pójść pod prąd nadając temu terminowi odmienne znaczenie. Przez „reifikację" rozumieć będziemy proces przekazywania cząstki naszej osobowości wytwarzanym przez nas rzeczom i utrwalania w ten sposób własnego istnienia w materialnych przedmiotach (stających się następnie podmiotami aktywnego oddziaływania na istoty myślące), ponieważ to właśnie jest podstawową postacią przekształcania się człowieka w rzecz. Tak rozumiana „r e i f i k a c j a człowieka" jest jednocześnie „h o m i n i f i k a c j ą rzeczy", czyli głęboko humanistycznym procesom uczłowieczania świata.

Istnieje tradycja filozoficzna umieszczająca „rzecz" na najniższym szczeblu hierarchii bytów, poniżej zwierząt i roślin, ze względu na brak „rozumu", świadomości, życia, ruchu, ale w niniejszej pracy — wbrew tej tradycji — będziemy snuć rozważania na temat własnego ruchu i „ż y c i a r z e c z y", wyposażonych przez człowieka w rozumną myśl.

Spór pomiędzy pogardą dla świata rzeczy a podziwem dla ich doskonałości jest jedną z form sporu pomiędzy idealizmem a materializmem. Szczególnie wyraźną postać przybrał ten spór w okresie Odrodzenia. Renesansowe pochwały świata dzieł ludzkich, książek, obrazów, posągów, odkryć i wynalazków były wyrazem tendencji nie tylko humanistycznych, ale również materialistycznych, ponieważ przeciwstawiały doskonałość realnie istniejącego świata przedmiotów materialnych urojonym niematerialnym doskonałościom świata nadprzyrodzonego. Wyrazem tych tendencji była m. in. filozofia Giordana Bruna, który niematerialnemu duchowi, abstrakcyjnemu Bogu oderwanemu od świata rzeczy, przeciwstawił Naturę, będącą „bogiem w rzeczach" (*natura est deus in rebus*), czyli doskonałością niezliczonych bytów nieskończonego policentrycznego wszechświata. Abstrakcyjnemu człowiekowi, oderwane-

mu przez filozofię idealistyczną od świata rzeczy, przeciwstawiamy K u l t u r ę, będącą „człowiekiem w rzeczach" (*cultura est homo in rebus*), czyli światem niezliczonych cudownych dzieł ludzkich, stanowiących uczłowieczoną część wszechświata.

W tym miejscu należy wspomnieć o wielkim uczonym polskim i głębokim myślicielu, Antonim Bolesławie Dobrowolskim (1872-1954), który, jako pierwszy, wypowiedział tę doniosłą myśl, że „s ą R z e c z y w y ż s z e o d C z ł o w i e k a" i fałszywemu „humanizmowi", wywyższającemu człowieka ponad rzeczy, przeciwstawił prawdziwy, materialistyczny humanizm, ukazujący sens życia człowieka w tym, żeby wytwarzać coś lepszego i doskonalszego od samego siebie — Rzeczy, w których obiektywizuje się i materializuje to, co najcenniejsze w „świecie wewnętrznym".

Człowiek w świecie dzieł, Warszawa 1974, s. 5 - 9.

Ukończone w lipcu 1972 r.

RZECZ URZEKA

Według Ramona Lullusa (ok. 1235-1315) tym, co sprawia, że dany przedmiot jest tym, czym jest [...] jest jego charakterystyczna czynność, sposób funkcjonowania.

Co sprawia, że lew jest lwem? Szukając odpowiedzi na to pytanie Lullus szuka charakterystycznej dla lwa czynności. Czynnością tą nie może być żadna z tych czynności, które są wspólne lwom z innymi zwierzętami, odpadają więc wszystkie te czasowniki, które służą do opisu czynności wielu różnych gatunków zwierząt. W tej sytuacji zachodzi potrzeba zbudowania nowego słowa, które by w sposób adekwatny określało specyficzną czynność lwa i tylko lwa. I oto Lullus tworzy nowe słowo: *leonare* [...]. Pozornie słowo to ma charakter wtórny, pochodny od rzeczownika *leo*. Ale w porządku metafizycznym sprawa przedstawia się odwrotnie: to funkcja konstytuuje istotę. Nie wiadomo, czym jest lew, dopóki nie ujawni się specyficzna dla niego czynność. Gdy pojawia się czynność *leonare*, wówczas powstaje i ujawnia się prawdziwa natura bytu będącego podmiotem tej czynności. Odkrywamy, że lew to *ens leonans* — byt lwiący. Analogicznie, istotę ognia odkrywa nam jego specyficzna czynność: *ignire*. Ogień (*ignis*) to *ens igniens* [...].

Poszukując odpowiedzi na pytanie o istotę przyrody, Lullus postawił problem jej specyficznej funkcji. Podobnie jak każdy byt, również przyroda staje się sobą samą przez swoją specyficzną funkcję. A więc jak funkcją lwa jest *leonare*, a funkcją ognia — *ignire*, tak funkcją przyrody (*natura*) jest *naturare*. Uchwycenie tej funkcji odkrywa istotę przyrody. Przyroda to *ens naturans*, byt naturujący, czyli podmiot tej czynności, w wyniku której wszystko powstaje w sposób naturalny [...]. Podobnie właściwą czynnością człowieka jest uczłowieczanie. *Homo est ens hominificans* [...].

Leo leonat, ignis ignit, r z e c z u r z e k a. Problematyka „urzekania", fascynowania, czarowania, wiązania urokiem pojawia się często w dziełach Bruna, a nawet w całości wypełnia jeden z jego traktatów noszący tytuł *De vinculis in genere*. Terminy *vinculum* i *vincire* — zaczerpnięte z literatury magicznej — należą do zestawu centralnych kategorii Bruna. Magiczne znaczenie terminu *vincire* można oddać po polsku słowami: pętać, czarować, rzucać urok, urzekać, fascynować, zachwycać, porywać. Nie ulega wątpliwości, że wszystkie wyliczone tu słowa nadają się do opisu wpływu wywieranego przez książki na czytelników. Jakże często zdarza się, że jakaś książka tak nas do siebie przykuwa, że nie możemy się od niej oderwać, inną znów jesteśmy oczarowani, urzeczeni, zafascynowani.

Z różnorodnością ludzi wiąże się fakt, że oddziaływanie książki zależy nie tylko od jej własnych cech, ale również od cech i usposobienia czytelników. Żeby książka mogła kogoś „porwać", konieczne jest, według Bruna, „pewne wzajemne dopasowanie się tego, co porywa, i tego, co jest porywane". „Innej kompozycji trzeba dla spętania Sokratesa, a innej dla spętania Platona".

Ocena wpływu wywieranego przez książkę nie jest łatwa. Z punktu widzenia czytelnika „jedne więzy są czymś miłym dla spętanego, inne przeciwnie, są czymś niepożądanym". Inaczej mówiąc, poddajemy się chętnie urokowi jakiejś jednej książki, natomiast pragniemy wyzwolić się spod wpływu, jaki wywiera na nas jakaś inna książka. A z punktu widzenia autora? Wydawałoby się, że autorowi może zależeć tylko na tym, żeby jego książki urzekały, fascynowały, porywały, wywierały trwały wpływ na czytelników. W tym celu przecież również Bruno starał się o to, aby książki jego były a t r a k c y j n e (to znaczy dosłownie: przyciągające).

Ale książka fascynująca, oczarowująca czytelnika i przykuwająca go ku sobie może być — z punktu widzenia rozwoju kultury — książką szkodliwą, ponieważ „oczarowując" usypia rozum. A przecież głównymi wrogami Bruna byli właśnie ci, którzy zachęcali do rezygnacji z rozumu.

Ludzie nie powinni być „niewolnikami" żadnej książki. Wolność umysłu jest wyższą wartością od zaprzedania się w niewolę nawet najlepszej książce.

Rozważania Bruna o rozmaitych i często sprzecznych ze sobą funkcjach książek wyrastają z jego refleksji nad dziełem Mikołaja Kopernika i wpływem, jakie ono na niego wywarło.

Dzieło Kopernika było dla Bruna przykładem książki, która, zamiast usypiać rozum i ujarzmiać człowieka swoim autorytetem, wstrząsała, budziła z uśpienia i wyzwalała. „Szlachetny Koperniku — pisał Bruno w poemacie *O niezliczonych* — twoje dzieło w latach wczesnej młodości myślą naszą wstrząsnęło", wyzwalając ją z tych więzów, którymi była ona spętana przez „kohortę" zwolenników geocentryzmu.

Warto zwrócić uwagę, że w tym wierszu Bruna zostały sobie przeciwstawione dwie różne funkcje książek. Dzieła teologów, zwolenników teocentryzmu i geocentryzmu pętały i ujarzmiały myśl, natomiast dzieło Kopernika wstrząsnęło myślą Bruna, wyzwalając ją i pobudzając do samodzielnego myślenia [...].

Bruno nie „przejął" poglądów Kopernika, nie został jego „wyznawcą", ale podjął rozpoczęte przez Kopernika dzieło światopoglądowej rewolucji. Podkreślał, że „patrzy na świat nie oczami Kopernika, ale swoimi własnymi". Zaakceptował kopernikańską krytykę geocentryzmu, wysoko ceniąc Kopernika za zburzenie starego obrazu świata, ale nie przyjął heliocentryzmu, zastępując go własną, wyższą koncepcją infinityzmu, czyli „wielosłońcowości" nieskończonego wszechświata nie posiadającego żadnego nieruchomego środka. I w nawiązaniu do funkcji pełnionej przez dzieło Kopernika w taki sposób charakteryzował własną misję życiową: „obdarzać oczami krety", „przywracać wzrok ślepcom", „wyzwalać skuty łańcuchami rozum", „budzić umysły z uśpienia", „pomagać w rozwijaniu skrzydeł".

Człowiek w świecie dzieł, s. 16 - 17, 20 - 23.

POLE WYJŚCIA, POLE DOJŚCIA I POLE PRZEJŚCIA

Wartość myśli filozoficznej, podobnie jak wartość człowieka, powinna być oceniana nie spojrzeniem wstecz i badaniem jej proweniencji, ale spojrzeniem w przyszłość i badaniem, dokąd prowadzi. Tak więc, dla oceny wartości poszczególnych myśli należy przede wszystkim odkryć, do jakiego rozwoju były one i są jeszcze zdolne; jaka była i jest jeszcze ich płodność, zdolność do rodzenia wciąż nowych myśli, siła pobudzania umysłów do dalszych badań, do szukania prawdy i ulepszania świata.

Taką postawę metodologiczną zajmował Antoni Bolesław Dobrowolski ucząc, że najwyższą wartością osiągnięć naukowych jest ich płodność, ponieważ ich „zadaniem podstawowym" jest „rodzić nowe prawdy". „Nauka — pojęcia i teorie, obserwacje i eksperymenty, odkrycia i wynalazki, prawdy są po to, żeby iść dalej". Prawdy nauki powinny przede wszystkim służyć „do zdobywania prawd nowych". „Są szczeblami (i fragmentami) do nowych prawd, zdolne są rodzić nowe prawdy, być punktem wyjścia nowych prawd".

Metafora „zalążka" sugeruje, że to, co się z niego „rozwinęło", nie jest czymś nowym, ale już tkwiło w nim, wprawdzie *germinaliter* (zalążkowo), lecz całkowicie i podmiotowo, odbierając w ten sposób podmiotowy charakter działalności tym, którzy przecież nie ograniczają się do „rozwijania" tego, co od samego początku tkwiło w owym „zalążku", ale wzbogacają go o nowe elementy, które samodzielnie wytworzyli i dodali.

Metafora „fundamentu" absolutyzuje jego przedmiotowość, zasłaniając fakt, że jest również podmiotem [aktywnie wpływającym na kształt tego, co zostanie na nim zbudowane]. Metafora „zalążka" absolutyzuje jego podmiotowość, zasłaniając aktywność innych podmiotów. Jednocześnie obie te metafory mają tę samą wadę: izolują i absolutyzują tylko dwa elementy z całości historycznego procesu, zasłaniając zarówno to, że ów „zalążek" jest przecież także „kwiatem", „owocem" czy „drzewem", które rozwinęło się z innego „zalążka", a to, co się z niego rozwinie, samo z kolei staje się „zalążkiem", z którego „rozwijać się" będą inne „kwiaty", „owoce" i „drzewa" [...].

Stosunkowo najlepsze są terminy „punkt wyjścia" i „punkt doj-

ścia", choć i one mają w pewnej mierze charakter metaforyczny (zbędna, do niczego nie przydatna „punktowość") i, być może, należałoby je zastąpić terminami „pole wyjścia" i „pole dojścia".

Aby jednak nie absolutyzować roli poszczególnych zjawisk kulturalnych, traktując je wyłącznie jako „pola wyjścia" lub „pola dojścia", należy stale pamiętać o względności tych pojęć w sensie ich miejsca tylko w określonej, wyodrębnionej relacji między dwoma elementami, a nie absolutnego miejsca w całości procesu historycznego i dlatego warto tu dodać jeszcze trzeci termin, mianowicie „pole przejścia", dla zaznaczenia, że każde „pole wyjścia" było „polem dojścia" z rozmaitych innych „pól wyjścia", natomiast „pole dojścia" samo staje się z kolei „polem wyjścia", od którego prowadzi droga do wielu nowych „pól dojścia". W tym sensie każde „pole wyjścia" i każde „pole dojścia" są takimi polami jedynie ze względu na relację pomiędzy dwoma wybranymi elementami, natomiast w całości procesu historycznego są one prawie zawsze „polami przejścia" wielu rozmaitych linii rozwoju.

Nieustanne przekształcanie się „pól dojścia" w „pola wyjścia" stanowi szczególną cechę dialektycznego procesu rozwoju, podobnie jak nieustanne przekształcanie się podmiotów w przedmioty, celów w środki a wytworów w narzędzia.

Człowiek w świecie dzieł, s. 27 - 29.

O CZYNNIKACH POLICENTRYZUJĄCYCH NASZĄ OSOBOWOŚĆ

„Pochłaniane" przez nas książki stają się substancją naszej świadomości i to do tego stopnia, że dawno zmarli myśliciele „zmartwychwstają", stając się aktywnymi, podmiotowymi składnikami naszego myślenia. Wielość lektur i różnorodność wpływów, którym ulegamy w toku przyswajania sobie tradycji kulturalnej, wytwarza rozmaite napięcia, zderzenia i sprzeczności, będące czynnikami dezintegrującymi naszą świadomość.

Na sprawę tę zwróciłem uwagę w książce *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna* (Warszawa 1962). Pisałem wówczas, że nietrudno wskazać na doktryny — i to szczególnie cenione —

w których ujawnione zostały wewnętrzne „pęknięcia", sprzeczności i niekonsekwencje, więc jeżeli w filozofii badanego myśliciela są pęknięcia, sprzeczności, niekonsekwencje i niekoherencje, to obowiązkiem historyka filozofii jest ujawnienie tego wszystkiego; jeżeli filozofia badanego myśliciela ma charakter policentryczny, czyli wieloośrodkowy, to obowiązkiem historyka filozofii jest ustalenie stopnia spoistości tej filozofii przez wydobycie głównych czynników policentryzujących (a więc takich, które jednocześnie są czynnikami skupiającymi i rozrywającymi filozofię na kilka odrębnie integrowanych części). Przechodząc następnie do wyliczenia najważniejszych czynników dekoncentrujących i policentryzujących filozofię Bruna ograniczyłem się do wymienienia czterech czynników dezintegracji:

Pierwszym i najważniejszym jest „wielobarwna wielość", czyli obiektywna różnorodność, skomplikowanie i wieloaspektowość rzeczywistości w przestrzeni i w czasie. Myśliciel dokonuje uogólnień na podstawie cząstkowej znajomości świata, a w międzyczasie rzeczywistość zmienia się i odsłania nowe strony, wymagające nowych uogólnień. Oto jedno z głównych źródeł sprzeczności i niekonsekwencji, które rozbijają „jedność" filozofii. W rezultacie rozwój myśliciela, odbywający się pod wpływem zachodzących w świecie zmian i powiększania się zasobu jego doświadczeń, stanowi doniosły czynnik dezintegracji jego doktryny.

Poważnym czynnikiem dekoncentrującym filozofię jest osobowość myśliciela. Chodzi tu nie tylko o myślicieli o zmiennym temperamencie i nie tylko o ludzi „epok przejściowych", których charakteryzuje szczególnie wyraźne „rozdarcie wewnętrzne" między dwa „światy", wynikające stąd, że walka „nowego" ze „starym", materializmu z idealizmem, tendencji postępowych z przeżytkami toczy się niejednokrotnie wewnątrz myśliciela. Niezależnie od tego w grę wchodzi jeszcze jeden czynnik dezorganizujący jedność dzieł filozoficznych; mam na myśli wielowarstwowość psychiki i związany z tym fakt, że w toku pracy myślowej filozofa zmienia się stopień jego wewnętrznego skupienia. Przejawia się to w ten sposób, że tylko w wyjątkowych momentach myśliciel osiąga tak wysoki stopień koncentracji, że w rozwiązywaniu konkretnego problemu uczestniczy „cała" jego osobowość — w pełni rozświetlona i zogniskowana na tym problemie.

Poza takimi wyjątkowymi chwilami myśliciel pracuje przeważnie tylko jedną częścią (warstwą) własnej psychiki — z wygaszeniem świateł w innych częściach; zdarza mu się nie pamiętać tego, co wie, i co — gdyby zostało w owym momencie uobecnione — mogłoby wpłynąć na zmianę sformułowań [...].

Czynnikiem dekoncentracji było również sięganie przez Bruna do bardzo różnorodnych tradycji filozoficznych, a więc zarówno do Heraklita, jak do Parmenidesa, zarówno do Lukrecjusza, jak do Plotyna, zarówno do Kopernika, jak do Lullusa.

Wreszcie do czynników najpoważniej dekoncentrujących filozofię Bruna należy zaliczyć dwoistość klasowej inspiracji powodującą oscylowanie Bruna pomiędzy plebejską warstwą ludzi społecznego marginesu, nie posiadających żadnej własności ani stałego źródła utrzymania i znajdujących się faktycznie w sytuacji bezwyjściowej, a warstwą mieszczan o sytuacji ustabilizowanej, powiązanych interesami z monarchami i posiadających w owych czasach realne perspektywy umacniania własnych pozycji i powiększania własnego stanu posiadania.

Badając rozmaite przypadki „wewnętrznego rozdarcia" dochodzimy do przekonania, że nie tylko przyroda i społeczeństwo, ale również osobowość ludzka ma strukturę dialektyczną, i nie tylko motorem historii rozwoju społeczeństwa, ale także motorem rozwoju osobowości są wewnętrzne sprzeczności oraz dążenie do ich przezwyciężenia.

Należy więc badać owe sprzeczności, które jako czynniki dezintegracji odgrywają tak doniosłą rolę w rozwoju człowieka. Spróbujmy je wyliczyć — traktując wyliczenie to jedynie jako wstępny materiał do refleksji, z których następnie powinien wyłonić się program dalszych badań.

Po pierwsze więc, człowiek jest „częścią" większej całości (wszechświata) i pierwsza sprzeczność zachodzi pomiędzy człowiekiem jako podmiotem pragnącym istnieć a wszechświatem, przejawiającym całkowitą obojętność wobec losów jednostki i traktującym ją jak przedmiot.

Po drugie, wszechświat jest wielorako zróżnicowany i człowiek nie jest częścią tylko jakiejś jednej całości, ale należy jednocześnie do wielu różnych całości, uwikłany jest w wiele różnych kontekstów. Sprzeczności zachodzące pomiędzy tymi różnymi

całościami ulegają interioryzacji i są źródłem licznych wewnętrznych sprzeczności, wynikających z faktu jednoczesnego należenia do różnych kontekstów.

Po trzecie, człowiek jest „całością" wielorako złożoną z wielu różnych części, które często wchodzą ze sobą w sprzeczność. Szczególne zasługi w dziedzinie wykrywania podstawowych elementów dezintegrujących naszą osobowość położyli Freud i jego uczniowie, wskazując z jednej strony na „Ono" czyli „chaos sił popędowych" i „kipiący kocioł energii psychicznej", a z drugiej na „Nadjaźń", będącą wytworem introjekcji nakazów rodziców i wychowawców.

Po czwarte, źródłem sprzeczności wewnętrznych jest pochodzenie każdego człowieka od dwojga rodziców, przekazujących potomstwu odmienne cechy dziedziczne.

Po piąte, źródłem sprzeczności jest współistnienie (w różnych proporcjach) elementów męskich i żeńskich w każdym człowieku — na co wskazywał Weininger, jak również działalność rozmaitych gruczołów wydzielania wewnętrznego, z których jedne pobudzają, a drugie hamują te same procesy.

Po szóste, liczne sprzeczności wynikają z potrzeby przystosowania się do świata, który wciąż się zmienia; dobre przystosowanie do tego, co było wczoraj, staje się złym przystosowaniem do tego, co jest dziś.

Po siódme, liczne sprzeczności wynikają z działania różnych „instynktów", z których każdy „chciałby" decydować wyłącznie o naszym postępowaniu i nie liczy się z pozostałymi instynktami.

Po ósme, liczne sprzeczności wynikają z różnorodności naszych zainteresowań.

Po dziewiąte, jak to wykrył William McDougall (1871 - 1938), rozwój nasz nie przebiega wcale w ten sposób, że po jednej fazie rozwoju, która się kończy, rozpoczyna się druga, ale w ten sposób, że każda nowa faza przyłącza się do poprzednich, starając się podporządkować je sobie i przesłania je, ale ich nie wypiera. W ten sposób w każdym człowieku zachodzi współistnienie kolejnych faz jego rozwoju ukryte pod powierzchnią ostatniej fazy. W wyniku „przytłumienia" owych faz przez ostatnią przeważnie nie zdajemy sobie sprawy z tego, że one wciąż jeszcze w nas istnieją i to w nieustannej gotowości do buntu. Najczęściej dają one o sobie znać w marzeniach sennych, kiedy kontrola sprawowana przez czynni-

ki organizujące ostatnią fazę ulega osłabieniu, albo w tych wyjątkowych sytuacjach, kiedy zostajemy „wytrąceni z równowagi" i zaczynamy zachowywać się nie tak, jak zazwyczaj zachowujemy się obecnie, lecz tak, jak zachowywaliśmy się w jednej z poprzednich faz naszego rozwoju.

Po dziesiąte, źródłem sprzeczności jest wielość wykonywanych przez nas funkcji i wielość ról społecznych.

Po jedenaste, źródłem wewnętrznych sprzeczności jest wielość lektur i uleganie wpływom różnych „mistrzów" — przekształcanych w procesie interioryzacji w podmiotowe składniki naszej osobowości. Pasjonujący temat dla odrębnej książki.

Po dwunaste, liczne sprzeczności powstają pomiędzy nami a naszymi wytworami, ponieważ zmieniamy się i te nasze wytwory, które niedawno były jak najbardziej „nasze", ponieważ sądziliśmy, że adekwatnie nas wyrażają, dziś — pozostając tym, czym były — stają się mimo to czymś „obcym", bo my sami nie jesteśmy już tym, czym byliśmy.

Sprzeczności takich można by wyliczyć znacznie więcej, ale i te wystarczają dla zorientowania się w tym, jak wiele rozmaitych czynników wywołuje dezintegrację naszej osobowości, wytwarza wewnętrzne napięcia i sprzeczności i przyczynia się do tego, że nasza osobowość jest wielością niezliczonych elementów. W związku z tym powstaje problem, w jaki sposób ta wielorakość, różnorodność i walka przeciwieństw znajdują odbicie w wytwarzanych przez nas przedmiotach.

[...] „Wymykam się sobie samemu — skarżył się Amiel — jest we mnie dziesięciu ludzi". „Wszystko jest we mnie sprzecznością — powiedział w 1967 r. Orson Welles. — Tak samo sprzecznością jest wszystko w każdym, kogo znam. Składamy się z przeciwieństw".

Człowiek w świecie dzieł, s. 71 - 77.

AKUMULACJA „KAPITAŁU DUCHOWEGO"

Badanie form obecności człowieka w świecie rzeczy jest badaniem świata rzeczy w tym celu, żeby wykryć w nim obecność człowieka. Wymaga to odróżnienia dwóch zasadniczych sposobów

istnienia człowieka: „w rzeczach" i „przed rzeczami". Istnienie człowieka *in re* jest wtórne w stosunku do istnienia człowieka *ante rem*, skoro owe badane przez nas „rzeczy" rozumiane są jako przedmioty wytworzone przez człowieka. Jest to oczywiście tylko jeden aspekt badanego zagadnienia, ponieważ oba sposoby istnienia są ze sobą ściśle związane i — jak się dalej okaże — również istnienie człowieka w świecie rzeczy wywiera potężny wpływ na jego sposób istnienia poza rzeczami [...].

Obecność człowieka w świecie rzeczy to obecność jego osobowości w rzeczach [...], ale osobowość formuje się przede wszystkim w procesie wytwarzania świata rzeczy, a nie poza tym procesem [...].

Na osobowość składa się pewien „kapitał duchowy" tworzony z części przedmiotowej — czyli zdobytej wiedzy, oraz z części podmiotowej — czyli nabytych umiejętności. Zarówno owe składniki przedmiotowe, jak składniki podmiotowe zdobywamy w procesie interioryzowania świata, składającego się z „przyrody", „ludzi" i „kultury" rozumianej tu jako świat przedmiotów wytworzonych przez człowieka [...].

Najważniejsze wyniki tej części rozważań sprowadzają się do następujących ośmiu myśli:

1) Świat dzieł ludzkich jest „substancją" przekształcalną nie tylko w przedmiotowe, ale również w aktywne, podmiotowe składniki naszej osobowości.

2) Osobowość nasza — w wyniku procesów interioryzacji — staje się wielością różnorodnych elementów i uzyskuje strukturę dialektyczną; motorem rozwoju są wewnętrzne sprzeczności oraz dążenie do ich przezwyciężenia czynnikami integrującymi osobowość.

3) Jedność osobowości nie jest czymś pierwotnym, lecz stanowi rezultat procesów integracyjnych.

4) W wyniku interioryzacji stosunków łączących nas z przedmiotami i ludźmi utożsamiamy się nie tylko z naszym ciałem, wyglądem i świadomością, ale również z naszymi narzędziami, dziełami i posiadanymi przedmiotami; istotnymi elementami naszej osobowości są także inni ludzie, obecni w nas i pełniący w naszej świadomości określone funkcje.

5) W wyniku interioryzacji stosunków łączących nas z innymi

ludźmi powstają „zbitki" będące „stopieniem" (zgęszczeniem) kilku osób w jedną.

6) Każdy przedmiot wytworzony przez człowieka jest zbitką, w której utrwalone są rozmaite sposoby istnienia innych ludzi i stosunki łączące nas z innymi ludźmi.

7) Procesy interioryzacji prowadzą do utożsamiania się ze światem rzeczy i działalnością określonych grup ludzkich, a są zakłócane przez procesy rozszczepiania się i alienowania z siebie podmiotowych składników osobowości.

8) Prawidłowa integracja osobowości dokonywać się powinna przez interioryzację (czyli intelektualne i emocjonalne akceptowanie) zadań, jakie stawia przed sobą postępowy ruch społeczny podejmujący zadanie przekształcenia świata; w ten sposób utożsamiamy się z ponadosobową Sprawą, która staje się dla nas ważniejsza od naszego jednostkowego losu.

Człowiek w świecie dzieł, s. 113 - 116.

TWORZENIE SIĘ POJĘCIA EKSTERIORYZACJI

Odróżnianie tego, co „zewnętrzne", od tego, co „wewnętrzne", pojawia się już u Talesa z Miletu, przy czym zewnętrzność zostaje utożsamiona z widzialnością, a to, co tkwi wewnątrz, zostaje uznane za „niewidzialne". W ten sposób rodzi się problem dotarcia do tego, co wewnętrzne i niewidzialne, poprzez to, co zewnętrzne i widzialne. Już dla Anaksagorasa „to, co widzialne, jest wyglądem tego, co niewidzialne" — τὰ φαινόψις ἀδήλωμεννόα a więc, jeżeli chce się zobaczyć to, co wewnętrzne, trzeba to „wyzewnętrznić", czyli wyeksterioryzować.

Szczególnie interesujące są z tego punktu widzenia rozmowy Sokratesa z malarzami i rzeźbiarzami. W rozmowie z malarzem Parrazjosem Sokrates zauważył, że sztuka malarska może ukazywać nie tylko rzeczy widzialne, ale również to, co samo w sobie „w ogóle nie jest widzialne", a więc poprzez wyraz twarzy i całą postawę człowieka ukazywać jego „wnętrze". W rozmowie z rzeźbiarzem Klejtonem wysunął zaś wyraźny postulat pod adresem sztuki, mówiąc, że „rzeźbiarz powinien wewnętrzne wzruszenia wyobrażać w zewnętrznych formach".

Kiedy Sokrates powiedział do jednego z młodych ludzi: „Powiedz coś, żebym cię mógł zobaczyć", to wypowiedź ta wyglądała na paradoksalne pomieszanie widzenia ze słyszeniem, ale na gruncie filozofii Sokratesa miała sens jednoznaczny: umysł człowieka można poznać tylko wówczas, kiedy jego myśli zostaną wyeksterioryzowane w słowa, tekst lub jakiś inny wytwór. Z tych rozważań uformowała się ostatecznie misja życiowa Sokratesa, związana z przekonaniem, że filozof powinien pomagać ludziom do eksterioryzowania „wewnętrznych skarbów". Każdy człowiek, zdaniem Sokratesa, „sam w sobie nosi swój skarb", a jeśli sam nie potrafi go z siebie „wydobyć", to trzeba mu „przy połogu" dopomóc [...]. Do rozwoju pojęcia eksterioryzacji przyczynili się wielcy poeci rzymscy: Lukrecjusz, Owidiusz i Horacy [...].

U Owidiusza mamy świadome i wyraźne utożsamianie się z własnymi wierszami. Zauważmy jednak, że sama potrzeba poinformowania potomności o swoim życiu („kim byłem" — *qui fuerim*) wskazuje na to, że swoje dzieła traktuje Owidiusz jedynie jako pewną „c z ę ś ć" samego siebie. Jest to zresztą poświadczone kilkakrotnym użyciem tego wyrażenia w różnych utworach: „*pars mei*", albo nawet „*pars mei melior*" (wartościowsza część mnie samego).

[...] Ta *pars melior* trwać będzie wiecznie, ponieważ „pieśni są nieśmiertelne", natomiast pozostała część jego osobowości, czyli to, co nie zostało wyeksterioryzowane w wartościowe dzieła, ulegnie zniszczeniu [...]

POJĘCIE EKSTERIORYZACJI U HEGLA

Wielokrotna, powtarzana co kilka lat lektura *Fenomenologii ducha* (1807) utwierdziła mnie w przekonaniu, że centralną kategorią tego dzieła jest pojęcie eksterioryzacji. Posiada ono u Hegla niezwykle bogatą i głęboką treść, a ponieważ jest ono, naszym zdaniem, w dalszym ciągu jednym z najważniejszych narzędzi pojęciowych niezbędnych do rozwiązywania problemów z zakresu filozofii człowieka, więc spróbujemy tu je przedstawić, posługując się jednak pewną metodą przedstawienia, która mogłaby wzbudzić sprzeciw, gdybyśmy jej od razu na wstępie nie wyjaśnili [...]. Nie interesuje nas sprawa, jak to pojęcie funkcjonuje w *Fenomenologii*

ducha i do jakich celów tam Heglowi służy, ale czym jest to pojęcie jako n a r z ę d z i e, które można z *Fenomenologii ducha* „wyjąć" w tym celu, żeby się nim posługiwać jako naszym narzędziem. A zatem w sposób programowy w y r y w a m y t o p o j ę c i e z k o n t e k s t u, oczyszczamy je od powiązań z idealistycznym systemem Hegla i tymi zastosowaniami, które nas dziś już nic nie obchodzą [...].

W przeciwieństwie do naszych innych prac, które były pracami z historii filozofii i miały na celu wierne przedstawianie cudzych poglądów i cudzych narzędzi pojęciowych, w tej pracy nie zajmujemy postawy historyka filozofii, ale próbujemy — w sposób samodzielny — rozwiązać pewien problem i dla rozwiązania tego problemu rozglądamy się za najlepszymi narzędziami. W tej sytuacji nie chodzi nam o to, żeby czytelnika zapoznać z cudzymi poglądami i sposobem używania przez innych poszczególnych narzędzi pojęciowych, ale o coś zupełnie innego, mianowicie, żeby z istniejących narzędzi wybrać najlepsze, „zabierając" je z tych warsztatów, w których się znajdowały i — jeśli zachodzi potrzeba — poprawiając je i ulepszając w taki sposób, aby przede wszystkim nadawały się do naszych celów [...].

„Rezultat — powiada Hegel — nie stanowi rzeczywistej całości sam, lecz tylko razem ze swoim stawaniem się". Z tych słów Hegla wynika doniosła dyrektywa, aby każde dzieło — jako produkt eksterioryzacji — rozpatrywać łącznie zarówno z samym procesem eksterioryzacji (to jest właśnie owo „stawanie się"), jak i z tym, co się eksterioryzuje.

„Siła ducha — powiada dalej Hegel — jest tylko tak wielka, jak jej uzewnętrznienie się". Mamy tu następną dyrektywę, aby tego, co się eksterioryzuje, nie ujmować w sposób oderwany od rezultatów eksterioryzacji, ponieważ jedynie te rezultaty dają nam wgląd w to, czym ów „duch" jest naprawdę.

W procesie eksterioryzacji „byt sam w sobie" przekształca się w „byt dla siebie". Inaczej mówiąc, również samych siebie poznajemy przede wszystkim dzięki przedmiotom, w które się wyeksterioryzowaliśmy. W procesie tym chodzi „o to, aby to, co najlepsze, nie pozostało tylko czymś wewnętrznym, lecz zostało z tej głębi wydobyte na światło dzienne". Tu można sformułować prawo, głoszące, że „to, co zewnętrzne, jest wyrazem tego, co we-

wnętrzne". Inaczej mówiąc, „strona zewnętrzna czyni [...] stronę wewnętrzną czymś widzialnym, bytem dla kogoś innego". Te „uzewnętrznienia" pozwalają „stronie wewnętrznej wyjść całkowicie poza siebie", ale, jak się okazuje, nie można tu mówić o całkowitej tożsamości obu stron, ponieważ „uzewnętrznienia te zarówno za bardzo, jak i za mało wyrażają to, co wewnętrzne; za bardzo — ponieważ strona wewnętrzna sama w nich występuje na zewnątrz i nie ma tu miejsca na przeciwieństwo między nią a tymi uzewnętrznieniami; nie tylko dają one wyraz stronie wewnętrznej, lecz bezpośrednio ukazują ją samą; za mało — ponieważ to, co wewnętrzne" czyni się w procesie eksterioryzacji „czymś innym", bądź dlatego, że „jednostka celowo czyni je dla świata czymś innym, niż są naprawdę, albo też dlatego, że jednostka jest zbyt nieudolna, by nadać sobie taką stronę zewnętrzną, jakiej w istocie chciała, i tak ją umocnić, by inni nie mogli z jej dzieła uczynić czegoś, co byłoby jego odwrotnością" [...].

Z różnych postaci eksterioryzacji najważniejsze są te, które należą do „świata rzeczy". Rozum jednostki — powiada Hegel — musi „wytwarzać swoją rzeczywistość w tym, co inne". „Duch [...] jest praktyczną świadomością, która wkracza w swój zastany przez siebie świat po to, aby w tym swoim charakterze czegoś jednostkowego się podwoić, wytworzyć siebie" jako „swój odpowiednik istniejący" czyli rzecz. W ten sposób „świat rzeczy (*die Dingheit*) jest bytem dla siebie ducha". Osobowość „dąży tedy do tego, by przez urzeczywistnienie swego bytu dla siebie oglądać siebie samą jako inną istotę samodzielną", czyli jako przedmiot żyjący odtąd własnym życiem. Tę „przedmiotową istotę samą w sobie" osobowość „uważa za tę samą istotę, co ona, czyli za coś, co jest nią samą". Eksterioryzacja jest więc przenoszeniem czegoś z formy bytu jeszcze nie ukazanego w sferę bytu ukazanego" [...]. I dlatego też jednostka nie może wiedzieć, czym sama jest, zanim dzięki działaniu nie uczyni się rzeczywistością". Wynika stąd doniosły wniosek, że byt świadomości samej w sobie nie jest bytem „rzeczywistym", ale tylko bytem potencjalnym. Dopiero w procesie eksterioryzacji, to, co potencjalne, staje się czymś rzeczywistym [...]. Tak więc „dzieło (*das Werk*) — to realność, jaką sobie nadaje świadomość. Jest ono tym, w czym jednostka jest dla świadomości tym samym, czym jest sama w sobie". „Dzieło istnieje

(*ist*), znaczy: istnieje dla innych indywidualności", natomiast „pierwotna natura" twórcy tego dzieła „jest czymś pomyślanym, czyli czymś samym w sobie w porównaniu z działaniem, w którym posiada ona dopiero swą realność". Eksterioryzacja polega zatem na „przejściu substancji pomyślanej w rzeczywistość".

Człowiek w świecie dzieł, s. 118 - 121, 127 - 133.

OBECNOŚĆ NEGOWANEGO W NEGACJI

Negacja nie może unicestwić negowanego, ponieważ z samej istoty negowania, jako czegoś wtórnego, wynika obecność negowanego w każdej negacji. A więc myśliciel nie ma powodu do obawiania się tych wrogów, którzy jawnie i głośno negują jego poglądy. Znacznie gorsi są ci wrogowie, którzy „zabijają milczeniem", wspierani w tym przez rzesze obojętnych.

Istnieją dwa rodzaje negacji. Oprócz negacji zwykłej istnieje również „negacja dialektyczna", nazywana niekiedy „znoszeniem" (*die Aufhebung*). Polega ona na tym, że to, co negowane, nie ulega zwykłemu zaprzeczeniu, ale zostaje zaakceptowane, przyjęte, wchłonięte i przekształcone z samodzielnego bytu w element innej całości. Wyrwanie negowanych twierdzeń z ich kontekstu, odebranie im samodzielnego bytu, włączenie ich w postaci podporządkowanych elementów w nowe konteksty, odbiera im ich dawny sens i nasyca je nowymi znaczeniami. Są one w ten sposób lepiej obalone niż w zwykłej negacji (w której to, co negowane, zachowuje byt odrębny), ale ponieważ zostały zaakceptowane i wchłonięte, więc nie zostały całkowicie unicestwione, ale nadal trwają. Odebrano im ich odrębny byt, ale wciąż jeszcze istnieją; zostały przekształcone w część jakiejś nowej całości, w element innej konstrukcji, ale wciąż jeszcze istnieją.

Tak więc ani zwykła negacja, ani negacja dialektyczna nie są w stanie unicestwić zwalczanej myśli. Myśl może wprawdzie zostać unicestwiona w sposób fizyczny — kiedy zabija się myśliciela i niszczy jego książki — ale takie fizyczne unicestwienie myśliciela jest w swojej istocie intelektualną kapitulacją przed jego myślą.

Człowiek w świecie dzieł, s. 300 - 301.

PRÓBA KLASYFIKACJI SPOTKAŃ

Pojęcie „spotkania" rozumiem bardzo szeroko, obejmując nim nie tylko spotkania dwóch żywych ludzi w jednym i tym samym miejscu, ale także spotkania żywych z umarłymi oraz „spotkania zmarłych".

Najważniejszą linią podziału jest ta, która oddziela od siebie spotkania „nieważne", takie, z których nic nie wynika, oraz spotkania, które w jakiś sposób owocują w świecie dzieł. Podział ten krzyżuje się z poprzednim podziałem. A więc jeżeli żyjemy w wielkim mieście, to codziennie spotykamy setki różnych ludzi i przeważnie ze spotkań tych nic nie wynika. Dotyczy to również spotkań z wieloma zmarłymi, wówczas kiedy przeglądamy wiele książek albo oglądamy galerię obrazów. Jest bowiem wiele takich książek, których czytanie nie daje nam w danym momencie nic i wiele takich obrazów, wobec których przechodzimy w muzeum obojętnie i uważamy, że nie warto pamiętać o ich istnieniu. Bardzo często są to „spotkania przedwczesne" i dopiero spotkanie powtórne, po kilku latach, może okazać się kulturalnie doniosłe, wpływające na naszą osobowość i twórczość. Bywają także „spotkanie spóźnione"; mam na myśli takie sytuacje, gdy pracujemy nad jakimś zagadnieniem i wtedy — gdyby doszło do takiego spotkania — miałoby ono skutki bardzo doniosłe (uchwytne w postaci wyeksterioryzowanej, np. jako cytowane zdanie), tymczasem spotkanie zachodzi znacznie później, gdy zajmujemy się już czymś innym, i wtedy ogarnia nas żal, że to, co mogłoby się nam tak bardzo przydać i wpłynąć na doskonalszy kształt naszego dzieła, dziś nie jest nam już do niczego potrzebne [...].

„Spotkania znaczące" można najogólniej podzielić na „spotkania ze współczesnymi", „spotkania z przeszłością" i „spotkania z potomnymi".

Spotkania ze współczesnymi to spotkania w obrębie rodziny, spotkania z przyjaciółmi i wrogami, spotkania z nauczycielami i uczniami, spotkania z przełożonymi i podwładnymi, spotkania z towarzyszami pracy i bojownikami tej samej sprawy; w przypadku malarzy należy dodać spotkania z modelami, marszandami, organizatorami wystaw i krytykami, a w przypadku pisarzy spotkania z wydawcami, redaktorami, recenzentami, czytelnikami itd.

Doniosłe znaczenie dla wszystkich twórców mają również spotkania z osobami odmiennej płci, ponieważ związek życia uczuciowego z procesami eksterioryzacji jest niezwykle silny.

Dla badacza takich spotkań największe znaczenie mają oczywiście te spotkania, które zostały utrwalone w dziełach lub wywarły jakiś inny widoczny wpływ na kształt dzieł. Równie doniosłe znaczenie ma łączenie nazwisk jako wyraz przekonania o ich przynależności do tego samego obozu, prądu, kierunku, stylu.

Łączenie nazwisk bywa także wyrazem oceny znaczenia danej postaci. Jeżeli spotykamy zestawienia: Demokryt i Platon, Owidiusz i Horacy, Schiller i Goethe, Kant i Hegel, Bach i Beethoven — to uważamy je za naturalne, ponieważ jednego możemy cenić bardziej, drugiego mniej, ale są to nazwiska mniej więcej tej samej rangi [...].

W przypadku łączenia nazwisk ludzi z różnych epok, mamy zazwyczaj do czynienia z ekwiwalencją albo liniami rozwoju. Przez ekwiwalencję rozumiemy spełnianie analogicznej funkcji w innej epoce lub w innym kraju albo w innej dziedzinie kultury. Na takiej zasadzie nazywano Wergiliusza „łacińskim Homerem", Lukiana „Wolterem starożytności", Rastawieckiego „polskim Vasarim", Vaniniego „Homerem ateistów", Mozarta „Rafaelem muzyki", Griega „Szopenem Północy", Hugona Kołłątaja „polskim Robespierre'em", Maneta „francuskim Goyą", Chełmońskiego „Mickiewiczem polskiego malarstwa" itd.

Przez linię rozwoju rozumiemy takie uporządkowanie kilku myślicieli, że jeden z nich traktowany jest jako „punkt wyjścia", drugi jako „punkt dojścia", a trzeci jako „ogniwo pośrednie" pomiędzy nimi, albo „punkt przejścia".

W tej sprawie zachodzi dość istotna różnica pomiędzy filozofami a historykami filozofii. Pomijam już to, że filozof nie zawsze jest zainteresowany w ujawnianiu prawdziwych „punktów wyjścia" (i nie zawsze zdaje sobie z nich sprawę) i dla dodania blasku własnej osobie często konstruuje sobie fikcyjną „galerię antenatów", a historyk filozofii może tę mistyfikację zdemaskować; znacznie ważniejsza bowiem jest tu różnica strukturalna pomiędzy filozofią a późniejszą od niej historią filozofii. Filozof może ujmować samego siebie tylko jako „punkt dojścia" jednej lub kilku określonych linii rozwoju, natomiast nie jest w stanie przewi-

dzieć, co będzie dalej [po jego śmierci] i czym stanie się jego filozofia dla przyszłych stuleci. Historyk filozofii — zwłaszcza po kilku stuleciach — może tę samą filozofię traktować jako „pole przejścia" rozmaitych linii rozwoju, ponieważ dostrzega nie tylko te drogi, które do tej filozofii prowadzą, ale również i te drogi, które od tej filozofii wiodą do myślicieli następnych stuleci — których filozof nie mógł przewidzieć, ani wyobrazić sobie.

Przez „p o l i g r a m" rozumieć będę każde, nawet najkrótsze zdanie, w którym jest mowa nie o czymś jednym, ale co najmniej o dwóch różnych przedmiotach. „Poligramy" to nie tylko współobecność nazwisk, ale również współobecność nazwisk i określonych pojęć. Szczególnie instruktywne byłoby tu zestawienie statystyczne tych pojęć filozoficznych, które najczęściej występują w vaninogramach, brunogramach, zdaniach o Demokrycie, Platonie, Koperniku, Morusie, Heglu, Feuerbachu, Nietzschem, Sartrze itd. W vaninogramach słowem najczęściej spotykanym byłby prawdopodobnie ateizm, w zdaniach o Demokrycie — atom, w zdaniach o Platonie — idea, w zdaniach o Koperniku — Słońce, ruchy Ziemi, w zdaniach o Morusie — utopia, w zdaniach o Heglu — dialektyka, w zdaniach o Feuerbachu — alienacja, w zdaniach o Nietzschem — nadczłowiek, w zdaniach o Sartrze — egzystencja itd. Zgodnie z działaniem prawa recepcyjnej fragmentaryzacji i symplifikacji obserwujemy tu redukcję myśliciela do jednego pojęcia. Powstaje wówczas „s p r z ę ż e n i e m a g n e t y c z n e" w tym sensie, że zarówno nazwisko staje się magnesem przyciągającym owo pojęcie, jak owo pojęcie staje się magnesem przyciągającym to nazwisko i wreszcie w świadomości tysięcy ludzi, którzy sami nie czytali żadnych dzieł danego myśliciela, dochodzi do utożsamienia człowieka z pojęciem a pojęcia z człowiekiem. Myśliciel zdobywa wówczas światową sławę, ale płaci za nią niezwykle wysoką cenę; przypisuje mu się zwykle tylko jakąś jedną, prostą, banalną, płytką myśl. Z ludźmi, którzy przyzwyczaili się już posługiwać określonym nazwiskiem jako dwudziestogroszówką, dyskusja na temat tego myśliciela jest w zasadzie niemożliwa; przekonani są, że wiedzą o tym myślicielu wszystko, a faktycznie nie wiedzą o nim nic.

Na takim podłożu wyrasta k u l t w i e l k i c h l u d z i. Zbadanie istoty tego kultu prowadzi do odkrycia, że posiada on treść

aksjologiczną. O ile myśliciel jest w myśleniu potocznym redukowany do jakiegoś jednego pojęcia, człowiek, który staje się przedmiotem kultu, jest utożsamiany z określoną wartością — staje się symbolem, personifikacją, ucieleśnieniem tej wartości. Objawy kultu dla danego bohatera są więc zmistyfikowanym wyrazem uznawania określonej wartości przez daną grupę społeczną, warstwę, klasę, naród. Sprawę tę wyjaśnił doskonale Stefan Czarnowski w swojej książce o świętym Patryku, pokazując jak rozmaite formy kultu wielkich ludzi wyrastają z określonych potrzeb społecznych i jak potrzeby te kształtują określone legendy.

Człowiek w świecie dzieł, s. 303 - 308.

JEDNOŚĆ ŚWIATA LUDZI I ŚWIATA DZIEŁ

Zestawmy kilkanaście najważniejszych twierdzeń, które stanowią różne warianty myśli przewodniej [książki *Człowiek w świecie dzieł*]:

1) Ani świata wewnętrznego, ani dzieła nie można od siebie odrywać. W swoim świecie wewnętrznym człowiek istnieje w sposób niepełny, potencjalny, urzeczywistnia się tworząc rzecz. Ale w tę rzecz wyeksterioryzował się właśnie jego świat wewnętrzny i wartość dzieła zależy w znacznej mierze od bogactwa tego świata, który się w nie przelewał i od zdolności eksterioryzacyjnych podmiotu umiejącego tworzyć dzieła. Z drugiej strony stworzone przez człowieka dzieło, to dzieło, w którym ukryta jest obecność człowieka, samo w sobie również istnieje potencjalnie i urzeczywistnia się dopiero dzięki odbiorcy. Byt dzieła jako rzeczy jest niepełny; naprawdę żyje ono tylko wówczas, kiedy jest odbierane. Tak więc zarówno człowiek — do pełnego, rzeczywistego istnienia — potrzebuje rzeczy, jak rzecz — do pełnego, rzeczywistego istnienia — potrzebuje człowieka.

2) Świat rzeczy tworzony jest przez ludzi dla ludzi. Cały sens istnienia świata rzeczy polega na tym, żeby jak najlepiej służyły one ludziom. Ale i ludzie istnieją po to, żeby tworzyć świat rzeczy. Istnienie ludzkie — nie uczestniczące w wytwarzaniu świata rzeczy — jest istnieniem niepełnym, bezużytecznym, zmarnowanym.

3) Każde dzieło człowieka jest czymś wyodrębnionym, ale żadne nie istnieje w sposób izolowany. Każde jednocześnie nosi swój cel w sobie i nie jest celem dla siebie. Każde dzieło, nawet najdoskonalsze i zwłaszcza najdoskonalsze, jest częścią świata rzeczy i stanowi „ogniwo" określonych łańcuchów, „pole przejścia" od jednych rzeczy ku drugim rzeczom.

4) Każdy człowiek jest bytem wyodrębnionym — różnorodność ludzi jest specyficznie ludzkim sposobem istnienia rodzaju ludzkiego, ale żaden człowiek nie istnieje w sposób izolowany od innych ludzi. Każdy jest sam w sobie celem (*Selbstzweck* — jak powiadał Kant), a jednocześnie nie może być celem sam dla siebie. Każdy człowiek jest częścią określonej grupy społecznej i całej ludzkości i każdy stanowi „ogniwo" i „pole przejścia" od jednych ludzi ku drugim ludziom.

5) Każde pokolenie jest i jednocześnie nie jestem celem samo dla siebie. Żadnego pokolenia nie można traktować wyłącznie jako „środek", „narzędzie" i „mierzwę" dla innych pokoleń, a jednocześnie żadne pokolenie nie powinno myśleć tylko o sobie, ale również o przyszłych pokoleniach i w tej pracy dla przyszłych pokoleń powinno odnajdywać sens własnego istnienia.

6) Pokolenia, które żyły przed nami, były celem same dla siebie i nie można ich traktować tak, jak gdyby jedynym celem ich istnienia było przygotowanie świata dla nas, ale za przygotowanie tego świata należy im się głęboka wdzięczność.

7) Żadne dzieło przeszłości — nawet najdoskonalsze — nie może zastąpić (uczynić zbędnymi) arcydzieł przeszłości, ani tych arcydzieł, które powinni stworzyć potomni. Żadne dzieła potomnych nie będą mogły zastąpić tych dzieł, które tworzymy.

8) Każda faza naszego życia powinna mieć swój własny sens, a jednocześnie służyć przygotowaniu następnej fazy. Nie powinno się żyć ani wyłącznie przeszłością, ani wyłącznie teraźniejszością, ani wyłącznie przyszłością, ale należy żyć jednocześnie we wszystkich tych trzech wymiarach, a więc nigdy nie zapominać o tych wartościach, które stworzyła przeszłość, a działalnością naszą nadawać sens naszemu teraźniejszemu życiu z nieustanną troską o to, co pozostawimy po sobie potomnym.

9) Nie należy przeciwstawiać sobie dzieła i twórcy, ponieważ dzieło i twórca stanowią jedność. I nie należy przeciwstawiać sobie

świata ludzi i świata dzieł ludzkich, ponieważ świat ludzi i świat dzieł ludzkich stanowią jedność.

10) Świat ludzi obejmuje wszystkich ludzi, nie tylko żyjących, ale zmarłych, a także tych, którzy pojawią się w następnych tysiącleciach.

11) Świat dzieł ludzkich obejmuje nie tylko dzieła stworzone przez dawne pokolenia i te dzieła, które tworzy nasze pokolenie, ale również te dzieła, które zostaną stworzone w przyszłości.

12) Tworząc jakiekolwiek dzieło, należy mieć świadomość własnej przynależności do określonej grupy społecznej, klasy, narodu, ludzkości i do nieskończonego łańcucha pokoleń — świadomość „współobecności żywych, umarłych i nienarodzonych".

13) Tworząc jakiekolwiek dzieło, należy mieć świadomość uczestnictwa w nieskończonym procesie tworzenia świata dzieł ludzkich. Dzieło to powinno mieć wartość zarówno samo w sobie, jak i ze względu na miejsce zajmowane w całości świata dzieł ludzkich.

14) Doskonałe dzieło powinno być jednością różnorodnych elementów w ten sposób, aby było zdolne do życia zarówno jako całość, jak i każdym ze swoich elementów z osobna. Dzieło takie jest doskonalsze od tych, które ulegają całkowitemu rozbiciu na elementy, jak i od tych, które mogą istnieć tylko jako całość.

15) Doskonałe dzieło powinno posiadać zarówno pewien określony zestaw sensów, wynikający z jego przynależności do wielu różnorodnych kontekstów, jak i zdolność do nasycania się nowymi sensami, wkładanymi przez kolejne kręgi pokoleń odbiorców.

16) Doskonałe dzieło powinno dawać możliwość wielorakiego odbioru, a w szczególności:

a) odbioru wszystkich znaczeń, którymi dzieło to zostało nasycone — w całym bogactwie i skomplikowaniu jego obiektywnej, skontrapunktowanej wieloznaczności,

b) kolejnego akcentowania wybranego znaczenia z lekkim przygaszeniem i przyciszeniem pozostałych znaczeń,

c) abstrahowania od niektórych kontekstów i rozmaitych innych sposobów odtreszczania go, aż do przekształcenia go w pustą formę,

d) wyjmowania z niego dowolnego fragmentu i traktowania

go w sposób oderwany od całości dzieła, włączania go w nowe konteksty,

e) dotreszczania dzieła wkładanymi przez siebie znaczeniami,

f) częściowego lub całkowitego przetreszczania dzieła lub dowolnego fragmentu,

g) traktowania dzieła jako s u r o w c a d o w ł a s n y c h d z i e ł — pod warunkiem, że w ten sposób nie zostanie ono fizycznie unicestwione.

Ten ostatni warunek wygląda rozmaicie w różnych dziedzinach kultury. Tam, gdzie dane dzieło istnieje w formie zwielokrotnionej (wiele egzemplarzy jednej książki, wiele nut określonego utworu muzycznego, wiele reprodukcji posągu lub obrazu) traktowanie tego dzieła jako surowca nie niszczy jego istnienia. Jeżeli więc we własnym egzemplarzu książki napisanej przez kogoś innego czynimy podkreślenia, dopisujemy na marginesach uwagi, ozdabiamy je własnymi ilustracjami, uzupełniamy wklejkami, albo przeciwnie wyrywamy z niej ilustracje, żeby włączyć je w inny kontekst, oprawiamy w zaprojektowaną przez nas oprawę — cały tekst, albo jego fragment, sam albo z pracami innych autorów, tworząc w ten sposób tak zwany „klocek"; jeżeli z książki tej wybieramy jakieś zdanie i cytujemy je, albo parafrazujemy — to wszystkie te czynności przeważnie nie niszczą samego dzieła, które istnieje we własnej postaci w dalszym ciągu, mimo że jedną z kopii zniszczyliśmy, aby stworzyć coś nowego. Czasem jednak — gdy dane dzieło istnieje tylko w jednym egzemplarzu (np. rękopis albo niezwykle rzadki druk) — a my niszczymy je, ponieważ jest nam potrzebne jako surowiec, a więc na przykład zamalowujemy tekst, aby napisać na tej samej karcie nowy tekst, tworząc w ten sposób palimpsest, wówczas takie korzystanie z dzieł poprzedników jest niewłaściwe i godne potępienia. Poważniejsze problemy powstają w architekturze i urbanistyce, gdzie trzeba podejmować trudne decyzje w sprawie burzenia czy przebudowy i gdzie zdania na temat nietykalności określonego obiektu mogą być podzielone.

*

* *

Książka ta nie ma „zakończenia", ponieważ chce „otwierać", a nie „zamykać"; „rozpoczynać", a nie „kończyć". Wprawdzie

z punktu widzenia tradycyjnej struktury książek, a także z punktu widzenia pewnego etapu pracy autora, te ostatnie strony powinny stanowić „pole dojścia", ku któremu powinny zbiegać się różne wątki tej książki, ale dla czytelników — i dla samego autora — z ostatnimi stronami tej książki nie kończy się praca myślowa, i to, co dla tej książki jest „polem dojścia", powinno stać się „polem wyjścia" do dalszych rozmyślań [...].

Nie tylko książka i jej autor stanowią jedność, ale również książka i jej czytelnik stanowią pewną całość, w tym sensie, że do pełnego, rzeczywistego istnienia książki potrzebna jest aktywność czytelnika, który aktualizuje to, co w niej tkwi potencjalnie, wypełnia własnym wysiłkiem intelektualnym miejsca niedookreślone, nasyca ją nowymi znaczeniami i traktuje ją jako pole wyjścia do własnych rozważań starając się przy każdym zdaniu tej książki widzieć nie tylko to, co w niej jest, ale i swoje własne zadania, nie tylko książkę, ale i samego siebie jako podmiot myślący, dla którego każda książka, a więc i ta, powinna być okazją do samodzielnego myślenia.

Rozumiejąc w taki sposób funkcję książki filozoficznej, nie zakończę tej książki kropką. Chcę bowiem — bo każdemu autorowi powinno na tym zależeć — dać tej książce taką „doskonałość", na jaką maksymalnie mnie stać, a doskonałość polega przecież na niedokończeniu, na możliwości nieskończonego uzupełniania, na otwarciu drogi dla pojawiania się rzeczy nowych.

Najlepiej więc byłoby tę książkę przerwać w połowie zdania słowem „i", które jak płonąca pochodnia — o której pisał Lukrecjusz — przechodzi od autora do czytelnika. Do tego miejsca czytelnik biegł razem z autorem, od tego miejsca biegnie dalej sam i...

Człowiek w świecie dzieł, s. 326 - 333.
Wrocław—Warszawa, lipiec 1972 r.

Post scriptum (1989)

Dnia 26 marca 1974 r. otrzymałem pierwszy egzemplarz książki *Człowiek w świecie dzieł*. Zdawałem sobie sprawę, że fakt ten zmienia w sposób istotny moje życie, ponieważ „stałem się kimś innym, niż byłem dotąd", a w świadomości ludzi, którzy będą się

ze mną spotykali, nowy obraz mojej osoby zacznie stopniowo wypierać kilka wcześniejszych obrazów.

Wybuch wojny sprawił, że mój *William McDougall* drukowany w 1939 r. w „Przeglądzie Filozoficznym" nie został zauważony. Obraz mojej osoby jako „historyka psychologii" nie uformował się.

Drugi autoportret sporządziłem sobie w 1945 r. drukując tomik wierszy *Mózgłęta w mózgiganty*. Było wprawdzie kilkanaście osób, którym wiersze te spodobały się (wśród tych osób znalazła się Irena Solska, prof. Antoni Bolesław Dobrowolski, prof. Stanisław Małkowski), ale kilka złośliwych recenzji odebrało mi ochotę do drukowania następnych tomików.

Trzeci autoportret sporządziłem sobie serią broszur antypapieskich drukowanych w latach 1949 - 1953. Broszur tych było dużo m. in. *Papieże przeciw Polsce* (1949), *Chłopi a biskupi* (1950), *Kłopoty rodzinne papieży* (1950), *Tysiąc lat zatargów z papieżami* (1950), *Papież Pius XII w świetle własnych przemówień i listów* (1952), *Watykański bank Pacellich* (1952). Agresywność tych broszur i wysokie nakłady sprawiły, że ten obraz mojej osoby utrwalił się w świadomości kilkudziesięciu tysięcy osób. Jeszcze i dziś, po czterdziestu latach, wiele osób widzi we mnie tylko antyklerykalnego publicystę, chociaż w latach pięćdziesiątych historia filozofii i religioznawstwo zdecydowanie zepchnęły moją działalność publicystyczną na dalszy plan (i to nawet nie na drugi, ale na jakiś dziesiąty plan).

Czwarty autoportret tworzyłem sobie przez dwadzieścia lat pracami historycznymi związanymi z interpretacją dzieł myślicieli włoskiego, polskiego i francuskiego Odrodzenia, a w szczególności takimi książkami jak *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna* (1962), *Centralne kategorie filozofii Vaniniego* (1970), *Filozofia włoskiego Odrodzenia* (1967), *Filozofia francuskiego Odrodzenia* (1973). W środowisku naukowym wytworzył się nowy obraz mojej osoby: historyka filozofii, italianisty, historyka ateizmu. Równolegle tworzyłem sobie w tym czasie piąty autoportret pracami z zakresu ateistycznej krytyki religii, w których warstwa historyczna łączyła się wyraźnie z warstwą teoretyczną „walczącego ateizmu". Mam na myśli takie książki jak *Starożytni o religii* (1959), *Filozofowie o religii* (1960, 1963), *Wypisy z historii krytyki religii* (1962), *Wykłady o krytyce religii* (1963, 1965), *Ateizm* (1964)

i wydany ostatnio *Zarys dziejów krytyki religii* (1986), utrwalający w świadomości szerokich kręgów obraz mojej osoby jako ateisty.

Książka *Człowiek w świecie dzieł* kładła wiosną 1974 r. fundament pod szósty obraz, który pokazywał mnie jako filozofa kultury pracującego nad budową własnego systemu filozoficznego. Książkę tę przyjęto bardzo życzliwie. Poczynając od prof. Bogdana Suchodolskiego, który napisał pozytywną recenzję maszynopisu dla Wydawnictwa, przez recenzje drukowane w czasopismach i liczne wzmianki w książkach i rozprawach na różne tematy, w których pozytywnie oceniano poszczególne myśli, nikt nie podjął polemiki z wysuniętymi przeze mnie twierdzeniami ani nie skwitował ich złośliwą uwagą. Prawdopodobnie ci, którzy mogliby to uczynić, nie sięgnęli w ogóle do tej książki, ponieważ wystarczał im ten obraz mojej osoby, który ukształtowały w ich umyśle moje poprzednie prace.

Nie pojawiły się próby odczytywania *Człowieka w świecie dzieł* redukujące treść do tego, o czym pisałem we wcześniejszych pracach. Książka ta wyraźnie znajdowała się na innym obszarze niż publicystyka antyklerykalna, historia filozofii czy ateistyczna krytyka religii. Pojawiała się więc inna możliwość: zastosowanie tej właśnie książki jako „klucza" otwierającego dostęp do tych warstw moich poprzednich książek, które nie zostały zauważone, ponieważ ich nie szukano. Chodzi przede wszystkim o warstwę filozoficzną, o zalążki ergantropii, inkontrologii, spacjocentryzmu, polimeryzmu. Weźmy na przykład *Podróż w świat średniowiecznych cudów* (1954). W książce tej można było widzieć tylko — pełne antyklerykalnej i antyreligijnej pasji — zwalczanie wiary w cuda. Teraz, znajomość książki *Człowiek w świecie dzieł* pozwala w napisanej dwadzieścia lat wcześniej *Podróży* zauważyć nie tylko obecną tam kategorię „świata dzieł", nazywanych tam przeze mnie „prawdziwymi cudami złotych rąk i wspaniałych umysłów" — na przykład potężnych nowoczesnych mózgów elektronowych, arcydzieł poezji, malarstwa, architektury, którymi pisano „prawdziwą historię ludzkości" — ale także zalążek późniejszej eksplozji zainteresowania filozofią muzyki. Stawiam tam bowiem pytanie: „Czyż to nie cud prawdziwy umieć namalować dźwiękami zwykłych skrzypek piękny, rodzinny krajobraz?"

Dziś, kiedy po 15 latach odczytuję na nowo *Człowieka w świecie dzieł*, znajduję tam przede wszystkim wyraźnie zarysowane „pola wyjścia" do następnych książek. Zajmujące tam około 70 stron interpretacje obrazów zapowiadają napisane kilka lat później *Portrety filozofów*, a rozważania nad obecnością nauczyciela w umyśle ucznia — zapowiadają *Nauczycieli*. I wreszcie: § 57 pod charakterystycznym tytułem *Próba klasyfikacji „spotkań"* zapowiada, że już wkrótce narodzi się i n k o n t r o l o g i a. Nie należy zatem sądzić, że pomysł budowania „teorii spotkań" zawdzięczam lekturze książki J. Böckenhoffa, ponieważ było odwrotnie. To nie ta książka rozbudziła moje zainteresowanie „spotkaniami", ale fakt, że już od kilku lat zajmowałem się problematyką spotkań, rozbudził moje zainteresowanie tą właśnie książką.

Wszystko zaczęło się od badania „pośmiertnych losów" Vaniniego, od „odkrycia", zarejestrowania i przeanalizowania 34 pośmiertnych spotkań Vaniniego z Campanellą. Moja praca na ten temat — ze słowem i n c o n t r i w tytule — ukazała się w Neapolu 1969 r. Później, w lipcu 1972 r. napisałem wspomniany wyżej paragraf 57, w którym na samym początku precyzuję, że interesują mnie tylko te „spotkania, które w jakiś sposób o w o c u j ą w ś w i e c i e d z i e ł" — deklaracja ta odcina mnie wyraźnie od wszystkich pozostałych nurtów XX-wiecznej filozofii spotkań.

Następnie, książka *Człowiek w świecie dzieł* znajdowała się jeszcze w druku, gdy mój przyjaciel, filozof włoski, Alberto Caracciolo ofiarował mi 18 lutego 1973 r. świeżo wydaną przez siebie pracę zbiorową *Musica e filosofia*. Czytając 3 marca 1973 r. napisany przez niego tekst, zwróciłem uwagę na przypis do s. 70, w którym Caracciolo napisał, że „obszerną informację o filozofii spotkań" można znaleźć w książce J. Böckenhoffa *Die Begegnungsphilosophie*, wydanej w 1970 r. Wiadomość ta zelektryzowała mnie i natychmiast napisałem list do Caracciola prosząc o tę książkę.

Caracciolo przysłał mi tę kiążkę 23 sierpnia 1973 r. — przeczytałem ją jednym tchem w ciągu pięciu dni, słowo „inkontrologia" utworzyłem 24 sierpnia a 27 października 1973 r. zaniosłem do redakcji „Euhemera" pracę, którą tu w całości przedrukowujemy: (opuszczając — podobnie jak we wszystkich pozostałych tekstach — przypisy).

11 marca 1989 r.

1973

„TEOLOGIA SPOTKANIA" A ZADANIA RELIGIOZNAWCZEJ INKONTROLOGII

Teologia bierze za punkt wyjścia urojoną nadprzyrodzoność, żądając, abyśmy się jej bezwzględnie podporządkowali. Dla idealizmu subiektywnego punktem wyjścia jest własna świadomość. Dla materializmu metafizycznego — świat przedmiotów istniejących niezależnie od człowieka. Marksizm, który również pod tym względem jest przełomem rewolucyjnym w dziejach ludzkości, bierze za punkt wyjścia praktykę społeczną czyli zbiorowe działanie przekształcające świat. Uczestnicząc w społecznym przekształcaniu świata jednocześnie zmieniamy i poznajemy obiektywną rzeczywistość i samych siebie. Nasz udział w życiu społecznym jest wcześniejszy od ukształtowania się naszej osobowości.

Myśl o społecznym charakterze istnienia ludzkiego, rozwinięta przez materializm historyczny w połowie zeszłego stulecia, stała się w ostatnich 50 latach zalążkiem nowego kierunku filozoficznego, którego twórcy przedstawili ją — w wielu rozmaitych wariantach — jako swoje własne odkrycie, przyjmując w charakterze fundamentów następujące twierdzenia:

1) Niezbędna jest zmiana postawy; w centrum nie powinno stać „ja", lecz „ty". W niemieckiej literaturze filozoficznej i teologicznej pojawiło się w związku z tym wiele nowych słów, które trudno przełożyć na polski. Od słowa „ty" (*Du*) utworzono rzeczownik *Duheit* (twojość), *Duhaftigkeit* (twoistość), *Dubezogenheit* (odniesienie do ciebie) i *Duwelt* (świat ukonstytuowany przez zauważenie twojej obecności w nim). Filozofów, którzy przyjęli *Duheit* za centralną kategorię, zaczęto nazywać „ty-filozofami" (*die Du-Philosophen*).

2) Punktem wyjścia powinno być uznanie rzeczywistości „drugiego" człowieka (*realidad del otro* — jak powiada filozof hiszpański Pedro Lain Entralgo) i respektowanie jego „inności"; potrzebna jest „nauka o drugim człowieku" (*die Lehre vom Andern, teoria del otro*).

3) Istnienie człowieka jest zawsze „współ-istnieniem" (*Mitsein*) z innymi ludźmi; egzystencjalizm należy zastąpić „koegzystencjalizmem", pojęcie „otaczającego nas świata" (*die Umwelt*) należy zastąpić pojęciem „współświata" (*die Mitwelt*), a filozofię — „współfilozofią" (*die Mitphilosophie*) ze „współludźmi" (*die Mitmenschen*).

4) Od filozofii, w której punktem wyjścia było nasze „ja", należy przejść do filozofii, w której punktem wyjścia jesteśmy „my" (*Wir*). I znów zostały utworzone nowe rzeczowniki: *Wirheit* (naszość), *Wirsein* (istnienie nas, nie tylko mnie, lecz jednocześnie mnie i ciebie, jako podstawowa forma istnienia) i *Wirwelt* (świat ukonstytuowany przez naszą wspólną w nim obecność), a w przeciwieństwie do epoki panowania indywidualizmu i idealizmu subiektywnego (*Ichzeit*), zaczęto nazywać naszą epokę — za Heideggerem — mianem: *die nach-ich-hafte Wirzeit*. W przeciwieństwie do subiektywizmu zaczęto nazywać tę filozofię „intersubiektywizmem", a także, od występującego w tym terminie słowa *inter* (między) — „ontologią między" a nawet „teologią między" (*die Theologie des Zwischen*). Przedstawiciel tej teologii, Michael Theunissen, zbudował w związku z tym nową definicję Boga: das Zwischen aller Zwischen.

5) Powinniśmy nauczyć się „myśleć dialogowo", zastępując dawny monologowy sposób uprawiania filozofii „myśleniem dialogicznym", wsłuchującym się z szacunkiem w to, co mają do powiedzenia również inne osoby. W związku z tym dla określenia tej filozofii powstały takie terminy jak „dialogizm" (M. Theunissen), „filozofia dialogu"(Guido Calogero), „dialogika" (Aldo Testa) i „dialogiczny personalizm" (Bernhard Langemeyer).

6) Istota nasza jest konstytuowana przez „spotkania" z innymi ludźmi; potrzebna jest „nauka o spotkaniach" (*die Begegnungslehre* — jak powiada Fritz Schulze) a także, uzupełniająca ją „nauka o rozstaniach" (*Phänomenologie des Scheidens* — jak powiada Stephan Strasser). Ze względu na szczególną doniosłość pojęcia „spotkania" (*die Begegnung, la rencontre, encuentro, incontro,*

ontmoeting, wstriecza) wszystkich przedstawicieli tej filozofii określa się najczęściej mianem „filozofów spotkania" (*die Begegnungsdenker* lub *die Begegnungsphilosophen*). Słowo „spotkanie" stało się, według Josefa Böckenhoffa, jednym z najbardziej modnych słów (*Modewort*) i coraz częściej trafia do tytułów książek i rozpraw. Ludwig Englert udowodnił to publikując rejestr zawierający 250 prac z lat 1900 - 1957, posiadających w tytule słowo „spotkanie", ale z tego 200 tytułów przypada na literaturę piękną. Natomiast z bibliografii, którą sporządził Josef Böckenhoff, można wyłowić 42 prace z lat 1938 - 1965, które w tytule mają słowo „spotkanie" a merytorycznie należą do teologii, filozofii, psychologii, psychiatrii i pedagogiki. Na uwagę zasługuje fakt, że tytuł *Spotkanie* dał swojej książce jeden z głównych przedstawicieli tej filozofii, mianowicie Martin Buber i taki sam tytuł dał swojej pracy filozof katolicki, Romano Guardini. Pod tytułem *Filozofia spotkania* wydali swoje książki Remigius Kwant i Josef Böckenhoff. Wspominana już wielokrotnie książka Böckenhoffa jest dla nas głównym przewodnikiem po całej dotychczasowej literaturze — *sit venia verbis* — i n k o n t r o l o g i c z n e j czyli spotkanioznawczej.

Rozmaitość wspomnianych wyżej nazw nie jest przypadkowa. Świadczy ona o rozmaitym rozmieszczaniu akcentów, za którym kryją się, naszym zdaniem, odmienne orientacje filozoficzne. Powiedzmy od razu, że wywodząca się od Martina Bubera „ty-filozofia" jest w gruncie rzeczy nie filozofią, lecz irracjonalistyczną teologią. Dla wielu „ty-filozofów" słowo „Ty" nie oznacza drugiego człowieka, ale Boga. Niektórzy spośród nich jak O. Semmelroth czy E. Schillebeeckx już w tytułach swoich prac zapowiadają, że chodzi im o „spotkania z Bogiem". W tym kontekście postulat zastąpienia „ja" prze „ty" nie oznacza wcale uznania społecznej natury człowieka ani nawet pozytywistycznego „altruizmu", ale stanowi nową wersję fragmentu pacierza (Bądź wola Twoja), w którym wierzący deklaruje wyrzeczenie się własnej woli na rzecz urojonej przez siebie istoty.

Wprawdzie Böckenhoff przypisuje Buberowi zuchwałe „odrzucanie teologii i religii" [ale polega ono na tym, że] czynią one z Boga „przedmiot", gdy tymczasem dla Bubera Bóg to nie „On", lecz „Ty". Warto przy tej okazji zauważyć, że nie tylko Kanta,

ale również teologię można krytykować zarówno „z lewa" jak „z prawa". Buber krytykuje teologię „z prawa", ponieważ jest ona dla niego za filozoficzna i za racjonalna. To samo dotyczy drugiego współzałożyciela „ty-filozofii", chrześcijańskiego teologa Ferdinanda Ebnera, który powiada, że „zamiast rozmawiać o Bogu, chodzi o to, żeby rozmawiać z Bogiem". Otóż „z dwojga złego" lepiej już chyba „rozmawiać o Bogu", bo w takiej rozmowie mogą — w przebraniu teologicznym — pojawić się jakieś treści filozoficzne, natomiast wszelkie „rozmowy z Bogiem" są tylko urojeniem.

„Ty-filozofia" nie jest filozofią, lecz antyfilozofią i to w sposób konieczny, ponieważ refleksja filozoficzna przekształca nieuchronnie „ty" w przedmiot. Kiedy próbujemy racjonalnie analizować pojęcie „ty", nieuchronnie znika „ty" i pojawia się „on" (*Das Du wird in der Reflexion zum Er*). A owo „ty", które przekształciło się w „on" (*zum Er gewordenes Du*), nie jest tym „ty", o którego chodzi „ty-filozofom". Uciekają więc od racjonalnego myślenia pojęciowego do pozaracjonalnej intuicji i od filozofii do „czterech G" (*Gott, Geheimnis, Glaube, Gnade* — Bóg, tajemnica, wiara i łaska). Tym samym jednak, jak to słusznie zauważono, „podcinają gałąź, na której sami siedzą". Jeżeli powiadają, że Du-Begegnung jest „tajemnicą" i czymś niepojętym, czego nie można ująć w racjonalne pojęcia (*begriffliche Unfassbarkeit*), dodając przy tym, że jest to zjawisko nieprzewidywalne (*unvorhersehbar* — jak powiada Werner Fischel), którego nie można zaplanować (*nicht planbar* — jak powiada Arnold Schäfer), to nie wiadomo, po co mielibyśmy te książki czytać. Jeżeli bowiem sięgamy do książek o spotkaniu, to przecież nie po to, żeby zapoznać się z wyznaniem autora, że nic na ten temat nie da się powiedzieć, ale właśnie po to, żeby zdobyć rzetelną wiedzę o formach i skutkach spotkań i żeby na tej podstawie nauczyć się prawidłowo je programować.

Podobnie jak egzystencjalizm również „filozofia spotkania" rozwidla się wyraźnie na dwa nurty: religijny i ateistyczny. Sam Böckenhoff próbuje wprawdzie oddzielać problematykę filozoficzną od teologicznej, deklarując własne zainteresowanie tylko dla tej pierwszej, ale jednocześnie marzy mu się zbudowanie nowej teologii i filozofii chrześcijańskiej z wykorzystaniem „spotkania" jako centralnej kategorii (*mit Hilfe der Begegnung*), ale oczywiście „na podstawie objawienia" (*aufgrund der Offenbarung*).

W rezultacie, jak to łatwo sprawdzić choćby w skorowidzu rzeczowym, Bóg pojawia się w tej książce przeszło 100 razy na 100 różnych stronach. Od tych ciągłych „spotkań z Bogiem" znacznie bardziej interesujące i przydatne byłoby skoncentrowanie się na spotkaniach z ludźmi i dziełami ludzkimi.

„Filozofia spotkania" nie musi mieć charakteru idealistycznego. Wprawdzie niektórzy jej przedstawiciele twierdzą, że filozofia ta idzie swoją własną, „trzecią drogą", różną od materializmu i idealizmu, ale ostrze ich polemiki kieruje się przede wszystkim przeciwko idealizmowi subiektywnemu. Warto tu wspomnieć o tym, że właśnie w przeciwieństwie do „koła" idealizmu subiektywnego, które ma tylko jeden środek, mianowicie moją świadomość konstruującą świat, herbem nowej filozofii stała się e l i p s a, posiadająca — jak to wyjaśnia Ernst Michel — nie jedno ognisko, lecz [dwa:] ciebie i mnie.

Książka Böckenhoffa składa się (faktycznie) z czterech części, chociaż sam autor dzieli ją tylko na dwie. Część pierwsza (s. 13 - 116) zawiera zarys poglądów na „spotkanie" u różnych filozofów od starożytności do połowy XIX wieku. Böckenhoff stara się wykazać, że „spotkanie" nie było dla tych filozofów żadnym problemem i że w związku z tym „filozofia spotkania" jest kierunkiem „nowym", który powstał dopiero po I wojnie światowej w związku z rozwojem laicyzacji i masowego ateizmu. Wyeliminowanie Boga z obrazu świata doprowadziło do tego, że człowiek poczuł się samotny i zaczął odczuwać potrzebę „spotkania" czyli kontaktu z innymi ludźmi. Jedynymi prekursorami tej filozofii są [według Böckenhoffa] tylko Jacobi, Feuerbach i Dilthey. Friedrich Heinrich Jacobi dlatego, że wyraźnie sformułował podstawowe twierdzenie: „Bez ciebie nie ma mnie" (*Ohne Du kein Ich*). Ludwig Feuerbach dlatego, że wyraźnie wskazał na podstawowe kategorie: „Nie ja, lecz ja i ty [...] — oto prawdziwa zasada myślenia i życia"; „prawdziwa dialektyka to bynajmniej nie monolog samotnego myśliciela z samym sobą, ale dialog pomiędzy mną a tobą". Wilhelm Dilthey dlatego, że za fundament nauk humanistycznych wziął kategorię „rozumienia".

W części drugiej (s. 116 - 210) Böckenhoff omawia poglądy 70 „filozofów spotkania" z ostatnich 50 lat, uwzględniając jedynie literaturę w języku niemieckim, francuskim, hiszpańskim i holen-

derskim i uważając za właściwych założycieli, inicjatorów i najwybitniejszych przedstawicieli tej filozofii Martina Bubera, Ferdinanda Ebnera i Eberharda Grisebacha, mając na myśli ich prace z lat 1921 - 1926. Wtedy właśnie, a więc około 50 lat temu, powstała, jego zdaniem, ta filozofia.

W części trzeciej (s. 211 - 423) autor stara się scalić i uporządkować według zagadnień ten sam materiał, który w części drugiej referował przy każdym z 70 myślicieli z osobna. W rezultacie część trzecia nie wnosi nic nowego. Własne stanowisko przedstawił autor w zakończeniu (s. 424 - 438), które z tego powodu wyodrębniam jako część czwartą. Gdyby ktoś kiedyś zamierzał wydać polski przekład tej książki, to najbardziej celowe byłoby moim zdaniem ograniczenie się do wydania tylko części środkowej czyli fragmentu rozdziału trzeciego części pierwszej (s. 116 - 210) oraz zakończenia i bibliografii (s. 424 - 447).

Do najcenniejszych wątków tej flozofii należą, moim zdaniem, następujące:

1) Nie ma „czystej świadomości"; każda świadomość jest „świadomością czegoś" czyli czegoś innego niż ona sama. Człowiek rozwija się i wzbogaca tylko poprzez „spotkania" z „innym"; nie jest człowiekiem „z natury", ale staje się człowiekiem „w kulturze" (Ernst Michel), „urzeczywistnia się" w spotkaniach, konkretne spotkania tworzą naszą osobowość; „człowiek istnieje tylko tam, gdzie są spotkania"; „żeby odkryć i określić samego siebie — powiada Maxime Chastaing — potrzeba nam do tego drugiego człowieka".

2) Drugi człowiek potrzebny jest nam zwłaszcza jako wzór osobowy, jako model, ukazujący nam, kim możemy i kim powinniśmy się stać (Gaston Berger); ukazywanie ludziom ich własnych możliwości to zadanie poetów, artystów, filozofów i bohaterów.

3) W wychowaniu stale grożą dwa niebezpieczeństwa: albo brak albo nadmiar oddziaływania wychowawczego; wychowawcy są niezbędnie potrzebni do tego, aby wychowanek rozwinął się w pełnego człowieka, muszą jednak tak wychowywać, żeby nie narzucać starych wzorów, nie ujednolicać, nie krępować samodzielności, ale wyzwalać aktywność, inicjatywę, indywidualność; należy więc zbudować naukę o spotkaniach, aby prawidłowo programować spotkania wychowawcy z uczniami.

4) Prawdziwe spotkania nie są wcale bezpośrednimi spotkaniami pomiędzy niematerialnymi duchami, ale dochodzą do skutku wyłącznie dzięki materialnym przedmiotom, to znaczy dzięki ciałom ludzkim i dziełom ludzkim (Georg Rückriem). Niestety, sprawa ta znajduje się na marginesie współczesnej „filozofii spotkania", której przedstawiciele żywią nadmierną obawę, aby „rzeczy" nie przesłaniały człowieka. Rozbudowanie tej problematyki możliwe będzie tylko wówczas, gdy staniemy na pozycjach konsekwentnie materialistycznych i za punkt wyjścia weźmiemy myśl Marksa o „urzeczywistnianiu się" człowieka w wytworach własnej pracy.

„Spotkanie" moje z książką Böckenhoffa nie było przypadkowe. Od wielu lat nurtowała mnie myśl o potrzebie zbudowania marksistowskiej nauki o spotkaniach a ściślej o formach, skutkach i programowaniu spotkań z ludźmi i z dziełami ludzkimi. Wielokrotnie szkicowałem program zbudowania ateistycznej inkontrologii związanej zwłaszcza z badaniem form pośmiertnej obecności myśliciela w kulturze, ponieważ z zebranych przeze mnie materiałów (zwłaszcza ateograficznych, brunograficznych i vaninograficznych) wynikało niezbicie, że „każda obecność jest współobecnością" i w związku z tym „każdy vaninogram okazuje się poligramem" czyli — jakby powiedział Ernst Michel — dwuogniskową elipsą.

Marksistowska inkontrologia pokazałaby nam w nowym świetle myśli Marksa o tym, że człowiek jest całokształtem stosunków społecznych. Prawie cała wiedza o konkretnym człowieku (i o nas samych) może być sprowadzona do protokołów o formach i skutkach spotkań z innymi ludźmi. Każda książka i każdy obraz i w ogóle każde dzieło ludzkie jest rezultatem określonych spotkań i — w istocie swojej — jest zawsze „pracą zbiorową". Wbrew potocznemu poglądowi uważającemu geniusza za „samotnika", badanie dzieł prowadzi do przekonania, że im większy geniusz, tym więcej potrafi wydobyć ze „spotkań" z innymi ludźmi (umiejąc trafiać u każdego od razu na jego „złotą żyłę") i w rezultacie tym bardziej „zbiorowy", społeczny charakter ma jego dzieło.

Do pilnych potrzeb — oprócz inkontrologii ogólnej — należy zbudowanie szczegółowej „inkontrologii religioznawczej", obejmującej m.in. następujące działy:

1) badanie spotkań wyznawcy określonej religii z innymi religiami ze szczególnym zwróceniem uwagi na takie spotkania, które stają się wstrząsem pobudzającym do myślenia, skłaniającym do porównań, rozszerzającym horyzonty intelektualne; kiedy religia z przedmiotu ślepej wiary zaczyna stawać się problemem, przedmiotem refleksji i krytyki. Biorąc pod uwagę fakt, że izolowane od kontaktów z tym, co „inne", zarówno jednostka jak kultura określonego społeczeństwa zatrzymują się w rozwoju, a spotkania z nowymi, innymi treściami są czynnikiem sprzyjającym rozwojowi kulturalnemu, zebrać materiał do prawidłowego zaprogramowania spotkań młodzieży z elementami religioznawstwa w szkolnictwie średnim i wyższym,

2) badanie spotkań pomiędzy wierzącymi i ateistami; zbudowanie teorii d i a l o g u przynoszącego intelektualne korzyści obu stronom a także korzyści społeczne w postaci umacniania współpracy wierzących i niewierzących,

3) badanie przyczyn, sposobów, okoliczności i skutków „r o z s t a ń z r e l i g i ą" w ramach zachodzących współcześnie procesów laicyzacji.

4) badanie spotkań religii z rewolucyjnymi ruchami społecznymi. Warto w tym miejscu wspomnieć o niedawno wydanej książce, której autor, były sekretarz generalny Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Francuskiej (ACJF), znany publicysta Jacques Duquesne podjął ambitną próbę najogólniejszego scharakteryzowania przemian w obrębie współczesnego katolicyzmu i doszedł do wniosku, że pośród nowych faktów, które należy zarejestrować badając dziesięciolecie 1960 - 1970, szczególnie doniosłe znaczenie ma „nie wyłącznie już teoretyczne spotkanie katolików z rewolucją". W poprzednich spotkaniach dochodzą oni najwyżej do akceptowania socjaldemokratycznego reformizmu, obecnie coraz częściej nie widzą przeszkód do aktywnego angażowania się po stronie rewolucji,

5) ocena roli i klasyfikacji spotkań w mitach, w Starym i Nowym Testamencie, w żywotach świętych; redukcjonistyczna interpretacja „teofanii",

6) badanie spotkań kolejnych pokoleń z dziełami tak zwanej sztuki religijnej i pojawiania się nowych, laickich interpretacji, wyłączających te dzieła z kontekstu religijnego i włączających je w kontekst kultury świeckiej,

7) badanie roli spotkań w dziejach rozwoju myśli ateistycznej; zarówno spotkań, które zaowocowały w dziełach poszczególnych ateistów jak spotkań różnorodnych czytelników z tymi dziełami; zarówno spotkań jednostkowych jak spotkań z określonymi grupami, klasami społecznymi, narodami; badanie modyfikacji, jakim pod wpływem pewnego spotkania ulega określona kultura; badanie form i skutków spotkań pomiędzy kulturami,

8) zbadanie — na przykładzie kilku wybranych myślicieli chrześcijańskich — roli spotkań z innymi myślicielami oraz sposobu istnienia tych myślicieli w ich świadomości.

Wkroczenie na wymienione obszary — których lista bynajmniej nie wyczerpuje problematyki religioznawczej inkontrologii — wymaga współpracy wielu specjalistów.

„Euhemer", r. XVIII, 1974, nr 1 (91), s. 11 - 19.

Ukończone 27 października 1973 r.

COME L'UOM S'ETERNA (W JAKI SPOSÓB CZŁOWIEK ZDOBYWA NIEŚMIERTELNOŚĆ)

Szkic o nieśmiertelności myśli

„Inni ludzie są zawsze idealnie obecni we wszystkich przejawach naszego życia"
Cleto Carbonara

Rozważania, które będą tu rozwijane — zgodnie z ateistyczną perspektywą nieśmiertelności — na temat różnych form obecności naszej myśli i naszych uczuć w różnych dziedzinach kultury (a przede wszystkim w filozofii i w malarstwie) należą do tak zwanej „filozofii spotkania" czyli i n k o n t r o l o g i i.

Zacznijmy od wyjaśnienia stosunków zachodzących pomiędzy pojęciami spotkania i egzystencji. Skoro — jak to zauważył już Arystoteles — człowiek jest istotą społeczną, jest rzeczą oczywistą, że tym, co pierwsze, jest spotkanie, natomiast egzystencja jednostki jest czymś wtórnym, pochodnym, kształtowanym i indywidualizowanym tylko w spotkaniach i przez spotkania. To nie jest tak, że poszczególni ludzie (o już ukształtowanej osobowości i in-

dywidualnej egzystencji) spotykają się i wytwarzają „spotkania", ale odwrotnie, najpierw zachodzą spotkania, dzięki którym człowiek staje się człowiekiem, rosnąc, rozwijając się i wyodrębniając się swoją odmiennością od innych ludzi.

Zwalczając heglowską deifikację tego, co ogólne, egzystencjaliści sądzili, że ich pojęcie egzystencji jednostki jest czymś absolutnie pierwotnym, realnym i konkretnym i że należy je przeciwstawić — słusznie broniąc praw konkretnego człowieka — antyludzkim, wampirycznym abstrakcjom spekulacji heglowskiej, podporządkowującej to, co jednostkowe, temu, co ogólne. Było to złudzeniem. Egzystencja jednostki nie jest istnieniem prawdziwym i konkretnym, ale tylko sztuczną konstrukcją egzystencjalistów, którzy arbitralnie wyabstrahowali jeden, sztucznie wyizolowany aspekt rzeczywistości ludzkiej, rozbijając realną koegzystencję ludzi w życiu społecznym na poszczególne, izolowane egzystencje. Jednostka jest idealistyczną abstrakcją, podobnie jak „czysty akt" Gentilego, ponieważ prawdziwy człowiek żyje — w sposób autentycznie ludzki — tylko w spotkaniach z innymi ludźmi, a nie w sposób „czysty", hermetycznie izolowany od innych ludzi.

Temu mojemu rozumowaniu utorował drogę Cleto Carbonara, który już w 1937 r. odważył się zdemaskować „próżnię" i ubóstwo centralnej kategorii aktualizmu Gentilego. Akt czysty to czyste „nic", a już Lukrecjusz uczył, że *nil posse creari de nilo* (nic nie może powstać z niczego). Świat cudownych dzieł ludzkich nie może zostać wyjaśniony w ten sposób, że jest wytworem „ducha jako czystego aktu", ale tylko w ten sposób, że jest wytworem wielu ludzi przez ich akty „nieczyste", to znaczy niepuste, ale empirycznie, społecznie, historycznie, kulturalnie określone, pełne treści zdobywanych i pomnażanych przez serię spotkań z innymi ludźmi.

To, co odnosi się do każdego człowieka, tym bardziej odnosi się do skomplikowanej i bogatej osobowości myśliciela. Bogactwo jego myśli jest wprost proporcjonalne do bogactwa jego spotkań z innymi ludźmi. Weźmy na przykład myśl Carbonary i porównajmy niezwykłe ubóstwo pojęcia izolowanej jednostkowej egzystencji z bogactwem jego kulturalnych spotkań, które zaowocowały długą serią książek, ujawniających zwykle swymi tytułami tę własną inkontrologiczną proweniencję.

Są to spotkania z takimi myślicielami jak Antonio Aliotta, Antonio Banfi, Giovanni Gentile, Benedetto Croce, spotkania z Platonem i Plotynem, z filozofią Quattrocenta i Galileuszem, z Kartezjuszem, Mazzinim, Heglem i Marksem — z ludźmi „świata Carbonary". Otóż, według znanego powiedzenia Marksa, „człowiek to świat człowieka", zaryzykuję więc twierdzenie, że prawdziwy Carbonara żyje przede wszystkim w tych spotkaniach z innymi ludźmi, ze swoimi nauczycielami i swymi ulubionymi autorami, a także w spotkaniach z osobami z własnej rodziny i ze swoimi przyjaciółmi, ze swoimi studentami i swoimi czytelnikami, ponieważ to jest „jego świat" czyli przestrzeń jego prawdziwej egzystencji, nie abstrakcyjnej, nie pustej, nie „czystej", nie izolowanej, ale konkretnej, pełnej treści empirycznych, społecznych, głęboko zakorzenionej w świecie i w życiu ludzi.

Po tym wstępie mogę przejść do analizy głównego problemu tych badań a więc do poszukiwania odpowiedzi na znane pytanie Dantego: *come l'uom s'eterna* (w jaki sposób człowiek zdobywa nieśmiertelność).

Jeśli prawdziwe życie każdego człowieka jest konstytuowane przez jego spotkania z innymi ludźmi, jest rzeczą oczywistą, że także nasza nieśmiertelność powinna być utkana z tego samego materiału. Człowiek zdobywa nieśmiertelność poprzez spotkania, żyjąc nadal w tych śladach, które pozostawiło jego przejście przez świadomość innych ludzi.

Należy tu wyjaśnić pewną wątpliwość. Zazwyczaj utożsamiamy się z naszym wnętrzem. Tymczasem jest rzeczą oczywistą, że spotkania między ludźmi nie mają charakteru bezpośredniego. Między moim wnętrzem a wnętrzem innych ludzi musi być zbudowany jakiś most. Wnętrze drugiego człowieka mogę spotkać tylko wtedy, jeśli zostanie ono wyeksterioryzowane. Jeśli inni ludzie mają się spotkać ze mną, to znaczy z moją „osobą", a nie z moim ciałem, muszę wyeksterioryzować mój świat wewnętrzny, mówiąc coś, albo pisząc, albo wytwarzając przedmioty kulturalne, na przykład książki lub obrazy, które przekażą moje myśli innym ludziom. Taki jest sens „pośmiertnego życia we własnych dziełach". Eksteriorycząc się w przedmiot materialny, przenosząc cząstki mojego świata wewnętrznego do tworzonych przeze mnie dzieł, stwarzam możliwość spotykania się ze mną także po mojej śmierci tym ludziom,

którzy pojawią się na świecie sto, dwieście, albo nawet dwa i trzy tysiące lat po mnie.

Nie wystarcza jednak samo pisanie i drukowanie książek. Nasza osobowość, wyeksterioryzowana w książki, otrzymuje dzięki tym przedmiotom jedynie możliwość zmartwychwstania. W naszych dziełach istniejemy w sposób potencjalny, który musi być zaktualizowany przez innych ludzi. Dzięki naszym książkom możemy zmartwychwstawać tysiąc, dziesięć tysięcy, sto tysięcy razy, ale zawsze musi być ktoś — czytelnik! — który nas wskrzesi. Potrzebne są więc spotkania, ciągłe spotkania, w których żyjemy w sposób prawdziwie ludzki i w których znajdujemy naszą nieśmiertelność — kulturalną i społeczną.

Teraz powstaje następny problem. Z czym właściwie spotyka się czytelnik, który czyta naszą książkę w kilka stuleci po naszej śmierci? Z jaką cząstką naszej osobowości? Nie zbudowano dotąd „teorii czytania" czyli nauki wyjaśniającej tajemnice procesu czytania a więc i tajemnice związane ze wskrzeszaniem autora. Rzecz jasna, że wskrzeszeniu ulega tylko cząstka jego osobowości, ale która?

Jestem ciałem myślącym. Zdaję sobie sprawę, że to moje ciało nie zostanie wskrzeszone. Ale skoro jestem nie po prostu ciałem, lecz „ciałem myślącym", mogę przecież identyfikować się nie wyłącznie z ciałem, ale także i przede wszystkim z moimi myślami i z moim sposobem myślenia, a więc z tym, na czego przetrwaniu najbardziej mi zależy. Otóż, myśli — przeniesione z mojego wnętrza do moich dzieł — są właśnie tą cząstką mojej osobowości, która może zostać wskrzeszona przez czytelników; będzie to wprawdzie tylko cząstka, ale cząstka najwartościowsza, *pars melior*, jak pisał Owidiusz.

Część ma często większą wartość od całości. Na przykład ta część bloku marmurowego, która pozostała po odjęciu wszystkiego, co zbyteczne i stanowi teraz dzieło rzeźbiarza, ma większą wartość od bezkształtnej całości. W ten sam sposób ta cząstka naszej jaźni, która została wyeksterioryzowana w nasze dzieła, może mieć znacznie większą wartość od całego „bloku naszego życia". Pisząc i drukując nasze dzieła, „fragmentaryzujemy się", ale te „fragmenty" są więcej warte od całości naszego bytu. Dowodem na to są decyzje autorów, którym wydawcy proponują druk „dzieł

wszystkich"; rzadko który autor wyraża zgodę na to, żeby zostało przedrukowane wszystko, co kiedykolwiek napisał; część napisanych prac zostaje odrzucona, ponieważ autor chce przetrwać tylko w tych własnych pracach, które są arcydziełami (lub uważanymi przez niego za arcydzieła).

Wróćmy teraz do zagadnień związanych z procesem czytania. Każda książka może być czytana na dwa sposoby. Uważając książkę za zbiór informacji przekazywanych nam przez autora, możemy czytać książkę koncentrując naszą uwagę wyłącznie na warstwie informacyjnej. Można jednak zastosować inny sposób czytania, koncentrujący uwagę nie na przekazywanych informacjach, lecz na osobowości autora. Autor jest zawsze „obecny" w swoich książkach, ale tylko ten drugi sposób czytania związany jest z wydobywaniem tej „obecności", a więc z poznawaniem nie tylko jego myśli, ale także jego „sposobu myślenia".

Dla wyjaśnienia tej ostatniej sprawy należy przypomnieć, że sens każdego dzieła ludzkiego określany jest przez konteksty, w których dzieło to jest umieszczone. Również czytelnik wytwarza konteksty dla książek, które czyta. Oto przykład. W bibliotece wzorowo uporządkowanej (jakże mało jest takich bibliotek!) każda książka znajduje się na swoim miejscu. Na przykład pragnąc mieć porządek w swoim księgozbiorze filozoficznym umieszczam książki na półkach w porządku alfabetycznym: tu Banfi, dalej Carbonara, potem Hegel, Marks, Plotyn. Ale gdzie powinienem umieścić książkę Carbonary o estetyce filozoficznej Banfiego, albo jego książkę o Heglu i Marksie lub książkę poświęconą Plotynowi? Od mojej decyzji zależeć będzie sposób czytania. Jeśli umieszczę książkę Carbonary o Banfim przy książkach Banfiego, wówczas czytać ją będę w sposób skupiający uwagę na Banfim; jeśli umieszczę ją wśród prac Carbonary, obok prac o Heglu, Marksie, Plotynie, skupiać będę uwagę na Carbonarze i jego sposobie uprawiania historii filozofii, a nie na myślicielach, o których pisze.

W tej sytuacji „perspektywa inkontrologiczna" otwiera możliwość trzeciego sposobu czytania. Nie muszę wybierać między abstrahowaniem od autora a abstrahowaniem od myśliciela, o którym on pisze, ale czytając wspomnianą *Estetykę filozoficzną* Banfiego mogę skoncentrować uwagę na „spotkaniu" między Carbonarą a Banfim. Inaczej mówiąc, zamiast szukać w tej książce wy-

łącznie „obecności" Banfiego albo wyłącznie „obecności" Carbonary, nastawiam się na uchwycenie ich „współobecności" (*compresenza*), ponieważ w tej książce tym, co jest realne i konkretne, nie jest wyabstrahowana obecność jednego z nich, ale właśnie ich „współobecność". Istnienie izolowanych jednostek jest sztuczną konstrukcją, abstrakcją od społecznej rzeczywistości życia ludzkiego.

Wynika stąd wniosek, że nasza nieśmiertelność ma charakter społeczny, nie tylko w tym sensie, że warunkiem naszego zmartwychwstania jest „spotkanie" z tym, kto nas wskrzesza — umiejąc wydobyć naszą ukrytą obecność, z dzieł, w które się wyeksterioryzowaliśmy, ale także i przede wszystkim w tym sensie, że prawdziwą egzystencję jednostki wskrzesza się tylko przez wskrzeszenie tej „współobecności", w której ona tkwi. Inaczej mówiąc, gdy przy czytaniu książki Carbonary o Banfim dokonujemy abstrakcji od Banfiego, żeby uchwycić wyłącznie Carbonarę — jako izolowaną jednostkę — nie chwytamy w ten sposób prawdziwego Carbonary, ponieważ „spotkanie" z Banfim — i inne spotkania tego typu — są istotnymi cząstkami jego osobowości. Izolowana od wszystkich spotkań z innymi ludźmi jednostka traci własne człowieczeństwo, ponieważ specyficznie ludzki sposób istnienia polega właśnie na ciągłych spotkaniach z innymi ludźmi i urzeczywistnia się wyłącznie z koegzystencji i współobecności czyli w życiu społecznym.

Nie piszę o tym po raz pierwszy. Kiedy kilka lat temu podjąłem zadanie zrekonstruowania pośmiertnych losów Giordana Bruna i Vaniniego, wyszukując i rejestrując wszelkie wzmianki na ich temat, zauważyłem że każdy „brunogram" (czy „vaninogram") jest w rzeczywistości „poligramem", ponieważ w każdej wzmiance o Brunie czy Vaninim jest zawsze mowa także o kimś innym czy o czymś innym, bo tylko w ten sposób można powiedzieć coś interesującego na ich temat. Izolując przedmiot naszych badań od związków z innymi przedmiotami pozbawiamy go wszelkiej treści. „Czysty przedmiot" podobnie jak „czysty akt" jest czymś zupełnie pustym. Całe bogactwo treści wzmianek o człowieku polega na bogactwie jego związków z innymi ludźmi czyli wynika ze „spotkań".

Dotyczy to także dzieł sztuki. Pragnąc wprowadzić porządek

do posiadanego zbioru fotograficznych reprodukcji portretów przyjąłem układ alfabetyczny, a więc Chopin, Dante, Delacroix itd. Ale mając przed sobą reprodukcję rysunku, na którym Delacroix pokazuje nam Chopina jako twórcę, który na terenie muzyki jest tym, czym Dante był na terenie poezji, muszę podjąć decyzję, w którym miejscu umieścić ten wizerunek. Jeśli go włączę do innych wizerunków Chopina, to zerwę związki z Dantem i Delacroix; jeśli umieszczę go wśród dzieł Delacroix, zredukuję jego treść do wyrazu osobowości malarza. Okazuje się, że jedynie w perspektywie inkontrologicznej rysunek ten może odsłonić pełnię własnych znaczeń.

Szczególnego znaczenia nabiera w tym kontekście batalia, którą Carbonara prowadzi z formalizmem estetycznym przeciwstawiając mu „estetykę treści". Szczególnie trafna jest jego krytyka terminu „estetyka", ponieważ sugeruje on koncentrowanie uwagi jedynie na wartościach zmysłowych: linie, światłocień, barwy — jak gdyby oglądana przez oko barwna powierzchnia była istotą malarskiego dzieła sztuki, a cała zawartość myślowa była czymś „niemalarskim". Carbonara ma rację, kiedy twierdzi, że „istotą sztuki jest myśl", i kiedy polemizuje ze zwolennikami estetyki Crocego, dla których sztuka jest niższym stadium życia intelektualnego. Rzekomej „przedświtowości sztuki" (*auroralità dell'arte*) Carbonara przeciwstawia własną teorię pełnej dojrzałości intelektualnej dzieła sztuki. Jeśli przyjąć taką teorię, to oczywiście nie wystarcza postawa „estetyczna", nie wystarcza samo „oglądanie" obrazów, ale trzeba je „czytać", czyli wydobywać myśl, która stanowi ich istotę. Estetykę trzeba więc uzupełnić „noetyką" czyli wydobywaniem treści filozoficznej z malarstwa.

Wracając do naszego przykładu, rysunek Delacroix nie może być redukowany do swojej powierzchni „estetycznej" (romantycznego sposobu kreślenia linii), ani do swej treści „realistycznej" (wiernego odtworzenia modelu). Jego istotę stanowi myśl filozoficzna, w której spotykają się z sobą: pewna filozofia człowieka, filozofia muzyki, filozofia kultury. Dla Delacroix, twórcy „świata malarstwa romantycznego", jego polski przyjaciel, Chopin, jest twórcą „świata muzyki romantycznej" i w swojej epoce reprezentuje to, co w okresie między Średniowieczem a Odrodzeniem reprezentował Dante, twórca „świata poezji włoskiej". Rysunek De-

lacroix daje odpowiedź na pytanie — nie średniowieczne, ale już renesansowe — „w jaki sposób człowiek zdobywa nieśmiertelność?" Według Delacroix, człowiek zdobywa nieśmiertelność na wiele stuleci wtedy, gdy stwarza światy dzieł sztuki.

Innym przykładem może być obraz z Pinakoteki Capodimonte w Neapolu, na którym Masolino Fini da Panicale (ok. 1383 - 1447) przedstawia (pozornie przedstawia) nadprzyrodzony świat aniołów wokół Najświętszej Marii Panny. Analiza „estetyczna" zatrzymuje się na powierzchni obrazu, na kształtach i barwach; nie należy na niej poprzestawać, należy iść dalej i od „oglądania" obrazu przejść do „czytania", do wydobywania istoty czyli myśli konstytuującej ten obraz. Malarz postawił przed sobą zadanie niezwykle trudne: uczynić widzialnym to, co może być uchwycone jedynie przez umysł, pokazać rozmaite cnoty, które tworzą wewnętrzną strukturę osobowości wyobrażanej postaci. Rozwiązanie tego zadania można uznać za pomysłowe i trafne: wszystkie cnoty Marii, jedna po drugiej, zostały „wydobyte na zewnątrz"; w ten sposób jej duchowe wnętrze stało się widzialne, przedstawione w postaci pięknych dziewcząt, które grają na różnych instrumentach muzycznych. Dziewczęta te mają skrzydła, ale nie są aniołami, które przybyły tu ze świata nadprzyrodzonego; są cząstkami osobowości Marii. Pragnąc uniemożliwić interpretację teologiczną tych dziewcząt jako anielic Masolino umieścił na obrazie wstęgi, na których napisał: Virtutes, informując nas w ten sposób, że dziewczęta te są cnotami, a więc, że obraz ten ma treść nie teologiczną, lecz antropologiczną. Dziewczęta te nie są osobami z innego świata; są eksterioryzacją istotnych cząstek osobowości ludzkiej. Dlatego, wbrew pozorom, obraz ten nie należy do sztuki średniowiecznej, lecz stanowi istotny wkład do renesansowej rewolucji światopoglądowej, demityzując i deteologizując sztukę religijną, przeprowadzając zuchwałą redukcję teologii do formy wyrażania treści antropologicznych.

Niech wystarczą te dwa przykłady (znalezione przeze mnie) do wysunięcia twierdzenia, że należy wyciągnąć wnioski z rozwijanej przez Carbonarę estetyki treści, a więc napisać „filozoficzną historię malarstwa" czyli historię filozofii ukrytej w obrazach. Filozofia musi tkwić w obrazach *implicite*, skoro przyjmujemy tezę Carbonary, że istotą dzieła sztuki jest ukryta w nim myśl. W ten

sposób Masolino da Panicale może być uznany za jednego z prekursorów Feuerbacha (prekursora feuerbachowskiej redukcji teologii do antropologii), za myśliciela, którego obraz jest dowodem na to, że w sztuce mamy do czynienia nie z „przedświtowością", ale z pełną dojrzałością treści filozoficznej.

Mówiliśmy dotąd wyłącznie o „myślach", jak gdyby człowiek był wyłącznie istotą „myślącą". Ale ludzi nie można redukować do ich „myśli", ponieważ do istoty człowieczeństwa należą także ich wzruszenia, uczucia i namiętności. Spotkania między ludźmi nie są wyłącznie spotkaniami ich myśli, ale prawie zawsze mają intensywne zabarwienie emocjonalne. Konsekwentnie, w naszym poszukiwaniu rozmaitych form obecności człowieka w książkach i obrazach nie możemy poprzestawać na wydobywaniu z nich myśli, ale należy zwracać uwagę także na tkwiące w nich przejawy uczuć.

Historia filozofii nie powinna być wyłącznie historią „czystych" myśli, ale powinna ukazywać związek tych myśli z uczuciami a niekiedy także z gwałtownymi namiętnościami. Analizując starożytny materializm nie można abstrahować od antyreligijnej pasji Lukrecjusza, a w studiach nad patrystyką od nienawiści, jaką święty Augustyn darzył religię pogańską. Historyk filozofii Odrodzenia, który przy referowaniu filozofii Giordana Bruna abstrahowałby od jego „heroicznego entuzjazmu", od wybuchów jego gniewu skierowanego przeciwko pedantom, wstecznikom, obskurantom głoszącym pogardę dla rozumu, dałby w ten sposób zniekształcony obraz jego filozofii. Podobnie zniekształcona i zubożona byłaby filozofia Oświecenia francuskiego, gdyby abstrahować od pasji, z jaką Voltaire chciał „zmiażdżyć nikczemność" fanatyzmu, obskurantyzmu, nietolerancji. A referując materializm Lenina czy można abstrahować od wybuchów jego nienawiści, skierowanej przeciwko profesorom będącym „lokajami klechostwa"? A ten kto był 13 października 1971 r. na odczycie Carbonary, wygłaszanym na Uniwersytecie Wrocławskim, nie zapomni nigdy jego — pełnych neapolitańskiego temperamentu — ataków na „teologię Hegla". Nie można abstrahować od namiętności filozofów. Myślenie człowieka jest ściśle splecione z jego życiem emocjonalnym. W studiach poświęconych Heglowi znajdujemy całego Carbonarę a nie tylko jego „czyste myśli"; znajdujemy jego filozoficzne pasje i głębokie zaangażowanie w sprawy, które rozważa.

To samo dotyczy malarstwa. Analizując obraz powinniśmy widzieć nie tylko linie, barwy, przedstawiane przedmioty i ukrytą w tym wszytkim myśl filozoficzną, ale także uczucia. Malarz jest często obecny w swoich obrazach także swymi pasjami filozoficznymi i politycznymi. Kiedy Goya pokazuje rozstrzeliwanie powstańców hiszpańskich a Picasso Guernikę, to mamy w tych obrazach nie tylko myśli należące do filozofii historii, ale także emocjonalne zaangażowanie malarzy w to, co przedstawiają. Podobnie wielki malarz polski, Jan Matejko, twórca całego świata płócien pokazujących najważniejsze sceny z dziejów Polski, obecny jest w swoich obrazach nie tylko swoją filozofią kultury i swoją antropologią filozoficzną, ale także swoją miłością i swoją nienawiścią, swoim gniewem i swoimi radościami, tęsknotami i pragnieniami; nie jest on wyłącznie malarzem, który zachwyca nas pięknem barw ani wyłącznie nauczycielem, który spokojnie naucza, ale jest także oskarżycielem i sędzią, który wydaje wyroki.

Przykłady te potwierdzają, że problem nieśmiertelności nie jest problemem izolowanej egzystencji jednostki. Obecność wzruszeń, uczuć, pasji w dziełach filozoficznych i w arcydziełach malarstwa świadczy o tym, że świat wewnętrzny człowieka jest wypełniony zawsze stosunkami emocjonalnymi kierowanymi ku innym ludziom. Dokądkolwiek człowiek idzie, zawsze niesie tam w sobie innych ludzi. Myśl tę można wyrazić słowami Carbonary: „inni ludze są zawsze idealnie obecni we wszystkich przejawach naszego życia".

W ten sposób „uwieczniając samego siebie" człowiek zawsze uwiecznia innych ludzi, tych, których w sobie nosi. Należy więc przeformułować pytanie; zamiast pytać wyłącznie o to, w jaki sposób człowiek zdobywa nieśmiertelność? — należy pytać: — W jaki sposób ludzie mogą się wzajemnie unieśmiertelniać? Zarówno nasze myśli, jak nasze wzruszenia, uczucia, namiętności łączą nas z innymi ludźmi, ponieważ ludzie ci stanowią treść naszego życia wewnętrznego. Eksterioryzując nasz świat wewnętrzny w wytwarzane przez nas przedmioty, eksterioryzujemy nie tylko naszą jednostkowość, ale także, zawsze, naszą „współobecność" czyli nasze związki z innymi ludźmi, nasze życie społeczne.

To jest pewne. W ateistycznej perspektywie nieśmiertelności, zagwarantowanej przez nasze dzieła i nasze spotkania, przemie-

rzając ogromne przestrzenie kolejnych stuleci, nie będziemy w tej naszej wędrówce nigdy samotni, ale zawsze z osobami, które kochamy, z naszymi nauczycielami, przyjaciółmi a także z wrogami. Być może wrogowie też są potrzebni do tego, żeby szczęście nasze było pełne.

Come l'uom s'eterna. Saggio sull'immortalità del pensiero, w pracy zbiorowej: *Scritti in onore di Cleto Carbonara*, Napoli 1976, s. 615 - 624. W przekładzie polskim praca ta ukazuje się tu po raz pierwszy (z opuszczeniem przypisów).

Ukończone (w języku włoskim) 10 listopada 1973 r.,
przełożone na język polski w kwietniu 1989 r.

1974

ZADANIA I METODY INKONTROLOGII

Fascynacja światem wspaniałych dzieł wytworzonych przez ludzi i składających się na kulturę (w przedmiotowym znaczeniu tego słowa) umacnia w przekonaniu, że człowieka nie należy utożsamiać (jak to czynią idealiści) z wewnętrznym światem jego świadomości ani (jak to czynią materialiści biologiczni) z jego ciałem, ale raczej z tymi wytworami pracy ludzkiej, w które człowiek potrafił wyeksterioryzować własną osobowość.

Próbą odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób człowiek istnieje w wytworzonych przez siebie dziełach, jest książka *Człowiek w świecie dzieł*. Centralną kategorią tej książki jest pojęcie eksterioryzacji, któremu poświęciłem czwarty, najobszerniejszy rozdział.

Jeżeli człowiek eksterioryzuje się w wytworzone przez siebie dzieło i dzięki eksterioryzacji jest w swoim dziele obecny, to obcowanie z dziełami ludzkimi sprowadza się do spotkań z ludźmi. W ten sposób, z książki *Człowiek w świecie dzieł* wyrasta w sposób naturalny problematyka inkontrologii, czyli filozofii spotkań [...]. Tworząc termin „inkontrologia" autor sięgnął do późnołacińskiego terminu *incontra*, z którego wywodzą się włoskie *incontro*, francuskie *rencontre*, hiszpańskie *encuentro*, portugalskie *encontro*, angielskie *encounter* [...].

Czyniąc ze spotkania centralną kategorię własnych rozważań, inkontrologia wchodzi w konflikt zarówno z esencjalizmem, jak z egzystencjalizmem w filozofii człowieka. Przeciwko esencjalizmowi, który za punkt wyjścia bierze „istotę" człowieka, inkontrologia bada, w jaki sposób owa istota jest tworzona i modyfi-

kowana przez kolejne spotkania. Przeciwko egzystencjalizmowi, sądzącemu, że jednostkowe istnienie jest czymś pierwotnym i konkretnym, inkontrologia wykazuje wtórny i abstrakcyjny charakter jednostkowej egzystencji. Tym, co pierwotne i konkretne, jest społeczne istnienie ludzi i dopiero z tego istnienia społecznego, ze spotkań wyłania się i formuje to, co w sposób abstrakcyjny ujmujemy jako „istnienie jednostkowe", a co w rzeczywistości nie przestaje być istnieniem społecznym, konstytuowanym na wszystkich szczeblach rozwoju (zarówno na tym najniższym, jak i na tych najwyższych) przez spotkania i wielorakie powiązania z innymi ludźmi.

Wynika stąd, że z inkontrologicznego punktu widzenia dzieła, w które człowiek eksterioryzuje własną osobowość, są zawsze produktem społecznym, w którym obecny jest nie tylko sam twórca, ale również jego „świat" jako wielość wielorakich powiązań z innymi ludźmi. Człowiek, którego spotykamy w wytworzonych przez niego dziełach, nie jest więc abstrakcyjną, samotną, izolowaną od innych jednostką, ale człowiekiem wypełnionym przez życie społeczne, istniejącym naprawdę właśnie w owych powiązaniach z innymi ludźmi. Powiązania te nie są czymś zewnętrznym, ale one właśnie tworzą istotę człowieka i całe bogactwo jego osobowości. Koegzystencjalna struktura egzystencji wynika z pierwotności społecznego współistnienia, wobec którego istnienie i istota jednostki są czymś wtórnym.

Zarówno eksterioryzacją jak interioryzacją rządzi prawo fragmentaryzacji. Nie można wyeksterioryzować całej osobowości, całości swego życia, ale tylko jakąś jego cząstkę. Nikt zresztą tego naprawdę nie pragnie. W tej dziedzinie „część" jest cenniejsza od „całości". Nie wszystko z naszego wnętrza i z naszej historii jest warte eksterioryzowania, przekazywania, utrwalania. Starannie wybierając i eksterioryzując to, co najcenniejsze, jesteśmy „sobą" bardziej w tej cząstce, którą wyeksterioryzowaliśmy, niż w tej całości, z której wybieraliśmy. Również odbiorca nigdy nie odbiera całości, ale zawsze w sposób mniej lub bardziej świadomy przyswaja sobie tylko część tego, co wyeksterioryzowaliśmy.

Wynika stąd, że jednym z podstawowych praw inkontrologii jest fragmentaryzacja. Nie ma spotkań wszystkich ze wszystkimi. Z nieskończonej wielości spotkań możliwych dochodzi do skutku

tylko mała cząstka, a i spośród tych spotkań, które się odbyły, tylko mała cząstka ma znaczenie dla osób, które się spotkały. Ze spotkań tych warto wyodrębnić zestaw „spotkań decydujących", posiadających rzeczywisty wpływ na formowanie się osobowości. Ale i w takich spotkaniach decydujących nie jest możliwe spotkanie bezpośrednie całości z całością. Spotkania zawsze mają charakter pośredni, dochodząc do skutku jedynie poprzez to, co zostało wyeksterioryzowane. Nasz „świat wewnętrzny" istnieje dla innych [a w znacznej mierze także dla nas samych] jedynie w postaci wyeksterioryzowanej, a eksterioryzacja udostępnia zawsze tylko małą część tej całości. Z tej części osoba spotkana odbiera tylko określone fragmenty [te, które potrafi zauważyć].

Osoby spotkane mogą istnieć w naszej świadomości na dwa różne sposoby. Po pierwsze, to, co „odbieramy" w czasie spotkań, może być magazynowane w naszej pamięci i przypominane sobie. Taki sposób istnienia nazywać będziemy „obecnością przedmiotową". Obecność ta bywa często eksterioryzowana w naszych wypowiedziach ustnych i w naszych dziełach, więc — jeśli abstrahować od czynników, które deformują procesy eksterioryzacji (skłaniając do przemilczania jednych, a wyolbrzymiania innych spotkań) — rozmiary obecności określonych osób w naszych tekstach są na ogół proporcjonalne do rozmiarów ich przedmiotowej obecności w naszej pamięci. W związku z tym historyk filozofii stosujący „metodę inkontrologiczną" powinien interesować się również ilościowym aspektem spotkań i, dla zorientowania się w rozmiarach obecności (jako jednym ze wskaźników mniejszej lub większej doniosłości spotkania), powinien uprawiać inkontrometrię, a więc mierzyć to, co można i warto mierzyć. Prawidłowo sporządzony skorowidz nazwisk do „dzieł wszystkich" interesującego nas myśliciela stanowi materiał pozwalający na znalezienie odpowiedzi na następujące pytania: ile spotkanych osób trafiło do tekstu dzieł wszystkich, ilu współczesnych, ilu z kolejnych stuleci, ilu spośród różnych narodów, z ludźmi jakich epok i jakich krajów spotykał się najczęściej, ilu wśród nich było filozofami, historykami, przyrodnikami, działaczami, teologami, malarzami, poetami, muzykami?

Pewien wgląd w ukształtowaną przez spotkania strukturę pamięci dają tablice, w których osoby wymieniane ułożone są w ko-

lejności malejącej częstości wzmianek [...]. Jeżeli materiał, którym dysponujemy, pochodzi z dłuższego okresu czasu, na przykład z czterdziestu czy pięćdziesięciu lat twórczości, warto podzielić tę twórczość na kilka okresów i badać zachodzące modyfikacje w strukturze obecności wymienianych myślicieli. Okazuje się wówczas, że jedni są obecni w sposób trwały, a obecność innych wyraźnie wzrasta albo wyraźnie maleje.

Ale przedmiotowa obecność w pamięci nie jest bynajmniej właściwym przedmiotem zainteresowania inkontrologii. Wspomniałem już o tym, że osoby spotkane mogą być w nas obecne jeszcze w pewien inny sposób; a więc nie tylko jak przedmiot zapamiętany, budzący zainteresowanie, przedmiot badania, refleksji, krytyki, ale również mogą w nas istnieć obecnością podmiotową, która polega na tym, że dana osoba przekształca się w aktywny składnik naszego myślenia i współuczestniczy w stawianiu i rozwiązywaniu poszczególnych problemów zarówno teoretycznych, jak egzystencjalnych. Dlatego po zorientowaniu się w spotkaniach od strony ilościowej i porównaniu rozmiarów obecności poszczególnych osób w „magazynie pamięci" należy przejść do znacznie trudniejszych badań, mających na celu uchwycenie jakościowego aspektu owej obecności i koncentrujących uwagę na tych spotkaniach, które nie tylko pozostawiają ślad w pamięci, ale również przeobrażają osobowość spotykających się. Badania takie nie są łatwe, ponieważ granice między tymi dwoma rodzajami obecności są dość płynne i ta sama osoba może być obecna w nas na wiele rozmaitych sposobów, a więc częściowo jako przedmiot zapamiętany, częściowo jako przedmiot badania i krytyki, częściowo jako bodziec pobudzający do myślenia, częściowo zaś jako podmiotowy składnik podejmowanych przez nas decyzji (funkcjonując jako wzór osobowy) i snutych przez nas rozważań.

W rezultacie spotkania nie jesteśmy już tacy sami jak przed spotkaniem. Im bardziej doniosłe spotkanie, tym poważniejsze przeobrażenia zarówno w podświadomości, jak na różnych piętrach świadomości. A w przypadku takich spotkań, w których osoba spotkana staje się — jako składnik podmiotowy — częścią nas samych, zacierają się granice pomiędzy ludźmi i zaczynamy się częściowo „stapiać" z innymi indywidualnościami, które nas „przenikają". W ten sposób powstają „zbitki": ciało nie zmienia się,

lecz świadomość i to, co się z niej eksterioryzuje, stanowi coś wieloosobowego. Dotyczy to nie tylko zwykłych ludzi, którzy łatwo ulegają cudzym wpływom, ale także i przede wszystkim najwybitniejszych twórców kultury, którzy stają się — jak powiedział Mickiewicz — „milionami", ponieważ umieją przyswajać sobie to, co najcenniejsze z osiągnięć tysięcy twórców różnych epok i krajów i potrafią wyeksterioryzować to, co w niewyraźny sposób nurtuje miliony współczesnych.

Myśl o społecznym charakterze istnienia ludzkiego, rozwinięta przez materializm historyczny w połowie zeszłego stulecia, stała się w ostatnich kilkudziesięciu latach zalążkiem nowego kierunku filozoficznego, którego twórcy przedstawili ją — w wielu rozmaitych wariantach — jako swoje własne odkrycie, przyjmując w charakterze fundamentów następujące twierdzenia:

1) niezbędna jest zmiana postawy: w centrum powinno stać nie „ja", lecz „ty"; w związku z tym powstała „ty-filozofia",

2) punktem wyjścia powinno być uznanie rzeczywistości „drugiego" człowieka (*realidad del otro* — jak powiada filozof hiszpański Pedro Lain Entralgo) oraz respektowanie jego „inności",

3) istnienie człowieka jest zawsze „współistnieniem" (*Mitsein*) z innymi ludźmi; egzystencjalizm należy więc zastąpić koegzystencjalizmem a filozofię „współfilozofią" (*die Mitphilosophie*),

4) od filozofii, w której punktem wyjścia było nasze „ja", należy przejść do filozofii, w której punktem wyjścia jesteśmy „my" [jako uczestnicy spotkania]. Zostały utworzone nowe rzeczowniki np. *Wirsein* (nasze wspólne istnienie, jako podstawowa kategoria istnienia), *Wirwelt* (świat ukonstytuowany przez naszą wspólną w nim obecność),

5) powinniśmy nauczyć się „myśleć dialogowo", zastępując dawny monologowy sposób uprawiania filozofii „myśleniem dialogicznym", wsłuchującym się z szacunkiem w to, co mają do powiedzenia również inne osoby,

6) istota nasza konstytuowana jest przez „spotkania" z innymi ludźmi. Słowo „spotkanie" stało się [...] jednym z najbardziej modnych słów i coraz częściej trafia do tytułów książek i rozpraw [...]. Spośród polskich książek warto zasygnalizować, m. in. opracowane przez Seweryna Pollaka *Spotkania z Czechowiczem* (Lublin 1971) oraz Jadwigi Radomińskiej *Spotkania zapisane. Rozmowy z ludźmi*

nauki i sztuki (Kraków 1973), zawierające niezwykle wiele cennego materiału dla refleksji inkontrologicznej.

Prace zachodnioeuropejskie są dla naszych rozważań mało przydatne przede wszystkim z dwóch powodów. Znaczna część tych prac ma charakter teologiczny i bardziej interesuje się „spotkaniami z Bogiem" niż spotkaniami pomiędzy ludźmi. Typową pracą na ten temat jest rozprawa *O Encontro com Deus*, którą napisał filozof portugalski Diamantino Martins („Revista Portuguesa de Filosofia", 1973, nr 1). Autor uważa Boga za „istotę nieznaną" (*o Desconhecido*) i „niepoznawalną" (*o Incognoscivel*); nasuwa się więc niepokojące pytanie: jeżeli Bóg jest istotą niepoznawalną, to skąd prof. Martins wie, że spotkał się z Bogiem, a nie z kimś zupełnie innym? Pozostałe prace, w których mowa jest o spotkaniach z ludźmi, interesują się przeważnie samymi spotkaniami, nie zauważając znacznie bardziej interesującej problematyki skutków spotkań. Dla nas tymczasem głównym problemem inkontrologii jest to, co z poszczególnych spotkań wynika dla rozwoju kultury. A wiedza o tym, w jaki sposób spotkania owocują, potrzebna jest nie dla zaspokojenia ciekawości teoretycznej, lecz również w celu praktycznym: do prawidłowego programowania spotkań.

W zakres zainteresowań inkontrologii wchodzą nie tylko „spotkania", ale również „rozstania" jako rozmaite formy zakończenia spotkań. Dla rozwoju kultury doniosłe znaczenie mają nie tylko spotkania, ale również niektóre rozstania, zerwania, wyzwolenia się spod wpływów, przełomy i przewroty.

Oprócz spotkań jednostek z jednostkami inkontrologia bada również spotkania z grupami, środowiskami, narodami, kulturami, spotkania i zderzenia kultur. Badania takie mogą być bardzo przydatne do prawidłowego programowania spotkań kultury polskiej z kulturą innych krajów, zarówno od strony tego, co i w jaki sposób należy przyswajać kulturze polskiej z kultury światowej, jak od strony tego, jaki charakter powinna mieć obecność Polski w kulturze światowej.

Zadania i metody inkontrologii, „Folia Societatis Scientiarum Lublinensis", vol. 18, 1976, Hum 1, s. 13 - 18.

Referat wygłoszony 11 stycznia 1974 r.

POJĘCIE SPOTKANIA WE WŁOSKIEJ FILOZOFII KATOLICKIEJ

[...] Czołowym przedstawicielem prawicowego nurtu współczesnej włoskiej filozofii katolickiej jest założyciel i redaktor naczelny ukazującego się od 1946 r. czasopisma „Giornale di Metafisica", profesor uniwersytetu genueńskiego Michele Federico Sciacca [...].

Spróbujmy odpowiedzieć na pytanie, jaką rolę pełni w jego pracach pojęcie „spotkania". Z liczenia słów wynika, że słowo „spotkanie" (*incontro*) pojawia się u niego rzadko, bo tylko ok. 30 razy, a więc mniej więcej raz na 350 stron. Mimo to sądzę, że należy ono do zestawu najważniejszych narzędzi pojęciowych Sciakki, ponieważ zdania, w których słowo to pojawia się, mają przeważnie charakter fundamentów, na których osadza on własne propozycje interpretacyjne. Dotyczy to zwłaszcza wyodrębnionej przez Sciakkę kategorii „spotkań decydujących" (*incontro decisivo*), które w jego ujęciu stają się przełomowymi wydarzeniami historycznymi, od których często rozpoczyna się nowa epoka w dziejach filozofii. Oto kilka najbardziej charakterystycznych przykładów:

1) ok. 407 r. przed naszą erą Platon zdecydował się podejść do Sokratesa i posłuchać, o czym on mówi. W ten sposób, pewnego dnia w Atenach miało miejsce „spotkanie decydujące dla dziejów ludzkości",

2) Augustyn i Tomasz to „dwa wieczne momenty myśli ludzkiej, stworzone po to, żeby się spotkać" (*fatti per incontrarsi*),

3) w kwietniu 1895 r. miało miejsce spotkanie Crocego z pierwszą marksistowską pracą Labrioli, którego wykładów słuchał jeszcze w 1884 r. Takie „spotkania intelektualne pozostawiają często ślady nie do zatarcia"; spotkanie młodego Crocego z Marksem „było spotkaniem decydującym dla orientacji jego myśli",

4) „współczesny egzystencjalizm przyszedł na świat tego mglistego dnia" 1927 r., w którym Heidegger „spotkał się z niemal całkowicie zapomnianymi książkami Kierkegaarda",

5) we Francji Szestow „spotkał się z Kierkegaardem i Pascalem" i w ten sposób narodziły się jego książki, jedna w 1923 r. a druga w 1936 r.,

6) swoją własną autobiografię filozoficzną Sciacca również buduje i periodyzuje w oparciu o wyróżnione spotkania, uważając za „decydujące" spotkania z Gentilem i z Rosminim.

Z podanych przykładów wynika, że Sciacca stawia na jednej płaszczyźnie spotkania z żyjącymi i zmarłymi. Uważam to za słuszne, ponieważ nie ma „spotkań bezpośrednich" jednego ducha z drugim duchem, ale żywy człowiek spotyka się z innymi ludźmi i poznaje ich świat wewnętrzny jedynie poprzez to, w co się oni eksterioryzują. Otóż przy spotkaniu z myślicielem polegającym na czytaniu jego książki nie ma większego znaczenia to, czy autor ów jeszcze żyje, czy też zmarł wiele stuleci temu. Z wymienionych spotkań tylko w jednym przypadku, mianowicie Sokratesa, nie było owego ogniwa pośredniego w postaci książki, ale był jej ekwiwalent w postaci ustnych wypowiedzi, w które Sokrates eksterioryzował własne myśli w tym celu, aby je uczynić dostępnymi dla innych ludzi.

Z opisów spotkań, jakie spotykamy u Sciakki wynika, że należałoby wprowadzić dodatkowe narzędzie pojęciowe, niezbędne w inkontrografii, w postaci „aranżera spotkań". Okazuje się bowiem, że oprócz spotkań „przypadkowych" oraz takich spotkań, które zostały przez nas samych zaplanowane (np. decyzja Platona, żeby podejść do Sokratesa), mamy często do czynienia ze spotkaniami „zaaranżowanymi" przez kogoś innego. Takim aranżerem spotkania Crocego z Marksem był Antonio Labriola, a na przykład aranżerem spotkania Sciakki z Reidem był Antonio Aliotta, który sądził, że zmuszając Sciakkę do studiów nad filozofią „zdrowego rozsądku" wyrwie go w ten sposób spod wpływu idealistycznego aktualizmu Gentilego. Jak na filozofa katolickiego, Sciacca przypisuje w swoich rozważaniach chyba zbyt małą rolę Opatrzności Bożej; czyni bowiem Boga tylko raz jeden aranżerem spotkania: pomiędzy Tomaszem i Augustynem. Nie wiadomo zresztą, w jaki sposób należy interpretować wspomniane wyżej wyrażenie Sciakki *fatti per incontrarsi* (stworzeni po to, żeby się spotkać). Czy mamy tu do czynienia z pewnym sposobem wyrażania się *(modus loquendi)*, wskazującym na określone struktury umysłów, które pod pewnymi względami dopełniają się, jak tlen i wodór, tworząc razem wodę, albo sód i chlor, tworząc razem sól, czy też z katolickim prowidencjalizmem, według którego krokami myślicieli

kieruje Bóg, organizując określone spotkania, aby zrealizować w ten sposób pewne własne zamiary. Jeżeli przyjąć tę drugą interpretację, to powstaje wówczas niepokojący problem innych spotkań Tomasza. Kto je zaaranżował? Bo jeżeli Bóg zaaranżował jedynie spotkanie Tomasza z Augustynem, to najwidoczniej dla pokrzyżowania jego planów, spotkanie Tomasza z poganinem Arystotelesem zaaranżował diabeł [...].

Istnieją jednak poważne racje, aby wyrażenie *fatti per incontrarsi* interpretować w sposób świecki, wiążąc je z występującym u Sciakki wyrażeniem *una mutua complementaritá* (wzajemne dopełnianie się). Szczególnie cenne są u Sciakki ogólne rozważania na temat doniosłości określonych spotkań dla rozwoju naszej własnej osobowości. Studia nad określonym myślicielem przyrównuje on do pracy górnika w kopalni drogich kruszców, z tym, że takie „wydobywanie skarbów z myśli drugiego człowieka jest zawsze wydobywaniem skarbów z naszego własnego wnętrza" a „zstępowanie w głąb osobowości drugiego człowieka jest sondowaniem naszej własnej osobowości".

Przykładami wzajemnego dopełniania się są ci myśliciele, u których mamy do czynienia z tą samą filozofią, ale istniejącą na dwa różne sposoby. U jednego z nich istnieje ona w sposób ukryty i zalążkowy (*implicite, germinaliter*), drugi spotyka go i wydobywa ją z jego wnętrza na zewnątrz. Filozofia ukryta staje się w ten sposób filozofią wydobytą, ujawnioną i rozwiniętą (*filosofia esplicita*). M. in. Sciacca opisuje trzy takie przypadki. Myśliciel katolicki L. Ollé-Laprune „znalazł w swoim uczniu, Maurice Blondelu, rozwój i pogłębienie, a więc swoją filozofię wyeksplikowaną"; Bierdiajew to „wyeksplikowana filozofia Dostojewskiego", a w Feuerbachu tkwi *implicite* Marks. Nie mamy tu do czynienia z „powtarzaniem", ale z wydobywaniem, kontynuowaniem, rozwijaniem i pogłębianiem, bo „myśliciela należy rozwijać a nie powtarzać".

Oprócz spotkań (*incontro*) Sciacca opisuje również „zderzenia" (*scontro*), a oprócz spotkań z innymi ludźmi także spotkania z samym sobą, na przykład, kiedy jako 53-letni wydawca swoich dzieł wcześniejszych spotkał się z sobą 28-letnim, autorem pracy włączanej po 25 latach do „dzieł zebranych". Był głęboko wzruszony i wstrząśnięty tym „przebywaniem przez kilka miesięcy w towa-

rzystwie siebie samego, takiego jakim był wówczas". Znamy przebieg tego spotkania: Sciacca 53-letni cenzurował teksty Sciakki 28-letniego, usuwając jedne fragmenty i przerabiając inne, aby upodobnić młodego Sciakkę do starszego Sciakki [...].

Pisałem już kilkakrotnie o tym, że należy odróżniać „istnienie przedmiotowe", z którym mamy do czynienia wówczas, gdy dany myśliciel jest tylko „przedmiotem" naszego zainteresowania, badania, refleksji, oraz „istnienie podmiotowe", polegające na tym, że dany myśliciel przekształca się w aktywny składnik naszego myślenia i współuczestniczy w stawianiu i rozwiązywaniu poszczególnych problemów. Sądzę, że Sciacca zbliża się do uchwycenia tej różnicy, kiedy pisząc o spotkaniach z filozofami używa wyrażenia *pensare con e su chi ha pensato*, a więc odróżniając „myślenie o kimś" (*pensare su*) i „myślenie z kimś" (*pensare con*). Na przykład sam Sciacca „myślał o" Kartezjuszu, Spinozie, Kancie, Fichtem i Heglu, a czynił to „myśląc z" Pascalem, Rosminim, Blondelem. Sciacca zauważył, że zmarły myśliciel może być w nas obecny jako aktywnie działający podmiot; przykładem może być „głęboko i aktywnie działająca obecność" (*presenza profondamente operante*) Augustyna w świadomości Tomasza i podobna obecność Dostojewskiego w świadomości Sciakki.

[...] Jeśli podobne badania zostaną podjęte również nad innymi myślicielami, to należałoby postulować, aby rozpatrywaniu określonego myśliciela „w świetle spotkań" i analizowaniu jego rozważań o spotkaniach towarzyszyła refleksja metodologiczna nad możliwością wzbogacania i udoskonalania narzędzi pojęciowych i technik badawczych inkontrologii.

Michele Federico Sciacca w świetle spotkań, „Euhemer", 1974, nr 3 (93), fragmenty ze stron 127 - 129, 139 - 140.

Ukończone 3 marca 1974 r.

Post scriptum (1989)

Przystępując do budowania inkontrologii postanowiłem wykorzystać do tego celu przede wszystkim własny warsztat historyka filozofii, a więc w studiach nad poszczególnymi myślicielami zwró-

cić szczególną uwagę na te spotkania, które prowadziły do przeobrażenia ich osobowości i owocowały w pisanych przez nich pracach. Narodziła się w ten sposób „metoda inkontrologiczna" w historii filozofii polegająca na badaniu myślicieli „w świetle spotkań". Równocześnie, moje „masy apercepcyjne" aktywnie wychwytywały z czytanych tekstów te fragmenty, w których była mowa o „spotkaniach", z nadzieją, że analiza tych fragmentów doprowadzi do wykrycia nowych narzędzi pojęciowych, którymi będzie można wzbogacić inkontrologię.

Michele Federico Sciacca (ur. 12 lipca 1908, zm. 14 lutego 1975) należy do tych filozofów, których znam najdłużej i najlepiej. Pierwszy list napisałem do niego 7 maja 1947 r., na który odpowiedział mi 13 maja. Trzy następne listy są datowane 26 sierpnia, 30 października i 2 grudnia 1947. Do listów załączał swoje książki i wtedy i w latach siedemdziesiątych, kiedy pracowałem nad współczesną filozofią włoską. W ten sposób znalazłem się w posiadaniu 40 tomów jego dzieł zebranych (*Opere complete*), które przestudiowałem „od deski do deski". Fragmenty, które najbardziej mi się podobały, przełożyłem na polski i umieściłem w książce: *Współczesna filozofia włoska* (Warszawa 1977). Było ich sporo: *Augustyn i Tomasz* (s. 179 - 189), *Croce jako kryptomarksista* (s. 189 - 198), *Człowiek, istota „niezrównoważona"* (s. 228 - 231), *Więź z innymi ludźmi jest czymś istotnym dla ontologicznej struktury człowieka* (s. 231 - 234), *Problemy wychowania* (s. 234 - 237), *Śmierć i nieśmiertelność* (s. 237 - 240). Był też jednym z najczęściej cytowanych autorów w moim *Wstępie* (s. 5 - 7, 9 - 10, 13 - 14, 16, 25, 38, 76 - 83, 85). Poświęciłem mu także trzy prace w „Euhemerze": *Michele Federico Sciacca w walce z kulturą świecką* (1974, nr 2 (92), s. 3 - 14), *Michele Federico Sciacca w świetle spotkań* (1974, nr 3 (93), s. 125 - 140), *O pojęciu „deteologizacji"* (1975, nr 2 (96), s. 3 - 16). Prócz tego recenzowałem kilka jego książek: *L'ora di Cristo* (1974, nr 4 (94), s. 157 - 158), *Con Dio e contro Dio* (1975, nr 2 (96), s. 149 - 152) i *Prospettiva sulla metafisica di San Tommaso, Opere complete*, t. 40 (1976, nr 2 (100), s. 105 - 107).

Spotkanie ze Sciakką — będącym pod względem światopoglądowym i politycznym moim „antypodą" — było dla mnie świadomie przeprowadzanym eksperymentem, który miał sprawdzić, czy potrafię zająć postawę „otwartą na inność" i z całkowicie obcej

mi „skorupy" wyłuskać to, co cenne, a następnie „roztopić" w kontekście mojej własnej filozofii.

Narzędziem szczególnie przydatnym do „wyłuskiwania" i „roztapiania" okazało się znalezione w dziełach Sciakki pojęcie „deteologizacji", które teraz właśnie przedstawię.

7 kwietnia 1989 r.

O POJĘCIU „DETEOLOGIZACJI"

Od pojęcia „demitologizacji", które wylansował teolog protestancki Rudolf Bultmann, znacznie bardziej interesujące jest pojęcie „deteologizacji", którym posługuje się filozof katolicki Michele Federico Sciacca. „Demitologizacja" bowiem jest próbą ratowania teologii chrześcijańskiej przez nadanie jej nowocześniejszej formy, natomiast „deteologizacja" oznacza „znoszenie" teologii przez filozofię [...].

Słowo „deteologizacja" bywa używane przez Sciakkę w znaczeniu szerszym (jako synonim laicyzacji, sekularyzacji, mondanizacji, naturalizacji, historyzacji i dechrystianizacji) oraz w znaczeniu węższym odnoszącym się wyłącznie do tego, co określony filozof robi czasami z określonymi fragmentami tradycji kulturalnej. W dalszym ciągu będą nas interesować wyłącznie te teksty, w których Sciacca zajmuje się „deteologizacją" w węższym, właściwym znaczeniu tego słowa opisując cztery następujące wydarzenia w dziejach filozofii nowożytnej:

— „deteologizację" religii chrześcijańskiej, a w szczególności luteranizmu, którą przeprowadził Hegel,

— „deteologizację" filozofii Hegla, którą zaczął przeprowadzać Feuerbach, stwierdzając, że nie jest ona dostatecznie „odteologizowana"; „deteologizacją" heglizmu zajmował się także Benedetto Croce,

— „deteologizację" Kierkegaarda, którą przeprowadzili Heidegger i Jaspers,

— „deteologizację" jansenizmu (i filozofii Pascala), którą przeprowadził Sartre.

Na uwagę zasługuje fakt, że interpretację tych wydarzeń przy

użyciu kategorii „deteologizacji" umieścił Sciacca nie tylko w swoich pracach filozoficznych, które weszły w skład liczącego 40 tomów wydania *Opere complete*, ale również w trzytomowym podręczniku historii filozofii przeznaczonym dla młodzieży licealnej i wydanym ostatnio już po raz dwunasty. Nie mamy tu więc do czynienia z eksperymentem myślowym ani pomysłem przedstawionym do dyskusji, ale z głębokim przekonaniem funkcjonującym już od kilkudziesięciu lat w dydaktyce. Dodajmy, że interpretację tę przejęli od Sciakki również najwybitniejsi jego uczniowie, np. Maria A. Raschini i Pier Paolo Ottonello [...].

[...] Abstrahując od konkretnych historycznych przykładów skoncentrujmy całą uwagę na treści pojęcia „deteologizacji". Dla zrekonstruowania skomplikowanej struktury tego pojęcia warto wypisać kilkanaście czasowników, które można ułożyć w cztery następujące grupy precyzujące czynności składające się na „deteologizowanie":

1) dialektycznie „odwracać" (*rovesciare, capovolgere*),

2) przezwyciężać czyli znosić (*superare*),

3) rozbijać na elementy, z których jedne zostają zaakceptowane i zachowane (*accettare, conservare*), a inne zanegowane i zniszczone (*negare, distruggere*); te pierwsze trzeba uwolnić (*spogliare*) od tych drugich; akceptując jedne elementy, od drugich trzeba abstrahować, pomijać je (*prescindere*),

4) utożsamiać (*identificare*) to, co się wydobyło i zaakceptowało z czymś innym (z czym nie było to utożsamiane przed dialektycznym odwróceniem), czyli sprowadzać to do czegoś innego (*ridurre, risolvere*) albo wręcz roztapiać w czymś innym (*dissolvere*).

W rezultacie tych czynności to, co „zdeteologizowane", zostaje przeniesione z pewnej całości teologicznej do nowej całości „nieteologicznej". I tu właśnie rodzi się podstawowy problem: jaki jest prawdziwy sens tego, co zostało przeniesione? Zachodzić tu bowiem mogą cztery następujące możliwości:

1) to, co przenoszone, posiada w każdej sytuacji jeden i ten sam niezmienny sens, bez względu na kontekst,

2) to, co przenoszone, zachowuje na zawsze ten pierwotny sens, który posiadało w obrębie pierwszego kontekstu,

3) to, co przenoszone, traci wraz z przeniesieniem swój pier-

wotny sens, uzyskując nowy, wynikający z nowego kontekstu,

4) to, co przenoszone, należy równocześnie do obu kontekstów, a więc zarówno do tego starego kontekstu, z którego zostało wyjęte, jak i do tego nowego kontekstu, w którym zostaje umieszczone, a w rezultacie tej przynależności do dwóch różnych kontekstów staje się czymś dwuznacznym — polem interferencji dwóch różnych sensów.

Z którą spośród tych możliwości mamy do czynienia, to zależy w znacznej mierze od tego, w jaki sposób została przeprowadzona „deteologizacja". Najczęściej jednak mamy sytuację czwartą z tym, że nie ma ona charakteru stabilnego, ale jest czymś chwiejnym i stopień silniejszej lub słabszej przynależności do jednego lub drugiego kontekstu ulega zmianom [...].

„Deteologizacja" jest tylko jedną z metod budowania kultury świeckiej. Kulturę świecką można bowiem budować poza religią, nie zwracając uwagi na religię. Problem „deteologizacji" pojawia się dopiero wtedy, gdy na porządku dziennym staje sprawa stosunku kultury świeckiej do całości tradycji kulturalnej i do tych obszarów współczesnego życia kulturalnego, które nie mają jeszcze charakteru konsekwentnie świeckiego. Po drugie, w stosunku do wielu zjawisk wystarcza, a czasami jest nawet konieczna zwykła negacja.

Po trzecie, w przypadku podejrzenia, że w danym kompleksie zjawisk, który przez jakąś grupę społeczną wiązany jest z religią, mogą się kryć jakieś cenne treści, można i warto podjąć próbę „deteologizacji" tego kompleksu w celu „przeniesienia" owych treści do kultury świeckiej. „Przeniesienie" takie nie powinno jednak sprowadzać się do eklektycznej akceptacji wybieranych elementów, lecz powinno mieć charakter negacji dialektycznej czyli „odwrócenia" przywracającego treściom zmistyfikowanym przez religijną formę ich świecki charakter.

Po czwarte, „deteologizując" określony kompleks zjawisk nie bierzemy tego teologicznego kontekstu „w nawias", ale negujemy ów kontekst w taki sposób, aby zniszczyć związki łączące to, co „przenoszone", z dawnym kontekstem i wyeliminować w ten sposób dwuznaczność przeszkadzającą roztopieniu tego, co zostało „wyłuskane" i „przeniesione" — w kulturze świeckiej.

Po piąte, zdając sobie sprawę z podejmowanych współcześnie

prób „reteologizacji" tego, co świeckie, powinniśmy ze szczególną troską wiązać to, co włączyliśmy do kultury świeckiej, ze świeckim kontekstem, ponieważ właśnie te treści są najbardziej narażone na zabiegi „reteologizacyjne".

Po szóste, procesów „deteologizacji" nie można rozpatrywać w oderwaniu od kwestii podmiotu kultury. Oznacza to, że główny wysiłek powinien być kierowany bynajmniej nie na „deteologizowanie" przedmiotowych treści kultury obiektywnej, ale na wytwarzanie postaw krytycznych, charakteryzujących się umiejętnością samodzielnego „deteologizowania" tradycji kulturalnej i odpornością na zabiegi „reteologizacyjne".

Sposób istnienia treści kulturalnych zależy bowiem w znacznej mierze od postawy podmiotów, które je odbierają [...].

„Euhemer", 1975, nr 2 (96), fragmenty ze stron 3 - 4, 7 - 8, 15 - 16.

Ukończone 19 października 1974 r.

Post scriptum (1989)

Przytoczone tu fragmenty należą do dwóch obszarów. Jednym z nich jest historia filozofii uprawiana metodą centralnych kategorii czyli koncentrująca uwagę na pojawiające się w dziełach filozofów narzędzia pojęciowe i badająca możliwość ich wykorzystania dla realizacji własnych zadań badawczych. Metodę tę wypracowałem w latach pięćdziesiątych w toku studiów nad filozofią Giordana Bruna, a następnie stosowałem i stosuję nadal we wszystkich moich pracach z zakresu historii filozofii, a więc także — w latach siedemdziesiątych — w pracach nad współczesną filozofią włoską.

Drugim obszarem jest to, co w latach czterdziestych i pięćdziesiątych nazywałem filozofią religii, w latach sześćdziesiątych — teorią ateizmu, a w latach siedemdziesiątych — teorią kultury świeckiej. Centralną kategorią tego obszaru jest pojęcie „roztapiania", wyrastające z dążenia do pogodzenia postawy konsekwentnie ateistycznej z troską o zachowanie (i włączenie do kultury świeckiej) tych wszystkich wartości, które mogą tkwić w różnych religiach. Z tego punktu widzenia studiowałem w latach trzydzie-

stych *Pismo święte* — najpierw w przekładzie polskim, a w 1939 r. *Nowy Testament* w oryginale greckim. Dążeniu temu dałem także wyraz w rozmowie z moim kolegą, jezuitą, ks. Aleksandrem Kisielem, który opisał tę rozmowę ze mną w *Rozmowie z niewierzącym* („Przegląd Powszechny", tom 225, nr 4 (673) z kwietnia 1948, s. 275 - 284). Położeniem fundamentu pod dalsze rozważania na ten temat był mój referat: *Rola kategorii „formy" i „treści" w definiowaniu religii i ateizmu*, wygłoszony 18 kwietnia 1958 r. na konferencji naukowej w Katowicach („Euhemer", 1958, nr 3 (4), s. 17 - 30) i książka *Ateizm* (Warszawa 1964), a wielokierunkowym rozwinięciem seria artykułów drukowanych przede wszystkim w „Euhemerze", zwłaszcza w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych oraz książka *Zarys dziejów krytyki religii* (Warszawa 1986).

8 kwietnia 1989 r.

1975

TEKSTY FILOZOFICZNE Z PUNKTU WIDZENIA ICH PRZEKSZTAŁCALNOŚCI

Kiedy dzieło filozoficzne ukazuje się w postaci drukowanego tekstu, kończy się jego prehistoria i rozpoczyna się jego życie historyczne, w toku którego ulega ono najrozmaitszym przekształceniom. Badając je, można wyróżnić co najmniej szesnaście sposobów przekształcania tekstu. Warto je przedstawić, żeby zastanowić się nad wnioskami, jakie wynikają z tych przekształceń.

Zacznijmy od Kanta. Tuż przed świętami wielkanocnymi 1781 r. ukazała się na półkach księgarskich *Krytyka czystego rozumu* [...]. W kwietniu 1786 r. cały nakład został wyczerpany i Kantowi zaproponowano przygotowanie drugiego wydania. Kant przeczytał uważnie swój tekst i stwierdził, że w sprawach zasadniczych [...] nie znalazł „niczego, co by należało zmienić" (*nichts zu ändern*), ponieważ książka ta jest całością organiczną [...]. Dzieło jest doskonałe, definitywne, niezmienne. „W tej swojej niezmienności (*Unveränderlichkeit*) utrzyma się, jak się spodziewam, ten system także w przyszłości.

W dalszym ciągu *Przedmowy do drugiego wydania*, pisanej w kwietniu 1787 r., Kant wypowiada się stanowczo przeciwko jakiejkolwiek „próbie zmiany choćby najdrobniejszej części" i zaraz w następnym zdaniu, w tym samym akapicie, przechodzi jak najspokojnie do omawiania poczynionych przez siebie „zmian w sposobie przedstawienia" czyli „ulepszeń" (*Verbesserungen*), polegających na licznych „wstawkach" (*Einschaltungen*), dla których trzeba było „zrobić miejsce", tzn. „pominąć lub przedstawić w skrócie różne sprawy".

Inaczej mówiąc, wbrew własnym deklaracjom o definitywności

Krytyki czystego rozumu Kant w praktyce uznał ją za dzieło przekształcalne, które można zmieniać, poprawiać, ulepszać, skracać i uzupełniać. Co do tego, jak daleko posunął się w owych przekształceniach, istnieje spór wśród historyków filozofii; nie rozstrzygnięto w sposób definitywny kwestii, czy wprowadzone zmiany przekroczyły próg, poza którym dzieło traci swoją tożsamość i faktycznie staje się innym dziełem. Na początku naszego stulecia Akademia Pruska potraktowała oba wydania jak dwa odrębne dzieła i w *Gesammelte Schriften* Kanta *Krytyka* z 1787 r. stanowi tom III (Berlin 1904), natomiast *Krytyka* z 1781 r. stanowi tom IV (Berlin 1905).

Drugim przykładem może być Benedetto Croce, który napisał przeszło cztery tysiące pozycji zebranych w przeszło 80 tomach. Niektóre z tych tomów miały po kilkanaście wydań, między którymi zachodzą poważne różnice. Otóż Croce miał taki zwyczaj, że kiedy ukazywało się jakiekolwiek wydanie któregokolwiek z jego dzieł, natychmiast brał jeden egzemplarz i pisał na okładce, że jest to *copia per giunte e correzioni* (egzemplarz do nanoszenia wstawek i poprawek). Egzemplarze te przechowywał w specjalnej szafce.

Daleko idące zmiany wprowadzał do kolejnych wydań swoich dzieł Michele Federico Sciacca [...]. Interesująca jest zwłaszcza przedmowa do drugiego wydania dzieła *La filosofia, oggi*. „Z pierwszego wydania — pisze Sciacca — nietknięte i niezmienione pozostały tylko tytuł i dedykacja; jeśli chodzi o resztę, wszystko zostało zmienione (*tutto mutato*)", jedne rozdziały wypadły, inne zostały dodane, z 500 stron pierwszego wydania (1945 r.) zrobiło się w drugim wydaniu (1954 r.) — 900 stron. „Są to więc dwie różne książki pod tym samym tytułem".

Tak więc zarówno Croce, jak Sciacca uważali swoje dzieła za przekształcalne i przerabiali je. W tej sytuacji historycy filozofii (podobnie jak historycy literatury) uważają, że pod uwagę należy brać zawsze „ostatnie wydanie", w którym autor nadał swemu dziełu postać „definitywną" [...]. Sciacca, w przedmowie do pierwszego wydania *Opere complete*, prosi czytelników, aby odtąd posługiwali się wyłącznie tą edycją. Ale tytuł jej wprowadza w błąd. Nie są to bowiem wcale *Opere complete*, ale niekompletny zbiór ostatnich wersji, poza którym znajduje się pięć rodzajów prac:

a) podręczniki, b) pisma, które autor dziś odrzuca (*rifiuta*), c) pisma młodzieńcze, d) niektóre fragmenty zbyt żywych polemik i, oczywiście, e) poprzednie wersje prac mniej lub bardziej gruntownie przerabianych. Mam wątpliwości, czy przy tym stanie rzeczy badaczom, którzy na serio chcą badać całą twórczość tego autora i prześledzić [rzeczywisty] rozwój jego filozofii, wolno uwzględnić jego prośbę, a więc ograniczyć się tylko do tego niekompletnego [40-tomowego] zbioru ostatnich wersji i zrezygnować z badania przekształceń, jakim ulegały jego teksty.

Od dawna też mam poważne wątpliwości co do tego, czy słuszna jest owa zasada, przyjmowania przez większość historyków filozofii (i historyków literatury), aby za podstawę badań brać zawsze ostatnie wydanie za życia autora. Zawarta w tym jest bowiem milcząca, a bynajmniej nie oczywista, przesłanka, że każdy autor zmieniając swoje dzieło ulepsza je. Może przecież zdarzyć się, że je psuje. Jednym z najbardziej niewątpliwych przykładów psucia własnego tekstu może być dzieło Schleiermachera *Über die Religion*. Miało ono, za życia autora, cztery wydania: 1799, 1806, 1821 i 1831, a każde następne było gorsze od poprzedniego, ponieważ autor wycofywał się z tego, co było najbardziej świeże, [śmiałe] i oryginalne w pierwszym wydaniu. Toteż współczesny wydawca, H. J. Rothert słusznie zdecydował się na przedruk pierwszego wydania [...]. Warto też korzystać z „wydania synoptycznego" B. Pünjera z 1879 r., w którym ukazane są wszystkie zmiany, jakimi w kolejnych wydaniach starzejący się Schleiermacher pogarszał swoją książkę.

Warto zauważyć, że niektórzy filozofowie zdawali sobie sprawę z niebezpieczeństwa „zepsucia" swoich prac młodzieńczych poprawkami dokonywanymi w starości. Warto tu przypomnieć przedmowę Schopenhauera z 1844 r. do drugiego wydania *Die Welt als Wille und Vorstellung*, książki wydanej po raz pierwszy w 1818 r. Mając 56 lat, obawiał się zepsuć dzieło napisane przed ukończeniem lat trzydziestu. Oświadczył więc, że poprzestał na „krótkich wstawkach" (*kurze Zusätze*) i „zmianach" (*Veränderungen*), które nigdzie nie naruszają tego, co istotne (*das Wesentliche*), ale dotyczą tylko spraw drugorzędnych (*nur Nebendinge*), „ponieważ chciałem się ustrzec przed popsuciem pracy moich lat młodzieńczych" [...]. Podobnie Hans Vaihinger, w przedmowie

z 1913 r. do drugiego wydania dzieła *Die Philosophie des Als Ob*, pisze, że mając lat 60 odnosi się „zupełnie inaczej i jako ktoś zupełnie inny, a nawet jako obcy" do tego, co pisał mając lat 25. Powstrzymał się więc od psucia tekstu, ograniczając się do wypełnienia „luk" materiałem pochodzącym z czynionych w młodości notatek.

Można by tu dać jeszcze wiele innych przykładów, przypominając jak [...] Montaigne w 1588 r. dodał do *Prób* nie tylko całą trzecią księgę, ale wprowadził 600 wstawek do dwóch pierwszych ksiąg [...]. Wystarczy jednak na razie tylko zapamiętać, że dzieła filozoficzne są przekształcalne, a rozpowszechniona praktyka przerabiania własnych tekstów z okazji kolejnych wydań świadczy o tym, że wbrew takim czy innym deklaracjom, sami filozofowie uważają swoje dzieła za przekształcalne. Możemy więc przystąpić do wyliczania rozmaitych rodzajów przekształceń, jakim — w toku swego historycznego życia — ulegają dzieła filozoficzne.

Przerabianie tekstu przez autora można sprowadzić do dwóch zasadniczych rodzajów przekształceń: dopisywania oraz skreślania.

Jeżeli filozofowie decydowali się na dopisywanie czegoś do swoich dzieł, które już ukazały się drukiem, to najwidoczniej zauważali w wydrukowanym tekście jakieś „puste pola" czyli miejsca nie wypełnione, „luki" wymagające wypełnienia. Można w tym miejscu przytoczyć sporo wypowiedzi filozofów na temat owych luk. Najbardziej interesujące są te, w których filozof, wskazując na „puste pola" swojego dzieła, wzywa czytelnika, aby sam je wypełnił.

Czasami wypełnianie tych „pustych pól" jest bardzo łatwe. Zdarza się, że filozof daje czytelnikowi dokładne instrukcje w tej sprawie. Na przykład Schopenhauer w przedmowie do pierwszego wydania dzieła *Die Welt als Wille und Vorstellung* (sierpień 1818 r.) wskazuje na trzy luki do wypełnienia. Jedną jest brak „wprowadzenia" (*Einleitung*), ponieważ za właściwe wprowadzenie do swego głównego dzieła Schopenhauer uważa wydaną przez siebie pięć lat wcześniej książkę *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. Druga luka (Schopenhauer używa wyrażenia: *eine zweite Lücke*) wynika stąd, że „pominął" przy pisaniu wszystko to, co byłoby dosłownym powtórzeniem tego, co napisał wcześniej w rozprawie *Über das Sehn und die Farben*.

Najbardziej interesująco przedstawia się sprawa trzeciej luki, którą trzeba wypełnić znajomością głównych dzieł Kanta. Przejście od drugiej do trzeciej luki stanowi skok jakościowy. Wypełnienie dwóch pierwszych luk mogło mieć charakter mechaniczny, wystarczyło do egzemplarza wkleić w odpowiednie miejsca sto kilkadziesiąt stron z dwóch poprzednich prac Schopenhauera i otrzymywało się pełny tekst bez luk. W trzecim przypadku nie chodzi o zwykłe doklejenie wybranych kartek z dzieł innego filozofa, ale o coś tak niedookreślonego jak „znajomość" (*die Bekanntschaft*) głównych dzieł Kanta, z których ponadto trzeba jeszcze — jak o tym pisze dalej Schopenhauer — oddzielić prawdę od błędu.

Zauważmy, że podobne wskazówki podaje Lenin tym czytelnikom, którzy chcą prawidłowo zrozumieć dzieła Marksa. Wskazuje mianowicie na luki w tekście klasyków, wynikające stąd, że Marks i Engels uważali za zbędne powtarzanie w swoich pracach tego wszystkiego, w czym zgadzali się z Feuerbachem i innymi materialistami, ograniczając się do poprawiania ich błędów i do „dobudowywania najwyższych pięter gmachu filozofii materialistycznej". Inaczej mówiąc, dzieła Marksa i Engelsa zawierają „puste pola", które czytelnik powinien wypełnić gruntowną znajomością dziejów filozofii materialistycznej, ponieważ — w przeciwnym przypadku — może (jak to się często zdarza, również i w naszych czasach, m. in. wielu marksistom włoskim — których za to słusznie krytykuje Sebastiano Timpanaro) zbagatelizować tę fundamentalną prawdę, że filozofia marksistowska jest filozofią materialistyczną i zamiast Marksa materialisty [i ateisty] wytworzyć sobie fałszywy obraz Marksa krytyka materializmu [i ateizmu].

W kilka lat później wskazówkę tę Lenin uzupełnił drugą wskazówką, pisząc w *Zeszytach filozoficznych*, że „nie można w pełni zrozumieć *Kapitału* Marksa, a zwłaszcza jego I rozdziału, jeżeli się nie przestudiowało i nie zrozumiało całej *Logiki* Hegla". Można by tu dodać, że Marks uważał za zbędne powtarzanie tego wszystkiego, w czym zgadzał się z Heglem, a ograniczył się do poprawiania jego błędów i do rozwijania dialektyki. Jeżeli się o tym nie pamięta, wówczas grozi analogiczne niebezpieczeństwo, że w umyśle czytelnika ulegnie zatarciu głęboka więź łącząca

marksizm z klasyczną filozofią niemiecką i zamiast Marksa dialektyka pojawi się fałszywy obraz Marksa będącego tylko krytykiem heglowskiej dialektyki. O realności tego niebezpieczeństwa świadczy m. in. popularność dellavolpizmu we Włoszech.

Szczególne znaczenie ma w tej kwestii wypowiedź Feuerbacha, znajdująca się w „dwudziestej siódmej uwadze" do dzieła *Vorlesungen über das Wesen der Religion*. W uwadze tej Feuerbach wyjaśnia, że pozostawianie w pracy „pustych pól" (*die leeren Zwischenräume*) charakteryzuje „inteligentny sposób pisania" (*geistreiche Schreibart*), „zakładający inteligencję również u czytelnika". Autor nie mówi w swojej książce wszystkiego, ponieważ liczy na to, że czytelnik „samodzielnie uzupełni" (*selbsttätig ergänzt*) autora, wypełniając własnym wysiłkiem „owe opuszczenia i puste pola" (*diese Auslassungen, diese leeren Zwischenräume*).

Inaczej mówiąc, to, co Roman Ingarden rozbudował w rozwiniętą teorię dzieła literackiego, znajduje się — w odniesieniu do dzieł filozoficznych — w zalążkowej postaci już u Feuerbacha [...].

Jeżeli „dopisywanie" jest „wypełnianiem pustych pól", które zauważa się w tekście, to „skreślanie" wiąże się z zauważaniem, że pewne „pola" zostały „źle wypełnione". W wyniku skreślenia jakiegoś fragmentu pojawia się w tekście „puste pole", które autor może pozostawić do wypełnienia czytelnikowi, albo też sam wypełnia je jakoś inaczej [...]. Można pójść w tym samym kierunku o krok dalej. Jeżeli „dopisywanie" wiążemy z zauważaniem „pustych pól" we własnym dziele, to, być może, również napisanie pierwszej wersji (a zwłaszcza decyzja wydawcy o wydaniu dzieła drukiem) ma swoje źródło w (trafnym lub błędnym) przekonaniu, że istnieje pewne „puste pole" do wypełnienia, czyli miejsce na to dzieło w kulturze.

Po dopisywaniu i skreślaniu, jako trzeci rodzaj przekształcania, wyodrębnimy skracanie, które pozornie sprowadza się do skreślania, ale jakościowo poważnie się od niego różni. Najlepszym przykładem skrócenia dzieła filozoficznego (z obszaru „filozofii historii") jest to, co uczynił D. C. Somervel z książką A. J. Toynbee'go *A Study of History*. W pierwotnej wersji (z lat 1934 - 1939) liczyła ona trzy tysiące stron, a po skróceniu (w 1946 r.) tylko 565 stron. Następnie Somervel sporządził *an abridgement of an abridgement*, skracając swój skrót do 25 stron. Autor, Arnold

J. Toynbee, któremu Somervel pokazał swój skrót, oddalił się od swego własnego dzieła — które kiedyś było „częścią jego życia" — tak bardzo, że traktował je jak „obce ciało" (*a foreign body*) i czytał skrót w taki sposób, „jak gdyby był on nową książką napisaną przez kogoś innego". Zrezygnował przy tym z „przywracania" (*reinserting*) czegokolwiek, wychodząc z założenia, „że sam autor nie jest najlepszym sędzią w tej sprawie, co stanowi, a co nie stanowi niezbędnej części jego dzieła [...]".

Od skracania, w którym osoba skracająca pozostawia oryginalne sformułowania autora, odróżnimy — jako czwarty rodzaj przekształceń tekstu — streszczanie go własnymi słowami osoby streszczającej. Charakterystycznym przykładem dzieła składającego się z krótkich streszczeń dwustu wybranych arcydzieł filozofii światowej jest książka *Masterpieces of World Philosophy in Summary Form. 200 essay-summaries of the great philosophical works from antiquity to modern ages.* Książka ta ukazała się w Nowym Jorku w 1961 r. a wydawcą był Frank A. Magill, któremu pomagało w tej pracy dwudziestu amerykańskich historyków filozofii.

Prace tego rodzaju (skróty i streszczenia) oparte są na milcząco przyjętym założeniu, że prace filozoficzne są skracalne i streszczalne. Sądzę, że można mieć uzasadnione wątpliwości co do tego, czy takie założenie jest słuszne i czy przekształcone (a faktycznie zniekształcone) w ten sposób dzieło jest „tożsame" ze swoją pełną wersją. Jeżeli dzieło jest tożsame ze swoim streszczeniem, to powstaje pytanie, dlaczego sam autor nie napisał go od razu w postaci skróconej. Przypomnijmy tu jeszcze raz przedmowę Schopenhauera do pierwszego wydania głównego dzieła. Schopenhauer twierdzi, że zawarta w nim jest tylko „jedna jedyna myśl" (*ein einziger Gedanke*), a przecież, mimo usilnych starań, nie udało mu się znaleźć „żadnej krótszej drogi do przekazania jej". Ale amerykańskiemu profesorowi udało się skrócić tekst Schopenhauera do pięciu stron; podobnie *Logikę* Hegla, a *Metafizykę* Arystotelesa nawet do czterech stron. Przypomina to znane amerykańskie rekordy krótkości zwiedzania Luwru: obejrzenie wszystkich arcydzieł światowego malarstwa w pięć minut.

Jeżeli proces skracania dzieła można przyrównać do podniesienia poziomu morza do takiej wysokości, że niziny danego kraju

zostają zalane, a ponad wodą pozostają tylko wierzchołki gór przekształcone w odległe od siebie wysepki, to piąty rodzaj przekształcania tekstu może być ujęty jako „odwrócenie skracania", a więc obniżenie poziomu morza w taki sposób, że to, co w danym dziele było archipelagiem nie powiązanych ze sobą wysp, staje się szczytami odsłoniętych gór. Takim odwróceniem skracania jest komentowanie tekstu, o ile faktycznie „odsłania" podwodne połączenia pomiędzy wyspami, ukazując jak poszczególne myśli danej książki łączą się ze sobą w jeden system.

Szóstym rodzajem przekształcania tekstu jest przekład na inny język [...]. Wiąże się to z milcząco przyjętym założeniem, że dzieło filozoficzne jest przekładalne, a to należałoby udowodnić. Sam fakt istnienia przekładów nie jest jeszcze żadnym dowodem, ponieważ to właśnie trzeba udowodnić, że przekłady są, w jakimś sensie, „tożsame" z oryginałami. Praca tłumacza opiera się na założeniu, że dzieło składa się z dwóch warstw: jedną z nich jest treść T, względnie niezależna od języka J, którym została wyrażona. Przy porównywaniu przekładu z oryginałem można więc myślowo wyodrębnić warstwę treściową T, która wydaje się (ale tylko wydaje się!) identyczna w obu edycjach, oraz warstwę językową, którą przekład różni się od oryginału, ponieważ oryginał jest w języku J_1, a przekład w języku J_2 [...]. Mamy tu do czynienia z abstrahowaniem od wpływu wywieranego przez język na treść. Chodzi zwłaszcza o to, że słowa danego języka mające swe odpowiedniki słownikowe w drugim języku budzą w określonym kręgu językowym zupełnie inne skojarzenia, o których zwykłe słowniki nie informują [...].

Mówiąc o przekładach, należy oczywiście uwzględnić nie tylko ten fakt, że są przekłady wierniejsze i mniej wierne, a nawet niewierne [...], ale również i ten fakt, że czasem przekład może być filozoficznie lepszy od oryginału, wyostrzając niektóre sformułowania i dopowiadając to, czego autor nie mógł lub nie umiał powiedzieć [...].

„Odwróceniem" przekładu jest siódmy rodzaj przekształcania tekstu, polegający na wpisaniu go w nowy kontekst. Przekład bowiem polega, jak to wyjaśnialiśmy, na założeniu, że zmienia się tylko język, natomiast treść pozostaje „niemal identyczna", gdy przy wpisywaniu w nowy kontekst, kształt językowy (wyglądowa

lub brzmieniowa warstwa tekstu) pozostaje bez zmian, a zmianie ulega tylko treść. Doskonałym przykładem zmiany treści tekstu [z miłosnej na filozoficzną] może być wpisanie sonetu Tansilla *Poi che spiegat'ho l'ali* w dialog Giordana Bruna *De gl'heroici furori* [...].

Czyniąc z wielu prac jedną, autorzy i wydawcy dają w ten sposób wyraz przekonaniu, że dzieła filozoficzne są składalne i wpisywalne w nowe konteksty (a więc „przekształcalne" w taki sposób, że tracą swój odrębny byt i stają się częściami większych całości, co oczywiście musi zmieniać sposób, w jaki będą odtąd odczytywane).

„Odwróceniem" składania jest ósmy rodzaj przekształcania czyli rozkładanie, z którym mamy do czynienia wówczas, gdy autor decyduje się na oddzielne publikowanie wybranego fragmentu własnej, wcześniej wydrukowanej książki. W rezultacie tekst, który dotąd był tylko częścią większej całości, wyodrębnia się i sam staje się samodzielną całością, żyjącą odtąd własnym życiem [...]. Wydawane „wybory tekstów" świadczą o istnieniu rozpowszechnionego przekonania, że dzieła filozoficzne są rozkładalne, że można je dzielić na części i sprawdzać, czy będą one zdolne do samodzielnego życia poza tą całością, z której zostały wyrwane.

Skrajnym przypadkiem „rozkładania", który warto wyodrębnić jako osobny, dziewiąty rodzaj przekształcania tekstów, jest wyrywanie z kontekstu „złotych myśli" i ozdabianie nimi własnego tekstu. Jakościowa różnica polega na tym, że przy rozkładaniu tekstu na nieco dłuższe fragmenty, poszczególne zdania tekstu są, w jakiejś mierze, określane przez ów kontekst. W przypadku „złotych myśli" więź z [pierwotnym] kontekstem zostaje zerwana, a wybrane zdanie staje się jakby „pustym naczyniem", które można wypełnić inną treścią.

Stąd jeden krok do dziesiątego rodzaju przekształcania tekstów polegającego na ich parafrazowaniu. Na przykład w polemice Gassendiego z Kartezjuszem kartezjańskie „myślę, więc jestem" zostało sparafrazowane na „chodzę, więc jestem", bo — według Gassendiego — nie tylko z myślenia, ale również z jakiejkolwiek innej własnej działalności można dojść do wniosku o własnym istnieniu, a Feuerbach dał własną parafrazę słowami „kocham,

więc jestem". Ten sam Feuerbach sparafrazował tytuł dzieła Kanta *Kritik der reinen Vernunft* na *Kritik der reinen Unvernunft* (Krytyka czystej nierozumności), a Marks odpowiedział na *Filozofię nędzy* Proudhona *Nędzą filozofii.*

Parafrazowanie jest pewnym rodzajem poprawiania tekstu. Przez właściwe poprawianie, które wyróżnimy jako jedenasty rodzaj przekształcania, będziemy jednak przede wszystkim rozumieć sytuację, w której dzieło dotyczy jakiegoś fragmentu rzeczywistości (przyrodniczej lub społecznej), podejmuje jakiś problem i usiłuje go rozwiązać, a czytelnik (lub wydawca) — zamiast ograniczać się do poznawania dzieła „samego w sobie" — konfrontuje je z własną wiedzą o danym fragmencie rzeczywistości i wykrywając błędy, stara się oddzielić to, co u danego autora jest prawdą, od tego, co należy usunąć jako błąd. W przytaczanej już kilkakrotnie przedmowie Schopenhauera do pierwszego wydania *Die Welt als Wille und Vorstellung* czytamy o „poważnych błędach" (*bedeutende Fehler*) w głównych dziełach Kanta, które należy „wykryć" (*entdecken*) i „wyodrębnić" (*aussondern*), „żeby to, co prawdziwe i doskonałe w jego nauce, zostało od nich oczyszczone, mogło zostać przyjęte jako przesłanka i zastosowane". Podobnych wypowiedzi można znaleźć mnóstwo. Nieco rzadziej spotykamy natomiast takie wypowiedzi, w których sam autor przewiduje, że w jego własnej pracy czytelnicy również będą wykrywać i poprawiać błędy. Można tu przytoczyć fragment zakończenia norweskich wykładów Ingardena o Husserlu, w którym Ingarden wyjaśnia, w czym, jego zdaniem, Husserl nie miał racji, a następnie dodaje: „Potem zaś przyjdą inni, którzy znowu poprawią to, co zrobiliśmy my i co jest w tym ewentualnie błędne [...]. Nie można wiedzieć wszystkiego od razu, lecz trzeba powoli posuwać naprzód analizy i ewentualnie siebie samego wielokrotnie poprawiać".

Zdarza się, że poprawiający uważa, iż dokonywane przez niego poprawki są wprawdzie sprzeczna „z literą", ale za to zgodne „z duchem" poprawianego autora, a więc faktycznie — jak powiada w tym samym kontekście Ingarden — „nie występujemy, w myśl jego własnej postawy, przeciw niemu, lecz idziemy wraz z nim, rozwijając lepiej jego teorię". Użyte tu przez Ingardena słowo „rozwijanie" wyodrębnimy jako dwunasty rodzaj prze-

kształcania, utożsamiając je z „eksplikowaniem" tego, co w tekście filozofa tkwiło *implicite* albo „w postaci zalążkowej" (*germinaliter*). Niezmiernie interesujące uwagi na temat „rozwijania" cudzej filozofii zawarte są w książce Feuerbacha o Leibnizu. „Rozwijanie (*die Entwicklung*) — powiada Feuerbach — jest rozszyfrowywaniem prawdziwego sensu danej filozofii, odsłanianiem tego, co jest w niej pozytywne". W szczególności „analityczna" metoda rozwijania polega na tym, że „z tego, co powiedziane, eksplikuje się to, co w powiedzianym nie było powiedziane, ale kryło się w nim *implicite*". W tym samym kierunku zmierza Alberto Caracciolo, twierdząc, że zadaniem historyka filozofii nie może być poprzestawanie na ukazywaniu tego, co po prostu „jest" w tekście filozoficznym; historyk filozofii powinien przede wszystkim pokazać, jakie możliwości kryją się w danej myśli filozoficznej, jakie perspektywy ona otwiera, do jakiego rozwoju jest ona zdolna. Inaczej mówiąc, historyk filozofii powinien sprawić, „aby słowa tekstu mówiły więcej, niż mówią".

Jako trzynasty rodzaj przekształcenia wyróżnimy „wyłuskiwanie" racjonalnego jądra z nieracjonalnej skorupy, które różni się od mechanicznego oddzielania prawdy od fałszu tym, że ujmując filozofię w kategoriach formy i treści, zauważa potrzebę „dialektycznego odwrócenia" tego, co jest „wyłuskiwane"; nie chodzi tu o zwykłe „wybieranie" i „wyjmowanie", ale o niezmiernie skomplikowaną operację zrywania związków tego, co „wyłuskiwane", ze „skorupą", czyli kontekstem, w którym ono tkwiło. Metoda ta została naszkicowana przez Kanta w takich jego pracach, jak *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* i *Der Streit der Fakultäten*, w których racjonalna treść została przeciwstawiona nieracjonalnej „skorupie" (*die Hülle*) i przez Hegla, który w wykładach z filozofii religii pokazywał, jak wyobraża sobie wydobywanie racjonalnej treści filozoficznej z naiwnej i mitologicznej „formy" różnych religii. W nawiązaniu do Kanta i Hegla Marks rozwija „metodę wyłuskiwania" najpierw w swoich rozważaniach nad religią, wyjaśniając, że chodzi o to, aby „świecki rdzeń" (*weltlicher Kern*) „został wyłuskany z religijnej skorupy" (*aus der religiösen Vermummung*), wtedy dopiero będzie można wskazać, jak dana kwestia „da się rozwiązać praktycznie". Znakomitym przykładem „wyłuskiwania" treści społecz-

nopolitycznych z ich „teologicznego przebrania" jest *Wojna chłopska w Niemczech* Engelsa. Następnie ta sama metoda zostaje zastosowana przez Marksa w stosunku do filozofii Hegla. W Posłowiu do drugiego wydania *Kapitału* Marks pisze, że „mistyfikacja, jakiej dialektyka uległa w rękach Hegla, bynajmniej nie zmienia tego faktu, że on właśnie pierwszy wyczerpująco i świadomie wyłożył jej ogólne formy ruchu. U niego stoi ona na głowie. Trzeba ją postawić na nogi, żeby wyłuskać racjonalne jądro z mistycznej skorupy". To ostatnie zdanie ma w oryginale niemieckim następujące brzmienie: *Man muss sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken.* Jaki jest istotny sens tej dyrektywy, o to, jak wiadomo, toczy się od dawna spór pomiędzy antyheglowskimi a heglizującymi interpretacjami marksizmu. Nie tu miejsce na zgłębianie istoty tego sporu. Sprawą ważniejszą jest wskazanie na kierunek, w którym poszedł Antonio Gramsci, postulując, aby stosunek Marksa do Hegla traktować jako model prawidłowego stosunku marksizmu do współczesnych kierunków filozoficznych [...].

Jednym ze sposobów „wyłuskiwania", który warto tu zarejestrować jako czternasty rodzaj przekształceń, jest myślowe wyodrębnianie metody nie tyle z „systemu", co z [konkretnego] obszaru, na którym jest ona stosowana. Lekturze tekstu filozoficznego, nastawionej na uchwycenie „poglądów" autora, można przeciwstawić lekturę koncentrującą się na obserwowaniu jego metody, aparatury pojęciowej i sposobu funkcjonowania poszczególnych pojęciowych narzędzi badawczych, zwłaszcza pod kątem ich ewentualnej przydatności do rozwiązywania swoich własnych problemów na jakimś innym obszarze badawczym. Podejmowanie takiego typu lektury jest wyrazem przekonania, że dzieło filozoficzne jest rozszczepialne na swoją „treść" oraz na funkcjonujące w nim narzędzia pojęciowe (a w szczególności te, które stanowią „centralne kategorie" danego myśliciela). Przykładem może tu być stosunek Giordana Bruna do filozofów starożytnych, a także do Kuzańczyka i Lullusa. Dzieła filozofów traktował Bruno jako „arsenał różnorakiej broni" czy magazyn, z którego można wybierać dowolne narzędzia i wykorzystywać je do innych celów niż te, dla których zostały one zbudowane przez swoich twórców. Przypomnijmy sformułowanie samego Bruna z 1582 r.: „nie znaj-

dujemy bowiem ani jednego takiego mistrza, który by wytwarzał to wszystko, co komuś jednemu jest koniecznie potrzebne. Nie jeden i ten sam, mówię, sporządza i wytwarza hełm, tarczę, miecz, włócznie, sztandary, bęben, trąbę i wszystkie części uzbrojenia żołnierza. Toteż tym, którzy podejmują większe dzieła, dążąc do nowych odkryć, nie wystarczy ani warsztat samego Arystotelesa, ani samego Platona". Na uwagę zasługują tu zwłaszcza metafory: „warsztatu" (*officina*) i „części uzbrojenia żołnierza" (*militis armamenta*), uwypuklające sposób czytania dzieł Platona i Arystotelesa przez Bruna. Jego własna *Summa terminorum metaphysicorum* była właśnie takim „zbiorem narzędzi" powybieranych z różnych warsztatów — podobnie jak księga Delta *Metafizyki* Arystotelesa.

Piętnasty rodzaj przekształceń polega na negowaniu dzieła filozoficznego, które zostaje wybrane na przedmiot krytyki w tym celu, żeby przez sprzeciw wyraźniej określić i sprecyzować swoje własne stanowisko. Przykładem mogą być niektóre dialogi Platona — zwłaszcza gdyby poprawić ich tytuły na: *Anty-Protagoras, Anty-Eutyfron, Anty-Gorgiasz, Anty-Kratylos*, księga M *Metafizyki* Arystotelesa, którą można by wydać pod tytułem: *Anty-Platon*, następnie zbiór pism Augustyna, któremu należałoby dać tytuł: *Anty-Pelagiusz*, rozprawka Gaunilona pod tytułem *Anty-Anzelm*, dalej *Anty-Arystoteles* Patrizziego, *Anty-Bruno* Mersenne'a, *Anty-Cesalpino* Taurellusa, *Anty-Campanella* Atanazego Retora, *Anty-Locke* Leibniza, *Anty-Fichte* Schellinga, *Anty-Dühring* Engelsa, *Anty-Mach* Lenina, *Anty-Croce* Gramsciego i wiele innych.

Jako szesnasty i na razie ostatni rodzaj przekształceń wyodrębnimy „wchłanianie" tego, co negowane, i „roztapianie" go w wyższej syntezie, polegające na tym, że to, co wchłonięte (*das Aufgehobene*), traci odrębny byt, stając się jednym z elementów podporządkowanych całości [systemu] wchłaniającego (*das Aufhebende*). Przykładem procesu „wchłaniania" (*die Aufhebung*) mogą być kolejne fazy twórczości młodego Schellinga, tzn. najpierw faza fichteańska, następnie faza antyfichteańska i wreszcie synteza, w której obie fazy tracą swój odrębny byt, stając się elementami „filozofii identyczności". Innym przykładem może być stosunek Hegla do religii chrześcijańskiej (jako tezy) i ateizmu oświeceniowego (jako antytezy), polegający na dialektycznym po-

łączeniu tezy z antytezą w syntezę odbierającą obu elementom ich samodzielny byt. Być może również stosunek marksizmu do całej tradycji filozoficznej (z filozofią współczesną włącznie) należałoby ująć jako „dialektyczne wchłonięcie", roztapiające każdą poszczególną myśl w syntezie określającej sens każdego elementu z punktu widzenia jego miejsca w całości.

Sporządzony tu wykaz szesnastu najważniejszych rodzajów przekształceń z pewnością nie wyczerpuje całej różnorodności faktycznych i możliwych sposobów przekształcania tekstów filozoficznych. Może być rozbudowany i poprawiony. W każdym razie jest on wystarczający do wyciągnięcia kilku następujących wniosków:

Po pierwsze, warto zawsze pamiętać o tym, że dzieła filozoficzne nie są bytami niezmiennymi, ale mają „życie historyczne", w toku którego są wielorako przekształcane, tzn. przerabiane, uzupełniane, skracane, streszczane, łączone, rozdzielane, przekładane, parafrazowane, poprawiane, rozwijane, negowane, wchłaniane itd. itd. Na tym właśnie polega życie dzieła, ponieważ tylko takie dzieło jest żywe, które okazuje się różnym ludziom w różnych epokach wciąż do czegoś przydatne.

Po drugie, wynika stąd wniosek dla historyka filozofii, że nie może ograniczać się w swej pracy do badania treści dzieł filozoficznych i historii ich powstawania, ale za jeden z głównych obszarów powinien przyjąć badanie „historycznego życia" dzieł, czyli badanie różnorodnych przekształceń, jakim dzieło ulegało od momentu swego powstania.

Po trzecie, badanie przekształceń prowadzi do odkrycia, że dzieła filozoficzne nie są strukturami „pełnymi" i „zamkniętymi", ale są tworami przekształcalnymi, czyli zbudowanymi w taki sposób, żeby skłaniać odbiorcę do aktywności przekształcającej. Na tym polega ich funkcja kulturalna: pobudzanie czytelnika do aktywności filozoficznej. Dzieła filozoficzne nie są do tego, żeby je poznawać i zapamiętywać, ale do tego, żeby wytwarzać filozofów.

Po czwarte, wynika stąd wniosek, że czytając dzieło filozoficzne, powinniśmy zdawać sobie sprawę z tego, że stanowi również dla nas wezwanie do przekształcania go, a więc do wypełniania „pustych pól", rozwijania tego, co w nim tkwi *implicite*, „wyłuski-

wania", poprawiania, „wchłaniania" itd. Najwłaściwszym sposobem czytania dzieła filozoficznego jest zawsze w każdym przypadku ten, który przekracza próg poznawania i „wyjaśniania", zmierzając — zgodnie z XI tezą Marksa o Feuerbachu — do przekształcania świata. Nie chodzi tu, oczywiście o to, żeby przekształcanie dzieł filozoficznych uznać za część procesu przekształcania świata, ale żeby je podporządkować praktyce przekształcającej świat. Inaczej mówiąc, najwłaściwszym sposobem czytania dzieł filozoficznych jest zawsze w każdym przypadku ten, który jest najściślej związany z naszymi własnymi zadaniami, kiedy czytamy te dzieła po to, żeby je jak najlepiej wykorzystać w naszej własnej pracy myślowej, nierozerwalnie związanej z naszym aktywnym uczestnictwem w procesie zbiorowego i rzeczywistego przekształcania świata.

„Studia Filozoficzne", nr 12 (121), 1975, s. 77 - 90.

Ukończone 30 lipca 1975 r.

Post scriptum (1989)

Pojęcie „przekształcalności" należy do zestawu centralnych kategorii budowanego przeze mnie systemu. Ma ono charakter uniwersalny ponieważ dotyczy:

— struktury dzieł wytwarzanych przez człowieka, w szczególności narzędzi, dzieł filozoficznych, malarskich, muzycznych; jest więc fundamentalnym pojęciem filozofii kultury,

— przyrody i społeczeństwa; jest więc fundamentalnym pojęciem ontologii, w którym to, co jest, spotyka się z tym, czego jeszcze nie ma, a co istnieje na razie tylko jako możliwość, projekt, plan działania,

— struktury osobowości ludzkiej i to w dwóch aspektach: jako przedmiotu przekształcalnego przez spotkania i decyzje autokreacyjne oraz jako podmiotu powołanego do przekształcania rzeczywistości przyrodniczej, społecznej i kulturalnej.

Pojęcie to wiąże się ściśle z paradoksem Vaniniego czyli z antyarystotelesowskim pojęciem doskonałości. Doskonałość nie polega na niezmienności, ale na przekształcalności, zdolności do ruchu, rozwoju, życia, przybierania wciąż nowych form, zdolności do pod-

legania przekształceniom a więc zdolności do owocnych spotkań.

Z rozważań tych wynika wielokrotnie formułowany przeze mnie postulat kształtowania w sobie takiej postawy wobec rzeczywistości, aby każdą rzecz ujmować w aspekcie możliwości przekształceń czyli w aspekcie jej możliwości bycia inną niż jest.

Włoskie streszczenie tej pracy wygłosiłem 20 września 1975 r. na XXV Kongresie Filozofii Włoskiej w Pawii: *Le opere filosofiche dal punto di vista della loro trasformabilità*. Inną wersję tej pracy, w której wskazałem na związki łączące teorię przekształcalności dzieł z teorią spotkań wygłosiłem 19 lutego 1976 r. w Instytucie Literatury Włoskiej na Uniwersytecie w Salerno. Wersja ta pod tytułem: *Incontrologia e trasformabilità* ukazała się w czasopiśmie „Misure Critiche" (Salerno), r. VI, 1976, nr 19, s. 77 - 88.

Rozwinięciem tej problematyki była praca, którą w 1976 r. wkroczyłem na teren filozofii muzyki: *Muzyka i filozofia z punktu widzenia przekształcalności dzieł* („Studia Filozoficzne", 1976, nr 4 (125), s. 129 - 145). Pracę tę zadedykowałem „Drogiemu Nauczycielowi Prof. drowi Władysławowi Tatarkiewiczowi" z okazji 90-lecia jego urodzin dla przypomnienia, że już od pierwszych spotkań w latach 1937 - 1939 Tatarkiewicz był dla mnie nie tylko historykiem filozofii, ale także filozofem sztuki; podjęcie problematyki relacji pomiędzy muzyką a filozofią było dla mnie, w jakimś sensie, nawiązaniem także do jego zainteresowań.

W pracy o przekształcalności dzieł filozoficznych można także zauważyć zalążek teorii spacjocentryzmu. Rzecz przekształcalna wytwarza bowiem wokół siebie przestrzeń dla współtwórczej aktywności tych, którzy chcą i potrafią wziąć udział w jej przekształcaniu.

10 kwietnia 1989 r.

O MARKSISTOWSKĄ INKONTROLOGIĘ. ZARYS OGÓLNEJ TEORII SPOTKAŃ

Słowo „spotkanie" występuje w tytułach szczególnie interesujących książek, m. in.: *Spotkania z Krzysztofem Pendereckim*, *Spotkania z Czechowiczem*, *Spotkania zapisane. Rozmowy z ludź-*

mi nauki i sztuki itd. Książki tego typu można wyodrębnić w osobny dział piśmiennictwa, który nazywać będziemy inkontrografią. Licząc spotykających i spotykanych można zauważyć, że w pierwszej z wymienionych książek jedna osoba (Ludwik Erhardt) spotyka się z jedną (tzn. z kompozytorem Krzysztofem Pendereckim), w drugiej — 45 osób pisze o swoich spotkaniach z jedną (tzn. z poetą Józefem Czechowiczem), a owocami tych spotkań jest m. in. 11 wierszy o Czechowiczu, w trzeciej — jedna osoba (Jadwiga Radomińska) przedstawia swoje spotkania z 83 różnymi osobami. W innej książce 24 współczesnych pisarzy polskich opisuje swoje — mniej lub bardziej udane — spotkania z czytelnikami swoich książek. Historycy filozofii zajmują się dość często rolą wybranych „decydujących spotkań", które wpłynęły na uformowanie się osobowości danego filozofa. W książkach o Marksie dość często spotykamy rozważania nad rolą jego „spotkania z Heglem" dla sposobu formowania się marksizmu. Szczególnie doniosłe znaczenie dla powstania marksizmu miało „spotkanie" i trwająca blisko 40 lat współpraca Marksa z Engelsem.

Spotkania można ujmować od strony ilościowej, a więc mierzyć ich liczbę, długość trwania i wymiary ich skutków, jeżeli spotkania te w jakiś sposób zaowocowały (np. długość opisu spotkań, częstość przywoływania spotkanej osoby w tekstach drukowanych, zasięg przestrzennego oddziaływania i liczba obszarów językowych, na których osoba ta jest obecna). Mierzenie spotkań nazywać będziemy inkontrometrią.

Przede wszystkim jednak potrzebna jest inkontrologia, czyli ogólna teoria spotkań. Istnieją wprawdzie — i to od kilkudziesięciu lat — różne „teologie spotkania", zajmujące się przeważnie urojonymi spotkaniami z Bogiem, oraz wiele wariantów „filozofii dialogu" albo „dialogiki", z czego można by wyciągać fałszywy wniosek, że problematyka spotkań jest czymś ideologicznie podejrzanym, uwikłanym w teologię, personalizm i egzystencjalizm, czymś, od czego marksizm powinien się trzymać z daleka. Jednakże, moim zdaniem, rację ma włoski filozof Norberto Bobbio, kiedy powiada, że tym, co najbardziej potrzebne współczesnemu marksizmowi, jest śmiałe wkraczanie na nowe obszary badawcze. Podobnie więc, jak zostały przełamane opory przeciwko wkraczaniu marksistów na teren cybernetyki, semiotyki, aksjologii i filozofii

człowieka, niezbędne jest szybkie przystąpienie do budowania marksistowskiej teorii spotkań, tym bardziej że w pracach klasyków marksizmu znajduje się wiele materiału pod jej naukowy, materialistyczno-historyczny fundament.

Na temat tego fundamentu można by napisać wiele tomów. Tu, w krótkim szkicu, musi wystarczyć przywołanie tylko kilku myśli, będących najbardziej ogólnymi przesłankami marksistowskiej inkontrologii. Społeczeństwo jest czymś wcześniejszym od jednostki, która pojawia się — jako jednostka — dopiero na pewnym etapie rozwoju społecznego i to nie jako coś gotowego, ale jako coś stopniowo formującego się dzięki stosunkom z innymi ludźmi. „Dopiero we wspólnocie z innymi ludźmi — powiada Marks — każda jednostka uzyskuje środki do swojego wszechstronnego rozwoju; „rzeczywiste bogactwo duchowe jednostki zależy całkowicie od bogactwa jej rzeczywistych stosunków" z innymi ludźmi. Te stosunki z innymi ludźmi i skutki tych stosunków (dzieła ludzkie) stanowią „świat człowieka". Tak więc „człowiek to świat człowieka" (*Der Mensch das ist die Welt des Menschen*) i „całokształt stosunków społecznych" (*das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*).

Oczywiście, pojęcia „stosunków" (*Beziehungen*) pomiędzy jednostkami nie należy utożsamiać z pojęciem „stosunków społecznych" (*die gesellschaftlichen Verhältnisse*). [W oryginale są to dwa różne słowa.] Wiadomo, że w materializmie historycznym jako ogólnej teorii rozwoju społecznego stosunki społeczne oznaczają stosunki pomiędzy klasami. Inkontrologia natomiast zajmuje się także — w obrębie tych makrostruktur — konkretnym zróżnicowaniem stosunków pomiędzy poszczególnymi jednostkami, badając przebieg, przyczyny, okoliczności i rezultaty poszczególnych „spotkań". Przez „rezultaty" spotkań rozumiemy tu przede wszystkim dwa różne szeregi zjawisk: po pierwsze, przedmioty materialne, czyli wytwory pracy ludzkiej, które powstały pod wpływem określonych spotkań i w których owe spotkania zostały w jakiś sposób utrwalone, oraz, po drugie, zmiany w osobowości człowieka zachodzące pod wpływem obcowania z innymi ludźmi. Odpowiednio do tych dwóch szeregów można wyodrębnić inkontrologiczną analizę d z i e ł oraz inkontrologiczną analizę o s o b o w o ś c i.

Przystępując do inkontrologicznej analizy dzieł, należy przede wszystkim uprzytomnić sobie, że oprócz spotkań z żywymi ludźmi możliwe są spotkania z ludźmi, którzy zmarli kilka stuleci albo nawet kilka tysięcy lat temu, o ile tylko obecność tych ludzi została utrwalona w ich własnych dziełach albo w dziełach innych ludzi. Co więcej, możliwe jest także organizowanie „spotkań pomiędzy zmarłymi". Przykładem mogą być freski Rafaela znajdujące się w Watykanie (*Stanza della Segnatura*), na jednym spotykają się Dante i poeci renesansowi z Homerem i innymi poetami starożytnymi, na drugim filozofowie różnych epok, na trzecim teologowie (Augustyn, Tomasz, Savonarola). Podobne spotkania zmarłych widzimy na obrazach Jana Matejki przedstawiających dzieje cywilizacji w Polsce. Można tu wspomnieć o pośmiertnych spotkaniach Vaniniego z Campanellą — w tekstach autorów XVII i XVIII w., którzy wymieniali te dwa nazwiska jednym tchem tak, że Campanellę od Vaniniego dzielił jedynie przecinek. Szczególnie interesującym przykładem organizowania tego rodzaju spotkań — na terenie muzyki — są niektóre utwory Krzysztofa Pendereckiego. Na przykład w *Strofach* (1959) spotykają się ze sobą Menander, Sofokles, Izajasz, Jeremiasz i Omar Chajjam, w *Dies irae* (1967) — Ajschylos, Władysław Broniewski, Tadeusz Różewicz, Louis Aragon i Paul Valéry, a w *Kosmogonii* (1970) — Sofokles, Lukrecjusz, Owidiusz, Kuzańczyk, Kopernik, Leonardo, Giordano Bruno, Jurij Gagarin i John Glenn.

Osiągnięty przez Pendereckiego efekt wiąże się z prawami i r r a d i a c j i. Wiadomo, że jeśli oglądamy pewien obraz nie dokończony lub częściowo zasłonięty i w określony sposób odbieramy jego barwy, a następnie malarz umieści w pustym miejscu jakąś barwną plamę (albo plama taka, namalowana wcześniej, zostanie odsłonięta już po uformowaniu się sposobu odbioru części obrazu), wówczas zmienia się nasz sposób odbioru tego, co oglądaliśmy wcześniej, ponieważ w rezultacie włączenia go w nowy kontekst o określonej sytuacji barwnej zachodzi irradiacja kolorystyczna czyli promieniowanie dodanej barwy na otoczenie. Podobnie w muzyce wprowadzanie nowych instrumentów zmienia sposób odbioru gry instrumentów słyszanych wcześniej w wyniku działania prawa irradiacji sonorystycznej, czyli p r o m i e n i o w a n i a d ź w i ę k ó w. W poezji sposób odbioru przeczytanej już

lub wysłuchanej części wiersza zmienia się pod wpływem dalszego ciągu, jeżeli występują w nim słowa posiadające zdolność semantycznego „promieniowania na całe słowne otoczenie". Z semantyczną irradiacją mamy do czynienia również w malarstwie, wówczas gdy przedstawiane są pewne przedmioty posiadające zdolność semantycznego promieniowania. Można więc badać — na obrazach — rozmaite związki zachodzące pomiędzy człowiekiem a książką; w pewnych przypadkach odsłonięcie tej części obrazu, w której przedstawiona na obrazie postać trzyma w ręku książkę, może zmienić sposób odbioru danej postaci: nie chodzi tu o zwykłą informację, że dana osoba czyta książkę, ale o czysto malarski efekt, sprawiający, że blask kart czytanej książki przeobraża rysy osoby czytającej, ukazując obecność myśli.

Mówiąc o irradiacji, mamy na myśli zwykle jednostronne oddziaływanie określonej barwy, określonego dźwięku, określonego słowa lub określonego przedmiotu na otoczenie. To, co kolorystycznie, dźwiękowo lub semantycznie „mocniejsze", działa w sposób jednostronny na elementy słabsze. Jeżeli jednak w utworze malarza, kompozytora lub poety pojawiają się jednocześnie co najmniej dwa elementy o równej lub prawie równej sile irradiacyjnej, wówczas mamy do czynienia z interferencją kolorystyczną, sonorystyczną lub semantyczną albo z d i a l o g i e m, jaki mogą toczyć ze sobą barwy, dźwięki i znaczenia.

Jeżeli więc w *Kosmogonii* Pendereckiego pojawiają się słowa Sofoklesa, Kopernika, Bruna, Gagarina, to każdy z tych elementów posiada tak wielką siłę irradiacyjną, że zachodzi interferencja znaczeń: słowa Gagarina wpływają na sposób odbioru tekstów starożytnych i renesansowych, a same również są nasycane znaczeniami płynącymi z wielowiekowej tradycji rozważań nad stosunkami pomiędzy człowiekiem a kosmosem, i to nie tyle w toku słuchania *Kosmogonii*, gdzie poszczególne słowa zostają roztopione w powodzi dźwięków, szmerów, trzasków i zgrzytów, „atakujących wielką masą brzmieniową", co po jej kilkakrotnym wysłuchaniu i uchwyceniu związków łączących eksperymenty muzyki nowoczesnej z wielowymiarową tradycją kulturalną i jej filozoficznymi treściami.

Czym dla Pendereckiego przy komponowaniu utworów muzycznych była inspiracja płynąca ze spotykania się z tekstami

wielkich poetów i filozofów, tym dla Józefa Czechowicza (1903 - - 1939) było wielogodzinne oglądanie reprodukcji dzieł Breughla, Grünewalda, Stwosza i Chirico. Zwłaszcza w ostatniej fazie pracy nad wierszem, gdy zauważał jakieś miejsca źle wypełnione, wymagające poprawienia, sięgał do zbioru reprodukcji obrazów i rzeźb, uważając je za swój „słownik".

Szczególnie interesującym rezultatem spotkań są przekształcenia semantyczne, jakim ulegają elementy „przejęte", przeniesione z cudzego utworu do własnego. Dla wyjaśnienia, o co tu chodzi, musi — niestety — wystarczyć jeden przykład. Oto w wierszu Czesława Janczarskiego, pt. *Pamięci Józefa Czechowicza* (1945), napisanym w sześć lat po śmierci poety znajduje się następujący fragment:

„Oczy Twoje zamknięte na zawsze
Śpią, a siano pachnie snem".

Słowa „siano pachnie snem" zostały przeniesione z wiersza Czechowicza *Na wsi*, ale wraz z przeniesieniem nasyciły się nowymi treściami. W wierszu Czechowicza słowa „siano pachnie snem" zawierały następujące warstwy znaczeniowe: zauważenie wartości estetycznej zapachu siana; tęsknota za wsią wczesnego dzieciństwa (reprezentowaną przez zapach siana), pragnienie ucieczki od rzeczywistości miejskiej, do której poecie trudno było się przystosować; ucieczka przed naciągającą groźbą wojny, niosącej poecie — już w pierwszych dniach — przewidywaną w wierszach śmierć od bomby; zwrócenie uwagi na poezjotwórczą moc wsi (słowa „siano pachnie snem" mówią o tym, że zapach wsi sprzyja rodzeniu się wierszy). W wierszu Janczarskiego te same słowa „siano pachnie snem" mają inne warstwy znaczeniowe: pragnienie utrwalenia pośmiertnej obecności Czechowicza w kulturze polskiej zacytowaniem fragmentu jego wiersza; uznanie tego właśnie fragmentu za szczególnie piękny i szczególnie charakterystyczny dla twórczości Czechowicza; wyraz przekonania, że chociaż poeta został zabity („oczy Twoje zamknięte na zawsze — śpią"), to stworzone przez niego dzieło żyje (słowa „siano pachnie snem" mówią; że wiersze poety wciąż jeszcze są czytane i coraz bardziej cenione).

Znaczenie wiersza Janczarskiego nie ogranicza się do wzboga-

cenia „pośmiertnych losów" Czechowicza o jeszcze jeden fakt, ale odkrywa nam nowy wymiar dzieła Czechowicza. Odtąd czytając wiersze Czechowicza, kiedy dojdziemy do słów „siano pachnie snem", przypomni nam się, że właśnie te słowa zostały zauważone, wybrane, powtórzone w wierszu Janczarskiego, a więc, że całość tekstu Czechowicza nie jest pod względem swojej historycznej żywotności jednolita, ale niektóre fragmenty mają większą od innych moc narzucania się uwadze czytelników, lokowania się w ich pamięci, pobudzania ich do korzystania, przypominania, cytowania, przejmowania, wcielania do innych utworów. Wiedza o tym, jak w ciągu dziesięcioleci, stuleci czy tysiącleci po śmierci autora odbierano, odczytywano jego dzieła, mówi nam nie tylko o pokoleniach i środowiskach odbiorców, ale także odkrywa istotne właściwości i zróżnicowanie tekstu. Zauważył to — w ubiegłym stuleciu — wielki poeta polski Cyprian Kamil Norwid (1821 - 1883), pisząc, że czytanie dawnych autorów nie może ograniczać się do ich tekstu, ale powinno uwzględniać i to, „co pracą wieków na tym urosło".

Z rozmaitych zestawień o charakterze statystycznym szczególnie interesujący byłby diagram zbudowany na następującej zasadzie: na bardzo długiej prostej należałoby ułożyć obok siebie wszystkie zdania występujące po kolei w dziełach danego autora, a następnie przeglądając całość prac, w których dany autor jest cytowany lub które zawierają jakieś aluzje do określonych fragmentów jego tekstu, umieszczać owe cytaty i aluzje w „słupku" nad każdym zdaniem. Po ukończeniu tej pracy uzyskalibyśmy niezmiernie interesujący przekrój, informujący o sposobie odbioru jego tekstu. Zdania najczęściej cytowane wyrosłyby na naszym diagramie jak wieże albo szczyty górskie nad dolinami — ukazując w sposób plastyczny obiektywne zróżnicowanie tekstu.

To samo dotyczy tekstów filozoficznych. Wiedza historyczna o tym, jak teksty te faktycznie funkcjonowały w życiu kulturalnym różnych krajów i pokoleń, ukazuje nam wewnętrzne zróżnicowanie tekstu na elementy o bardzo różnej mocy przykuwania uwagi czytelników i pobudzania ich do aktywności myślowej, do powtarzania, akceptowania, rozwijania i wielorakiego przekształcania poszczególnych wątków.

Przechodząc teraz od inkontrologicznej analizy dzieł do inkon-

trologicznych badań nad osobowością, należy zwrócić uwagę na podstawową linię podziału „osobowych" skutków spotkań. Jedną klasę spotkań tworzą te spotkania, w których osoba spotkana staje się tylko — lepiej lub gorzej, trwale lub przelotnie, wierniej lub mniej wiernie — zapamiętanym przedmiotem, lokującym się w magazynach pamięci tych, którzy ją spotkali. Drugą klasę spotkań tworzą te spotkania, w których osoba spotkana przekształca się w podmiotowy składnik osobowości tych, którzy ją spotykają, a więc staje się np. ich „sumieniem", albo wzorem osobowym, pobudzanym do naśladowania lub modelem negatywnym, inspirującym odmienny sposób postępowania, albo wreszcie nauczycielem czy towarzyszem pracy myślowej, który „od wewnątrz" współuczestniczy w tym, co robimy, a więc np. w stawianiu i rozwiązywaniu problemów naukowych lub artystycznych albo w podejmowaniu przez nas decyzji moralnych i politycznych.

Należy też odróżnić takie programowanie spotkań z innymi ludźmi (np. nauczyciela z uczniami, profesora ze studentami czy autora z czytelnikami), w których innych ludzi traktuje się jak przedmiot, uzurpując sobie prawo do manipulowania nimi w charakterze „inżyniera cudzych dusz", dla którego inni ludzie są bierną, bezkształtną gliną, przeznaczoną do nadawania jej dowolnego kształtu oraz — charakterystyczne dla etyki socjalistycznej — traktowanie innych ludzi jako podmiotów, mających pełne prawo do rzeźbienia własnej osobowości. Przykładem prawidłowego podejścia do programowania spotkań ze studentami szkoły teatralnej może być wypowiedź wybitnego aktora, Ignacego Gogolewskiego: „Będę pomagał im w poszukiwaniu własnych dróg". Pisząc o „zapleczu ideowo-teoretycznym naszych założeń w sferze polityki kulturalnej", Jerzy Kossak słusznie eksponuje leninowską koncepcję „mas jako podmiotu aktywności kulturalnej", przeciwstawiającą się „traktowaniu mas jako obiektu manipulacji wychowawczo-estetycznych". W podobnych kategoriach pisze o społeczeństwie polskim Andrzej Siciński, zauważając, że „z przedmiotu oddziaływań kulturalnych staje się [ono] coraz bardziej podmiotem rozwoju kultury". „Czynnikiem najdonioślejszym" rozwoju w dziedzinie kultury jest dla Sicińskiego, i słusznie, „przechodzenie coraz szerszych kręgów społecznych z roli przedmiotu oddziaływań kulturalnych (etap «upowszechniania» kultury) do

roli podmiotu, nie tylko charakteryzującego się «uczestnictwem» w kulturze, ale decydującego o wyborach wartości kulturowych, poczuwającego się do odpowiedzialności za całokształt rozwoju kultury".

Innym sposobem klasyfikacji spotkań jest podział na spotkania jednostek z jednostkami, jednostek ze zbiorowością, zbiorowości z jednostką i zbiorowości ze zbiorowościami. W tej ostatniej klasie spotkań można mówić o spotkaniach dyscyplin naukowych (np. filozofii z ekonomią, albo ekonomii z cybernetyką), o spotkaniach różnych dziedzin kultury (np. poezji z malarstwem, telewizji z astronautyką), o „spotkaniach" klas (wyróżniając spotkanie klasy robotniczej z burżuazją wyrażające się w walce klasowej, spotkanie klasy robotniczej z chłopstwem prowadzące do sojuszu robotniczo-chłopskiego, spotkanie inteligencji z klasą robotniczą prowadzące do opowiedzenia się inteligencji po stronie rewolucji socjalistycznej), spotkania narodów i spotkania różnych kultur.

Ze względu na wymiar czasu można dzielić spotkania na trzy wielkie działy: spotkania z tradycją, spotkania ze współczesnością i spotkania z przyszłością.

W spotkaniach z tradycją można wyróżnić cztery zasadnicze typy stosunków: bierne podporządkowanie się tradycji, przyjmowanej za wzór i normę, której granic nie wolno przekraczać; postawę protestu przeciwko tradycji i przeciwstawianie tego, co nowe, temu, co stare; wyodrębnianie w tradycji dwóch nurtów: jednego, do którego się nawiązuje, i drugiego, który się zwalcza i odrzuca. Ten trzeci typ stosunku jest charakterystyczny dla rewolucyjnego ruchu robotniczego w okresie poprzedzającym zwycięską rewolucję, a także w pierwszym okresie budowy socjalizmu, w sytuacji wymagającej czujności i obrony zdobyczy rewolucji przed zagrożeniem ze strony obcej interwencji i rodzimej kontrrewolucji. Ale w miarę umacniania się władzy ludowej i zbliżania się krajów socjalistycznych do modelu społeczeństwa bezklasowego wytwarza się stopniowo nowy, czwarty typ stosunku do tradycji, w którym na drugi plan schodzi przeciwstawianie sobie dwóch nurtów kultury, ponieważ całość tradycji staje się własnością mas pracujących, zdobywających świadomość, że są dziedzicami i pełnoprawnymi gospodarzami tego wszystkiego, co ludzie wytworzyli w przeszłości, a więc nie o to chodzi, żeby jakąś część tej własności

odrzucać, ale o to, żeby — stosując odpowiednie przekształcenia („negację znoszącą", *die Aufhebung*, „dialektyczne odwrócenie") — posługiwać się całością jako surowcem dla budowy nowej kultury. Zamiast negowania jakiejś części tradycji i odrzucania jednego z jej dwóch głównych nurtów, pojawia się problem zdobycia umiejętności takiego „r o z t a p i a n i a" obcych światopoglądowo elementów w kulturze socjalistycznej, aby utraciły one idealistyczne, irracjonalistyczne, religijne, antydemokratyczne i reakcyjne aspekty związane z ich genetyczną przynależnością do starych kontekstów i stały się elementami nowej kultury, nasyconymi treścią wynikającą z nowych kontekstów.

To samo dotyczy stosunku do niesocjalistycznych elementów współczesnej kultury światowej, które są groźne i niebezpieczne tylko na pewnym, przejściowym etapie drogi do społeczeństwa bezklasowego. Im bliżej będzie do urzeczywistnienia tego nowego modelu stosunków międzyludzkich, tym wyraźniej walka z obcymi treściami przekształcać się będzie w wykorzystywanie ich do własnych celów drogą wyrywania ich z reakcyjnego kontekstu i włączania w nowe konteksty, wpływające na zmianę treści.

W zakresie spotkań z przyszłością należy odróżniać prognozowanie (czyli przewidywanie możliwych spotkań i skutków, które mogą wyniknąć z poszczególnych przyszłych spotkań) oraz programowanie spotkań (np. wybór spotkań z określonymi elementami kultury innych narodów i sterowanie ich przebiegiem). Również w tym przypadku oprócz poznawania tych elementów w autentycznym kształcie dużą rolę będzie odgrywało ujmowanie ich w aspekcie ich przekształcalności; chodzi tu o przekształcenia związane z takim sposobem wcielania ich do skarbca naszej kultury, aby nie były w niej obcym ciałem, ale czynnikiem inspirującym naszą własną aktywność kulturalną. W programowaniu spotkań — charakterystycznym dla socjalistycznej polityki kulturalnej — istotną rolę odgrywa dążenie do równości w wymianie kulturalnej. Inaczej mówiąc, programowanie spotkań obejmuje programowanie zarówno kulturalnego „importu" jak kulturalnego „eksportu", a także troskę o równość i wzajemność w wymianie, aby wymiana ta nie przekształcała nas w bierny przedmiot cudzych oddziaływań, ale sprzyjała wszechstronnemu rozwojowi obu podmiotów spotkania.

Charakterystyczną cechą marksistowskiej inkontrologii będzie, po pierwsze, świadomość, że wszelkie spotkania są społecznie i historycznie uwarunkowane, a po drugie, wyraźne podporządkowanie badań rejestrujących, wyjaśniających i przewidujących spotkania naukowemu programowaniu spotkań, stanowiącemu integralną część procesu budowania kultury socjalistycznej.

„Studia Filozoficzne", 1977, nr 5 (138), s. 35 - 43.

Ukończone 27 października 1975 r.

1977

PORTRETY FILOZOFÓW

Portrety filozofów są książką o spotkaniach poezji, malarstwa i muzyki z filozofią. Zdarzało się bowiem, że wyobraźnię poetów, malarzy i kompozytorów pobudzały jakieś fakty z życia filozofów, jakieś cechy ich osobowości albo jakieś treści ich dzieł. Rezultatem tej fascynacji były określone wiersze, obrazy i utwory muzyczne, w których filozofowie są w jakiś sposób obecni.

Ta obecność filozofów w poezji, malarstwie i muzyce może i powinna być zbadana przez historyka filozofii. [...]

Poetyckie, malarskie i muzyczne portrety filozofów są potrzebne. Tworzenie ich stanowi odpowiedź twórców na społeczną potrzebę posiadania takich portretów. Niestety, nie jest ich zbyt wiele, a udanych bardzo mało. Tym bardziej więc warto je zbierać, badać i zastanawiać się nad tym, co należy uczynić, aby w przyszłości dzieła tego rodzaju powstawały częściej niż dotąd i były coraz lepsze. Dlatego w książce tej poza rejestracją, opisem, klasyfikacją i oceną są również próby rozpatrywania badanego materiału w aspekcie jego możliwości bycia innym, niż jest, czyli próby odpowiedzi na pytanie, jakie mogą i powinny być portrety filozofów.

Kiedy czytam książki tych filozofów, którzy byli moimi nauczycielami [...] odbieram przy czytaniu nie tylko treść tekstu, ale również wrażenia słuchowe, jak gdyby napisane przez nich zdania były wyraźnie wypowiadane ich głosem, z charakterystycznym dla każdego z nich rytmem, melodią, barwą, sposobem akcentowania. Odbieram także wrażenia wzrokowe: widzę ich twarze, na których w zależności od treści wypowiadanych słów pojawiają się

mimiczne wyrazy przeżywanych stanów psychicznych: skupienia, zdziwienia, niepokoju, gniewu, zachwytu, radości. Widzę także charakterystyczne dla każdego ruchy rąk, uzupełniające tekst dodatkowym sensem.

Podobną moc ewokowania wrażeń słuchowych i wzrokowych mają dla mnie teksty tych filozofów włoskich, z którymi miałem szczęście rozmawiać po wiele godzin [...]. Ten związek tekstów z żywymi ludźmi, których się widziało i słyszało, sprawia, że czytane zdania nie są zdaniami bezosobowymi, „niczyimi" i noszącymi swój pozaczasowy sens w sobie, lecz są zdaniami określonych ludzi i wypełnionymi tym bogactwem znaczeń, które emanuje z ich osobowości, z ich przeżyć, umiłowań, poglądów, lektur i doświadczeń historycznych. W rezultacie, czytając taki tekst, mam przed sobą nie tekst, lecz człowieka.

Jeżeli teraz od książek pisanych przez ludzi, których znam osobiście, przechodzę do książek filozofów z innych stuleci, zaczynam odczuwać, że czegoś tym tekstom brak. Podobnie jak w psującym się telewizorze zdarza się, że jest wizja, lecz nie ma fonii, albo jest fonia, lecz nie ma wizji, tak w tych książkach jest tekst, lecz nie słyszymy filozofa i nie widzimy go. I wtedy właśnie pojawia się potrzeba posiadania portretu filozofa, aby odczytywane słowa nie były słowami „niczyimi", lecz nabrały charakteru osobowego. [...]

Tłumacząc dialogi Platona Władysław Witwicki odczuwał potrzebę uzupełniania tekstu rysunkami wyobrażającymi Sokratesa. Podobnie Władysław Tatarkiewicz uzupełnił swoją *Historię filozofii* portretami filozofów [...]. W Posłowiu do pierwszego wydania z 1931 r. pisze Tatarkiewicz, że „z portretami myślicieli starożytnych i nowożytnych nie było trudności, znaleźć można ich pod dostatkiem; były natomiast trudności ze średniowieczem: bezosobisty stosunek ówczesny do nauki tłumaczy, że nie portretowano filozofów". W uwadze tej kryje się bardzo głęboka treść: przeciwstawienie dwóch różnych poglądów na myśl. Jeden z nich można nazwać poglądem religijnym, drugi — świeckim. Dla religii charakterystyczne są procesy alienacyjne; religia alienuje z przyrody i człowieka istotne cechy, natomiast kultura świecka przywraca te cechy przyrodzie i człowiekowi. Wyjaśnił to dokładnie w swoich książkach Ludwig Feuerbach. Wywody Feuerbacha wy-

magają jednak uzupełnienia. Chodzi o to, że procesy alienacyjne występują również w poglądach na sposób istnienia myśli. Religia zabiera myślom ludzkim trzy najważniejsze atrybuty: przestrzenność, czyli związek z określonym środowiskiem, czasowość, czyli historyczność, i osobowość, czyli tę cechę, która sprawia, że każda myśl jest myślą czyjąś. W rezultacie alienacji religijnej i wyrastającej na jej fundamencie filozofii idealistycznej myśli filozofów zostają przekształcone w myśli pozaczasowe, pozahistoryczne, pozaprzestrzenne, niezależne od człowieka, niczyje, czyli w niematerialne, metafizyczne idee. A jeżeli filozofia składa się z myśli bezosobowych, niczyich, to oczywiście nie ma potrzeby sporządzania portretów filozofów.

Przed kulturą świecką stoi doniosłe zadanie przywracania myślom ludzkim tego, co zostało z nich wyalienowane. Myśli filozofów są dla kultury świeckiej czymś przestrzennym, czasowym i osobowym. W tym miejscu warto od razu usunąć możliwe nieporozumienia. Z tego, że myśl jest czymś przestrzennym, nie wynika wcale, że jej wymiary redukują się do milimetrów (aby mogły zmieścić się w jednym mózgu). Poszczególne myśli różnią się poważnie swoimi wymiarami; są myśli, które rozprzestrzeniają się na cały kraj, i takie, które trafiają do wielu różnych krajów. Z tego, że myśl jest bytem historycznym, nie wynika, że może ona trwać tylko tak długo, jak długo trwa okres historyczny, w którym została wymyślona. Jej historyczność może polegać na przynależności do wielu okresów historycznych. Oprócz myśli trwających bardzo krótko, pojawiających się na chwilę i szybko zapominanych, znamy myśli, które żyją wiele stuleci. I wreszcie z tego, że każda myśl jest myślą czyjąś, nie wynika wcale wniosek, jakoby myśli stanowiły i stanowić musiały własność prywatną. Najcenniejsze myśli stają się i powinny stawać się własnością społeczną. Stając się własnością społeczną nie tracą przecież osobowego piętna tego myśliciela, który je wymyślił. I społeczeństwo przeważnie chce wiedzieć, komu zawdzięcza te myśli. Dlatego właśnie wielkim myślicielom stawia się pomniki. Dzięki posągom i portretom myśli te stają się w pełni myślami ludzkimi. Dla świeckiego, materialistycznego sposobu myślenia portret myśliciela jest niezbędnym uzupełnieniem każdej myśli.

Niestety, nie ma dotąd filozoficznej teorii portretu, która wy-

jaśniałaby dokładniej związek pomiędzy portretem a myślą, pokazując, jak różne rodzaje portretów dookreślają myśl. W tej sytuacji chciałbym właśnie ten problem uczynić głównym przedmiotem rozważań mojej książki. Nie mogę obiecać, że uda mi się stworzyć taką teorię, chcę tylko przedstawić zbierane od wielu lat materiały i podzielić się własnymi przemyśleniami.

Spróbujmy zastanowić się nad różnymi formami spotkań z filozofem. Dla potrzeb tej książki wystarczy wyliczenie sześciu form.

Z pierwszą mamy do czynienia wówczas, gdy spotykamy żyjącego filozofa, widzimy go, słuchamy jego wykładów, rozmawiamy z nim. Druga forma spotkań z filozofem polega na czytaniu jego prac: rękopisów, maszynopisów, drukowanych rozpraw i książek. Te dwie formy mają charakter podstawowy i wzajemnie się uzupełniają. Trzecia ma charakter pośredni i polega na czytaniu opracowań. Poznajemy wówczas filozofa nie bezpośrednio, lecz za pośrednictwem historyka filozofii [...]. Jako czwartą formę spotkań wyróżnimy czytanie lub słuchanie wierszy o filozofach, jako piątą — oglądanie obrazów, rysunków i posągów wyobrażających filozofów, jako szóstą — słuchanie utworów muzycznych, będących „dźwiękowymi portretami" filozofów.

To jednak, czy poezja, malarstwo, rzeźba i muzyka mogą rzeczywiście dookreślić filozoficzny tekst i wyrazić — środkami poetyckimi, malarskimi i muzycznymi — jakieś treści faktycznie wzbogacające myśl filozofa, stanowi kwestię otwartą, problem do przebadania [...].

O POTRZEBIE TEORII SPOTKAŃ

Do badania poetyckich, malarskich i muzycznych portretów wielkich myślicieli jako specyficznych form spotykania się z nimi przydałaby się ogólna teoria spotkań, nad którą pracuję już od kilku lat. Jest to obszar badań, który nazwałem inkontrologią i którym zainteresowałem spore grono osób.

Fascynacja światem wspaniałych dzieł wytworzonych przez ludzi i składających się na kulturę (w przedmiotowym znaczeniu tego słowa, ponieważ kulturą jest przede wszystkim jej podmiot, czyli ludzie będący twórcami i odbiorcami dzieł) umacnia w przekonaniu, że człowieka nie należy utożsamiać (jak to czynią idea-

liści) z wewnętrznym światem jego świadomości ani (jak to czynią materialiści biologiczni) z jego ciałem, ale raczej z tymi wytworami pracy ludzkiej, w które człowiek potrafi eksterioryzować własną osobowość. [...]

Z badań, które przeprowadzałem, nasuwa się kilka zasad klasyfikacji spotkań. Najważniejszą linią podziału jest ta, która oddziela spotkania mało ważne, takie, z których nic nie wynikło, od spotkań, które w jakiś interesujący sposób zaowocowały. Podział ten nie zależy wyłącznie od wartości spotkanych osób. Osoba spotkana może być wybitnym myślicielem, twórcą arcydzieł, ale spotkanie może być „przedwczesne" i jeśli nie jesteśmy do takiego spotkania należycie przygotowani, nie przynosi ono żadnego rezultatu. Jakże często w muzeach „oglądamy" obrazy, ale ich nie „widzimy"; albo na koncercie „słuchamy" muzyki, ale jej nie „słyszymy"; albo w bibliotece „czytamy" książkę, ale jej treść nie dociera do nas; albo na wykładzie notujemy słowa wypowiadane przez profesora, ale poruszane przez niego sprawy nie obchodzą nas i w czasie wykładu myślimy o czymś innym. Zdarzają się też spotkania „spóźnione"; w swoim czasie odegrałyby one wielką rolę w naszym życiu, ponieważ przejęci byliśmy jakimś fascynującym zadaniem i właśnie dana osoba mogła odsłonić nam jakąś interesującą perspektywę i wskazać nie zauważany przez nas kierunek poszukiwań. Spotkana za późno, kiedy odeszliśmy od tamtego zadania i zajęliśmy się czymś innym, nie może wzbogacić swoimi wartościami naszej osobowości i podnieść wartości tworzonych przez nas dzieł.

W tym ostatnim zdaniu zarysowana została następna zasada podziału spotkań według dwóch różnych, choć związanych ze sobą dziedzin, w których mogą one „zaowocować". Jedną z tych dziedzin są wytwory naszej pracy. Spotkania z ludźmi, którzy w tym samym rodzaju pracy mają większe od nas doświadczenie i osiągnięcia, mogą w sposób istotny wpłynąć na podniesienie jakości naszych wytworów. Przyglądając się, jak oni pracują, słuchając ich rad i wskazówek, a także zauważając ich błędy i pola, które pominęli, możemy dzięki tym spotkaniom wytwarzać dzieła doskonalsze.

Drugą dziedziną, w której pod wpływem spotkań zachodzą zmiany, jest nasza osobowość. Ważniejsze spotkania zostają za-

pamiętane i w tym sensie mówi się często o tym, że człowiek „nie umiera całkowicie", ponieważ po śmierci „żyje" nadal w pamięci [rodziny], przyjaciół i uczniów, a także w pamięci późniejszych pokoleń, które spotykają go w jego dziełach.

Jednakże tego rodzaju „przedmiotowa" obecność człowieka w pamięci innych ludzi nie jest właściwym przedmiotem zainteresowań inkontrologii. Jeżeli o kimś tylko „pamiętamy", to istnieje on w naszej pamięci jedynie jako zapamiętany przedmiot, a przecież właściwym sposobem istnienia ludzkiego jest istnienie podmiotowe. Otóż okazuje się, że istnieją takie spotkania, dzięki którym osoba spotkana przekształca się w aktywny, podmiotowy składnik naszej osobowości. Zauważył to między innymi Stanisław Staszic, pisząc w *Rodzie ludzkim* o Newtonie, że wprawdzie już „nie żyje", ale jego myśli wciąż jeszcze są aktywne: „żyją, nowe myśli tworzą, w nas działają".

Inni ludzie stają się dla nas wzorami osobowymi i „mieszkając w nas" wywierają pewien wpływ na podejmowanie przez nas określonych decyzji. Opisał to Freud, wyróżniając w nas nie tylko id i ego, ale również superego, czyli zinterioryzowaną i przekształconą w aktywny składnik osobowości obecność ojca lub nauczyciela. Jest to jednak koncepcja nazbyt uproszczona, ponieważ redukuje całą osobowość do kilku składników, nie uwzględniając olbrzymiej różnorodności spotkań, których rezultatem jest przekształcanie się wielu różnych osób w wiele rozmaitych składników naszej osobowości. „Nosimy" w sobie nie tylko jakiegoś jednego człowieka, przekształconego w superego, ale wielu różnych ludzi, nauczycieli, przyjaciół i przeciwników, pełniących „w nas" rozmaite funkcje [...]. Jeden może funkcjonować jako surowy krytyk i cenzor, sprawiając, że sami sobie czegoś zabraniamy, albo sami skreślamy jakieś fragmenty własnego tekstu; drugi może działać w nas jako wzór, któremu chcielibyśmy dorównać naszymi własnymi osiągnięciami, i chociaż dawno zmarł, to pracujemy w taki sposób, aby mógł z nas być dumny; trzeci może być dla nas przede wszystkim „polem negatywnym" o bardzo dużej mocy pobudzania nas do działania na przekór.

Oprócz „spotkań" doniosłą rolę w formowaniu osobowości pełnią również „rozstania". W pewnym okresie życia spotkanie z jakąś silną indywidualnością może stać się potężną dźwignią

naszego własnego rozwoju, ale po pewnym czasie — zgodnie z prawami dialektyki — dawna dźwignia może stać się hamulcem i wtedy warunkiem dalszego rozwoju będzie wyzwolenie się spod jej wpływu. Eksterioryzacji w dzieła ulegają nie tylko ważne spotkania, ale również ważne zerwania i rozstania.

Przedstawione modele spotkań mogą być przydatne do badania spotkań poetów, malarzy, rzeźbiarzy i kompozytorów z filozofami. Oczywiście interesować nas będą tylko takie spotkania, w wyniku których powstały wiersze o filozofach, obrazy i posągi wyobrażające filozofów oraz ich dźwiękowe portrety. Dzieła takie mówią bardzo wiele zarówno o portretujących jak i o portretowanych. O portretujących mówią przede wszystkim to, że odróżniają się od innych twórców większą wrażliwością na filozofię. Dla innych filozofia nie stanowi źródła inspiracji, ich natomiast spotkanie z filozofem pobudziło do twórczości. A kiedy dzieła te dokładniej zbadamy, wówczas przekonamy się, czy portretujący potrafił zrozumieć najważniejsze treści filozofii portretowanego filozofa, wyraźnie oddzielając je od mało ważnych i mało charakterystycznych; następnie, czy potrafił zaproponować jakąś nową, własną interpretację myśli wybranego filozofa i środkami poetyckimi, malarskimi, rzeźbiarskimi czy muzycznymi interesująco dookreślić wybraną przez siebie postać. Inaczej mówiąc, czy dany utwór jest tylko mniej lub bardziej udanym powieleniem tego, co znane, czy też wnosi coś istotnego, co wzbogaca formy obecności danego filozofa w kulturze.

O portretowanych dowiadujemy się z tych utworów przede wszystkim tego, że odróżniają się od innych filozofów zdolnością do inspirowania własną postacią poetów, malarzy, rzeźbiarzy i kompozytorów. Po drugie, zauważamy, które myśli (lub szczegóły biografii) potrafiły przykuć do siebie uwagę innych twórców. W wyjątkowych wypadkach utwory te odsłaniają jakiś nieznany aspekt portretowanej osoby, proponują nową interpretację, dając coś więcej, niż zawierają dzieła danego filozofa i opracowania historyków filozofii na ich temat. I właśnie o to „coś więcej" chodzi. Będziemy tego szukać, ale nie ma żadnej gwarancji, że znajdziemy i że w ogóle jest to możliwe.

O „KARMIENIU GWIAZD WŁASNYM ŚWIATŁEM"

W łacińskim wierszu, którym w 1616 r. lekarz i poeta paryski Grégoire Certain poprzedził dialogi Vaniniego [...] czytamy, że Vanini „karmi swoim światłem gwiazdy" (*stellas suo lumine pascit*). Tę metaforę warto zapamiętać [...]. Sens jej jest taki, że Vanini w swoich dialogach cytuje, i to obficie, teksty innych filozofów, a także fragmenty wierszy poetów starożytnych i renesansowych, lecz czyni to w taki sposób, że dzieło jego nie jest wcale składanką z cudzych tekstów, lecz takim „niebem", na którym gwiazdy cudzych myśli błyszczą silniej niż w tych tekstach, z których zostały wyjęte, ponieważ Vanini potrafił nasycić je dodatkowym blaskiem.

Cytowanie cudzych tekstów jest zawsze połączone z przekształcaniem ich sensu. Nawet wówczas, kiedy cytuje się „wiernie" (a więc kiedy w kształcie wyglądowo-brzmieniowym nie widać żadnych zmian), zmienia się z konieczności sens cytowanego tekstu, bo przecież zawsze cytowany tekst zostaje „wyrwany"z jakiegoś kontekstu, który określał jego sens, i przeniesiony do innego kontekstu, który w inny sposób określa sens własnych części. Jeżeli sens każdego tekstu jest określany przez kontekst, to z przynależności cytowanego tekstu do dwóch różnych kontekstów (a więc do tego, w którym się znajdował na początku, i do tego, do którego został przeniesiony) wynikać musi jego wieloznaczność. Staje się on bowiem polem interferencji dwóch różnych kontekstów. Dwa najpospolitsze błędy przy odczytywaniu cytowanych tekstów polegają na tym, że albo nie zna się „źródła" i nie zauważa się, że dany fragment jest wyrwany z innego kontekstu i nasycony znaczeniami wynikającymi z wcześniejszej przynależności do innego kontekstu, albo przeciwnie, w cytowanym tekście zauważa się tylko ten sens, jaki posiadał on w „źródle", z którego został zaczerpnięty, a nie zauważa się, że w rezultacie umieszczenia go w nowym kontekście nasyca się on w pewnym stopniu nowym sensem. Prawidłowy odbiór polega na uchwyceniu owej dwuznaczności cytowanego tekstu, czyli tych wszystkich napięć, jakie wynikają z jego powiązań z dwoma różnymi kontekstami. [...]

Życie historyczne dzieł ludzkich polega na tym, że są one wielokrotnie i wielorako przekształcane. Wbrew Arystotelesowi, który

utożsamiał doskonałość z wykończeniem, kompletnością i niezmiennością, naszej epoce bardziej odpowiada to ujęcie doskonałości, które Vanini przypisywał Empedoklesowi, a które polega na zdolności do zmieniania się, do rozwoju, do podlegania przekształceniom, które uzupełniają, wzbogacają, udoskonalają.

Portrety filozofów, Lublin 1978, s. 10 - 25.

O AMBICJI WKRACZANIA NA NOWE OBSZARY

[...] Lukrecjusz wiąże portretowanego przez siebie Epikura z Atenami, z kulturą grecką. Epikur nie jest dla niego filozofem bytującym poza przestrzenią i czasem, ale Grekiem związanym ze swoją ojczyzną; początek księgi VI jest nie tylko pochwałą Epikura, lecz również pochwałą Aten i wyrazem wdzięczności za to, co dały one innym narodom [...]. We fragmencie tym na uwagę zasługuje kilkakrotne nazwanie Aten „pierwszymi" (*primae*) oraz związane z tym słowo „odkrycia" (*reperta*). Również w I księdze wypowiedź o Epikurze zaczyna się od tego, że był „pierwszym", a w księdze III Epikur jest nazwany „odkrywcą" (*rerum inventor*). Wyrażenia te, świadczące o szczególnej wrażliwości Lukrecjusza na ciągłe pojawianie się rzeczy nowych, wiążą filozofa z określonym momentem historycznym, w którym filozof powinien przede wszystkim być odkrywcą, inicjatorem, twórcą tego, co nowe, ponieważ

> światłości wciąż nowej trzeba rzeczom.

[...] „Świat jest młody!" — powiada Lukrecjusz i dowodzi tego faktami świadczącymi o rozwoju kultury:

> Wiele umiejętności powstaje coraz nowych,
> Inne się ulepszają. Patrz — w sprzęcie okrętowym
> Ileż zmian! A muzyka — jakże jest jeszcze młoda!

I filozofia Epikura też niedawno powstała. Czymś zupełnie nowym, czego przedtem nie było, jest również podjęta przez Lukrecjusza próba wyłożenia tej filozofii językiem poetyckim, w heksametrach łacińskich.

Porównując Epikura z innymi filozofami, bohaterami, półbogami, charakteryzując go przez ukazanie jego stosunku do religii, pokazując jego troskę o szczęście ludzkości, ujmując go w kontekście wszystkich działów jego filozofii, umieszczając go w określonym kraju, w określonym momencie historycznym, w określonej kulturze jako odkrywcę, inicjatora, twórcę rzeczy nowych — Lukrecjusz wydobywa dzięki tym relacjom istotne cechy portretowanego Epikura [...].

Ważne jest i to, co w tym portrecie Epikura Lukrecjusz mówi o sobie. Dla każdego portretu relacja pomiędzy portretującym a portretowanym jest jednym z podstawowych czynników konstytuujących jego istotę, nawet wtedy, gdy portretujący stara się wyeliminować własną osobę w trosce o to, aby nie przesłaniała ona osoby portretowanej. Każdy portret bowiem nie tylko wyobraża portretowanego, ale prócz tego zawsze wyraża osobowość portretującego, jego sposób widzenia świata, sposób sporządzania obrazu i stosunek do osoby portretowanej. W tym przypadku mamy jednak coś więcej. Lukrecjusz, zdając sobie sprawę z własnego stosunku do Epikura, informuje nas o tym, ponieważ słusznie sądzi, że relacja ta ujawnia istotny aspekt osobowości Epikura, ten, którym różni się on od innych filozofów. Okazuje się bowiem jedynym spośród filozofów greckich, który potrafił swoimi dziełami pobudzić wyobraźnię rzymskiego poety:

> Za tobą, któryś pierwszy z głębokich wyniósł ciemności
> Światło [...] idę [...] w ślady twoje mocno wraziwszy stopy [...]
> Z twoich my pism głębokich,
> Pszczołom podobni skrzętnym, co piją słodycz kwiatów,
> Złote zbieramy słowa, godne być chlubą światu
> i poprzez wszystkie wieki wszystkim narodom świecić.

Relacji pomiędzy Lukrecjuszem a Epikurem nie należy redukować do faktu „przyjęcia poglądów" Epikura przez Lukrecjusza. Lukrecjusz nie był dzieckiem greckim oddanym na wychowanie Epikurowi i modelowanym przez niego jak ciepły wosk, ale był Rzymianinem żyjącym w innym stuleciu, dwieście lat po Epikurze, i jako człowiek dojrzały, znający różnych filozofów, sam wybrał Epikura na mistrza i na model do poetyckiego obrazu filozofa. W ten sposób istotną cechą Epikura stało się to, że został wybrany spośród wielu innych wielkich filozofów. Nie byłoby to oczywiście

cechą istotną, gdyby został wybrany przez byle kogo. Ważne jest nie to, że w ogóle został wybrany, ale to, że został wybrany przez wielkiego poetę z innego kraju i z innego stulecia, przez poetę zdolnego do „karmienia własnym światłem" tych myśli, które sam wybierał, przez poetę będącego jednocześnie filozofem zdolnym nie tylko do przyjmowania i powtarzania cudzych myśli, ale także do ich rozwijania, pogłębiania, wzbogacania, poprawiania i przekształcania, przez człowieka, który nie tylko u innych potrafił zauważyć i cenić to, że byli „pierwszymi", inicjatorami, odkrywcami, ale również sam miał ambicję — i potrafił — być pierwszy i zdawał sobie sprawę z tego, że jest inicjatorem i odkrywcą czegoś, czego przedtem nie było. Koronnym dowodem na „młodość świata", na pojawianie się rzeczy nowych, jest dla Lukrecjusza jego własna działalność:

> Oto naukę naszą niedawno ludziom podał
> Mistrz nasz, a ja dopiero wśród Rzymian jestem pierwszy,
> Co ją wyjawiam słowem pięknych ojczystych wierszy.

Żeby relacja pomiędzy Epikurem a Lukrecjuszem mogła być relacją pomiędzy „pierwszymi" (a nie pomiędzy „pierwszym" Epikurem i „drugim" Lukrecjuszem, który tylko idzie za nim i powtarza jego słowa), było rzeczą konieczną, aby obaj — zarówno portretujący, jak i portretowany — byli gwiazdami pierwszej wielkości, aby Lukrecjusz nie był księżycem, który odbija słoneczne światło Epikura, ale słońcem, które samo może dodać blasku portretowanemu Epikurowi. [...]

„Miło jest — pisał Lukrecjusz — do czystych krynic przystąpić jako pierwszy z ludzi. Miło jest zrywać nowe kwiaty i żądać wspaniałego wieńca na swą głowę z takich wyżyn, z jakich nikomu pierwej Muzy nie przybrały skroni" [...]. Otóż właśnie to wkraczanie na nowe obszary „stopą niczyją nie tknięte" czyni z Lukrecjusza równorzędnego partnera Epikura, ustanawia pomiędzy portretującym a portretowanym relację równorzędności. Stąd wniosek dla teorii portretu: im większym twórcą jest portretujący, tym doskonalszy jest portret i tym bardziej „rośnie" portretowany. [...]

Podobnie jak „siła sprzęgająca atomy" przejawia się według Lukrecjusza nie tylko w przyrodzie, ale również w życiu społecz-

nym i w kulturotwórczej działalności ludzi (w aktywności filozoficznej i poetyckiej), tak i „puste pola" (*spatium, vacuum, inane*), o których pisze Lukrecjusz, są pojęciem wykraczającym poza filozofię przyrody i mającym zastosowanie (także i przede wszystkim) na terenie filozofii kultury. Można więc tu pominąć fizykalne problemy „próżni", nie mające bezpośredniego związku z poetyckim portretem Epikura, i zająć się „pustymi polami" kultury, wypełnianymi przez filozofów, poetów i odbiorców ich dzieł.

Rozumiem to w ten sposób, że według Lukrecjusza było pewne „puste pole", na które, jako pierwszy, wkroczył kiedyś Epikur. Było również takie puste pole, na które, jako pierwszy, wkroczył Lukrecjusz [...]. Wiele pustych pól jest także w poemacie Lukrecjusza, ponieważ poeta zakłada, że będzie miał myślących czytelników, którym wystarczy tylko wskazać ślad i kierunek, aby dalej poszli sami. Warto zauważyć, że wypowiedź Lukrecjusza na temat aktywności czytelnika znajduje się w bezpośrednim sąsiedztwie rozważań o „wolnej przestrzeni":

> Słów niewiele potrzeba mądrej głowie —
> Wystarczą ślady prawdy, a resztę sama wyłowi [...]
> Tak ty, prawdy szukając [...]
> Sam przez się pewnie idziesz przez jej kryjówki kręte
> Jedno po drugim odkrywasz nieznane i nieujęte.

[...] „Pustym polem", omijanym przez badaczy, była także problematyka „poetyckich portretów" filozofów. Jeśli wkroczyłem na to pole jako pierwszy, to nie po to, żeby definitywnymi rozstrzygnięciami zablokować dalsze badania, ale po to, żeby rozbudzić w czytelnikach zainteresowanie problematyką sporządzania portretów filozofów i odsłonić wielość perspektyw. A spraw nie zbadanych dotąd jest tak wiele, że przed każdym czytelnikiem otwarta jest możliwość wniesienia własnego wkładu przez powiększanie zbioru portretów, rozbudowę kwestionariusza, sprawdzanie, poprawianie i pogłębianie interpretacji, odkrywanie nowych perspektyw [...].

Portrety filozofów, s. 53 - 58, 66 - 67.

PORTRET JAKO „POLE PRZEKSZTAŁCALNE"

Zadaniem książki *Portrety filozofów* było rozbudzenie zainteresowania czytelników odkrywanymi problemami, wywołanie intelektualnego niepokoju, pobudzenie do samodzielnego analizowania relacji zachodzących pomiędzy określonymi treściami filozoficznymi, charakterystycznymi dla portretowanych myślicieli, a poetyckimi, malarskimi i muzycznymi sposobami ich portretowania. „Zakończenie" — dające pełną i ostateczną odpowiedź na postawione pytania — zniszczyłoby to, co, być może, udało się autorowi wytworzyć, gasiłoby niepokój intelektualny czytelników i wypełniało sobą tę przestrzeń, która miała być wypełniona ich własną aktywnością myślową. W filozofii od „dzieła zamkniętego", dającego odpowiedzi, lepsze jest „dzieło otwarte", wyciągające czytelnika do pracy nad samodzielnym rozwiązywaniem odkrywanych problemów.

Trzeba więc znaleźć taką formę podsumowania, która nie będzie „zamykać", lecz „otwierać" [...] pokazując czytelnikom, ile w tej dziedzinie jest jeszcze do zrobienia i jakie perspektywy otwiera ta książka przed każdym z czytelników [...].

Najważniejszą sprawą jest samodzielna aktywność odbiorcy, którego dalszy rozwój kultury powinien postawić na pozycjach równorzędnych z twórcą. W ten sposób swobodzie twórcy mającego prawo budować dzieło sztuki z dowolnej liczby warstw powinno odpowiadać przyznane odbiorcy prawo do indywidualnego sposobu odbierania dzieła, a więc do:

a) wyboru tych warstw, na których zamierza w czasie odbioru koncentrować własną uwagę,

b) pomijania tych warstw dzieła, które uważa za nieistotne,

c) uzupełniania dzieła takimi warstwami, których dane dzieło nie posiadało,

d) dowolnego modyfikowania poszczególnych warstw,

e) wymiany poszczególnych warstw na inne.

Inaczej mówiąc, w książce tej zachęca się czytelnika, aby każde dzieło sztuki uważał za pole przekształcalne, które może być inne, niż jest. Należy wykształcić w sobie przyzwyczajenie do ujmowania każdej rzeczy z punktu widzenia możliwości jej zmodyfikowania, poprawienia, ulepszenia.

W szczególności dotyczy to portretów filozofów. Czytelników tej książki zachęca się nie tylko do zbierania, badania i oceny istniejących portretów, ale — jeśli zdobędą odpowiednie kompetencje — także i przede wszystkim do rozpatrywania każdego portretu pod kątem jego możliwości stania się innym, lepszym, niż jest. Tego rodzaju postawa powinna cechować tych poetów, malarzy i muzyków, którzy sami zamierzają wytwarzać poetyckie, malarskie i dźwiękowe portrety filozofów. W czasie odbioru portretów wykonanych przez innych twórców powinni oni zawsze stawiać sobie pytanie: czy i w jaki sposób można by to zadanie rozwiązać inaczej i lepiej? Spotkania z dziełami innych twórców powinny zawsze pobudzać do szlachetnego współzawodnictwa.

Dotyczy to także *Portretów filozofów*, czyli tej książki. Czytelnika zachęca się do zajęcia postawy aktywnej, do czytania tego tekstu — przez cały czas — pod kątem możliwości wprowadzania w nim zmian. W każdym momencie obcowania z tym tekstem czytelnik powinien zadawać sobie pytanie: Czy gdybym to ja był autorem tej książki, pozostawiłbym dany fragment bez żadnych zmian, czy też bym go usunął, skrócił, rozbudował, poprawił, pogłębił, wzbogacił? [...]

***Portrety filozofów*, s. 372, 383 - 385.**

Post scriptum (1989)

Maszynopis *Portretów filozofów* ukończyłem 1 sierpnia 1977 r. Książka ta była pomyślana jako drugi tom tej serii prac, którymi budowałem własny system filozofii kultury, a której początek dała książka *Człowiek w świecie dzieł*.

Zacząłem od ergantropii czyli od badania form obecności człowieka w dziełach, które on sam wytworzył. W *Portretach filozofów* zająłem się teorią portretu czyli formami obecności człowieka w dziełach innych ludzi, koncentrując uwagę na formach obecności filozofa w dziełach poetów, malarzy i kompozytorów. Była to równocześnie praca należąca do inkontrologii, ponieważ przedmiotem badań były spotkania poezji, malarstwa, rzeźby i muzyki z filozofią — owocujące takimi dziełami poetyckimi, malarskimi, rzeźbiarskimi i muzycznymi, dla których filozofia była źródłem inspiracji, które wyposażyło te dzieła w warstwę filozoficzną.

Kończąc *Portrety filozofów* zdawałem sobie sprawę z tego, że to dopiero pierwsze kroki, a droga przez ogromny obszar, na który wkroczyłem, będzie bardzo długa. Wkrótce więc zająłem się portretami teologów, wyodrębniając w kwietniu 1979 r. „następujące grupy portretów:

1) portrety pokazujące jedynie wygląd zewnętrzny człowieka, o którym skądinąd wiemy, że był teologiem; z samego portretu nie wynika, że jest to portret teologa,

2) portrety ukazujące teologa wraz z napisanymi przez niego dziełami teologicznymi,

3) portrety wyrażające myśl, że podmiotem teologii jest Bóg, natomiast teolog zajmuje się tylko zapisywaniem i objaśnianiem «słowa Bożego»,

4) portrety pokazujące udział innych autorów jako «podmiotowych składników» osobowości portretowanego teologa,

5) portrety pokazujące teologa wraz z treścią pisanych przez niego dzieł; z niektórych obrazów tego ostatniego rodzaju można wyczytać ateistyczną myśl, że teologia jest twórczością podobną do poezji, a cały świat nadprzyrodzony jest jedynie tworem wyobraźni teologa" (fragment streszczenia napisanego 18 kwietnia 1979 r.). Praca była gotowa 23 kwietnia 1979 r. i wkrótce ukazała się pt. *Portrety teologów* („Euhemer", 1980, nr 1 (115), s. 31 - 39; przytoczony wyżej fragment ukazał się też w języku angielskim).

W latach osiemdziesiątych praca nad filozofią portretu kontynuowana była w sześciu głównych nurtach:

— po pierwsze, pracowałem nad katalogiem prac plastycznych Władysława Witwickiego, zbierałem i rejestrowałem jego rysunki, analizowałem jego kompozycje portretowe. Wyniki tych analiz opublikowałem m. in. w trzech pracach: *Od Achillesa i Afrodyty do Uranii i Zenona z Elei czyli antyk w wyobraźni plastycznej Władysława Witwickiego*, „Meander", 1983, nr 12, s. 521 - 536; *Wierzenia religijne w wyobraźni plastycznej Władysława Witwickiego*, „Euhemer", 1983, nr 3 (129), s. 51 - 70; *Warsztat twórcy bogów*, „Argumenty", nr 32 (1561) z 7 VIII 1988 r.,

— po drugie, pisząc książkę o życiu i muzyce Mozarta zainteresowałem się jego portretami muzycznymi. Wyniki tych badań opublikowałem m. in. w dwóch pracach: *Wierzenia religijne w wyobraźni muzycznej Mozarta. Muzyczne portrety bóstw i świeckie*

personifikacje wartości, „Euhemer", 1987, nr 2 (144), s. 83 - 100; *Antyk w muzyce Mozarta*, „Przegląd Humanistyczny", 1988, nr 3, s. 47 - 57,

— po trzecie, zbierając od kilkunastu lat portrety kompozytorów podjąłem w 1984 r. decyzję napisania książki pt. *Portrety kompozytorów* i opracowałem 25 marca 1984 r. ogólną koncepcję książki — zarys filozofii portretu wyrastający ze wstępnej analizy zebranych materiałów,

— po czwarte, prowadziłem badania nad portretem fotograficznym; owocem były trzy prace: *Klasyfikacja portretów fotograficznych z punktu widzenia filozofii kultury* (21 aforyzmów w maszynopisie z 18 marca 1980 r.); *Formy ergantropii w portretach fotograficznych* (w: *Struktura podmiotu*, Lublin 1988, s. 55 - - 70; praca ta składa się z 30 aforyzmów, z których 18 pochodzi z 1980 r.); *Pensieri sulla fotografia*, „Presenza Taurisanese", r. VII, 1989, nr 1 - 2, s. 8 - 9,

— po piąte, analizowałem „malarstwo filozoficzne", które od przeszło trzydziestu lat uprawia malarz i filozof genueński, Emanuele Gennaro. Opracowałem w języku włoskim 14-stronicowy wstęp do projektowanego albumu z barwnymi reprodukcjami i wysłałem tekst do Genui 7 sierpnia 1988 r.,

— po szóste, rozwijając „filozofię warsztatu" stanąłem przed problemem scharakteryzowania mojego własnego warsztatu; miałem do wyboru: albo pokazać warsztat pracy nad Brunem i Vaninim — powtarzając to, co już publikowałem: *Uwagi o własnym warsztacie* („Życie Szkoły Wyższej" 1987, nr 12, s. 93 - 105), albo pokazać, jak pracuję nad zbudowaniem systemu filozofii portretu. Zdając sobie sprawę z istotnych różnic między warsztatem historyka filozofii a warsztatem filozofa wybrałem drugą możliwość. Pracy, którą ukończyłem 20 czerwca 1988 r. dałem tytuł: *Filozofia warsztatu pracy twórczej i warsztat filozofii portretu* („Edukacja Filozoficzna", vol. 7, 1989, s. 281 - 309). Prowadząc na UMCS od lutego 1989 r. wykład monograficzny pt. *Filozofia portretu* — kontynuowałem tę pracę przygotowując na każdy wykład konspekt. Zaprojektowałem też pracę zbiorową pt. *Filozofia portretu.*

Jak z tego widać, filozofia portretu — pomyślana jako część składowa budowanego systemu filozofii kultury — jest od kilkunastu lat jednym z głównych obszarów moich badań. Nie jest to

jednak obszar leżący „obok" ergantropii, inkontrologii i spacjocentryzmu, ponieważ obszary te wzajemnie się przenikają. Gdyby trzeba tę filozofię dookreślić jakimiś przymiotnikami, należałoby powiedzieć, że jest to ergantropijna, inkontrologiczna i spacjocentryczna filozofia portretu.

12 maja 1989 r.

1979

POLE DAJMONIONA

Było to chyba jakieś dwa tysiące czterysta lat temu. W Atenach. Sokrates był wówczas zupełnie sam i jak zwykle starał się rozwiązać jakiś problem. Tym razem jednak trudności wydawały się nie do pokonania, a myśl nie mogła przebić się przez gęsty mrok. Nagle wydało się Sokratesowi, że ktoś życzliwy wypowiedział kilka słów, a jakaś wyciągnięta ręka wskazuje właściwy kierunek. I było tak, jak gdyby rozbłysło światło: droga do rozwiązania problemu została odsłonięta. Sokrates rozejrzał się wkoło, aby sprawdzić, kto mu pomaga. Ale nie było nikogo. Wtedy zrozumiał, że kiedy jest sam, to wcale nie jest sam, ponieważ w nim samym mieszka jeszcze ktoś drugi, kto pomaga mu w poszukiwaniach, wskazuje na popełnione błędy, podsuwa przydatne narzędzia, czasem do czegoś namawia albo czegoś zabrania, wywierając wpływ na kierunek myśli i na podejmowane decyzje. Przyjmując jego pomoc, nazwał go Sokrates dajmonionem, czyli „dobrym duchem".

To wielkie szczęście nosić w sobie kogoś, kto w trudnych chwilach potrafi pomóc i chętnie pomaga. Ale nasuwa się wiele pytań: czy ten dajmonion, o którym mówił Sokrates, istniał naprawdę? może to była tylko bajka zmyślona przez Sokratesa? a jeśli nawet Sokrates nosił w sobie jakiegoś dajmoniona, to czy rzecz taka przydarzyła się również innym ludziom? czy każdy człowiek ma lub może mieć swojego dajmoniona? i co należy czynić, żeby taki dajmonion w nas zamieszkał?

Sądzę, że Sokrates rzeczywiście dokonał wielkiego odkrycia. Odkrył w człowieku pewną „przestrzeń", w której może pojawić

się to, co — w braku lepszego słowa — nazwał dajmonionem. Tę przestrzeń nazwiemy „polem dajmoniona" i nic nie stoi na przeszkodzie założeniu, że pole takie znajduje się w każdym człowieku. Nie można udowodnić, że takiego pola nie ma, bo nawet jeśli u kogoś jest ono rzeczywiście puste, to przecież trudno wykluczyć możliwość pojawienia się na nim kiedyś jakiegoś dobrego lub złego ducha, chodzi tu bowiem o pole wyobraźni, pole znajdujące się nie poza nami, lecz wewnątrz nas. To pojęcie wewnętrznej przestrzeni wymyślił mój przyjaciel, znakomity filozof włoski, Alberto Caracciolo z Genui. Otóż bez względu na dość kontrowersyjną sprawę przydatności tego pojęcia do rozważań, dla których zostało ono przez Caracciola skonstruowane, jego przydatność dla mojej książki jest niewątpliwa. Tak więc przyjmujemy, że w każdym człowieku znajduje się „pole dajmoniona", które może być puste lub wypełnione, a jeśli jest wypełnione to na wiele różnych sposobów, zatem niekoniecznie przez jakąś jedną istotę, lecz równie dobrze przez kilka różnych istot. Na przykład u Sokratesa pole to zajmował dajmonion, u Platona były na tym polu dwa konie i woźnica, u Goethego przebywał na tym polu Mefisto, a we mnie na „polu dajmoniona" można wykryć siedmiu moich nauczycieli.

W jaki sposób pojawili się oni na tym polu? Chyba to było tak, że najpierw przez kilka lat, kiedy byłem ich uczniem, słuchałem uważnie ich słów i „brałem sobie do serca" zarówno ich pochwały, jak i krytyczne uwagi, a przede wszystkim rozmaite rady i wskazówki. A kiedy już się do tego przyzwyczaiłem, to coraz częściej zdarzało się, że i w tych chwilach, kiedy byłem zupełnie sam i próbowałem rozwiązać jakiś problem, pragnienie skorzystania z ich pomocy prowadziło do wyobrażania sobie, co też w tej sytuacji powiedzieliby, gdyby znajdowali się w pobliżu mnie. Okazało się, że takie przywołanie ich obecności wysiłkiem wyobraźni bywało przydatne, ponieważ zachęcało do podejmowania trudnych zadań, poszerzało horyzonty, podsuwało potrzebne narzędzia lub wytwarzało bardziej krytyczny stosunek do wykonywanej pracy, skłaniając do skreślania, odrzucania, poprawiania albo nawet do zaniechania tego, co zamierzałem napisać czy wykonać.

Po pewnym czasie okazało się, że każdy z moich nauczycieli

oprócz tego życia, które prowadził poza mną, zaczyna żyć jakimś drugim rodzajem życia wewnątrz mnie. I tak już zostało.

Uważam za wielkie szczęście, że na moim polu dajmoniona znaleźli się tacy wspaniali ludzie.

Nauczyciele, Lublin 1981, s. 7 - 10.

Ukończone 6 października 1979 r.

Post scriptum (1989)

Utworzone w 1979 r. pojęcie „pola dajmoniona" służy mi do dziś jako centralna kategoria inkontrologii: wciąż prowadzę badania nad tym, jak niektóre spośród spotkanych osób przekształcają się w aktywne składniki naszej osobowości, i nad tym, jak „z pola dajmoniona" przedostają się do wnętrza wytwarzanych przez nas rzeczy.

Przytoczony tekst wymaga jednak poprawienia. Zdanie, że u Sokratesa pole dajmoniona zajmował dajmonion, jest niezręczne i ma charakter tautologii. Należało bowiem wyjaśnić, skąd się ów dajmonion wziął i kto faktycznie przemawiał jego głosem. Dziś wiem, jakich nauczycieli Sokrates nosił w sobie. Trzech wymienia Diogenes Laertios: jednym był filozof Anaksagoras, drugim muzyk Damon, trzecim przyrodnik Archelaos. Sam Sokrates kilkakrotnie wymienia — jako swego nauczyciela — Prodikosa, a w *Uczcie* — Diotimę z Mantinei (za którą prawdopodobnie kryje się Hippiasz). Do wymienionych należałoby dodać pitagorejczyka Timajosa i matkę, Fainarete. Miał więc na swoim polu dajmoniona co najmniej siedem osób.

Podobnie poprawić trzeba zdanie o Platonie. Nie wystarczy przecież powiedzieć, że nosił w sobie „woźnicę" i dwa konie, ale trzeba wyjaśnić, że ten woźnica przemawia do Platona głosem Sokratesa, a czarny koń jest zbitką z Charmidesa, Krytiasza i matki, Periktiony.

Pojęcie „przestrzeni wewnętrznej" podsunął mi Alberto Caracciolo, którego znam nie tylko z jego książek, ale także z kilkugodzinnych rozmów i z prowadzonej z nim korespondencji. Kilkanaście lat temu pisałem o nim w pracy pt. *Alberto Caracciolo i jego filozofia religii* („Euhemer", 1973, nr 3 (89), s. 73 - 82) i za-

mieściłem kilka fragmentów jego prac we własnym przekładzie w książce: *Współczesna filozofia włoska* (Warszawa 1977, s. 297 - - 305, 334 - 343).

12 maja 1989 r.

W DRODZE DO TEORII SPOTKAŃ

Centralną kategorią *Nauczycieli* jest pojęcie autokreacji czyli stwarzania samego siebie, a najważniejszych myśli jest w niej pięć:

— człowiek może stać się swoim własnym dziełem, ponieważ posiada możliwość kształtowania własnej osobowości,

— najważniejszym czynnikiem autokreacji jest podejmowanie zadań koncentrujących nasze myśli i działania na określonej pracy; wynikiem tej pracy powinny być wytwory społecznie użyteczne, wzbogacające świat dzieł ludzkich o nowe dobra; w toku takiej pracy zachodzą zawsze istotne zmiany w naszej osobowości i w tym sensie praca stworzyła, stwarza i stwarzać będzie człowieka,

— w procesie formowania się naszej osobowości szczególnie doniosłą rolę odgrywają spotkania z innymi ludźmi, którzy mogą przeszkadzać albo pomagać w procesie stwarzania samego siebie,

— spośród osób spotykanych niektóre pozostają, na zawsze, w naszej pamięci, a nawet w określonych okolicznościach mogą przekształcić się w podmiotowe składniki naszej osobowości, dotyczy to zwłaszcza naszych nauczycieli,

— najważniejszym zadaniem nauczycieli jest odkrywanie przed uczniami perspektyw autokreacyjnych związanych z podejmowaniem ambitnych zadań.

Umiejętność wybierania właściwych zadań, a więc umiejętność wyobrażania sobie wielu rozmaitych kształtów i wybierania spośród nich jakiegoś jednego określonego kształtu naszej własnej przyszłości, czyli projektowania samego siebie, jest warunkiem zdobycia takich trudnych i rzadko spotykanych umiejętności, jak czytanie książek, słuchanie wykładów i sporządzanie notatek. Przy czytaniu, słuchaniu, notowaniu chodzi przecież o to, żeby prawidłowo oddzielać to, co „istotne", od tego, co „nieistotne"; i to

istotne nie samo w sobie, ale „istotne dla nas"; i nie dla naszej przeszłości, ale „istotne dla naszej przyszłości", dla procesu stwarzania samych siebie. Otóż jedynym kryterium takiej selekcji i prawidłowego wyodrębniania tego, co najważniejsze (do zapamiętania i zanotowania) jest stopień przydatności tego, co słuchamy i czytamy, do realizacji podjętych przez nas zadań. Wyobrażane sobie przez nas zadania — te, które wybraliśmy i postawiliśmy przed sobą — mogą i powinny stać się potężnym magnesem, wykrywającym i przyciągającym to, co „istotne". A jeżeli zadań takich nie potrafimy sobie wyobrazić, wybrać, postawić, to tylko wydaje nam się, że umiemy czytać, słuchać i pisać, ponieważ nie jesteśmy faktycznym podmiotem tych czynności; nie posiadamy „magnesów", selektorów, kryteriów, narzędzi do wydobywania z książek i wykładów tego, co właśnie dla nas samych jest najważniejsze i najpotrzebniejsze.

Tak więc nauczyciel powinien przede wszystkim uczyć swoich uczniów trudnej sztuki wyobrażania sobie, wybierania i podejmowania coraz bardziej ambitnych zadań. A spośród pracowników naukowych ten będzie miał największe osiągnięcia, kto najlepiej, najdokładniej, najżywiej potrafi sobie wyobrazić własne zadania na kilka, kilkanaście, a nawet kilkadziesiąt lat naprzód i uruchomić w ten sposób we własnym mózgu potężne magnesy i reflektory oświetlające badany obszar, zbierając wytrwale, systematycznie, umiejętnie olbrzymi materiał, niezbędny do realizacji podjętych zadań.

Ktokolwiek pisze książkę, ten przede wszystkim powinien dobrze orientować się w zadaniu, które przed sobą postawił. Jest to niezbędnym warunkiem do tego, żeby w toku pisania podejmować prawidłowe decyzje: co z posiadanych materiałów może i powinno być pominięte, a co, w jaki sposób i w jakiej kolejności powinno być do książki włączane [...].

Zwłaszcza w przypadku takiej książki jak ta, to znaczy książki o nauczycielach, wyraźne widzenie zadania jest niezbędne dla zbudowania pewnej organicznej całości, w której wszystko wiąże się ze wszystkim, a każdy element jest potrzebny i umieszczony na swoim miejscu. W szczególności groziły tu dwa niebezpieczeństwa: pisanie o siedmiu nauczycielach łatwo mogło uczynić z tej książki zbiór siedmiu dość luźno powiązanych ze sobą prac, któ-

rych — poza osobą autora — nic ze sobą nie wiąże, a podróż do „kraju własnej młodości" łatwo mogła doprowadzić do zatopienia rozważań teoretycznych zalewem wspomnień i materiałem anegdotycznym. Są wprawdzie czytelnicy, którzy właśnie to najbardziej lubią (zwłaszcza na wczasach), ale gdybym uległ ich oczekiwaniom, to oddaliłbym się tą książką od tego, co uważam za najważniejsze zadanie mojego życia.

Rzecz w tym, że jeśli między mną a tym najważniejszym zadaniem wykreśli się linię prostą, to książka ta nie powinna zajmować miejsca obok niej, ale zostać na nią niejako nawleczona, stanowiąc konieczny, wyraźnie określony etap w drodze do tego celu, jakim jest dla mnie zbudowanie inkontrologii, czyli teorii spotkań.

Jeżeli w badaniu spotkań mam posunąć się naprzód, to przede wszystkim powinienem dokładnie zbadać te spotkania, które znam najlepiej, „od wewnątrz" i od strony sprawdzonej siły ich oddziaływania, którą można zmierzyć skutkami objawiającymi się jeszcze (a czasami dopiero) po upływie kilkudziesięciu lat od nawiązania pierwszego kontaktu. A do takich spotkań należą przeważnie spotkania z nauczycielami. Dlatego właśnie napisanie książki o nauczycielach stało się dla mnie zadaniem, które koniecznie musiałem podjąć.

Mówiąc o skutkach spotkań mam na myśli przede wszystkim te zmiany, które zachodzą w osobowości ucznia w rezultacie kontaktu z nauczycielami, a w szczególności te przypadki, kiedy spotkani nauczyciele przekształcają się — w procesie interioryzacji — w trwałe, podmiotowe składniki osobowości tego, kto kiedyś był ich uczniem. I oto główny problem tej pracy: czy mogę wykryć tego rodzaju przekształcenia i zbadać rozmaite formy obecności — w samym sobie — tych nauczycieli, którzy stali się podmiotowymi składnikami mojej osobowości, wpływając — od wewnątrz — na kierunek moich myśli, na stosowane przeze mnie narzędzia pojęciowe, na podejmowane przeze mnie decyzje, a zwłaszcza na procesy autokreacyjne związane z wynajdywaniem, wybieraniem i realizacją najważniejszych zadań życiowych.

Gdyby przy pisaniu tej książki udało się stale pamiętać o postawionym przed sobą zadaniu, to podstawowym kryterium decydującym o tym, co ze wspomnień i posiadanych dokumentów

ma być kolejno włączane, byłaby przydatność danej partii materiału do budowania teorii spotkań. Ale już tak jest, że jeśli coś się w życiu robi, to zwykle nie z jednego tylko powodu, ale kilku. W tym przypadku dodatkowych powodów było jeszcze pięć. Jednym z nich była wewnętrzna potrzeba „spłacenia zaciągniętych długów wdzięczności" ludziom, od których spotkało mnie tyle dobrego, przez utrwalanie ich obecności również i moim tekstem, mającym świadczyć o tym, że przynajmniej część trudu, jaki włożyli w kształtowanie mnie, nie poszła na marne. Drugim była chęć ocalenia wypowiadanych przez nich myśli i pisanych przez nich listów, uzupełniających to, co o nich wiemy z prac drukowanych. Trzecim powodem było to, że i ja sam zostałem — kilkadziesiąt lat temu — nauczycielem, a kiedy chciałem tę pracę wykonywać dobrze, wówczas ich praca stawała się dla mnie wzorem, który warto naśladować. Czwartym było to, że moimi własnymi uczniami i czytelnikami książek są przeważnie nauczyciele lub ci, którzy w przyszłości będą nauczycielami. Cóż zaś może być dla nich bardziej przydatne od przykładów dobrej roboty w ich zawodzie, cóż bardziej podnoszącego na duchu w chwilach zwątpienia od zarysowanej tu perspektywy: pracy nauczyciela nie mierzy się doraźnymi efektami, rzucane ziarna wymagają kilku, kilkunastu, a czasem nawet kilkudziesięciu lat, aby wyrosły z nich potężne drzewa. Dlatego trzeba bardzo długiego czasu, by sprawiedliwie ocenić wartość pracy nauczyciela. I wreszcie piątym powodem było to, że krążenie myśli wokół tych siedmiu postaci owocowało odkryciami, które nie mieszczą się w inkontrologii, ale warte są zarejestrowania w tym kontekście, w jakim się pojawiły [...].

Z zadania postawionego przed tą książką wynika, że najważniejszym materiałem nie są w tej pracy ani wspomnienia, ani listy, ani prace drukowane moich nauczycieli, ani cudze opracowania, ale znajdujące się we mnie „pole dajmoniona", czyli formy obecności moich nauczycieli wykrywalne obecnie, po kilkudziesięciu latach, w tym, co robię dzisiaj, a więc w mojej pracy naukowej, w pisanych książkach i artykułach, w wygłaszanych wykładach, w moim stosunku do własnych uczniów i uczennic, a także w moim stosunku do poezji, malarstwa, muzyki i filozofii.

Nauczyciele, s. 11 - 15, 32 - 33.

UWAGI DO „TEORII PORTRETÓW NAUCZYCIELI"

Nie wiem, czy potrafię sporządzić dobre portrety moich nauczycieli, ale sądzę, że wiem, jakie cechy powinien mieć dobry portret.

Przede wszystkim w dobrym portrecie nie chodzi o to, żeby czytelnikowi opisać jak najwierniej zewnętrzny wygląd osoby portretowanej. Z tego zewnętrznego wyglądu należy zwracać uwagę jedynie na te elementy, które są w sposób istotny związane z tym, co się kryje wewnątrz. Czasami związku takiego w ogóle nie ma i wtedy przy sporządzaniu portretu nie trzeba przejmować się szczegółami wyglądu zewnętrznego.

Po drugie, w dobrym portrecie nie wystarcza uchwycenie podobieństwa, aby ci, którzy znają osobę portretowaną, szybko i łatwo ją rozpoznali. Wprawdzie takie właśnie portrety zyskują największe uznanie, ale są mało ambitne. Dobry portret powinien wychodzić poza to, co już wiemy przed obejrzeniem portretu. Dobry portret powinien powiększać wiedzę oglądających o osobie portretowanej, powinien więc odsłaniać coś takiego, co dotąd było ukryte, nie znane, nie zauważane, a jest ważne. Wynika stąd, że portretujący powinien posiadać o jakimś aspekcie osoby portretowanej większą wiedzę niż ci, którzy będą oglądali ten portret.

Po trzecie, dobry portret nie może być tylko dodatkiem uzupełniającym wiedzę o osobie portretowanej informacją o tym, jak ona wyglądała, dlatego nie wystarcza pokazanie samej osoby portretowanej, wyabstrahowanej i wyizolowanej ze wszystkich możliwych kontekstów. Przeciwnie, dobry portret umieszcza osobę portretowaną w określonych sytuacjach i kontekstach, tworzących i odsłaniających ważne aspekty jej istoty.

Po czwarte, istota każdego człowieka jest tworzona przez relacje zachodzące pomiędzy nim a innymi ludźmi, zatem również przez relacje zachodzące pomiędzy osobą portretowaną a osobą portretującą. Wynika stąd, że osoba portretująca może mieć coś interesującego do powiedzenia o osobie portretowanej jedynie wówczas, jeśli pomiędzy nią a osobą portretowaną wytworzyła się jakaś interesująca relacja, tworząca, wydobywająca na wierzch lub odsłaniająca jakiś ważny aspekt jej istoty.

Po piąte, dobry portret powinien być propozycją interpretacji

osoby portretowanej, a więc podawać jakiś nowy klucz przydatny do wyjaśnienia jej zachowań i wytworów. W skład takiej propozycji może wchodzić odsłonięcie „marzeń" osoby portretowanej, noszonych przez nią w sobie wzorów osobowych, zadań, projektów.

Po szóste, dobry portret powinien abstrahować od tego, co mniej ważne, aby sprawy drugorzędne nie przesłoniły tego, co najważniejsze. Wynika z tego paradoksalna konsekwencja: „ulepszanie" portretu nie zawsze polega na uzupełnianiu go o nowe elementy, ale czasem przeciwnie, na usuwaniu tego, co zbędne.

Do tych sześciu uwag o cechach dobrego portretu należy dodać siódmą uwagę o cechach, które powinien posiadać określony rodzaj portretów, mianowicie portret nauczyciela. Główne trudności wynikają stąd, że żaden nauczyciel nie jest tylko nauczycielem, ale zawsze stanowi zbiór wielu „ról społecznych" (na przykład jest prócz tego synem, bratem, mężem, ojcem, kolegą, zwierzchnikiem, badaczem, artystą, działaczem społecznym, nie mówiąc o tym, że kiedyś sam był uczniem i w związku z tym „nosi w sobie" swoich nauczycieli). Dlatego osobie portretującej stale grożą dwa równie wielkie niebezpieczeństwa. Z jednej strony może ona wykonać zupełnie dobry portret danej osoby, ale pokaże ją w jakiejś innej roli społecznej i w rezultacie portret ten nie będzie „portretem nauczyciela". Z drugiej strony osoba portretująca może pokazać osobę portretowaną jako nauczyciela, ale uważając tylko tę jedną jej funkcję za istotną pominie całkowicie inne role społeczne, co — będąc pozorną realizacją szóstej cechy dobrego portretu (abstrahowanie od tego, co mniej ważne) pozornie tylko uwypukla funkcję nauczycielską, a w rzeczywistości stanowi zubożenie osobowości nauczyciela. Bo dobry nauczyciel nie może być tylko nauczycielem. Najważniejszym źródłem rzeczywistych sukcesów nauczycielskich i wychowawczych — ważniejszym od wiedzy pedagogicznej, a nawet od talentu pedagogicznego — jest bogactwo osobowości nauczyciela, łączenie pracy nauczycielskiej zwłaszcza z pracą naukowo-badawczą, działalnością społeczną i twórczością artystyczną, a przynajmniej z aktywnym uczestnictwem w kulturze. Wynika stąd, że dobry portret nauczyciela powinien pokazywać go w sytuacjach odsłaniających związki działalności nauczycielskiej z innymi dziedzinami jego życia,

ujawniać te aspekty osobowości, które są głównym źródłem jego sukcesów nauczycielskich i wychowawczych.

W szczególności portret nauczyciela powinien zawierać charakteryzujące go przedmioty, ulubione książki, obrazy, utwory muzyczne, a także te miejsca na świecie (kraje, miasta, góry, lasy, rzeki), które najbardziej kocha i do których „ucieka"...

„Ucieka"? Czy słowo to padło tu przypadkowo?

W postawie moich nauczycieli niepokoił mnie ich eskapizm, zauważane przeze mnie próby ucieczki od rzeczywistości w utopijne marzenia o innym świecie. Musiało upłynąć wiele lat, zanim odkryłem istotny sens i społeczną wartość tych marzeń. A to tym bardziej utwierdziło mnie w przekonaniu, że „utopia", którą każdy z nich nosił w swoim sercu, jest właśnie jednym z tych aspektów, które powinny zostać odsłonięte w moich portretach, bo przez innych uczniów prawdopodobnie nie zostały nawet dostrzeżone [...].

Ucieczki te świadczyły o tym, że nauczyciele moi nie akceptowali tego świata, w którym przyszło im żyć, ale przeciwstawiali mu jakiś inny świat, wytwarzając stopniowo również i we mnie skłonność do ujmowania świata w aspekcie jego możliwości bycia innym, niż jest.

W stosunku moich nauczycieli do mnie zauważałem zadziwiającą rzecz: mnie samego także ujmowali w aspekcie możliwości przyszłego rozwinięcia się w jakiś akceptowany przez nich kształt.

Podobnie jak marzenia o innym świecie, tak samo i sposoby projektowania osobowości ucznia należą do najbardziej istotnych cech portretu nauczyciela, jako podmiotu stawiającego przed sobą określony cel działalności wychowawczej.

Nauczyciele, s. 16—19.

Post scriptum (1989)

Przytoczony fragment *Nauczycieli* odsłania istotne związki łączące tę książkę z innymi moimi pracami. Do zrozumienia jego treści nie wystarczy kontekst, jaki tworzą te fragmenty *Nauczycieli*, które go bezpośrednio poprzedzają, i te, które po nim bezpośrednio następują, ponieważ „powiązania poziome" polegające

na bezpośredniej styczności tekstów są tylko jednym i to wcale nie najważniejszym rodzajem powiązań. Znacznie ważniejsze są „powiązania pionowe" łączące ze sobą fragmenty różnych książek i świadczące o wielonurtowości myślenia, o stałej obecności kilku czy kilkunastu problemów, które rozwiązuje się przez wiele lat (a może przez całe życie?) i nie w jednej książce, ale niejako „przez" różne książki i artykuły. Tak więc od miejsca przytoczonego fragmentu w *Nauczycielach* ważniejsze jest miejsce, jakie ten fragment zajmuje w nurcie filozofii portretu: były portrety filozofów, portrety teologów, teraz portrety nauczycieli i w perspektywie portrety kompozytorów. A wszystko to zaczęło się we wczesnym dzieciństwie, od listów mojej Babci Ludgardy, w których — na wyrywanych kartkach z kalendarza — znajdowały się wizerunki 365 sławnych Polaków pobudzające do rozmyślań nad „sposobem istnienia" człowieka w portrecie.

Fragment o portretach nauczycieli nie był zwykłym powtórzeniem tego, o czym już pisałem przy okazji portretów filozofów i portretów teologów, ale stanowił pewien krok naprzód. Później było tych kroków więcej i dlatego dziś napisałbym o portretach nauczycieli zupełnie inaczej, wysuwając na pierwszy plan następujące myśli:

1) słowo „nauczyciel" nie ma sensu poza relacją, która łączy określoną osobę z jej uczniami i uczennicami; portretem nauczyciela jest więc tylko taki portret, który pokazuje tę relację,

2) relacji tej nie tworzy sam fakt bliskości przestrzennej osoby, która coś „wykłada" i „pokazuje" oraz osób, które — dzięki tej bliskości — mają możliwość słyszenia jego głosu i zauważania tego, co chce pokazać. Jeżeli to, co mówi, nie budzi zainteresowania słuchaczy, bo jest nudne albo zbyt trudne, to bliskość przestrzenna nawet w ciągu długiego czasu (godziny lekcyjnej czy nawet kilku lat pobytu w szkole) nie wystarcza do wytworzenia się relacji: nauczyciel — uczeń,

3) relacja ta wytwarza się wówczas, gdy to, co emanuje z nauczyciela, zostaje uchwycone przez masy apercepcyjne przynajmniej jakiejś jednej osoby, u której zaczynają się dzięki temu rodzić własne myśli i zaczyna się przeobrażać osobowość; oznacza to, że osoba ta stała się uczniem, ponieważ do jej wnętrza przedostała się jakaś istotna cząstka osobowości nauczyciela,

4) do wytworzenia się takiej relacji nie jest potrzebna bliskość przestrzenna ciał, ponieważ nauczyciel może oddziaływać — także po śmierci — z każdej rzeczy, którą wytworzył,

5) portret nauczyciela powinien więc pokazywać z jednej strony to, co emanuje z osoby nauczyciela i z jego dzieł, a z drugiej to, co pod wpływem tego emanowania dzieje się w świecie wewnętrznym jego uczniów, uzewnętrzniając się w tym, co wytwarzają,

6) to, co emanuje z nauczyciela, nie jest wyłącznie jego własnym dziełem; im cenniejsze i bardziej oryginalne, nowatorskie, niezwykłe są jego dzieła, tym więcej jest w tych dziełach tego, co powstało dzięki owocnym spotkaniom z innymi ludźmi. Nosząc ich w sobie nauczyciel jest „pośrednikiem" między nimi a własnymi uczniami, jest pewnym „medium", przez które działa na uczniów tradycja kulturalna, którą nauczyciel sobie przyswoił wzbogacając ją o własne osiągnięcia,

7) przede wszystkim jednak nauczyciel jest „pośrednikiem" między uczniami a tymi dziełami, które oni kiedyś wytworzą; jego pośrednictwo polega na rozbudzaniu zainteresowań, na pokazywaniu fascynujących zadań, na rozbudzaniu ambicji tworzenia dzieł, których dotąd nigdy jeszcze nie było i nadawania im możliwie najdoskonalszego kształtu.

Z wyliczenia tych cech wynika, że dobry portret nauczyciela powinien pokazywać nie „wygląd" jakiejś jednej osoby, ale potężną „reakcję łańcuchową": emanowanie dzieł mistrzów, dzięki którym ukształtowała się osobowość nauczyciela, emanowanie osoby i dzieł nauczyciela, oddziaływanie tej emanacji na osobowość uczniów i owocowanie tego oddziaływania wytworami uczniów.

Czy zadanie to jest możliwe do zrealizowania? Z pewnością jest to bardzo trudne zadanie, tak trudne, że prawie niemożliwe. Ale — jak pisał Goethe — *den lieb'ich der Unmögliches begehrt,* kochać należy przede wszystkim tych, którzy pragną zrealizować to, co wydaje się niemożliwe, na przykład wyrazić w portrecie to, co wydaje się niewyrażalne.

Bardzo trudno jest namalować dobry portret nauczyciela — pokazujący niewidzialne oddziaływania. Ale to, co jest prawie niemożliwe dla malarza, można wyrazić muzyką albo słowami.

Gdyby uznać, że filozofia portretu jest głównym nurtem mojej aktywności filozoficznej, wówczas książce *Nauczyciele* należałoby dać tytuł: *Portrety nauczycieli.* A bez względu na to, jak oceniać się będzie jej wykonanie, warto zauważyć, że była to próba sporządzenia takich właśnie portretów, które pokazują „niewidzialne oddziaływania"; emanowanie fascynujących treści z osób i dzieł nauczycieli; ich recepcję przez masy apercepcyjne ucznia; wykrywane formy pośmiertnej obecności nauczycieli w osobowości ucznia.

13 maja 1989 r.

DIALEKTYKA SPOTKAŃ I AUTOKREACJI

Natrafiamy tu na podstawową trudność — zarówno teoretyczną, jak praktyczną — związaną z procesami nauczania i wychowania. Z jednej strony nie ulega wątpliwości, że nauczyciele i wychowawcy są niezbędnie potrzebni. Żaden człowiek nie może się bez nich obyć i to, czym człowiek staje się, zależy w jakiejś mierze od działalności nauczycieli i wychowawców, którzy mają i powinni mieć jakiś model osobowości ucznia jako cel własnej pracy nauczycielskiej i wychowawczej; z drugiej strony godność człowieka polega na tym, że stwarza sam siebie, a więc sam jest podmiotem działalności, która kształtuje jego własną osobowość. Rozwiązanie tej trudności jest teoretycznie proste, a praktycznie szalenie trudne. Zadanie nauczyciela polega na tym, aby uczeń stał się „samoukiem", który potrafi samodzielnie zdobywać wiedzę i sam siebie wychowywać, sam siebie rzeźbić, sam siebie stwarzać.

Tak więc na samym początku tych rozważań należy odrzucić fałszywy pogląd, jakoby w procesach nauczania i wychowania nauczyciele i wychowawcy byli jedynym podmiotem tych procesów, a uczniowie byli tylko biernym przedmiotem ich oddziaływań, „gliną", z której ktoś lepi ich osobowość. Inaczej mówiąc, przyjęcie zasady, że w procesach nauczania i wychowania są i powinny być zawsze współobecne dwa podmioty, jest fundamentem tych rozważań. Spotkanie ucznia z nauczycielem jest więc auten-

tycznym spotkaniem dwóch rzeczywistych podmiotów, a osobowość ucznia jest produktem pracy zbiorowej, czyli zarówno działalności wychowawczej jego nauczycieli, jak własnych czynności autokreacyjnych — nie mówiąc tu o innych czynnikach kształtujących osobowość, a więc takich jak: [dziedziczność,] środowisko geograficzne (góry, morze, las, klimat), ustrój społeczny, system polityczny i wydarzenia historyczne, których działanie tworzy przyrodnicze i społeczne ramy procesów formowania się osobowości [...].

Jeśli zdarzy się, że nauczyciel jest człowiekiem nieprzeciętnym, to osobowość jego wywiera potężny wpływ na proces formowania się osobowości jego uczniów. Fascynując ich swoją olbrzymią i gruntowną wiedzą, rozległością zainteresowań, umiejętnością pracy, śmiałością myśli, bywa przez uczniów przyjmowany jako wzór do naśladowania. A jeśli przejmują od niego nie tylko przekazywaną im wiedzę, ale również oceny, hierarchię wartości, poglądy, kierunek społecznego zaangażowania, sposób mówienia i sposób myślenia, to stają się w ten sposób jego kopiami — przedmiotami, które ukształtował na swój obraz i podobieństwo, pozbawiając ich tego, co najcenniejsze, mianowicie autentycznego człowieczeństwa, które polega na tym, że się jest podmiotem autokreacji; nie przedmiotem wymodelowanym przez kogoś innego, ale podmiotem, twórcą i rzeźbiarzem swojej własnej osobowości.

Zadaniem inkontrologii jest nie tylko opis spotkań, ale także i przede wszystkim wypracowanie techniki programowania spotkań dla uzyskania takich rezultatów, które są społecznie najbardziej pożądane. Więc jak to ma być z osobowością nauczyciela i wychowawcy? Im bogatsza osobowość, im potężniejsza indywidualność, im większe — intelektualne i emocjonalne — zaangażowanie w pracę dydaktyczną i wychowawczą, tym większe niebezpieczeństwo pozbawienia uczniów ich autokreacyjnej podmiotowości? Czy uważając różnorodność za wartość konstytuującą najbardziej pożądany model kultury socjalistycznej i respektując święte prawo każdego ucznia do bycia podmiotem własnego rozwoju, do zdobywania własnym wysiłkiem własnego poglądu na świat, socjalistyczny wychowawca powinien powstrzymywać się od przekazywania uczniom własnych ocen i poglądów? programowo zmniejszać i ograniczać siłę własnego oddziaływania wycho-

wawczego? nie dopuszczać do tego, aby uczniowie brali go sobie za wzór do naśladowania?

Wbrew pozorom nie jest to sprzeczność „stara jak świat". Przez kilka tysiącleci nauczyciele nie mieli takich kłopotów, ponieważ proces wychowania ujmowano jako relację pomiędzy podmiotem (wychowawcą) a przedmiotem (uczniem), przyznając wychowawcy prawo do ujednolicania uczniów i modelowania ich według jednego wzoru. Dopiero w okresie Odrodzenia Giovanni Pico della Mirandola odkrył tę prawdę, że człowiek powinien być twórcą i rzeźbiarzem samego siebie, dopiero w 1799 roku Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1769 - 1834) odważył się zakwestionować powszechne dążenie wszystkich władców, filozofów i reformatorów religijnych do ujednolicania ludzi, wskazując na wartość kulturalną różnorodności, dopiero rewolucje demokratyczne i socjalistyczne zaczęły wytwarzać polityczne, społeczne i ekonomiczne przesłanki dla realizacji prawa każdego człowieka do autokreacji, ale jeszcze dziś nie dla każdego to jest jasne, że tylko taką kulturę można nazwać kulturą socjalistyczną, w której nie tylko całe społeczeństwo jest zbiorowym podmiotem najważniejszych decyzji politycznych i ekonomicznych, ale i każdy człowiek z osobna jest rzeczywistym podmiotem, posiadającym i mogącym realizować swoje prawo do autokreacji. A więc kłopoty, o których wspomniałem, są w gruncie rzeczy tylko kłopotami socjalistycznego wychowawcy, który odrzuca obcy socjalizmowi model nauczyciela jako „inżyniera dusz ludzkich" i bierze na serio prawo ucznia do autokreacji [...].

Nauczyciele, s. 24 - 26.

Ukończone 21 kwietnia 1979 r.

Post scriptum (1989)

Przytoczony fragment pochodzi z pracy *Dialektyka spotkań i autokreacji*, napisanej z okazji 70-lecia urodzin Jana Legowicza, ukończonej 21 kwietnia 1989 r. i drukowanej najpierw w „Studiach Filozoficznych" (1979, nr 10 (167), s. 197 - 202), a później włączonej do *Nauczycieli*.

Zawarte w tym fragmencie myśli wzbudziły sprzeciw dra Je-

rzego Bukowskiego, filozofa katolickiego, autora *Zarysu filozofii spotkania* (Kraków 1987) — i poświęconego mojej osobie — *Spotkania z inkontrologią* („Studia Filozoficzne", 1988, nr 4 (269), s. 57 - 68).

Między innymi sprzeciw dotyczył trzech spraw:

1) konsekwentnie świeckiego, ateistycznego charakteru inkontrologii (według Nowickiego — pisze Bukowski — „nie ma żadnej transcendencji, nie ma zakorzenienia wartości w rzeczywistości ponadosobowej"),

2) pojęcia „programowania spotkań" („Dla mnie — pisze Bukowski — spotkanie jest wydarzeniem niczym nie uwarunkowanym i w żaden sposób nie można przybliżyć jego wydarzenia się [...] sprzeciwiam się zdecydowanie tezie o naukowym programowaniu spotkań i w ogóle jakiejkolwiek możliwości przygotowania spotkania"),

3) wiązania inkontrologii wyłącznie z „jednym ustrojem" to znaczy z socjalizmem, co stanowi „jaskrawe nadużycie filozofii do celów pięknych i pożytecznych społecznie, ale nie mających z nią nic wspólnego".

Jeśli chodzi o pierwszą sprawę, to stan faktyczny jest taki, że od 13 roku życia, a konkretnie od lipca 1932 r. czyli od 57 lat ontologia ateistyczna jest trwałym, niezmiennym fundamentem mojego filozoficznego myślenia i gwarantem mojej filozoficznej podmiotowości, nie związanej w swoim myśleniu żadnymi wierzeniami i autorytetami. W tej sprawie nie da się niczego „wynegocjować". Oczywiście, osoby zafascynowane moją inkontrologią mogą abstrahować od mojego ateizmu, ale to ich prywatna sprawa, w jaki sposób będą łączyć wiarę w Boga z wolnością umysłu, niezbędną do uprawiania filozofii.

W sprawie drugiej uważam używane przez siebie w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych słowo „programowanie" za niezręczne i prowadzące do nieporozumień interpretacyjnych. Ostatnio więc zastępuję to słowo innym, najczęściej „projektowaniem", które nie posiada, jak sądzę, tych obciążeń, które budziły sprzeciw, gdy mówiłem o programowaniu spotkań. Nie zamierzam jednak rezygnować ze sprawy najważniejszej, jaką jest praktyczna użyteczność wiedzy o spotkaniach, związana z możli-

wością projektowania i dobrego przygotowania zaprojektowanych spotkań. W ostatnich miesiącach pojawiła się myśl, że dobre planowanie i przygotowanie powinno być zawsze otwarte na pojawianie się czegoś niezaplanowanego, a więc na wykorzystywanie szans, jakie niesie ze sobą przypadek.

W sprawie trzeciej nie zgadzam się na przypisywane mi utożsamianie socjalizmu z „ustrojem", który już gdzieś istnieje. Chyba zawsze utożsamiałem socjalizm z pewną wizją idealnego społeczeństwa i z zadaniem do zrealizowania, a nie z realizacjami, które budziły także u mnie wiele wątpliwości i sprzeciwów, zwłaszcza jeśli chodzi o sposób sprawowania władzy i tolerowanie nowych form nierówności i niesprawiedliwości społecznej wyrastających z możliwości dysponowania własnością państwową. Używając słowa „socjalizm", nawiązywałem do socjaldemokratycznej tradycji Polskiej Partii Socjalistycznej, w której nie utożsamiało się uspołecznienia z upaństwowieniem i nie oddzielało się socjalizmu od rzeczywistej demokracji. Zawsze też — gdy było to możliwe — występowałem przeciwko takim modelom społeczeństwa, które dążą do ujednolicenia i tępienia oddolnych inicjatyw. Tak więc również i w tym tekście eksponowałem różnorodność jako wartość kulturalną.

Warto też zwrócić uwagę na to, że wielokrotnie w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, a więc także i w tym tekście, cytuję słowa Stalina o „inżynierach dusz ludzkich" jako „obcy socjalizmowi model" stosunków między ludźmi.

13 maja 1989 r.

FILOZOFIA WYCHOWANIA

Przebyta — wspólnie z czytelnikami — podróż do krainy mojej młodości i ponowne spotkanie z siedmioma nauczycielami odsłoniło, uwyraźniło i umocniło ich obecność na znajdującym się we mnie „polu dajmoniona". Nadszedł czas na wypunktowanie najważniejszych wyników, które mogą okazać się przydatne zarówno dla praktyki, jak i dla filozofii wychowania.

1) Jednostka ludzka nie stanowi prawidłowo wyodrębnionego

przedmiotu badań, ponieważ nie jest sama w sobie całością, ale częścią pewnych kontekstów społeczno-kulturalnych i elementem relacji międzyludzkich, które współokreślają jej istotę i sens życia. Wyabstrahowanie jednostki z tych kontekstów i sztuczne wyizolowanie jej z sieci tych relacji prowadzi nieuchronnie do deformacji badań. Zarówno „uczeń" dopiero ze swoimi nauczycielami (i nauczycielami swoich nauczycieli), jak „nauczyciel" również dopiero razem ze swoimi uczniami (i uczniami swoich uczniów) stanowią pewną całość i dobrze wyodrębnione przedmioty badań.

2) Pracę nauczycieli i wychowawców można wszechstronnie i sprawiedliwie ocenić dopiero po upływie około trzydziestu czy czterdziestu lat, kiedy można sprawdzić, czy z zasianych przez nich nasion wyrosły potężne drzewa; czy ich uczniowie podjęli i zrealizowali postawione przed nimi zadania.

3) W przeciwieństwie do teorii Freuda i Adlera, według których — dla formowania się osobowości — decydujące znaczenie mają pierwsze lata życia, z moich doświadczeń wynika, że najważniejsze czynniki konstytuujące osobowość formują się w dziesięcioleciu pomiędzy trzynastym a dwudziestym czwartym rokiem życia.

4) Przeprowadzone tu rozważania nad przebiegiem i skutkami spotkań z nauczycielami przemawiają za wielowarstwową budową osobowości. Warto przy tym przypomnieć, że w roku 1934 na łamach czasopisma „Psychometria" Stefan Frycz opublikował interesujący artykuł o „całokształcie psychologii", wyliczając dziesięć najważniejszych obszarów badań i nazywając jeden z tych obszarów psychoptychologią (od greckich słów *ptyché* — warstwa, *psyché* — dusza i *logos* — nauka) — nauką o „warstwach duszy". Psychoptycholog bada, jak „pod wpływem naturalnych czynników rozwojowych i pod wpływem przeżyć zdarzeniowych, spowodowanych przez okoliczności życia", formują się kolejne warstwy naszej osobowości. Spośród współczesnych psychologów interesujące uwagi o „prawach geologii duszy" można znaleźć w książce Hanny Olechnowicz, która dowodzi, że „każdy okres życia, począwszy od tego najwcześniejszego, zostaje w naszych zwojach mózgowych zapisany na zawsze" i „żyje utajonym życiem wewnątrz naszej osobowości".

Również „pole dajmoniona" ma budowę warstwową. Nauczycieli naszych nosimy w różnych warstwach naszej osobowości.

5) Nauczyciel powinien posiadać „wyobraźnię pedagogiczną", aby ujmować ucznia nie takim, jakim on jest w danym momencie, ale w aspekcie różnych możliwości jego rozwoju i możliwych przekształceń, będących zarówno rezultatem wychowawczego oddziaływania nauczycieli i szeroko pojętego środowiska, jak i procesów autokreacyjnych.

6) O sukcesach wychowawczych decyduje bogactwo osobowości nauczyciela. Ale potężna indywidualność nauczyciela może działać przytłaczająco i ujednolicająco na uczniów. Dlatego nauczyciel powinien zawsze pamiętać o tym, że różnorodność jest jedną z największych wartości kulturalnych, aby móc skutecznie przeciwdziałać procesom ujednolicającym ludzi i uruchamiać dźwignie wytwarzające takie zróżnicowania, które są społecznie pożądane.

7) Najważniejszym elementem talentu pedagogicznego jest umiejętność rozbudzania zainteresowań i stawiania takich zadań, w których uczniowie mogą „odnaleźć się" i w pełni rozwinąć własne zdolności. Wartość pracy nauczycielsko-wychowawczej należałoby mierzyć doniosłością, przydatnością społeczną i rozmiarami zadań podjętych i realizowanych przez uczniów.

8) Tylko nauczyciel o bogatych formach własnego uczestnictwa w kulturze może wytworzyć u swoich uczniów zainteresowanie filozofią, poezją, malarstwem, muzyką i rozbudzić w nich potrzebę częstych spotkań z arcydziełami.

9) Zadaniem wychowania nie jest przystosowanie uczniów do społeczeństwa, ale wychowanie ludzi zdolnych do przekształcania istniejących stosunków społecznych i politycznych.

10) O rezultatach oddziaływania wychowawczego decyduje nie tylko siła indywidualności nauczyciela, ale także stopień gotowości ucznia do poddania się temu oddziaływaniu. W gruncie rzeczy każdy z nas — w sposób bardziej lub mniej świadomy — wybiera sobie nauczycieli, z których wiedzy, rad, wskazówek, metod i przykładu jest gotów w określonych granicach korzystać.

11) Z podobieństw i różnic pomiędzy nauczycielami wynika to, że podobne kierunki oddziaływania sumują się i potęgują, a rozbieżne albo prowadzą do wzajemnej neutralizacji, albo jeden

uzyskuje akceptację i wytwarza się odporność na wpływ drugiego, albo wreszcie wytwarzają one pole napięć.

12) Jeżeli niektórzy spośród naszych nauczycieli przekształcają się w podmiotowe składniki naszej osobowości i „od wewnątrz" współdecydują o kierunku naszych myśli i naszego postępowania, a istotne różnice pomiędzy nimi wytwarzają w nas wspomniane pole napięć i wewnętrzne sprzeczności, to rezultaty takich zachodzących w nas procesów nie zawsze bywają negatywne. Wewnętrzne sprzeczności mogą stawać się motorem rozwoju i jeśli nawet powodują przejściowo „dezintegrację osobowości", to dezintegracja ta może stać się etapem niezbędnym dla wytworzenia się nowej integracji wyższego typu.

13) Wiedza o rezultatach spotkań z nauczycielami, a w szczególności o formach przekształcania się niektórych nauczycieli w podmiotowe składniki naszej osobowości, może być przydatna w świadomym programowaniu spotkań z nauczycielami i wyraźnie ukierunkowanym wykorzystaniu ich wychowawczego oddziaływania (i to nie tylko w tym momencie, kiedy ono przejawia się w bezpośrednim kontakcie ucznia z nauczycielem, ale również w wiele lat później). Zorientowanie się w tym, kto faktycznie „w nas mieszka" i co sobą reprezentuje, może być przydatne do planowego przywoływania (z określonej warstwy naszej osobowości) tego nauczyciela, który dla rozwiązania tego właśnie problemu, wykonania tej właśnie pracy lub podjęcia doniosłej decyzji w tej właśnie sprawie może okazać nam najskuteczniejszą i najbardziej pożądaną pomoc.

14) Wykształcenie w sobie umiejętności korzystania z wiedzy, rad, wskazówek, metod i różnych form obecności nauczycieli w różnych warstwach naszej osobowości może być przydatne dla podniesienia naszej własnej działalności nauczycielskiej i wychowawczej na wyższy poziom. Zorientowanie się w tym, jakim skarbem może być obecność naszych nauczycieli na naszym własnym „polu dajmoniona", może działać inspirująco na właściwe zaprogramowanie spotkań z naszymi własnymi uczniami — w taki sposób, aby nasza wiedza, nasze umiejętności, uznawany przez nas system wartości, stosowane przez nas narzędzia pojęciowe i metody, a przede wszystkim ukazywane im przez nas doniosłe i fascynujące zadania były maksymalnie przydatne dla ich rozwoju

i jednocześnie nie krępowały ich samodzielności, nie prowadziły do ich ujednolicania, nie paraliżowały procesów autokreacyjnych.

15) Troska o doraźne efekty nie powinna nam jako nauczycielom w żadnym przypadku przesłaniać sprawy znacznie ważniejszej: starania się o to, aby jeszcze po kilkudziesięciu latach uczniowie nasi uważali, że warto nas „przywoływać" do pomocy w ustalaniu zadań, wyborze metod i narzędzi pojęciowych, w rozwiązywaniu trudnych problemów, a także przy podejmowaniu doniosłych decyzji życiowych.

Nauczyciele, s. 288 - 292.

Post scriptum (1989)

Dla kogo pisałem *Nauczycieli*?

Przede wszystkim dla siebie samego i to z trzech różnych powodów. Najważniejszym był ten, że chciałem rozwiązać pewien problem o decydującym znaczeniu dla budowanego systemu filozoficznego: problem „sposobu istnienia" jednego człowieka w drugim człowieku — przez zbadanie, w jaki sposób moi nauczyciele istnieją „we mnie". Po drugie, nie zamierzam ukrywać, że sprawiało mi przyjemność myśleć i pisać o sobie, wracać myślą do lat utraconej młodości. Po trzecie, było mi przyjemnie przebywać „w towarzystwie" podziwianych osób, mieć — w czasie pisania tej książki — przed sobą i obok siebie takich wspaniałych ludzi jak Antoni Bolesław Dobrowolski, Władysław Witwicki, Kazimierz Czapiński, Władysław Tatarkiewicz, Tadeusz Kotarbiński i dwaj nauczyciele gimnazjalni. Aż żal było się z nimi rozstawać. Najtrudniej było rozstać się z Witwickim, toteż po napisaniu *Nauczycieli* zajmowałem się nim jeszcze przez dziesięć lat, pisząc o nim dwie książki i kilkanaście artykułów — a w planie mam dalsze prace.

Pisałem tę książkę także dla moich uczniów i przyjaciół, żeby i w nich zadomowili się moi wspaniali nauczyciele.

Przyjęcie tej książki przez czytelników było dla mnie zaskoczeniem. Okazało się, że wzbudziła ona zainteresowanie teoretyków pedagogiki z trzech różnych środowisk. Pozytywne opinie o tej książce ukazały się w pracach trzech osób, których jeszcze

nie znałem: ze środowiska krakowskiego obszerną recenzję napisała Maria Chymuk („Życie Szkoły Wyższej", 1982, nr 1 - 2, s. 79 - - 85), ze środowiska katowickiego kilkakrotnie powoływała się na *Nauczycieli* Jadwiga Bińczycka (*Nauczyciele akademiccy i studenci w płaszczyźnie interpersonalnej*, Katowice 1987, s. 21 - 23, *Studenckie spotkania z wartościami moralnymi*, „Kwartalnik Pedagogiczny" 1985, nr 5, s. 66 - 68, *Teacher's Role as a Transformer of Humanistic Values*, „Paideia", 1986, s. 285 - 286, *Spotkanie jako kategoria pedagogiczna*, „Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego", 1988, nr 16, s. 113 - 116), a ze środowiska poznańskiego Maria Dudzikowa poświęciła mi kilkanaście stron swojej pięknej książki: *O trudnej sztuce tworzenia samego siebie* (Warszawa 1985, s. 42 - 44, 251, 352 - 363). Materiału z zakresu teorii wychowania było w *Nauczycielach* tak wiele, że Czesław Gryko mógł zatytułować jedną z prac o mnie w taki sposób: *Andrzej Nowicki jako pedagog i wychowawca* („Oświata Dorosłych", 1984, nr 8 (257), s. 491 - 497).

Dowiedziałem się z tych prac, że jestem teoretykiem wychowania, co było dla mnie — powtarzam — pewnym zaskoczeniem. Znacznie więcej radości sprawiło mi to, że pozytywna ocena moich myśli o wychowaniu rozbudziła u pedagogów z kilku różnych uczelni zainteresowanie tworzoną przeze mnie inkontrologią. Utwierdziło mnie to w przekonaniu, że wszedłem na właściwą drogę i warto iść nią dalej.

13 maja 1989 r.

1980

CZŁOWIEK WOBEC CZASU

Czas istnieje obiektywnie, ale nie jako byt odrębny. Dlatego, kiedy się mówi o czasie, to w rzeczywistości nie o czasie mówi się, ale o świecie lub o człowieku.

Rozważania o człowieku posiadają często pozorną formę rozważań nad czasem. Dla uchwycenia ich rzeczywistego sensu trzeba stosować redukcję antropologiczną traktując wypowiedzi na temat czasu jako wyrażenia skrótowo-zastępcze, w których podmiotem ontologicznym jest człowiek. Kiedy Francis Bacon (1561 - - 1626) nazywa czas „wielkim nowatorem", ma na myśli ludzi, uczonych, odkrywców, wynalazców. Podobnie współczesna masoneria francuska, kiedy wyjaśnia, że „wielkim budowniczym wszechświata" jest czas, ma na myśli ludzi światłych, powołanych do tworzenia nowych struktur społeczno-politycznych. Polem wyjścia był oświeceniowy deizm, polem przejścia — ateistyczna interpretacja kategorii Wielkiego Architekta, a w polu dojścia mamy redukcję antropologiczną czasu jako rzekomego podmiotu przekształceń.

Pojęcie czasu jest pojęciem dialektycznym w takim sensie jak Heglowskie pojęcie *Aufhebung*. Zawiera ono w sobie wewnętrzną sprzeczność pomiędzy „przemijaniem" i „trwaniem", podobnie jak *Aufhebung* kryje w sobie wewnętrzną sprzeczność pomiędzy negowaniem i akceptowaniem. Żadnego z tych dwóch aspektów nie należy absolutyzować. Jedynie jedność tych dwóch sprzecznych z sobą aspektów chwyta adekwatnie czasową strukturę rzeczywistości: przeszłość jest jednocześnie tym, co już minęło, a przecież jeszcze jakoś trwa; teraźniejszość jest tym, co trwa, a jedno-

cześnie przemija; przyszłość jest tym, czego jeszcze nie ma, a przecież istnieje potencjalnie w postaci wielu możliwych wariantów tego, co nadejdzie.

Absolutyzowanie „trwania" prowadzi do bagatelizowania zmian, rozwoju, czasowych, historycznych uwarunkowań każdego procesu. Absolutyzowanie „przemijania" prowadzi do fałszywego przekonania, że to, co czasowe, nie jest w pełni rzeczywiste, bo przeszłość jest niebytem (jako że już jej nie ma), przyszłość jest niebytem (jako że jeszcze jej nie ma), a teraźniejszość jest bezwymiarowym punktem, którego nie można zatrzymać, ponieważ ginie w tym samym punkcie, w którym się pojawia. Takie ujęcie czasu pełniło u św. Augustyna (354 - 430) przejrzystą funkcję deprecjonowania świata rzeczywistego, któremu została przeciwstawiona urojona sfera bytów i wartości „ponadczasowych".

W konsekwentnie świeckiej aparaturze pojęciowej nie ma miejsca na pojęcie „ponadczasowości". Ma ono tę samą proweniencję i ten sam sens filozoficzny, co pojęcie „nadprzyrodzoności". Tak jak nie ma bytów niematerialnych i nieprzestrzennych, tak samo nie ma żadnych bytów „ponadczasowych".

Istnienie przeszłości jest równie obiektywne jak istnienie wysokości, szerokości i głębokości. Przeszłość jest obiektywnym wymiarem każdego bytu. Każdy byt jest bowiem tożsamy ze swoją historią. Żaden byt nie jest wyłącznie tym, czym jest w tej chwili, ale jest także tym, czym kolejno był, i tym, czym będzie. Inaczej mówiąc, każdy byt posiada budowę warstwową, złożony jest z kolejnych warstw czasu.

Czas zewnętrzny, z którym człowiek się spotyka, jest stale przez niego przekształcany w czas wewnętrzny, czyli w jedną z kolejnych warstw własnej istoty.

Wobec czasu zewnętrznego ludzie często odczuwają lęk. Widzą w nim siłę destrukcyjną, przynoszącą zniszczenie, choroby, starość, śmierć, odbierającą człowiekowi dobra, do których jest najbardziej przywiązany. Poczucie bezradności wobec czasu jest jednym ze źródeł religii. W różnych religiach spotykamy się z deifikacją czasu, a także z identyfikacją czasu ze śmiercią. Licznych przykładów na to dostarcza sztuka, zwłaszcza poezja i malarstwo (szkielet z kosą jako personifikacja Czasu).

Zadaniem kultury świeckiej jest uwolnienie ludzi od lęku —

także przed czasem. Wytworzenie przekonania, że czas nie jest ani wyłącznie, ani przede wszystkim siłą destrukcyjną. Wytworzenie przekonania, że człowiek nie jest bezradny wobec czasu. Oprócz filozofii poważną rolę w tej dziedzinie może odegrać sztuka. Warto wyszukać i zebrać utwory poetyckie i dzieła sztuk plastycznych, w których personifikacje czasu nie budzą przerażenia, ale przeciwnie, są człowiekowi życzliwe, przynoszą mu plony jego pracy, obdarzają go tym, na co zasłużył, budzą nadzieję, że przyszłość będzie lepsza, bo przecież — jak pisał Wergiliusz — *Multa dies, variusque labor mutabilis aevi, Retulit in melius*; często się już zdarzało, że „wiele rzeczy na lepsze zmienił czas". Przykładem mogą być personifikacje Nowego Roku — ukazywane w postaci sympatycznego dziecka, nie ponoszącego odpowiedzialności za to zło, które wydarzyło się w roku odchodzącym; personifikacja Nowego Roku staje się często personifikacją naszych nadziei. Należy tu wspomnieć także o personifikacjach pór roku, zwłaszcza Wiosny ukazywanej pod postacią pięknej dziewczyny budzącej przyrodę do życia (ona także bywa personifikacją nadziei, por. wyrażenie Wiosna Ludów) oraz Lata i Jesieni — pod postacią równie uroczych dojrzałych kobiet z wiązkami zboża i koszami owoców. Rzeczą jeszcze ważniejszą byłoby powstawanie nowych utworów tego typu — nowoczesnych w formie i treści.

Wystarczy jednak rozejrzeć się w dziełach sztuki ostatnich dwudziestu lat, aby przekonać się, że dość często podejmowana w nich problematyka czasu jest ujmowana jednostronnie i to z reguły z przeciwstawnych pozycji. Za „nowoczesność" w poezji i w sztukach plastycznych uchodzi ukazywanie lęku, bezradności, zagubienia współczesnego człowieka w groźnym bezsensownym świecie. Sztuka współczesna nie pomaga człowiekowi w przezwyciężaniu lęku przed czasem; przeciwnie, przeważnie utrwala i pogłębia ten lęk, ukazując czas w sposób jednostronny jako siłę złowrogą i niszczącą, wobec której człowiek jest bezsilny. Za „nowoczesność" w sztuce uchodzi to, co w swojej treści jest bardzo staroświeckie.

Można wprawdzie bronić poetów i malarzy za pomocą argumentu, że taka jest właśnie rzeczywistość, w której żyjemy. Ale, czy zadaniem sztuki ma być tylko odzwierciedlanie rzeczywistości — bez ambicji przekształcania świata? Oczywiście, nie cho-

dzi tu o postulat deformowania obrazu rzeczywistości w dziele sztuki, ale o zaangażowanie sztuki w proces rzeczywistego przekształcania świata.

To samo — w jeszcze większej mierze — dotyczy filozofów, którzy albo nie zajmują się problematyką czasu, albo zajmują się w taki sposób, że z ich rozważań teoretycznych nie wynikają żadne praktyczne wnioski, albo wreszcie w swoich rozważaniach nad czasem ujmują Czas jako Podmiot, wobec którego człowiek jest tylko bezradnym i bezsilnym przedmiotem, dręczonym, niszczonym i unicestwianym.

Pojęcie czasu — podobnie jak pojęcie bóstwa — jest budowane z cech, które zostały wyalienowane z przyrody i z człowieka. Świecka koncepcja czasu jest przezwyciężeniem tej alienacji; przywraca człowiekowi te cechy, które zostały z niego wyalienowane w pojęcie czasu. W świeckiej koncepcji czasu człowiek staje się podmiotem tych wypowiedzi, w których mówi się metaforycznie o działaniu czasu. Ale wspomniana alienacja nie jest wyłącznie elementem fałszywej świadomości. Posiada ona podstawę w rzeczywistej alienacji. Chodzi więc nie tylko o to, żeby człowiek przestał uważać czas za podmiot, a siebie za przedmiot, ale o to, żeby człowiek stał się rzeczywistym podmiotem.

I znów wracamy do zadań stojących przed sztuką. W olbrzymiej większości utworów poetyckich i dzieł sztuk plastycznych Czas ukazywany jest jako podmiot, a człowiek jako przedmiot jego oddziaływań, bezradny wobec starzenia się i śmierci. Do wyjątków należą dzieła sztuki pokazujące panowanie człowieka nad czasem.

Jednym z takich nielicznych wyjątków jest renesansowy drzeworyt Hansa Holbeina młodszego (1497 - 1543) wykonany w 1535 roku i ukazujący — na przykładzie renesansowego humanisty Erazma z Rotterdamu (1466 - 1536) — panowanie człowieka nad czasem. Spośród różnych słów oznaczających czas wybrane zostało słowo *Terminus*, zawierające w sobie — w sposób dialektyczny — dwa sprzeczne z sobą aspekty czasu: koniec i początek. Są ludzie, w których oba aspekty budzą przerażenie: słowo „koniec" kojarzy im się przede wszystkim z końcem życia, ze śmiercią — czas jest dla nich przede wszystkim siłą wyznaczającą kres życia. Stąd na zegarach napisy: *ultima hora necat* (ostatnia godzina zabija)

i średniowieczna maksyma: *memento mori* (pamiętaj, że umrzesz). Również „początek" budzi lęk przed zmianą, przed czymś nowym i nieznanym — utrwalając postawy konserwatywne.

Przypomnijmy, że Hans Holbein był autorem kilku portretów Tomasza Morusa (1478 - 1535), autora renesansowej utopii, która w sferze społeczno-politycznej proponowała coś nowego, istotną zmianę w strukturze stosunków społecznych. Znajdując się w kręgu oddziaływania takich renesansowych humanistów jak Tomasz Morus i Erazm z Rotterdamu, malarz ten potrafił w sposób renesansowy pokazać stosunek człowieka do czasu. Gest Erazma wskazuje na to, że to człowiek jest inicjatorem, który potrafi rozpoczynać coś nowego, a następnie doprowadzić podjęte zadanie do końca. Panowanie człowieka nad czasem wyraża się w tym, że człowiek rozpoczyna i człowiek kończy; od człowieka zależą zarówno początek, jak koniec, *termini*, granice czasowe tworzonych dzieł.

Istnieją także inne sposoby pokazywania zwycięstwa człowieka nad czasem. Na przykład malarz amerykański William Michael Harnett (1848 - 1892) na obrazie z 1876 roku *Mortality and Immortality* pokazał, jak dzieła ludzkie z zakresu filozofii, poezji, muzyki odnoszą zwycięstwo nad śmiercią, przedłużając obecność człowieka w kulturze. Nawiązując do tradycji dawnych holenderskich „martwych natur" Harnett umieścił czaszkę między książkami i instrumentami muzycznymi. Obraz skłania do refleksji nad relacją pomiędzy człowiekiem a czasem. Czaszka mówi nam o tym, że czas życia biologicznego został zakończony, wydawać się więc może, że to czas zatriumfował nad człowiekiem. Ale dzięki książkom i muzyce człowiek odnosi pośmiertne zwycięstwo nad czasem.

Panowanie nad czasem to przede wszystkim umiejętność gospodarowania czasem, umiejętność wypełniania czasu cennymi treściami.

Czas jest polem, w którym mogą pojawiać się treści groźne, przykre, wstrętne, nudne, przypadkowe, zaśmiecające nasze życie ostami i pokrzywami. Może to być także pole puste, w którym nic się nie dzieje; ta pustka bywa tak męcząca, że szuka się różnych sposobów dla „zabicia czasu". Takie „zwycięstwo" nad czasem jest w rzeczywistości klęską.

Przede wszystkim trzeba otworzyć ludziom oczy na to, że puste pola czasu są przestrzenią dla naszej aktywności twórczej. Warto przypomnieć słowa Marksa: *Zeit ist Raum zu menschlicher Entwicklung* (czas jest przestrzenią dla rozwoju człowieka). Posiadanie wolnego czasu to posiadanie wielkiego skarbu; trzeba więc umieć o ten wolny czas walczyć; znajdować go tam, gdzie bywa niezauważany i właściwie wykorzystywać każdy jego okruch. Bezmyślne roztrwanianie czasu jest najgłupszym rodzajem rozrzutności; zabijanie czasu jest w rzeczywistości zabijaniem samego siebie, skracaniem własnego życia, pozbawianiem się tych wspaniałych możliwości, jakie daje posiadanie wolnego czasu.

Czas jest wymiarem naszego istnienia. Nie tylko w tym sensie, że istniejemy dłużej lub krócej (od dnia narodzin do dnia śmierci), ale także w tym sensie, że „istniejemy mniej" lub „bardziej" w zależności od sposobu wykorzystywania czasu. Od nas zależą wymiary naszej teraźniejszości. Jeśli żyjemy „chwilą", w sposób powierzchowny („powierzchnią" naszej osobowości), to rozmiary tej teraźniejszości są bardzo ubogie; jeżeli sięgamy do głębszych warstw naszej osobowości i potrafimy sobie uobecniać przyszłość, to rozmiary naszej teraźniejszości mogą być niezwykle rozległe, obejmując miesiące, lata, a nawet stulecia i tysiąclecia. Człowiek kulturalny, który wiele studiował i nauczył się obcować z arcydziełami poezji, prozy, muzyki, malarstwa, rzeźby, architektury, filozofii, nauki różnych krajów i epok, potrafi przekształcić kilka tysiącleci kultury światowej we własną teraźniejszość, w świat, w którym znajduje się „u siebie". Istnieje także możliwość rozszerzenia czasowych granic tego świata o rozległe obszary bliższej i dalszej przyszłości, jeśli potrafimy ją sobie wyobrażać, przewidywać, projektować, planować i — własną pracą — przybliżać.

Przeprowadzano badania psychologiczne nad patologicznymi sposobami przeżywania czasu. Zwrócono uwagę na choroby psychiczne związane bądź z utratą pamięci (badając świadomość, w której przeszłość jest nieobecna), bądź z utratą zainteresowania dla teraźniejszości (badając świadomość wypełnioną całkowicie rozpamiętywaniem jakiegoś wybranego odcinka przeszłości). W socjalistycznej pedagogice przeciwstawia się życiu teraźniejszemu „życie dla przyszłości" — uważając postawę prospektywną, wy-

pełnioną bez reszty myślą o Jutrze, za społecznie najbardziej cenną.

Jednakże z punktu widzenia filozofii kultury postawą najbardziej cenną jest obecność wszystkich trzech warstw czasu w naszej świadomości i umiejętność harmonijnego łączenia teraźniejszości z przeszłością i przyszłością. To jasne, że przyjmowanie przeszłości za normę charakteryzuje postawę konserwatywną i stanowi przeszkodę w rozwoju kulturalnym, ale z drugiej strony lekceważenie osiągnięć przeszłości charakteryzuje postawę barbarzyńcy. Jasne jest również, że podstawowym naszym zadaniem jest budowanie przyszłości, ale przecież nie kosztem sensu życia teraźniejszego. Proces rozwoju historycznego nie powinien być ujmowany jako taki, który kiedyś zostanie zakończony i którego sens tkwi jedynie w ostatnim ogniwie. Jeżeli klasom panującym (właścicielom niewolników, feudałom, kapitalistom, biurokracji) słusznie odmawia się prawa do życia cudzym kosztem, to również przyszłych pokoleń nie należy stawiać w sytuacji warstwy uprzywilejowanej, dla której powinny poświęcać się wszystkie poprzednie pokolenia. Życie społeczne należy budować w taki sposób, aby sens posiadało życie każdego pokolenia — bez względu na jego miejsce w porządku chronologicznym. Muszą być respektowane zarówno prawa przeszłości (między innymi przez ochronę zabytków oraz różne formy utrwalania i rozpowszechniania wartościowych dzieł) jak prawa przyszłości (między innymi przez ochronę środowiska przed zniszczeniem i ochronę zasobów surowcowych przed rabunkową eksploatacją).

Nie chodzi wcale o to, ażeby przyszłym pokoleniom stworzyć warunki do życia bez trudu; nie trzeba stwarzać takiego świata, w którym przyszłe pokolenia nie miałyby nic do roboty. Obowiązkiem naszym jest jedynie przekazanie całego zasobu dotychczasowych dóbr i wartości kulturalnych powiększonego o dzieła stworzone przez nasze pokolenie, a także przekazanie potrzeb kulturalnych, umiejętności korzystania z dóbr kultury i ambicji pomnażania ich własnym trudem.

Podstawowym warunkiem takiego ustawienia stosunków pomiędzy kolejnymi pokoleniami jest zbudowanie społeczeństwa bezklasowego. W procesie budowania takiego społeczeństwa nie po-

winna zachodzić sprzeczność pomiędzy ostatecznym celem a stosowanymi środkami. Stosowane środki powinny być elementami urzeczywistnianego celu.

Ta ostatnia myśl powiązana jest ściśle z podstawowym przekonaniem o tożsamości każdego bytu z jego historią. Przy prawidłowym doborze środków do realizacji zadań elementy projektowanej przyszłości stają się już dziś elementami naszej teraźniejszości — przykładami sztuki wyprzedzania czasu. Od nas samych zależą rozmiary warstw czasu przyszłego w naszym życiu. A zgodnie z podmiotową definicją kultury najważniejszym elementem tego świata przyszłego, który może i powinien być obecny w naszym współczesnym świecie, są ludzie, których myśli, uczucia i postawy już dziś są charakterystyczne dla tego świata, który pragniemy zbudować.

Człowiek wobec czasu, w: *Czas w kulturze*, praca zbiorowa pod red. A. Nowickiego, Lublin 1983, s. 9 - 17.

Ukończone 8 czerwca 1980 r.

Post scriptum (1989)

Przytoczony tekst nie daje pełnego wglądu w rozwijaną od 1966 r. filozofię czasu. Warto bowiem zauważyć, że *Ateistyczna perspektywa nieśmiertelności*, pisana w 1966 r., zawiera nie tylko zalążki teorii ergantropii, ale stawia problem zwycięstwa nad czasem, problem ocalenia istotnych cząstek osobowości od zagłady związanej z przemijaniem, zapadaniem się w przeszłość.

Od tego czasu przez wszystkie prace płynie — częściowo widocznie, częściowo podziemnie — nurt rozważań nad czasem. Najważniejsze etapy tych rozważań stanowią następujące prace: *Czas w kulturze świeckiej* („Euhemer", 1977, nr 2 (104), s. 3 - 12), dialog *Boethe albo o czasie i śmierci* (*Lampa trzydziestu spotkań*, Katowice 1980, s. 451 - 484), książka *Czas i człowiek* (Warszawa 1983) z takimi rozdziałami jak *Czas w teatrze, Czas w muzyce, Czas w filmie, Czas w powieści* i *Czas w malarstwie* a przede wszystkim *Uczeń Twardowskiego* (Warszawa 1983). W pisanej w styczniu 1982 r. *Przedmowie* do tej książki wskazałem na jej warstwę filo-

zoficzną: „Są też w tej książce trzy wątki teoretyczne: jeden dotyczy centralnego problemu psychologii, mianowicie pluralistycznej i policentrycznej struktury osobowości; drugi dotyczy centralnego problemu inkontrologii — roli spotkań w formowaniu się naszej osobowości; trzeci dotyczy przedziwnych spraw związanych z problematyką czasu — plątania się i wzajemnego przenikania się różnych czasów".

Mimo ukazania się tych prac odczuwam potrzebę kontynuowania tego nurtu rozważań.

14 maja 1989 r.

1982

METODA INKONTROLOGICZNA W HISTORII FILOZOFII A POLICENTRYCZNA STRUKTURA OSOBOWOŚCI FILOZOFÓW

Metoda inkontrologiczna w historii filozofii polega na badaniu tych aspektów myśli filozoficznej, które są zakorzenione w spotkaniach filozofa z innymi ludźmi. Ich rezultatem mogą być wewnętrzne napięcia, które wprawiają naszą myśl w ruch i mogą prowadzić do dezintegracji osobowości. Przejściowa dezintegracja ma charakter pozytywny, prowadzi do wyższej formy integracji. Policentryczna integracja osobowości umożliwia wewnętrzny dialog, ujmowanie przedmiotu jednocześnie z wielu różnych punktów widzenia. Stanowi ona psychologiczne podłoże pluralizmu metodologiczego, czyli metody dialektycznej, która stara się ująć rzeczywistość w jej obiektywnej wieloaspektowości. Historyk filozofii powinien nie tylko odtwarzać proces formowania się osobowości filozofa, ale także antycypować przyszłe fazy jego rozwoju.

Ani sposób widzenia świata, ani sposób myślenia o świecie nie rodzą się z bezpośredniego kontaktu pomiędzy samotnym człowiekiem a światem. Zanim pojawią się nasze własne myśli, myślimy o świecie myślami innych ludzi, opisujemy świat i nasze własne stany psychiczne ich słowami i nawet na samych siebie patrzymy ich oczami. Przestrzeń dzieląca podmiot od przedmiotu wypełniona jest myślami, uczuciami i pragnieniami innych ludzi. Tworzą one społeczną masę apercepcyjną, która wywiera istotny wpływ na wybór obszaru zainteresowań badawczych, na sposób stawiania pytań i na dobór narzędzi stosowanych w toku badań. Wynikają stąd oczywiste wnioski dla sposobu uprawiania historii filozofii.

Wartość dzieła filozoficznego można mierzyć jego zgodnością

z obiektywną strukturą rozjaśnianego i porządkowanego przez nie obszaru rzeczywistości albo przydatnością proponowanych przez nie narzędzi pojęciowych do badania i opisu tego obszaru, albo atrakcyjnością propozycji przekształcania świata, albo zdolnością do pobudzania umysłów do samodzielnej aktywności naukowo-badawczej, albo wszystkimi tymi kryteriami na raz. Rzecz jasna, że mogą być dzieła, które nie rozjaśniają, lecz zaciemniają obraz; nie porządkują, lecz wprowadzają chaos; nie dostarczają nowych i doskonalszych narzędzi, lecz oferują stare, prymitywne, zużyte i stępione; nie proponują przekształcania świata, lecz starają się utrwalić istniejące struktury; nie rozbudzają umysłów, lecz gaszą niepokój intelektualny. Historyk filozofii powinien umieć odróżniać jedne od drugich.

Ani obraz świata, ani narzędzia do jego badania, ani propozycje przekształcania go nie powstają w społecznej próżni. Żadne dzieło filozoficzne nie zrodziło się dotąd z bezpośredniej relacji poznawczej pomiędzy samotnym podmiotem a przedmiotem badań. Przestrzeń dzieląca filozofa od przedmiotu jego rozważań wypełniona jest spotkaniami z innymi ludźmi. Dlatego historyk filozofii powinien ujmować każdego filozofa w świetle spotkań, czyli stosować — obok innych metod — także metodę inkontrologiczną.

Metoda inkontrologiczna w historii filozofii polega na badaniu tych aspektów myśli filozoficznej, które są zakorzenione w relacjach łączących filozofa z innymi ludźmi.

To prawda, że filozof różni się od innych ludzi większym stopniem samodzielności myślenia, ale samodzielność ta nie polega na eliminacji społecznej masy apercepcyjnej i na zastąpieniu jej bezpośrednią relacją z przedmiotem badań. Krytyczny stosunek filozofa do tej masy cudzych sposobów widzenia i myślenia pozwala mu — przez umiejętne oddzielanie tego, co rozjaśnia, od tego, co zaciemnia, i tego, co wyostrza, od tego, co przytępia — wykorzystać tę masę w charakterze potężnych teleskopowych i mikroskopowych soczewek przybliżających przedmiot badań i czyniących jego obraz bardziej ostrym, wyraźnym, kontrastowym.

W dziejach filozoficznej historiografii był wprawdzie już taki okres, w którym uwaga badaczy była skoncentrowana na relacjach łączących filozofa z jego „poprzednikami". Badanie treści dzieł

filozoficznych zastępowano badaniem ich „źródeł". Energia historyka filozofii kierowana była przede wszystkim na wykrywanie „zapożyczeń". Filozof traktowany był jak bierny przedmiot, kształtowany przez potężne „wpływy". Własna aktywność filozofa okazywała się w tych badaniach jedynie aktywnością plagiatora, który powtarza cudze myśli. Tego rodzaju badania „wpływologiczne" miały charakter jałowy i słusznie zostały zarzucone.

Zanim przystąpimy do badań inkontrologicznych, powinniśmy dokładnie ustalić, na jakich fałszywych założeniach opierała się „wpływologiczna" metoda badania relacji międzyludzkich. Tych fałszywych założeń było co najmniej cztery. Po pierwsze, w badanym filozofie widziano „przedmiot", nie zaś podmiot samodzielnej aktywności filozoficznej; po drugie, kończono badania na ustaleniu, co od kogo „wziął", zamiast badać dalej, dlaczego wybrał właśnie to, a nie coś innego, i co uczynił z tym, co wziął od innych; po trzecie, fałszywie zakładano, że to, co zostało wzięte od innych, zachowuje w nowym kontekście stary sens, i wobec tego nie badano, jak przenoszenie „zapożyczeń" w nowe konteksty nasyca je nowymi sensami; po czwarte, koncentrowano uwagę w sposób jednostronny na związkach łączących filozofa z przeszłością, lekceważąc to, co w jego dziełach posiadało moc inspirującą myślenie jego uczniów i potomnych. Oto cztery płaszczyzny różnic pomiędzy inkontrologią a „wpływologią".

Do tych czterech płaszczyzn charakteryzujących metodę inkontrologiczną należy jeszcze dodać płaszczyznę piątą, najważniejszą, którą zamierzamy uczynić głównym przedmiotem naszych rozważań. Chodzi tu o pewną teorię psychologiczną, która może być uważana za teoretyczny fundament metody inkontrologicznej.

Otóż spotkania, według tej teorii, nie polegają na przekazywaniu sobie gotowych myśli przez niezmienne i całkowicie ukształtowane osoby, ale stanowią także i przede wszystkim czynnik wpływający na proces formowania się osobowości. Proces ten ma charakter dialektyczny: przebiega wśród napięć wytwarzanych przez walkę przeciwieństw. W procesie formowania się osobowości mamy do czynienia z dialektyką spotkań i autokreacji, z dialektyką interioryzacji i eksterioryzacji, z dialektyką integracji i dezintegracji. Nie ulega wątpliwości, że to właśnie wewnętrzne napięcia wprawiają myśl w ruch.

Najbardziej dobitne przykłady: Platon (napięcia pomiędzy myślami Sokratesa i sofistów, Heraklita i Parmenidesa), Arystoteles (napięcia pomiędzy idealistyczną filozofią Platona a materialistyczną filozofią Heraklita, Empedoklesa, Anaksagorasa i Demokryta), Augustyn (napięcia pomiędzy religią chrześcijańską a platonizmem), Tomasz (napięcia pomiędzy augustynizmem a arystotelizmem), Kant (napięcia pomiędzy metafizyką Leibniza a empiryzmem i antydogmatyzmem Hume'a), Marks (napięcia pomiędzy materializmem Feuerbacha a dialektyką Hegla) itd. Badanie tego rodzaju napięć odsłania bodźce uruchamiające skomplikowane mechanizmy myślenia filozoficznego.

Formowanie się osobowości rzadko bywa procesem ciągłym, jednostajnym i jednokierunkowym. Przeważnie dzieli się na etapy oddzielone od siebie wyraźnymi granicami ważnych wydarzeń i spotkań. Są okresy, w których procesy formujące naszą osobowość przebiegają szybciej, i takie, w których przebiegają powoli. Oprócz okresów, w których rozwijamy się, zdarzają się okresy stagnacji i regresu, a także okresy zmian różnokierunkowych, kiedy to pod jakimś jednym względem rozwijamy się, a pod innymi cofamy.

Wydarzenia, spotkania i inne czynniki wpływające na formowanie się naszej osobowości nie działają na nas w sposób bezpośredni. Nie jesteśmy przedmiotami, które są kształtowane przez czynniki zewnętrzne, ale podmiotami, które mogą „zamykać się" lub „otwierać" na określone wpływy. Otwarciu się mogą towarzyszyć „filtry", dokonujące wstępnej selekcji odbieranego materiału. Spotkanie z drugim człowiekiem tylko wtedy będzie miało znaczenie dla formowania się naszej osobowości, jeśli zajmiemy wobec tego spotkania postawę otwartą, wyrażającą się w gotowości do uczestniczenia w spotkaniu, do uważnego słuchania (lub czytania) i zapamiętywania słuchanych (lub czytanych) słów, a także do przyjmowania — choćby na próbę — cudzego punktu widzenia na określoną sprawę i charakterystycznych dla tego punktu widzenia narzędzi pojęciowych. Rezultatem takiego spotkania jest wówczas pojawienie się jakiejś formy obecności drugiego człowieka w polu naszej uwagi, w magazynie naszej pamięci albo wśród podmiotowych składników naszej osobowości.

Kiedy na cudzą myśl patrzymy z naszego punktu widzenia,

wówczas myśl ta jest przedmiotem naszych rozważań. Kiedy na próbę przyjmiemy cudzy sposób widzenia, wówczas ta sama myśl staje się na pewien czas jakby naszą własną myślą; przestaje być oddzielonym od podmiotu przedmiotem, przekształca się w składnik podmiotu. Interioryzacji mogą ulegać nie tylko cudze myśli, ale również cudze uczucia, pragnienia, postawy. Jeśli różnią się one w sposób istotny od tego zespołu myśli, uczuć, pragnień, postaw, które przed spotkaniem charakteryzowały naszą osobowość, to rezultatem spotkania może być dezintegracja naszej osobowości.

Trwała dezintegracja osobowości jest zjawiskiem patologicznym. Przejściowa dezintegracja stanowi naturalne przejście od niższej do wyższej formy integracji osobowości. Taką dezintegrację można nazwać — za Kazimierzem Dąbrowskim (1902 - 1980) — dezintegracją pozytywną. Jeżeli dezintegracja ma charakter trwały albo jest przejściem od wyższej do niższej formy integracji, należy ją uznać za „dezintegrację negatywną".

Oprócz modelu „integracji monocentrycznej" istnieją także modele policentrycznej integracji osobowości. Posiadają one strukturę bogatszą i bardziej skomplikowaną, w której pola twórczych napięć są naturalną konsekwencją współistnienia — w jednej osobowości — kilku różnych ośrodków, wokół których koncentrują się myśli, uczucia i pragnienia.

Jako rezultat procesu formowania się osobowości struktura policentryczna wytwarzana jest najczęściej przez nieustającą aktywność tych warstw, które uformowały się we wcześniejszych stadiach rozwoju osobowości, i chociaż zostały przykryte później uformowanymi warstwami, dają wciąż jeszcze znać o własnym istnieniu. Są wprawdzie ludzie „jednowarstwowi", których rozwój zatrzymał się z chwilą uformowania się pierwszej warstwy albo u których ostatnia warstwa przytłacza i całkowicie zagłusza poprzednie warstwy. Taka „jednowarstwowość" związana jest zazwyczaj z monocentryczną integracją osobowości. Struktura policentryczna jest przeważnie strukturą wielowarstwową, w której aktywność warstwy ostatnio uformowanej jest skontrapunktowana z aktywnością warstw wcześniej uformowanych, a także z aktywnością warstw dopiero się formujących.

Różnice pomiędzy warstwami mogą wiązać się ze zmianą poglądów filozoficznych i politycznych, z przyjęciem innego sposobu

widzenia i z modyfikacjami w aparaturze pojęciowej. W strukturze policentrycznej nowe poglądy nie wypierają poprzednich, ale wchodzą z nimi w autentyczny, wewnętrzny dialog. Zamiast zmiany punktu widzenia wytwarza się zdolność do ujmowania jednego i tego samego przedmiotu jednocześnie z wielu różnych punktów widzenia. Policentryczna struktura osobowości staje się w ten sposób psychologicznym podłożem pluralizmu metodologicznego, czyli metody dialektycznej, która — w przeciwieństwie do metod dających poznanie jednostronne — stara się ująć każdy przedmiot w jego obiektywnej wieloaspektowości.

Policentrycznej struktury osobowości nie należy jednak redukować wyłącznie do współistnienia różnych poglądów (sposobów widzenia). Obejmuje ona także i przede wszystkim współistnienie różnych uczuć, pragnień, potrzeb, aspiracji, ambicji życiowych. W szczególności od dość pospolitego „rozdarcia wewnętrznego", między akceptowanymi elementami naukowego poglądu na świat a uczuciowym przywiązaniem do wybranych elementów tradycji religijnej, znacznie bardziej interesujące są przykłady współistnienia aspiracji naukowych i artystycznych lub interdyscyplinarnego penetrowania nowych obszarów badawczych narzędziami pojęciowymi kilku różnych nauk. I jeżeli pluralizm metodologiczny jako próba integracji metod właściwych różnym kierunkom filozoficznym może budzić sprzeciw, to — w tym drugim znaczeniu — jako próba integracji metod właściwych różnym naukom może uzyskać, jak sądzę, powszechną akceptację.

Dla historyka filozofii wynikają stąd doniosłe dyrektywy metodologiczne. Pierwsza z nich nakazuje badanie każdego filozofa w rozwoju w celu wyodrębnienia kolejnych okresów i podokresów. Druga nakazuje badanie każdego filozofa w świetle „decydujących spotkań" (i rozstań) w celu wyraźniejszego odróżnienia od siebie kolejnych okresów. Trzecia nakazuje badanie dalszych losów wcześniejszych faz rozwoju w celu wykrycia, czy i w jakiej formie są one nadal aktywne. Zachodzi bowiem podejrzenie, że w każdej z późniejszych faz mamy do czynienia z rozmaitymi kombinacjami jednoczesnej współobecności wcześniejszych faz. Do opisu tych kombinacji mogą być przydatne narzędzia pojęciowe z filozofii muzyki Ernsta Blocha (1885 - 1977): z kolejnego następowania po sobie jednej warstwy po drugiej (*Nacheinander*)

powstaje współobecność różnych warstw obok siebie (*Nebeneinander*) lub jednych ponad drugimi (*Übereinander*).

Związek tych modeli z muzyką nie jest przypadkowy. Przypomnijmy niezwykle trafne i głębokie określenie istoty muzyki u Platona: muzyka jest sztuką portretowania (*eikastiké*). Otóż jednym z zadań historyka filozofii jest także „portretowanie filozofów" — różniące się od rzeźbienia, malowania, fotografowania, filmowania tym, że zamiast pokazywać powierzchnię ich ciał, odsłania przed nami wewnętrzną strukturę ich myślowej aktywności. Dlatego w procesie kształcenia historyków filozofii powinien znajdować się taki przedmiot, jak teoria portretu, precyzująca najważniejsze cechy dobrego portretu filozofa.

Spróbujmy na gorąco naszkicować model dobrego portretu sporządzonego przez historyka filozofii. Po pierwsze, portret powinien ukazywać nie powierzchnię, lecz wnętrze; nie ciało, lecz osobowość. Po drugie, nie jakiś jeden wybrany moment, ale cały proces formowania się osobowości; nie jedną warstwę, ale całą wielowarstwową i policentryczną strukturę osobowości. Po trzecie, nie samo życie filozofa, ale także i przede wszystkim to, w co się wyeksterioryzował (dzieła jako struktury myślowe). Po czwarte, nie tylko gotowe wytwory, ale także i przede wszystkim proces ich powstawania, a więc aktywność filozofa jako podmiotu filozoficznego myślenia. Po piąte, nie samego filozofa, ale także charakteryzujące go spotkania, a w szczególności te osoby, które przekształciły się w podmiotowe składniki jego osobowości (na przykład w ośrodki poszczególnych jej warstw).

Do tych pięciu cech dobrego portretu należy dodać szóstą, najważniejszą: portret powinien być osadzony na fundamencie tej ontologii, której zalążek — znajdujący się w pracach Karola Marksa — został rozwinięty przez Ernsta Blocha w system *Ontologie des Noch Nicht Seins*. Nie może więc ograniczać się do powtarzania tego, co już wiemy skądinąd o teraźniejszości i przeszłości filozofa, ale najwięcej energii powinien skoncentrować na pokazaniu tego, co jeszcze nie uformowało się, na antycypowaniu tego, czego jeszcze nie ma, a co może i powinno wyłonić się „z morza możliwości".

Do opisu tej szóstej cechy dobrego portretu można wykorzystać także narzędzia pojęciowe z teorii dzieła literackiego Romana

Ingardena (1893 - 1970). W tym celu należy przyjąć, że portretowany filozof jest czymś analogicznym do literackiego dzieła sztuki, które — oprócz miejsc dookreślonych — zawiera także miejsca niedookreślone; historyk filozofii jest z kolei czymś analogicznym do odbiorcy dzieła literackiego, który własnym wysiłkiem konkretyzacyjnym dookreśla miejsca niedookreślone i w ten sposób staje się współtwórcą przedmiotu estetycznego. Takich miejsc niedookreślonych, które historyk filozofii powinien dookreślić, jest w osobowości filozofa bardzo wiele, ale najważniejsze z nich znajdują się na obszarze tego, czego jeszcze nie ma. W ten sposób do rejestru czynności konkretyzacyjnych, takich jak: dookreślanie miejsc niedookreślonych, wypełnianie miejsc niewypełnionych, aktualizowanie tego, co potencjalne, dochodzi jeszcze jedna ważna czynność, mianowicie: antycypowanie tego, czego jeszcze nie ma; przewidywanie kierunków rozwoju; uzupełnianie obrazu policentrycznej struktury osobowości filozofa tymi warstwami, które jeszcze nie uformowały się, ale mogą być odgadnięte wysiłkiem naukowej wyobraźni historyka filozofii. Dotyczy to nie tylko portretów tych filozofów, którzy jeszcze żyją, ale również tych, których życie biologiczne zakończyło się w jednym z poprzednich stuleci lub tysiącleci. Oprócz życia biologicznego filozofa istnieje bowiem także życie historyczne jego myśli jako proces, który jeszcze trwa i — jeśli tylko ludzkość nie ulegnie kompletnej zagładzie — trwać będzie przez następne stulecia i tysiąclecia.

Stąd wniosek, że dobry portret filozofa powinien nie tylko odtwarzać proces formowania się policentrycznej struktury jego osobowości, ale także antycypować jego przyszłe losy historyczne; nie tylko pokazywać filozofa w świetle tych spotkań, które wywarły decydujący wpływ na kolejne fazy jego rozwoju, ale także przewidywać spotkania, których jeszcze nie było, a które mogą i powinny się zdarzyć.

Oprócz spotkań przypadkowych są bowiem również także spotkania, do których nieuchronnie prowadzi logika historycznego rozwoju kultury: spotkania między ludźmi, którzy wzajemnie dopełniają się i dookreślają, ujawniając ukryte aspekty własnych struktur.

„Studia Filozoficzne", 1983, nr 4 (209), s. 87 - 93.
Ukończone 1 listopada 1982 r.

Post scriptum (1989)

Do przytoczonego tekstu mam dziewięć uwag.

1) Praca ta została pomyślana jako kolejny krok naprzód w budowie inkontrologii. Na warsztat została wzięta „metoda inkontrologiczna" rozważana z punktu widzenia jej przydatności dla historyka filozofii. Równocześnie jednak przez pracę tę płynie kilka innych nurtów — odsłaniających istotne powiązania pomiędzy inkontrologią a innymi częściami składowymi systemu filozofii kultury — w szczególności zaś nurt rozważań nad strukturą osobowości. Początków tego nurtu — w moim myśleniu — należy szukać jeszcze w moich latach studenckich, zwłaszcza w referacie wygłoszonym 12 maja 1939 r. — a więc przeszło 50 lat temu — w Kole Filozoficznym studentów Uniwersytetu Warszawskiego. Wysunąłem wówczas twierdzenie, że „jednemu ciału organicznemu odpowiada nie jedna dusza, ale wiele dusz, wiele walczących ze sobą tendencji, wiele podmiotów, a naszym zadaniem etycznym jest je zharmonizować". Twierdzenie to — ulegając oczywiście rozmaitym modyfikacjom i wielokierunkowym rozwinięciom — stanowi przez pół stulecia jeden z najważniejszych i najbardziej trwałych składników mojego myślenia filozoficznego i psychologicznego. Wraz z kolejnymi modyfikacjami zmieniały się nazwy. Najpierw stanowisko to nazywałem polipsychizmem, później pluralistyczną teorią osobowości, potem poliptychiczną czyli wielowarstwową teorią osobowości, następnie teorią policentrycznej struktury osobowości, a od kilku lat za najbardziej adekwatną nazwę uważam polimeryzm, wysuwając na pierwszy plan wielocząstkowość: składamy się z milionów cząstek psychofizycznych rozproszonych w przestrzeni i w czasie; nasza tożsamość nie polega na jedności czasowo-przestrzennej organizmu biologicznego, ale na jedności stylu kompozycji tych cząstek, z których składamy się. Wielocząstkowość jest ściśle związana z ergantropią: najważniejsze, najbardziej istotne cząstki naszej osobowości znajdują się — w postaci zwielokrotnionej — w wytworzonych przez nas rzeczach, na przykład w setkach tysięcy egzemplarzy książek, reprodukcji naszych rysunków, płytowych i taśmowych nagrań naszych utworów muzycznych.

Rozwinięcie tego wątku znajduje się w takich moich pracach

jak *Jeden w dziewięciu osobach* (*Nauczyciele*, Lublin 1981, § 19 w rozdziale o Juliuszu Krzyżanowskim), *Policentryczna struktura osobowości Lukrecjusza* („Meander", 1983, nr 10 - 11, s. 407 - 418), *Faust albo o wielowarstwowej strukturze osobowości* (*Uczeń Twardowskiego*), Katowice 1983, dialog I, s. 8 - 25), *Mozart a demonologia Aberta* („Euhemer", 1986, nr 2 (140), zwłaszcza fragment na s. 55 - 56, zaczynający się od słów: „Najważniejszą cechą sposobu istnienia Mozarta jest jego wielocząstkowość [...] Z wielocząstkowością tego istnienia wiążą się: 1 — jego rozproszenie w przestrzeni i w czasie [...], 2 — jego zwielokrotnienie [...], 3 — względna niezależność poszczególnych cząstek [...], 4 — zróżnicowanie cząstek [...]", i wiele innych.

2) Fragment o „zapożyczeniach" nawiązuje do rozważań z 1969 r. z monografii o Vaninim. „Tropicielem zapożyczeń", z którym musiałem wówczas podjąć pryncypialny spór, był Luigi Corvaglia (1892 - 1966), autor fundamentalnej pracy o „źródłach" (*fonti*) filozofii Vaniniego. W pracach swoich Corvaglia dowodził, że dzieła Vaniniego to „gigantyczny plagiat", ponieważ prawie wszystko przepisane zostało z prac innych autorów. Przytoczę tu najważniejsze elementy mojego stanowiska w tej sprawie: „Opublikowanie nowego wydania dzieł Vaniniego wraz z obszernymi wypisami ze źródeł to cenny i trwały wkład Corvaglii do studiów nad Vaninim, będący jednak nie rozwiązaniem, ale dopiero postawieniem problemu stosunków zachodzących między dziełami Vaniniego a źródłami, z których korzystał [...]. W owych czasach nie tylko Vanini pracował w taki sposób, ale również wielu innych jego współczesnych i prawie każdego z nich można by tak samo „rozłożyć na źródła" [...]. Źródeł tych było w przypadku Vaniniego bardzo wiele [...] Vanini nie przepisywał mechanicznie, ale wybierał, streszczał i przerabiał. Dodajmy, że nie ukrywał własnych źródeł, ale je często cytował, podając autora, tytuł dzieła i stronę [...]. Zauważmy, że z samej struktury rozważań Vaniniego, w której istotną rolę pełni konfrontowanie ze sobą różnych poglądów na tę samą kwestię, wynika, że dosłowne przepisywanie cudzych tekstów było jak najbardziej usprawiedliwione, aby czytelnik otrzymał zestawienie autentycznych twierdzeń a nie ich zniekształconą wersję [...] Nawet wówczas, kiedy Vanini referował swoje własne stanowisko, można usprawiedliwić formułowa-

nie go cudzymi słowami, ponieważ w ten sposób podkreślał swoją przynależność do określonego nurtu. Przy tym wszystkim co najmniej jedna trzecia tekstu jest oryginalna, a na ówczesne czasy to było bardzo wiele. Jeśli zaś chodzi o zapożyczenia, to ważne jest nie to, że brał od innych, lecz to, co wybierał i w jaki sposób przetwarzał. Przepisując, nieraz dosłownie, cudze zdania, wstawiał je w nowe konteksty i nadawał im w ten sposób nowe znaczenie" (*Centralne kategorie filozofii Vaniniego*, Warszawa 1970, s. 17).

Dotykamy w tym miejscu jednego z centralnych problemów inkontrologii. Projektowanie spotkań i umiejętne korzystanie z tego, co mają nam do zaofiarowania inni ludzie ma przecież na celu wzbogacanie świata dzieł ludzkich o nowe dzieła. Dlatego „nowość" jest jedną z centralnych kategorii inkontrologii i jej właśnie poświęcony będzie następny tekst. Ujawnienie „źródeł" czyli tworzywa, z którego zbudowane zostały dzieła Vaniniego, nie może przesłonić faktu, że były to takie dzieła, jakich przedtem nigdy nie było: tkwił w nich system filozoficzny, będący źródłem inspiracji dla kilkunastu pokoleń ateistów. Jeszcze dziś uważna lektura tych dzieł może odsłonić nieoczekiwane horyzonty i pobudzić myśl do pójścia w takim kierunku, w którym jeszcze nikt dotąd nie szedł.

3) Gdybym dziś pisał ten tekst, poprawiłbym niektóre sformułowania. Zamiast pisać o przejmowaniu cudzych myśli napisałbym raczej o przyswajaniu sobie elementów cudzego sposobu myślenia. Podobnie jak uczniowie malarza czy kompozytora nie przejmują od mistrza gotowych wytworów, ale przyswajają sobie niektóre elementy sposobu malowania czy sposobu komponowania, również uczniowie filozofa przychodzą do niego nie po gotowe myśli, ale po to, żeby przyswoić sobie jego sposób myślenia, sposób wytwarzania nowych myśli. Na tym bowiem polega dialektyka rozwoju kultury, że nowe sposoby malowania, komponowania, filozofowania nie powstają dzięki ignorowaniu cudzych sposobów tworzenia, ale właśnie przeciwnie — dzięki zapoznaniu się z ich różnorodnością.

4) Jednym z nurtów, które płyną przez tę pracę, jest nurt chryzantropii. Przez chryzantropię rozumiem realną obecność myśliciela w wymyślonej przez niego „złotej myśli" czyli elemen-

tarnej cząstce budowanego systemu filozoficznego. Odkrycie tego zjawiska musiało doprowadzić do postawienia problemu, w jaki sposób takie myśli są wytwarzane.

Gdybym był wyłącznie uczniem Władysława Tatarkiewicza, to prawdopodobnie — jako historyk filozofii — ograniczyłbym się do poznawania, analizowania, interpretowania i uporządkowanego przedstawiania cudzych myśli. Ale byłem także uczniem psychologa, Władysława Witwickiego i dlatego na pierwszy plan wysunęła się w moich badaniach kwestia psychologii myślenia filozoficznego. Interesowały mnie nie tylko myśli filozofów, ale także i przede wszystkim sposób wytwarzania tych myśli. Tytuły moich prac o Brunie i Vaninim, rozpoczynające się od słów: *Centralne kategorie filozofii...* sygnalizują właśnie tę zmianę punktu widzenia. Nie poglądy tych myślicieli znajdują się w centrum moich badań, ale „centralne kategorie" czyli najważniejsze narzędzia.

5) Zdania o interioryzacji sprzecznych stanowisk i o „wewnętrznych napięciach", które wprawiają myśl w ruch, odnoszą się także do mnie. W książce *Nauczyciele* starałem się pokazać nie tylko, w jaki sposób każdy z moich siedmiu nauczycieli jest we mnie obecny, ale także to, jakie są konsekwencje ich „współobecności", jakie napięcia są wytwarzane przez ich aktywność. Ale to, co pisałem o moich nauczycielach, odnosi się także do kilku tysięcy innych autorów czytanych książek, twórców podziwianych przeze mnie kompozycji muzycznych, obrazów i rzeźb. „Pole dajmoniona" jest pojemne, może pomieścić całą tradycję kulturalną, jaką dana jednostka potrafi sobie przyswoić. Najbardziej interesujące napięcia powstają nie tyle przez interioryzację sprzeczności między poglądami dwóch filozofów, co przez zderzenie kilku dziedzin kultury, na przykład psychologii twórczości artystycznej z geofizyką czy inkontrologii z muzyką.

6) W artykule poświęconym interpretacji mojego systemu filozoficznego napisał Stefan Symotiuk, że jest to filozofia, która narodziła się z ducha muzyki (S. Symotiuk, *Muzyka jako klucz filozoficzny*, „Akcent", 1989, nr 2, s. 193 - 195). Ta myśl, żeby przy budowaniu systemu filozoficznego czerpać inspirację z muzyki pojawiła się u mnie już jesienią 1934 r. Z *Narodzin tragedii* Nietzschego podobał mi się najbardziej tytuł a właściwie tylko

druga część tytułu: [...] *aus dem Geiste der Musik*. Przez ten tytuł przeświecała mi przez wiele lat fascynująca wizja własnej książki, którą kiedyś napiszę: *Narodziny filozofii z ducha muzyki*. W *Uczniu Twardowskiego* wspominając swoje lata studenckie napisałem: „Być może jestem na tropie odkrycia nowej metody uprawiania historii filozofii [...] są to narodziny nowej metody z ducha muzyki (Katowice 1983, s. 211). Zastosowałem tę metodę w latach 1940 - 1942 w pracy magisterskiej o Heraklicie. A w 1975 r. zabrałem się do intensywnych studiów muzykologicznych, żeby z muzykologii wziąć narzędzia do przeprowadzania rewolucji w filozofii. Napisałem o tym w zakończeniu artykułu o muzyce Schaeffera: „[...] filozofia kompozycji oparta na etycznym imperatywie nowatorstwa, przeciwna fetyszyzowaniu jakichkolwiek zasad, wzywająca do destrukcji tego wszystkiego, co stanowi przeszkodę dalszego rozwoju, stanowi nie tylko najważniejsze pole wyjścia do Vaniniany, ale może i powinna zostać uznana za istotny wkład Schaeffera do filozofii kultury. Jak niegdyś z astronomii, biologii, ekonomii tak, być może, dziś z muzykologii mogą płynąć potężne inspiracje dla odnowy myśli filozoficznej, aby przybrała kształt odpowiadający potrzebom nadchodzącego czasu" (*Ateizm w muzyce. Droga Bogusława Schaeffera do Vaniniany*, „Euhemer", 1979, nr 2 (112), s. 70).

7) Zalążki pluralizmu metodologicznego można u mnie znaleźć już w notatkach z 1935 r. Rozumowałem wówczas mniej więcej tak: jeśli chcę poznać dobrze jakiś przedmiot, którego nie można ruszyć z miejsca ani odwrócić, to muszę ten przedmiot obejść dookoła. Patrzenie na ten przedmiot z jednego punktu widzenia może mi dać o tym przedmiocie jedynie wiedzę cząstkową. Dla zdobycia pełnej wiedzy niezbędne jest więc stosowanie kolejno różnych punktów widzenia.

Stanowisko to, uwzględniając modyfikacje, pogłębianie uzasadnień i wielokierunkowe rozwinięcia, jest od przeszło 50 lat trwałym składnikiem mojego myślenia. Studiując wszystkie dzieła Giordana Bruna zorientowałem się, że mam przed sobą najwybitniejszego teoretyka tej metodologii. Naukowy sposób badania rzeczywistości (*modus scientificus*) — twierdził Bruno — powinien być jednością wielu różnych metod (*multiformis multiplexque*).

W badaniach należy stosować „metodę wielokształtną i wieloraką" (por. *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, Warszawa 1962, s. 101 - 106), ponieważ nie jest prawdą, „jakoby istniała tylko jedna droga badania i poznawania przyrody".

Właściwą nazwę podsunął mi w 1961 r. amerykański historyk filozofii Odrodzenia, Neal W. Gilbert, autor książki *Renaissance Concepts of Method* (New York 1960), w której najcenniejszy jest paragraf o „metodologicznym pluralizmie" (s. 192 - 194). Według Gilberta czołowym przedstawicielem metodologicznego pluralizmu był Giulio Pace da Beriga (1550 - 1635), autor traktatu *Institutiones logicae* (Sedan 1595), w którym wyliczył dwanaście metod stosowanych przez Arystotelesa. Z moich badań wynika, że czołowymi przedstawicielami metodologicznego pluralizmu byli Giordano Bruno (1548 - 1600) i Montaigne (1533 - 1592), z tym, że jeśli chodzi o Bruna to wyraźną deklarację metodologicznego pluralizmu znajdujemy już w jego książce z 1582 r. *De umbris idearum* — wcześniejszej o 13 lat od książki, którą wydał Giulio Pace. Trudniej ustalić, kiedy świadomość, że w filozofii należy wciąż „próbować" (*essayer*) rozpatrywać każdy przedmiot kolejno z różnych punktów widzenia, pojawiła się u Montaigne'a, ale prawdopodobnie było to między pierwszym wydaniem dwóch pierwszych ksiąg *Prób* w 1580 r. a piątym wydaniem z 1588 r. powiększonym o trzecią księgę i 600 uzupełnień do dwóch pierwszych ksiąg — a więc chyba równocześnie z Brunem.

Dzięki Gilbertowi mogłem dać czwartemu rozdziałowi pracy habilitacyjnej właściwy tytuł: Kategoria „sposobów badania" i metodologiczny pluralizm Bruna (*Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, Warszawa 1962, s. 95 - 106); mój dług wobec Gilberta ogranicza się tylko do uzupełnienia tytułu. Rozdział był napisany przed ukazaniem się jego książki, prócz tego Gilbert nie zauważył metodologicznego pluralizmu u Bruna.

O metodologicznym pluralizmie Bruna wygłosiłem odczyt w Rzymie, 14 stycznia 1964 r. (*Il pluralismo metodologico e i modelli Lulliani di Giordano Bruno*, Wrocław 1965). Od tego czasu słowo „pluralizm" pojawia się wielokrotnie w tytułach moich odczytów i artykułów. Odróżniam je od eklektyzmu. Pluralizm nie polega na łączeniu sprzecznych ze sobą poglądów; dotyczy przede

wszystkim systematycznego stosowania różnych punktów widzenia na ten sam przedmiot i związany jest z ideą badań interdyscyplinarnych.

8) Pojawienie się Ernsta Blocha w moim tekście nie było przypadkowym ozdobnikiem. Nie pojawił się tu po raz pierwszy, a tym bardziej nie ostatni. W maju 1952 r. przeczytałem jego pracę *Avicenna und die Aristotelische Linke* („Sinn und Form", 1952, nr 3, s. 8 - 59) i natychmiast zorientowałem się, że mam przed sobą tekst jednego z największych filozofów XX wieku. Zawarte w nim rozważania Blocha o trudnej drodze formowania się dialektycznego pojęcia materii stały się jednym z fundamentów mojej interpretacji filozofii włoskiego Odrodzenia. Wspominałem o tym wielokrotnie w wielu pracach. W kilka lat później, w 1956 r. poznałem Blocha osobiście w czasie jego wizyty w Warszawie. Dalszym ciągiem naszej rozmowy była wymiana listów. W 1982 r. przestudiowałem kilka innych dzieł Blocha, zwłaszcza *Das Prinzip Hoffnung, Atheismus im Christentum* i *Geist der Utopie*. Wyrazem entuzjazmu dla stworzonej przez Blocha ontologii tego, czego jeszcze nie ma, była moja praca: *Ontologiczny fundament ateizmu Ernsta Blocha (1885 - 1977)* drukowana w „Euhemerze" (1983, nr 2 (128), s. 63 - 73) a także praca: *Muzyka jako pejzaż nadziei. Ernst Bloch*, drukowana w „Ruchu Muzycznym" (r. XXIX, nr 1 z 6 I 1985, s. 17 - 18) i kompozycja *Heptaplus sive septiformis effigies von Ernst Bloch* drukowana w wiedeńskim czasopismie „Wespennest" (nr 60, 1985, s. 34 - 35). Zorganizowałem też sympozjum filozoficzne muzyczne w setną rocznicę jego urodzin.

9) Również przez tę pracę płynie nurt filozofii portretu. Tym razem wskazuję na sześć cech, jakie powinien posiadać portret filozoficzno-muzyczne w setną rocznicę jego urodzin.

10) Ostatnie zdanie o spotkaniach, „do których nieuchronnie prowadzi logika historycznego rozwoju kultury" sygnalizuje problem, którym zamierzam się zająć w najbliższej przyszłości; chodzi mianowicie o zbadanie, jaką rolę w spotkaniach odgrywa dialektyka przypadku i konieczności.

16 maja 1989 r.

1983

NOWOŚĆ JAKO AKSJOLOGICZNA KATEGORIA INKONTROLOGII

„stworzyć coś, czego nigdy jeszcze nie było"

Karol Marks

Potoczne, najbardziej banalne znaczenie słowa „nowość" czyni z niego kategorię chronologiczną. Treść tej kategorii jest bardzo uboga; sprowadza się wyłącznie do miejsca zajmowanego w czasie. A ponieważ czas płynie, więc nowość jest taką jakością, którą się najłatwiej otrzymuje i najszybciej traci. Spośród wszystkich możliwych jakości jest ona w sposób paradoksalny najbardziej powszechna (bo wszystko było kiedyś „nowe"), a zarazem najmniej trwała (bo wraz z upływem czasu wszystko staje się „stare").

Ale nowość można rozumieć głębiej, ujmując ją jako kategorię aksjologiczną, niezależną od miejsca w czasie. Przy takim rozumieniu nowość nie jest czymś powszechnym (bo najczęściej to, co pojawia się, jest „stare" już w momencie swego pojawienia się), ani czymś krótkotrwałym (bo to, co prawdziwie „nowe", może fascynować urokiem nowości przez dziesiątki i setki lat).

Nowość jako kategoria aksjologiczna oznacza więc przede wszystkim wartość: inność, odmienność, odrębność, oryginalność. Tyle tylko, że termin aksjologia wymaga oczywiście bliższego dookreślenia. Dziedzina ta jest bowiem areną równie namiętnych sporów, jak ontologia. Analogicznie więc do podziału ontologów na idealistów i materialistów można i w aksjologii wyróżnić dwa podstawowe obozy: konserwatystów, uważających „nowość" (inność, odmienność, różnorodność) za wartość negatywną, zagraża-

jącą starym wartościom, i nowatorów, dla których nowość jest wartością pozytywną.

Jeszcze głębsze rozumienie nowości niesie z sobą inkontrologia wiążąc — w sposób dialektyczny — nowość ze spotkaniem. Z jednej strony, autentycznym spotkaniem jest tylko spotkanie z tym, co nowe, inne, odmienne. Z drugiej strony, pojęcie nowości oznacza relację pojawiającą się jedynie w spotkaniach. Inaczej mówiąc: spotkania są możliwe tylko dzięki istnieniu tego, co nowe, odmienne, inne, a nic nie jest inne, odmienne, nowe samo w sobie, lecz jedynie może stać się takim dzięki spotkaniom.

W przeciwieństwie do inkontrografii, która poprzestaje na opisie spotkań, inkontrologia jest systemem filozoficznym posiadającym własną ontologię, gnoseologię, psychologię, estetykę, teorię kultury, metodologię, a także aksjologię. Tak więc, w dalszym ciągu naszych rozważań nowość będzie traktowana jako aksjologiczna kategoria inkontrologii, czyli z punktu widzenia wartości, jaką może mieć dla spotkań.

Spośród różnych działów inkontrologii największą doniosłość praktyczną ma ten dział, który koncentruje się nie na badaniu dotychczasowych spotkań, ale wybiega myślą w przyszłość ku tym spotkaniom, których jeszcze nie było. Wiedza inkontrologiczna jest nam potrzebna przede wszystkim do takiego projektowania, programowania, planowania, organizowania spotkań, które przyniesie rezultaty społecznie najbardziej pożądane, a więc najbardziej owocne z punktu widzenia rozwoju kultury.

Występująca tu i ówdzie niechęć do inkontrologii jest pospolitym przejawem konserwatywnego wstecznictwa, nie tylko ze względu na nowość nazwy, ale z powodów bardziej zasadniczych, wynikających z charakterystycznego dla konserwatystów izolacjonizmu. Konserwatywna neofobia jest zasadniczo przeciwna spotkaniom, ponieważ zagrażają one stabilizacji, sieją niepokój, prowadzą do dezintegracji. Konserwatyzm jest więc w swojej istocie antyinkontrologią. Jego dewizą jest: NIHIL NOVI — nie tolerujące żadnych nowości, żadnych zmian, nie dopuszczające do żadnych spotkań z tym, co inne i odmienne. Natomiast pozytywne wartościowanie spotkań skłania do życzliwego otwarcia się na różnorodność umysłów i dzieł ludzkich, na wszystko, co nowe i oryginalne.

Ale projektowanie spotkań nie ogranicza się bynajmniej do zainteresowania [się] innością (czyli wartością odrębności) partnerów przyszłych spotkań. W inkontrologii skierowanej ku przyszłym spotkaniom nie można pominąć autokreacyjnego procesu kształtowania samego siebie i kreacyjnego procesu eksterioryzowania się w nowe, oryginalne dzieła, ponieważ wartość spotkania zależy nie tylko od tego, z kim się spotykamy, ale także od tego, kim my sami będziemy jako podmiot przyszłych spotkań: jakie wartości my sami wniesiemy do projektowanego spotkania. Jeżeli uważamy nowość za wartość, to nie wystarczy organizowanie interesujących spotkań z nowatorami; spotkania takie będą owocne tylko wtedy, kiedy i my sami będziemy dla nich atrakcyjnymi partnerami dialogu i współpracy, a więc kiedy i my będziemy nowatorami, którzy przychodzą na spotkanie przynosząc coś nowego, coś, co wzbogaca świat ludzkich dzieł o nowe wartości, o to, czego dotąd jeszcze nie było.

Tak pojmowana inkontrologia wiąże się z materialistyczną filozofią kultury. Oczywiście, dla charakterystyki rozwijanej tu filozofii kultury nie wystarczy jeden — nawet najstaranniej dobrany — przymiotnik. Jeżeli jednak spośród wielu możliwych wybrałem tu właśnie ten, to uczyniłem to przede wszystkim z trzech powodów: po pierwsze, materialistyczna negacja istnienia istot, sił i zjawisk nadprzyrodzonych jednoznacznie odcina tę — konsekwentnie ateistyczną — filozofię kultury od rozmaitych „teologii kultury"; po drugie, negacja istnienia bytów pozaprzestrzennych i ponadczasowych odcina te rozważania także od rozmaitych kierunków idealistycznych „metafizyk kultury"; po trzecie, chodziło tu o skoncentrowanie rozważań nad nowością i nowatorstwem na jednym zagadnieniu, jakim jest zależność sposobu oceny nowatorstwa od miejsca znajmowanego przez oceniających w rozdzieranym sprzecznościami życiu społecznym, a więc o przyjęcie materializmu historycznego za fundament filozofii kultury.

Przypomnijmy podstawowe twierdzenie materializmu historycznego z *Ideologii niemieckiej*: „*Nicht das Bewusstsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewusstsein*". Każde z trzech użytych w tej klasycznej formule słów jest wieloznaczne i umożliwia wiele rozmaitych interpretacji. Ale przecież nie wieloznaczność słów jest przyczyną rozbieżności interpretacyjnych.

Istotne spory interpretacyjne rodzą się ze zróżnicowania sytuacji społecznej uczestników sporu; to ono wpływa różnicująco na sposób myślenia. Inaczej mówiąc: różnice w sposobie rozumienia zdania „byt określa świadomość" wynikają właśnie stąd, że byt określa świadomość, że świadomość w swoich sposobach funkcjonowania jest określana przez byt.

Zacznijmy od słowa „*das Leben*". Przed chwilą przełożyłem to słowo w sposób tradycyjny na „byt", ale jest to przekład niedobry. Znacznej części czytelników polskich słowo to kojarzy się z „bytem" metafizyki tomistycznej, która od stuleci stoi niewzruszenie na stanowisku pierwotności „bytu" wobec świadomości ludzkiej i na tej podstawie odrzuca marksistowskie oskarżenie jej o „idealizm". Innym czytelnikom kojarzy się przede wszystkim z przyrodą, a więc z zespołem geograficznych i biologicznych uwarunkowań świadomości. Lepiej więc przekładać „*das Leben*" jako „życie", żeby nie zamazywać różnic pomiędzy materializmem historycznym a tomizmem i materializmem przyrodniczym. Ale słowo „życie" jest również obciążone niepożądanymi skojarzeniami, zwłaszcza z irracjonalistyczną „filozofią życia" i z husserlowsko-heideggerowskm pojęciem „świata życia" (*die Lebenswelt*). Stąd pokusa „poprawiania" tekstu Marksa w polskim przekładzie przez uzupełnienie słowa „życie" dookreślającym go przymiotnikiem „społeczne". Szerszy kontekst *Ideologii niemieckiej* wyjaśnia, że przez „życie" należy rozumieć „warunki życiowe" (*die Lebensbedingungen*) w sensie globalnym, „całokształt działalności" (*die Gesamttätigkeit*), na której opiera się społeczeństwo. I właśnie w tej sferze pojawiają się od czasu do czasu rzeczy „nowe", których przedtem nigdy nie było.

Z kolei słowo „*das Bewusstsein*" (świadomość) może być rozumiane wąsko, jako treść jednostkowej świadomości, lub szeroko, jako tak zwane formy świadomości społecznej (*die Bewusstseinsformen*), czyli dziedziny kultury, a ściślej pojawiające się na ich terenie systemy poglądów i norm uznawanych przez jakąś zbiorowość. Inna dwoistość polega na tym, że słowo to może obejmować tylko to, co sobie uświadamiamy (i umiemy zwerbalizować albo teoretycznie uogólnić), lub szerzej także to, co kryje się w podświadomej magmie i wytwarza pewien ogólny nastrój. Po trzecie, słowo to można ujmować wąsko, jako sposób myślenia

i zasób treści związanych z poznawaniem świata, albo szerzej, włączając w to pojęcie także pragnienia, uczucia, oceny, decyzje, projekty, programy, plany. Dla rozważań o nowatorstwie potrzebne jest to szerokie rozumienie, ponieważ zasadniczy spór dotyczy nie sprawy istnienia ani rozpoznawania nowatorstwa, ale jego oceny.

I wreszcie słowo „*bestimmen*", które może być interpretowane w sposób fatalistyczny jako „determinowanie" świadomości w taki sposób, że odczuwana przez nas „wolność myślenia" jest jedynie złudzeniem, albo w sposób, w jaki Engels w liście do Josepha Blocha z 21 - 22 września 1890 r. przeciwstawił się wulgarnej, monoekonomicznej interpretacji materializmu historycznego, wyjaśniając, że słowo „*bestimmen*" oznacza decydowanie „w ostatniej instancji" (*in letzter Instanz*), a więc poprzez wiele względnie autonomicznych instancji pośrednich. Inną możliwą interpretacją jest ujęcie słowa „*bestimmen*" w sensie inspirowania, popychania w określonym kierunku. Wreszcie, dla czytelników prac Ingardena, słowo „*bestimmen*" wprowadza nas w obszar dialektycznych napięć pomiędzy tym, co jest ściśle określone, a „polami niedookreślonymi", które dopiero aktywność podmiotu wypełnia konkretną treścią. Dla rozważań o nowatorstwie ta ingardenowska perspektywa interpretacji marksowskiego terminu „*bestimmen*" może być szczególnie płodna.

Te wstępne wyjaśnienia dotyczące sposobów rozumienia zdania „*das Leben bestimmt das Bewusstsein*" będą potrzebne dla uporządkowania kilkunastu charakterystycznych wypowiedzi myślicieli różnych epok na temat nowatorstwa. Różnice stanowisk w tej kwestii nie mają bowiem charakteru przypadkowego, ale wynikają z podstawowego podziału filozofów na „obozy", różniące się przede wszystkim swoim stosunkiem do zastanej rzeczywistości społecznej. Nie chodzi w tym przypadku o podział na idealistów i materialistów, który — jako zjawisko z wysokiego piętra świadomości teoretycznej — ma charakter wtórny (zdeterminowany przez życie społeczne), lecz o bardziej fundamentalne zróżnicowanie myślicieli na tych, którzy bronią istniejących stosunków społecznych, i tych, którym chodzi o to, żeby je — jak powiada Marks — zburzyć (*vernichten*) i zmienić (*verändern*).

Spór o wartość nowatorstwa nie jest przejawem ontologiczne-

go sporu o sposób istnienia przedmiotu, ani gnoseologicznego sporu o jego poznawalność (a więc nie znajduje się na tych obszarach filozofii, które dzieli linia podziału na idealizm i materializm), lecz jest jednym z najważniejszych pól walki o podmiot, czyli o to, co Marks — przeciwko materialistom przyrodniczym — określał mianem „*die tätige Seite*", wówczas kiedy bronił prawa mas pracujących do podmiotowej aktywności, do rewolucyjnej praktyki (*die umwälzende Praxis*) przekształcającej świat, do tworzenia historii, do budowania tego, czego jeszcze nigdy dotąd nie było. Wyrażenie z *18 brumaire'a*: „*noch nicht Dagewesenes zu schaffen*" — przyjęte za motto tych rozważań — jest więc centralną kategorią tej filozofii kultury, która przyjmuje za swój fundament materializm historyczny, ale nie jest kategorią przedblochowskiej ontologii, ponieważ wykracza poza sferę problematyki tego, co istnieje, wkraczając na teren problematyki tego, czego jeszcze nie ma i nigdy nie było, a może być i jest przedmiotem ocen i sporów.

*

Zacznijmy jednak od samego początku, a więc od starożytnych Greków. Pierwszym obozem filozoficznym (w tym szerokim znaczeniu tego słowa, które ujmuje filozofię — po marksowsku — jako oręż teoretyczny służący sprawie przekształcania świata), który zakwestionował „naturalność" istniejących struktur społecznych, wskazując na ich arbitralność, nieracjonalność, różnorodność i zmienność byli sofiści. Ich krytyka religii, państwa, prawa, języka, stosunków międzyludzkich wyrażała dążenie najbardziej postępowych warstw społeczeństwa greckiego do zmian. Prodikos — na przykładzie Heraklesa — przeciwstawił się religijnej koncepcji człowieka jako przedmiotu, o którego działaniach i losach decydują bóstwa, wskazując na to, że człowiek może być podmiotem decyzji autokreacyjnych, biorącym swój los w swoje własne ręce. Protagoras przeciwstawił się poglądom postulującym dostosowanie się podmiotu do przedmiotowej rzeczywistości i uznał podmiot (człowieka) za „miarę przedmiotów", a Hippiasz był chyba pierwszym myślicielem, który *explicite* uznał „nowość" za wartość. Unikał więc powtarzania się, oświadczając: „Staram się

zawsze mówić coś nowego" (πειρῶμαι καινόν τι λέγειν ἀει) Tak pojawiła się w filozofii greckiej kategoria καινόν.

Przytoczoną wypowiedź Hippiasza przekazał nam Ksenofont, nie podzielający jego poglądów. Przy analizie tej wypowiedzi nie należy w żadnym przypadku ograniczać aktywności nowatorskiej Hippiasza do „mówienia". Kontekstem interpretacji powinien być dialog Platona, w którym czytamy, że wbrew panującej w kręgach arystokracji greckiej pogardzie dla pracy fizycznej Hippiasz szczycił się tym, że wszystko, co posiada na sobie i przy sobie, a więc koszulę, pasek, sandały, sygnet, grzebień, flakon, wszystko to wykonał własnymi rękami. Tak więc od Platona różnił się Hippiasz nie tylko poglądami na nowatorstwo, ale także sposobem życia.

To warto zapamiętać, że kategoria „nowości" — uznanej za pozytywną wartość — pojawia się po raz pierwszy w dziejach filozofii równocześnie z nowatorskim, zuchwałym uznaniem pracy fizycznej za wartość; chodzi przy tym o taką pracę, która wytwarza przedmioty społecznie użyteczne, będące nowością w tym sensie, że nie są kopiowaniem natury (bo natura nie wytwarza sandałów, grzebieni, sygnetów, flakonów), ale wzbogacają świat o takie rzeczy, których przedtem nigdy nie było.

Do tego grona sofistów, czyli myślicieli reprezentujących greckie Oświecenie należał także Sokrates, który sam wielokrotnie powtarzał, że jest uczniem Prodikosa. Warto przypomnieć, że właśnie Sokratesowi zawdzięczamy to, że mowa Prodikosa o Heraklesie ocalała do naszych czasów (umiał ją na pamięć i z jego ust usłyszał ją i zapisał Ksenofont). Podobnie też Sokratesowi zawdzięczamy ocalenie rozważań Hippiasza o perspektywie świeckiej nieśmiertelności, czyli o możliwości utrwalenia cech własnej osobowości w wytwarzanych przez siebie przedmiotach. Tyle tylko, że w tym drugim przypadku myśli Hippiasza zostały przypisane fikcyjnej postaci literackiej, Diotimie z Mantinei. Nie bez znaczenia jest też fakt, że Sokrates — jako kamieniarz — był człowiekiem pracy fizycznej, a więc mógł mieć do pracy nieco inny stosunek niż bogaci właściciele niewolników.

Za sofistę i bezbożnika uważał Sokratesa Arystofanes, a w wiele lat później jako sofista stanął Sokrates przed sądem ateńskim. Wszyscy wiedzą, że Sokratesowi wytoczono proces o bezboż-

ność i że skazany został w 399 r. p.n.e. na śmierć przez wypicie cykuty. Ale chyba nie wszyscy wiedzą, na czym — zdaniem oskarżycieli i sędziów — polegała owa bezbożność — ἀσέβεια Sokratesa. Otóż z tekstu oskarżenia wynika, że istotą imputowanej Sokratesowi bezbożności było nowatorstwo — καινοτομία. Mówi o tym w platońskim *Eutyfronie* sam Sokrates, że został oskarżony o „rozszerzanie nowinek" (w angielskim przekładzie H. N. Fowlera: *making innovations*).

Piszący *Obronę Sokratesa* Platon znalazł się w szczególnie trudnej — a nawet fałszywej — sytuacji, ponieważ w tej zasadniczej kwestii (w sporze o rolę nowatorstwa w życiu społeczno-politycznym i kulturze) stał nie po stronie swego nauczyciela, ale po stronie tych, którzy ustanowili prawa przewidujące dla nowatorów karę śmierci, po stronie tych, którzy na podstawie tego prawa wydali na Sokratesa wyrok. Stąd liczne sprzeczności u Platona w sposobie przedstawiania poglądów Sokratesa oraz wielokrotnie podejmowane próby przeciwstawiania go sofistom.

Osobliwością poglądów Platona na nowatorstwo jest podkreślany przez niego w *Państwie* i *Prawach* związek pomiędzy nowatorstwem w muzyce a dążeniem do rewolucyjnych zmian w życiu społeczno-politycznym. „Trzeba się wystrzegać przełomów i nowości w muzyce — powiada Platon — bo to w ogóle rzecz niebezpieczna. Nigdy nie zmienia się styl w muzyce bez przewrotu w zasadniczych prawach politycznych". „Jedno [...] z najpiękniejszych [...] należycie ustanowionych praw ludzkich zakazuje młodym dociekać, co [...] w prawodawstwie jest właściwe, a co niewłaściwe. Wszyscy muszą jednym głosem i płynącym jakby z jednych ust głosić, że w waszych prawach wszystko jest dobre, ponieważ ustanowili je bogowie"; dalej chwali Egipt za prawa, dzięki którym zatrzymano na kilka tysięcy lat rozwój muzyki i sztuk plastycznych: ustalono tam zestaw dozwolonych utworów muzycznych i obwarowano surowymi karami zakaz łamania raz na zawsze ustalonych zasad kompozycji. „Odtąd nie wolno już było również malarzom i innym artystom odtwarzającym cokolwiek przedsiębrać żadnych zmian i wprowadzać pomysłów odmiennych od tych, które przekazane zostały przez ojców, i teraz nadal nie wolno zarówno w tej dziedzinie, jak w ogóle w całej twórczości artystycznej".

Wrogość Platona wobec nowatorstwa w życiu społeczno-politycznym i kulturalnym, wyrażająca się zwięzłymi hasłami: μὴ ζητεῖν, μὴ κινεῖν, μὴ καινοτομεῖν — żadnych poszukiwań! żadnych zmian! żadnych nowości! — doprowadziła do zbudowania klasycznej koncepcji doskonałości, polegającej na wykończeniu, czyli ostatecznym zakończeniu procesu twórczego, którego rezultat miał odtąd trwać wiecznie, bez żadnych zmian: nic odjąć, nic dodać. Takie pojęcie doskonałości odbierało współczesnym twórcom prawo do oryginalnej twórczości, do wzbogacania świata dzieł ludzkich o nowe dzieła, a społeczeństwu odbierało ono prawo do przekształcania stosunków społecznych, do tworzenia historii.

A przecież sam Platon pozostawił nam napisaną przez siebie utopię — wizję innego ustroju niż ten, w którym żył. Nie ma w tym żadnej sprzeczności. Utopia Platona nie proponowała tego, czego dotąd nigdy jeszcze nie było, ale była wyrazem dążenia do przywrócenia tego, czego już nie ma. W stosunku do istniejącego stanu rzeczy zawsze występują trzy postawy: jedni, którym kiedyś było lepiej, pragną cofnąć dzieje, żeby odzyskać to, co utracili; drudzy, którzy mają władzę, majątek, przywileje, uważają świat, w którym żyją, za najlepszy z możliwych światów i przeciwstawiają się jakimkolwiek zmianom; inni, którzy w istniejących warunkach nie mają możliwości zaspokojenia swych potrzeb i pełnego rozwinięcia własnej osobowości, dążą do zbudowania takiego ustroju społecznego, jakiego dotąd nigdy jeszcze nie było. Istnieje także wiele postaw pośrednich oraz różnych koncepcji dotyczących metod walki o utrwalenie lub zmianę istniejącego stanu rzeczy, a w toku walki mogą formować się rozmaite przejściowe sojusze. W każdym razie dwie pierwsze postawy nastawione są wrogo wobec nowatorstwa.

Spośród wszystkich filozofów starożytnych, tym, który w sposób najbardziej zdecydowany opowiedział się po stronie „nowości" był poeta rzymski Lukrecjusz. Pojęcie „nowości" (*novitas*) pełni funkcję centralnej kategorii w jego filozofii kultury. Zauważa on zróżnicowanie stosunku ludzi do tego, co nowe i podaje socjologiczne wyjaśnienie tego zróżnicowania poglądów.

Zdaniem Lukrecjusza, tylko istotom absolutnie szczęśliwym nie zależałoby na żadnych zmianach, ponieważ niczego nie brakowałoby im do szczęścia, natomiast sytuacja, w jakiej znajduje się

większość ludzi, sprawia, że rozpala się w nich „pragnienie nowości" (*novitatis amor*) czyli „pragnienie zmiany dotychczasowego sposobu życia" (*vitam mutare priorem*). Zmiany pragnie ten, komu obrzydło życie w dotychczasowych warunkach.

W toku tych rozważań Lukrecjusz dokonuje odkrycia społecznej funkcji religii. Mityczne opowiadania o stworzeniu świata przez bogów nie są, według Lukrecjusza, naiwną i nieszkodliwą próbą wyjaśniania zjawisk, ale pełnią wyraźną funkcję społeczno-polityczną. Służą do tego, żeby odstraszyć od krytyki istniejącego stanu rzeczy, a tym bardziej od jakichkolwiek prób wprowadzania zmian. Opowiada się więc ludziom, że istniejące prawa zostały nadane przez bogów, że istniejący porządek społeczno-polityczny istnieje z woli bożej, że „należy wielbić uwielbienia godne dzieło bogów, uważać je za wieczne i niezniszczalne po wsze czasy, tudzież że co swoim odwiecznym wyrokiem zatwierdzili bogowie raz na zawsze dla ludzkich pokoleń, tego nigdy nie wolno wyrywać ze swych posad żadnym gwałtem ni szarpać słowami i górę wywracać na spód" (*nec verbis vexare et ab imo evertere summa*).

Zadaniem religii jest, według Lukrecjusza, zahamowanie dążenia do zmian. Umysł człowieka wierzącego zostaje „przez religię okiełznany" (*religione refrenatus*), ponieważ przeraża go perspektywa straszliwych kar, spadających na tych, którzy „mocą śmiałego rozumu" i „śmiertelną mową" odważają się burzyć to, co wieczne.

W tym kontekście zarysowują się istotne różnice pomiędzy Lukrecjuszem a Epikurem. Epikur zalecał „życie w ukryciu", nie angażowanie się w życie publiczne, udawanie pobożności, natomiast Lukrecjusz podjął otwartą walkę z religią. Z tekstów Epikura wynika, że przeważało u niego subiektywne rozumienie szczęścia jako zjawiska mieszczącego się przede wszystkim w naszym „świecie wewnętrznym"; podobnie było w wielu innych szkołach etycznych okresu hellenistycznego, które nie wierzyły w możliwość przekształcenia świata i w związku z tym ograniczały się do poszukiwania szczęścia na drodze przekształcania naszej świadomości. U Lukrecjusza ważne są oba aspekty: chodziło mu nie tylko o zmiany w sposobie myślenia o świecie i życiu, ale także o zmianę sposobu życia przez zmianę istniejących stosunków (*vitam mutare, ab imo evertere summa*). Epikurowi

nie zależało na sławie. Lukrecjusz kierował się w swojej działalności także „wielką nadzieją sławy" (*laudis spes magna*). Zależało mu na tym, żeby na każdym z pól, które uprawiał, być pod jakimś względem „pierwszym", a w szczególności, żeby w dziedzinie poezji filozoficznej stworzyć coś takiego, czego dotąd nigdy jeszcze nie było — aby wkraczać na szlaki stopą niczyją nietknięte i pić z czystych krynic, z których dotąd nikt jeszcze nie pił. Zdawał sobie sprawę z tego, że to, co czyni, jest „nowością", i był z tego dumny.

Jedną z centralnych kategorii filozofii epikurejskiej jest pojęcie przestrzeni. Istotna różnica pomiędzy Lukrecjuszem a greckimi atomistami polegała na tym, że dla Demokryta i Epikura przestrzeń była pojęciem z zakresu filozofii przyrody, a dla Lukrecjusza także pojęciem z zakresu filozofii kultury. Dla Demokryta i Epikura świat był przestrzenią, w której poruszają się atomy, dla Lukrecjusza — przestrzenią dla aktywności ludzkiej, dzięki której wciąż pojawia się coś nowego.

W dziejach myśli chrześcijańskiej można wyróżnić dwa zasadnicze etapy różniące się stosunkiem do „nowości". W pierwszym okresie to, co „nowe", ma zabarwienie pozytywne. Mówiono o „nowym testamencie", „nowym niebie", „nowej ziemi", „nowej Jerozolimie", o przemijaniu starych rzeczy i pojawianiu się „nowych rzeczy"; z tego, co stare „nie zostanie kamień na kamieniu" — potem „wszystko będzie nowe" (καινὰ πάντα). Również ci, którzy patrzyli na chrześcijaństwo z zewnątrz, uważali je w owym czasie za „nową naukę" (ἡ καινὴ διδαχή).

Podobnie jak w przypadku Sokratesa, również nowatorstwo pierwszych chrześcijan uważane było za bezbożność. Sokratesa oskarżono o wprowadzanie „nowych bóstw" (καινὰ δαιμόνια), podobnie i Pawła Ateńczycy nazwali „opowiadaczem nowych bogów".

Przez jakieś dwa, trzy stulecia chrześcijaństwo (oskarżane wówczas przez władze o „ateizm") znajdowało się *in statu nascendi*, w procesie formowania się. Twórcą chrześcijaństwa był podmiot zbiorowy, wspólnota pierwszych chrześcijan, wśród których w sposób spontaniczny powstawały opowiadania, legendy, modlitwy, obrzędy, elementy doktryny. Potem, zgodnie z socjopsychologicznym „prawem kostnienia" (*Erstarrungsgesetz*) pierwotne

„wylewy gorejącego wewnętrznego ognia" — według obrazowego wyrażenia F. D. E. Schleiermachera (1769 - 1834) — zaczęły stygnąć „w martwą szlakę". Aparat kościelny przystąpił do petryfikowania doktryny w dogmaty i kanony, odbierając zbiorowości chrześcijańskiej prawo do dalszego, swobodnego wytwarzania chrześcijaństwa. Odtąd nie było wolno modlić się własnymi słowami, ani śpiewać tak, jak dyktowało serce. Papież Grzegorz I Wielki (590 - 604) dokonał kodyfikacji śpiewów kościelnych, ujednolicił je i zabronił dokonywania jakichkolwiek zmian w antyfonarzu. Wzorem starożytnych Egipcjan postanowił zahamować dalszy rozwój muzyki. Od IV wieku naszej ery do połowy sześćdziesiątych lat naszego stulecia „nowość" w poglądach, obyczajach, obrzędach, śpiewie, muzyce uznawana była przez teologów chrześcijańskich za „bezbożność".

Dokonana przez Tomasza z Akwinu chrystianizacja arystotelizmu dostarczyła Kościołowi walczącemu z nowatorstwem dodatkowego narzędzia w postaci arystotelesowskiej definicji doskonałości. Nie jest więc przypadkiem, że myśliciel, którego teologowie nazwali „orłem ateistów" (*aquila atheorum*), twierdząc, że od niego wywodzą się wszyscy późniejsi ateiści, łączył krytykę religii z obroną nowatorstwa i tradycyjnemu pojmowaniu doskonałości przeciwstawił nową koncepcję, otwartą na pojawianie się tego, co nowe. Myślicielem tym był Giulio Cesare Vanini (1585 - - 1619).

Autorytetowi Arystotelesa trzeba było przeciwstawić jakiś inny, równie dostojny autorytet starożytny. Tym można wyjaśnić fakt, że odmienną od arystotelesowskiej koncepcji doskonałości przypisano Empedoklesowi [...], według którego „świat jest doskonały przez swą niedoskonałość" (*perfectus propter imperfectionem*). Prawdziwa doskonałość polega bowiem nie na kompletnym wykończeniu, lecz na nieustannym „dopełnianiu" (*perfectio complementi*), a więc na nieustannym ruchu, na ciągłych przemianach, na nieustannym pojawianiu się rzeczy nowych [...].

To, co dawniej było uważane za zaletę — że dziełu „nic nie brakuje" (*nihil ei deest*) — Vanini uznaje za wadę, ponieważ taka kompletność uniemożliwia uzupełnianie, a więc dalszą aktywność. To, co dawniej było celem: ostateczne zakończenie pewnego procesu, Vanini odczuwa jako pozbawienie nas prawa do kontynuo-

wania go. Po raz pierwszy w dziejach „doskonałość" przeszłości zostaje ukazana jako zagrożenie dla teraźniejszości. Precz z taką „doskonałością", która stanowi zaporę dla pojawiania się tego, co nowe. Chyba żaden myśliciel przed Vaninim nie stanął tak zdecydowanie po stronie tego, co nowe, a więc po stronie życia, ruchu, aktywności przeciwko tendencjom do unieruchamiania i utrwalania istniejących stosunków, przeciwko zamykaniu tego, co powinno być otwarte.

W tym kontekście Vanini odnawia żywiołowy ewolucjonizm Empedoklesa, wypowiadając [...] myśl, że w przyrodzie pojawiają się wciąż zjawiska nowe, na przykład „nowe gatunki" (roślin i zwierząt), „takie, których nigdy przedtem nie było" (*novae species, quae nunquam extiterunt*) [...]. Przyjmując za Empedoklesem, że świat, w którym żyjemy jest „niedokończony" (*imperfectus*), wymagający nieustannego „dopełniania" (*complementum*), Vanini buduje taką wersję materializmu, w której jest miejsce na aktywność ludzką, na praktykę, która poprawia i przekształca świat.

Dla filozofii kultury szczególne znaczenie ma to, że podane przez Vaniniego nowe określenie doskonałości położyło fundament pod koncepcję „dzieła otwartego". Jeżeli prawdziwa doskonałość dzieła polega na tym, że jest ono „niedokończone", to można je ująć jako obszar, na którym obok pól wypełnionych znajdują się „pola puste", czyli przestrzeń dla aktywności odbiorcy powołanego do ich wypełniania wysiłkiem własnej pamięci, wyobraźni, inteligencji, inwencji twórczej. Odbiorca wypełniający puste pola, konkretyzujący to, co abstrakcyjne i schematyczne, aktualizujący to, co potencjalne, dookreślający to, co niedookreślone, staje się dzięki tym czynnościom współtwórcą odbieranego dzieła.

Opowiedzenie się za jedną z dwóch odmiennych koncepcji doskonałości nie jest kwestią przypadku, ale „w ostatniej instancji" decyduje o tym stosunek do rzeczywistości społeczno-politycznej. A to dlatego, że obok wyzysku ekonomicznego, ucisku politycznego i dyskryminacji mniejszości narodowych istnieje również taka forma nierówności społecznej, jak kastowość wykształcenia i uczestnictwa w życiu kulturalnym. Ci, którym posiadanie władzy, majątku i wykształcenia zapewnia w istniejących stosunkach społeczno-politycznych pozycję uprzywilejowaną, są predyspono-

wani do sympatyzowania z takim pojęciem doskonałości, które radykalnie przeciwstawia twórców kultury, „inżynierów ludzkich dusz" szarej masie ludzi „niezdolnych" i pozbawionych potrzeb kulturalnych; tę masę trzeba — w rozsądnych granicach — „oświecać", zachęcać do czytania książek, wysłuchiwania koncertów, odwiedzania muzeów, a nawet do amatorskiego uprawiania sztuki, jednak przy jednoczesnym założeniu, że między tymi formami uczestnictwa w kulturze a światem dzieł „doskonałych" istnieje przepaść. O rzeczywistej twórczości, a nawet o adekwatnym odbiorze arcydzieł przez ludzi należących do niższych kast (ze względu na braki w wykształceniu) nie może być mowy.

Z drugiej strony ci, którzy w sposób pryncypialny zwalczają wszelkie formy nierówności społecznej, dążyć będą do zburzenia podziału na pracę umysłową i pracę fizyczną oraz podziału na rządzących i rządzonych; są także predysponowani do sympatyzowania z taką koncepcją doskonałości, która prowadzi do zatarcia granic pomiędzy twórczością a odbiorem, ponieważ czyni z odbiorcy — wypełniającego „puste pola" — rzeczywistego współtwórcę dzieła. Temu ujęciu doskonałości towarzyszy eutopijna wizja społeczeństwa, w którym wszyscy ludzie są wszechstronnie wykształconymi twórcami i podmiotami życia kulturalnego. W społeczeństwie takim nie ma żadnych bóstw ani bożyszcz; nie ma w nim nierówności społecznej, którą trzeba uświęcać nadprzyrodzonym blaskiem, a więc niepotrzebna jest religia; demokratyczna organizacja życia społeczno-politycznego sprawia, że niepotrzebny jest kult państwa i jego przywódców; respektowanie prawa każdej jednostki do inicjatywy, odrębności, aktywności twórczej i nowatorstwa sprawia, że nie ma w tym społeczeństwie żadnych obowiązujących kanonów, a wielcy twórcy przeszłości nie stają się bożyszczami przytłaczającymi swoją doskonałością współczesne próby poszukiwania nowych dróg. Arcydzieła nie ulegają fetyszyzacji, ale są ujmowane zawsze w aspekcie możliwych przekształceń, a więc nie jako niezmienna doskonałość sama w sobie, od której nie można niczego odjąć i do której nie można niczego dodać, lecz w relacji do naszych własnych zadań, jako źródło inspiracji dla naszej własnej aktywności twórczej.

Takie horyzonty otwiera przed filozofią kultury naszkicowane przez Vaniniego pojęcie doskonałości. Filozof podzielił jednak los

licznych nowatorów. W 33 roku życia, skazany na śmierć, został spalony na stosie.

Dążąc do odtworzenia dziejów vaninografii, czyli społecznego rezonansu, jaki wywołała twórczość Vaniniego, natrafiłem na sporą liczbę dzieł teologicznych, ziejących fanatyczną nienawiścią do wszelkiego nowatorstwa.

W traktatach teologicznych XVII wieku słowo „*novator*" było używane wyłącznie jako obelga i synonim bezbożności. W taki sposób posługiwał się tym słowem — wspominany przez Vaniniego — jezuita Martin van der Beeck (1561 - 1624), profesor teologii na uniwersytecie w Moguncji, w swoim *Traktacie o Bogu i atrybutach bożych* nie ograniczył się do zwyczajnego oskarżenia kalwinistów o ateizm; zarzucił im coś znacznie gorszego, to mianowicie, że są „nowatorami", którzy wprowadzają „nowe ateizmy". Karmelita Aleksander od Świętej Teresy, profesor teologii na uniwersytecie w Louvain napisał traktat pod charakterystycznym tytułem: *Hydra świeckich nowości*, w którym dowodził, że źródłem wszelkich schizm i herezji jest przede wszystkim „dążenie do nowości" (*novandi libido*), że nauczycielem wszelkich nowatorów jest sam diabeł (*novatores habent Diabolum magistrum*) i że „znakiem rozpoznawczym fałszywej doktryny jest jej nowość" (*novitas est falsae doctrinae nota*). Wszelkich nowatorów należy tępić, ponieważ zakłócają spokój publiczny (*novatores pacem publicam perturbant*). Claudius de Carnin — biorący udział w tym samym polowaniu na czarownice — napisał *Potrójny młot na anarchię naszej epoki* [...] *przeciwko Synom Beliala Nowatorom*. Zresztą zawsze, ilekroć w jakimś społeczeństwie pojawia się dążenie do odnowy, znajdują się także gorliwi obrońcy istniejącego stanu rzeczy, którzy jak psy spuszczone z łańcucha rzucają się na „odnowicieli". Luteranin Philip Heinrich Pladecius nie ograniczył się do atakowania „nowinek religijnych", ale uderzył również w tych nowatorów, którzy odważają się wprowadzać coś nowego do literatury i obyczajów. Jemu również nie wystarcza nazwanie atakowanego myśliciela „ateistą", więc wzmacnia swój atak drugim, jeszcze bardziej obelżywym epitetem: „*novator*".

W ostatnich kilkunastu latach — wśród licznych zmian dokonujących się we współczesnej teologii chrześcijańskiej — można zauważyć, na razie tylko u niektórych, najbardziej awangardo-

wych teologów — sympatyczne zmiany w zakresie stosunku do nowatorstwa. Na przykład teolog protestancki Helmut Gollwitzer przejmuje — głoszoną niegdyś przez Vaniniego — koncepcję świata niedokończonego, a więc współstwarzanego przez ludzi [...]. Teologiczny kontekst tej koncepcji osłabia wprawdzie jej humanistyczną treść, ale zasługuje ona na uwagę, bo — być może — okaże się zalążkiem bardziej radykalnej rewaloryzacji aktywności ludzkiej i nowatorstwa.

Jednym ze źródeł inspiracji nowych prądów we współczesnej teologii chrześcijańskiej jest filozofia Feuerbacha (1804 - 1872). Początkowo teologowie widzieli w Feuerbachu jedynie przeciwnika: ateistę i krytyka religii. Później zauważyli, że z jego dzieł można się wiele nauczyć; są tam bowiem myśli, którymi można wzbogacić i unowocześnić teologię chrześcijańską, nadając jej bardziej atrakcyjną postać.

Pojęcie „nowości" jest w filozofii Feuerbacha kategorią aksjologiczną. Całej dotychczasowej filozofii, uważanej za „starą", „przeciwstawia Feuerbach „nową filozofię" (*die neue Philosophie*), czyli „filozofię przyszłości" (*Philosophie der Zukunft*). Krytyczny stosunek Feuerbacha zarówno do przeszłości, jak do współczesnej mu rzeczywistości społeczno-politycznej i kulturalnej sprawia, że sferę wartości umieszcza on na obszarze tego, czego jeszcze nie ma, obszarze przyszłości.

Materiałem, z którego należy budować „filozofię przyszłości" jest historia filozofii. Feuerbach podchodzi do niej w sposób całkowicie odmienny od wszystkich poprzednich historyków. Nowatorstwo Feuerbacha jako historyka filozofii polega na — wysuniętym już w 1837 r. — postulacie wyjścia poza „przedstawianie" (*Darstellung*) poglądów myślicieli przeszłości, w kierunku ich „krytyki" i „rozwinięcia" (*Entwicklung*). Historyk filozofii, który nie potrafi wyjść poza badany tekst i przedstawia tylko to, co w nim jest, wykonuje w gruncie rzeczy robotę jałową. Tekst filozofa należy ujmować w aspekcie jego możliwości rozwojowych, koncentrując uwagę na tym, czego w tym tekście jeszcze nie ma, co pojawiło się w nim w postaci zalążkowej, czyli wymagającej rozwinięcia, albo w postaci strzałki kierunkowej, wskazującej dokąd iść dalej. Podobnie zastany świat nie powinien być ujmowany w swoim obecnym kształcie, bo to oznaczałoby akceptowanie go.

Właściwa postawa wobec świata to ujmowanie go z perspektywy tego, czego w nim jeszcze nie ma, a ta perspektywa odsłania się tylko tym, którzy mają odwagę negowania istniejącego stanu rzeczy.

Jeszcze zanim Marks zaczął pisać *Tezy o Feuerbachu*, na trzy lata przed sformułowaniem XI tezy, sam Feuerbach napisał pracę o „konieczności zmiany" (*Notwendigkeit einer Veränderung*, 1842), w której dowodził, że potrzebna jest nie „reforma" (czyli interpretacja) starej filozofii, ale całkowicie „nowa filozofia", odpowiadająca „potrzebom przyszłości. Tę nową filozofię mogą budować tylko ludzie wolni, niezależni od państwa i jego instytucji, ponieważ „prawdziwie wolne, bezkompromisowe, autentyczne myślenie wymaga też autentycznego, wolnego, bezkompromisowego życia". Feuerbach wysoko cenił „odwagę negowania" (*Mut negativ zu sein*), bez której nie ma mowy o „stwarzaniu tego, co nowe" (*Neues zu schaffen*).

Kto, jak Feuerbach, ujmował w taki sposób zadania historyka filozofii, ten mógł — w równie nowatorski sposób — spojrzeć na czytelnika swoich własnych tekstów. Jeśli, na przykład, zdaniem Feuerbacha, filozofii Leibniza nie należy uważać za system zakończony, nieruchomy, zamknięty, który wystarcza „przedstawić", ale trzeba ją traktować jak organizm zdolny do dalszego rozwoju, który żyje dzięki temu, że czytelnicy — tacy jak Feuerbach — potrafią rozwijać tkwiące w niej zalążki, to również czytelnika swoich własnych książek traktował Feuerbach jako istotę inteligentną, która potrafi własnym wysiłkiem intelektualnym uzupełnić to, co przez niego zostało tylko naszkicowane. „Pisanie inteligentne — powiada Feuerbach — polega m. in. na tym, że zakłada inteligencję także u czytelnika: nie mówi się wszystkiego, ale pozostawia się czytelnikowi dopowiedzenie sobie tego, w jakim związku, w jakich warunkach i z jakimi ograniczeniami dane zdanie jest słuszne i jako takie było pomyślane. Nic też dziwnego, że jeżeli czytelnik [...] sam sobie nie wypełni tych luk, tych miejsc pustych, jeżeli samodzielnie nie będzie uzupełniał autora [...], to rzecz napisana [...] zginie marnie". Wynika stąd, że to nie dopiero Roman Ingarden, ale już — kilkadziesiąt lat wcześniej — Feuerbach zbudował teorię aktywnego czytania, które polega na „samodzielnym uzupełnianiu" autora, na wypełnianiu „pustych pól"

(*die leeren Zwischenräume*) i czyni z czytelnika współtwórcę filozoficznego dzieła. Zwróciłem na to uwagę już w 1975 r.

Ujęcie to było powiązane z antropologią filozoficzną Feuerbacha, dla której pełne urzeczywistnienie się osobowości ludzkiej możliwe jest jedynie w spotkaniu z drugim człowiekiem (w relacji: ty — ja), a także z jego dialogiczną koncepcją filozofii, według której historia filozofii nie jest zbiorem monologów, ale stanowi proces, w którym rozwój jest możliwy jedynie dzięki dialogowi.

Rzeczywisty dialog zachodzi tylko tam, gdzie partnerzy różnią się od siebie. A zatem warunkiem rozwoju filozofii jest różnorodność uczestników filozoficznego dialogu, dzięki której przedmiot jest ujmowany z wielu stron i pojawiają się nowe myśli. Pozytywny stosunek do nowatorstwa jest więc zarazem pozytywnym stosunkiem do różnorodności i do dialogu. Tępienie nowatorstwa łączyło się w dziejach zawsze z dążeniem do ujednolicenia ludzi i z zastępowaniem dialogu monologiem.

Na przeciwnych pozycjach znajdują się tacy myśliciele jak Lukrecjusz, Vanini, Feuerbach, Marks, których fascynuje proces rozwoju, pojawianie się tego, czego dotąd nigdy nie było, różnorodność barw, kształtów i umysłów. Przykładem tej fascynacji jest fragment tekstu Marksa z 1842 r.:

„Podziwiacie cudowną różnorodność, niewyczerpane bogactwo przyrody. Nie żądacie, by róża miała zapach fiołka, czemu więc to, co najbogatsze, duch ludzki, ma istnieć tylko w jednej postaci? [...]. Kompletna szarość — to jedyna dozwolona przez ustawę barwa wolności. Każda kropla rosy, w której odbija się słońce, mieni się niewyczerpaną grą barw, ale słońce ducha, choćby jego światło załamywało się w nie wiem ilu osobach, w nie wiem jakich przedmiotach — ma prawo tworzyć tylko jeden, tylko oficjalny kolor!".

W dalszym ciągu Marks podkreśla, że „jeden i ten sam przedmiot odbija się różnie w umyśle różnych ludzi i przemienia różne swe strony w tyleż różnych charakterów duchowych". Prawdy nie da się ująć jednym spojrzeniem. Jest ona produktem społecznym, rezultatem pracy zbiorowej, w której integrują się wysiłki poznawcze jednostek.

Najważniejszą sprawą jest jednak praktyka w sensie „stwarzania tego, czego nigdy jeszcze nie było". Otóż podobnie jak do

adekwatnego uchwycenia świata w jego obiektywnej wieloaspektowości potrzebne jest zróżnicowanie zbiorowego podmiotu poznania obejmujące wiele różnych punktów widzenia, tak i do tworzenia bogatej, zróżnicowanej kultury niezbędna jest różnorodność twórców i swoboda twórczości: zielone światło dla nowatorstwa, eksperymentu, oryginalności.

„Studia Filozoficzne", 1983, nr 11 - 12, s. 5 - 19.
Ukończone 3 czerwca 1983 r.

Post scriptum (1989)

Równocześnie z pracami zbiorowymi *Studia z inkontrologii*, *Czas w kulturze* i *Filozofia przestrzeni* przygotowałem pracę zbiorową pod tytułem *Nowatorstwo i różnorodność jako wartości kultury*, która ukazała się jako „blok tekstów" w „Studiach Filozoficznych" w 1983 r. (nr 11 - 12, s. 216 - 217). Autorami pozostałych tekstów byli Bogusław Schaeffer, Barbara Buczek, Krzysztof Wieczorek, Stefan Symotiuk i Czesław Gryko.

Przez rozważania nad kategorią „nowości" przepływa tu jeszcze siedem innych nurtów, które sprawiają, że praca ta należy równocześnie do ośmiu różnych kontekstów:

1) Kontekst „nowości" związany zwłaszcza z pracą Bogusława Schaeffera *Wartość nowatorstwa w muzyce* („Studia Filozoficzne" 1983, nr 11 - 12, s. 21 - 41), Krzysztofa Wieczorka *Oblicza nowatorstwa w teatrze* (tamże, s. 55 - 69) i Czesława Gryki *Innowacje jako przedmiot badań naukowych. O marksistowską innowatykę* (tamże, s. 87 - 96). Po kilku latach przerwy wątek ten podjąłem w listopadzie 1988 r. pisząc równocześnie dwie prace: *Protonika jako fundament nauk o kulturze* („Ruch Filozoficzny") i *Złota księga protonów* („Przegląd Humanistyczny").

2) Wątek interpretacji tekstów Karola Marksa. Początki można odnaleźć w moich pracach z drugiej połowy lat trzydziestych, związanych przede wszystkim z czteroletnim uczestnictwem w seminariach prowadzonych przez Kazimierza Czapińskiego (1882 - - 1942). Z późniejszych prac należących do tego nurtu za najważniejsze uważam te, w których zaproponowałem własne interpretacje kilku tekstów Marksa, w szczególności: *Rola kategorii for-*

my i treści w definiowaniu religii i ateizmu („Euhemer" 1958, nr 3 (4), s. 17 - 30), *Metafora opium* (tamże, 1963, nr 5 (36), s. 3 - 7), *Centralne kategorie religioznawstwa marksistowskiego* (tamże, 1969, nr 1 - 2 (71 - 72), s. 3 - 17), *O marksistowską inkontrologię* („Studia Filozoficzne" 1977, nr 5 (138), s. 35 - 43), *Znaczenie Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie dla teorii kultury świeckiej* („Euhemer", 1978, nr 3 (109), s. 3 - 14), *Myśl Marksa o przekształcaniu świata i jej znaczenie dla religioznawstwa* (tamże, 1983, nr 4 (130), s. 49 - 61).

Interpretacje te dotyczą kilkunastu wybranych tekstów, tych, które najbardziej mnie fascynowały i najsilniej wprawiały moją myśl w ruch. W samym centrum znajduje się koncepcja człowieka jako podmiotu, który sam siebie stwarza wytwarzając świat rzeczy. W tych rzeczach, które wytwarza, człowiek przegląda się i zauważa własne człowieczeństwo. Najważniejszym zadaniem człowieka jest „stworzyć coś, czego nigdy nie było". Dotyczy to zarówno nowatorskich dzieł jak „społeczeństwa bezklasowego".

3) Wątek grecki. Łatwo zauważyć, że od pięćdziesięciu kilku lat — podejmując różne trudne problemy filozoficzne — chętnie przywołuję myślicieli starożytnej Grecji. Już w roku 1937, czytając po raz pierwszy Diogenesa Laertiosa i kolejne dialogi Platona, poczułem się tam jak „u siebie". W latach 1939 - 1943 zadomowiłem się tam na dobre pracując nad Heraklitem, w 1947 r. napisałem *Początki filozofii greckiej* (po korekcie skład został rozsypany) a w 1957 r. przyjąłem na „patrona" Euhemera i do dziś jestem mu wierny. Mój stosunek do filozofii starożytnej i silne więzi intelektualne i emocjonalne, łączące mnie z wybranymi myślicielami, najpełniej przestawiłem w książce *Zarys dziejów krytyki religii. Starożytność* (Warszawa 1986, s. 367). W przypadku myślicieli dobrze znanych (Sokrates, Platon, Arystoteles, Epikur, sceptycy itd.) zaproponowałem nowe interpretacje, przede wszystkim jednak starałem się „wprowadzić do obiegu" takich myślicieli, na których dotąd nie zwracano uwagi: Teagenes, Metrodor z Lampsakos, Prodikos, Hippiasz, Persajos, Heraklit Allegoreta, Dion Złotousty itd.

4) Wątek rzymski. Wraz z nauką łaciny, a na pewno od 1934 r. weszli w moje życie na stałe najpierw Owidiusz (*Autobiografią* adresowaną do potomności i *Przemianami*), Horacy (odą *Exegi*

monumentum) i Cyceron (*Mową w obronie poety Archiąsza*) a od 21 października 1936 r. (do dokładnych dat spotkań z wielkimi myślicielami zawsze przywiązywałem wielką wagę) także Lukrecjusz, do którego wróciłem w latach pięćdziesiątych, szukając w nim źródła inspiracji Grzegorza z Sanoka, Kopernika, Giordana Bruna, Staszica i wreszcie w latach siedemdziesiątych, kiedy zaczął mnie coraz bardziej fascynować pięknem swojej poezji i — wykraczającą daleko poza Epikura — oryginalnością własnej filozofii. Napisałem wtedy o nim kilka prac: rozdział w *Portretach filozofów* (Lublin 1978, s. 47 - 68), *Z rozważań nad filozofią Lukrecjusza i genezą jego ateizmu* („Euhemer", 1983, nr 1 (127), s. 11 - 24), *Policentryczna struktura osobowości Lukrecjusza* („Meander" 1983, nr 10 - 11, s. 407 - 418), obszerny rozdział w *Zarysie dziejów krytyki religii* (Warszawa 1986, s. 243 - 295), a przede wszystkim *Lucretianę* („Meander" 1982, nr 9, s. 351 - 367) i powieść pod tytułem *Zegar Afrodyty* (1984).

5) Wątek paradoksu Empedoklesa. O istnieniu Vaniniego dowiedziałem się w październiku 1934 r. Zainteresowanie jego filozofią rozbudzili we mnie w 1938 r. Schopenhauer i Mauthner. W 1946 r. przestudiowałem obszerny wybór tekstów Vaniniego w przekładzie włoskim. W 1955 r. sporządziłem sobie fotokopie pierwszego wydania obu dzieł i przeczytałem je po raz pierwszy. Później, w czasie pisania pracy habilitacyjnej o Brunie, zbierałem we Włoszech także materiały do projektowanej już wówczas książki o Vaninim. Najbardziej intensywnie pracowałem nad Vaninim w latach 1963 - 1969, ale i po tym okresie, przez następne dwadzieścia lat kontynuowałem tę pracę odkrywając wciąż nowe problemy do zbadania.

Paradoks Empedoklesa zauważyłem w tekście Vaniniego dopiero w 1969 r., a więc po napisaniu *Centralnych kategorii filozofii Vaniniego*. 13 listopada 1969 r. pojechałem specjalnie do Agrygentu, żeby przez kilka godzin — wśród ruin starożytnych świątyń Zgody, Dioskurów, Hery, Heraklesa — wchłaniać w siebie atmosferę tej ziemi, po której stąpał Empedokles. Odczyt o Vaninim i paradoksie Empedoklesa wygłosiłem 13 grudnia 1969 r., a wkrótce potem odczyt ten ukazał się po włosku w czasopiśmie „La Zagaglia" (1970, nr 46, s. 208 - 217) i po polsku w „Euhemerze" (1970, nr 1 (75), s. 103 - 112). Na włączenie tego tekstu do

książki o Vaninim, która ukazała się w 1970 r. było za późno, ale został on włączony do wydania w języku włoskim (Galatina 1975, na samym końcu, s. 310 - 316). Od dwudziestu lat uważam, że rozważania Vaniniego o doskonałości należą do najważniejszych wątków jego filozofii. Cieszę się, że udało mi się zainteresować nimi Władysława Tatarkiewicza (1886 - 1980), który wspomina o paradoksie Vaniniego w swojej książce *O doskonałości* (Warszawa 1976). Rzecz jasna, że w moim myśleniu tradycyjne arystotelesowskie ujęcie doskonałości zostało odrzucone już w 1969 r., a ujęcie Vaniniego funkcjonuje od dwudziestu lat jako pole wyjścia do wielokierunkowych rozwinięć.

6) Wątek eutopii. *Utopią* Tomasza Morusa zająłem się w listopadzie 1935 r. pisząc referat na seminarium Kazimierza Czapińskiego. Już wtedy przyswoiłem sobie fundamentalne odróżnienie eutopii, czyli projektu doskonale zorganizowanego społeczeństwa, od utopii jako nierealnych marzeń. Już wtedy, a może nawet rok wcześniej pojawiła się — w postaci zalążkowej — moja własna eutopia, czyli projekt takiego społeczeństwa, w którym wszyscy są twórcami kultury, każdy aktywnie uczestniczy w pracach naukowo-badawczych i tworzeniu dzieł sztuki. Tę wizję z lat trzydziestych ostatecznie utrwaliło spotkanie z Antonim Bolesławem Dobrowolskim w latach 1943 - 1944. Jestem jej wierny do dziś.

7) Wątek różnorodności. Drugim fundamentem mojej eutopii było przekonanie, że podstawowym warunkiem rozwoju kultury jest różnorodność, ponieważ tylko dzięki różnorodności twórców mogą pojawiać się rzeczy nowe. Dlatego od przeszło pięćdziesięciu lat powtarzam, że różnorodność jest wartością kulturalną i trzeba przeciwdziałać podejmowanym przez różne siły społeczno-polityczne próbom ujednolicania ludzi, walczyć ze wszelkimi przejawami totalitaryzmu, uruchamiać rozmaite dźwignie wytwarzające społecznie pożądane zróżnicowania.

Do najważniejszych prac o tej tematyce należą: *Postęp a sens życia* (w: *Świadomość i rozwój*, Kraków 1980, s. 348 - 360), *Pluralizm światopoglądowy w kulturze socjalistycznej* („Euhemer" 1981, nr 2 (120), s. 117 - 130), *Związek socjalizmu z demokracją jako tradycja Polskiej Partii Socjalistycznej* (Lublin 1981), *Cele i płaszczyzny integracji środowisk kulturotwórczych* („Odnowa",

nr 11, Lublin 10 XII 1981, s. 18 - 19), *Aksjologiczne aspekty pluralizmu* (w: *Człowiek i świat wartości*, Kraków 1982, s. 505 - 517), *La structure pluraliste et polycentrique de l'ordre international dans le domaine de la culture*. Discours prononcé le 24 octobre 1981 à l'Université de Varsovie (w: *Il pluralismo religioso in Europa fra culture e sistemi politici*, Rimini 1983, s. 193 - 201).

8) Wątek „nowej filozofii". O potrzebie „odnowy myśli filozoficznej, aby przybrała kształt odpowiadający potrzebom nadchodzącego czasu" pisałem już dziesięć lat temu w zakończeniu *Ateizmu w muzyce* („Euhemer", 1979, nr 2 (112), s. 70), W przytoczonym wyżej tekście — pisanym w czerwcu 1983 r. — przypomniałem to, co o potrzebie „nowej filozofii" pisał Feuerbach. W latach 1988 - 1989 zorientowałem się, że to, co w latach 1966 - - 1989 pisałem na temat inkontrologii i ergantropii, jest właśnie taką „nową filozofią", która przybiera kształt systemu filozofii kultury, z tym, że jest to — po raz pierwszy w dziejach — system otwarty na uzupełnienia, przekształcenia i wielokierunkowe rozwinięcia, system wytwarzający wokół siebie przestrzeń dla współtwórczej aktywności tych, którzy zechcą i potrafią w tę przestrzeń wejść.

20 maja 1989 r.

1984

PRZESTRZEŃ SPOTKAŃ. PROLEGOMENA DO INKONTROLOGICZNEJ TEORII PRZESTRZENI

Podobnie jak geograf nie zajmuje się budowaniem dowodów na istnienie Ziemi, tak i historyk filozofii nie musi dowodzić, że istnieje filozofia. A skoro jednym z atrybutów rzeczywistości jest przestrzenność, to i filozofia — jeśli jest czymś rzeczywistym — musi być zlokalizowana w określonym miejscu przestrzeni i musi sama posiadać jakąś strukturę przestrzenną. Przez przestrzenną lokalizację filozofii rozumiem przede wszystkim to, że spory filozoficzne nie są sporami bezcielesnych duchów bytujących poza przestrzenią rzeczywistej historii, ale toczone są przez konkretnych ludzi „z krwi i kości" w określonej sytuacji społeczno-politycznej i kulturalnej.

Przestrzenią tych sporów jest społeczno-polityczny kontekst, który nadaje tym sporom konkretny sens. Z tej przestrzennej lokalizacji myślenia filozoficznego wynika między innymi to, że filozof zwalczający określone poglądy ma do czynienia nie tylko z tymi poglądami, ale także z określonymi siłami społecznymi, a nierzadko i z potężnymi instytucjami, które „stoją za" niektórymi teoriami i doktrynami. Tak więc przestrzenią sporów filozoficznych nie jest abstrakcyjna przestrzeń logiki formalnej, w której liczą się jedynie racjonalne argumenty, ale rzeczywista przestrzeń życia społeczno-politycznego, w którym o rozdziale nagród i kar za działalność filozoficzną decydują kryteria pozafilozoficzne. Przykładem mogą być tacy filozofowie jak Giordano Bruno, Giulio Cesare Vanini czy Kazimierz Łyszczyński, którzy znaleźli się w takiej przestrzeni historycznej, gdzie za niezależne myślenie płaciło się własnym życiem.

Wynika stąd oczywisty wniosek, że zadaniem historyków filozofii nie może być wyłącznie analiza czysto merytorycznej treści sporów filozoficznych, ale także badanie rzeczywistej przestrzeni, w której rozwija się filozoficzne myślenie, ponieważ owa przestrzeń nie jest nieistotnym dodatkiem, od którego można abstrahować, lecz należy do istoty filozofii współokreślając jej rzeczywisty sens.

Przestrzenność myślenia filozoficznego polega także na tym, że każda filozofia posiada jakąś własną strukturę przestrzenną (jakieś fundamenty ontologiczne i aksjologiczne oraz silniej lub słabiej związane ze sobą obszary badań). Jej części składowe mogą być: a) niezależne od siebie, b) jedna może służyć drugiej za fundament, c) mogą mieć wspólną granicę, wynikającą z podziału większego obszaru na części, d) mogą częściowo zachodzić na siebie, [e) jedna może się mieścić w drugiej i f) mogą się wzajemnie przenikać].

Załóżmy, że częściami składowymi budowanego przez nas systemu filozoficznego są między innymi: filozofia przestrzeni i filozofia spotkań. Okazuje się, że obszary te zachodzą na siebie i wzajemnie się przenikają [...]. Tak więc w przypadku rozważań o przestrzeni spotkań mamy do czynienia z ich strukturalną przynależnością do dwóch różnych kontekstów, co czyni z nich swego rodzaju *Vexierbild*. [...] Wkład tych rozważań do filozofii spotkań polega przede wszystkim na tym, że przestrzeń spotkania okazuje się jednym z najważniejszych składników spotkania, ponieważ wpływa w sposób istotny na jego przebieg. Wkład do filozofii przestrzeni polega zaś przede wszystkim na tym, że odrzucone zostaje — jako nieprzydatne dla tych rozważań — abstrakcyjne pojęcie „czystej przestrzeni", posiadającej jedynie cechy geometryczne a na jego miejsce wchodzi konkretne pojęcie przestrzeni rzeczywistej. Podstawowe różnice między tymi pojęciami można ująć w osiem następujących punktów:

1) Czysta przestrzeń jest abstrakcją, natomiast przestrzeń rzeczywista jest przedmiotem konkretnym (ponieważ jest ona tożsama z tym, co ją wypełnia).

2) Czysta przestrzeń ma charakter „ponadzmysłowy", może być ujęta jedynie umysłem (opierającym się na wrażeniach wzrokowych i dotykowych, ale wznoszącym się ponad nie), natomiast

przestrzeń rzeczywistą poznajemy wszystkimi zmysłami; bezwymiarowego punktu nie można zobaczyć ani dotknąć, podobnie jak nie można zobaczyć na oceanie południków ani równoleżników; w przestrzeni rzeczywistej — na przykład w zeszycie lub na tablicy — narysowany punkt ma wymiary, a więc nie jest tożsamy z punktem w znaczeniu geometrycznym.

3) Czysta przestrzeń jest absolutnie pusta, ponieważ została skonstruowana właśnie w ten sposób: przez abstrahowanie od wszystkiego, co ją konkretnie wypełnia, natomiast przestrzeń rzeczywista jest wypełniona rozmaitymi przedmiotami i podmiotami, siłami przyciągania i odpychania, siłami dośrodkowymi i odśrodkowymi, siłami konstruktywnymi i destrukcyjnymi, napięciami i rozładowaniami.

4) Czysta przestrzeń jest niezróżnicowaną rozciągłością, jednakową w każdym miejscu; przestrzeń rzeczywista odznacza się bogactwem wewnętrznych zróżnicowań. Przestrzeń rzeczywista to przestrzeń domu, ulicy, placu, ogrodu, lasu, uprawnego pola, fabryki, urzędu, sklepu, samochodu, pociągu, samolotu, koszar, celi więziennej, szpitala, przedszkola, sali szkolnej, auli uniwersyteckiej, teatru, kina, muzeum, biblioteki, sali koncertowej — każda z tych przestrzeni może stać się przestrzenią spotkań. Przestrzenią rzeczywistą są także przestrzenie książek, obrazów, utworów muzycznych rozważane jako miejsca spotkań z twórcami tych dzieł.

5) Czysta przestrzeń jest w zasadzie jedna i nieskończona (choć umysł ludzki może tworzyć rozmaite pojęcia czystej przestrzeni), natomiast przestrzeń rzeczywista składa się z wielu odległych od siebie lub graniczących ze sobą, czy częściowo zachodzących na siebie [i przenikających się wzajemnie] przestrzeni.

6) Czysta przestrzeń jest niezmienna, zawsze taka sama, natomiast przestrzeń rzeczywista nieustannie się zmienia.

7) Czysta przestrzeń nie przejawia żadnej aktywności, natomiast przestrzeń rzeczywista poprzez swoje zróżnicowanie i swoją zmienność wpływa aktywnie na to, co się znajdzie w jakimś konkretnym miejscu (na przykład może to zniszczyć albo, przeciwnie, wpłynąć korzystnie na jego rozwój) a w szczególności wpływa na przebieg spotkań.

8) Twierdzenia [o czystej przestrzeni są twierdzeniami mate-

matycznymi dotyczącymi tworów naszego własnego umysłu, natomiast twierdzenia] o przestrzeni rzeczywistej, a zwłaszcza o jej aktywności, mają charakter metaforyczny, odnoszą się bowiem nie tyle do samej przestrzeni, ile do tego, co ją wypełnia, a więc do aktywności wypełniających ją podmiotów, przedmiotów i sił. Taki metaforyczny sposób mówienia jest obiektywnie uzasadniony wówczas, gdy chodzi przede wszystkim o podkreślenie przestrzennej lokalizacji ich działania [...].

Dla uniknięcia ewentualnych nieporozumień warto zauważyć, że w tej charakterystyce ważne jest tylko to, co dotyczy rzeczywistej przestrzeni. Do tego natomiast, co zostało tu powiedziane o „czystej przestrzeni", nie należy przywiązywać większej wagi, ponieważ została ona przywołana wyłącznie jako pewien model, który pomaga — przez kontrast — lepiej scharakteryzować przestrzeń rzeczywistą.

Istotnym składnikiem każdego przedmiotu (a także podmiotu) są jego wymiary — zwłaszcza rozpatrywane w relacji do otoczenia. Od wielkości przedmiotu samej w sobie [mierzonej skalą należącą do innego układu, jako że wielkość absolutna, oderwana od jakichkolwiek relacji jest czystą fikcją] ważniejsze jest to, czy jest on większy, wyższy, głębszy, cięższy, głośniejszy czy też mniejszy, niższy, płytszy, lżejszy, cichszy itd. od innych znajdujących się w pobliżu [...].

Istotną cechą wymiarów jest ich zmienność; przedmioty (i podmioty) stale zmieniają swe wymiary: rosną, maleją, rozszerzają się, kurczą — nie tracąc przy tym (przynajmniej do pewnej granicy zmian ilościowych) własnej tożsamości. Wymiary przedmiotu (i podmiotu) określają jego granice — oddzielające to, co zewnętrzne, od tego, co wewnętrzne (chociaż w konkretnych przypadkach uchwycenie tych granic nie jest łatwe). W przypadku podmiotów są to granice oddzielające także przestrzeń zewnętrzną od przestrzeni wewnętrznej. Granice te mogą być wyraźne albo płynne, zamknięte lub otwarte. Podmiot może się zamykać lub otwierać na spotkania [...]. Otwarcie się podmiotu na określone spotkanie lub określoną kategorię spotkań (a więc wewnętrzna gotowość do spotkania się z określonymi osobami lub przedmiotami [czyli z osobami obecnymi w rzeczach]) prowadzi do istotnych zmian jakościowych w przestrzeni, która stanie się prze-

strzenią określonego spotkania. [Można więc powiedzieć, że to właśnie ta gotowość czyli zajęcie postawy otwartej wytwarza przestrzeń spotkań.]

Oprócz podmiotów i przedmiotów, z którymi się spotykamy, w tej samej przestrzeni mogą znajdować się (i zawsze się znajdują) rozmaite inne podmioty i przedmioty składające się na „tło" spotkania. Ich funkcje są bardzo zróżnicowane; jedne mogą być niezbędnymi warunkami danego spotkania, inne mogą wpływać korzystnie na jego przebieg, inne mogą być obojętne, a jeszcze inne mogą przeszkadzać, zakłócać przebieg spotkania albo nawet mogą je uniemożliwić. Przykładem może być zaplanowane spotkanie z książką, obrazem lub filmem; warunkiem takiego spotkania jest światło, które musi być obecne w przestrzeni spotkania, aby spotkanie to mogło się odbyć. Zanieczyszczenie przestrzeni hałasem może zepsuć spotkanie z muzyką lub doprowadzić do przerwania interesującej rozmowy [ponieważ przestajemy się słyszeć].

[...] Jeszcze większą rolę odgrywają tak zwane „osoby trzecie" znajdujące się w przestrzeni jakiegoś doniosłego spotkania; mogą one swoją obecnością przeszkadzać, ale mogą też wzbogacać zaplanowane spotkanie o dodatkowe wartości, pełniąc funkcję „katalizatorów". Wynika z tego wszystkiego doniosły wniosek o charakterze praktycznym: jeżeli zależy nam na jakimś spotkaniu, to należy w odpowiedni sposób przygotować przestrzeń spotkania.

Na doniosłą rolę przygotowania „miejsca spotkania" (*Ort der Begegnung*) zwrócił uwagę m. in. Laurentius Klein, opat klasztoru benedyktynów w Jerozolimie, pisząc, że w spotkaniu liczą się nie tylko osoby, ale także i miejsca, w których się one spotykają. Zauważamy więc często starania o to, „[...] żeby przygotować miejsca i przestrzenie, które stanowić będą właściwe otoczenie dla spotkań. Czyni się tak w przekonaniu, że również miejsce dla spotkania ma znaczenie".

Brak polskiego słowa dla całokształtu czynności związanych z przygotowaniem przestrzeni spotkania każe nam sięgnąć do łaciny, w której znajduje się odpowiednie słowo, mianowicie: *dispositio*. Oznacza ono panowanie człowieka nad przestrzenią (dysponowanie nią), wyrażające się w porządkowaniu tego, co ją wypełnia. A związek etymologiczny łacińskich słów: *dispositio* i *com-*

positio wskazuje na to, że porządkowanie przestrzeni ma w sobie coś z „komponowania", jest czynnością twórczą, wymagającą inwencji. Polega ono na trzech podstawowych rodzajach czynności:

— pierwszą jest usunięcie z przestrzeni planowanego spotkania wszystkiego, co może wpływać zakłócająco, rozpraszająco i w ogóle niekorzystnie na jego przebieg;

— drugą jest zgromadzenie wszystkich przedmiotów, które są niezbędne do realizacji spotkania, a także takich, które mogą je dodatkowo wzbogacić, działając inspirująco lub wytwarzając odpowiednią atmosferę;

— trzecią jest odpowiedni układ zgromadzonych przedmiotów (podmiotów i działających sił), a więc *dispositio-compositio* we właściwym znaczeniu tych słów.

Sięgając po słowo *dispositio* kierowałem się jednak przede wszystkim jeszcze inną jego właściwością. Chodzi o to, że „przygotowanie" spotkania polega nie tylko na uporządkowaniu „przestrzeni zewnętrznej", ale także na przygotowaniu samego siebie (nie tylko *disponere*, ale również: *se disponere*). Stąd cenna dwuznaczność słowa *dispositio* oznaczającego zarówno dysponowanie przedmiotami jak i wewnętrzną gotowość do spotkania, którą można interpretować jako analogiczne porządkowanie przestrzeni wewnętrznej (eliminowanie tego, co [od wewnątrz] może działać rozpraszająco, zgromadzenie [w sobie] tego, co może okazać się przydatne oraz „namagnesowanie się" czyli odpowiednie „ułożenie", skomponowanie tego, co zostało zgromadzone i co swoim układem ma aktywnie wpływać na przebieg spotkania).

Była już mowa o tym, że granice między przestrzenią zewnętrzną i wewnętrzną są płynne. Kompozycja zewnętrznej przestrzeni spotkania może być uznana za eksterioryzację porządku wewnętrznego, a poprzez interioryzację oddziałuje zwrotnie na przestrzeń wewnętrzną. Nie ma więc potrzeby, żeby w dalszych rozważaniach za każdym razem precyzować, o którą przestrzeń chodzi. Przestrzeń spotkania jest jednością tego, co wewnętrzne i zewnętrzne. Dotyczy to zwłaszcza takiego wyróżnionego „miejsca spotkań", jakim są dzieła ludzkie (książki, obrazy, utwory muzyczne). Spośród współczesnych kompozytorów i muzykologów zauważa to przede wszystkim Boris Porena, nazywający muzykę „[...] szerokim polem wzajemnych oddziaływań, wzajemnego uzu-

pełniania się a także postaw opozycyjnych i kontestacyjnych". Dzieło muzyczne jest dla niego „miejscem wszystkich swoich możliwych interpretacji", a więc „areną możliwych spotkań". W taki sam sposób traktuje Porena również swoją książkę o muzyce, zwracając uwagę czytelnika na to, że oprócz miejsc zadrukowanych są w niej także „białe przestrzenie" (*spazi bianchi*), z których „czytelnik może wyruszyć w swoją własną drogę".

Proces przygotowania siebie do spotkania może trwać bardzo krótko: czasem wystarczy jedna chwila, żeby podjąć decyzję o skupieniu uwagi [na wartościach, jakie wnosi partner spotkania]; w innych przypadkach, gdy chodzi o spotkania szczególnej wagi, może on i powinien trwać wiele lat, na przykład wówczas, gdy przygotowanie się do spotkania wymaga dobrego opanowania obcego języka, zdobycia określonej sumy wiedzy lub określonych umiejętności albo w ogóle stania się kimś (to znaczy: wartościowym podmiotem spotkania, kimś, z kim warto się spotkać).

Spróbujmy teraz — w sposób bardzo ogólny — wyliczyć to, co może wypełniać dobrze przygotowaną przestrzeń spotkania:

1) Na pierwszym miejscu należy wymienić oczekiwanie. Dobre przygotowanie się do spotkania to przede wszystkim wypełnienie przestrzeni oczekiwaniem czyli gorącym pragnieniem, aby spotkanie się odbyło i udało, troską o jego przebieg, obawą, aby go nic nie zakłóciło, nadzieją, że się uda i przyniesie oczekiwane (a także nieoczekiwane) owoce. W szczególności należy tu podkreślić paradoksalną dwuznaczność oczekiwania, które zawiera w sobie także oczekiwanie na pojawienie się czegoś nieoczekiwanego. Również z przedmiotów zgromadzonych w przestrzeni zewnętrznej powinna emanować atmosfera oczekiwania na spotkanie (na przykład, kiedy czeka się na kogoś — na dworcu lub na lotnisku — z kwiatami w ręku).

2) Na drugim miejscu należy wymienić maksymalną koncentrację uwagi na najważniejszych elementach spotkania i gotowość do eliminowania wszystkiego, co by nas mogło rozpraszać.

3) Wychodząc z założenia, że „źródła nie zapytywane milczą", należy przygotować sobie najważniejsze pytania, które — jak potężne magnesy — będą wyrywały odpowiedzi, oddzielając to, co istotne, od tego, co drugorzędne (przykładem mogą być wywiady

przeprowadzane z wybitnymi twórcami kultury); wartość poznawcza odpowiedzi zależy w znacznej mierze od tego, czy potrafi się twórcy zadać interesujące pytania — aby nie powtarzał tego, o czym mówił już wiele razy, ale powiedział coś nowego, odsłaniającego nieznane dotąd aspekty procesu twórczego.

4) Wychodząc z założenia, że percepcja zależy od mas apercepcyjnych, należy wypełnić przestrzeń planowanego spotkania bogactwem treści wydobytych z pamięci, gromadząc w sposób uporządkowany wszystko to, co może okazać się przydatne do zauważenia, zrozumienia i przyswojenia sobie wartości przynoszonych przez podmiot lub przedmiot (książkę, obraz, utwór muzyczny), z którym się spotykamy [a ściślej: w którym się spotykamy z jego twórcą]. Dobrze przygotowana przestrzeń spotkania to przestrzeń wypełniona naszą wiedzą, naszymi doświadczeniami, przeżyciami, przemyśleniami, pomysłami, oczywiście pod warunkiem, że będą one wyostrzać naszą spostrzegawczość i wzbogacać nasze percepcje, nie przesłaniając sobą tego, co powinniśmy zobaczyć, usłyszeć i zauważyć w toku spotkania.

5) Wychodząc z założenia, że owocnymi i wzbogacającymi nas spotkaniami są przede wszystkim spotkania z tym, co inne, nowe, odmienne należy wypełnić przestrzeń spotkania wrażliwością na inność, nowość, odmienność, niezwykłość, różnorodność.

6) Wychodząc z założenia, że owocnym spotkaniem jest nie takie spotkanie, które odbiera nam naszą osobowość, ale takie, które ją wzbogaca, należy wypełnić przestrzeń planowanego spotkania postawą krytyczną, oceniającą w sposób samodzielny wszystkie treści spotkania.

7) Istotną trudnością we właściwym przygotowaniu przestrzeni spotkania jest uzyskanie optymalnego stopnia gęstości; z jednej strony zbytnie rozrzedzenie pozbawia ją aktywnego wpływu na przebieg spotkania, z drugiej zbytnie zagęszczenie (wypełnienie osobami, przedmiotami, myślami) nie zostawia swobodnej przestrzeni dla naszej własnej aktywności.

8) Jedną z właściwości przestrzeni spotkania jest jej wpływ na rozmiary i wygląd przedmiotów. Są takie przestrzenie, w których przedmioty (i podmioty) rosną, i takie, w których maleją. Takie, w których przedmioty stają się wyraźniejsze, i takie,

w których ich zamglony obraz zamazuje się i rozwiewa. Rośniemy w bibliotece, malejemy w szpitalu, w koszarach, na sali sądowej, w długiej kolejce do sklepu spożywczego. Gabinety dyrektorów, kierowników, prezesów są taką przestrzenią spotkań, w której osoba siedząca w fotelu za biurkiem rośnie [pozorną wielkością nadmuchanego pęcherza], a petent maleje. Można znaleźć się w przestrzeni, która nas poniża i w przestrzeni, która nobilituje. Przykładem przestrzeni nobilitującej może być sala koncertowa.

9) Najważniejszym elementem umysłowej samodzielności, warunkującym posuwanie się naprzód, jest ujmowanie każdego przedmiotu (a także podmiotu), a więc i spotkania w aspekcie jego możliwości bycia innym, niż jest. Każdej percepcji powinna towarzyszyć praca wyobraźni produkującej rozmaite możliwe warianty tego, co widzimy, słyszymy i rozumiemy. Te „operacje uzmienniające" powinny budować w przestrzeni spotkania kontekst otaczający to, co rzeczywiste, bogactwem tego, co możliwe, aby wytworzyć w nas dystans wobec tego, co rzeczywiste, niezbędny do — zalecanego przez XI tezę Marksa o Feuerbachu — przekształcania rzeczywistości.

10) Wieloaspektowość dzieł ludzkich (książek, obrazów, utworów muzycznych, filmów, przedstawień teatralnych itd.) i wielowarstwowa, policentryczna struktura osobowości twórców kultury sprawiają, że z jednym i tym samym przedmiotem (lub podmiotem) możemy spotykać się w kilku różnych przestrzeniach spotkań (na przykład w przestrzeni malarskiej, poetyckiej, muzycznej, filozoficznej, politycznej).

11) Wypełnianie przestrzeni planowanych spotkań myślami i przedmiotami jest kompozycją, której walory mogą uczynić przestrzeń spotkań dziełem sztuki, a więc czymś, z czym warto się spotykać. To, co miało być tylko środkiem do celu, samo może stać się celem. Wartością kulturalną może stać się wówczas spotkanie z przestrzenią spotkań (zwiedzanie starożytnych amfiteatrów, ruin, starych zamków, pałaców królewskich, starych kościołów, domów, w których mieszkali i pracowali wybitni twórcy kultury).

12) Celem spotkania nie może być wyłącznie wzbogacanie własnej osobowości osiągane drogą interioryzacji najcenniejszych wartości niesionych przez spotkane przedmioty (i podmioty), ale

także i przede wszystkim wzbogacanie istniejącego świata dzieł ludzkich przez wytwarzanie nowych wartości. Tak więc przestrzeń spotkania powinna być wypełniona także tym, co wykracza poza spotkanie, czyli perspektywą eksterioryzacji naszej osobowości, która wzbogacona przez to spotkanie stworzy nowe dzieła, takie, których dotąd jeszcze nie było.

13) Jeżeli planowane spotkanie ma być autentycznym spotkaniem podmiotów, to w centrum nie powinna stać nasza własna osobowość, ale partner spotkania. Inaczej mówiąc, w przestrzeni spotkania powinna się znaleźć także nasza troska o to, aby osoba spotkana wyniosła ze spotkania z nami jak najwięcej korzyści, aby spotkanie to również i ją wzbogaciło wewnętrznie i podziałało również na nią inspirująco. Przede wszystkim jednak należy respektować podmiotowość osoby spotkanej, a więc (używając słów Józefa Tischnera) mówiąc do niej — umieszczać ją w polu wolności albo (używając słów Adama Rodzińskiego) przyznawać jej także prawo do niezgadzania się z nami.

14) Przestrzeń spotkania może być wypełniona równocześnie przez wiele osób; ich przestrzenie wewnętrzne, które są, jak by się mogło wydawać, czymś subiektywnym, ograniczonym do własnego wnętrza, mogą się ze sobą sumować. O realności takiej przestrzeni wypełnionej zainteresowaniem, uwagą, oczekiwaniami, podziwem wielu ludzi przekonuje się codziennie każdy nauczyciel, prelegent, aktor, muzyk. Zupełnie inaczej wykłada się, jeżeli przestrzeń sali wykładowej wypełniona jest nie tylko licznymi słuchaczami, ale także ich rzeczywistym, życzliwym zainteresowaniem. To samo dotyczy gry aktorskiej i recitali muzycznych. Dlatego właśnie starożytne podręczniki retoryki zalecały przygotowanie słuchaczy do odbioru właściwej części wygłaszanej mowy przez wstęp mający na celu *captatio benevolentiae* (wytworzenie u słuchaczy postawy życzliwego zainteresowania). Atmosfera przestrzeni spotkania — wytworzona przez podobne pragnienia i uczucia setek ludzi — „uskrzydla" artystę, a brak rezonansu „podcina mu skrzydła". Podobnie rzecz się ma z odbiorcami utworu muzycznego. Obojętność „zimnej" publiczności przeszkadza miłośnikowi muzyki w odbiorze dzieła, natomiast atmosfera „rozgrzanej" sali koncertowej, wypełniona podziwem, szacunkiem, entuzjazmem dla kompozytora i wykonawców wciąga nawet tych

słuchaczy, którzy sami nie zauważyliby walorów słuchanej muzyki.

15) Oprócz oczekiwania na te dzieła, którymi udane spotkanie może zaowocować u każdego z uczestników osobno, warto wypełnić przestrzeń spotkania perspektywą możliwej współpracy, której rezultatem będzie jakieś wspólne dzieło.

Podobnie jak obok spotkań „w samą porę" zdarzają się spotkania „spóźnione" i spotkania „przedwczesne" — obok spotkań w najbardziej odpowiedniej dla nich przestrzeni mogą pojawiać się spotkania także w „niewłaściwej" przestrzeni, w innej płaszczyźnie niż ta, która mogłaby przynieść najcenniejsze owoce [...].

[Warto zbadać], w jaki sposób w przestrzeni spotkań powstają napięcia czyniące z przestrzeni krzyżujące się pola sił. Weźmy najprostszy przykład. Oto w zamkniętej przestrzeni, która ma się stać przestrzenią spotkania pojawia się przedmiot o wysokim stopniu atrakcyjności, czyli zdolności do skupiania na sobie uwagi. Dzięki temu przedmiotowi przestrzeń staje się strukturą monocentryczną, w której działa tylko jeden magnes przyciągający wszystko ku sobie. Jeżeli teraz w tej samej przestrzeni pojawi się inny przedmiot o mniejszej sile przyciągania, zostanie on wciągnięty w orbitę działania pierwszego przedmiotu; jeśli będzie miał większą siłę przyciągania, wówczas pierwszy przedmiot znajdzie się pod jego wpływem. Może się jednak zdarzyć, że oba przedmioty będą równie atrakcyjne i wtedy przestrzeń spotkania przybierze strukturę policentryczną o dwóch biegunach przyciągania, między którymi wytworzy się napięcie. W ten sposób trzeci przedmiot, który pojawi się w tej samej przestrzeni, znajdzie się w polu napięć, które go będą rozszczepiać.

Można to uogólnić: przestrzeń każdego spotkania, które ma się odbyć, jest zwykle wypełniona wcześniejszymi spotkaniami (lub tym, co z nich pozostało). Nowe spotkania nie zaczynają się w próżni, ale wchodzą w przestrzeń ukształtowaną przez poprzednie spotkania [...].

Wszystko, co rzeczywiste, jest przestrzenne. A więc także realne istnienie człowieka jest istnieniem przestrzennym. Ale przestrzenne wymiary człowieka nie zamykają się w granicach jego ciała. Należą do nich także przestrzenie jego spotkań. Prawdziwe wymiary człowieka określane są przez rozległość jego spotkań

i rozciągają się tak daleko, jak daleko sięgają wytworzone przez niego dzieła, [dzięki którym i w których spotyka się z innymi ludźmi].

Przestrzeń spotkań. Prolegomena do inkontrologicznej filozofii przestrzeni, w: *Filozofia przestrzeni*, Lublin 1985, s. 7 - 27.

Ukończone 16 lutego 1984 r.

Post scriptum (1989)

Rozważania o przestrzeni pojawiły się w moich pracach stosunkowo późno, w połowie lat siedemdziesiątych, jako rozwinięcie paradoksu Empedoklesa. Jeśli doskonałość polega na tym, że dzieło jest niepełne i może być przez nas dopełniane, to oczywiście problem struktury dzieła i sposobu istnienia w nim pustej przestrzeni do wypełnienia musiał budzić coraz większe zainteresowanie. Do pierwszych wypowiedzi na ten temat należą takie moje prace jak *Come leggere* i *dialoghi De Admirandis*? („Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche", vol. LXXXVI, 1975, zwłaszcza rozdział: *Il viaggio attraverso i „campi vuoti" e la metafora vaniniana della „silice dell'ingegno"*, s. 12 - 15) i fragment o „pustych polach" u Lukrecjusza w *Portretach filozofów* (Lublin 1978, s. 65 - 68). Pisana na początku 1984 r. *Przestrzeń spotkań* była podsumowaniem dziesięcioletnich rozważań i przygotowaniem sobie pola wyjścia do następnego etapu, który zaowocował pracami: *O czytaniu spacjocentrycznym* z marca 1986 i *Myślami w przestrzeni* z lipca 1988 r. W chwili obecnej próbuję rozwiązywać problemy przestrzeni warsztatu i przestrzeni portretu.

Z zestawienia tego widać, że *Przestrzeń spotkań* znalazła się w „polu przejścia", w samym środku procesu, który jeszcze trwa i dlatego redagowanie tego tekstu sprawiło mi wiele kłopotu. Jest to pierwszy tekst w tym zbiorze zawierający bardzo wiele skreśleń i uzupełnień. W tej sytuacji nie bardzo wiadomo, jak ten tekst datować. Gdyby miał nosić datę 1989, musiałbym go napisać na nowo i poważnie rozszerzyć. Gdyby zostawić datę 1984, nie należało wprowadzać żadnych zmian. Wybrałem trzecie rozwiązanie. Próbowałem sobie wyobrazić, jak powinienem był napisać

ten tekst pięć lat temu, żeby adekwatnie prezentował to, co już wówczas wiedziałem o przestrzeni a jeszcze nie potrafiłem napisać; nie dodawałem tych myśli, które pojawiły się później (w latach 1986 - 1989). Poprawki dotyczą przede wszystkim tych fragmentów, w których pisałem o przedmiotach i podmiotach; w nawiasach kwadratowych dodałem wyjaśnienie, że chodzi o „osoby w rzeczach". Wyrażenie „człowiek w rzeczach" występowało przecież w książce *Człowiek w świecie dzieł* (Warszawa 1974, np. s. 9), więc i w tej pracy o przestrzeni powinno było być konsekwentnie stosowane.

Druga poprawka jest mniej oczywista. Irytowało mnie — przy czytaniu własnego tekstu sprzed pięciu lat — jednostronne rozpatrywanie relacji między istniejącą już przestrzenią a spotkaniem, które się w niej pojawia i związane z tym oderwanie procesu wytwarzania przestrzeni dla projektowanego spotkania od procesu wytwarzania przestrzeni przez spotkanie. Wprowadzona poprawka ma charakter połowiczny: pisząc, że „zajęcie postawy otwartej wytwarza przestrzeń spotkań", powtarzam właściwie innymi słowami to, co było napisane w 1984 r., i tylko sygnalizuję kierunek, w którym ta myśl rozwinie się w następnych latach. Chodzi tu o to, że proces porządkowania przestrzeni nie kończy się wraz z rozpoczęciem spotkania, ale może odbywać się także w czasie spotkania. I może na tym właśnie polega wartość spotkań, że skłaniają uczestników do otwierania się na wartości innych osób, a więc wytwarzają przestrzeń dialogu i współpracy. To jest właśnie myśl, której mi najbardziej brakowało w tym tekście: myśl o spacjogennych własnościach spotkania.

Słowo „spacjogenny" pojawiło się dopiero w 1989 r., ale kryjąca się za nim myśl mogła w postaci zalążkowej pojawić się wcześniej. Mogła ... ale czy rzeczywiście pojawiła się?

W każdym razie jedno jest pewne, że obecnie „pole wyjścia" dla dalszych rozważań o przestrzeni ma strukturę policentryczną: z jednej strony o rozwinięcie prosi się myśl o magnetycznych, muzykogennych, portretogennych i chryzogennych własnościach konkretnej przestrzeni, wypełnionej osobami w rzeczach, z drugiej zaś myśl o spacjogennych własnościach osób w rzeczach. To jest pole napięć, które wprawia myśl w ruch.

Kilkakrotnie tworzyłem projekty scalenia własnej twórczości

w *Opera omnia*, jeden w marcu 1964 r., drugi 25 lutego 1973 r.

Trzeci projekt powstał 19 kwietnia 1984 r. i obejmował 49 tomów. Sformułowałem „cel projektu": „ująć w sposób całościowy własną twórczość (wcześniejszą, teraźniejszą i przyszłą), żeby z tej pespektywy ustalić hierarchię zadań i opracować optymalny plan pracy na najbliższe miesiące i lata. Projekt nie obejmuje wszystkich moich prac, ale tylko te, które najbardziej cenię i chciałbym ocalić od zapomnienia. Opuszczam więc prace: a) mniejszej wartości, b) niektóre prace o charakterze informacyjnym, referującym, bibliograficznym, c) te, które później zostały wykorzystane jako materiał do innych prac. Niektóre z podanych przeze mnie pozycji już ukazały się (lub ukażą się w najbliższym czasie) w formie książkowej [...]. Część prac jest gotowa w tym sensie, że składa się z artykułów (częściowo także z recenzji) drukowanych w różnych czasopismach i tworzy — już w chwili obecnej — całości tematyczne, które mogą zostać wydane w postaci osobnych książek". Część tytułów wskazywała na prace istniejące jedynie *proiectualiter* — w postaci „projektów" i marzeń o ich napisaniu.

A oto tytuły kolejnych tomów:

1. Inkontrologia,
2. Czas i przestrzeń,
3. Policentryczna struktura osobowości,
4. Centralne kategorie (traktat metodologiczny o sposobie uprawiania historii filozofii),
5. Impozycja i sympozycja (traktat o kompozycji),
6. Teoria portretu,
7. Policentryczna filozofia kultury,
8. Człowiek w świecie dzieł,
9. Portrety filozofów,
10. Nauczyciele,
11. Podróże do Włoch,
12. Lukrecjusz,
13. Grzegorz z Sanoka,
14. Kopernik,
15. Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna,
16. Studia nad Brunem,
17. Centralne kategorie filozofii Vaniniego,

18. Studia nad Vaninim,
19. Kazimierz Łyszczyński,
20. Władysław Witwicki,
21. Studia nad Witwickim,
22. Starożytna krytyka religii,
23. Nowożytna krytyka religii,
24. Historia ateografii,
25. (= tom złożony z pustych kartek = przestrzeń dla współtwórczej aktywności czytelnika, „dla moich uczniów i uczennic, dla tych, których zafascynuje jakiś wątek, jakiś aspekt, jakaś myśl, jakiś pomysł w moich pracach i będą tworzyć coś własnego, ale w nawiązaniu do mojej twórczości". Taką przestrzenią dla czytelników są oczywiście marginesy i niezadrukowane części niektórych stron. Ale to za mało, warto więc w samym środku zbioru Dzieł wszystkich przeznaczyć jeden tom na Dziennik Lektury, aby czytelnik wpisywał do niego wszystkie własne myśli, jakie zrodzą się w jego umyśle dzięki spotkaniu ze mną).
26. Ateizm w Polsce,
27. Roztapianie religii w kulturze świeckiej,
28. Euhemer. Prace religioznawcze,
29. Heraklit. Studia o filozofii starożytnej,
30. Filozofia włoskiego Odrodzenia,
31. Filozofia XIV - XVII w.,
32. Filozofia XVIII - XIX w.,
33. Filozofia w Polsce,
34. Włoska filozofia współczesna,
35. Ernst Bloch i inne prace o filozofii XX w.,
36. Mózgłęta w mózgiganty (wybór wierszy),
37. Ostatnia noc Vaniniego,
38. Lampa trzydziestu spotkań,
39. Uczeń Twardowskiego,
40. Uciekające posągi (powieść o Platonie),
41. Zegar Afrodyty (powieść o Lukrecjuszu),
42. (= otwarcie planu na pozycje, które się pojawią w sposób niespodziewany, ponieważ nie mogę wykluczyć, że w przyszłości zafascynuje mnie jakiś pomysł, którego obecnie nie potrafię jeszcze przewidzieć),
43. Filozofia muzyki w świecie,

44. Filozofia muzyki w Polsce,
45. Filozofia w muzyce i muzyka w filozofii,
46. Portrety kompozytorów,
47. Studia o muzyce,
48. Lucretiana, Lutnia Lutra, Lektyka, Hafika,
49. Przewodnik i bibliografia inkontrologiczna.

Książka *Spotkania w rzeczach* jest realizacją pierwszej pozycji tego projektu.

22 maja — 20 czerwca 1989 r.

1986

CO TO JEST FILOZOFIA KULTURY?

Istnieją różne filozofie kultury i różne sposoby rozumienia tego terminu: niektóre z nich wykluczają się wzajemnie, inne mogą się uzupełniać. Podstawowa dwuznaczność tego terminu polega na tym, że z jednej strony określa on obszar penetrowany przez badaczy o różnych orientacjach filozoficznych, a z drugiej — jakiś jeden, wybrany sposób zagospodarowania tego obszaru. Najlepszą, moim zdaniem, charakterystyką tego obszaru jest sporządzenie mapy problemów i przy tej okazji zaznaczenie własnego stanowiska w ważniejszych sprawach.

Zaproponowana tu mapa problemów filozofii kultury obejmuje siedem kontynentów: I — metodologię (precyzującą podstawowe pojęcia filozofii kultury), II — ontologię kultury, III — teorię poznania kultury, IV — aksjologię kultury, V — problematykę polityki kulturalnej, VI — historię filozofii kultury, VII — system filozofii kultury. Rozpatrzmy je po kolei.

I. ZAGADNIENIA METODOLOGICZNE

Na początku należy wyjaśnić, czym jest filozofia kultury i jakie miejsce zajmuje w systemie wiedzy. Z jakimi dyscyplinami graniczy i czym się od nich różni? jakie relacje zachodzą pomiędzy filozofią kultury a filozofią twórczości, antropologią filozoficzną i filozofią dziejów? Na czym polega filozoficzny charakter filozofii kultury? Czym filozofia kultury różni się od empirycznych nauk o kulturze takich jak socjologia kultury, antropologia kulturalna, historia kultury? Jakie specyficzne funkcje może pełnić?

Nasuwa się tu myśl, żeby racji istnienia filozofii kultury jako odrębnej dyscypliny szukać w możliwości pełnienia przez nią funkcji integracyjnych wobec wielu różnych nauk kulturoznawczych i to nie tylko *ex post* (poprzez uogólnianie i interpretowanie ich osiągnięć), ale także *ex ante* (poprzez proponowanie programu badań interdyscyplinarnych, wstępną integrację aparatury pojęciowej, kryteria wartościowania).

Do refleksji filozofii kultury nad samą sobą należy także badanie relacji zachodzących pomiędzy różnymi filozofiami kultury a systemami filozoficznymi, światopoglądami, orientacjami społeczno-politycznymi.

Najważniejszą sprawą jest zbudowanie aparatury pojęciowej, przy czym w grę wchodzą trzy rodzaje narzędzi pojęciowych: po pierwsze, narzędzia stare, sprawdzone, umiejętnie wybrane, które można stosować w sposób tradycyjny; po drugie, narzędzia wymagające modyfikacji, poprawienia, unowocześnienia; po trzecie, narzędzia nowe, które warto wypróbować.

Budowanie aparatury pojęciowej filozofii kultury trzeba oczywiście rozpocząć od odpowiedzi na pytanie: co to jest kultura? Jaką treść posiadać będzie w naszych rozważaniach to słowo? Jak ocenić różnorodność definicji kultury? Czy może istnieć tylko jedna poprawna definicja kultury, a inne trzeba odrzucić, czy też istnieje możliwość integracji różnych definicji, różnych punktów widzenia koncentrujących uwagę na innych aspektach?

Szczególnie cenna, moim zdaniem, jest różnorodność definicji kultury wynikająca z badania tego samego przedmiotu przez różne dyscypliny z zastosowaniem właściwych im narzędzi i technik badawczych. Różnorodność ta ułatwia ujęcia przedmiotu w jego obiektywnej wieloaspektowości.

Spośród podstawowych pojęć filozofii kultury można wyodrębnić najważniejsze, tworzące system centralnych kategorii. Poszczególne filozofie kultury różnią się od siebie przede wszystkim zestawem najważniejszych narzędzi. Dla naszego sposobu uprawiania filozofii kultury charakterystyczne są takie narzędzia jak:

— twórczość jako eksterioryzowanie świata wewnętrznego w dzieła, czyli w wytwory psychofizyczne,

— ergantropia, czyli realna obecność cząstek osobowości ludzkiej w wytworze psychofizycznym,

— spotkanie jako czynnik rozwoju osobowości i źródło inspiracji w procesie twórczym,

— rodzaje interioryzacji (afirmacja, negacja, krytyka dialektyczna, roztapianie),

— rodzaje dezintegracji (negatywna i pozytywna), rodzaje integracji (monocentryczna i policentryczna).

II. ONTOLOGIA KULTURY

Podstawowym problemem ontologii kultury jest pytanie: w jaki sposób ludzie mogą być obecni w wytwarzanych przez siebie rzeczach?

Stanowisko moje wyraża się nie tylko w próbach odpowiedzi na to pytanie, ale także w samym sformułowaniu pytania. Odrzuca się tu bowiem tradycyjne przeciwstawianie sobie świata osób (kultury duchowej) i świata rzeczy (kultury materialnej) oraz związane z tym przeciwstawianie sobie subiektywnego sposobu istnienia kultury i obiektywnego sposobu istnienia kultury. Nie ma sprzeczności pomiędzy twierdzeniem, że to „my jesteśmy kulturą", a twierdzeniem, że kultura jest sumą wytworzonych przez ludzkość przedmiotów, ponieważ świat osób — w sposób autentycznie ludzki — istnieje przede wszystkim w świecie rzeczy. Jedynie dzięki procesowi eksterioryzacji, a więc jedynie dzięki rzeczom świat wewnętrzny człowieka jest dostępny dla innych ludzi.

[Drugim wielkim zagadnieniem ontologii kultury są formy obecności człowieka w rzeczach wytworzonych przez innych ludzi. Badania skoncentrowane na tym zagadnieniu można wyodrębnić w osobny dział filozofii kultury nazywany przeze mnie „filozofią portretów".]

Trzecim wielkim zagadnieniem ontologii kultury są relacje zachodzące pomiędzy kulturą a przyrodą. Pojawiają się w związku z tym następujące pytania: w jakim sensie przyroda jest podłożem i przestrzenią, w której rozwija się kultura? Jaki wpływ wywiera środowisko geograficzne na rozwój kultury? Czy kultura jest odzwierciedleniem i naśladowaniem przyrody czy także i przede wszystkim tworzy własny świat coraz bardziej niezależny od

przyrody i wywierający coraz większy wpływ na przyrodę (także destrukcyjny)?

[Z pytań o relację pomiędzy przyrodą a kulturą można wyodrębnić czwarty problem dotyczący materialnego tworzywa ludzkich dzieł. Są bowiem trzy podstawowe rodzaje tworzywa, z którego wytwarzamy przedmioty ergantropijne: po pierwsze, tworzywo psychiczne (nasze pomysły, nasza wiedza, nasze uczucia), po drugie, tworzywo psychofizyczne (przedmioty materialne już częściowo przetworzone przez innych ludzi), po trzecie, tworzywo fizyczne (brane przez twórcę bezpośrednio z przyrody). Okazuje się, że ten trzeci rodzaj tworzywa (np. drzewo, marmur) posiada takie cechy ogólne, specyficzne i jednostkowe, które mają istotny wpływ na ostateczny kształt dzieła. Sądzę, że jest to jedno z najcenniejszych odkryć Władysława Witwickiego — dokonane w młodości, a więc jeszcze przed pierwszą wojną światową, kiedy chodził przez kilkanaście lat na wszystkie lwowskie wystawy malarstwa i rzeźby i pisał z tych wystaw wnikliwe recenzje; zauważył, że dzieło zyskuje na wartości, gdy twórca potrafi podjąć dialog z tworzywem i słucha uważnie, co tworzywo ma do powiedzenia od siebie; gdy dopuszcza tworzywo do głosu czyli do współdecydowania o kształcie dzieła. Rozważania te zajmują miejsca na obszarze, który nazywam filozofią tworzywa.]

Piątym wielkim zagadnieniem są relacje zachodzące pomiędzy kulturą a społeczeństwem. Przedmiotem rozważań mogą być formy zależności kultury od stopnia rozwoju sił wytwórczych, od formacji społecznoekonomicznej, od tego kontekstu, który nazywamy „społecznymi ramami kultury". Kontekst ten sprawia, że w pewnych okresach historycznych kultura staje się towarem a życie kulturalne ulega komercjalizacji.

Wielorakie związki łączą kulturę z walką klas, z walkami politycznymi i narodowymi; kultura może stawać się orężem w tej walce, ulega instrumentalizacji. Może być jednak i tak, że to właśnie ona jest wartością, o którą toczy się walka.

Szósta grupa problemów związana jest z próbami prawidłowego wyodrębniania części składowych kultury. Jakie kryteria wyodrębniania są najwłaściwsze? Czy stosować podział na sektory: nauka, technika, sztuka, religia, wychowanie itd.? Czy podział na okresy: kultura starożytna, średniowieczna, nowożytna, współ-

czesna i kultura przyszłości? Czy na rejony geograficzne: kultura afrykańska, azjatycka, południowoamerykańska, śródziemnomorska, słowiańska, polska? Czy podział na części zróżnicowane klasowo: kultura szlachecka, chłopska, mieszczańska, robotnicza? Czy na części zróżnicowane światopoglądowo: kultura religijna, kultura świecka, kultura socjalistyczna? Czy na rodzaje kultury: kultura logiczna, kultura filozoficzna, kultura moralna, kultura pedagogiczna, kultura polityczna, kultura prawna, kultura ekonomiczna, kultura czytelnicza, kultura filmowa, kultura teatralna, kultura fizyczna itd. Ile jest kultur? Jakie relacje zachodzą (lub zachodzić powinny) pomiędzy różnymi kulturami? Jakie są rodzaje spotkań między kulturami? Jakie relacje zachodzą (lub powinny zachodzić) pomiędzy wyodrębnionymi wyżej częściami składowymi kultury? Czym różni się kultura od cywilizacji?

Siódma grupa problemów dotyczy powstania i rozwoju kultury. W jaki sposób powstała kultura? Czy istnieją obiektywne prawidłowości rozwoju kultur? Jakie czynniki decydują o rozwoju, kryzysach i upadku kultury.

Ósma grupa dotyczy czasu i przestrzeni w kulturze przy założeniu, że rozważania fizyków na temat czasu i przestrzeni nie wyczerpują tej problematyki pozostawiając filozofom kultury ogromne obszary rozważań nad czasem historycznym i przestrzenią społeczną, nad czasem i przestrzenią jako tworzywem dzieł sztuki, nad sposobami opanowania czasu i przestrzeni przez człowieka itd.

III. TEORIA POZNANIA KULTURY

Obejmuje ona cztery podstawowe grupy problemów:

Po pierwsze, co jest przedmiotem poznania wówczas gdy poznajemy kulturę? Istnieją cztery najważniejsze sposoby odpowiadania na to pytanie: a) przedmiotem poznania są przedmioty materialne wytworzone przez ludzi, b) przedmiotem poznania jest obecność człowieka w jego wytworach; poprzez wytwory pracy poznajemy osobowość twórcy, jego myśli, uczucia, pragnienia, a także sposób myślenia, odczuwania, wartościowania nie tylko jednostki, ale także grupy społecznej, narodu, epoki, c) przedmiotem poznania jest zachowanie się ludzi, [wykonywane przez nich

czynności,] sposób życia, d) przedmiotem poznania są tylko [lub przede wszystkim] nasze własne reakcje na bodźce ze strony wytworów innych ludzi. [Odpowiedzi te mogą się wzajemnie uzupełniać i przenikać.]

Po drugie, w jaki sposób poznajemy kulturę? W tej sprawie też można wyróżnić cztery najważniejsze rodzaje odpowiedzi: a) przez zewnętrzną obserwację, b) przez uczenie się tej kultury, w której jesteśmy wychowywani, [przyswajanie sobie jej zasobów i wzorów,] c) metodami naukowymi (jakimi? czy i jaką rolę może i powinna pełnić matematyka, statystyka, kulturometria, formalizacja języka, wzory logiczne, eksperyment?) czy też metodami specyficznie humanistycznymi takimi jak wczuwanie się, rozumienie, interpretowanie? d) a może najlepszym sposobem poznawania kultury jest poznawanie kultury od wewnątrz [to znaczy] przez udział w jej wytwarzaniu? Może istotę kultury chwytamy tylko wówczas, gdy stajemy się podmiotem, który ją wytwarza? Podmiotowość ma dwa piętra: na jednym wytwarzamy określone wytwory w taki sposób, jak „się" je wytwarza w danym środowisku; na drugim, wyższym piętrze (będącym jednak „fundamentem" pierwszego) wytwarzamy nie tylko przedmioty, ale także i przede wszystkim nowe zasady, sposoby i cele wytwarzania.

Po trzecie, czy poznać adekwatnie można tylko własną kulturę czy także inne kultury? Czy można przekroczyć barierę „języka" (w najszerszym znaczeniu tego słowa) własnej kultury i wniknąć w sposób myślenia, odczuwania, wartościowania, życia innych kultur? Czy dzieła innych kultur mogą być przełożone w sposób adekwatny na inne języki? Analogicznym problemem jest sprawa wzajemnej przekładalności dziedzin kultury: czy dzieła malarskie, poetyckie, filozoficzne mogą być przełożone na dzieła muzyczne i odwrotnie?

Po czwarte, czy poznawanie kultury możliwe jest jedynie w odniesieniu do kultury istniejącej współcześnie i w odniesieniu do tego, co pozostało z innych kultur, czy także w odniesieniu do tej kultury, której jeszcze nie ma? Czy jest możliwe prognozowanie rozwoju kultury?

Obejmuje ona cztery główne grupy problemów:

A — czy istnieją obiektywne kryteria wartościowania w kulturze, czy też wszelkie wartościowanie ma w tej dziedzinie charakter subiektywny (historycznie zmienny, uwarunkowany klasowo i politycznie)? Przykładem może być trudny u nas do przezwyciężenia europocentryzm. Czy główny spór między socjologią kultury (i etnologią) a filozofią kultury polega właśnie na tym, że socjologia kultury programowo powstrzymuje się od wartościowania i traktuje kulturę w sposób globalny jako całość zachowań i wytworów bez względu na ich wartość, natomiast filozofia kultury nie może powstrzymać się od wartościowania zachowań i wytworów, ponieważ tylko niektóre z nich, mianowicie te wartościowe, uważa za „kulturalne"? Z tego punktu widzenia bardzo przydatne jest istnienie dwóch przymiotników: przymiotnikiem „kulturowe" można określać wszystkie zachowania i wytwory ludzkie, a przymiotnikiem „kulturalne" tylko ich cenioną przez nas część. Przydatne jest także wprowadzenie słowa: kulturoid dla określenia wytworu kulturowego, który znajduje się poniżej progu pozwalającego na zaliczenie go do wytworów kulturalnych. Do kategorii kulturoidów zaliczylibyśmy wszystkie bohomazy, szmiry, kicze, produkty ignorantów, grafomanów, brakorobów.

B — co może być przedmiotem wartościowania? Sądzę, że filozofia kultury ocenia (i powinna oceniać):

a) wszelkie wytwory ludzkie (podstawowa linia podziału dzielić będzie wytwory wartościowe, społecznie użyteczne od wytworów bezwartościowych, bezużytecznych, szkodliwych, stanowiących zanieczyszczenie środowiska kulturalnego; w obrębie wytworów wartościowych można wyróżnić dzieła wybitne i arcydzieła: zadaniem filozofii kultury jest jednak nie tyle ocenianie poszczególnych wytworów, co wysuwanie uzasadnionych propozycji kryteriów, jakie powinny być stosowane przy ocenie),

b) cechy i części tych wytworów (takie oceny są bardziej przydatne od ocen globalnych, ponieważ prowadzą do poprawiania, modyfikowania, unowocześniania, doskonalenia wytworów) [natomiast z etykiet globalnych nic dla naszej aktywności nie wynika,]

c) zbiory wytworów (na przykład całość dzieł jednego twórcy, albo całość dzieł wystawionych w muzeum), [a także sposób ich uporządkowania,]

d) części składowe kultury,

e) różne kultury,

f) czynności (twórcze, odtwórcze, a także odbiorcze); ocenie podlega także sposób uczestnictwa w kulturze,

g) twórcy; w tym sensie filozofem kultury, który na podstawie określonych, [przyjętych przez siebie] kryteriów musi oceniać, o kim pisać więcej, o kim mniej, a kogo można pominąć, musi być każdy historyk filozofii, historyk literatury, malarstwa, muzyki, wydawca słowników biograficznych i encyklopedii; ocena twórców i ich dzieł towarzyszy każdemu etapowi pracy historyków, począwszy od etapu zbierania materiałów aż do uzupełnienia gotowej pracy krótkim [obcojęzycznym] streszczeniem.

C — Najważniejszym problemem aksjologicznym jest problem naczelnych wartości, a w szczególności pytanie: czy wytwarzane przez człowieka rzeczy (arcydzieła muzyki, malarstwa, rzeźby, architektury, poezji, dzieła filozoficzne, odkrycia naukowe i wynalazki) są dobrami o najwyższej wartości, których wytwarzanie (a także poznawanie, przyswajanie sobie, ochrona, zachowanie dla przyszłych pokoleń) nadaje życiu ludzkiemu godność i sens. Pozytywnej odpowiedzi na to pytanie nie należy przeciwstawiać tej wersji humanizmu, która powiada, że „najwyższą wartością jest człowiek". Człowieczeństwo polega bowiem na wytwarzaniu kultury i na uczestnictwie w kulturze, a specyficznie ludzkim sposobem istnienia człowieka w świecie jest istnienie wyeksteriorycznie w przedmioty materialne.

D — Czy świat wartości kulturalnych jest zhierarchizowany monocentrycznie czy też ma strukturę policentryczną? w szczególności:

a) jakie relacje powinny zachodzić pomiędzy religią a kulturą? Czy nauka, sztuka, wychowanie powinny być podporządkowane religii, czy też powinny być od niej niezależne? Czy religia powinna — w sposób trwały — istnieć obok nauki, sztuki, filozofii czy też powinna zostać całkowicie wyeliminowana z życia społecznego albo roztopiona w kulturze świeckiej?

b) czy kultura powinna być podporządkowana państwu, naro-

dowi, polityce czy też powinna mieć charakter autonomiczny („sztuka dla sztuki")?

c) jak oceniać poglądy uważające kulturę lub jej składniki za wartość naczelną, której wszystko powinno być podporządkowane — jak to było w takich systemach jak Religia Muzyki, Kult Sztuki, Kult Nauki? Jakie są pozytywne i negatywne aspekty takich świeckich kultów?

Należy tu zauważyć, że kult tych arcydzieł, które już istnieją może wpływać paraliżująco na naszą własną aktywność twórczą [i na zainteresowanie odbiorców twórczością współczesną]. Wobec całej tradycji powinniśmy zajmować postawę krytyczną, traktować ją jako „pole wielorako przekształcalne". Każde dzieło ludzkie powinno być ujmowane w aspekcie jego możliwości bycia innym niż jest, w aspekcie możliwych przekształceń, ulepszeń, rozwinięć, pogłębień. Nie chodzi o to, żeby „czcić" świat arcydzieł, ale o to, żeby [czerpać z nich bodźce do własnej twórczości i] powiększać ten świat własnymi dziełami. Oprócz tego kult jakiejś jednej wybranej dziedziny kultury (na przykład nauki) może prowadzić do lekceważenia innych dziedzin (na przykład sztuki). Nawet w przypadku sakralizacji wartości kulturalnych (a więc sakralizacji najszlachetniejszego rodzaju wartości), sakralizacja pełni [także] funkcje negatywne.

V. POLITYKA KULTURALNA

Przez politykę kulturalną rozumiem tu całokształt działań krytycznych, projektujących, programujących i praktycznych, zmierzających do [utrzymania lub] zmiany istniejącego stanu rzeczy w dziedzinie kultury. Do filozofii kultury należy wypracowanie teoretycznych podstaw, zasad, kryteriów dla budowania takich projektów i programów.

Polityka kulturalna obejmuje cztery podstawowe obszary:

a) eliminowanie zjawisk uważanych za negatywne,

b) sterowanie rozwojem kultury (na przykład układanie budżetu wydatków na kulturę, planowanie sieci przestrzennej placówek kulturalnych [takich jak szkoły, wyższe uczelnie, instytuty naukowo-badawcze, biblioteki, muzea, sale wystawowe, kina, teatry, filharmonie, domy kultury, księgarnie, drukarnie, wytwórnie

płyt, wytwórnie filmów, itd.] układanie programów szkolnych, wydawniczych, radiowych, telewizyjnych),

c) działania mające na celu rozwój kultury jako wysoko cenionej wartości bez prób jej instrumentalizowania (bezinteresowny mecenat, wychowanie, „dla kultury", towarzystwa naukowe i stowarzyszenia kulturalne, związki twórcze, fundacje, ochrona zabytków),

d) programowanie spotkań między kulturami (programowanie „ładu międzynarodowego w dziedzinie kultury"), umowy o wymianie kulturalnej oparte na zasadach równorzędności, respektujące podmiotowość obu stron.

Rzecz jasna, że również polityka kulturalna może i powinna być przedmiotem oceny.

VI. HISTORIA FILOZOFII KULTURY

Jest częścią historii filozofii i metodami historycznymi bada, przypomina, interpretuje, rekonstruuje, porządkuje, ocenia, porównuje wypowiedzi filozofów na temat kultury.

Prócz tego historyk filozofii bada także „teksty niefilozoficzne" (np. naukowe, publicystyczne, teologiczne, literackie, pamiętniki, korespondencję) i wyłuskuje z nich treści, należące, jego zdaniem, do filozofii kultury. Może podjąć zadanie jeszcze trudniejsze: wydobywanie treści filozoficznych, należących do filozofii kultury, a ukrytych w dziełach poetyckich, malarskich, muzycznych, albo jeszcze głębiej — w praktyce procesu twórczego. W tym ostatnim przypadku historia filozofii kultury staje się filozofią praktyki — w najgłębszym rozumieniu tego terminu, a więc próbą wydobywania filozofii, która tkwi obiektywnie w samej przyrodzie i w dziejach rozwoju społecznego.

VII. SYSTEM FILOZOFII KULTURY

Zajmowanie się filozofią kultury może polegać na rozważaniu — w sposób filozoficzny — jakiegoś jednego lub kilku spośród wymienionych wyżej problemów. Może to być zbieranie i porządkowanie cudzych myśli, pogłębione ich interpretacją i krytyką. Mogą to być poszukiwania własnych odpowiedzi na posta-

wione problemy i przedstawianie własnych myśli w formie aforystycznej lub częściowo uporządkowanej.

Na wyższym piętrze sposobu uprawiania filozofii kultury można wyodrębnić cztery podstawowe obszary:

a) łączenie własnych myśli o kulturze w spoisty system (o strukturze monocentrycznej lub policentrycznej) z własną ontologią, antropologią filozoficzną i aksjologią a także z jakąś wizją przyszłości i zarysem działań na rzecz jej urzeczywistnienia,

b) stawianie nowych pytań, problemów, a tym samym i nowych zadań przed filozofią kultury,

c) doskonalenie starych i wytwarzanie nowych narzędzi pojęciowych dla filozofii kultury,

[d) wytwarzanie przestrzeni dla aktywności myślowej osób zapraszanych do współtwórczego udziału w budowaniu otwartego systemu filozofii kultury].

„Annales UMCS", tom X (1985), Lublin 1990, s. 1 - 10.

Ukończone 26 stycznia 1986 r.

Post scriptum (1989)

Nie potrafię wskazać daty ani okoliczności pomysłu, że naukę (konkretnie uprawianą lub projektowaną) najlepiej charakteryzować („portretować") zestawem najważniejszych pytań, na które poszukuje ona odpowiedzi. Na pewno towarzyszy mi ona od 1966 roku, kiedy charakteryzowałem zaprojektowaną przez siebie historię ateografii (*Przedmiot i zadania historii ateografii*, „Euhemer", 1966 nr 5 (54), s. 3 - 14). Później w podobny sposób charakteryzowałem inkontrologię, a w przytoczonej pracy — pisanej w styczniu 1986 r. — filozofię kultury. Znacznie później, bo dopiero w 1989 r. pojawiła się myśl, że również filozofa można portretować nie tylko gotowymi dziełami, charakterystycznymi narzędziami, warsztatem, ale także tymi pytaniami, które są jego „własnymi pytaniami" — rozwiązywanymi często przez całe życie. A wraz z tą myślą pokusa, żeby sporządzić taki autoportret, który odsłoni przede mną moje własne pytania, te najważniejsze, te, które tworzą ze mnie podmiot myślenia filozoficznego wytwarzającego własnymi pytaniami własny obszar badań.

Zamiast uwag do przytoczonego tekstu wprowadziłem — w kwadratowych nawiasach — uzupełnienia. Najważniejsze z nich wzbogacają portret filozofii kultury (a także mój autoportret) o tak istotne działy problematyki jak: formy obecności człowieka w dziełach innych ludzi czyli filozofia portretu; przejęcie od Witwickiego koncepcji aktywności materiału i budowana na tej podstawie filozofia tworzywa; zagadnienie wytwarzania przestrzeni dla aktywności myślowej „odbiorców" naszego dzieła czyli uzupełnienie spacjocentryzmu o filozofię mocy spacjogennych.

Uzupełniony o te trzy myśli tekst ma więc dwie daty własnych narodzin: styczeń 1986 i maj 1989 — jest owocem dialogu prowadzonego dziś z sobą młodszym o trzy lata.

26 maja 1989 r.

WIELOCZĄSTKOWA STRUKTURA PODMIOTU KULTURY

Gdyby za przedmiot antropologii filozoficznej uznać jednostkę „samą w sobie", rozpatrywaną w oderwaniu od relacji łączących ją z innymi ludźmi i z wytwarzanymi przez nią przedmiotami, wówczas o tak izolowanej jednostce nie dałoby się zbudować żadnej interesującej wypowiedzi. Dlatego właśnie dla rozważań o człowieku znacznie lepszą nazwą jest filozofia kultury. Nazwa ta powinna przypominać, że podstawową kategorią tych rozważań nie jest izolowana jednostka sama w sobie, ale podmioty kultury wraz z wytwarzanymi przez nie przedmiotami. Zajmując się „jednostką" filozofia kultury koncentruje uwagę zawsze na sieci relacji łączących ją z innymi podmiotami i ze światem przedmiotów.

Bogactwo tych relacji jest czynnikiem polimeryzacji jednostki: różnicuje ją wewnętrznie na wiele różnorodnych cząstek, które mogą się usamodzielniać. W rezultacie takich procesów jednostka staje się bytem rozproszonym w przestrzeni i w czasie. Przyjmowane dotąd niemal powszechnie — milczące założenie o czasoprzestrzennej jedności i jednorodności jednostki jest przesądem, który przeszkadza rozwojowi filozofii kultury. Sądzę, że znacznie lepszym fundamentem filozoficznych rozważań o czło-

wieku i jego dziełach będzie uznanie wielocząstkowej struktury podmiotu.

Jednym z pierwszym myślicieli, który zauważył — w sobie samym — wielocząstkowość, był Owidiusz, który posłużył się słowem „cząstka" (*pars*) w dwóch niezwykle doniosłych kontekstach: kiedy zastanawiał się nad własną tożsamością, nad sobą jako podmiotem kultury, podmiotem wytwarzającym dzieła będące trwałymi składnikami kultury.

Pierwszy kontekst tworzą ostatnie wiersze ostatniej spośród XV ksiąg *Przemian*. Owidiusza przepełnia radość, ponieważ ukończył potężne, doskonałe dzieło (*opus*). Eksterioryzując własne myśli i uczucia w to dzieło sprawił, że stało się ono częścią jego osobowości, a jednocześnie część jego osobowości przeniosła się na zawsze w to dzieło. Dlatego nazwał to dzieło „lepszą cząstką samego siebie" (*pars melior mei*). Drugi kontekst stanowi — pisana na wygnaniu — *Autobiografia*. Owidiusz — w prowadzonym ponad stuleciami dialogu z potomnością (*posteritas*) — wspomina, że wraz ze śmiercią ukochanego brata utracił „cząstkę samego siebie" (*coepi parte carere mei*). Przytoczone fragmenty odsłaniają nam zarys niezwykłej teorii: człowiek, według Owidiusza, składa się z wielu cząstek, ale nie chodzi tu ani o atomy, ani o tkanki i części ciała, ani o poszczególne akty i dyspozycje psychiczne. Cząstkami tymi są wytworzone przez nas przedmioty oraz inni, bliscy nam ludzie.

Niezwykłość tej teorii wzrasta, jeśli wczytamy się głębiej w tekst *Przemian* i odsłoni się przed nami najważniejsza, łącząca wszystkie wiersze, myśl: ludzie, którzy stają się w tych wierszach ptakami, drzewami, skałami — zachowują własną tożsamość. Przybierając postać drzew Filemon i Baucyda pozostają parą kochających się małżonków. Ich wdrzewowstąpienie nie jest utratą osobowości ludzkiej, ale jej utrwaleniem, podobnie jak wniebowstąpienie Juliusza Cezara. Istnieje głęboka więź pomiędzy bohaterami *Przemian* a Owidiuszem. Jego życie też było pełne cudownych metamorfoz: wielokrotnie dokonywał się w nim cud wdziełowstąpienia. Owidiusz „wstępował" w tworzone przez siebie dzieło, przekazywał mu najlepsze cząstki własnej osobowości i w ten sposób ulegał zwielokrotnieniu. Przebywał jednocześnie

we własnym ciele i w wytworzonych przez siebie przedmiotach. Skazany na wygnanie musiał opuścić Rzym, ale przebywając „w Sarmacji" był jednocześnie obecny — szczególnie doniosłym sposobem istnienia — w Rzymie, gdzie czytano jego wiersze.

Pojęcie „wdziełowstąpienia" można uznać za centralną kategorię filozofii kultury. Oznacza ono dwa podstawowe procesy, dzięki którym żyje i rozwija się kultura. Z jednej strony obserwujemy proces eksterioryzowania się twórcy we własne dzieła. „Wkładając całą duszę" w tworzone przez siebie dzieła, twórca „wstępuje" w nie i dzięki temu jest w nich trwale obecny. Z drugiej strony obserwujemy proces interioryzacji tych dzieł przez odbiorców; proces ten polega na tym, że zauważone i przyswojone cząstki cudzych dzieł stają się duchowym pokarmem odbiorców i przekształcają się w cząstki ich osobowości. Z czytanych książek, słuchanych wykładów, oglądanych obrazów, przedstawień teatralnych i filmów, z głęboko przeżywanej muzyki budujemy naszą osobowość, wykorzystując „uczestnictwo w kulturze" do autokreacji (czyli — jak mówi Maria Dudzikowa — „trudnej sztuki tworzenia samego siebie"). „Wstępując" w dzieła innych ludzi możemy poddać się ich mocy „roztapiania" nas w sobie; każdy z pewnością zna z własnego doświadczenia takie chwile, kiedy na koncercie, albo w czasie czytania zajmującej powieści, czy na interesującym filmie zapomniał o sobie i stawał się cząstką świata kreowanego przez muzykę, powieść lub film. Wartość takich chwil przekracza to, co przeżywamy w czasie ich trwania, ponieważ „powracając do siebie" zabieramy ze sobą zauważone wartości, które odtąd wzbogacać będą nasz świat wewnętrzny.

Prócz tego istnieje jeszcze inny sposób „wstępowania w dzieło" drugiego człowieka. Polega on na tym, że zauważamy w nim nie tylko przestrzeń wypełnioną przez niego, ale także puste przestrzenie dla naszej własnej aktywności. Wypełniając te przestrzenie naszymi myślami, uczuciami, pragnieniami, projektami — stajemy się współtwórcami dzieł, z którymi się spotykamy. Warto pamiętać, że oprócz pustych miejsc, jakie zawiera każde dzieło, obecność pustych przestrzeni charakteryzuje także świat dzieł jako pewną historyczną całość. Odkrycie takiej przestrzeni dla siebie, dla takich dzieł, jakich jeszcze nie ma i nigdy nie było, a jakie

mogą być stworzone tylko przez nas, stanowi szczególnie wysoką wartość procesu wstępowania w świat dzieł.

Rezultatem „wdziełowstąpienia" jest więc to, że człowiek naprawdę istnieje przede wszystkim w wytworzonych przez siebie przedmiotach. Ten sposób istnienia można nazwać ergantropią czyli ontologiczną jednością człowieka i dzieł ludzkich. Spotykane przez nas dzieła nieustannie przekształcają się w cząstki substancji naszej osobowości, a nasza osobowość ulega zwielokrotnieniu, ponieważ potrafimy ją przekazywać tworzonym przez nas przedmiotom.

Dla opisu tego rodzaju procesów szczególnie przydatne narzędzie pojęciowe stworzył w 1911 r. Kazimierz Twardowski dowodząc w pracy *O czynnościach i wytworach*, że oprócz wytworów psychicznych i wytworów fizycznych istnieją wytwory psychofizyczne. Wytworami czynności psychicznej (na przykład czynności myślenia) są wytwory psychiczne (w tym konkretnym przypadku nasze myśli). Wytworami czynności fizycznej (na przykład nieumyślnego potrącenia szklanki) jest wytwór fizyczny (w tym konkretnym przypadku — rozbite szkło). Natomiast w przypadku rzeczywistej twórczości — polegającej na eksterioryzowaniu świata wewnętrznego w tworzony przez nas przedmiot — wytworami naszych czynności są przedmioty psychofizyczne czyli takie przedmioty fizyczne, które naznaczone są indywidualnym piętnem naszej osobowości, ponieważ potrafiliśmy przekazać im „lepsze cząstki nas samych".

W wiekach średnich domagano się od twórców, aby tworzyli w sposób bezosobowy. Istniały zasady tworzenia doskonałych dzieł; zasad tych trzeba się było nauczyć i stosować je w taki sposób, żeby do wytworu nie przedostały się indywidualne cechy osoby, która go wytworzyła. W rezultacie takich nakazów i zakazów — jeśli były one przestrzegane — powstające w owych czasach wytwory nie miały charakteru dzieł, ponieważ pojęcie dzieła jest nierozerwalnie związane ze zdolnością wytworu do noszenia w sobie istotnych cząstek osobowości twórcy.

Pojęcie dzieła — jako wartości kulturalnej — które istniało w starożytności (m. in. u Hippiasza z Elidy, Diotimy z Mantinei, Platona, Cycerona, Owidiusza, Horacego), a było wypierane przez etykę średniowieczną, pojawiło się ponownie wraz z Odrodzeniem.

Pierwszym renesansowym filozofem, który wiązał „godność człowieka" (*dignitas hominis*) z budową świata dzieł, był Giannozzo Manetti (1396 - 1459). Sławił on niezwykłą, twórczą potęgę umysłu ludzkiego, o której świadczą wspaniałe dzieła: „Nasze bowiem, to znaczy ludzkie, są te wszystkie dzieła, które widzimy, wszystkie domy, wszystkie osiedla i miasta, wszystkie budowle [...]. Nasze są obrazy, nasze rzeźby, nasze są sztuki, nasze nauki [...]. Nasze wszystkie wynalazki [...]. Nasze wreszcie są wszystkie narzędzia i machiny, dzieła tak bardzo cudowne i niewiarygodnie pomysłowe".

Szczególne znaczenie miało wprowadzenie pojęcia dzieła (*opus*) do filozofii muzyki. Pierwszym, który tego dokonał — w 1477 roku — był Jan Tinctoris (ok. 1435 - 1511). Wprowadza on zresztą trzy doniosłe terminy otwierające nową epokę w dziejach pojmowania muzyki — uważanej odtąd za sumę konkretnych dzieł muzycznych (nazywanych przez kompozytorów opusami). Każdy z tych terminów dotyczy tego samego desygnatu, ale podkreśla inny jego aspekt. Podstawowym terminem jest słowo „*opus*" (dzieło), które posiada konkretnego twórcę i może zostać przez niego przekazane potomnym. Drugim terminem jest wyrażenie wartościujące: *compositum auditu dignum* (kompozycja, której warto wysłuchać). Trzecim terminem — wyrażenie *res facta* (rzecz wytworzona) wskazujące na to, że chodzi nie o sam pomysł (czyli o wytwór psychiczny), ale o przedmiot materialny istniejący realnie w świecie zewnętrznym.

W XX wieku pojawiły się w niektórych kierunkach awangardowych tendencje kontrrenesansowe zmierzające do destrukcji renesansowego pojęcia dzieła i do eliminacji indywidualnych cech osobowości twórcy z procesów prowadzących do powstawania wytworów składających się na Nową Plastykę i Nową Muzykę.

Czołowym teoretykiem idei depersonalizacji sztuki jest kompozytor amerykański John Cage. Wytwarzając muzykę, stara się on wyeliminować własne intencje, nie podejmować własnych decyzji, zastępować je przez Przypadek, objawiający się liczbami uzyskiwanymi przez rzucanie kostek. Muzyka — powiada Cage — nie powinna wyrażać naszej osobowości. Poczynając od Renesansu przez kilka stuleci zmuszano muzykę do wyrażania uczuć i myśli kompozytorów. Tej praktyce przeciwstawia Cage hasło:

„pozwólmy dźwiękom być dźwiękami" — niezależnymi od osobowości kompozytora, od jego upodobań i tego wszystkiego, co zostało zmagazynowane w jego pamięci. Stąd zainteresowanie Cage'a filozofią Wschodu. Studiował jogę, żeby nauczyć się sposobu unicestwiania podmiotu (*making nonexistent the ego*). Z tego punktu widzenia najbardziej typowym utworem Cage'a jest kompozycja *4'33"* z 1952 r., w której pianista nie dotyka instrumentu, pragnąc, aby cały czas trwania tego utworu był wypełniony niezależnymi od kompozytora i wykonawcy dźwiękami wytwarzanymi przez środowisko (*environmental sounds*).

Dla uniknięcia ewentualnych nieporozumień należy tu wyjaśnić, że piszący te słowa wysoko ceni Cage'a jako nowatora, który — jak nikt inny — potrafi fascynować obfitością niezwykłych pomysłów. Zdecydowany sprzeciw budzi jedynie jego dążenie do depersonalizacji muzyki — podobnie jak inne programy sztuki bezosobowej, bezimiennej, odrzucającej zasadę ergantropii, czyli eksterioryzowania [cząstek] osobowości twórcy w tworzone przez niego dzieła.

Spróbuję teraz przedstawić moją teorię wielocząstkowości w sposób bardziej konkretny. Na przykład: jak wyobrażam sobie sposób istnienia kompozytora? Najważniejsze, moim zdaniem, są cztery zbiory cząstek:

1) Na początku umieszczam te cząstki, z których zbudowana jest jego osobowość: słyszane melodie, rytmy, brzmienia, fragmenty dzieł muzycznych oraz dźwięków i szmerów środowiskowych — to wszystko, co go z dziedziny wrażeń słuchowych zafascynowało lub choćby tylko zainteresowało i wytworzyło w ten sposób — uczuciową lub intelektualną — więź pomiędzy „nim" (podmiotem w węższym znaczeniu tego słowa, ale również rozumianym wielocząstkowo i policentrycznie) a źródłami dźwięków (innymi kompozytorami, wykonawcami, instrumentami, ptakami, szumem drzew i rzek); następnie poszczególne myśli, usłyszane w rozmowach lub na wykładach, wyczytane z książek, będące materiałem do budowy wiedzy o świecie i poglądu na świat a także podstawą więzi z nauczycielami, przyjaciółmi, pisarzami, uczonymi, filozofami; dalej oglądane ogrody, pola, lasy, góry, rzeki, miasta, obrazy, rzeźby, widowiska teatralne, filmowe, telewizyjne — to wszystko, co zafascynowało lub zainteresowało go swoim wyglądem i co —

podobnie jak cząstki świata dźwięków i cząstki świata myśli — mogło stać się dla niego źródłem inspiracji dla tworzenia własnych dzieł, a także podstawą więzi łączących go z przyrodą i spotykanymi ludźmi; następnie — złożona z drobnych cząstek — całość przeżyć i doświadczeń życiowych a także marzeń sennych, uczuć, pragnień, pomysłów, projektów, wchodzących ze sobą w rozmaite relacje. Wszystkie te cząstki razem składają się na „świat wewnętrzny", zawierający w sobie ludzi, przedmioty i własne stany psychiczne, cząstki powiązane skomplikowaną siecią relacji.

[Ta nieustannie rosnąca masa ruchomych cząstek jest zwykle jakoś uporządkowana wokół kilku ośrodków: wrażenia i wyobrażenia akustyczne wokół charakterystycznego dla danej jednostki „sposobu słyszenia", wrażenia i wyobrażenia wzrokowe — wokół „sposobu widzenia", uczucia — wokół „sposobu odczuwania", myśli, rozumowania, przekonania, pomysły, projekty — wokół „sposobu myślenia", a wykonywane czynności — wokół charakterystycznego „sposobu wytwarzania rzeczy", czyli w danym konkretnym przypadku wokół „sposobu komponowania", który odróżnia tego właśnie kompozytora od wszystkich innych kompozytorów.]

2) Na drugim miejscu umieszczam te przedmioty, w których znalazły się istotne cząstki osobowości kompozytora, a więc wszystkie jego rękopisy, następnie drukowane teksty partytur jego utworów, a także jego książek i artykułów (o muzyce i na wszelkie inne tematy), dalej żywe wykonania jego utworów oraz płyty i taśmy, na których te utwory zostały utrwalone; w przeciwieństwie do istnienia biologicznego, które w określonym momencie czasu może znajdować się tylko w jednym miejscu przestrzeni, to istnienie wyeksterioryzowane w materialne przedmioty charakteryzuje się równoczesną polilokacją: ten sam utwór może być jednocześnie wykonywany nie tylko w różnych miastach, ale także w różnych częściach świata; może także istnieć — w sposób rozproszony po całym świecie — w setkach tysięcy egzemplarzy drukowanych partytur, wyprodukowanych płyt, nagranych taśm.

[Tym, co łączy te cząstki w jedną całość jest — ukryty w tych cząstkach — charakterystyczny dla danego kompozytora — „sposób komponowania" przeniesiony z czynności twórczych do wnętrza wytwarzanych dzieł.]

3) Na trzecim miejscu umieszczam tych ludzi, którzy słyszą lub kiedyś słyszeli i zapamiętali jakiś utwór naszego kompozytora (albo jakiś jego fragment); tych ludzi, którzy wykonują jego utwory, i tych, którzy coś o nim czytali albo spotkali go osobiście, albo widzieli jego fotografię, pomnik albo wizerunek na znaczku pocztowym (czy jak Chopina — na banknocie 5000-złotowym); obecne w świadomości lub podświadomości tych ludzi cząstki osobowości kompozytora mogą pełnić w niej rozmaite funkcje, poczynając od cierpliwego czekania na swoją porę, przez formy aktywności podporządkowanej działaniu innych cząstek aż ku najwyższym formom samodzielnej aktywności wywierającej wpływ na sposób myślenia, odczuwania i postępowania ludzi, w których przebywają; opisując tego rodzaju sytuacje stworzyłem kilka lat temu pojęcie „pola dajmoniona", na którym pojawiają się najczęściej nasi nauczyciele, mistrzowie, osoby podziwiane — przekształcane w procesie interioryzacji w aktywne składniki podmiotu, który je w sobie nosi.

4) Na czwartym miejscu należy umieścić przedmioty wytworzone przez tych ludzi, którzy noszą lub nosili w sobie istotne cząstki naszego kompozytora i w procesie eksterioryzowania własnego świata wewnętrznego przekazali wytwarzanym przez siebie przedmiotom także owe cząstki. Oprócz cząstek przekazanych wiernie można w tych przedmiotach wykryć cząstki zdeformowane przez niedbałość i nieudolność a także cząstki poddane interesującym przetworzeniom. Cząstki te wchodzą w skomplikowaną sieć relacji z cząstkami innego pochodzenia a nowy kontekst nadaje cząstkom naszego kompozytora nowy sens.

Podsumowując: istniejemy — w postaci milionów cząstek — nie tylko „w sobie", ale także w innych ludziach i w przedmiotach (tych, które sami wytworzyliśmy, i tych, które wytworzyli inni ludzie). Taki jest sens wyrażenia *homo in rebus*, które w 1974 r. znalazło się w podtytule książki: *Człowiek w świecie dzieł.*

Cząstki, z których składamy się, są aksjologicznie zróżnicowane. Już Owidiusz wyróżniał cząstki lepsze i gorsze. To zróżnicowanie jest zachętą do selekcji zarówno w procesach autokreacyjnych jak recepcyjnych. Tworząc samego siebie możemy wymieniać cząstki gorsze na lepsze, a dobre na jeszcze lepsze. Po-

dobnie inni ludzie, spotykając się z nami, dokonują zwykle wyboru: nastawiają się na odbiór określonych cząstek naszej osobowości, zamykając się przed innymi. Ze względu na zróżnicowanie owych cząstek można i trzeba cały świat dzieł ludzkich [a także siebie samego] traktować jako pole przekształcalne, w którym każdy element można wymienić na inny, a całość uporządkować na wiele rozmaitych sposobów.

Ci, którzy przyzwyczaili się uważać człowieka za „duszę" przebywającą w ciele lub za ożywione ciało, będą prawdopodobnie opierać się wnioskom wynikającym z tych rozważań i oskarżać autora o destrukcję podmiotu. Otóż warto wyjaśnić, że uznanie wielocząstkowego sposobu istnienia człowieka nie jest wcale destrukcją podmiotu, ani nawet [nie jest wcale] zanegowaniem jego jedności. Przeciwnie, wielocząstkowość czyni z podmiotu pojęcie bogatsze. Tożsamość podmiotu nie opiera się odtąd na jego lokalizacji przestrzennej, ale na jedynym, charakterystycznym dla niego i tylko dla niego układzie cząstek.

Problem tożsamości wielocząstkowego podmiotu staje się w ten sposób problemem indywidualnego stylu kompozycji.

Warto zauważyć, że zalążki tej teorii można odnaleźć w starożytnej Grecji u Simmiasza (zaprzyjaźnionego z Sokratesem ucznia pitagorejczyka Filolaosa). Pojęciu duszy jako prostej, niepodzielnej substancji Simmiasz przeciwstawiał własne pojęcie duszy jako harmonii czyli syntezy różnorodnych cząstek. Omawiając to pojęcie Arystoteles słusznie zauważył, że syntezy takich cząstek są bardzo liczne i mogą być dokonywane na wiele różnych sposobów: πολλαί τε γὰρ αἱ συνθέσεις τῶν μερῶν καί πολλαχῶς— z czego wynika, że problem osobowości ludzkiej jest problemem „metody składania owych cząstek".

Pisząc o Simmiaszu Diogenes Laertios wymienia wśród różnych jego prac także dzieło *O muzyce*. Można więc z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, że dla rozwijania tej interesującej antropologii filozoficznej źródłem inspiracji było dla Simmiasza badanie dzieł muzycznych.

Uwaga ta rodzi pokusę, żeby zakończyć te rozważania powtórzeniem myśli, którą w 1979 r. zakończyłem rozważania o drodze Bogusława Schaeffera do *Vaniniany*:

„Jak niegdyś z astronomii, biologii, ekonomii tak, być może,

dziś z muzykologii mogą płynąć potężne inspiracje dla odnowy myśli filozoficznej, aby przybrała kształt odpowiadający potrzebom nadchodzącego czasu".

Wielocząstkowa struktura podmiotu kultury, w: *Struktura podmiotu*, Lublin 1988, s. 46 - 54.

Ukończone 16 lutego 1986 r.

Post scriptum (1989)

Przytoczony tekst można uznać za jedno z kilku „pól dojścia". Wątek rozważań o wielocząstkowej strukturze osobowości — zainicjowany referatem wygłoszonym 12 maja 1939 r. — uzyskał 16 lutego 1986 r. rozwinięty kształt jako jedna z najważniejszych części składowych systemu filozofii kultury. Była silna pokusa, żeby przypieczętować ten kształt formułą: *Ne varietur!*

Po trzech latach okazało się, że wersji tej nie mogę uznać za ostateczną, ponieważ zawiera luki, z których wcześniej nie zdawałem sobie sprawy. W kilku miejscach wytworzyły się wiry, które sprawiały, że pisząc inne prace wplatałem do nich fragmenty, będące faktycznie próbami wypełniania tych luk.

Dziś, kiedy te luki zauważyłem, nie musiałem długo zastanawiać się nad ich wypełnianiem, ponieważ uzupełnienia były „gotowe"; trzeba było tylko przypomnieć sobie rezultaty kilkuletniej pracy myślowej i wstawić je w odpowiednie miejsca. Umieszczenie tych uzupełnień (w nawiasach kwadratowych) dokładnie w tych miejscach, w których powinny się one znajdować, jest najlepszym rozwiązaniem, ponieważ dzięki temu wersja sporządzona dziś — 26 maja 1989 r. — adekwatnie odzwierciedla obecny kształt teorii wielocząstkowości.

Zauważone dziś luki tekstu z 1986 r. dotyczyły w gruncie rzeczy tylko jednej sprawy, ale o znaczeniu fundamentalnym. Wyliczałem rozmaite rodzaje cząstek, a nie wspomniałem o tym, co jest czynnikiem integracji, co spaja te cząstki w jedną całość. W przypadku kompozytora takim czynnikiem integracji jest charakterystyczny dla niego „sposób komponowania".

Powstaje teraz pytanie, czy można zrobić następny krok i uznać, że jest to również czynnik integracji trzeciego i czwar-

tego rodzaju cząstek, a więc form obecności kompozytora w innych ludziach i w wytwarzanych przez nich przedmiotach. Sprawa ta wymaga jeszcze badań, a na razie można powiedzieć tylko tyle, że

1) najbardziej istotna więź między nauczycielem a jego uczniami wytwarza się — w przypadku kompozytora — wokół jego sposobu komponowania, a w przypadku filozofa — wokół jego sposobu myślenia; jednakże nie można sprowadzać rozmaitych typów relacji pomiędzy ludźmi do tego jednego typu relacji: uczeń i nauczyciel,

2) na terenie filozofii portretu a więc obszaru, który dotyczy przede wszystkim form obecności człowieka w dziełach innych ludzi, również należałoby przyjąć, że najbardziej adekwatnym portretem kompozytora jest taki portret, który pokazuje jego sposób komponowania. Nasuwają się jednak od razu trzy uwagi: po pierwsze, nie wiadomo, czy to jest możliwe (zwłaszcza jeśli chodzi o portrety fotograficzne, malarskie, rzeźbiarskie, poetyckie); przyjęcie tego założenia nie powinno prowadzić do rezygnacji z ogromnego bogactwa różnorodności możliwych portretów; warto więc od razu przyjąć i drugie założenie, że dobry portret kompozytora powinien pokazywać nie tylko jego sposób komponowania, ale także inne aspekty jego osobowości (we wzajemnych powiązaniach); po trzecie, nie należy redukować bogactwa form obecności człowieka w dziełach innych ludzi do tej jednej formy „obecności portretowanego w portrecie".

Oprócz uzupełnień związanych z wprowadzeniem nowego narzędzia pojęciowego, mianowicie „sposobu komponowania", wprowadziłem — również w nawiasie kwadratowym — jeszcze trzecie uzupełnienie. Składa się ono tylko z czterech słów, a więc pozornie chodzi o drobiazg. W rzeczywistości uzupełnienie to otwiera nowe horyzonty przed problematyką autokreacji. Dotąd mówiłem tylko (lecz wielokrotnie), że kultura powinna być uważana za „pole przekształcalne". Wprowadzona poprawka rozszerza pojęcie przekształcalności. Nowa wersja tego fragmentu brzmi:

„[...] można i trzeba cały świat dzieł ludzkich [a także siebie samego] traktować jako pole przekształcalne, w którym każdy element można wymienić na inny, a całość uporządkować na wiele rozmaitych sposobów".

Znaczenie tej wstawki wykracza daleko poza problematykę

autokreacji. Najważniejsze jest bowiem to, że chyba po raz pierwszy udało mi się „na gorąco" uchwycić moment spacjogenezy: zauważyć, jak dzięki dodanym czterem słowom wytworzyła się nagle ogromna przestrzeń dla aktywności myślowej, a w niej potężny wir, który wciąga umysł do swego wnętrza. Na razie widzę tu dwa wielkie problemy: po pierwsze, problem wymienialności poszczególnych składników naszej osobowości na inne, po drugie, problem wielu możliwych uporządkowań tego samego materiału można ująć zwyczajnie jako możliwość napisania różnych biografii albo jako możliwość sporządzenia wielu różnych portretów tego samego człowieka; wystarczy jednak, że na ten sam problem spojrzymy z perspektywy ontologii i wtedy pojawia się fascynująca myśl, że jeden i ten sam przedmiot może mieć równocześnie kilka struktur.

Po raz pierwszy myśl ta pojawiła mi się w końcu grudnia 1988 r. Jeżeli potrafimy odważnie pójść tam, dokąd ta myśl prowadzi, może to być prawdziwą rewolucją w ontologii.

26 maja 1989 r.

O CZYTANIU SPACJOCENTRYCZNYM

Przez wiele stuleci sposób mówienia o czytaniu stał w sprzeczności z faktycznym przebiegiem najbardziej rozpowszechnionego sposobu czytania.

W tradycyjnym sposobie mówienia o czytaniu wyróżniano podmiot i przedmiot, uważając za coś oczywistego, że czytelnik jest podmiotem tej czynności. Dopiero Tadeusz Wójcik (1917 - - 1975) zauważył, że czasownik przechodni „czytać" (podobnie jak „widzieć") nie powinien występować w języku optymalnym w formie czynnej, ta odnosi się bowiem jedynie do czynności zmieniania czegoś. Kto czyta książkę, ten bynajmniej przez to jej nie zmienia, lecz przeciwnie — sam jest zmieniany informacyjnie przez książkę. Ta książka jest rzeczywistym podmiotem a nie czytelnik, który w rzeczywistości jest zmienianym przez nią przedmiotem.

Było to jednak odkrycie spóźnione, które nie pociągnęło za

sobą radykalnej zmiany sposobu mówienia o czytaniu, ponieważ dokonane zostało w okresie gwałtownych zmian w relacji pomiędzy czytelnikiem a książką. Polegały one przede wszystkim na tym, że po stuleciach praktyki i teorii biernego odbioru zaczęto odkrywać i propagować rozmaite formy aktywności czytelnika, które nadawały mu tę podmiotowość, jaka była od samego początku zawarta w tradycyjnym sposobie mówienia o czytaniu. Wyrażenie „ja czytam książkę" zaczęto teraz interpretować dosłownie, postulując, aby podmiot gramatyczny stał się rzeczywistym podmiotem procesu czytania. „Ja czytam książkę" miało więc oznaczać: „ja jestem aktywnym podmiotem decydującym o sposobie czytania książki".

Teoretycznym fundamentem tak rozumianej aktywności czytelnika stało się odkrycie strukturalnej wieloaspektowości książki. Czytelnik może przecież decydować o sposobie czytania książki tylko dzięki temu, że książka — jako przedmiot wieloaspektowy — może być czytana na wiele różnych sposobów. Każdy z tych sposobów czytania odsłania inny aspekt. Podmiotowość czytelnika wyraża się w jego prawie do koncentrowania uwagi na dowolnie wybranym aspekcie książki.

Kilka lat temu próbowałem sporządzić tablicę, na której wyróżniłem piętnaście najważniejszych sposobów czytania. Zacząłem od podstawowego odróżnienia czterech odmiennych postaw wobec każdego tekstu:

— pierwsza koncentruje uwagę na przedmiocie, którego dotyczy tekst; nazwałem ją postawą ontocentryczną; przedmiotem jej zainteresowania nie jest ani sam tekst, ani jego autor, ale obiektywna rzeczywistość, którą chcemy poznać, patrząc na nią „przez tekst" jak „przez okno",

— druga koncentruje uwagę na samym tekście (jak na „witrażu", który interesuje nas bardziej od tego, co znajduje się za nim z drugiej strony); postawę tę nazwałem ergocentryczną,

— trzecia koncentruje uwagę nie na tekście i nie na przedmiocie, którego dotyczy tekst, ale na podmiocie czyli człowieku, od którego pochodzi tekst; postawę tę nazwałem antropocentryczną; przedmiotem jej zainteresowań jest autor ujmowany w swej konkretnej, biograficznej, psychologicznej jednostkowości,

— czwarta koncentruje uwagę nie na samym tekście, ale na

rozmaitych kontekstach społeczno-historycznych i kulturalnych, do których dany tekst należy; chodzi oczywiście nie tylko o ten kontekst, w którym dany tekst powstał, ale także i przede wszystkim o te konteksty, przez które dany tekst w swoim życiu historycznym wędruje, spotykając się z czytelnikami z różnych warstw społecznych, zawodów, specjalności, krajów i stuleci; postawę tę nazwałem socjocentryczną; przedmiotem jej zainteresowań nie jest konkretna jednostkowość tekstu i autora, lecz społeczeństwo.

W obrębie każdej z tych postaw można oczywiście odróżnić czytanie naiwne, zatrzymujące się na powierzchni i biorące je dosłownie oraz czytanie krytyczne, nie przyjmujące niczego na wiarę, ale sprawdzające i akceptujące jedynie to, co zostało sprawdzone.

Przy czytaniu ontocentrycznym krytycyzm polega na stałym konfrontowaniu tekstu z obiektywną rzeczywistością (znaną z praktyki, z doświadczenia lub z innych tekstów), a więc na zadawaniu pytania: czy zawarte w nim twierdzenia są prawdziwe (a ściślej: w jakich granicach prawdziwe? pod jakim względem? w jakim znaczeniu?). W obrębie takiej postawy istnieje dalsze zróżnicowanie na tych, którzy przede wszystkim szukają błędów, pomyłek, potknięć (taką postawę można nazwać defektocentryczną), oraz na tych, którzy przede wszystkim szukają w tekście twierdzeń prawdziwych, powiększających wiedzę czytelnika (postawę tę nazwałem aletocentryczną). Na to odróżnienie wskazywał Leibniz (1646 - 1716), pisząc, że ukształtował samego siebie w taki sposób, „aby w cudzych pismach szukać raczej tego, co nas może wzbogacić niż cudzych potknięć" (*ut in aliorum scriptis potius quaeram profectus meos quam defectus alienos*).

W obrębie postawy aletocentrycznej można wyróżnić dwa odmienne sposoby rozumienia prawdy: jedno widzi prawdę jedynie w płaszczyźnie jednostkowych faktów (postawa faktocentryczna), drugie natomiast szuka prawdy głębiej, na poziomie uogólnień, teorii, odkrytych praw (postawa nomocentryczna).

Czytanie ergocentryczne zaczyna się od sprawdzenia, czy mamy do czynienia z tekstem autentycznym. Jeżeli korzystamy z przekładów, to stale grozi nam niebezpieczeństwo wyciągania fałszywych wniosków z jednostronnej interpretacji tekstu przez tłumacza, a także z jego pomyłek oraz osobliwości jego słownictwa,

[ponieważ całą tę warstwę dodaną przez tłumacza przypisujemy oryginałowi]. Słowa użyte w oryginale znajdują się prawie zawsze na innych polach semantycznych niż ich [przybliżone] odpowiedniki z innych języków.

W obrębie lektury ergocentrycznej należy odróżnić dwie istotne odmiany: lekturę stylocentryczną, koncentrującą się na języku autora i systemocentryczną, nastawioną na rekonstruowanie powiązań między elementami dzieła, które czynią z niego mniej lub bardziej spoistą całość.

Różnica pomiędzy lekturą ergocentryczną i antropocentryczną polega przede wszystkim na tym, że pierwsza koncentruje uwagę na gotowym wytworze a druga na procesie jego powstawania, a więc na życiu i osobowości autora, na jego sposobie myślenia, stawiania pytań i metodach poszukiwania odpowiedzi. W obrębie postawy antropocentrycznej można wyróżnić postawę biocentryczną, koncentrującą uwagę na życiu i cechach osobowości jednostki oraz postawę inkontrocentryczną, ujmującą rozwój autora z perspektywy jego spotkań i rozstań z innymi ludźmi. Następnie można wyróżnić postawę aksjocentryczną koncentrującą uwagę na systemie uznawanych przez autora wartości czyli pozycjach, z których opisuje i ocenia oraz postawę metodocentryczną, koncentrującą uwagę na jego sposobie myślenia, na sposobie badania i porządkowania badanego materiału, na centralnych kategoriach jego aparatury pojęciowej a także na sposobie projektowania działań. W przeciwieństwie do lektury systemocentrycznej, koncentrującej uwagę na całości osiągniętych wyników, przy lekturze metodocentrycznej interesuje nas nie system, lecz metoda, nie odkryte prawdy, ale sposoby odkrywania nowych prawd. [Lekturze systemocentrycznej można przeciwstawić także lekturę aforystyczną, nastawioną na wyrywanie z kontekstu tych fragmentów, które budzą szczególne zainteresowanie i sprawiają wrażenie, że są zdolne do samodzielnego życia poza kontekstem, w którym zostały umieszczone. Oba sposoby czytania można połączyć wybierając z tekstu takie aforyzmy, które najlepiej wyrażają główne myśli systemu. Zbiór takich aforyzmów — jeśli zostały dobrze wybrane i dobrze uporządkowane — może być lepszym portretem systemu od pełnego tekstu, w którym to, co najważniejsze, tonie w masie uzasadnień, egzemplifikacji i dygresji.]

Oprócz tych informacji, które autor chciał nam przekazać o świecie i o samym sobie, każdy tekst zawiera także wiele informacji niezamierzonych: z jednej strony odsłania nam głębiej ukryte warstwy osobowości autora, także i te, z których on sam nie zdawał sobie sprawy [albo próbował je ukryć] — taki sposób czytania stosowany jest przez psychoanalityków [i przez marksistów; psychoanaliza i marksizm mają spory zasób technik demaskatorskich służących do oddzielania obiektywnego sensu tekstu od subiektywnych intencji autora]; z drugiej strony tekst mówi nam wiele [i to w sposób niezamierzony przez autora] o społeczeństwie i epoce, o konfliktach społeczno-politycznych i dążeniach różnych warstw. Na wydobywanie informacji tego drugiego rodzaju nastawiona jest lektura socjocentryczna, będąca jednym z najważniejszych składników marksistowskiego sposobu czytania tekstów.

Ze sposobu, w jaki dotąd referowałem rozmaite sposoby czytania może ktoś wyciągnąć wniosek, że należy czytać teksty aletocentrycznie, nie defektocentrycznie; metodocentrycznie, nie systemocentrycznie; socjocentrycznie, nie biocentrycznie itd. Byłby to wniosek błędny. Żadnego z wyliczonych tu sposobów czytania nie należy lekceważyć ani pomijać. [Na przykład: jeśli uczniowie i przyjaciele dają nam do przeczytania maszynopisy własnych prac, byłoby rzeczą niewłaściwą czytać te prace tak, jak uczył Leibniz: dla wzbogacenia siebie ich myślami; teksty te powinniśmy czytać przede wszystkim defektocentrycznie, żeby nie przepuścić żadnej usterki, żadnego błędu, czyniąc wszystko, co w naszej mocy, aby to, co ukaże się drukiem, miało kształt możliwie najdoskonalszy.]

Żadnego też z wyliczonych tu sposobów czytania nie należy absolutyzować, pamiętając o tym, że czytanie monocentryczne odsłania zawsze tylko jakiś jeden aspekt tekstu, dając w rezultacie obraz zdeformowany przez swoją jednostronność. Najwłaściwszym sposobem czytania jest lektura policentryczna czyli prawidłowa integracja wszystkich przedstawionych tu (a także wielu innych możliwych) sposobów czytania, zmierzająca do ujęcia interesującego nas przedmiotu w jego obiektywnej wieloaspektowości.

[Słowa o „innych możliwych sposobach czytania" mają na celu wytworzenie w tym miejscu wolnej przestrzeni dla aktyw-

ności myślowej czytelnika. Mają stanowić zachętę do wymyślania nowych sposobów czytania. Warto zdawać sobie z tego sprawę, że prawie wszystko to, co robimy, wykonywane jest według gotowych społecznych wzorów. Ubieramy się w określony sposób, ponieważ tak „się" ludzie ubierają, witamy się w określony sposób, ponieważ tak „się" ludzie witają, piszemy, bo tak „się" pisze, czytamy, bo tak „się" czyta, oglądamy obrazy, bo tak „się" ogląda, słuchamy muzyki, bo tak „się" słucha. Przejmujemy od otoczenia gotowe „sposoby ubierania się", „sposoby mówienia", „sposoby słuchania", „sposoby oglądania", „sposoby czytania". Wielu ludziom nie przychodzi nigdy do głowy myśl, że można wymyślić własny sposób mówienia, własny sposób słuchania muzyki, własny sposób oglądania obrazów i własny sposób czytania książek.]

W przedstawionej przeze mnie tablicy sposobów czytania zabrakło najważniejszego sposobu, o którym pisałem — wcześniej i później — w wielu innych pracach, a który można nazwać czytaniem spacjocentrycznym. Pominięcie to nie było pomyłką, lecz wynikało stąd, że lektura spacjocentryczna różni się w sposób istotny od wszystkich pozostałych sposobów czytania, ponieważ koncentruje uwagę nie na tym, co w tekście tkwi i może z niego zostać wydobyte, lecz na tym, czego w tekście nie ma. Pozornie jest to wariant lektury defektocentrycznej, ale istotna różnica polega na tym, że w tym przypadku to, że czegoś w tekście nie ma, nie jest bynajmniej uważane za jego defekt, lecz przeciwnie stanowi istotne znamię jego doskonałości. Zgodnie z teorią Vaniniego, według którego prawdziwa doskonałość polega nie na kompletnym wykończeniu, ale przeciwnie na „niepełności" umożliwiającej uzupełnianie i rozwijanie, a więc naszą aktywność.

Przez słowo *spatium* (przestrzeń), które posłużyło mi do utworzenia — w czerwcu 1985 r. — pojęcia lektury spacjocentrycznej, rozumiem znajdującą się w tekście pustą przestrzeń dla naszej własnej aktywności. Nie należy tej przestrzeni utożsamiać z „miejscami niedookreślonymi", o których pisał Roman Ingarden (1893 - - 1970), kiedy wysuwał postulat „konkretyzowania" tego, co „niedookreślone" i „aktualizowania" tego, co w tekście istnieje w sposób „potencjalny". W lekturze spacjocentrycznej chodzi bowiem o rzeczywistą twórczość czytelnika a nie tylko o odgadywanie intencji autora.

Jednym z najbardziej interesujących zwolenników spacjocentryzmu jest Boris Porena, urodzony 27 IX 1927 r. w Rzymie, włoski kompozytor, muzykolog, działacz społeczny i filozof kultury. Napisał on wiele książek, których celem było przede wszystkim to, „żeby z jego myśli rodziły się inne myśli" (*che il suo pensiero generi altro pensiero*). Na przykład jego książka *Musica/società. Inquisizioni musicali II*, Torino 1975 składa się z 339 aforyzmów oddzielonych od siebie „światłem" czyli pustą, nie zadrukowaną przestrzenią. Drukowany tekst wypełnia przestrzeń jego własnej aktywności autorskiej, natomiast „światło" między aforyzmami to zbudowana przez Porenę przestrzeń dla aktywności myślowej czytelników.

Warto przytoczyć kilka zdań, którymi sam Porena charakteryzuje proponowany przez siebie sposób czytania: „Taka książka jak ta ma sens tylko wówczas, gdy — miast ograniczać się do jej przeczytania — traktuje się ją jako przedmiot myślowy do atakowania, przekształcania, burzenia i ponownego składania". „W książce tej nie liczą się punkty dojścia — być może w ogóle ich nie ma — ani drogi myślowe, których być może nie da się odtworzyć", liczą się „jedynie przystanki, bo z każdego czytelnik może wyruszyć w swoją drogę". „Od tego, co napisane, ważniejsze są puste przestrzenie (*gli spazi bianchi*) między aforyzmami: miejsca możliwej interwencji czytelnika. Nie ma w tej książce niczego, albo prawie niczego, co by należało zapamiętać; wszystko natomiast jest w niej do samodzielnego rozwinięcia". „Wybór formy aforyzmów" — wyjaśnia Porena — „jest konsekwencją radykalnej nieufności do takiej myśli, która wytwarza gotowe przedmioty [...]. Puste przestrzenie pomiędzy akapitami nie tylko oddzielają od siebie to, co było myślane oddzielnie, ale także wskazują w sposób symboliczny na miejsca możliwej interwencji, możliwego wtargnięcia ze strony tego, kto będzie korzystał z tej książki".

Jeszcze dalej w tym kierunku poszedł Porena w książce *Musica prima. La composizione musicale* z 1979 r. przeplatając drukowany tekst wieloma pustymi stronami, na których widnieje informacja: Per appunti (miejsca na notatki czytelnika). Prócz tego książka poprzedzona jest przedmową: *Come usare questo libro* (*Jak korzystać z tej książki*), w której m. in. znajduje się

wskazówka, żeby przy czytaniu tekstu notować własne myśli, zwłaszcza jeśli mają charakter negatywny, poprawiający sformułowania autora i w ogóle krytyczny; do tego celu należy wykorzystywać liczne puste strony (*pagine bianche*).

Opór wydawcy uniemożliwił Porenie zastosowanie tej samej metody w podręczniku *Musica da ... fare, ascoltare, conoscere, discutere. Per la scuola media e oltre* z 1985 r. Jedynie w rozdziale o formie sonaty w okresie klasycznym, przy okazji analizy trzech utworów na stronach 47 - 64 znajdujemy prócz marginesów sześćdziesiąt białych prostokątów i apel do czytelników: „Możecie wykorzystywać puste przestrzenie (*utilizzare gli spazi bianchi*) po prawej i po lewej stronie dla notowania odpowiedzi na pytania tekstu lub dla notowania własnych uwag". Do książki dołączone są nuty umożliwiające porównanie wrażeń słuchowych z zapisem nutowym (a także z tekstem podręcznika). Chodzi bowiem przede wszystkim o notowanie takich myśli, które rodzić się będą w czasie uważnego słuchania muzyki.

Zwróćmy uwagę na to, że książka Poreny jest adresowana do bardzo szerokiego kręgu odbiorców: nie tylko do studentów muzykologii, ale także do dzieci, które — jak pisze Porena — „zazwyczaj nie mają wpływu na decyzje dotyczące programu ich kształcenia". Stąd usiłowanie Poreny, aby przełamać tę tradycję i wytworzyć swoim podręcznikiem „przestrzenie możliwych, nie przesądzonych z góry, lokalnych wyborów". Jedną z takich przestrzeni jest możliwość rozmaitych sposobów korzystania z podręcznika. A zachętą do tego są — obecne niemal na każdej stronie — odsyłacze do różnych rozdziałów, ułatwiające każdemu czytelnikowi i każdemu zespołowi konstruowanie sobie indywidualnego szlaku podróży przez książkę. Jeżeli w czasie lekcji jakiś problem szczególnie zainteresuje uczniów, to należy to rozbudzone zainteresowanie wykorzystać, przeskakując do tego rozdziału, w którym jest on rozważany w sposób pełniejszy i dopiero po wyczerpaniu go powrócić do przerwanej lekcji. „Także w zakresie sposobu korzystania z tej książki — pisze Porena — zgodnie z zasadami, według których została ona skomponowana, autor starał się wprowadzić niektóre stopnie swobody (*gradi di libertà*), a więc możliwość konstruowania sobie różnych szlaków lektury, niezależnych od przyjętej przez autora kolejności rozdziałów [...]

ich kolejność może zostać zmieniona w zależności od lokalnych zainteresowań i potrzeb; nie jest też wcale konieczne, aby wszystkie rozdziały zostały przerobione". Książka Poreny jest więc podobna do takiej awangardowej partytury, w której kompozytor pozostawia wykonawcy swobodę wyboru segmentów i kolejności ich wykonywania. Jeśli wykonawcy korzystają z tej swobody, utwór osiąga pożądaną przez niego wielowersyjność: każde wykonanie jest inną wersją skomponowanego utworu. Podobnie podręcznik Poreny może być w każdej szkole — w zależności od zainteresowań uczniów — przerabiany w inny sposób. Porena jest przekonany, że większą wartość ma czas poświęcony na samodzielne zdobywanie wiedzy na tych obszarach, które wzbudziły nasze zainteresowanie, niż całe lata stracone na wkuwaniu tego, co zostało dla nas wybrane przez innych.

W tym miejscu może nasunąć się wątpliwość: czy proponowanie lektury spacjocentrycznej nie oznacza wejścia na równię pochyłą, która prowadzi do skrajnych form lekceważenia autora czytanej książki. Czy autor, który umieszcza w swojej książce „pustą przestrzeń dla czytelnika", nie powinien pójść dalej i zamiast książki dać czytelnikowi czysty zeszyt — bez żadnego odautorskiego tekstu — żeby czytelnik sam wypełnił go takimi treściami, jakimi zechce. Jeżeli zależy nam na samodzielnej aktywności myślowej czytelnika, to może należy całkowicie wyeliminować osobę autora książki i pozostawić czytelnika sam na sam z pustą przestrzenią?

Postawione pytanie nie jest bynajmniej pytaniem retorycznym. Podjęte ono zostało przez niektóre kierunki współczesnej awangardy artystycznej, które rozmaitymi sposobami realizują program radykalnej eliminacji osoby twórcy. Czołowym przedstawicielem tego programu jest kompozytor amerykański, John Cage (ur. 15 IX 1912 w Los Angeles).

Tradycyjnej kulturze europejskiej zarzuca Cage „antropocentryzm" i „deifikowanie" osoby twórcy, wyrażające się m. in. podporządkowaniem muzyki celom, intencjom, myślom, wyobraźni, uczuciom, poglądom, upodobaniom, pamięci, woli i osobowości kompozytora. Na przykład w dziełach Beethovena dźwięki nie są dźwiękami, ale nośnikami idei i osobowości Beethovena. Tej tradycji muzycznej przeciwstawia Cage program uwolnienia muzyki od osoby kompozytora. „Pozwólmy dźwiękom być dźwiękami"

(*let sounds be themselves*); „niech dźwięki będą dźwiękami, a ludzie niech będą ludźmi". Trzeba uwolnić dźwięki od abstrakcyjnych idei, od własnej wyobraźni, od indywidualnych upodobań i pamięci, od jakichkolwiek celów, od intencji kompozytora, od używania ich do wyrażania własnej osobowości. Kompozytor powinien „rozebrać się" z własnych poglądów, przekonań, sposobów wartościowania. Jednym z najważniejszych przykazań normatywnej estetyki Cage'a jest „totalna abdykacja, rezygnacja z własnej woli" (*total abdication of will*), „minimalizacja osobowości" (*to minimize the personalities*). Osoba kompozytora nie powinna „blokować" procesu powstawania muzyki. Kompozytor powinien uczynić własną osobę czymś nieistniejącym (*make nonexistent the ego*), żeby móc powiedzieć o sobie: „jestem niczym" (*I am nothing*) i rozpoczynać własne utwory twierdzeniem: „nie mam nic do powiedzenia" (*I have nothing to say*). Krótko mówiąc: „Żadnego podmiotu. Żadnych upodobań. Żadnego przekazu. Żadnej idei. Żadnej intencji. Żadnych uczuć" (*No subject. No taste. No message. No idea. No intention. No feeling*). Nie należy narzucać muzyce cech ludzkich: niech będzie „przedmiotem bardziej nieludzkim niż ludzkim" (*an object more inhuman than human*), to znaczy niech będzie wreszcie samą sobą.

Również w książkach Cage'a znajdujemy puste miejsca a nawet całe puste strony. Jest on także twórcą utworów, w których instrumenty przez cały czas milczą. Źródłem inspiracji były dla Cage'a „białe płótna" Roberta Rauschenberga. Malarstwo — powiada Cage — było pierwsze. Pusta przestrzeń pojawiła się najpierw w malarstwie a dopiero potem w muzyce.

Pozornie Cage również wysuwa odbiorcę (słuchacza, czytelnika) na pierwszy plan. Tyle tylko, że nie podnosi odbiorcy do rangi współtwórcy dzieła, ale odwrotnie — degraduje twórcę do roli obserwatora. Cage przekształca kompozytora w „słuchacza" (*a listener*), którego fascynuje muzyka powstająca spontanicznie poza twórczą działalnością kompozytorów, muzyka „dźwięków środowiskowych" (przelatujących odrzutowców, przejeżdżających samochodów, skrzypiących krzeseł). „Środowiskowe dźwięki i szumy są estetycznie bardziej wydajne niż dźwięki wytworzone przez kultury muzyczne świata" — powiada Cage.

Wprawdzie Cage także mówi o aktywności odbiorcy, ale spro-

wadza ją — w gruncie rzeczy — do trzech czynności: po pierwsze, do swobodnego poruszania się w czasie koncertu („ludzie nie są roślinami", więc nie należy ich zmuszać do nieruchomego siedzenia na krześle); po drugie, do abstrahowania od wykonywanej muzyki i skupiania uwagi na tym, co ona zasłania, to znaczy na przypadkowych dźwiękach wydawanych przez środowisko; po trzecie (i to jest myśl najgłębsza), do tego, żeby w czasie koncertu koncentrować uwagę równocześnie na wielu rzeczach (*to be polyattentive*) — ten postulat policentrycznego słuchania muzyki jest bliski wysuwanemu przeze mnie postulatowi policentrycznego czytania książek. Ale wagę tej myśli obniża przekonanie Cage'a, że koncerty są w gruncie rzeczy niepotrzebne.

Tak więc Cage doprowadził piękną ideę „pustej przestrzeni" do absurdu. Wprawdzie kiedyś, w 1966 roku, jemu również zaświtała myśl, że tym, co najbardziej cudowne (*marvelous*) w Sztuce jest obecność myśli, dzięki którym rodzą się nowe myśli, ale wszystkie przytoczone wyżej formy eliminowania osoby kompozytora nie miały bynajmniej na celu powiększania przestrzeni dla aktywności myślowej słuchaczy. Będąc jednym z twórców aleatoryzmu Cage rezygnował z własnych decyzji kompozytorskich nie na rzecz słuchaczy, ale na rzecz bezosobowego Przypadku. Nawet o pustych stronach w książce decydował nie sam Cage, ale przypadkowy wynik rzutu kostkami do gry.

Takie doprowadzanie słusznej idei do absurdu bywa jednak pożyteczne, ponieważ skłania do jej ponownego przemyślenia i doprecyzowania tego, co było w niej — w niepożądany sposób — dwuznaczne. Takim dwuznacznym pojęciem okazało się pojęcie „pustej przestrzeni".

„Pusta przestrzeń" w książce Borisa Poreny różni się w sposób istotny od „pustej przestrzeni" niezapisanego zeszytu. Sam czysty papier nie posiada sam z siebie ani w sobie dostatecznej siły pobudzania nas do twórczości. Wytworzenie „pustej przestrzeni dla aktywności czytelnika" to wielka sztuka. Chodzi przecież nie o przestrzeń po prostu próżną, ale o przestrzeń aktywną, działającą pobudzająco a nawet zapładniająco na umysł czytelnika.

Zostawić pustą kartkę — to potrafi każdy. Zapisać kartkę byle czym — też jest łatwo. Prawdziwa sztuka polega na tym, żeby pod wpływem czytanej książki rodziły się w umyśle czytelnika jego

własne myśli. Przedstawiając w innych moich pracach działalność Poreny wysunąłem na pierwszy plan jego doniosłe odkrycia w zakresie filozofii przestrzeni, wskazując na bogactwo jego przemyśleń dotyczących odsłaniania i konstruowania obszarów, na których może pojawić się i rozwinąć podmiotowość odbiorcy (ucznia, słuchacza, czytelnika).

Wiadomo, że od prac, które na wszystkie pytania dają gotową odpowiedź, bardziej rozwijają podmiotowość czytelnika te prace, które zakończone są pytaniem. Udzielona odpowiedź może zgasić niepokój intelektualny, natomiast postawione pytanie może wprawić umysł czytelnika w ruch, który nie skończy się wraz z przeczytaniem książki. Zgodnie z tą zasadą spróbujmy zakończyć te rozważania pytaniem: jak czytanie spacjocentryczne ma się do tradycyjnego sposobu mówienia o czytaniu. Kto w tej lekturze jest podmiotem: czytelnik czy książka?

A może istnieją nie dwa, lecz trzy zasadnicze sposoby czytania? W jednym podmiotem jest książka, w drugim podmiotem jest czytelnik, natomiast przy lekturze spacjocentrycznej mamy spotkanie dwóch podmiotów wzajemnie respektujących własną podmiotowość. Książka (która jest autentycznym podmiotem, ponieważ autor — zgodnie z prawem ergantropii — jest w niej realnie obecny własnymi, utrwalonymi w niej myślami) odnosi się z szacunkiem do czytelnika proponując mu rzeczywistą twórczą współpracę. Czytelnik (który jest przy tym sposobie czytania autentycznym podmiotem, ponieważ nastawiony jest na własną twórczość i szuka dla niej swobodnej przestrzeni) odnosi się z szacunkiem do czytanej książki, ponieważ wie, że to w znacznym stopniu dzięki niej (dzięki jej treści i strukturze) pojawiać się będą jego własne myśli.

Szacunek książki dla czytelnika jest wypełniony nadzieją, że czytelnik nie zawiedzie jej oczekiwań i odpowie na nie własną twórczością. Szacunek czytelnika dla książki wypełniony jest podziwem dla jej aktywności inspirującej i głęboką wdzięcznością za to, że pobudza go do aktywności współtwórczej.

Wynika stąd wniosek, że optymalnym modelem czytania jest połączenie czytania policentrycznego — ujmującego tekst w jego rzeczywistej wieloaspektowości — z czytaniem spacjocentrycznym, które szuka zapładniającej przestrzeni dla własnej aktywności.

I pytanie do czytelnika: czy w tym tekście znaleźć można dla siebie taką przestrzeń?

„Studia o Książce", t. 17 (1987), s. 287 - 299.

Ukończone 2 marca 1986 r.

Post scriptum (1989)

Przez kilka lat sądziłem, że tekst *O czytaniu spacjocentrycznym* — ukończony 2 marca 1986 r. stanowi „pole dojścia" moich dwudziestoletnich rozważań nad „sposobami czytania". Jednakże, umieszczając ten tekst w książce, musiałem wprowadzić kilka uzupełnień (w nawiasach kwadratowych), które dowodzą, że praca myślowa na tym obszarze jeszcze trwa. Co więcej, sądzę, że gdybym pracę tę pisał dziś, napisałbym ją inaczej. W szczególności usunąłbym drugą połowę pracy, w której Boris Porena i John Cage przesłaniają własnymi wypowiedziami to, co powinno było pochodzić ode mnie. To prawda, że ich książki — czytane w latach osiemdziesiątych — dały mi wiele do myślenia i że ich myśli wciąż mnie fascynują. Jestem dumny z tego, że wciąż potrafię się uczyć, i cieszę się, że natrafiam na takich ludzi, od których można się wiele nauczyć. Mimo to, spłacanie w tym miejscu „długów wdzięczności" i drobiazgowe pokazywanie dróg, którymi dochodziłem do własnych rozwiązań, doprowadziło do zwichnięcia proporcji. Trzeba więc będzie kiedyś napisać nową pracę o sposobach czytania umieszczając w niej wyłącznie wyniki moich przemyśleń.

Najważniejsze wstawki dotyczą dwóch spraw: po pierwsze — czytania aforystycznego, po drugie — problemu wymyślenia „własnego sposobu czytania" powiązanego z „własnym sposobem słuchania muzyki" i „własnym sposobem oglądania obrazów".

W tym kontekście muszę — samemu sobie — zadać pytanie: czy mam i potrafię scharakteryzować „mój własny sposób czytania"? Odpowiedź zbudowałbym wokół następujących przymiotników: Jest to sposób policentryczny, ergantropijny, inkontrologiczny, spacjocentryczny, otwarty na uzupełnianie takimi sposobami czytania, których dotąd jeszcze nie wymyślono.

27 maja 1989 r.

ATEISTYCZNY SENS TEOLOGII EUCHARYSTII

Podstawowym założeniem metodologicznym przedstawionych tu rozważań ateisty o eucharystii jest — głoszone przeze mnie od trzydziestu lat — twierdzenie, że na pytanie o sens teologii istnieją nie tylko dwie, lecz trzy różne odpowiedzi.

Odpowiedź teologiczna głosi, że teologia ma sens teologiczny, ponieważ przekazuje nam jakieś prawdy o Bogu i o świecie nadprzyrodzonym.

Odpowiedź zdroworozsądkowa głosi, że teologia nie ma żadnego sensu, ponieważ nie ma żadnych bogów i nie istnieje żaden świat nadprzyrodzony.

A więc: albo ... albo ... Dla myślenia metafizycznego *tertium non datur*: trzeciej odpowiedzi nie ma. Nas jednak nauczono myśleć dialektycznie. I oto heglowskim „zniesieniem" (*Aufhebung*) obu odpowiedzi czyli takim dialektycznym przezwyciężeniem, w którym zarówno teza jak antyteza ulegają jednocześnie afirmacji i unicestwieniu, jest — wyrastająca z filozofii Feuerbacha — odpowiedź materializmu dialektycznego, według której teologia — jako społecznie uwarunkowany wytwór pracy tysięcy ludzkich mózgów — może posiadać głęboko ukryty sens, ale nie jest to w żadnym przypadku sens teologiczny. Rzeczywistą treścią teologii jest antropologia (spleciona z socjologią, kosmologią, aksjologią, filozofią kultury). Mówiąc o bogach teologia nie o bogach mówi, ale o człowieku, społeczeństwie, przyrodzie, wartościach, kulturze.

Wynika stąd wniosek, że przy rozwiązywaniu trudnych problemów z zakresu antropologii filozoficznej i filozofii kultury ateiści mogą korzystać — bez obaw — również i z tego, co w ciągu dwóch tysięcy lat zostało wypracowane przez teologów. Nie chodzi tu oczywiście o przejmowanie gotowych rozwiązań, ale przede wszystkim o poszerzenie naszego horyzontu intelektualnego przez zapoznanie się z tysiącami postawionych pytań i o wzbogacenie naszej aparatury pojęciowej przez zapoznanie się z niezliczonymi dystynkcjami. Zwłaszcza w teologii XIII i XIV wieku umiejętność stawiania zaskakujących (i niekiedy zuchwałych) pytań a także umiejętność „rozszczepiania włosa na czworo" zostały doprowadzone do perfekcji i również dla współczesnego myślenia filozo-

ficznego mogą okazać się cennym źródłem inspiracji. Rzecz jasna, że korzystanie z literatury teologicznej nie jest łatwe. Przede wszystkim zaś należy zastosować szczególny sposób czytania, w którym zwraca się uwagę nie na głoszone twierdzenia, lecz na stosowane narzędzia pojęciowe i na możliwość ich zastosowania — po niezbędnych modyfikacjach — na obszarach rozważań leżących daleko od teologii.

Za korzystaniem z literatury teologicznej przemawiają dwa argumenty. W wiekach średnich — jak to zauważył Engels — wszystkie dziedziny wiedzy stały się „gałęziami teologii" (*Zweige der Theologie*), czyli zostały przez teologię zaanektowane, przekształcone w jej działy. W szczególności filozofia przez wiele stuleci była uprawiana w ramach teologii, zmuszana do realizowania zadań wyznaczanych jej przez władze kościelne. Sięgając więc do tej teologii zajmujemy się w gruncie rzeczy filozofią, tyle tylko, że przesłoniętą teologicznym szyldem. A po drugie: również współczesna teologia jest w znacznej mierze filozofią, która przy rozwiązywaniu problemów teologicznych czerpie inspiracje i narzędzia pojęciowe z różnych kierunków współczesnej filozofii. Interesująco pisze o tym Aleksander Gerken, profesor dogmatyki i historii dogmatów w Wyższej Szkole Filozofii i Teologii franciszkanów i kapucynów w Münster:

„Nie można zabraniać teologowi przejmowania założeń ze współczesnej filozofii i przekształcania ich w taki sposób, żeby nadawały się do wyrażania prawd wiary".

Parafrazując tę wypowiedź: „Nie można zabraniać filozofowi przejmowania narzędzi pojęciowych ze współczesnej teologii i przekształcania ich w taki sposób, by nadawały się do rozwijania filozofii ateistycznej".

Spośród różnych działów teologii szczególnie interesującym obszarem do takiej pracy myślowej jest teologia eucharystii, a książką, od której warto zacząć, jest — dostępna od dziewięciu lat w przekładzie polskim — *Teologia Eucharystii* wspomnianego przed chwilą Aleksandra Gerkena. Przedtem jednak sięgnijmy do hasła *Eucharystia* zamieszczonego w 4 tomie *Encyklopedii katolickiej*. Hasło zaczyna się od informacji, że eucharystia to „misterium chrześcijaństwa, w którym dzięki wszechmocnym słowom Jezusa Chrystusa dokonuje się przeistoczenie chleba i wina w „Cia-

ło i Krew Pańską". Misterium to ma „podstawy biblijne": „*Nowy Testament* zawiera 4 relacje o ustanowieniu eucharystii".

Z tej samej encyklopedii można się jednak dowiedzieć, że nie jest to misterium specyficznie chrześcijańskie. Wystarczy zajrzeć do haseł *Demeter* i *Dionizos*, które informują o roli chleba i wina w misteriach przedchrześcijańskich.

W misteriach eleuzyńskich bogini Demeter ukazywała się uczestnikom pod postacią chleba a Bóg Dionizos pod postacią wina. Kult dionizyjski „prowadził do spójni z bóstwem przez spożycie strzępów rozdartego ciała Dionizosa". Podobnie jak później Jezus, również Dionizos miał w sobie dwie „natury": boską i ludzką. „Jako zrodzony z Zeusa jest nieśmiertelny, jako syn Semele ma naturę śmiertelną". Jak wiele innych bóstw przedchrześcijańskich (egipski Ozyrys, małoazjatycki Attis, fenicki Adonis, mezopotamski Tamuz) również Dionizos umierał i zmartwychwstawał.

Na ateistyczny sens tych misteriów wskazywał w V wieku przed naszą erą nauczyciel Sokratesa, Prodikos z Keos, budując aksjologiczną teorię interpretacji mitów. Mówiąc o bóstwach, ludzie — zdaniem Prodikosa — mówią o własnym wartościowaniu, ubóstwiają to, co uważają za najbardziej cenne. W szczególności wyrazem przekonania, że chleb i wino są niezbędne do życia, stało się wymyślenie bóstw, które personifikują chleb (Demeter) i wino (Dionizos).

Idąc torem Prodikosa szukać będziemy w pracach teologów na temat eucharystii takich treści, problemów i narzędzi pojęciowych, które mogą okazać się przydatne dla konsekwentnie świeckich rozważań o człowieku i kulturze.

Dla przeprowadzenia tej pracy przydatne będzie sporządzenie sobie reguł przekładania zdań teologicznych na zdania filozoficzne, całkowicie uwolnione od związków z wierzeniami religijnymi.

Pierwszą i najważniejszą regułą przekładu jest radykalne oddzielenie problematyki eucharystii od chrystologii. Miejsce chrystologii powinna zająć — w problematyce eucharystycznej „obecności" — antropologia filozoficzna ze szczególnym uwzględnieniem filozofii twórczości i problematyki uczestnictwa w kulturze. Oznacza to, że wszędzie tam, gdzie w teologii eucharystii pojawia się „Jezus Chrystus", filozof wstawia słowa: „każdy człowiek".

Druga reguła oddziela problematykę eucharystii od prymitywnego materializmu, który utożsamia człowieka z „ciałem i krwią". Oznacza to, że wszędzie tam, gdzie w teologii eucharystii pojawia się wyrażenie „ciało i krew", filozof wstawiać będzie słowa: „istotne cząstki osobowości".

Trzecia reguła oddziela problematykę eucharystii od dosłownego rozumienia „jedzenia i picia". Oznacza to, że wszędzie tam, gdzie w teologii eucharystii pojawiają się „chleb i wino", filozof wstawiać będzie słowo „dzieła" albo „wytwory pracy twórczej" a „spożywanie" rozumieć będzie metaforycznie jako „proces recepcji" czyli korzystanie z dzieł innych ludzi.

Czwarta reguła oddziela problematykę eucharystii od eklezjologii. Oznacza to, że wszędzie tam, gdzie w teologii eucharystii pojawia się słowo „kościół", filozof wraca do pierwotnego znaczenia słowa „eklezja" czyli „wspólnota", nie wiążąc tego terminu z żadną instytucją.

Piąta reguła dotyczy „dwóch natur" Jezusa Chrystusa: jego „człowieczeństwa" i jego „boskości". Współobecność dwóch natur ujmowana będzie jako charakterystyczna cecha każdego człowieka, w którym można wyodrębnić „osobowość codzienną" i „osobowość twórczą".

Szósta reguła dotyczy pojęcia „udziału w życiu Bożym", które filozof zastąpi pojęciem „uczestnictwa w kulturze".

Nie chodzi tu o pełny wykaz reguł przekładu zmierzającego do destrukcji teologicznych elementów kontekstu, ale o wskazanie ogólnego kierunku deteologizacji tekstu czyli sposobu czytania nastawionego na wydobywanie istotnych problemów filozoficznych z teologicznej skorupy. Można zatem przejść do wyliczania tych problemów. Najogólniej można je podzielić na dziewięć grup:

1) problemy różnych sposobów istnienia człowieka oraz form jego obecności w świecie,

2) problemy struktury osobowości twórcy (m. in. problem współobecności kilku „natur" w jednym człowieku),

3) problemy sposobów eksterioryzowania się świata wewnętrznego twórcy w wytwarzane przez niego przedmioty materialne (dzieła),

4) problemy ontologicznej struktury dzieł ludzkich (m. in. ich charakteru „personalnego", nadającego im „piętno imienne" oraz

problem zawartej w nich „pustej przestrzeni" umożliwiającej aktywność współtwórczą odbiorcy),

5) problemy relacji zachodzących pomiędzy człowiekiem a jego wytworami,

6) problemy roli, jaką odgrywają w kulturze spotkania z twórcami poprzez ich dzieła [a ściślej: z twórcami obecnymi w wytworzonych przez siebie dziełach],

7) problemy sposobów korzystania z wytworów pracy innych ludzi,

8) problemy pośrednictwa w spotkaniach pomiędzy twórcami a odbiorcami ich dzieł,

9) problemy wspólnoty, jaką wytwarza wspólne uczestnictwo w tej samej kulturze.

Najważniejszym problemem, który można wydobyć z teologii eucharystii, jest problem obecności człowieka w wytworzonych przez niego przedmiotach materialnych. Obecność tę nazywam ergantropią; zasypuje ona eksponowaną przez personalistów przepaść pomiędzy światem osób a światem rzeczy. Światy te przenikają się wzajemnie. Świat osób interioryzuje w sobie świat rzeczy i eksterioryzuje się w świat tworzonych przez siebie rzeczy. Można jednak stawiać pytania, czy owa obecność twórców w dziełach, ludzi w rzeczach jest obecnością realną, prawdziwą, substancjalną czy też tylko metaforyczną, symboliczną, intencjonalną? I w jaki sposób człowiek przekazuje istotne cząstki osobowości wytwarzanym przez siebie przedmiotom? Czy jest to realne zwielokrotnienie tych cząstek? Czym różni się obecność człowieka we własnym ciele i we własnej świadomości od obecności w wytworzonych przedmiotach? W jaki sposób cząstki osobowości twórcy znajdujące się w tysiącach egzemplarzy wytworzonych przez niego dzieł przedostają się do świadomości (i podświadomości) odbiorców i w jaki sposób mogą stawać się istotnymi, podmiotowymi składnikami ich osobowości? Jaki charakter ma wspólnota, którą wytwarza wspólne uczestnictwo w tej samej kulturze, odbiór tych samych dzieł i przyswajanie sobie cząstek osobowości tych samych twórców?

Jeżeli teraz z perspektywy wyliczonych tu pytań przeczytamy cztery relacje biblijne o eucharystii (Mt 26, 26 - 29; Mk 14, 22 - 25;

Łk 22, 15 - 20; 1 Kor. 11, 23 - 25), to okaże się, że zawierają one przynajmniej trzy niezwykle interesujące myśli:

1) można być obecnym w przedmiotach materialnych (np. w chlebie i winie),

2) z tych przedmiotów, w których jesteśmy obecni, mogą korzystać inni ludzie,

3) dzięki tym przedmiotom wytwarza się między ludźmi szczególnego rodzaju wspólnota, wynikająca stąd, że jesteśmy w nich [to znaczy w tych przedmiotach i w ludziach, którzy z nich korzystają] obecni.

Wymienione tu trzy myśli składają się na ateistyczny sens relacji biblijnej o eucharystii.

Ten sens zauważył wybitny polski filozof, psycholog i religioznawca Władysław Witwicki (1878 - 1948), który w komentarzu do przełożonych przez siebie ewangelii wyjaśnia, że Jezus mówiąc uczniom o swojej obecności w chlebie „sam własnymi rękami kruszył siebie samego" i dawał im te odłamki, ponieważ „chciał w nich trwać [...] żywy w swoich uczniach". Słowa wypowiedziane w czasie łamania chleba były „wyrazem potrzeby żywej wspólnoty z najbliższymi".

Na uwagę zasługuje też występujące w tych relacjach biblijnych pojęcie ciała. Jeżeli ciałem nazywamy przedmiot materialny, w którym jesteśmy obecni, to słowo „ciało" może mieć trzy różne znaczenia:

1) biologiczny organizm jednostki,

2) zbiór rozproszonych w przestrzeni i w czasie przedmiotów, w których jest się obecnym i

3) zbiór ludzi, którzy z tych przedmiotów korzystają.

Teologia eucharystii jest zbudowana na przekonaniu o tożsamości tych trzech ciał: ciało Jezusa Chrystusa = chleb i wino = = wspólnota, będąca „kościołem z żywych kamieni". Natomiast dla ateistycznej filozofii kultury tożsamość ta oznacza, że cząstki osobowości konkretnej jednostki

— mogą być przez nią przekazane określonym materialnym przedmiotom,

— mogą być w tych przedmiotach obecne (także po śmierci danej jednostki),

— mogą też, ze pośrednictwem tych przedmiotów, stawać się składnikami osobowości innych ludzi.

Jeżeli w naszych dotychczasowych rozważaniach doszliśmy już do tego punktu, w którym wydobyliśmy ateistyczny sens z relacji biblijnych o eucharystii i sporządziliśmy listę pytań, to może powstać uzasadniona wątpliwość, czy warto w tej sytuacji studiować jeszcze prace teologów o eucharystii. Czy sądzimy, że w pracach tych znajdziemy trafne odpowiedzi na pytania z zakresu antropologii i filozofii kultury? Nie. Odpowiedzi na nasze pytania szukać trzeba na zupełnie innym obszarze, badając w sposób bezpośredni proces twórczości, strukturę dzieł i formy uczestnictwa w kulturze. Do czego więc może być przydatna teologia eucharystii? Powiedzieliśmy to już. Sądzimy, że dwadzieścia stuleci intelektualnego trudu teologów nie było pracą całkowicie jałową. Wielu z nich — nawet nie zdając sobie z tego sprawy — podejmowało w ramach teologii realne problemy antropologii filozoficznej i filozofii kultury. Można więc mieć nadzieję, że lektura ich prac ułatwi poszerzenie naszego wykazu o kilka nowych, interesujących pytań i że znajdziemy w nich dystynkcje pojęciowe, dzięki którym rozważania nasze staną się bardziej wnikliwe i subtelne.

Przejdźmy zatem do przykładów. W II rozdziale wspomnianej już *Teologii Eucharystii* Aleksander Gerken omawia patrystykę grecką i jej „teologię rzeczywistości obrazów". W eucharystycznym chlebie ojcowie greccy widzieli obraz Jezusa. Ale „funkcją obrazu jest tylko pośredniczenie. Każdy, kto zatrzymuje się jedynie na obrazie i nie wkracza na drogę do pierwowzoru, nie rozumie istoty obrazu [...] Istotą obrazu jest bowiem wskazywać na pierwowzór [...] Owa rzeczywistość, pierwowzór, jest obecna w odbiciu, ale tak, że ta obecność jest trwałym wskaźnikiem i wewnętrzną energią odbicia, ukazującą nam pierwowzór". Ojcowie greccy „człowieka i świat interpretują w taki sposób, że jedna rzeczywistość jest symbolem innej, wyższego rzędu [...] w tym sensie, iż rzeczywistość wyższego rzędu wyraża samą siebie w rzeczywistości niższego stopnia, jest w niej obecna i przez nią działa, choć w sposób osłabiony".

W tych krótkich, przytoczonych fragmentach można znaleźć trzy pary interesujących narzędzi pojęciowych: obraz i pierwowzór, dwa rodzaje rzeczywistości i dwa rodzaje obecności. Szcze-

gólnie cenne jest odrzucenie dychotomii: albo obecność — albo nieobecność i wprowadzenie na jej miejsce gradacji: obecność jest stopniowalna. Można być „mniej obecnym" i „bardziej obecnym". Odróżnienie stopni obecności jest szczególnie przydatne do porównywania różnych wytworów jednego i tego samego człowieka. Nawet jeśli jest on obecny we wszystkich swoich wytworach, to przecież nie w taki sam sposób: w jednych jego obecność jest ledwie uchwytna, w innych bardziej wyraźna, a jeszcze w innych „pełna". Można to wyrazić innymi słowami: w jednych utworach pisarz lub kompozytor nie jest jeszcze „sobą", w innych staje się coraz bardziej sobą a jeszcze w innych jakby przestawał już być sobą. Po drugie, jeśli mamy przed sobą zarówno twórcę (z krwi i kości) jak jego dzieło (z kamienia, drzewa lub papieru), to od razu staje przed nami problem różnic pomiędzy tymi dwoma różnymi rodzajami jego obecności. W swoim ciele jest on jakoś inaczej obecny niż w swoim dziele.

Przydatna może być także koncepcja stopniowanej rzeczywistości. W badaniach nad twórczością i jej wytworami można posługiwać się pojęciami „rzeczywistości niższego stopnia" i „rzeczywistości wyższego rzędu". Nie należy tylko z góry zakładać — jak to pod wpływem Platona czynili ojcowie greccy — że „obrazy" są „rzeczywistością niższego stopnia", a pierwowzór należy do „rzeczywistości wyższego rzędu", bo przecież może być odwrotnie. W arcydziełach malarstwa portret jest „bardziej rzeczywisty" niż model; funkcją portretu nie jest wyłącznie „pośredniczenie" i „wskazywanie na pierwowzór". Dzięki portretowi model z „rzeczywistości niższego stopnia" przedostaje się do „rzeczywistości wyższego rzędu". To samo dotyczy wielu autoportretów. Zresztą autoportretami są w pewnym sensie wszystkie wytwory człowieka. Zarówno jakiś jeden konkretny wytwór pokazuje nam konkretne aspekty osobowości konkretnej jednostki, jak wszystkie wytwory wszystkich ludzi składają się na jeden potężny autoportret całego rodzaju ludzkiego. I właśnie w tym obrazie całej ludzkości jest obecne w sposób pełny nasze człowieczeństwo. Bardziej obecne i bardziej rzeczywiste w tym obrazie niż poza nim. Nie tylko jakiś jeden konkretny twórca, ale także ludzkość jako całość należy swoim ciałem do rzeczywistości niższego stopnia, a swoimi dziełami — do rzeczywistości wyższego rzędu. To praw-

da, że w świecie dzieł ludzkich odzwierciedla się życie ludzkie jako jego pierwowzór, ale znacznie ważniejsze jest to, że ów świat dzieł — jako rzeczywistość wyższego rzędu — jest obecna w życiu ludzi „i przez nie działa", nobilitując swoją obecnością rzeczywistość niższego stopnia.

Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na cytowany przez Gerkena werset z ewangelii św. Jana: „Kto spożywa moje ciało i krew moją pije, trwa we mnie, a ja w nim" (Jn 6, 56). Po dokonaniu przekładu, który przenosi istotną treść z przestrzeni teologicznej w przestrzeń filozofii kultury, można tu znaleźć myśl o wzajemnym przenikaniu się dwóch rodzajów rzeczywistości: świat ludzi trwa w świecie dzieł, a świat dzieł trwa w świecie ludzi; człowiek nosi w sobie świat dzieł (jako rzeczywistość wyższego rzędu, która aktywnie działa w nim od wewnątrz) i sam jest w tym świecie wielorako obecny (w dziełach, które go odzwierciedlają i wyrażają).

Czytamy u Gerkena, że z ideą realnego symbolu związana jest idea „stopniowanej i zmierzającej do pełnego jej urzeczywistnienia obecności". Według ojców greckich Chrystus jest rzeczywiście obecny w eucharystii, ale „jedynie w sposób ukryty i prowizoryczny, tak że liturgia eucharystyczna [...] jest jeszcze pewnym sposobem specyficznej nieobecności Chrystusa [...] i zmierza do swojego kresu, którym jest pełna obecność Chrystusa".

Szczególnie cenne w przytoczonym fragmencie jest dialektyczne przezwyciężenie przeciwieństwa pomiędzy „obecnością" i „nieobecnością". Oprócz stopniowania obecności mamy tu także koncepcję wzajemnego przenikania się obecności z nieobecnością. Przenosząc te pojęcia z przestrzeni teologicznej do przestrzeni filozoficznej można uchwycić istotę tęsknoty i nadziei. W tęsknocie obecność utraconego przedmiotu daje szczęście zatrute świadomością jego nieobecności. Przedmiot tęsknoty jest a jednocześnie już go nie ma. Nic dziwnego, że w tym kontekście pojawia się u Gerkena — wymienione z nietajoną nienawiścią — nazwisko Ernsta Blocha (1885 - 1977). Centralna kategoria filozofii Blocha *„noch nicht"* jest właśnie takim dialektycznym splotem obecności z nieobecnością.

W rozdziale o teologii średniowiecznej na uwagę zasługuje przytoczony przez Gerkena fragment *Summy teologicznej* Toma-

sza z Akwinu. Zajmując stanowisko w sporze teologicznym, czy w eucharystycznym chlebie jest „prawdziwe ciało" Jezusa Chrystusa (*res*) czy też jest ono „znakiem" (*signum*), wskazującym na to ciało — kiedyś obecne wśród uczniów na Ostatniej Wieczerzy, a teraz przebywające w niebie („po prawicy Boga"), wprowadza Tomasz pojęcie „mistycznego ciała Chrystusa, którym jest wspólnota świętych" (*corpus Christi mysticum, quod est societas sanctorum*). Niestety, w *Encyklopedii katolickiej* nie ma hasła *Corpus mysticum*, aby można było szybko sprawdzić, ile stuleci ma to pojęcie i od kogo Tomasz je zapożyczył. Jest natomiast hasło *Corpus Christianum* poświęcone poglądom Lutra. Z hasła tego dowiadujemy się, że wyrażenie *Corpus Christianum* utożsamiane było niekiedy z *Corpus Christi mysticum* i oznaczało wspólnotę ochrzczonych w przeciwieństwie do *Corpus diaboli* (ciało diabelskie), za które uważano wszystkich niechrześcijan.

Po przekładzie wspomnianego fragmentu Tomasza z języka teologicznego na język filozoficzny, można wydobyć z niego niezwykle interesującą myśl z zakresu filozofii kultury. Jeśli twórcy udało się przekazać istotne cząstki własnej osobowości tworzonym przez siebie dziełom, to owe cząstki istnieją nie tylko w nim i w tych dziełach, ale mogą przedostać się także do umysłów tych ludzi, którzy korzystają z tych dzieł i wtedy między tymi ludźmi wytwarza się swego rodzaju kulturalna wspólnota, którą można metaforycznie nazwać „prawdziwym ciałem" tego twórcy. Istotne składniki jego osobowości (jego pragnienia, uczucia, pomysły, projekty, ideały) — póki istnieją tylko w nim i nie zostały jeszcze wyeksterioryzowane w materialne przedmioty — mają byt jedynie potencjalny (możliwy do urzeczywistnienia, ale jeszcze nie urzeczywistniony, nie przekształcony w „rzecz"). Po wyeksterioryzowaniu tych składników osobowości w materialne przedmioty są one w nich rzeczywiście obecne, ale z punktu widzenia kultury mają one również byt potencjalny, dopóki inni ludzie nie zaczną z tych przedmiotów korzystać. Dopiero kiedy owe składniki osobowości twórcy — za pośrednictwem dzieł — przedostaną się do umysłów innych ludzi, staną się bytem w pełni rzeczywistym. Wynika z tego, że z wymienionych trzech rodzajów „ciał" (jednym ciałem jest mózg twórcy, drugim jest jego książka, trzecim mózg odbiorcy) pełnię rzeczywistego bytu daje składnikom osobo-

wości twórcy dopiero „ciało mistyczne" czyli wspólnota odbiorców.

W ten sposób zbliżyliśmy się do tego kręgu pojęć, który charakteryzuje współczesną teologię eucharystii. Tę nową postawę, dla której źródłem inspiracji była — jak sądzi Gerken — filozofia Heideggera, można określić jednym zdaniem: „to, co istnieje, ujmuje się w relacji do innych istnień". Jak powiada Bernhard Welte — w pracy zbiorowej o aktualnych zagadnieniach eucharystii — „rzecz w jej bycie staje się sobą dopiero i tylko w relacji". We współczesnej teologii „człowieka od początku ujmuje się w relacji do innego (w tym także do innych ludzi) i ani przez chwilę nie sposób pomyśleć go bez owej relacji. Nie jest to tak, że jest on najpierw człowiekiem, a dopiero potem dołączają się doń odniesienia do innych". Konsekwentnie Gerken wysuwa „postulat stworzenia ontologii relacjonalnej", która w nowy sposób sprecyzuje pojęcie osoby. „Osoba jest ze swej istoty dialogowa, to znaczy relacjonalna". W akcie dialogu „osoba realizuje swoją własną istotę"; akt ten „wydobywa i tym samym ujawnia jej istotę".

Warto zauważyć, że modyfikacja pojęcia osoby przez ontologię relacjonalną daje personalistom chrześcijańskim szansę wydobycia się z tego ślepego zaułka, w jakim personalizm znalazł się przez przyjęcie niefortunnego założenia o przepaści oddzielającej świat osób od świata rzeczy. Rzecz jasna, że eksponując kategorię „relacji do innego" personalistom relacjonalnym chodzi przede wszystkim o relację osoby do Boga. Dopiero w drugiej kolejności pojawia się relacja „do innych osób". Następnie, nieśmiało, w trzeciej kolejności pojawia się myśl o relacjach łączących ludzi i rzeczy. Widzimy to u Gerkena, kiedy takiemu ujęciu świata, w ramach którego badamy rzeczy jako nierelacjonalne, jako rzeczy „w sobie", przeciwstawia ujęcie wiążące rzeczy z ludźmi: „Dopiero tam, gdzie rzeczy są «dla» kogoś, odzyskują swoją istotę, zaczynają mówić". I wreszcie, spośród relacji łączących ludzi z rzeczami zaczynają wyodrębniać się relacje łączące człowieka z tymi rzeczami, które sam wytwarza. Pewnym krokiem w tym kierunku są dwa krótkie fragmenty Gerkena: „byt staje się w pełni sobą dopiero w działaniu" i „bytu Chrystusa nie można oddzielić od jego dzieła". Wprawdzie słowo „działanie" ma w tym kontekście

charakter bardzo ogólny i nie oznacza u Gerkena wytwarzania materialnych przedmiotów, a słowo „dzieło" też ma nieco inne znaczenie, niż to, które — od czasów Renesansu — funkcjonuje w świeckich rozważaniach o kulturze, można przecież uznać oba przytoczone fragmenty za pierwszy krok we właściwym kierunku.

Rozważania te można zakończyć następującą uwagą. Teologia eucharystii znalazła się w naszych czasach na rozdrożu i może być dalej rozwijana w dwóch różnych kierunkach. Jeden kierunek — akcentujący teologiczny kontekst rozważań — prowadzi do przeciwstawiania wierzących niewierzącym. Jeżeli ci, którzy przystępują do sakramentu eucharystii, tworzą wspólnotę będącą „mistycznym ciałem Chrystusa", to umacnianie religijnego charakteru tej wspólnoty wymierzone jest przeciwko wszystkim tym, którzy znajdują się poza jej obrębem i tworzą (w oczach wierzących) *corpus diaboli* — wspólnotę diabelską [...].

Drugi kierunek rozwoju związany jest z wysuniętym przez Gerkena postulatem tworzenia ontologii relacjonalno-dialogowej, wiąże teologię eucharystii z filozofią dialogu. Rozwój tego drugiego kierunku — istniejącego na razie jedynie w formie zalążkowej — zależy w jakiejś mierze od postawy środowisk świeckich wobec tej problematyki. Jeżeli ze strony niewierzących teologia eucharystii spotykać się będzie wyłącznie z postawą zdroworozsądkowej negacji, nie będzie to zachęcało chrześcijan do interpretacji teologii eucharystii w duchu dialogu. Natomiast wskazanie na świecki, filozoficzny sens tej teologii (i na jej przydatność dla rozwijania świeckiej filozofii kultury) powinno być zachętą do podjęcia przez teologów i filozofów chrześcijańskich takich prób jej rozwijania, aby jej treści filozoficzne i dialogowe stały się bardziej wyraźne.

Ateistyczny sens teologii eucharystii, w: *Kongresy eucharystyczne w doktrynie i praktyce Kościoła katolickiego*, ANS, Warszawa 1987, s. 171 - 188.

Ukończone 4 października 1986 r.

Post scriptum (1989)

Ukończona 4 października 1986 r. praca *Ateistyczny sens teologii eucharystii* stanowi nie tylko „pole dojścia" moich, ciągnących się przez pięćdziesiąt kilka lat rozważań ateisty nad religią, ale jest także jedną z tych kilku prac filozoficznych, które najdokładniej odsłaniają mój „sposób myślenia", w którym teoria ergantropii splata się z inkontrologią i teorią czytania. Być może jest to najważniejszy tekst spośród wszystkich zamieszczonych w tej książce. Nie wprowadzałem więc do niego prawie żadnych poprawek.

Czytając ten tekst w maju 1989 r. — dokładnie w dzień po przekroczeniu 70 roku życia — zauważam w nim ogromne przestrzenie dla mojej własnej aktywności myślowej a w nich liczne kierunki możliwego rozwijania najważniejszych wątków.

Mam do tego tekstu siedem następujących uwag:

1) Pisząc trzydzieści lat temu pracę habilitacyjną o filozofii Giordana Bruna zauważyłem, że myśliciel ten potrafił się stale rozszczepiać na filozofa i historyka swojej własnej filozofii. Wynikiem tego odkrycia było uznanie „listów dedykacyjnych" za prace z zakresu historii filozofii zawierające „interesujące refleksje Bruna nad własnymi dziełami" (*Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, Warszawa 1962, s. 225) i układając rejestr dzieł tego myśliciela w porządku chronologicznym przesunąłem „listy" z pozycji poprzedzającej poszczególne dzieła na pozycję późniejszą, która z pewnego dystansu uzupełnia te dzieła historycznym komentarzem. Zawarte w tej książce *post scripta* są w pewnym sensie odpowiednikiem owych listów dedykacyjnych Bruna.

Przyznaję sobie prawo zajmowania wobec własnych prac postawy historyka, który może i powinien zadawać pytanie, „skąd się wzięły" poszczególne myśli i jakimi drogami autor dochodził do tego kształtu tekstu, jaki czytelnik ma przed sobą.

Zaprezentowany tu „sposób czytania" teologii nie pojawił się nagle i niespodziewanie. *Ateistyczny sens teologii eucharystii* jest kontynuacją rozważań dwóch prac drukowanych w 1975 r.: *O pojęciu deteologizacji* („Euhemer", 1975, nr 2 (96), s. 3 - 16) i *Formy obecności Augustyna i Tomasza w kulturze świeckiej* (tamże, nr 3 (97), s. 43 - 58). Jeszcze wcześniej, w *Ateistycznej filozofii kultury*

(„Życie i Myśl" 1968, nr 3 (165), s. 15 - 19) można znaleźć zdanie: „Czasami w formie religijnej wyrażane były treści, z którymi osobiście sympatyzuję, na przykład racjonalizm Abelarda i Ramona Lullusa albo ideologia rewolucyjna Dolcina i Münzera" (s. 18). Idąc tym śladem można dojść do drukowanej w 1952 r. *Przedmowy* do *Historii moich niedoli* Abelarda (Warszawa 1952, s. 5 - 44), w której wskazuję na znajdujący się w pracach Abelarda „zalążek kacerskiej historiozofii, dzielącej dzieje świata na trzy epoki, z których każda odpowiada jednej z trzech osób Trójcy świętej"; po epoce Boga Ojca (*Stary Testament*) nadeszła epoka Syna Bożego czyli Chrystusa, od którego wzięło nazwę chrześcijaństwo, a po niej nastąpi epoka Ducha świętego czyli Logosu, epoka Rozumu, Logiki, Filozofii, Nauki. Dlatego właśnie Abelard nie dał swemu synowi imienia chrześcijańskiego, ale imię zapowadające ową przyszłą epokę, imię będące nazwą instrumentu astronomicznego. (Astralab czyli Gwiazdochwyt). Elementy analogicznych interpretacji można znaleźć w moich pracach drukowanych w latach trzydziestych, a więc mógłbym udokumentować tezę, że postawę wydobywania świeckich treści z *Pisma świętego* i prac teologicznych zajmuję nieprzerwanie od lipca 1932 r., kiedy podjąłem decyzję o zerwaniu z religią.

Od samego początku — a więc od 57 lat — moja negacja religii miała charakter negacji dialektycznej, pragnącej ocalić wszystko, co ma wartość i po „wyłuskaniu" z religijnego kontekstu może zostać „roztopione" w kulturze świeckiej. Słowa: „wyłuskać", ‚kontekst religijny", „roztopienie" i „kultura świecka" pojawiły się w moim słownictwie później, ale postawę taką zająłem w lipcu 1932 r. i — jak się okazało — miała ona charakter wyjątkowo długotrwały.

Galeria antenatów pojawiła się później. W tym tekście wymieniam Prodikosa, Vaniniego, Feuerbacha, Engelsa, Witwickiego. Wygląda jednak na to, że to nie oni ukształtowali we mnie tę postawę, ale że zajmując taką właśnie postawę szukałem u nich tego, co ją będzie potwierdzało i umacniało.

Przeglądając ostatnio stare dzienniki lektury znalazłem interesującą uwagę, w której kilkoma słowami scharakteryzowałem swój własny sposób czytania. Uwaga jest datowana: 20 czerwca 1941 i brzmi tak: „Notuję tylko to, z czego mogę coś zrobić!" (ze-

szyt CY-95, pozycja nr 1871, myśl 19 — jako moja odpowiedź na wiersz napisany wspólnie przez Goethego i Schillera, w którym wyjaśniali, jakiego chcą mieć czytelnika). Marzyłem zawsze o tym, żeby „stać się otchłanią wiedzy", ale cała zdobywana wiedza miała być tylko tworzywem dla zrobienia z niej czegoś własnego. Mój „sposób czytania", „sposób patrzenia", „sposób słuchania" zostały podporządkowane ambicji stworzenia czegoś takiego, czego dotąd nigdy jeszcze nie było. Na takim fundamencie budowałem system filozoficzny, system filozofii twórczości.

2) Z pracy tej widać, że w swoich rozważaniach nad „sposobami czytania" posunąłem się w październiku 1986 r. o krok dalej, przechodząc od rozważań ogólnych do sformułowania konkretnych reguł przekładania tekstów teologicznych na teksty filozoficzne.

3) Również w rozważaniach nad teorią portretu widać wyraźnie kolejny krok naprzód, a nawet więcej, „przekroczenie Rubikonu". Teologiczne odróżnienie dwóch rodzajów rzeczywistości przydało mi się do sformułowania twierdzenia, jakiego nikt przede mną nie głosił. Były bowiem w tej sprawie dwa stanowiska: jedno widziało w sztuce odzwierciedlenie pierwowzorów należących do „rzeczywistości wyższego rzędu", drugie odrzucało zasadę „naśladowania" i „odzwierciedlania" przyjmując, że sztuka tworzy własny świat, a więc wartości jej nie można mierzyć relacją do tego, co „odzwierciedla". Wydawało się, że *tertium non datur*. W pracy *Ateistyczny sens teologii eucharystii* wskazałem na istnienie trzeciego rozwiązania. Przyjmując — za centralną kategorię tego obszaru rozważań — pojęcie „portretu", postawiłem, tak jak to czynili zwolennicy pierwszego stanowiska (czyli realiści i treściowcy), w samym centrum problematykę relacji pomiędzy portretem a tym, co portretowane. Równocześnie jednak przyjąłem — wbrew wszystkim — że to portret jest „rzeczywistością wyższego rzędu", a to, co portretowane, należy do „rzeczywistości niższego stopnia". Inaczej mówiąc, to, co portretowane, stało się w tym ujęciu „tworzywem". Zadaniem twórcy stało się wobec tego przekształcenie „rzeczywistości niższego stopnia" (czyli tworzywa) w „rzeczywistość wyższego rzędu" (czyli portret).

4) Z tej ostatniej uwagi można wydedukować, że teologia eucharystii nie będzie jedynym działem teologii, który skupił na sobie moją uwagę, ponieważ cała logika rozwijającego się procesu

myślenia prowadzi mnie w kierunku „teologii ikony". Może i wstyd się do tego przyznać, że w październiku 1986 r. nie wiedziałem jeszcze o istnieniu Pawła Floreńskiego, że nazwisko to usłyszałem po raz pierwszy dopiero we wrześniu 1988 r. (na VIII Kongresie Muzykologicznym w Bydgoszczy). Szedłem jednak w takim kierunku, że wcześniej czy później musiałem wejść na ten obszar. Moje zainteresowania badawcze działały jak „siła przeznaczenia". Po spotkaniu z *Teologią eucharystii* Aleksandra Gerkena musiało dojść do spotkania z *Teologią ikony* Pawła Floreńskiego. Spotkanie to miało miejsce w kwietniu 1989 r. Nie było to, mimo wszystko, spotkanie spóźnione. Nastąpiło dokładnie w tym momencie, który został wyznaczony przez logikę mojego myślenia, a więc kiedy nastąpiło u mnie „otwarcie" i „zapotrzebowanie" na spotkanie z teologią prawosławną i zastosowanie wobec niej tego samego „sposobu czytania", jaki dotąd stosowałem wobec teologii katolickiej i protestanckiej.

Można też już dziś przewidzieć, że innymi obszarami teologii, na które kiedyś — być może — wkroczę, będą w pierwszej kolejności: teologia wniebowstąpienia (którą będę próbował „roztopić" w budowanej przez siebie filozofii wdzielowstąpienia), teologia wskrzeszania (jeśli coś takiego w ogóle istnieje) i teologia interpretacji tekstów strukturalnie wieloznacznych.

5) Następnym problemem, który w *Ateistycznym sensie teologii eucharystii* został tylko lekko dotknięty a wymaga obszernego rozwinięcia, jest sprzeciw wobec personalistycznej redukcji problemu relacji pomiędzy człowiekiem a rzeczami do problemu „posiadania", „pożądania" i „używania" rzeczy. Problematyka ta przesłania personalistom znacznie bardziej fundamentalny problem relacji pomiędzy człowiekiem a rzeczami, które on wytwarza. Również w filozofii marksistowskiej relacja ta była dotąd ujmowana w sposób jednostronny, zredukowany do problemu alienacji i sposobów jej przezwyciężania. Tak więc mamy przed sobą ogromny obszar i to niemal nietknięty „stopą filozoficznej myśli".

6) Było już takie *post scriptum*, w którym sygnalizowałem problem rewolucji w ontologii opartej na hipotezie możliwości współistnienia wielu różnych struktur. Przytoczone z książki Aleksandra Gerkena myśli o potrzebie zbudowania ontologii re-

lacjonalnej stawiają przede mną problem wyjaśnienia relacji pomiędzy tymi dwiema ontologiami.

Rozumowanie przebiega tak:

— osoby i wytwarzane przez nie rzeczy nie mają gotowej istoty (ani gotowej struktury),

— istota formuje się dzięki spotkaniom, w toku których nawiązywane są rozmaite relacje pomiędzy spotykającymi się,

— istotę każdej osoby można ująć jako splot relacji łączących je z innymi osobami,

— każda relacja umieszcza daną osobę w określonym kontekście, który nadaje jej dodatkowy sens,

— z jednoczesnej przynależności osoby do wielu różnych kontekstów wynika jej wieloznaczność, a więc możliwość różnych interpretacji i wieloaspektowość, a więc możliwość posiadania wielu różnych portretów,

— to samo dotyczy struktury; jeśli należy ona równocześnie do wielu różnych kontekstów, to można przyjąć, że każdemu kontekstowi odpowiada nieco inna struktura; różne interpretacje i różne portrety mają zatem podstawę nie tylko w subiektywności osób interpretujących, ale także w obiektywnej wielostrukturalności osoby,

— subiektywna interpretacja osoby ukazująca jej strukturę inaczej, niż to czynią inne interpretacje, ma obiektywną podstawę w obiektywnej relacji pomiędzy interpretatorem (lub osobą portretującą) a interpretowanym tekstem (lub osobą portretowaną),

— tak więc relacja pomiędzy osobą portretującą a osobą portretowaną dotyczy nie tylko portretu, ale także osoby portretowanej, ponieważ struktura jej jest współkształtowana przez tę relację.

7) Następny problem to wyjaśnienie relacji pomiędzy tymi dwiema ontologiami a „ontologią jeszcze nie" Ernsta Blocha. Otóż dotychczas widziałem wyraźną granicę pomiędzy tym, co było, i tym, co jest — z jednej strony, a tym, czego jeszcze nie ma — z drugiej strony. Różnica między tymi obszarami polegała dla mnie na tym, że przeszłość i teraźniejszość mają jakiś jeden kształt, ponieważ z wielu rozmaitych możliwości urzeczywistniała się w każdym konkretnym przypadku tylko jedna. Tej jedno-

kształtności bytu urzeczywistnionego przeciwstawiało się bezgraniczne bogactwo „oceanu możliwości", bezgraniczna wielokształtność sfery tego, czego jeszcze nie ma.

Teraz okazuje się, że również teraźniejszość jest obiektywnie wielokształtna, a więc, że wielokształtność charakteryzuje nie tylko sferę możliwości, ale także sferę rzeczywistości.

Zarówno osoby jak tworzone przez nie dzieła są obiektywnie wielokształtne. Pod strukturą powierzchniową znajdują się struktury ukryte. Tak więc z warstwowej budowy osobowości można było wydedukować, że osobowość może mieć równocześnie kilka wzajemnie przenikających się struktur.

Tym bardziej dotyczy to wytwarzanych przez nas rzeczy. I tak odsłaniają się nowe horyzonty dla badań nad światem przedmiotów ergantropijnych: jakie relacje zachodzą między współobecnością przenikających się struktur dzieła a strukturami osobowości twórcy i współtwórców tego dzieła.

8) I „ostatni" problem („ostatni" dziś, bo jutro pojawią się następne problemy). Wygląda na to, że przedmioty ergantropijne posiadają własności spacjogenne, o których dotąd jeszcze nie było mowy. Chodzi mianowicie o wytwarzanie przestrzeni dla zawiązywania się wspólnoty między osobami, które wejdą z tymi przedmiotami w kontakt.

Okazuje się, że w naszych rozważaniach nad życiem historycznym dzieł relacja pomiędzy odbiorcą a twórcą przesłoniła nam inne typy relacji. A przecież kiedy jesteśmy na koncercie, albo w galerii obrazów, albo w sali wykładowej, to nawiązuje się więź nie tylko pomiędzy nami a kompozytorem, malarzem, profesorem, ale także — wraz z tą więzią o charakterze „pionowym" — więź pozioma między osobami wspólnie słuchającymi muzyki, wspólnie oglądającymi obrazy, wspólnie uczęszczającymi na te same wykłady i seminaria. Jeszcze jeden obszar badań.

28 maja 1989 r.

1987

ERGANTROPIA JAKO CENTRALNA KATEGORIA FILOZOFII KULTURY

Przez ergantropię rozumiem realną obecność człowieka w wytwarzanych przez niego przedmiotach. Słowo „człowiek" można zastąpić w tej definicji słowem „ludzie"; słowo „przedmiot" słowami „rzecz" lub dzieło; słowo „wytwarzany" słowami „pisany", „komponowany", „malowany", „rzeźbiony", „budowany"; słowo „obecność" terminem „sposób istnienia" (*modus essendi*). Obecność ta ma wiele różnych form, z których jedna ma charakter podstawowy i związana jest z odróżnianiem czynności od sposobu jej wykonywania.

W każdej czynności i w każdej rzeczy wytwarzanej przez tę czynność można myślowo wyodrębnić charakterystyczny dla danego podmiotu (lub zbioru podmiotów) sposób wytwarzania przedmiotów. Być może taki właśnie sens był głęboko ukryty w znanej starożytnej maksymie: *est modus in rebus*, którą będę tu interpretować następująco: we wszystkich rzeczach jest realnie obecny (i możliwy do wykrycia) sposób ich wytwarzania.

Przykłady ilustrujące to twierdzenie są — z zamierzoną jednostronnością — wybierane z tych dziedzin, które stanowią szczególny przedmiot zainteresowania filozofii kultury. Tak więc w pracach naukowych można wyodrębnić nie tylko twierdzenia i dowody, lecz także charakterystyczny dla danego badacza (lub zespołu badaczy) sposób badania (*modus investigandi*), a z dzieła filozoficznego charakterystyczne dla danego myśliciela narzędzia badawcze czyli „centralne kategorie". Na przykład w pracy o Brunie z 1962 r. można przeczytać, że „centralną kategorią filozofii Bruna jest kategoria sposobu (*modus*)". Z monografii pisanej przez

historyka filozofii można wydobyć nie tylko zbiór informacji o myślach omawianego filozofa, lecz także charakterystyczny dla danego historyka sposób rozumienia (*modus intelligendi*) owych myśli. Z utworu muzycznego można myślowo wyodrębnić charakterystyczny dla danego kompozytora sposób komponowania a z dzieł malarzy, rzeźbiarzy i architektów charakterystyczny dla nich styl. Z *Wiadomości o stylach* Władysława Witwickiego można dowiedzieć się, że „artysta plastyk mówi o samym sobie bardzo dużo stylem swoich prac", warto więc za francuskim przyrodnikiem powtórzyć, że „styl to człowiek" (*le style c'est l'homme*). Można pójść dalej i z przytoczonego na początku twierdzenia „*est modus in rebus*" wyciągnąć wniosek: „*est homo in rebus*" — we wszystkich rzeczach jest realnie obecny człowiek, który je wytwarza.

Istnieją zatem dwa podstawowe sposoby istnienia człowieka: jeden to *modus essendi ante rem* (sposób istnienia poprzedzający wytworzenie określonego przedmiotu), drugi to *modus essendi in rebus* (sposób istnienia w wytworzonych przez siebie rzeczach). Jedną z istotnych różnic między tymi dwoma sposobami istnienia jest całościowy charakter istnienia *ante rem* i cząstkowy (ściślej: wielocząstkowy) charakter istnienia *in rebus*. W ten sposób teoria ergantropii związana jest z teorią wielocząstkowej struktury podmiotu.

Połączenie obu tych teorii pojawia się — w zalążkowej formie — już u tego starożytnego poety, którego można uznać za odkrywcę ergantropii, mianowicie u Owidiusza. W ostatniej księdze *Przemian* znajdujemy niezwykle trafne określenie *pars melior mei* (ks. XV, w. 875), które, jak sądzę, odnosi się do dzieła (*opus*), które stworzył. Z określenia tego można wyczytać, że człowiek jest istotą polimeryczną, czyli składającą się z wielu cząstek; że jedne cząstki są cenniejsze, a inne mniej cenne i że „wartościowszymi cząstkami" człowieka są wytworzone przez niego dzieła.

Jeżeli stworzone przez Owidiusza dzieło jest jego cząstką, to wynika stąd wniosek, że jest ono jednocześnie podmiotem i przedmiotem, „dziełem" (*ergon*) i człowiekiem (*anthropos*). I właśnie na tej tożsamości rzeczy i człowieka polega ergantropia.

Dla czytelnika *Przemian* w przekonaniu takim nie było nic zaskakującego. Na każdej stronie tego dzieła były przykłady roz-

maitych „przemian": na przykład kamieni w ludzi (dzieci Deukaliona i Pyrry), a ludzi w kamienie (Niobe), w drzewa (Filemon i Baucis), w kwiaty (Hiacynt i Narcyz), w ptaki (Alkyone) i w gwiazdy (Juliusz Cezar). W tym kontekście możliwość „przemiany" poety w stworzone przez niego dzieło, możliwość utrwalenia w nim „wartościowszej cząstki" własnej istoty mogła być akceptowana bez sprzeciwu. Podobnie, bez oporów, teoria ergantropii powinna zostać przyjęta przez ludzi wychowanych w wierze rzymskokatolickiej. Grunt pod tę teorię został przygotowany przez teologię eucharystii uznającą realną obecność Jezusa w chlebie i winie. Trzeba tylko zrobić dwa kroki: pierwszy polega na przyjęciu, że miejscem obecności mogą być nie tylko chleb i wino, lecz także książki, obrazy, rzeźby, dzieła muzyczne; drugi na przyjęciu, że to, co teologia eucharystii mówi o Jezusie, odnosi się do każdego człowieka, który coś wytwarza.

Opory przeciwko utożsamianiu się z „rzeczami" wynikają stąd, że pole, na którym pojawia się pytanie, rzadko bywa puste. Przeważnie jest ono już wypełnione przez jakąś gotową odpowiedź, która skutecznie broni dostępu nieproszonym pytaniom. Tak jest właśnie z pytaniem o naszą tożsamość, z pytaniem o to, „kim jestem?". Pojawia się ono bardzo rzadko, bo zanim potrafię je postawić, inni zadbali o to, żeby nie pojawiła się potrzeba postawienia takiego pytania, a wraz z nim i próby samodzielnego decydowania o tym, z czym mam się utożsamiać. Od innych dowiaduję się, że jestem „człowiekiem", jak się nazywam, jakiej jestem narodowości i do jakiego wyznania mnie zaliczono. Więc najczęściej patrzę na siebie samego oczami innych ludzi i utożsamiam się z tym, z czym utożsamiają mnie inni ludzie. Moja tożsamość jest ustalana przez innych ludzi. Dla rodziców jestem dzieckiem, dla nauczycieli uczniem, dla zwierzchnika podwładnym, dla zoologa ssakiem, dla teologa duszą. Utożsamiać się można ze wszystkim, a więc z własnym ciałem i z własną świadomością, z własnym wyglądem, portretem, fotografią („to ja!" — mówimy, wskazując na zdjęcie), z własnym imieniem i nazwiskiem, z własnym podpisem, z pełnionymi rolami społecznymi, zajmowanym stanowiskiem, piastowaną godnością itd. Dlaczego więc nie mielibyśmy spróbować utożsamiania się z wytwarzanymi przez nas przedmiotami?

Słowa podmiot i przedmiot nie są słowami samodzielnymi. Oba wymagają dookreślenia, bez którego są pozbawione sensu. Słowo podmiot uzyskuje sens przez dookreślenie: jakiego działania jest podmiotem, a słowo przedmiot przez dookreślenie: jakiemu działaniu podlega. Ale w książce Tadeusza Wójcika, klasyka polskiej prakseosemiotyki, znaleźć można zastanawiający paradoks, polegający na tym, że w określonych sytuacjach podmiot i przedmiot zamieniają się miejscami. Na przykład czytelnik, uważany od stuleci za podmiot czynności czytania, okazuje się przedmiotem podlegającym oddziaływaniu książki, a książka, uważana za przedmiot, okazuje się podmiotem, który aktywnie oddziałuje na czytelnika i w jakiś sposób go zmienia. Teoria ergantropii umożliwia rozwiązanie tego paradoksu, ponieważ książka należy do takich przedmiotów, w których „mieszka" aktywnie działający podmiot, zdolny do modyfikowania osobowości swoich czytelników. Spotkanie z książką nie jest spotkaniem z „rzeczą", ale — jeśli umiemy czytać — jest spotkaniem z człowiekiem, z podmiotem realnie obecnym w przedmiocie. Dowodem na to, że jest to obecność realna, jest jej aktywne oddziaływanie — najważniejszy atrybut podmiotowości.

Odkrycie zjawiska ergantropii prowadzi do dialektycznego przezwyciężenia przeciwieństwa między przedmiotowymi a podmiotowymi teoriami kultury. „Archeolog — powiada Kazimierz Żygulski — nie może niczego wykopać oprócz przedmiotów", więc uważa kulturę za „zbiór rzeczy materialnych". Z drugiej strony marksista włoski, Mario Rossi (1916 - 1978) pisał, że „to my jesteśmy kulturą", uważał więc kulturę za zbiór podmiotów. To samo dotyczy poszczególnych dziedzin kultury. Dla jednych malarstwo jest zbiorem obrazów, muzyka zbiorem dzieł muzycznych, dla drugich malarstwo jest zbiorem malarzy, a muzyka zbiorem kompozytorów. Odpowiednio do tych definicji w jednych pracach z zakresu historii malarstwa, historii muzyki, historii literatury czy historii filozofii dominuje ergocentryzm, a w innych biografizm.

Zarówno przedmiotowe, jak podmiotowe określenia kultury opierają się na fałszywym założeniu, że świat rzeczy różni się w sposób istotny od świata osób. „Cóż bardziej oczywistego jak rozróżnienie między „czymś" a „kimś"? — pyta współczesny per-

sonalista katolicki Adam Rodziński i dodaje: „Rzeczy i osoby! Jakaż radykalna dzieli je cezura". Akcentowany jest przede wszystkim aksjologiczny aspekt tej różnicy: wartość świata osób przewyższa nieskończenie, zdaniem personalistów, wartość świata rzeczy. „Wartości osobowe" (*Personwerte*) — pisał Max Scheler — „są ze swej istoty wyższymi wartościami niż wartości rzeczowe (*sind ihrem Wesen nach höhere Werte wie Sachwerte*)". Najbardziej radykalny antypersonalista, Antoni Bolesław Dobrowolski, przeciwnie, stawiał rzeczy ponad osobami, pisząc — w 1926 r. — że „są Rzeczy wyższe od Człowieka" i przewidując, że dla przyszłych pokoleń „najwyższą wartością będzie Rzecz, wyższa od Człowieka".

Ergantropijna definicja kultury ujmuje kulturę w podobny sposób jak Ramon Lullus i Giordano Bruno ujmowali naturę. *Natura naturans* była dla nich podmiotem, który sam siebie stwarza i przekształca się w przedmiot wypełniony aktywną obecnością podmiotu. Definicja ergantropijna przezwycięża jednostronność przedmiotowych i podmiotowych definicji kultury, ponieważ zauważa obecność podmiotów w przedmiotach i obecność przedmiotów w podmiotach. Pierwsza część tej definicji brzmi: kulturą są ludzie obecni w wytwarzanych przez siebie przedmiotach, albo krócej: kultura to człowiek w rzeczach (*homo in rebus*). Zważywszy zaś na fakt, że utożsamianie ludzi z rzeczami wymaga utożsamiania rzeczy z ludźmi, druga część definicji mówi o obecności rzeczy w człowieku. Ujęcie kultury od strony jej wytwarzania zostaje w ten sposób uzupełnione ujęciem kultury od strony jej przyswajania. Eksterioryzacja, będąca fundamentem pierwszej części definicji, ma swój odpowiednik w interioryzacji, będącej fundamentem drugiej części definicji. Szczególnie przydatne (dla tego uzupełnienia) jest uznanie kultury za „pokarm" w takim znaczeniu, w jakim terminem *alimentum* posługiwał się Giulio Cesare Vanini. Według jego definicji pokarm jest „substancją przekształcalną w substancję spożywającego" (*substantia transmutabilis in substantiam aliti*). Wynika stąd wniosek, że kultura jako zbiór wytwarzanych przez ludzi przedmiotów może przekształcać się w substancję tych ludzi, którzy z tych przedmiotów korzystają. Inaczej mówiąc: jesteśmy zbudowani z substancji przekształcalnej w wytwarzane przez nas przedmioty, a przedmioty te zbudowane

są z substancji przekształcalnej w korzystające z nich podmioty.

W tym miejscu teoria ergantropii spotyka się z inkontrologią. Realna obecność ludzi w przedmiotach sprawia, że spotkania z tymi przedmiotami są spotkaniami z ludźmi, którzy są w tych przedmiotach obecni. Interioryzacja przedmiotów staje się w ten sposób interioryzacją tych podmiotów, które w nich tkwią. Obecność w przedmiotach jest podstawą obecności w podmiotach. Istotne składniki osobowości twórców — dzięki eksterioryzacji w dzieła i dzięki interioryzacji tych dzieł przez innych ludzi — mogą stawać się składnikami osobowości odbiorców, czyli wypełniać ich „pole dajmoniona".

W poszczególnych dziedzinach kultury zjawisko ergantropii może przybierać specyficzne formy. Warto więc dla omawiania specyficznych form obecności człowieka w malarstwie i rzeźbie utworzyć pojęcie eikantropii, a dla obecności w muzyce — pojęcie melantropii.

W malarstwie historycznym nakładanie się na siebie różnych form obecności człowieka na płótnie prowadzi do powstawania wielokrotnych zbitek. Jeżeli malarz, zafascynowany powieścią historyczną, chce jedną z postaci tej powieści przenieść na płótno, to tworzywem malowanej przez niego postaci bywa zazwyczaj wiele osób. Przy oglądaniu powierzchownym widzimy na obrazie tylko jedną postać, przy rozwiniętej umiejętności oglądania obrazów — przez tę jedną postać zaczynają „przeświecać" inne, a więc składniki osobowości postaci historycznej i osobowości portretującego ją powieściopisarza, elementy wyglądu osoby pozującej do obrazu, a także składniki osobowości tych nauczycieli, którzy kiedyś uczyli naszego malarza „patrzeć" i malować, a teraz z „pola dajmoniona" kierują ruchami jego ręki. Przede wszystkim jednak każdy obraz jest autoportretem, w którym malarz — bez względu na to, co lub kogo zamierza pokazać — utrwala najbardziej istotne składniki własnej osobowości, własne fascynacje, własną wiedzę, upodobania estetyczne, cechy charakteru, poglądy, uczucia, przelotne nastroje, a zwłaszcza swój sposób widzenia świata i swój sposób komponowania obrazu.

Równie bogate są formy melantropii. Analiza tych form umożliwia przezwyciężenie wielowiekowego sporu pomiędzy formalistami, którzy twierdzą, że muzyka jest sztuką asemantyczną

i treściowcami, którzy przypisują muzyce możliwość przekazywania informacji, malowania pejzaży, sporządzania portretów, wyrażania poglądów, uczuć, nastrojów. Spór ten może toczyć się także na płaszczyźnie normatywnej, a więc nie o to, czy muzyka może, ale czy powinna wyrażać jakieś treści. Najbardziej radykalnym przeciwnikiem melantropii jest współczesny kompozytor amerykański John Cage. W 1952 r. na wykładzie wygłoszonym w Juillard School of Music zaatakował on Beethovena za to, że w jego utworach „dźwięki w ogóle nie są dźwiękami, ale są Beethovenem" (*that sounds are not sounds at all but are Beethoven*) i wysunął postulat, żeby dźwięki były dźwiękami (nie ludźmi), a ludzie byli ludźmi (nie dźwiękami).

[...] Muzykę należy uwolnić — powiada Cage — od abstrakcyjnych idei, od ludzkiej wyobraźni, od indywidualnych upodobań i pamięci, od jakichkolwiek celów i intencji kompozytora, a przede wszystkim od używania jej do wyrażania własnej osobowości [...].

Pasja, z jaką Cage zwalcza wszelkie formy obecności kompozytora w muzyce, jest najlepszym dowodem na to, że zjawisko melantropii nie zostało wymyślone, ale istnieje rzeczywiście i wyeliminowanie go z muzyki wymaga niezwykle skomplikowanych zabiegów, trudu i pomysłowości. W tej walce Cage'a z melantropią zwycięstwo odniosła melantropia. Nawet w tych utworach, z których, jak sądził, udało mu się wyeliminować własną obecność, jest on wyraźnie obecny własnym sposobem komponowania, a zwłaszcza własnym dążeniem do wyeliminowania samego siebie z komponowanego dzieła. Im bardziej się o to stara, tym silniej zaznacza się w muzyce jego obecność, nadająca indywidualny, łatwo rozpoznawalny charakter jego utworom.

Pięknym przykładem świadomości melantropijnej — czyli orientowania się w tym, że dokonuje się własne „wdzięłowstąpienie" — jest wypowiedź Mozarta w liście do ojca, pisanym 3 stycznia 1781 r. w czasie komponowania opery *Idomeneo, rè di Creta*: „Moja głowa i moje ręce są tak pełne trzeciego aktu, że nie byłoby żadnym cudem, gdybym ja sam stał się trzecim aktem". Świadomość melantropijną może posiadać nie tylko kompozytor, ale również wirtuoz, który wkłada tyle serca w wykonywaną przez siebie muzykę, że się wreszcie z nią utożsamia. Sądzę, że Artur Rubin-

stein miał pełne prawo do tego, żeby w taki sposób podsumować własne życie: „Muzyka nie była ani moim hobby, ani moją pasją. Muzyka była mną".

Zjawisko melantropii sprawia, że słuchając muzyki można — jak powiada Cage — „słyszeć przez dzieło muzyczne" (*hear through a piece of music*) ukrytą w nim myśl twórcy (sam Cage chciał usłyszeć „przez dzieło" przypadkowe dźwięki środowiska). Wcześniej wyrażenie to („słyszeć przez") znajdujemy w pracach Władysława Witwickiego, który pisząc o rzeźbach greckich zauważył, że „można przez nie usłyszeć duszę twórcy".

Melantropię można „wyczytać" z dzieła muzycznego, jeśli znamy różne „sposoby czytania" i potrafimy czytać dźwięki. Nie tylko nuty są zbiorem znaków, które odsyłają czytelnika do dźwięków. Również struktury dźwiękowe mogą być znakami, które „czytelnika muzyki" odsyłają do myśli, uczuć i cech osobowości kompozytora. Pierwszym, który to zauważył, był filozof i kompozytor, Jean Jacques Rousseau, który w *Eseju o początku języków* napisał, że „dźwięki w melodii działają na nas nie tylko jako dźwięki, ale także jako znaki naszych uczuć i namiętności". Byle tylko nie interpretować kultury jako zbioru znaków w ten sposób, że znaki te odsyłają nas do człowieka znajdującego się poza dziełem (*extra rem*). Od obecności poza dziełem bardziej istotna jest obecność twórcy i odtwórcy (kompozytora i wirtuoza) w samym dziele (*in re*), chodzi bowiem o odnalezienie tych cząstek osobowości, które zostały utrwalone w dziele i mogą zostać z niego wydobyte, a nie o uzupełnianie ich mniej wartościowymi cząstkami, które istnieją wyłącznie poza dziełem, a w samym dziele ich nie ma, bo nie zasługiwały na utrwalenie.

Melantropia — podobnie jak inne rodzaje ergantropii — może być przedmiotem badań naukowych. Można ją mierzyć, porównując rozmiary obecności twórców w wytworzonych przez nich przedmiotach. Jeden twórca może być obecny w setkach, drugi w tysiącach, trzeci w setkach tysięcy a nawet milionach egzemplarzy książek, reprodukcji, płyt, słuchaczy i czytelników. Same rozmiary nie świadczą jeszcze o wartości twórcy. To, co łatwe i liche, szybciej się rozpowszechnia, niż to, co trudne i głębokie. Najlepszym miernikiem wartości dzieł jest ich moc generatywna, na którą zwrócił uwagę m. in. Stanisław Staszic, pisząc o myśli i du-

chu Newtona. Nie chodzi wyłącznie o ich obecność w umysłach wszystkich ludzi wykształconych, którzy musieli słyszeć o Newtonie w szkole, ale o to, że myśli Newtona „w nas działają" i „nowe myśli tworzą", a więc, że mają one ogromną moc generatywną przyczyniając się do pojawiania się nowych myśli w umysłach badaczy z różnych krajów i różnych pokoleń. To samo dotyczy dzieł malarskich, poetyckich i muzycznych, teatralnych i filmowych. Ich wartość może być mierzona zdolnością pobudzania innych ludzi do twórczej aktywności.

Obecność ludzi w wytworzonych przez nich przedmiotach sprawia, że przedmioty te przejawiają podmiotową aktywność. Z różnych rodzajów ich oddziaływania największą wartość ma ten, który sprawia, że dzięki niemu powstaje wiele nowych, wartościowych przedmiotów, a wśród nich niekiedy prawdziwe arcydzieła.

„Studia Filozoficzne" 1987, nr 11 (264), s. 3 - 11.

Ukończone 13 maja 1987 r.

Post scriptum (1989)

Przez pewien czas po napisaniu *Ergantropii* sądziłem, że praca ta jest „polem dojścia", zakończeniem procesu budowy własnego systemu filozoficznego. Minęły dwa lata i teraz — w lipcu 1989 r. — sądzę, że największe odkrycia są jeszcze przede mną. Trzeba tylko głębiej wniknąć w to, co już napisałem, i wydobyć z tekstu myśli ukryte, które w nim tkwią, ale jeszcze nie zostały wypowiedziane, ponieważ trudno było nadać słowny kształt temu, co jest tak bardzo nowe i sprzeczne z tradycyjnymi sposobami myślenia.

Przede wszystkim należy wyjaśnić, co „rozumiem" przez słowo „rzecz", a także, jak „widzę" i „odczuwam" to słowo. Trochę mi wstyd, że tak długo o wielu sprawach myślałem tak „jak wszyscy", a więc na przykład, że — wbrew własnemu, wewnętrznemu doświadczeniu — starałem się utożsamiać myślenie z cichym mówieniem, redukując myśli do zestawu słów. W myśleniu rzeczywistym główną rolę grają przecież „obrazy" a słowa pojawiają się dopiero w związku z próbą opisania tych obrazów. Najpierw —

w moim myśleniu, zwłaszcza w myśleniu twórczym, a więc także i przede wszystkim w myśleniu filozoficznym — w i d z ę pewien obraz i p r z e ż y w a m w związku z tym obrazem jakieś stany emocjonalne, a dopiero potem nazywam to, co widzę, jakimś słowem. Często więc zdarza się, że użyte przeze mnie słowo bywa przez innych ludzi widziane, odczuwane i rozumiane zupełnie inaczej. Stąd liczne nieporozumienia. A najłatwiej o nieporozumienie wówczas, kiedy mówię o ergantropii, kiedy wypowiadam słowo „rzecz", którą inni ludzie ,widzą" jako ciemnoszarą, nieprzezroczystą, nieruchawą, martwą bryłę materii, a ja zapominam o poinformowaniu ich, że dla mnie „rzecz", czyli wytworzony przez człowieka „przedmiot ergantropijny", ma wygląd jasnego, cudownie pięknego, przezroczystego kryształu, w którego wnętrzu widzę gromadę poruszających się figurek, które swoim „spotkaniem" wytwarzają ogromną energię o potężnym promieniowaniu we wszystkich kierunkach.

Ta rzecz nie jest przezroczysta sama przez się i dla wszystkich, ale staje się przezroczystą dzięki systemowi filozoficznemu, który potrafi zajrzeć do wnętrza, dostrzec jej aktywność, życie wewnętrzne, ruch, energię, promieniowanie.

Najważniejszym atrybutem „rzeczy" jest jej moc magnetyczna, moc skupiania na sobie uwagi, wciągania w swoje wiry. Drugim atrybutem jest jej moc spacjogenna, wytwarzająca przestrzeń dla twórczej aktywności tych, których ku sobie przyciąga. Trzecim atrybutem jest jej moc retroaktywna, której przejawy wywracają tradycyjną koncepcję czasu.

Jeszcze kilka lat temu snując rozważania o czasie powtarzałem, za innymi filozofami, że przeszłość jest najlepszym skarbnikiem, ponieważ nic z tego, co się zdarzyło, nie może zostać unicestwione ani zmodyfikowane. Sądziłem, że nasza aktywność może zmieniać jedynie obraz przeszłości i odkrywać takie jej aspekty, których wcześniej nie zauważano. Okazuje się jednak, że trzeba pójść w tym kierunku o krok dalej.

Stosunek do przeszłości jest stosunkiem do naszych antenatów. Potrzeba odszukiwania, rekonstruowania galerii naszych biologicznych i kulturalnych antenatów związana jest z nadzieją, że ich wartość będzie nas opromieniać swoim blaskiem. Ale przecież

i w tej dziedzinie mamy do czynienia z wzajemnym oddziaływaniem. Nie tylko syna opromienia blask sławy ojca, ale również ojca może opromienić blask sławy syna. Nie tylko ojca, lecz całe drzewo genealogiczne. Można stworzyć taką teraźniejszość, która opromieni swoim blaskiem całą przeszłość.

Może okazać się, że myśli tego rodzaju były już przez kogoś wypowiadane. Nowością mojego ujęcia jest odkrycie, że mocą retroaktywną obdarzone są także i przede wszystkim rzeczy czyli przedmioty ergantropijne. Wartościowa rzecz, stworzona przez twórcę u schyłku jego życia, może przeobrazić całą jego wcześniejszą twórczość, wnosząc w przeszłość wartość i dodatkowy sens.

Nie chodzi tu o sprawy tak banalne jak ta, że wartościowe dzieło rozbudza zainteresowanie wcześniejszymi dziełami danego autora, ani też, że dzieło to zwraca uwagę na pewne aspekty i wartości istniejące we wcześniejszych dziełach, lecz nie zauważane i nie doceniane. Nie chodzi też o wnoszenie subiektywnego wartościowania w myślenie o przeszłości, ale o to, że wartościowe dzieło ma retroaktywną moc wnoszenia w przeszłość takich wartości, jakich w niej przedtem nie było, a więc ma moc dokonywania realnych zmian aksjologicznych w tym, co wydawało się raz na zawsze zastygłą przeszłością.

U podstaw tej koncepcji leży ontologia relacjonalna. Istota każdego bytu jest konstytuowana przez relacje, a więc zmienia się wraz z nawiązywaniem kolejnych relacji. Rzecz, którą wytwarzam, jest w momencie swego powstania określona przez całokształt relacji (spotkań), które zadecydowały o jej powstaniu. Ale ta rzecz nie jest niezmienna, ponieważ posiada moc nawiązywania nowych relacji, moc uczestniczenia w spotkaniach, które ją wzbogacają, pogłębiają, rozwijają, doskonalą. Życie historyczne wytwarzanych przez nas rzeczy polega na tym, że dzięki kolejnym spotkaniom w rzeczy te wnoszone są wciąż nowe wartości. Szczególny typ relacji łączy ze sobą rzeczy wytwarzane przez tego samego twórcę. Każda nowa rzecz dookreśla sens rzeczy wytworzonych wcześniej i wyposaża je w dodatkowe wartości. Na tym polega ich moc retroaktywna.

A samo pojęcie „mocy retroaktywnej" wziąłem — w grudniu 1975 r. — od Hectora Berlioza (1803 - 1869), który tę moc przy-

pisywał przede wszystkim muzyce (*Z pamiętników*, wyd. 1966, s. 291). Jeszcze jeden dowód na to, że najsilniejsze bodźce do rozwijania własnego systemu czerpałem ze spotkań z kompozytorami. Że moja filozofia rodziła się z ducha muzyki.

4 lipca 1989 r.

O SPOTKANIACH TWÓRCÓW W PRZEDMIOTACH

[...]. Do czterech faz rozwoju, na które dzielił własną twórczość Ugo Spirito (1896 - 1979), należy dodać piątą, w której stał się inkontrologiem. W tej piątej fazie słowo „spotkanie" (*incontro*) pojawia się jako słowo centralne, zdolne do rozwiązywania tych antynomii, jakie charakteryzowały poprzednie fazy rozwoju [...].

Pierwszy okres to aktualizm, czyli ortodoksyjne wyznawanie filozofii Gentilego [...]. Centralnym słowem tego okresu było oczywiście słowo „podmiot" i związana z nim próba „roztopienia w świadomości" zarówno rzeczywistości przedmiotów, jak i innych podmiotów.

Drugi okres to scjentyzm. „Filozofia — pisał Spirito w 1929 r. — powinna zostać roztopiona w nauce". Podjęta zostaje próba „włączenia podmiotu do jedności tego, co realne" czyli „zredukowania podmiotu do przedmiotu". Centralnym słowem tego okresu jest „przedmiot", ponieważ tylko przedmioty mogą być „przedmiotem badania naukowego".

Warto zauważyć, że gdy Spirito charakteryzuje proces przechodzenia od jednej fazy do drugiej, stosuje metodę inkontrologiczną, posługując się słowem „spotkanie". Moja myśl — wspomina — rozwijała się przez serię spotkań [...] rezultatem była „interioryzacja antynomii". Wyrazem uświadomienia sobie antynomii było opublikowanie książki *Życie jako badanie*. Wraz z tą książką narodził się w 1937 r. jego problematyzm.

Przed absolutnym sceptycyzmem zawartym w problematyzmie uratował Spirita Giordano Bruno, który go zafascynował swoją koncepcją nieskończonej liczby słońc i ziem we wszechświecie i nieskończonej liczby podmiotów, będących absolutnymi centrami w świecie ludzkim. Wynika stąd wniosek, że antynomiczność

w dziejach filozofii nie sprowadza się do przeciwieństwa pomiędzy dwoma stanowiskami filozoficznymi (subiektywizm i obiektywizm), ponieważ liczba stanowisk filozoficznych może być tak wielka, jak liczba samodzielnie myślących podmiotów. Zajmując postawę „nieskończonego otwarcia" (*infinita apertura*) wobec wszelkich hipotez odmiennych od własnej Spirito wchodzi w czwartą fazę własnego rozwoju — omnicentryzm (*onnicentrismo*).

W czwartej fazie cała rzeczywistość ulega atomizacji: nieskończenie wiele podmiotów i nieskończenie wiele przedmiotów. Także podmiot ulega atomizacji, ponieważ w każdym akcie przychodzi od siebie samego do „nowego siebie samego". „Każda nowa książka jest zawsze w jakimś stopniu negacją poprzedniej". Każde słowo — absolutne w chwili wymawiania go — staje się względne, przesuwając się z centrum na peryferie.

W taki sposób również omnicentryzm jako pole dojścia wydawał się (ale tylko wydawał się) absolutnym sceptycyzmem bez wyjścia. Jednak już w samym omnicentryzmie pojawiły się zalążki przezwyciężenia sceptycyzmu. Podmiotów jest nieskończenie wiele, wszystkie mają rację, każdy ma rację absolutną dla siebie, wątpliwą, relatywną dla innych. Ale podmioty mogą spotkać się, tworząc coś nowego, nową rzeczywistość spotkania, w której „ja" przekształca się w „my": „ty żyjesz we mnie, ja żyję w tobie i to nasze wzajemne życie tworzy rzeczywistość każdego z nas". „Moje życie wzbogaca się życiem innych ludzi [...] ja oddzielone od ty nie może istnieć". Pojawia się nowe kryterium prawdy: jest nim spotkanie.

Z omnicentryzmu wyłania się inkontrologia, piąta i ostatnia faza rozwoju myśli filozoficznej Ugo Spirito. „Ostatnia" z punktu widzenia logiki, natomiast jeśli chodzi o chronologię [...] granice między fazami nie są ostre, poszczególne fazy wzajemnie przenikają się i zalążki ostatniej można znaleźć już w pracach z lat 1950 - 1963, zebranych w tomie *Krytyka estetyki* [...].

Chociaż z rangi zajmowanej przez filozofię Spirita w kulturze włoskiej zdawałem sobie sprawę już w 1947 r. (sygnalizując moje lektury w „Przeglądzie Filozoficznym" z 1947 r.) i potwierdziłem to w książce z 1977 r. (*Współczesna filozofia włoska*, Warszawa 1977, s. 207 - 209), trzeba było jeszcze siedmiu lat, żebym

„odkrył" przydatność tej filozofii dla moich własnych badań. Kiedy w dedykacji na jednej ze swych książek Spirito napisał o swej radości z tego, że mnie „odkrył" (23 lutego 1975), nie mogłem mu odpowiedzieć tymi samymi słowami, ponieważ dla mnie godzina odkrycia jego filozofii jeszcze nie nadeszła. Żeby usłyszeć to, co Spirito ma do powiedzenia mnie, musiałem zagłębić się w mój własny problem i odczuć potrzebę znalezienia jakiegoś potężnego sojusznika, który pomoże mi rozwiązać moje aporie. Badania historyczne — pisał Spirito — podejmuje się po to, żeby znaleźć w nich odpowiedź na własne problemy.

A oto mój problem: w jaki sposób człowiek może być obecny w przedmiocie materialnym i jak jego obecność może przedostawać się z tego przedmiotu do najgłębszych warstw osobowości innych podmiotów? Istnieje także aspekt normatywny tego problemu: czy tworząc przedmioty powinienem je nasycać własną obecnością, czy też powstrzymywać się od nadawania przedmiotowi moich własnych cech?

W cyklu wykładów monograficznych, które w latach 1984 - - 1985 poświęciłem omawianiu książek kompozytora amerykańskiego, Johna Cage'a starałem się w sposób dialektyczny przezwyciężyć podejmowane przez niego próby eliminowania osobowości kompozytora z procesu tworzenia muzyki [...].

Uważając, że ta próba uwolnienia tworzonych przedmiotów od cech narzucanych im przez osobowość twórcy jest interesująca jako eksperyment rozszerzający granice muzyki, ale z gruntu chybiona jako program dehumanizacji sztuki, zauważyłem — w moim księgozbiorze — pracę Spirita *Bezosobowość sztuki* (*Impersonalità dell'arte*, 1950), na którą wcześniej nie zwróciłem uwagi. Czytając ją ponownie — 22 listopada 1984 r. — czytałem ją w taki sposób, jak gdyby Spirito kierował napisane tam słowa bezpośrednio do mnie. Tego dnia dopiero „odkryłem" go i tego dnia — a więc w pięć lat po jego śmierci — zaczął się między nami prawdziwy dialog. Nie było to zwykłe czytanie, ale głębokie przeżywanie czytanego tekstu i interioryzowanie jego myśli wraz ze wszystkimi modyfikacjami, jakie do lektury wprowadzał mój sposób rozumienia tego tekstu.

Zawsze podziwiałem u Spirita jego niezwykłą umiejętność interioryzowania antynomii. Dzięki interioryzacji pozycji, które się

wykluczają, w umyśle Spirita wytwarzało się pole twórczych napięć, które wprawiały myśl jego w ruch. [...]

W rozważaniach nad sztuką pojawiły się w ubiegłym stuleciu dwa stanowiska: jedno, które podkreślało osobowy charakter dzieła sztuki, i drugie, które to negowało [...]. Ugo Spirito interioryzuje konflikt między tymi pozycjami i stawia kilkanaście znaków zapytania [...]. Każde stanowisko w estetyce ma fundament filozoficzny, teoria osobowości sztuki zbudowana jest na kategorii podmiotu, teoria bezosobowości — na kategorii przedmiotu. Spirito [...] dowodzi, że są to kategorie nie wystarczające i dla przezwyciężenia antynomii trzeba wprowadzić kategorię spotkania.

Dzięki pojęciu spotkania Spirito osiąga dwa cele: po pierwsze, przezwycięża tradycyjne pojęcie podmiotu, utożsamiające podmiot z jednostką ujmowaną w aspekcie swoich cech jednostkowych, po drugie, przezwycięża powszechne przeciwstawianie sobie osób i rzeczy, dowodząc, że podmiot może przenosić się w przedmiot. W ten sposób fundamentem estetyki Spirita staje się filozofia spotkań.

Z estetyki tej można wydobyć dwanaście następujących twierdzeń:

1) W malarstwie pejzażowym obraz rodzi się ze spotkania człowieka z krajobrazem, który go fascynuje, i staje się źródłem inspiracji, pod której wpływem osoba oglądająca krajobraz staje się malarzem i tworzy pejzaż,

2) Obraz będący owocem spotkania staje się z kolei miejscem dalszych spotkań. Jego „życie duchowe" polega na serii spotkań z osobami, które go oglądają. W tych spotkaniach „obraz zwielokrotnia się w życiu każdej z osób, które go podziwiają", ponieważ każda z nich ogląda ten obraz „na swój sposób". Pojawia się tu doniosła kategoria „sposobu oglądania". Malarz jest obecny w stworzonym przez siebie obrazie przede wszystkim swoim sposobem patrzenia na przyrodę, a każda z osób oglądających ten obraz wnosi do niego właściwy sobie sposób oglądania dzieł sztuki. Odkrycie „współobecności" wielu podmiotów w jednym przedmiocie czyni z obrazu „kompozycję chóralną"; nie odbiera to obrazowi charakteru „osobowego", ale przeciwnie, wzmacnia jego osobowy charakter, bo zamiast jednego podmiotu znajduje się w nim jednocześnie wiele podmiotów,

3) Zauważmy, że dla Spirita nie tylko malarze, ale również osoby oglądające obrazy są artystami i współtwórcami dzieła sztuki [...]

4) W malarstwie portretowym obraz rodzi się ze spotkania malarza z modelem. „Osoba portretująca i osoba portretowana spotykają się we wspólnym życiu duchowym, zrodzonym przez spotkanie i dzięki pojawieniu się tego wspólnego życia może ono zostać przeniesione na płótno",

5) Niektóre portrety rodzą się ze spotkania trzech i więcej osób. Malując aktora, portrecista ma przed sobą nie tylko osobę aktora, ale także osobę wyobrażaną przez aktora. Osoby te wzajemnie przenikają się i dowartościowują [...].

6) „Muzyka, dramat, opera wymagają mediacji: między twórcą a widzami muszą pojawić się inni artyści [...]. Tak więc jest to spotkanie trzech osobowości: kompozytora lub dramaturga, aktora i widza; muszą one koniecznie spotkać się, żeby dzieło sztuki mogło konkretnie żyć",

7) Często między twórcą i odbiorcą dzieła pojawia się — jako trzecia osoba — krytyk, który może sprawić, że „dzieło sztuki nabiera siły, rośnie i olbrzymieje", a bez tej mediacji „nie mówi nam nic",

8) To samo dotyczy historyka filozofii, który staje między filozofem i czytelnikiem, odsłaniając własną interpretacją to, co dla zwykłych czytelników pozostałoby ukryte. W ten sposób w naszych spotkaniach z filozofami uczestniczą historycy filozofii,

9) Nawet dla spotkania się z samym sobą muszę spotkać się z innymi ludźmi. „Zwracam się do innych ludzi — pisze Spirito — żeby pomogli mi zrozumieć samego siebie, odsłonić we mnie to, co dla mnie jest zakryte, powiedzieć mi prawdę o mnie, kim jestem i jaki jestem". Kiedy inni „czytają moje książki i znajdują w nich to, czego nie myślałem i nie powiedziałem", nie powinienem protestować, ponieważ zdarza się, że to oni mają rację i nieraz — po powtórnym przeczytaniu własnej książki — „byłem zmuszony przyznać im rację",

10) Często, zwłaszcza w architekturze, kiedy za dzieło sztuki uważamy całe miasto, takie jak Wenecja, trudno mówić o jakimś jednym twórcy tego dzieła, ponieważ zawdzięcza ono swe istnienie spotkaniu i współpracy wielu architektów z różnych epok.

Z rozumowania tego nie wynika wcale, że Wenecja jest dziełem bezosobowym; w jej kształcie utrwalone zostały cechy osobowe wielu twórców z różnych stuleci i to nie tylko architektów, ale także myślicieli i reformatorów, którzy swoją działalnością wytwarzali zmiany w klimacie duchowym,

11) To samo dotyczy wielkich odkryć naukowych i technicznych; właściwie „każdy krok naprzód zawdzięczamy przypadkowemu spotkaniu czynników nieprzewidywalnych z punktu widzenia jednej dyscypliny naukowej". Jednakże, jeśli zdajemy sobie z tego sprawę, to oprócz korzystania ze spotkań przypadkowych, możemy projektować, planować, organizować i dobrze przygotowywać spotkania specjalistów różnych dyscyplin. To właśnie sprawia, że inkontrologia ma doniosłe znaczenie praktyczne. Jeśli zajmuje się obserwacją, opisem, analizą, interpretacją i klasyfikacją spotkań, to przede wszystkim po to, żeby dobrze planować przyszłe spotkania, ważne dla rozwoju osobowości poszczególnych jednostek i owocne dla rozwoju kultury jako całości,

12) Również myśl filozoficzna rodzi się często ze spotkania myśliciela z innymi myślicielami. W tym kontekście Spirito stawia pytanie: „W jakim sensie mam prawo twierdzić, że moja myśl jest rzeczywiście moją myślą?". Powinien odpowiedzieć: ta myśl jest moja, ponieważ u jej początków znajduje się moje spotkanie z innymi ludźmi, moja zdolność do wybierania, interioryzowania, syntetyzowania, przekształcania i przezwyciężania ich myśli.

Te różne twierdzenia szczegółowe można podsumować twierdzeniem o charakterze ogólnym: każde dzieło ludzkie „rodzi się ze spotkania" i „żyje dzięki spotkaniom"; dzieła ludzkie „są rezultatem spotkania wielu osób"; żeby dzieło żyło, „trzeba, żeby się w nim spotykano".

Jest to bardzo doniosły wkład do filozofii spotkań, ale pod warunkiem odrzucenia interpretacji, że uczestnictwo w spotkaniu oznacza „depersonalizację". W spotkaniu, które inicjuje współtwórczą współpracę, człowiek nie traci własnej osobowości, ale przeciwnie, wzbogaca ją, zwielokrotnia i potęguje. Współobecność charakterystycznych cech wielu współtwórców tego samego dzieła nie powoduje „bezosobowości", ale „wieloosobowość" dzieła sztuki.

Przejdźmy teraz do badania argumentu zaczerpniętego z wy-

znań artystów. „Często artysta odczuwał własną osobę jako przeszkodę dla objawienia się tego, co kryło się w jego wnętrzu, starał się więc zapomnieć o sobie, wyeliminować siebie, żeby dopuścić do głosu objawiającego się demona". Przypuszczam, że w zdaniu tym Spirito czyni aluzję do znanej wypowiedzi Goethego o Mozarcie (rozmowa z Eckermannem z 20 VI 1831 r.) przypomnianej w 1906 r. przez Alfreda Heussa i rozwiniętej przez Hermanna Aberta w jego fundamentalnej monografii o Mozarcie (10 wyd. z 1983 r.). W mojej krytyce tej interpretacji (*Mozart a demonologia Aberta*, „Euhemer" 1986, nr 2, s. 43 - 57) wskazałem na starożytne źródło — wypowiedź Sokratesa o mieszkającym w nim „dajmonionie", który od wewnątrz oceniał go i narzucał mu swoje decyzje. Dla współczesnej psychologii pojęcie „dajmoniona" nie kryje w sobie żadnej tajemnicy. Rodzi się ono ze spotkań z ojcem, nauczycielami i zwierzchnikami: z elementów tych osób wytwarza się w nas „superego", a jeszcze częściej — na tym samym „polu dajmoniona" — pojawia się wiele „demonów", które mogą rozszczepiać nas na kilka podmiotów. Kazimierz Dąbrowski dowiódł, że oprócz dezintegracji negatywnej, która przybiera formy patologiczne, istnieje dezintegracja pozytywna, będąca niezwykle cennym czynnikiem rozwoju osobowości. Istnieją bowiem prymitywne formy integracji, które blokują rozwój i trzeba je rozbić, żeby umożliwić integrację na wyższym poziomie. Tę teorię Dąbrowskiego należy jednak uzupełnić rozróżnieniem monocentrycznych i policentrycznych modeli integracji. Integracja policentryczna łączy w sposób dialektyczny zalety zwykłej integracji z zaletami dezintegracji pozytywnej, wytwarzając w nas pole twórczych napięć. Droga do takiej integracji policentrycznej prowadzi przez spotkania z przedstawicielami stanowisk antynomicznych, jeśli tylko potrafi się interioryzować i przezwyciężać antynomie.

Otóż Ugo Spirito znał dobrze te procesy z introspekcji. W jego dziełach znajdujemy wiele fragmentów o charakterze autobiograficznym, w których z godną podziwu precyzją opisuje i analizuje własne spotkania, sposoby interioryzacji antynomii i drogi ich przezwyciężania. Wiemy więc, że na jego „polu dajmoniona" był z jednej strony Giovanni Gentile, z drugiej Enrico Ferri, Cesare Lombroso i Jakob Moleschott, a w centrum Giordano Bruno. Osoby te zostały przekształcone w aktywne składniki jego osobo-

wości i dlatego ich obecność nie odebrała jego myślom charakteru osobowego, ale przeciwnie wzmacniała go. Tak więc również „demonologia" okazuje się w swojej istocie inkontrologią.

Na zakończenie zachowałem to, co najważniejsze — twierdzenia, w których Spirito zbliża się do teorii ergantropii, czyli realnej obecności człowieka w przedmiotach. Spirito dokonał odkrycia, że człowiek posiada zdolność „całkowitego przeniesienia się w przedmiot". (*trasferirsi completamente nell'oggetto*) i dlatego bardzo często „nie można odróżnić osoby od przedmiotu". Osoby i przedmioty przenikają się wzajemnie. „Czuję, jak rzeczy nabierają życia" — pisze Spirito, opisując radość, jaka towarzyszy temu „rzeczywistemu rozszerzeniu się horyzontów". „Czuję, że kiedy rzeczywiście jestem zaangażowany w jakąś rzecz, nie odróżniam się od niej". W ten sposób Spirito dochodzi do „przezwyciężenia obcości podmiotu i przedmiotu". Kiedy podmiot się obiektywizuje, przenosi w przedmiot, wówczas „rzeczy nie pozostają rzeczami, ale ożywiają się naszym życiem, budzą nasze zainteresowanie, nasz zachwyt i nasz entuzjazm".

Z rozważań tych wynika wniosek, że trzeba odrzucić pogląd, jakoby polem dojścia Spirita był absolutny sceptycyzm. Przez zasłonę sceptycznych deklaracji i mnożone znaki zapytania prześwieca dialektyczne zniesienie antynomii dzięki wprowadzeniu dwóch nowych narzędzi pojęciowych:

— spotkania podmiotów, wzmacniającego osobowy charakter przedmiotów,

— możliwości przenoszenia się podmiotu w przedmiot.

Ugo Spirito (1896 - 1979) o spotkaniach twórców w przedmiotach, referat wygłoszony 7 X 1987 r. w Rzymie na Convegno Ugo Spirito, „Przegląd Humanistyczny", 1988, nr 1 - 2 (268 - 269), s. 169 - - 178.

Ukończone 7 czerwca 1987 r.

Post scriptum (1989)

Może właśnie teraz — 30 maja 1989 r. — w tym miejscu pojawi się na kilku stronach to, co najważniejsze: niezaprojektowane, ale przecież oczekiwane. Całe życie filozofa jest oczekiwaniem na

taki cud, na pojawienie się jakiejś niespodziewanej myśli, która olśni, zachwyci, oczaruje swego twórcę a potem fascynować będzie także jego uczniów, przyjaciół, słuchaczy i czytelników — setki, tysiące, setki tysięcy... Nie chodzi o liczbę. Wystarczy, że dziś, albo kiedyś znajdzie się kilka osób, które zauważą niezwykłość i głębię tej myśli.

Przeżywanie takich stanów nie jest żadną gwarancją, że myśli takie rzeczywiście się pojawią. To tylko bardzo wysokie psychiczne honorarium, które sobie samym czasem wypłacamy za trud pisania.

Warto, żeby jakiś psycholog zajął się badaniem tego rodzaju stanów emocjonalnych, analizą „zjawisk atmosferycznych", które towarzyszą pracy twórczej.

Już z najbardziej ogólnej charakterystyki budowanego tu systemu filozofii kultury, z faktu, że w samym centrum znajdują się problemy ergantropii, inkontrologii, spacjocentryzmu i polimeryzmu, wynika, że jednym z najważniejszych działów tej filozofii musi być badanie procesu powstawania przedmiotów ergantropijnych w różnych dziedzinach kultury, a więc badanie nie tylko twórczości muzycznej i malarskiej, ale także naukowej i filozoficznej, a w ramach tych ostatnich badań — badanie procesu budowania systemu filozoficznego.

Wprawdzie już od 1939 r. pisałem i drukowałem wiele prac o wielocząstkowej strukturze podmiotu, ale zanosi się na to, że analiza procesu powstawania tej właśnie książki odsłoni wiele nowych aspektów tego problemu. Dla większej przejrzystości kolejne etapy tej nalizy zostały ponumerowane:

1) Jeszcze nigdy nie widziałem tak wyraźnie własnego rozszczepienia na odrębne składniki osobowości. Z każdym z nich utożsamiam się jakoś inaczej (z jednym chętniej, z innym mniej chętnie), a prócz tego utożsamiam się także z nimi wszystkimi naraz. Trudność polega na tym, żeby te składniki jakoś ponazywać i scharakteryzować.

2) Wymieniam te składniki w takiej kolejności, w jakiej zauważa je analizująca świadomość (ona sama jest składnikiem, z którego zdaję sobie sprawę nieco później). Najpierw więc pojawia się przede mną „maszynista", który wystukuje ten tekst na maszynie. O tym maszyniście wiem najwięcej. Utożsamiam go

z moim ciałem, zwłaszcza z oczami i kilkoma palcami, które uderzają w klawisze. W tej chwili wystukuję stronę 389 z niewzruszoną świadomością tożsamości podmiotu, który wystukał w ciągu kilku ostatnich tygodni poprzednie 388 stron. Jest on „podmiotem stukania" skoncentrowanym na wybieraniu liter, przesuwaniu wałka, sprawdzaniu, czy tekst został wystukany poprawnie. Jest on także podmiotem wielu innych czynności pomocniczych: sięgania po papier, przekładania papieru kalkami, odkładania stron zapisanych do teczki, numerowania kolejnych stron, zaznaczania kursywy, natomiast trudno go uznać za autora, skoro tylko przepisuje gotowe teksty.

3) Za plecami maszynisty znajdują się w tej chwili dwa inne składniki mojej osobowości: „psycholog" i „filozof". Obaj zjawili się jakieś dwie czy trzy godziny temu i byli wyraźnie zniecierpliwieni. Czekali, kiedy maszynista dokończy przepisywanie tekstu z 1987 r., ponieważ chcieli jak najszybciej podyktować mu *post scriptum*.

Utożsamiając się ze wszystkimi trzema, respektuję przecież hierarchię: najniżej maszynista, nad nim psycholog, najwyżej filozof. Jako maszynista spieszyłem się z przepisywaniem także i w związku z przeczuciem, że to, co będą mi dyktować, będzie bardziej interesujące, nowe, a być może odkrywcze.

W tej chwili zauważyłem, że przed napisaniem słów „nowe, a być może odkrywcze" wypowiedziałem te słowa „na głos". Były to ruchy języka, warg, szczęki, a więc raczej odczuwałem proces wypowiadania tych słów niż dźwięki. Jedynie dwie ostatnie sylaby: „...krywcze" wypowiedziałem głośno i dlatego zwróciłem na to uwagę.

Okazuje się, że to „psycholog" już przystąpił do pracy i stara się dokładnie obserwować, co się dzieje. Psycholog zaobserwował proces cichego wypowiadania słów przed ich wystukaniem, a także to, że myślenie nie ma charakteru wyłącznie słownego, ponieważ przed chwilą „widziałem" siebie w trzech osobach: „maszynistę" pochylonego nad maszyną i stojących za jego plecami „psychologa" i „filozofa". Jest w tej sytuacji pewna niejasność. Nie wiadomo dokładnie, kto wykonuje określone czynności: „maszynista" wystukuje tekst pod dyktando, „filozof" na razie stoi na uboczu i czeka na odpowiedni moment, żeby się włączyć, nato-

miast „psycholog" „obserwuje" i analizuje. Trudniej odpowiedzieć na pytanie: kto dyktuje? kto wypowiada po cichu słowa, które mają być napisane? kto je usłyszał? kto „widzi" „psychologa" stojącego za „maszynistą"? kto ułożył ten scenariusz? Nie ulega wątpliwości, że „psycholog" obserwuje w tym momencie także samego siebie, a więc rozdwaja się na „obserwujący podmiot" i ,obserwowany przedmiot". A może tego „psychologa" obserwuje „filozof", którego cieszy ta sytuacja — potwierdzająca budowaną przez niego teorię wielopodmiotowej struktury osobowości. Może to on wypowiedział te słowa: „nowe, a być może odkrywcze"?

4) Pisane w tej chwili *post scriptum* zostało pomyślane jako spotkanie (a zarazem relacja ze spotkania) między „mną" (takim, jakim jestem dziś — 30 maja 1989 r. — jako autor *post scriptum*) a tym, kto 7 czerwca 1987 r. kończył pisanie *Spotkań twórców w przedmiotach*. Ten ktoś był wtedy „mną", a w pewnym sensie jest „mną" także w tej chwili, tylko w jakiś inny sposób niż ten, który układa *post scriptum*.

Inaczej mówiąc: spotykam się z samym sobą, a wobec tego spotkania dwóch „filozofów" dwa inne składniki mojej osobowości schodzą na drugi plan. „Maszynista" będzie posłusznie wystukiwał to, co mu podyktuję, a „psycholog" ma to wszystko obserwować i od czasu do czasu komunikować, co zauważył.

5) Problem spotkania z samym sobą jako autorem pracy pisanej dwa lata temu (psycholog zauważy, że w tej chwili pojawiła się trudność dokończenia tego zdania i dlatego odczytałem je sobie na głos, żeby łatwiej znaleźć właściwe słowa dla myśli, którą chciałem wyrazić) to właściwy przedmiot tych rozważań. Odsuwam więc jeszcze dalej „maszynistę" i „psychologa", żeby skoncentrować całą uwagę na „spotkaniu filozofów". Wyodrębniając w tej książce teksty filozoficzne — rozpatrywane jako relacje z kolejnych etapów budowania systemu filozoficznego — widzę w nich „przedmioty ergantropijne", spotykam się w nich z ich autorami, czyli takimi składnikami mojej osobowości, które uważam za właściwe podmioty myślenia systemotwórczego.

Ile jest tych podmiotów? Nie potrafię dokładnie powiedzieć, ale nasuwa mi się hipoteza, że jest ich mniej więcej tyle, ile zamieszczonych w tej pracy tekstów. Uważam za prawdopodobne, że w niektórych przypadkach różnice między „autorami" kilku

kolejnych tekstów są minimalne, a więc można przyjąć, że mają one jednego autora, a w innych przypadkach autor danego tekstu jest wyraźnie rozszczepiony na kilka podmiotów.

Tych autorów najlepiej określają daty: od 1966 do 1989 r. I w tym miejscu zaczynam myśleć znów obrazami. Prace pisane w ciągu tych dwudziestu kilku lat „widzę" w tym momencie jako nieruchome bloki podobne do kryształtowych prostopadłościanów, które różnią się od siebie wysokością, długością i szerokością, a ustawione są w jednym szeregu od lewej do prawej, w takim kierunku, w jakim czyta się tekst. Przy każdym bloku jakaś cząstka mojej osobowości stoi jak posąg, a „ja" z chwili obecnej rozsuwam te bloki, żeby wcisnąć między nie kolejne *post scripta*.

6) Jest więc istotna różnica między mną (z 1989 r.) a tymi podmiotami, które kiedyś były mną. Polega ona na mojej ruchliwości. Tamte podmioty stoją nieruchomo w miejscu przy swoich dziełach, a moje teraźniejsze „ja" biega jednocześnie po różnych obszarach czasu: jeden obejmuje kilka miesięcy 1989 r., drugi — lata 1966 - - 1989, trzeci — lata wcześniejsze, mniej więcej od 1932 r., i czwarty — lata dziewięćdziesiąte, kiedy próbuję antycypować to, co jeszcze w przyszłości napiszę.

7) Dziwi mnie mój stosunek do tych podmiotów, które kiedyś były mną. Stosunek ambiwalentny, ponieważ czuję, że one nie są już mną, a równocześnie jeszcze są mną. Utożsamiam się z nimi i równocześnie nie utożsamiam, albo też utożsamiam się z nimi częściowo, chwilami silniej, chwilami słabiej.

8) Rzuca się w oczy wyraźne zróżnicowanie tych podmiotów. Jedne z nich zwyczajnie akceptuję, włączając ich teksty do mojej książki. Niektóre irytują mnie, odczuwam, że to samo można było napisać lepiej; skreślam, poprawiam, dopisuję, a przy pracy nad następnymi tekstami czasem powraca myśl: a może tamten irytujący tekst usunąć? Następny rodzaj tekstów czytam z niepokojem: czy pojawi się za chwilę myśl, która powinna się w tym miejscu pojawić? czy aby — pisząc kilka czy kilkanaście lat temu ów tekst — nie zapomniałem w toku pisania o tym, o czym przecież już wtedy wiedziałem? Jak dotąd niepokój ten był nieuzasadniony. Odczytując tekst napisany dawniej i częściowo już zapomniany przeważnie znajdowałem w nim te myśli, których antycypowany brak był źródłem niepokoju.

I wreszcie jeszcze jeden rodzaj tekstów. Czytam coś, co napisałem kilka lat temu i co już częściowo zostało przeze mnie zapomniane. Czytam z obawą, że to może być nudne i zauważam jakiś fragment, który mnie zdumiewa i zachwyca. Aż mi się nie chce wierzyć, że kiedyś potrafiłem coś takiego napisać, i podejrzewam, że pisząc nie zdawałem sobie jeszcze sprawy z głębi kryjącej się pod powierzchnią słów. Pojawia się wtedy nadzieja, że może i w tym, co piszę w tej chwili, kryją się treści głębsze od tych, które zauważam.

9) Pewien niepokój budzi „nieruchomość" podmiotów, które kiedyś były mną. Stoją jak milczące posągi — a przecież powinny być aktywnymi uczestnikami dialogu. Czyżbym się mylił? Cóż z tego, że podziwiam autora *Ateistycznego sensu teologii eucharystii* czy *Spotkań twórców w przedmiotach*, kiedy rzeczywistą aktywność przejawia tylko ten podmiot, który w tej chwili 30 maja 1989 r. wystukuje te słowa na maszynie, a oni zostali nieruchomi tam daleko: jeden zatrzymał się w swojej drodze 4 października 1986 r., drugi 7 czerwca 1987 r.

Otóż nie. Przecież mamy w tej chwili rok 1989, a więc to nie moje teraźniejsze „ja" cofnęło się w przeszłość, ale „oni" przyszli do mnie. A więc istnieją w postaci rozszczepionej: są równocześnie tam, w latach 1986 i 1987, i tu, „we mnie", ponieważ noszę ich w sobie. I jeśli w tym *post scriptum* pojawiają się myśli godne uwagi, to właśnie dlatego, że w „maszynistę" wstępuje cała gromada uczestników dialogu i to oni, wszyscy razem, są rzeczywistym podmiotem filozoficznego myślenia, dyktując od wewnątrz maszyniście słowo po słowie tekst, jakiego jeszcze nie było.

Jestem więc w wielu miejscach czasoprzestrzeni naraz. Zostałem tam daleko w kryształowych blokach i milczących posągach poustawianych wzdłuż drogi od 1966 do 1989 r. a równocześnie — wynurzywszy się z tych posągów i z tych bloków — doszedłem (jako wielocząstkowy i wieloosobowy podmiot) do tego miejsca, w którym się obecnie znajduję.

Tak więc już wiem, skąd przyszedłem. Teraz drugie pytanie: skąd biorą się myśli, które umieszczam w *post scriptum*. Nasuwają się cztery odpowiedzi. Nie wykluczają się, ale wzajemnie uzupełniają i przenikają.

Odpowiedź pierwsza: myśli te mają źródło w całokształcie

mojej wiedzy i życiowych doświadczeń. Odpowiedź druga: mają one swoje źródło we „mnie" jako podmiocie filozoficznego myślenia, który potrafi wytwarzać nowe myśli (bo się z taką umiejętnością urodził, albo się tej umiejętności nauczył). Odpowiedź trzecia: pojawienie się konkretnej myśli związane jest zwykle z konkretnym bodźcem albo splotem bodźców. Jeśli chodzi o tę właśnie książkę, to łatwo zauważyć, że myśli pojawiające się w *post scriptach* należy wiązać z bodźcami znajdującymi się w poprzedzających je tekstach. Tak więc toczył się między „nami" prawdziwy dialog. Moje teraźniejsze „ja" z 1989 r. dobierało sobie partnerów dialogu, dopuszczało ich do głosu, zlecając sobie jako maszyniście przepisywanie ich tekstów. A oni? Chociaż pozostali na szlaku minionych lat jako nieruchome posągi, wynurzali się z tych posągów, przychodzili na spotkanie i oddziaływali aktywnie na moje teraźniejsze „ja", sprawiając, że pojawiały się w nim nowe myśli.

10) I jeszcze czwarta odpowiedź. Bodźce, wprawiające moją myśl w ruch, pochodziły nie tylko od moich poprzednich „wcieleń", ale także od innych ludzi, których spotykałem na swojej drodze. Ludzi tych wymieniałem po imieniu i nazwisku. Byli wśród nich Giordano Bruno i Giulio Cesare Vanini, był Feuerbach i Karol Marks, był Władysław Witwicki i Ernst Bloch, był Cleto Carbonara, Michele Federico Sciacca, Bogusław Schaeffer, Boris Porena, Aleksander Gerken i Ugo Spirito. Wszyscy brali aktywny udział w dialogu, w procesie powstawania tej książki. Wszyscy też — dzięki procesom interioryzacji — w jakiś sposób znajdowali się i znajdują w moim świecie wewnętrznym. Przyniosłem ich do tej książki „w sobie". Podobnie jak każdy z nich przyniósł na to spotkanie tych własnych nauczycieli, których nosił ze sobą „w polu dajmoniona".

11) Praca, do której piszę to *post scriptum* ma dwa tytuły wskazujące na jej równoczesną przynależność do dwóch różnych kontekstów. Tytuł: *Ugo Spirito (1896 - 1979) o spotkaniach twórców w przedmiotach*, pod którym praca ta ukazała się w „Przeglądzie Humanistycznym", wskazuje na to, że wykonując zawód historyka filozofii uzupełniam wydaną przez siebie książkę *Współczesna filozofia włoska* (Warszawa 1977) kolejnym artykułem z serii informacji o współczesnych filozofach włoskich. Tytuł:

O spotkaniach twórców w przedmiotach (pod którym praca ta ukazuje się w tej książce) wskazuje na możliwość innego sposobu czytania wynikającą z zauważenia przynależności tego tekstu do filozofii, która wypełnia *Spotkania w rzeczach*.

Praca ta pokazuje kolejny etap budowy mojego systemu i zauważoną możliwość wyrażenia cudzymi słowami własnych myśli. Przypomnę daty: rok 1947 — Ugo Spirito pojawia się w moich lekturach jako jeden z wielu filozofów włoskich i nie budzi jeszcze większego zainteresowania. 15 lutego 1975 r. poznaję go osobiście na sympozjum w Noli. Zaprasza mnie do siebie. 23 lutego 1975 r. odwiedzam go w Rzymie. Otrzymuję od niego książki z miłymi własnoręcznymi dedykacjami. W sierpniu 1977 r. ukończono druk mojej książki, w której poświęciłem mu kilka akapitów, zamieszczając krótki biogram i własny przekład trzech akapitów prezentujących omnicentryzm. W 1979 r. Ugo Spirito umiera w wieku 83 lat. Nic jeszcze nie wskazuje na to, że odegra on znaczącą rolę w moim życiu. I oto przychodzi rok 1984, wypełniony moimi myślami o muzyce, inkontrologii i ergantropii. W moim księgozbiorze zauważam posiadaną od wielu lat książkę *Critica dell'estetica* (Firenze 1963), a w niej pracę z 1950 r. *Impersonalità dell'arte*. Ależ to jest właśnie ten problem, który mnie teraz najbardziej fascynuje, problem obecności (i nieobecności) człowieka we własnych wytworach. 22 listopada 1984 r. czytam tę książkę jednym tchem. A potem wszystkie prace Spirita, które mam u siebie. Zdumiewa mnie odkrycie, że Spirito wypowiada moje myśli, tyle tylko, że w innym trybie i w innym kontekście. Podejrzewam, że wypowiadając te myśli Spirito nie zdawał sobie sprawy z tego, co odkrył. Zdawało mu się, że zwalcza pogląd o osobowym charakterze dzieł sztuki. Gromadził argumenty, które miały ten pogląd obalić, a w rzeczywistości go umacniały.

Potem, niespodziewanie, przyszło zaproszenie do wygłoszenia referatu w Rzymie na dowolny temat związany z filozofią Spirita. Gdyby to zaproszenie przyszło przed 22 listopada 1984 r., nie mógłbym z niego skorzystać, bo nie miałbym nic do powiedzenia. Przyszło jednak o właściwej porze, kiedy zauważyłem, że mogę Włochom opowiedzieć o budowanym przez siebie systemie inkontrologii i ergantropii — składanką fragmentów wydobytych z prac Spirita.

Czy było to uczciwe? Ależ tak! Pokazywałem przecież, jakim wspaniałym tworzywem są prace Spirita! Pokazywałem, co z tego tworzywa można zrobić. Wydobywałem z prac Spirita rubiny i szafiry, szmaragdy i diamenty, które tam leżały, ale nikt przede mną nie potrafił ich tam zauważyć. Mówiłem nie tylko o sobie, ale i o nim. Mówiłem o nas. Bo od 22 listopada 1984 r. Ugo Spirito zamieszkał we mnie, na moim „polu dajmoniona" swoją cudowną myślą o tym, że „osoby i rzeczy przenikają się wzajemnie".

To była jego myśl, a równocześnie, niezależnie od niego, moja własna myśl. Myśl o niezwykłej mocy wytwarzania silnej więzi pomiędzy tymi, którzy potrafią zauważyć, jak od tej myśli o wzajemnym przenikaniu się osób i rzeczy zmienia się cały obraz świata.

31 maja 1989 r.

SPOTKANIA W RZECZACH

[...] Istnieje kilkanaście takich książek, których ukazanie skłoniło mnie do rezygnacji z projektowanego pisania na ten sam temat. [...]. Książka Jerzego Bukowskiego *Zarys filozofii spotkania* („Znak", Kraków 1987, s. 319) to doniosłe wydarzenie, otwierające nowy okres w dziejach uprawianej w Polsce od kilkunastu lat „filozofii spotkania". Niestety, nie należy ona do tych książek, które uwalniają mnie od obowiązku realizowania własnego planu pracy. Jest zupełnie inna od tego, co zamierzam napisać [...].

Pisanie o książce Bukowskiego wymaga z mojej strony zaprezentowania nowego modelu krytyki, która nie dąży do destrukcji krytykowanej książki, ale chce pokazać najważniejsze różnice między dwoma sposobami uprawiania filozofii spotkania, a przy okazji próbuje odpowiedzieć na kilka pytań stawianych już wcześniej przez Krzysztofa Wieczorka, autora pracy doktorskiej o dwóch głównych nurtach w polskiej filozofii spotkania (obrona odbyła się 15 grudnia 1986 r. w Katowicach).

Pytanie 1 — czy w Polsce istnieje jedna filozofia spotkania uprawiana zarówno przez katolików jak przez ateistów, a więc czy można mówić o dwóch nurtach tej samej filozofii (katolickim i ateistycznym) czy też są to dwie różne filozofie?

Pytanie 2 — jeśli są to dwie różne filozofie, to czym różnią się między sobą: przedmiotem badań, metodą, czy zarówno przedmiotem jak metodą?

Pytanie 3 — czy struktura obu tych filozofii wyznacza określony typ stosunków między nimi: czy są one „skazane" na:

— wzajemne ignorowanie się i obojętność wynikającą z faktu mówienia różnymi językami?

— walkę zmierzającą do destrukcji przeciwnika (metodą zwykłej negacji)?

— dialog i współpracę, która może obu stronom przynosić korzyści intelektualne?

Pytanie 4 — gdyby przyjąć, że między tymi dwiema filozofiami spotkania możliwe jest spotkanie, to czy zastosowany wobec siebie model krytyki może stać się czynnikiem integracji. Źródłem inspiracji dla postawienia tego ostatniego pytania jest książka Stefana Symotiuka *Pojmowanie krytycyzmu i modele krytyki w polskich sporach filozoficznych XX wieku* (Lublin 1987, s. 241), w której na pierwszy plan wysuwają się dwie myśli: jedna, paradoksalna, mówiąca o tym, że różne systemy filozoficzne funkcjonujące w tym samym pluralistycznym społeczeństwie nie muszą być ignorującymi się monadami, ale mogą — przez wzajemną krytykę — wytwarzać między sobą gęstą sieć relacji, która przekształci luźny zbiór systemów w całość wyższego rzędu, jaką jest „filozofia polska"; druga, utopijna, mówiąca o tym, że utworzenie nowej dyscypliny (etologii filozoficznej) czyli nauki o zachowaniach się systemów filozoficznych wobec siebie może przyczynić się do ukształtowania nowego etosu uprawiania krytyki. Na razie jednak tym, co budzi niepokój, jest nie tyle sposób uprawiania krytyki, co fakt, że krytyka — na łamach czasopism filozoficznych — niemal zupełnie wygasła. Od dawna już nikt nikogo nie krytykuje, ponieważ odczuliśmy na własnej skórze, że w krytyce nie ma zwycięzców. Zarówno krytyk jak krytykowany opuszczają pole walki posiniaczeni i rozgoryczeni.

Podejmując krytykę książki Bukowskiego, czynię to w nadziei, że tym razem będzie inaczej.

Najważniejsze różnice między naszymi filozofiami dotyczą trzech spraw:

— sposobu rozumienia „bezpośredniości" spotkań,
— sposobu rozumienia „spotkań z Bogiem" i
— możliwości „planowania" spotkań.

Dla inkontrologii (tak będę w dalszym ciągu nazywać tę filozofię spotkań, którą od 14 lat uprawiam) fundamentalne znaczenie ma ergantropia czyli realna obecność człowieka w wytworzonych przez niego rzeczach. Wynika stąd, że dla inkontrologii najbardziej interesujące, najbardziej autentyczne i najbardziej „bezpośrednie" są spotkania w rzeczach. Są to oczywiście spotkania osób, tyle tylko, że od spotkań „poza rzeczami" należy znacznie wyżej stawiać spotkania w rzeczach, ponieważ

— w rzeczach spotykam przede wszystkim najwartościowsze cząstki osoby, która tę rzecz wytworzyła, a poza rzeczami jej cechy przypadkowe i nieistotne,

— w rzeczach mogę się spotkać także z osobami z innych stuleci i innych części świata, a poza rzeczami tylko z osobą znajdującą się cieleśnie w tym samym miejscu i w tej samej chwili, co ja,

— w rzeczach mogą się ze mną spotkać jednocześnie setki tysięcy ludzi, a poza rzeczami znacznie mniej.

Przez „rzeczy" rozumiem przede wszystkim książki, obrazy, dzieła muzyczne, wynalazki, a także ustne wypowiedzi, w których przekazywana jest myśl osoby mówiącej. W ten sposób przez „spotkania z Włochami" rozumiem spotkania z włoską architekturą, malarstwem, muzyką, literaturą, filozofią i tym, co Włosi przekazują mi w rozmowach ze mną i w listach, a przez architekturę, malarstwo, muzykę, filozofię rozumiem osoby, będące podmiotami, które wytworzyły te dziedziny kultury. Prawdziwe spotkania są więc spotkaniami w kulturze.

Nie znam Jerzego Bukowskiego „osobiście", ale wysoko sobie cenię autentyczne i bezpośrednie spotkanie z jego myślami, które miało miejsce w tej „rzeczy", którą wytworzył, mianowicie w jego *Zarysie filozofii spotkania*. Być może dojdzie kiedyś między nami do takiego spotkania, w którym zobaczę go „twarzą w twarz", ale i w tym przyszłym spotkaniu to, co najważniejsze, zostanie przeze mnie wyczytane nie z jego „twarzy", ale z tej „rzeczy", jaką będą jego słowa, a zwłaszcza odpowiedzi na zadawane mu pytania.

Otóż Bukowski rozumie „bezpośredniość" zupełnie inaczej. Przytoczę mały fragment jego tekstu, w którym najwyraźniej zarysowana została różnica między naszymi filozofiami:

„Mogę — pisze Bukowski — bardzo mocno przeżywać wykonanie np. *Kwartetu smyczkowego c-moll* op. 131 Beethovena i czuć tajemnicze zespolenie z tą muzyką, a pośrednio także z jej wykonawcami [...] nie ma tu jednak bezpośredniego kontaktu z drugim człowiekiem, a więc nie ma spotkania" (s. 16).

Pisząc te słowa Bukowski usunął z filozofii spotkania właściwy jej przedmiot. Przecież Beethoven skomponował ów *Kwartet* właśnie po to, żebyśmy mogli w tej wytworzonej przez niego „rzeczy" spotykać się bezpośrednio z najbardziej autentycznymi cząstkami jego osobowości. Nie! — mówi Bukowski — tu nie ma spotkania. Wobec takiego *dictum* bliższy mi jest nawet John Cage, który nie chce słuchać utworów Beethovena, ale uzasadnia to w ten sposób, że Beethoven tak bardzo nasycił te utwory własną obecnością, że — zdaniem Cage'a — „to nie jest muzyka, ale Beethoven". Cóż z tego, że Bukowski przeżywa głęboko muzykę Beethovena, jeśli nie zauważa osoby Beethovena w tej muzyce.

Sformułowałem więc pierwszy zarzut pod adresem książki Bukowskiego. Takie pojęcie spotkania, które przekreśla możliwość spotkania się z Beethovenem w jego muzyce, z Rembrandtem w jego obrazach, z Szekspirem w jego dramatach, z Bukowskim w jego książce [...] nie nadaje się na fundament filozofii spotkania.

Przejdźmy teraz do „spotkań z Bogiem" [...]. Z tego, że ktoś się spotyka z Bogiem, nie zamierzam czynić zarzutu. Niech się spotyka, jeśli chce i potrafi. Należy jednak zauważyć różnice między teologią a filozofią. „Spotkania z Bogiem" to przedmiot teologii spotkania. Przedmiotem filozofii spotkania są spotkania z ludźmi. Stawiam więc drugi zarzut książce Bukowskiego, zarzut zanieczyszczenia filozofii teologią [...].

Budując własną definicję spotkania Bukowski umieszcza na pierwszym miejscu słowo „nagłe" i wyjaśnia, że właśnie dlatego „nie można go zaplanować" (s. 154). Jest to trzecia fundamentalna różnica. Nie wiadomo dlaczego spotkania mają być „nagłe i krótkie" [...]. Najbardziej doniosłe dla naszego życia spotkania z filozofią Heraklita, Platona, Arystotelesa, Lukrecjusza, Bruna, Vaniniego, Kanta, Hegla, Marksa czy Feuerbacha trwają wiele lat,

a kolejne lektury odkrywają stopniowo coraz głębsze warstwy treści ukrytych w ich dziełach. Autentyczne spotkania z nauczycielami też trwają wiele lat, bo nie chodzi tu o jakieś krótkotrwałe olśnienie na pierwszym wykładzie, ale o taki wieloletni kontakt, w ciągu którego powstaje praca magisterska, potem praca doktorska, później praca habilitacyjna i wreszcie własne książki ucznia. Ale nie o to chodzi. Ważniejszy jest wniosek wyciągnięty przez Bukowskiego z tej „nagłości", że skoro spotkanie jest „nagłe", to „nie można go zaplanować". Twierdzenie takie przekreśla, moim zdaniem, cały sens uprawiania „filozofii spotkań". Jeżeli uważamy spotkania za zjawisko niezwykle doniosłe i postanawiamy je badać, to przecież właśnie po to, żeby najlepiej planować i przygotować przyszłe spotkania. Praktyczna użyteczność inkontrologii to najważniejsze uzasadnienie potrzeby jej uprawiania. Pytam więc Bukowskiego: jeśli spotkań nie można planować, to po co w ogóle zajmować się filozofią spotkania? [...]

Nie ma jednej filozofii spotkania uprawianej wspólnie przez katolików i ateistów. Są to dwie różne filozofie. Różnią się one od siebie zarówno przedmiotem badań jak metodą [...]. Byłoby jednak rzeczą dziwną, gdyby dwie filozofie spotkania nie mogły się ze sobą spotkać. Struktura tych systemów jest taka, że musi powodować ich otwarcie się na spotkania. Korzystając z narzędzi pojęciowych proponowanych przez Stefana Symotiuka można wśród jego modeli krytyki znaleźć taki, który w sposób naturalny wynika ze struktury systemu. Nie będzie to więc krytyka nastawiona na destrukcję partnera metodą zwykłej negacji. Krytyka ta może zawierać w sobie wysuwanie rozmaitych postulatów — czego przykładem może być zawarta w mojej krytyce propozycja zmiany pola badań i modyfikacji definicji spotkania. Z góry zakłada się możliwość korzystania z osiągnięć partnera (także metodą negacji dialektycznej, przenoszącej najcenniejsze elementy drugiego systemu w nowy kontekst, który częściowo przekształca ich sens). Przez wzajemną krytykę i dialog może wytworzyć się między obiema filozofiami sieć wzajemnych relacji, potwierdzających hipotezę Symotiuka o integracyjnych funkcjach krytyki.

„Studia Filozoficzne" 1988, nr 4 (269), s. 169 - 174.

Ukończone 22 czerwca 1987 r.

Post scriptum (1989)

Nadszedł czas, żeby naszkicować objaśnienie dziwnego tytułu tej książki: *Spotkania w rzeczach?*

Zacznijmy od tego, że jako historyk filozofii przywiązuję do tytułów dzieł filozoficznych szczególną wagę. Trzydzieści lat temu, w latach 1959 - 1961, mojej pracy nad wydobyciem centralnych kategorii z filozofii Giordana Bruna towarzyszyła intensywna praca myślowa nad sposobem uprawiania historii filozofii i nad „mechanizmami" myślenia filozoficznego. Odkryłem wtedy — w umyśle filozofa — „walkę pojęć" wynikającą z ich dążenia do zajęcia centralnej pozycji w systemie. Naturalną skłonnością każdej myśli jest jej ruch od peryferii w kierunku centrum. Przeszkodą w osiągnięciu centralnej pozycji przez daną myśl jest dążenie innych myśli ku temu samemu centrum. Odpowiednikiem pojęć są używane przez filozofa słowa, wśród których historyk filozofii może wyodrębnić klasę „słów tytularnych", czyli takich, którym udało się przedostać z tekstu do tytułów jego prac i zasygnalizować w ten sposób własną doniosłość. Wynika stąd wniosek, że pojawienie się określonego tytułu jest zwykle rezultatem walki pojęć i może być interpretowane jako zwycięstwo tych, którym udało się zająć w umyśle filozofa miejsce centralne.

W latach siedemdziesiątych pojawiały się w tytułach moich prac zarówno „spotkania" jak „rzeczy", natomiast wyrażenie „spotkania w rzeczach" pojawiło się 22 czerwca 1987 r. jako tytuł recenzji z książki Jerzego Bukowskiego (*Zarys filozofii spotkania,* 1987); synonimiczne wyrażenie „spotkania twórców w przedmiotach" pojawiło się dwa tygodnie wcześniej jako tytuł polskiej wersji referatu na sesję „Ugo Spirito" — 7 czerwca 1987 r.

Jeżeli tytuł wymaga objaśnienia, to znaczy, że sam z siebie nie jest jasny. Niejasność może mieć kilka przyczyn: nieporadność autora, który nie potrafił znaleźć tytułu jasnego i jednoznacznego; brak odpowiedniego przygotowania u czytelnika, który po raz pierwszy spotyka się z inkontrologią i ergantropią; trzecią może być zamierzona „gęstość", pragnienie nadania książce tytułu mieniącego się wieloma różnymi, a równie istotnymi, znaczeniami.

Spośród różnych możliwych znaczeń podam tu dwanaście najważniejszych:

1) znaczenie odróżniające tę książkę od wszystkich innych książek; odróżniające zawarty w niej system od wszystkich innych nurtów filozofii spotkania. Wszystkie inne filozofie rozumieją „spotkanie" jako spotkanie osób poza rzeczami; jedynie w tym systemie spotkanie jest „„spotkaniem osób w rzeczach",

2) znaczenie scalające najważniejsze wątki tej książki, w szczególności ergantropię, inkontrologię i spacjocentryzm,

3) znaczenie eksponujące odkrycie, że każdy z nas może spotykać się z innymi ludźmi w wytwarzanych przez nich rzeczach, wykrywać w tych rzeczach cząstki ich osobowości i wykorzystywać te cząstki jako tworzywo do budowania samego siebie,

4) znaczenie eksponujące odkrycie, że każdy z nas może wytwarzać rzeczy nasycone cząstkami jego osobowości i dzięki temu inni ludzie będą się mogli z nim spotykać w tych wytworzonych przez niego rzeczach,

5) odkrycie, że dzięki tej książce, zawierającej w sobie prace pisane w latach 1966 - 1989, mogę spotykać się z samym sobą (z tamtych lat), z sobą rozszczepionym na wiele rozmaitych podmiotów, którymi kolejno byłem i w pewnym sensie wciąż jeszcze jestem,

6) odkrycie, że czytanie własnych prac jest prawdziwym spotkaniem, w którym mamy do czynienia z współtwórczą aktywnością różnych podmiotów, ponieważ z jednej strony cząstki mojej osobowości, realnie obecne w wytworzonych przeze mnie rzeczach (książkach, artykułach) oddziałują aktywnie na mnie, kiedy się z nimi spotykam, a z drugiej strony — jako czytelnik — odnoszę się do tych prac krytycznie, ujmując je w aspekcie możliwości poprawienia i rozwinięcia. W rezultacie powstaje coś, co nie jest wyłącznym dziełem jednego z nas, ale naszym wspólnym dziełem,

7) oprócz spotkania z własnymi pracami pisanymi dawniej, spotykam się z rzeczą, którą w tej chwili wytwarzam, ujmując ją w aspekcie relacji do tworzywa, z którego ją buduję. Prowadzi to do wniosku, że selekcja materiału mogła być inna i że z tego samego tworzywa mogłem zbudować inną książkę, wybierając inne teksty. Inaczej mówiąc, do tej samej przeszłości mogłem dobudować jakąś inną teraźniejszość, w oparciu o inną interpretację tej samej przeszłości,

8) ujmując wcześniej pisane prace w aspekcie ich możliwości

bycia innymi, niż są, dochodzę do wniosku, że moja przeszłość mogła wyglądać inaczej, a więc, że do mojej obecnej teraźniejszości lepiej pasowałaby przeszłość nieco zmodyfikowana, to znaczy, gdybym ją swego czasu budował z tą wiedzą, z tymi umiejętnościami, z tym całościowym spojrzeniem na całe własne życie i całą własną twórczość, jakie posiadam teraz,

9) wyrażenie „spotkania w rzeczach" wyposaża każdy składnik tego wyrażenia w nowy sens; z jednej strony przeciwstawia „spotkaniu osób poza rzeczami" inne rozumienie spotkania, zachodzące w rzeczach i skierowane ku rzeczom, których jeszcze nie ma, z drugiej strony przeobraża tradycyjne rozumienie „rzeczy", która dotąd była ujmowana jako część świata przeciwstawianego personalistycznej koncepcji świata osób; nobilitacji ulega także przyimek „w", ponieważ odsłania szczególnie doniosły sposób istnienia,

10) doniosłą funkcją wyrażenia „spotkania w rzeczach" jest przeniesienie inkontrologii do wnętrza i centrum ontologicznej problematyki sposobów istnienia rzeczy. Okazuje się, że

a — każda rzecz wytworzona przez człowieka jest w rzeczywistości wytworem spotkań,

b — jest także relacją o tych spotkaniach,

c — jest przestrzenią, w której działają pola napięć wytworzone przez spotkania,

d — jest przestrzenią dla przyszłych spotkań,

11) z wyrażenia „spotkania w rzeczach" nie wynika, że przedmiotem rozważań mają być wyłącznie te spotkania, które się już odbyły; właściwym celem rozważań jest zdobycie umiejętności projektowania, realizowania i wykorzystywania spotkań w rzeczach, żeby przyczyniały się do rozwoju osobowości i do powstawania wartościowych dzieł,

12) wymienione znaczenia nie są znaczeniami jedynymi; wyrażenie „spotkania w rzeczach" jest otwarte na interpretacje czytelników, którzy mogą odkryć w tej książce także warstwy znaczeń nie zauważone przez autora, oraz warstwy, których jeszcze nie ma, ponieważ warunkiem ich pojawienia się jest wędrówka tekstu przez różne konteksty, także i takie, które dotąd jeszcze się nie uformowały.

*

Próby całościowej interpretacji mojego systemu filozoficznego podejmowane już były przez wiele osób. Do najważniejszych należą — jak sądzę — następujące prace:

Mirosław Nowaczyk: *Centralne kategorie myśli filozoficznej Andrzeja Nowickiego*, „Euhemer", 1979, nr 4 (114), s. 5 - 24,

Czesław Gryko: *Refleksje Andrzeja Nowickiego nad kulturą artystyczną*, „Euhemer", 1979, nr 4 (114), s. 43 - 46,

Joanna Ugniewska: *Andrzeja Nowickiego kreacjonistyczna wizja człowieka*, „Człowiek i Światopogląd", 1979, nr 11 (172), s. 123 - - 128,

Eulalia Sajdak Michnowska: *Problemy teorii i historii ateizmu w pracach Andrzeja Nowickiego*, „Euhemer", 1979, nr 4 (114), s. 73 - 79,

Czesław Gryko: *Andrzej Nowicki jako pedagog i wychowawca*, „Oświata Dorosłych", 1984, nr 8 (257), s. 491 - 497,

Krzysztof Wieczorek: *Tożsamość człowieka w antropologii filozoficznej Andrzeja Nowickiego*, „Człowiek i Światopogląd", 1987, nr 5 (256), s. 77 - 84,

Jerzy Bukowski: *Spotkanie z inkontrologią*, „Studia Filozoficzne", 1988, nr 4 (269), s. 57 - 68,

Krzysztof Wieczorek: *Andrzej Nowicki, polski filozof spotkania*, „Edukacja Filozoficzna", t. 3, 1987, s. 219 - 231,

Krzysztof Wieczorek: *Dwie filozofie spotkania. Konfrontacja myśli Józefa Tischnera i Andrzeja Nowickiego*, Katowice 1990, s. 1 - 112.

Krzysztof Wieczorek: *Polska filozofia spotkania*, „Studia Filozoficzne", 1989, nr 1 (278), s. 125 - 134,

Bibliografia prac. Siedemdziesięciolecie profesora Andrzeja Nowickiego, Lublin 1989, s. 99 (m. in. Henryk Borowski: *Życiorys Andrzeja Nowickiego*, s. 5 - 13, Stefan Symotiuk: *Szkic do portretu Andrzeja Nowickiego*, s. 14 - 20),

Mirosław Nowaczyk: *Różnorodność jako wartość*, „Euhemer", 1990, nr 3 - 4 (154), s. 5 - 9,

Krzysztof Wieczorek: *Inkontrologia Andrzeja Nowickiego*, „Euhemer", 1990, nr 3 - 4 (154), s. 15 - 28,

Teresa Rzepa: *Andrzej Nowicki jako uczeń Władysława Witwickiego*, „Euhemer", 1990, nr 3 - 4 (154), s. 29 - 48,

Czesław Gryko: *Od krytyki religii do teorii kultury świeckiej*, „Euhemer", 1989, nr 4 (154), s. 49 - 69,

Teresa Rzepa: *Próba psychologicznego portretu Andrzeja Nowickiego* (z wyborem aforyzmów), „Przegląd Humanistyczny", 1989, nr 7, s. 103 - 115,

Teresa Rzepa: *Psychologiczny portret twórcy filozofii portretu*, „Studia Filozoficzne", 1989, nr 10 (287), s. 13 - 23.

2 lipca 1989 r.

POLSKA FILOZOFIA SPOTKANIA

[...]. Najważniejszą nowością — w zestawieniu z czterema poprzednimi zjazdami filozoficznymi (I — Lwów 1923, II — Warszawa 1927, III — Kraków 1936, IV — Lublin 1977) — było pojawienie się na V Zjeździe Filozofii Polskiej (Kraków 12 - 19 XI 1987) nowej dziedziny rozważań filozoficznych, mianowicie filozofii spotkania i to w kilku różnych wersjach [...].

Wbrew niektórym interpretacjom filozofia spotkania nie jest jedną z licznych odmian filozofii dialogu [...]. Ani w swojej wersji katolickiej, ani w wersji ateistycznej filozofia spotkania nie jest ani uogólnieniem, ani projektowaniem dialogu między chrześcijanami a marksistami [...].

Również dla inkontrologii, czyli ateistycznej filozofii spotkania dialog jest tylko jednym z wielu możliwych składników spotkania i to wcale nie najważniejszym. Nie chodzi przecież o to, żeby ze sobą „rozmawiać" i przekonywać się, ale o to, żeby — dzięki spotkaniu — wytworzyć jakiś cenny przedmiot. Z tego punktu widzenia spotkania ateistów z katolikami nie są wcale najważniejszym rodzajem spotkań. Katolik staje się dla ateisty interesującym partnerem spotkania nie ze względu na swój katolicyzm, ale — niezależnie od swojego katolicyzmu — ze względu na posiadaną wiedzę, własne przemyślenia i umiejętności. Inna też jest motywacja. Do spotkań dochodzi nie dlatego, że trzeba się spotkać, bo zmusza nas do tego sytuacja, ani dlatego, że odczuwamy w sobie nieodpartą potrzebę „nawracania" innych na nasze poglądy, ale dlatego, że warto spotykać się z tymi ludźmi, od których możemy się czegoś nauczyć, którzy wzbogacą nasze życie

wewnętrzne i ułatwią nam zdobycie wyższych kwalifikacji, niezbędnych do wytworzenia tego, co pragniemy wytworzyć.

Stąd też od spotykania się z wyznawcami różnych religii czy przedstawicielami różnych orientacji filozoficznych ważniejsze dla inkontrologii są spotkania między filozofami a kompozytorami [...] między filozofami a malarzami [...] między muzykami a malarzami [...] między muzykami a poetami [...] spotkania twórców polskich z egzotycznymi kulturami krajów Trzeciego Świata [...] spotkania między filozofami a przedstawicielami poszczególnych nauk [...]. Od spotkań z teologami o bezkrytycznym stosunku do własnej religii bardziej owocne mogą być spotkania z religioznawcami dysponującymi naukową wiedzą o różnych religiach świata [...].

Inkontrologia nie jest systemem zamkniętym, ale znajduje się wciąż jeszcze *in statu nascendi*, a rozwija się tak szybko, że to, co było dotąd publikowane, prezentowało tylko kilka wybranych wątków i nie pokazywało wzajemnych powiązań pomiędzy jej narzędziami pojęciowymi i sposobami rozwiązywania problemów należących do bardzo różnych dziedzin takich jak ontologia, teoria poznania, metodologia, aksjologia, teoria osobowości, teoria czytania, teoria portretu, ergantropia, filozofia muzyki itd. V Zjazd Filozofii Polskiej był dobrą okazją do tego, żeby [...] naszkicować obecny kształt inkontrologii z listopada 1987 r. — a więc w czternaście lat od utworzenia terminu, którego zadaniem miało być ukonstytuowanie tego obszaru badań.

1) Pojęcie spotkania jest dla inkontrologii pojęciem pierwotnym. Wynika stąd wniosek, że oczywiście można to pojęcie zdefiniować, ale podanie definicji tego pojęcia musi nieuchronnie prowadzić [...] do odebrania mu jego pierwotności. Nie powinniśmy więc definiować spotkania w taki sposób, że jest to pewne zdarzenie zachodzące pomiędzy dwoma podmiotami w określonym czasie i w określonej przestrzeni (bo to dotyczy tylko konkretnych spotkań a nie tego „spotkania", które jest kategorią ontologiczną), ale przeciwnie, powinniśmy budować nowe, inkontrologiczne definicje i teorie takich pojęć jak czas, przestrzeń i podmiot, przyjmując, że to spotkania wytwarzają własny czas i własną przestrzeń, a to, co nazywamy podmiotem, jest — w swojej istocie i strukturze — wytworem spotkań.

Podobnie jednak jak po przewrocie kopernikańskim mówimy w dalszym ciągu o wschodach i zachodach słońca, tak i na gruncie inkontrologii możemy używać starego sposobu mówienia, na przykład przy omawianiu czasu (terminu) pożądanego spotkania albo przy omawianiu odpowiedniego przygotowania przestrzeni (miejsca) dla projektowanego spotkania, a przede wszystkim przy omawianiu konkretnych spotkań między konkretnymi podmiotami, które przecież nie tylko istnieją przed spotkaniem się, ale nawet są już jakoś ukształtowane. Ten sposób mówienia nie przeczy przecież temu, że owe „już jakoś ukształtowane podmioty" zostały ukształtowane przez (wcześniejsze) spotkania.

2) Wynika stąd wniosek, że dla inkontrologii nie jest przydatne tak modne dziś pojęcie „zerowania" (*azzeramento*). W przeciwieństwie do elektronicznych kalkulatorów, w których każda operacja rozpoczyna się od zera, żadne spotkanie nie zaczyna się od zera. Nie ma też spotkań między „zerami". Żeby się spotkać, trzeba być kimś (a więc być już jakoś ukształtowanym, żeby móc być przekształcanym przez spotkanie).

W każde spotkanie podmiot (który będzie przez to spotkanie kształtowany) wnosi siebie czyli historię swoich poprzednich spotkań.

3) Wytworem tej historii jest dynamiczny układ „mas" (w takim znaczeniu słowa „masa", jakim posługiwał się w psychologii Herbart, którego nie należy czynić odpowiedzialnym za sposób, w jaki to pojęcie jest tu rozwijane; podanie tego nazwiska oznacza, że użyty przez niego termin był źródłem inspiracji w procesie wytwarzania nowych narzędzi do rozważań nad spotkaniami):

— po pierwsze, są to „masy apercepcyjne", składające się z tego wszystkiego, co zostało przez nas zapamiętane i pojawia się w akcie postrzegania, oraz z całokształtu naszych zainteresowań; masy te pełnią aktywną rolę w procesie postrzegania, decydując o tym, co z danego spotkania i w jaki sposób zostanie zauważone i uzupełnione określonymi skojarzeniami; masom apercepcyjnym towarzyszą „masy decepcyjne", deformujące obraz postrzeganego przedmiotu, i „masy przesłaniające" przedmiot, na który patrzymy; im bogatsze masy apercepcyjne, tym więcej spostrzegamy, zauważamy, zapamiętujemy; bez mas apercepcyjnych (z obecnymi w nich „magnesami", „mikroskopami", „teleskopa-

mi") jest się „zerem", nie zauważa się partnera spotkania, nie zwraca się uwagi na jego wypowiedzi, nie uczestniczy się w spotkaniu, które okazuje się „przedwczesne", ponieważ nie ukształtował się jeszcze podmiot mogący uczestniczyć w spotkaniach;

— po drugie, są to „masy plastyczne" czyli te składniki naszej osobowości, które jeszcze nie zastygły, a więc są podatne na modyfikacje pod wpływem bodźców zewnętrznych. Używając narzędzi Giordana Bruna można powiedzieć, że działanie na drugą osobę jest tylko wtedy możliwe, jeśli naszej „potencji działania" odpowiada u partnera „potencja podlegania działaniu". Oczywiście nie wystarczy, że takie masy plastyczne są, trzeba jeszcze gotowości do odsłonięcia ich w czasie spotkania, czyli otwarcia się na oddziaływanie partnera,

— po trzecie, są to „masy obronne", czyli zespół mechanizmów nastawionych na utrwalanie aktualnej tożsamości i nie dopuszczanie do tego, żeby ulegała modyfikacjom. Gdyby tych mas obronnych nie było, każde spotkanie niszczyłoby całkowicie naszą tożsamość, czyniąc z nas przedmiot dowolnie kształtowany przez partnera spotkania. Nasza podmiotowość i związane z nią procesy autokreacyjne — polegają przede wszystkim na właściwym dysponowaniu ruchami mas obronnych, a więc na podejmowaniu kolejnych decyzji, na jakie treści spotkań otwierać się, a na jakie zamykać;

— po czwarte, są to „masy emanacyjne", czyli te składniki naszej osobowości, które zadziwiają, fascynują i mogą wywierać wpływ na partnera spotkania. Niektóre z nich działają na otoczenie niezależnie od naszej woli i świadomości, nad innymi sprawujemy kontrolę i może być tak, że w spotkaniu, na którym nam zależy, staramy się te masy pobudzić do maksymalnej aktywności, a w innych przypadkach uważamy, że nie warto ich ujawniać.

4) Trzeba w tym miejscu wskazać na praktyczną użyteczność tych rozważań, która wyraźnie odróżnia inkontrologię od tych nurtów filozofii spotkania, dla których spotkania są — z definicji — zdarzeniami niespodziewanymi, których nie można planować. Budowanie inkontrologii, przeciwnie, zaczęło się od wysunięcia na pierwszy plan praktycznego celu uprawiania tej dyscypliny. Badamy spotkania nie ze zwykłej ciekawości, ale po to, żeby nauczyć się sztuki projektowania, planowania, organizowania

i optymalnego wykorzystywania spotkań — dla rozwoju kultury.

Wprowadzony przed chwilą model osobowości podmiotu spotkania z wyróżnionymi czterema rodzajami „mas", nie jest wyłącznie konstrukcją teoretyczną, ale ma służyć przede wszystkim praktyce. Wynikają z niego wyraźne dyrektywy w zakresie odpowiedniego przygotowania się do spotkania, jeśli chcemy, żeby spotkanie to zaowocowało cennymi rezultatami:

— dyrektywa pierwsza, należy pracować nad wzbogacaniem własnych mas apercepcyjnych, rozbudzać zainteresowania, poszerzać i pogłębiać wiedzę, a w czasie spotkania „uruchamiać wewnętrzne magnesy", żeby wychwycić to, co najważniejsze;

— dyrektywa druga, jak pojemnik wiozący cement musi obracać się, żeby zawarta w nim masa nie zastygła, tak i nasza osobowość powinna znajdować się do końca życia w nieustannym ruchu, żeby zachować „plastyczność", podatność na rozwijanie się i przekształcanie, życzliwe otwieranie się na to, co nowe i odmienne;

— dyrektywa trzecia, otwarciu na wpływy zewnętrzne powinien towarzyszyć krytycyzm, recepcja powinna mieć charakter selektywny; te składniki naszej osobowości, które sprawdziły się jako wartość, powinny być chronione przed wpływami, które mogą je zniszczyć; w każdym spotkaniu powinny funkcjonować dobre filtry, które przepuszczą do naszego wnętrza wszystko, co cenne, a uchronią nas przed zanieczyszczeniem;

— dyrektywa czwarta, nasza aktywność w toku spotkania powinna polegać przede wszystkim na tym, żeby pobudzić masy emanacyjne partnera do maksymalnej aktywności; żeby emanowało z niego na nas to, co będzie miało dla nas najwyższą wartość [jako źródło inspiracji i tworzywo dla naszej własnej aktywności twórczej, zmierzającej do wytwarzania cennych przedmiotów].

5) Wnoszenie do spotkania całej historii własnych, poprzednich spotkań, oznacza, że każdy partner wnosi do spotkania cały świat tych osób, które nosi w sobie, ponieważ dzięki owym wcześniejszym spotkaniom zostały one przez niego zinterioryzowane, przekształcone w podmiotowe składniki jego osobowości i zamieszkały w nim na jego „polu dajmoniona".

6) Wartością, która kieruje ruchem myśli chrześcijańskich filozofów spotkania jest „zbawienie" czyli wniebowstąpienie. W ateistycznej inkontrologii miejsce chrześcijańskiego nieba zaj-

muje świat dzieł jako najwyższa wartość nadająca godność i sens życiu człowieka. Życie ludzkie uzyskuje sens specyficznie ludzki przez akt wdziełowstąpienia, czyli przeniesienia istotnych cząstek świata wewnętrznego w przedmiot.

7) Rezultatem wdziełowstąpienia jest ergantropia, czyli realna obecność istotnych cząstek człowieka w przedmiocie materialnym. Ergantropia jest centralną kategorią filozofii kultury. Kategoria ergantropii najwyraźniej wyodrębnia inkontrologię spośród wszystkich innych nurtów filozofii spotkania.

8) Wytwarzane przez ludzi dzieła są nie tylko owocem spotkań, ale także i przede wszystkim miejscem spotkań. Dzięki dziełom ludzkim spotykamy się z ludźmi, którzy są realnie obecni w tych dziełach najbardziej istotnymi cząstkami własnej osobowości.

9) Są dwa podstawowe rodzaje wdziełowstąpienia. Jednym jest wejście w dzieło stworzone przez innego człowieka. Podstawą ontologiczną dla takiego wejścia jest najbardziej charakterystyczny składnik struktury każdego ludzkiego dzieła, czyli obecność w nim pustej przestrzeni dla aktywności innych ludzi. Każda książka zawiera pustą przestrzeń dla aktywności czytelnika, każdy obraz — pustą przestrzeń dla osoby oglądającej, każdy utwór muzyczny — dla aktywności słuchacza. Ta pusta przestrzeń daje każdemu odbiorcy nobilitującą go szansę stawania się współtwórcą słuchanej muzyki, oglądanych obrazów, filmów, przedstawień teatralnych, czytanych dzieł literackich, naukowych i filozoficznych. Nie każdy potrafi korzystać z tej szansy i nie każdy zdaje sobie sprawę z tego, że istnieje wiele poziomów aktywności współtwórczej, poczynając od takich czynności odtwórczych, które mają charakter elementarny i są niezbędne dla odbioru dzieła (na przykład w przypadku słuchacza muzyki jest to czynność przetwarzania drgań we wrażenie słuchowe i czynność porządkowania tych wrażeń w wyobrażenia muzyczne odtwarzające zawarte w utworze struktury rytmiczne, melodyczne, harmoniczne a w przypadku czytelnika książki jest to czynność przekształcania spostrzeganych liter w słowa i zdania, czynność ewokowania związanych z nimi wyglądów i znaczeń) do takich czynności twórczych, które w istotny sposób wzbogacają spotkane dzieło o nowe wartości. Warto więc wiedzieć, że istnieje wiele sposobów czytania dzieł ludzkich, a wśród nich znajduje się także czytanie spacjocentrycz-

ne, koncentrujące uwagę nie na tych elementach, które w tych dziełach już są, [ponieważ zostały włożone w nie przez ich autora] ale na obecnej w tych dziełach przestrzeni dla naszej własnej aktywności, która może wzbogacić dzieło o takie wartości, jakich w nim jeszcze nie ma, ale na których przyjęcie jest ono otwarte.

10) Drugim rodzajem wdziełowstąpienia jest stworzenie nowego dzieła, w którym obok tego, co zostało przez nas włożone, istnieje skonstruowana przez nas przestrzeń dla aktywności przyszłych odbiorców tego dzieła. Bez tej przestrzeni dzieło byłoby martwe. Stworzone przez nas dzieło żyje wyłącznie dzięki spotkaniom z innymi ludźmi, żyje wyłącznie dzięki ich aktywności rekreującej to, co im pragniemy przekazać i wzbogacającej je własnymi interpretacjami, przekształceniami, rozwinięciami i uzupełnieniami.

11) Wynika stąd wniosek, że każde dzieło ludzkie jest dziełem zbiorowym i to w obu swoich wymiarach. Po pierwsze, jest ono dziełem twórcy, który nosi w sobie cały świat osób wcześniej spotkanych i przekształconych w podmiotowe składniki jego osobowości. Osoby te, to znaczy jego nauczyciele i podziwiani przez niego twórcy, uczestniczą w procesie wytwarzania przez niego dzieła i pozostają w nim na zawsze obecne istotnymi cząstkami własnej osobowości twórczej. Po drugie, jest ono — w swoim życiu historycznym — nieustannie rekreowane i współtworzone przez odbiorców, którzy spotykają się z twórcą w stworzonym przez niego dziele i wnoszą swój własny wkład do tych spotkań.

12) Jeżeli każdy człowiek nosi w sobie istotne cząstki tych osób, które w życiu spotkał, a cząstki te pełnią aktywną rolę w jego pracy twórczej, to z różnorodności tych spotkanych osób (nauczycieli, autorów czytanych książek, twórców oglądanych obrazów, rzeźb, filmów, kompozytorów słuchanych utworów muzycznych) wynika wielocząstkowość, jak najbardziej charakterystyczna cecha struktury osobowości. Te cząstki mogą być w stanie chaotycznej dezintegracji, albo mogą tworzyć pewien układ monocentryczny lub policentryczny.

13) Zaletą policentrycznej struktury osobowości jest wytwarzające się w naszym świecie wewnętrznym pole napięć. Wewnętrzne sprzeczności mogą być motorem wprawiającym cały układ w ruch, pobudzającym do działań twórczych. Dlatego tę

teorię można nazwać dialektyczną [lub — jak proponuje Eugenijus Vasilevskis — polilektyczną] teorią osobowości.

14) Wielocząstkowość naszej osobowości jest także i przede wszystkim rezultatem eksterioryzowania się w różne dzieła. Jesteśmy obecni nie tylko w wytworzonych przez nas oryginałach, ale także we wszystkich kopiach. Dzięki wynalazkowi druku, fotografii, płyt, magnetofonu, radia i telewizji istnieją możliwości zwielokrotniania obecności istotnych cząstek naszej osobowości w świecie, umieszczania ich w tysiącach a nawet w milionach materialnych przedmiotów (na łamach gazet, na ekranach telewizorów). Arcydzieła malarstwa są reprodukowane na znaczkach pocztowych drukowanych w milionach i dziesiątkach milionów egzemplarzy. Wielki kompozytor, który żył sto czy dwieście lat temu jest dziś obecny na wielu milionach płyt, dzięki którym mogą się z nim spotykać setki milionów ludzi ze wszystkich krajów na świecie. Tak więc specyficznie ludzkim sposobem istnienia w świecie jest istnienie wielocząstkowe — w postaci cząstek psychicznych twórcy przekształconych w miliony cząstek psychofizycznych rozproszonych w czasie i przestrzeni, które z kolei mogą być przekształcane w miliony cząstek psychicznych, magazynowanych w pamięci odbiorców albo lokujących się na wyższych piętrach jako podmiotowe składniki ich osobowości uczestniczące aktywnie w ich pracy twórczej. Jednym z nielicznych filozofów, który w sposób zdumiewająco bliski otarł się o to odkrycie „wielocząstkowości" był twórca — inspirowanej przez Giordana Bruna — filozofii omnicentryzmu, Ugo Spirito (1896 - 1979), który zauważył, że „osobowość", gdy wnikamy w jej wewnętrzną strukturę, okazuje się „mnogością podmiotów i przedmiotów" (*molteplicità dei soggetti e degli oggetti*).

15) Zabierając głos na V Zjeździe Filozofii Polskiej Krzysztof Wieczorek trafnie zauważył, że w obu wersjach polskiej filozofii spotkań, zarówno katolickiej jak ateistycznej, szczególną rolę odgrywają metafory. Należało tylko dodać, że wynika to z wewnętrznej struktury tej filozofii, która dla opisu spotkań musi posiadać narzędzia filozoficzne, będące w swojej istocie również spotkaniem. Czymże jest bowiem metafora, jeśli nie „spotkaniem dwóch światów" (*l'incontro tra due mondi*), ponieważ użyte zostaje słowo należące równocześnie do dwóch różnych kontekstów,

co sprawia, że w słowie tym spotykają się i zderzają ze sobą dwa różne znaczenia. Współcześni teoretycy metafory odróżniają metafory martwe i żywe. Martwa metafora jest spotkaniem, z którego nic nie wynika, natomiast żywa metafora to spotkanie owocne, odsłaniające nowe horyzonty i prowadzące myśl ku niespodziewanym odkryciom.

Weźmy na przykład charakterystyczne dla obu nurtów polskiej filozofii spotkania porównanie osobowości do kompozycji muzycznej. Dzięki tej metaforze słowa posiadające dotąd sens wyłącznie muzykologiczny stają się narzędziami antropologii filozoficznej i odsłaniają takie aspekty osobowości, które bez tej metafory pozostałyby przed nami ukryte. Ma rację więc Richard Rorty, kiedy powiada, że zadaniem filozofa jest nie tylko tworzenie nowych narzędzi pojęciowych, ale także odkrywanie nowych metafor [...].

Polska filozofia spotkania. Uwagi na marginesie V Zjazdu Filozofii Polskiej, „Euhemer", 1988, nr 3 (149), s. 3 - 14.

30 listopada 1987 r.

1988

O AKTYWNOŚCI TWORZYWA

[...] Przy takim spojrzeniu na świat okazywało się, że wszystkie otaczające nas rzeczy są nie tylko tym, czym są, ale także i przede wszystkim są tym, co można z nich zrobić. Inaczej mówiąc, rzeczy — istniejące obiektywnie w świecie zewnętrznym — fascynowały Witwickiego nie tylko wyglądami, ale także i przede wszystkim odkrywanymi w nich możliwościami. Ontologiczny sens tych możliwości jest dość skomplikowany, ponieważ z jednej strony przez możliwość należy rozumieć obiektywne cechy samej rzeczy, jeszcze ukryte w niej, jeszcze nie wydobyte, ale możliwe do wydobycia, z drugiej zaś należy rozumieć odkrywane w tych rzeczach pole dla naszej własnej aktywności — i to nie tylko myślowej, ale także i przede wszystkim praktycznej, która potrafi zmieniać świat. W zestawieniu z tradycyjną ontologią, dla której byt jest tylko tym, czym jest, a człowiek — umieszczony w jakiejś fikcyjnej próżni poza granicami bytu — jest tylko obserwatorem tego bytu, w tej ontologii to, co jest, stanowi tylko szczególny moment tego, co (jeszcze) być może, a człowiek jest taką częścią tego bytu, która swoją praktyczną działalnością zmienia jego kształt [...].

Interesując się — z pozycji psychologa sztuki — zarówno aktywnością artystyczną twórców jak aktywnością „dotwarzającą" odbiorców, Witwicki ujmował sztukę jako pole spotkań, które są potrzebne zarówno odbiorcom jak twórcom [...]. To, że spotkania z dziełami sztuki przynoszą korzyść, uczą patrzeć, rozwijają wyobraźnię, rozszerzają horyzonty intelektualne, podnoszą poziom kultury osobistej — to oczywiste. Bardziej interesującym problemem jest to, do czego takie spotkania są potrzebne twórcom tych

dzieł [...]. Trzeba sięgnąć do tekstów Witwickiego, w których podejmuje on — w sposób zaskakująco oryginalny — problem istnienia.

Rzecz w tym, że dla ogromnej większości filozofów problem ten rozpatrywany jest w ramach alternatywy: albo coś istnieje, albo nie istnieje; albo jestem, albo mnie nie ma. Dla Witwickiego miejsce tej alternatywy zajmuje stopniowanie istnienia: mogę istnieć bardziej, mogę istnieć mniej, a tych stopni większego lub mniejszego istnienia może być bardzo wiele; mogę te różnice odczuwać, a skoro to odczuwanie różnic jest psychologicznym faktem, to można te różnice mierzyć.

Do zagadnienia tego można podchodzić z kilku różnych stron. Przyjmując, że istnienie jest związane z przestrzenią i czasem, można uważać, że coś, co ma większe rozmiary, zajmuje więcej przestrzeni i większy obszar czasu, istnieje bardziej niż to, co ma mniejsze rozmiary przestrzenno-czasowe [...]. Jeżeli podejść do własnego istnienia od strony bogactwa treści, które wypełniają naszą świadomość, nasuwa się odczucie, że jeśli coś przeżywamy, to „istniejemy bardziej", a jeżeli tych przeżyć jest mniej, to i „nas jest mniej". „Jeśli mam przeżyć wiele — pisze Witwicki — czuję się żywym, czynnym; gdy mi ich ubywa, czuję się tak, jakby zegar życia stawał" [...].

Witwicki szuka odpowiedzi na pytanie: kiedy jest mnie więcej?

A jaką znajduje odpowiedź? Taką, jaka wynika z jego sposobu odczuwania własnej tożsamości, sposobu charakterystycznego dla osobowości malarza. A więc najważniejszą przesłanką była uczuciowa pewność, że podstawą tożsamości są wytwarzane przeze mnie dzieła. „Dzieło — pisał Witwicki — jest kością z kości naszej i krwią z krwi naszej, a daje nam poznać wielkość i piękno rozsiane dookoła nas". Jeśli potrafię wytwarzać takie dzieła, to „jest mnie więcej", bo istnieję nie tylko w obrębie mojego ciała, ale także poza moim ciałem w wytworzonych przeze mnie przedmiotach. Drugą przesłanką było przekonanie, że w pisanych przez nas książkach i malowanych przez nas obrazach „umieją się zatajać i przemieszkiwać dyspozycje psychiczne". Ale [...] nasze istnienie w wytworzonych przez nas przedmiotach ma charakter potencjalny, niepełny, uśpiony: staje się rzeczywistym istnieniem

jedynie dzięki spotkaniom z tymi, którzy je ożywiają swoimi przeżyciami (oglądaniem, czytaniem, słuchaniem, myśleniem). W taki sposób Witwicki dochodzi [...] do najważniejszego sformułowania: „wydaje się ludziom, że jakoś istnieją bardziej, jeżeli o nich drudzy wiedzą i myślą o nich życzliwie". [...]

Twórczość artystyczna polega na tym, że istotne cząstki „zamknięte w świecie wewnętrznym" artysty wydostają się z tego zamknięcia i zostają przez niego umieszczone w przedmiotach materialnych, które — znajdując się w świecie zewnętrznym — są dla wszystkich dostępne. Teraz problem polega na tym, żeby z tego świata zewnętrznego trafiły do tysięcy „światów wewnętrznych", które są wprawdzie „zamknięte", ale mogą się „otwierać" i wchłaniać cząstki osobowości twórcy tkwiące w wytworzonych przez niego przedmiotach. Póki te cząstki tkwiły tylko w świecie wewnętrzym twórcy, to istniał on jakoś mniej, ale kiedy — dzięki stworzonym przez niego dziełom — znalazły się w świecie zewnętrznym i z tego świata zewnętrznego przedostały się do tysięcy światów wewnętrznych innych ludzi, nie ulega wątpliwości, że rozmiary obecności twórcy w świecie wzrosły, a więc, że istnieje bardziej, pełniej, realniej.

To jest istotny wkład Witwickiego do filozofii spotkań. Ukazuje nam głęboką więź między ludźmi, którzy są sobie bardzo potrzebni. Teodor Axentowicz jest potrzebny Witwickiemu, ponieważ jego obrazy są pokarmem dla oczu Witwickiego. Witwicki jest potrzebny Axentowiczowi, ponieważ dzięki oczom Witwickiego obrazy Axentowicza rozkwitają cudownymi barwami i dzięki temu Axentowicz „rośnie", przybywa mu istnienia, realności, życia [...].

To nasze masy apercepcyjne sprawiają, że w spotkaniach z rzeczami wytworzonymi przez malarzy, rzeźbiarzy, kompozytorów, poetów, filozofów, rzeczy te przeobrażają się w żywe, współtworzone przez nas dzieła, przybierające w każdym spotkaniu inny kształt — chociaż w tej różnorodności kształtów zachowują swoją tożsamość. Przy ubogich masach apercepcyjnych osoba oglądająca widzi mniej, więc i twórca obrazu istnieje jakoś mniej. Przy bogatych masach apercepcyjnych osoba oglądająca obraz wydobywa z niego znacznie więcej wartościowych składników, zauważa wewnętrzne związki pomiędzy tymi składnikami a także

związki pomiędzy tym obrazem a innymi dziełami sztuki i rozmaitymi obszarami rzeczywistości. Tak więc dla Axentowicza ma ogromne znaczenie nie tylko to, czy jego obrazy są oglądane, ale także i przede wszystkim to, kto je ogląda i jak bogate są masy apercepcyjne oglądających. Istnieje pełniej nie tyle dzięki liczbie oglądających, co dzięki bogactwu mas apercepcyjnych tych odbiorców, którzy potrafią zauważyć wartości jego obrazów [...].

Jeśli w antropologii filozoficznej za istotę „człowieczeństwa" uważamy twórczość i oceniamy człowieka miarą wartości wytwarzanych przez niego dzieł, to konsekwencją takiej postawy jest nieustanne poszukiwanie narzędzi i tworzywa. Niezależnie od przeżywanego zachwytu dla odkrywanego w świecie piękna i przedmiotów, których wyglądy chciałoby się utrwalić, człowiek będący twórcą, patrzy na wszystko, co go otacza, jak na potencjalne tworzywo lub narzędzie przydatne do wytworzenia czegoś cennego.

Materiał, z którego można coś interesującego zrobić, przyciągał Witwickiego jak magnes. Niezwykły gatunek papieru, kawałki drzewa, nowe farby pobudzały jego wyobraźnię [...].

Nie spieszmy się jednak zbytnio z uogólnieniem, że Witwicki — jako malarz, rzeźbiarz i miłośnik różnych rzemiosł — ujmował otaczający go świat w sposób instrumentalny, widząc w nim wyłącznie środek do celu, jakim była własna twórczość. Stosunek Witwickiego do tworzywa był znacznie bardziej skomplikowany, odsłaniający przed nami nowy obszar filozofii spotkań. Personaliści zacieśniają pojęcie spotkania do spotkań między osobami. Odkrycie zjawiska ergantropii prowadzi do rozszerzenia tej problematyki o wielki obszar spotkań z rzeczami wytworzonymi przez ludzi, ale spotkania te okazują się spotkaniami z osobami, ukrytymi w rzeczach. Prace Witwickiego odsłaniają obszar spotkań z materią jako tworzywem, które może być niezwykle interesującym partnerem spotkania, partnerem posiadającym własną indywidualność, mającym wiele do powiedzenia od siebie i mogącym przejawiać w dziedzinie twórczości artystycznej własną współtwórczą aktywność.

Koncepcja taka — mimo swej niezwykłości — jest głęboko zakorzeniona w tradycji antycznej. Przypomnijmy, że dla Arystotelesa — i innych filozofów greckich — materia była przede wszy-

stkim możliwością, to znaczy nie tylko składnikiem bytów już istniejących, ale także materiałem, z którego mogą powstać takie byty, których jeszcze nie ma [...].

„Euhemer" 1989, nr 1 (151), s. 59 - 84.

Ukończone 29 maja 1988 r.

Post scriptum (1989)

Nie wiem, czy komukolwiek uda się kiedyś precyzyjnie oddzielić to, co w zbudowanym przeze mnie ergantropijno-inkontrologicznym systemie filozofii kultury pochodzi wyłącznie ode mnie, od tego, co wziąłem od innych ludzi a zwłaszcza od moich nauczycieli.

„Możliwe są bowiem dwa złudzenia", o których pisałem w *Nauczycielach* (1981, s. 97): przypisanie sobie autorstwa cudzej myśli, którą kiedyś usłyszałem lub gdzieś wyczytałem, albo też przypisanie autorowi mojej myśli, którą wczytałem w jego tekst.

Jakże to więc jest z myślą o aktywności tworzywa? Wziąłem ją od Witwickiego, czy też wczytałem ją w jego tekst?

A może pytanie jest źle postawione i zmierza do rozdzielenia tego, czego rozdzielić się nie da?

System filozofii ergantropijno-inkontrologicznej nie musi wyjaśniać się metodami zaczerpiętymi z innych systemów, ma bowiem tę właściwość, że może wyjaśnić sam siebie, swoją genezę i strukturę własnymi metodami.

Złe postawienie pytania wynika stąd, że do badania filozofii ergantropijno-inkontrologicznej wzięło się obce jej narzędzia związane z absolutyzowaniem różnicy między myślami własnymi i cudzymi. Granice między tymi myślami są płynne, ponieważ myśli cudze mogą być wciąż przekształcane w myśli własne, tak jak myśli własne mogą stawać się myślami cudzymi. Według teorii aktywności tworzywa, myśli cudze są aktywnym tworzywem, z którego wytwarzamy nasze własne myśli. Aktywność tego tworzywa sprawia, że ma ono pewien wpływ na kształt wytwarzanych przez nas myśli. Jeśli według tej filozofii wszystkie myśli mają charakter ergantropijno-inkontrologiczny, to wynika stąd wniosek, że również system filozofii ergantropijno-inkontrologicznej

zbudowany jest z przedmiotów ergantropijno-inkontrologicznych, czyli z takich rzeczy, które nie tylko rodzą się ze spotkań osób myślących, ale także zawierają w sobie te spotkania.

Warto w tym miejscu podać jakiś przykład. Oto dziesięć lat temu — latem 1979 r. — cytowałem w maszynopisie *Nauczycieli* fragment wiersza Adama Mickiewicza *Do Joachima Lelewela:*

„Nieraz myślisz, że zdanie urodziłeś z siebie,
A ono jest wyssane w macierzystym chlebie,
Albo nim Nauczyciel poił ucho twoje,
Zawżdy część własnej duszy mieszając w napoje".

Nie ulega wątpliwości, że mamy tu do czynienia z przedmiotem ergantropijno-inkontrologicznym. Z wiersza tego przemawia do nas Adam Mickiewicz — realnie obecny w zbudowanym przez siebie trzynastozgłoskowcu. A mówi do nas o swoim spotkaniu z Joachimem Lelewelem. Wiersz jest zarówno owocem tego spotkania, jak relacją o tym spotkaniu. A prócz tego zawiera — *germinaliter* — najważniejsze myśli filozofii ergantropijno-inkontrologicznej:

1) myśli są nazwane w tym fragmencie „chlebem" i „napojem", a więc tym, czym się odżywiamy, z czego budujemy samych siebie,

2) w przekazywanym nam, pokarmie Nauczyciel umieszcza „część własnej duszy"; mamy tu więc wskazanie na proces eksterioryzacji i na zjawisko ergantropii; Nauczyciel jest realnie obecny (częścią własnej duszy) w tych myślach, które nam przekazuje,

3) słowo „część" wskazuje na teorię wielocząstkowej struktury duszy ludzkiej,

4) przejmując od Nauczyciela jego myśli, przejmujemy wraz z nimi tkwiące w nich cząstki jego osobowości.

Ale to jeszcze nie wszystko. Sprawa nie kończy się przecież na spotkaniu Mickiewicza z Lelewelem. Pisząc o tym spotkaniu wiersz, Mickiewicz stworzył przedmiot spacjogenny, wytwarzający ogromną przestrzeń dla czytelników. Dzięki tej przestrzeni, otwartej dla każdego, możemy spotykać się z Mickiewiczem, traktując ten wiersz jak „napój", w którym umieścił on „część własnej duszy". Do spotkania Mickiewicza z Lelewelem mogą się teraz

dołączać setki tysięcy spotkań czytelników tego wiersza z Mickiewiczem. Każdy czytelnik wchodzi w przestrzeń tego wiersza z własnymi masami apercepcyjnymi.

Nie wchodzi się dwa razy do tej samej rzeki — mówił Heraklit — bo ani rzeka nie jest już taka sama, ani my nie jesteśmy tacy sami. Przykładem mogę być ja sam, kiedy wchodzę po raz drugi w rzekę tego wiersza. Dziesięć lat temu moje masy apercepcyjne nie potrafiły z tego fragmentu wyłowić treści ergantropijnych i inkontrologicznych, na które przed chwilą wskazałem. Aż wstyd przyznać się, że cytując ten fragment w *Nauczycielach* nie zauważyłem słów „część własnej duszy" ani związku tego fragmentu z teologią eucharystii, z tajemnicą przekazywania samego siebie swoim uczniom. Chleb i wino z ewangelii przemieniły się u Mickiewicza w ‚chleb" i „napój", a ciało i krew Pańska w „część własnej duszy" Nauczyciela. A dlaczego zauważyłem te treści teraz? Dlatego, że w ciągu dziesięciu lat moje masy apercepcyjne wypełniły się zapamiętanymi cząstkami moich prac o ergantropii, inkontrologii, eucharystii i wielocząstkowej strukturze podmiotu. Moje dzisiejsze rozumienie tego wiersza jest więc owocem spotkania aktywnego tworzywa (jakim są myśli Adama Mickiewicza) z moimi obecnymi masami apercepcyjnymi.

Logika rozwoju myśli filozoficznej prowadzi — w tej sytuacji — do wzięcia na warsztat problemu „myślenia". Nie jest więc przypadkiem, że słowo „myśl" pojawia się w tytułach dwóch następnych prac: *Myśli w przestrzeni* i *O mierzeniu gęstości zamyślenia.*

A zbliżając się do końca muszę też coraz częściej stawiać sobie pytanie, czy myśli wypełniające ten zbiór prac z lat 1966 - 1989 tworzą spoisty system. Dla lepszego zrozumienia tego pytania warto w tym momencie wprowadzić pojęcie „haczyków", które — po raz pierwszy — pojawiło się u mnie w marcu 1984 r., kiedy pisałem pracę: *Pozycja brakującego dialogu XXXV w strukturze dzieł Vaniniego. Filozoficzne problemy kompozycji* („Euhemer", 1985, nr 1 (135), s. 15 - 26). Napisałem tam słowa: „[...] przyjrzyjmy się sposobom spajania dialogów, jakie stosuje Vanini. Podobnie jak u starożytnych atomistów jedne atomy poruszają się w przestrzeni pojedynczo, niezależnie od pozostałych, a inne sczepiają się ze sobą haczykami, tak i u Vaniniego jedne dialogi

tworzą odrębne jednostki tekstu, niezależne od tych, z którymi bezpośrednio sąsiadują, inne natomiast są przez Vaniniego sczepiane «haczykami» nawiązującymi do poprzednich dialogów lub antycypującymi następne dialogi".

Jaka szkoda, że przygotowując do druku *Spotkania w rzeczach* zapomniałem o tych „haczykach".

Podjęcie dialogu z własnymi pracami to był dobry pomysł, ale przyjęcie dla tych wstawek tytułu „Post scriptum" nadało wstawianym tekstom jednostronny charakter komentowania tekstu poprzedzającego wstawkę i tylko w kilku przypadkach zakończenie „post scriptum" zmieniało się w swego rodzaju „ante scriptum" czyli zapowiedź następnego tekstu. Byłoby chyba lepiej, gdyby owe wstawki zostały inaczej zaprojektowane, a więc nie tyle jako komentarz i dialog, ale jako spoiwo pokazujące wzajemne związki między sąsiadującymi tekstami, zwłaszcza wówczas gdy problematyka danego tekstu wyrastała z tekstów, które ją poprzedzały i zapowiadała następne teksty.

20 czerwca 1989 r.

MYŚLI W PRZESTRZENI

[...]. Każda rzecz wytwarza w sobie i wokół siebie przestrzeń możliwych spotkań. Żyjemy w przestrzeni wypełnionej rzeczami, a niektóre z tych rzeczy, zwłaszcza mózgi i książki (oraz wiele innych przedmiotów będących wytworami istot myślących) są wypełnione myślami. Wynika stąd wniosek, że myśli znajdują się w przestrzeni. Rozważania o myślach w przestrzeni są przede wszystkim rozważaniami o spotkaniach między myślami i o przestrzeni spotkań — stanowią zatem dział inkontrologii, a zwłaszcza inkontrologicznej aksjologii, która posiada własne kryteria oceny myśli i przestrzeni, mózgów i spotkań.

Przestrzeń rozważań o myślach w przestrzeni może i powinna stać się przestrzenią spotkania różnych dyscyplin i stanowisk filozoficznych; przestrzenią spotkania rozmaitych metod, narzędzi pojęciowych i technik badawczych — przestrzenią owocnego dialogu.

Na inicjatorkę i organizatorkę takich spotkań najlepiej nadaje się inkontrologia jako dyscyplina zajmująca się badaniem, projektowaniem i oceną spotkań.

Dla inkontrologii nie tylko przestrzeń jest miejscem spotkań, ale także każda myśl ma strukturę inkontrologiczną. Wbrew potocznemu mniemaniu, które zakłada, że myśląc myślimy o czymś jednym, inkontrologia zauważa, że myśl dotyczy zawsze co najmniej dwóch przedmiotów, które łączy jakaś relacja [...]. Można w tym miejscu wysunąć hipotezę, że cała nasza wiedza jest wiedzą o relacjach, ponieważ wiedza o jakimkolwiek przedmiocie składa się wyłącznie z myśli o rozmaitych relacjach łączących ten przedmiot z innymi przedmiotami [a więc można ją wyrazić wyłącznie za pomocą poligramów — jak o tym pisałem w 1971 r. w pracy o narzędziach pojęciowych do badania form pośmiertnej obecności myśliciela w kulturze]. Każdą z tych myśli można przedstawić rysunkiem, na którym co najmniej dwa elementy umieszczone są we właściwym dla danej relacji modelu przestrzennym.

Po tym wstępie można zacząć rozważania od sformułowania kilku twierdzeń podstawowych:

A — Żyjemy w przestrzeni wypełnionej myślami,

B — Spotykamy się wciąż z myślami w rzeczach,

C — Nie ma myśli poza rzeczami (*not ideas but in things*); myśli mogą istnieć jedynie w rzeczach,

D — Przemieszczanie się myśli w przestrzeni — przepływ myśli z mózgu do mózgu — odbywa się wyłącznie za pośrednictwem przedmiotów materialnych: takich jak wypowiedź ustna, którą jako przedmiot materialny (określone drgania powietrza) można utrwalić na taśmie magnetofonowej, wypowiedź pisemna lub rysunkowa, którą można utrwalić drukując ją w książce, wypowiedź ruchowa, którą można utrwalić filmem itd.

E — Istoty myślące muszą więc posiadać dwie sprzężone z sobą umiejętności:

1) umiejętność wydobywania myśli z materialnego przedmiotu,

2) umiejętność umieszczania myśli w materialnych przedmiotach.

F — Wszystkie rzeczy, w których mogą pojawiać się i przebywać myśli można podzielić na dwie podstawowe klasy:

a) mózgi istot myślących,

b) przedmioty materialne, będące wytworami istot myślących (rękopisy, książki, czasopisma, rysunki, obrazy, rzeźby, taśmy, płyty, filmy itd.).

G — Wszystkie mózgi dzielą się — z punktu widzenia ich poznawania — na dwie klasy:

— do pierwszej należy tylko ten jeden mózg, którego funkcjonowanie znamy bezpośrednio od wewnątrz (nasz własny mózg).

— do drugiej należą te, których funkcjonowanie poznajemy pośrednio poprzez badanie ich wytworów (wszystkie pozostałe mózgi).

H — Również i tę wiedzę, jaką posiadam o funkcjonowaniu mojego własnego mózgu — wiedzę nabytą bezpośrednio przez introspekcję — mogę sprawdzić, powiększyć, uściślić i pogłębić poprzez badanie własnych wytworów czyli myśli w wytworzonych przeze mnie przedmiotach. Okaże się wtedy, że funkcjonowanie mózgu nie ogranicza się bynajmniej do tego, czego jesteśmy świadomi. Znaczna część pracy naszego własnego mózgu odbywa się poza naszą świadomością, pozostaje pod progiem tego, co sobie uświadamiamy, albo zostaje zepchnięta pod ten próg. Zresztą, z wyjątkiem niektórych psychologów i filozofów, mało kto — kiedy myśli — obserwuje i analizuje własne myślenie.

Procesowi myślenia towarzyszą — zachodzące w mózgu — procesy fizyczne, chemiczne, elektryczne, które mogą być obserwowane, rejestrowane przez aparaty, badane i mierzone ścisłymi metodami nauk przyrodniczych. Mimo tej naukowej ścisłości mówią one o człowieku tylko tyle, że w jego mózgu coś się dzieje. Myślenie jest czynnością, która fizyce, chemii i nauce o elektryczności odsłania jedynie sam fakt własnego istnienia. Jak dotąd, metodami tymi nie udało się uchwycić myśli jako wytworu tej czynności i wykryć, o czym człowiek myśli.

Należy więc — w nawiązaniu do rozważań Kazimierza Twardowskiego — zdawać sobie sprawę z istotnej różnicy między myśleniem jako czynnością a myślami, jako wytworami tej czynności. Wiedza o tym, że człowiek myśli, ponieważ elektroencefalograf rejestruje procesy elektryczne w jego mózgu, mówi o człowieku niewiele. Prawdziwą wiedzę o wnętrzu duchowym człowieka zdobywamy nie przez zewnętrzną obserwację zewnętrznych oznak czynności myślenia, ale przez badanie tych przedmiotów

materialnych, z których potrafimy wydobywać cenne wytwory tych czynności.

Tak więc z dwóch podstawowych kategorii rzeczy, w których znajdują się myśli, przedmioty wytworzone przez istoty myślące są nieporównanie lepszym przedmiotem do badań wnętrza tych istot, niż ich mózgi. Czasem ulegamy wprawdzie złudzeniu, że w tak zwanym bezpośrednim kontakcie, rozmawiając z kimś bliskim, poznajemy „bezpośrednio" jego świat wewnętrzny czyli to, co znajduje się w jego mózgu [i w jego „sercu"]. Złudzenie to polega na tym, że wypowiadane przez człowieka zdania, dookreślane spojrzeniem i gestami wydają się czymś jakościowo innym, niż pisane przez niego listy. W rzeczywistości myśl wypowiedziana jest również przedmiotem materialnym. Zarejestrowana na taśmie może być wielokrotnie odtwarzana i badana jak każdy inny przedmiot. To samo dotyczy towarzyszącej słowom mimiki, którą można utrwalić na taśmie filmowej.

Wydawać by się mogło, że podstawowym sposobem podziału myśli jest podział na myśli własne czyli te, które znajdują się w moim własnym mózgu lub w przedmiotach materialnych, które ja sam wytworzyłem, oraz na myśli cudze czyli te, które znajdują się w innych mózgach lub w przedmiotach wytworzonych przez innych ludzi. W rzeczywistości sprawa „własności" myśli jest znacznie bardziej skomplikowana i to co najmniej z pięciu powodów:

— po pierwsze, cudze myśli mogą stać się moimi myślami, a moje myśli — myślami innych ludzi,

— po drugie, mózg każdej istoty myślącej wypełniony jest przeważnie cudzymi myślami i stosunkowo rzadko pojawiają się w nim jego własne myśli; to samo dotyczy rękopisów i prac drukowanych,

— po trzecie, granice między myślami cudzymi i własnymi nie są ostre,

— po czwarte, od podziału dychotomicznego na myśli cudze i własne bardziej przydatny jest model takiego rozmieszczenia i przemieszczania się myśli w przestrzeni, w którym odległość danej myśli od centrum różnicuje myśli na dalekie, bliższe i coraz bliższe,

— po piąte, jeszcze bardziej przydatny jest taki model, w któ-

rym to, czy dana myśl jest w mniejszym lub większym stopniu moją własną myślą, zależy od intensywności mojej aktywności myślowej, od ilości i jakości operacji intelektualnych i od — zróżnicowanego ilościowo i jakościowo — emocjonalnego stosunku do danej myśli.

Rejestr operacji intelektualnych na cudzych myślach należy zacząć od wyliczenia kilkunastu najważniejszych czynności:

1) wyodrębnienie pojedynczej myśli ze „strumienia", który przez nas przepływa,

2) ujęcie wyodrębnionej myśli jako „przedstawienia",

3) przyjęcie „myśli przedstawionej" za przedmiot badań,

4) interpretacja „myśli przedstawionej" przez inne myśli kontekstu, w którym ją znaleźliśmy,

5) interpretacja „myśli przedstawionej" przez materiały czerpane z własnych mas apercepcyjnych (przez wiedzę o przedmiocie pochodzącą z innych źródeł),

6) rozpoznanie osobowego charakteru „myśli przedstawionej", przypisanie jej do konkretnego człowieka, który ją wypowiedział, rozpatrywanie tej myśli jako wytworu, w którym spotykamy się właśnie z tym człowiekiem. Z różnych form ergantropii czyli realnej obecności człowieka w myślach, które spotykamy w wytworzonych przez niego rzeczach, szczególną doniosłość mają dwie: ta, która polega na charakterystycznym dla niego sposobie myślenia (*modus cogitandi*), i ta, która polega na charakterystycznym dla niego sposobie wyrażania myśli (*modus loquendi*). Warto odróżniać treść myśli od przejawiającego się w niej stylu, ponieważ nie tylko w treści, ale także i przede wszystkim w stylu myślenia są realnie obecne najbardziej istotne cząstki osobowości,

7) wyrwanie myśli z kontekstu, w którym się znajdowała,

8) abstrahowanie od osoby, która tę myśl wypowiedziała, nadanie jej charakteru bezosobowego; przyjęcie postawy, dla której nie jest ważne, kto daną myśl wypowiedział, ale to, czy jest ona prawdziwa, czy fałszywa,

9) przyjęcie „myśli przedstawionej" na próbę, jako supozycji,

10) odrzucenie „myśli przedstawionej" jako cudzej, sprzecznej z naszymi własnymi myślami (zwykła negacja),

11) akceptowanie „myśli przedstawionej" czyli przekształcenie jej we własny sąd (własne przekonanie),

12) powiązanie akceptowanej myśli z innymi własnymi myślami,

13) „otwarcie się" na oddziaływanie tej myśli; pogodzenie się z tym, że pod jej wpływem inne nasze myśli ulegają rozmaitym przekształceniom,

14) uznanie akceptowanej myśli równocześnie za cudzą i naszą własną,

15) „wczytywanie" w myśl akceptowaną (lub odrzucaną) takich treści, jakich w niej nie było,

16) przetreszczanie (usuwanie z danej myśli tych treści, które w niej tkwiły i wypełnianie jej nowymi treściami),

17) włączenie akceptowanej myśli w nowy kontekst i całkowite „roztopienie" jej w nowym kontekście. Można to nazwać — za Heglem — „zniesieniem" (*Aufhebung*) czyli negacją dialektyczną, w której cudza myśl zostaje równocześnie zanegowana (wraz z kontekstem, do którego należała) i zaakceptowana (jako organiczna część nowego kontekstu),

18) włączenie myśli w nowy kontekst bez zrywania jej związków ze starym kontekstem; wywoływanie „iryzacji semantycznej" — czyli migotania znaczeń związanego z równoczesną przynależnością danej myśli do dwóch różnych kontekstów,

19) rozpatrywanie akceptowanej myśli w aspekcie jej możliwych przekształceń czyli koncentrowanie uwagi przede wszystkim na tym, co my sami możemy z tej myśli zrobić; jest to podejście spacjocentryczne czyli szukanie przestrzeni dla naszej własnej aktywności,

20) uleganie fascynacji daną myślą; przyjęcie jej jako źródła inspiracji, dzięki któremu rodzą się nasze własne myśli.

Pierwszą i najważniejszą z wyliczonych czynności jest wyodrębnianie myśli. Spotykając się z myślami w rzeczach mamy zwykle do czynienia nie z jakąś jedną pojedynczą myślą, ale ze „strumieniem myśli", który „przepływa przez nas" i może „spływać po nas" jak woda po kamieniach, chyba że pojawi się szczególna odpowiedniość pomiędzy naszym „nastawieniem" a jakimiś cząstkami przepływającego strumienia. Inaczej mówiąc, są dwa podstawowe warunki, żeby nastąpiło „wyodrębnienie" i dało początek innym operacjom intelektualnym nad cudzymi myślami:

— po pierwsze, muszą w naszym mózgu pojawić się ośrodki

aktywności magnetycznej (w metaforycznym znaczeniu tego słowa), wyodrębniające i przyciągające to, co może mieć jakiś (pozytywny lub negatywny) związek z tym, na czym nam w tej chwili najbardziej zależy,

— po drugie, muszą w tej masie myśli, która nam się jawi, znajdować się analogiczne ośrodki aktywności magnetycznej zwracające na siebie naszą — właśnie naszą — uwagę.

Jedynie „odpowiedniość" między naszym nastawieniem na zauważanie określonych treści a pojawianiem się takich treści, które posiadają zdolność skupiania na sobie właśnie naszej uwagi, sprawia, że zachowujemy się aktywnie wobec przepływającego przez nas strumienia cudzych myśli. Jest to inkontrologiczna teoria uwagi, dla której uwaga nie jest wyłącznie aktywnością podmiotu, ale spotkaniem dwóch analogicznych ośrodków przyciągania się.

Aktywne reagowanie na cudze myśli nie zawsze ma charakter świadomy. Prawdopodobnie — w nawiązaniu do odkrycia Leibniza — należy przyjąć, że istnieją formy nieświadomej percepcji cudzych myśli, które — w sposób nie zauważany przez nas — zapadają głęboko w naszą podświadomość i tam rosną, żeby dopiero po kilku, kilkunastu czy kilkudziesięciu latach wynurzyć się i zadziwić nas tym, że tak długo w nas przebywały, chociaż nie zdawaliśmy sobie z tego sprawy. Jeszcze bardziej zadziwiające jest to, że myśli te nie spoczywały w nas przez te lata bezczynnie, ale będąc przedmiotem rozmaitych operacji podświadomych ulegały rozmaitym przekształceniom i rosły od wewnątrz uzupełniane zarówno innymi myślami jak i wyrastającymi z nich rozgałęzieniami.

Podobnie dzieje się z myślami, które wprawdzie kiedyś pojawiły się w naszej świadomości, ale później zostały zapomniane. Dopiero po wielu latach, pod wpływem określonych bodźców, te zapomniane myśli mogą się nagle przypomnieć. Te myśli również nie są tożsame ze swoim pierwotnym kształtem, ale wynurzają się z nas wraz z tym wszystkim, co z nich przez te lata wyrosło i co wokół nich się zgromadziło. W ten sposób można wyjaśnić wiele zjawisk związanych z tym, co uważane jest za „natchnienie", „olśnienie", „objawienie", „intuicję", nagłe pojawianie się genialnych pomysłów, odkryć i gotowych rozwiązań tych proble-

mów, nad którymi świadomie pracujemy, nie zdając sobie sprawy, że często pomaga nam w tym nasza podświadomość (= rozległe obszary działalności mózgu, na które nie zwracamy uwagi).

Wbrew tym filozofom, którzy ujmują podmiot jako substancję niematerialną i nieprzestrzenną, należy przyjąć nowy, przestrzenny model podmiotu myślenia jako wielopiętrowej konstrukcji liczącej wiele pomieszczeń, w których gromadzone są myśli powiązane ze sobą rozmaitymi relacjami. Myśli te rosną, ulegają rozmaitym przekształceniom i przemieszczają się z piętra na piętro. Przestrzeń mózgu jest przestrzenią zróżnicowaną; nie wystarcza więc samo stwierdzenie, że myśli znajdują się w mózgu, ale należy ustalić, na jakim obszarze i na którym „piętrze". Czy na obszarach świadomości, czy poza nimi? czy w centrum świadomości, czy na peryferiach? czy w przechowalni cudzych myśli? czy w kabinie aktywności podmiotu? czy jest przedmiotem, na którym dokonywane są rozmaite operacje intelektualne, czy składnikiem podmiotu, który te operacje przeprowadza? Są to wyrażenia metaforyczne, ale uwypuklają one tę prawdę, że również w naszym własnym mózgu mamy do czynienia z myślami w przestrzeni, że przestrzeń ta jest zróżnicowana i że w różnych miejscach dzieją się różne rzeczy.

Przestrzeń wypełniona myślami jest zwykle zróżnicowana również pod względem aksjologicznym. Zróżnicowanie to jest rezultatem dialektycznych związków między myślami a przestrzenią. Z jednej strony istnieją w przestrzeni miejsca o szczególnym znaczeniu, które nadają dodatkową wartość umieszczanym w nich myślom, z drugiej zróżnicowanie myśli pod względem ich wartości wpływa na dalsze różnicowanie się przestrzeni. Miejscami wyróżnionymi są przede wszystkim początek, centrum i koniec. Umieszczenie myśli w jednym z tych miejsc jest aktem nobilitacji myśli. Myśl umieszczona na początku czerpie godność z pełnionej funkcji inicjowania i fundamentu rozważań. Myśl umieszczona w centrum czerpie godność z pełnionej funkcji „węzła", do którego i od którego prowadzą wszystkie drogi. Myśl umieszczona na końcu czerpie godność z faktu trafienia w cel, do którego się zmierzało. Dlatego właśnie na ostatniej stronie pisanej książki należy umieszczać tę spośród własnych myśli, którą uważa się za największe własne odkrycie. Jeżeli zaś na końcu pojawia się myśl

cudza, to świadczy to albo o braku własnych myśli albo o braku orientacji w aksjologicznym zróżnicowaniu przestrzeni książki.

Nierównomierne wypełnienie przestrzeni myślami sprawia, że w jednym miejscu jest tych myśli mało a w innym wiele. Myśli można liczyć a więc i mierzyć relację pomiędzy ilością myśli a rozmiarami przestrzeni. Podobnie jak geograf bada gęstość zaludnienia poszczególnych krajów, każdy z nas może łatwo zmierzyć i porównywać ze sobą „gęstość zamyślenia" poszczególnych miejsc, książek i stron jakiejś jednej książki. Przykładami przestrzeni gęstej od cennych myśli mogą być: warsztat twórcy, sala biblioteczna, seminaryjna, wykładowa, a zwłaszcza przestrzeń spotkania, w której toczy się prawdziwy, owocny dialog. Z każdej książki można sporządzić „przekrój" na przykład w taki sposób, że na linii poziomej każda kratka oznaczać będzie jedną, kolejną stronę tej książki, a słupki złożone z kratek oznaczać będą ilość myśli wypełniających daną stronę. Łącząc wierzchołki słupków otrzymamy profil książki: doliny, na których rzadko pojawia się jakaś myśl, wyżyny, na których myśli jest więcej i szczyty wskazujące na strony o największym zagęszczeniu myśli.

Jednak czynnikiem decydującym nie jest ilość, lecz jakość myśli. Należy więc podać kryteria, na podstawie których ustalimy, która myśl jest większa, a która mniejsza; która z dwóch myśli ma większą wartość. Przedtem trzeba jednak poświęcić trochę miejsca na rozważania o wymiarach myśli.

Najmniejsze wymiary posiada ta myśl, która pojawiła się w jakimś mózgu i została zapomniana, zanim jeszcze została wypowiedziana lub zapisana. Wymiary tej myśli nie przekraczają granic jednego mózgu [i jednego momentu.]

Myśl wypowiedziana na wykładzie trafia od razu do kilkudziesięciu mózgów, ale przeważnie spływa po nich jak woda po kamieniach. Załóżmy jednak, że słuchaczy przywiodło na ten wykład autentyczne zainteresowanie i że jakaś jedna myśl skupiła na sobie ich uwagę, została przyciągnięta przez magnesy ich mas apercepcyjnych i w ten sposób znalazła się (jako „myśl przedstawiona") w kilkudziesięciu mózgach. Jeśli została umieszczona w książce wydrukowanej w dziesięciu tysiącach egzemplarzy, to ma szanse znalezienia się w kilku tysiącach mózgów. Jeśli książka ta została przełożona na kilka języków obcych i była wydawana

wielokrotnie w wysokich nakładach, jeśli została oceniona pozytywnie przez kompetentnych recenzentów, umieszczona w zestawie lektur polecanych przez specjalistów, to jedna i ta sama myśl może znaleźć się w milionach mózgów rozproszonych w przestrzeni i w czasie, w różnych krajach i różnych stuleciach. Posiada więc wymiary ogromne, wielokrotnie przewyższające wymiary tych myśli, których nie umieszczono w żadnym trwałym przedmiocie.

Same wymiary nie mówią jeszcze nam o tym, co najważniejsze: czy myśl, której obecność rejestrujemy, przebywa w setkach i tysiącach mózgów tylko jako myśl zauważona i zapamiętana, czy także jako myśl zaakceptowana; czy spoczywa w tych mózgach nieruchomo, czy też stała się w nich przedmiotem rozmaitych operacji intelektualnych a być może również sama zachowuje się aktywnie i sprawia, że pod jej wpływem rodzą się z nich nowe myśli.

Tak więc przy badaniu „stopnia zamyślenia" danej przestrzeni jak przy badaniu wymiarów obecności pojedynczej myśli nie wystarczają wskaźniki ilościowe. Ważna jest także i przede wszystkim forma tej obecności, postawa zajęta przez mózg spotykający się z tą myślą, aktywność myśli a zwłaszcza jej wartość.

Według aksjologii monocentrycznej myśli są tworami jednowymiarowymi, które można oceniać tylko z jednego punktu widzenia, mianowicie ich prawdziwości bądź fałszywości.

Nie kwestionując doniosłości tego kryterium oceny, proponuję — zgodnie z aksjologią policentryczną — oceniać myśli jeszcze z wielu innych punktów widzenia, które tu kolejno wyliczę. Przede wszystkim o wartości myśli świadczy jej moc magnetyczna czyli zdolność do zwracania na siebie uwagi, utrzymywania się przez jakiś czas w centrum świadomości, silnego wrażania się w pamięć i częstego przypominania się. Wprawdzie ta moc ujawnia się tylko w przypadku pojawienia się pewnej odpowiedniości między daną myślą a zapotrzebowaniem istot myślących tego rodzaju. Myśl przyciąga do siebie tylko te mózgi, które chcą i potrafią przyciągać ją do siebie, ale ta wzajemna aktywność uczestników spotkania (myśli i mózgu) nie osłabia doniosłego znaczenia tego kryterium oceny. Jeśli dana myśl jest zauważana przez wielu mądrych ludzi z różnych krajów i epok, jeśli angażuje

do pracy nad sobą wiele mózgów, jest na pewno myślą „godną uwagi".

Podstawowym warunkiem zauważenia jakiejś myśli w szarej masie innych myśli znajdujących się wraz z nią w tej samej przestrzeni, jest jej niezwykłość. Nie polega ona bynajmniej na tym, że jest to myśl, do której jeszcze nie zdążyliśmy się przyzwyczaić. Prawdziwie niezwykłe myśli (na przykład filozofów starożytnych) zachowują swoją niezwykłość już przez dwa i pół tysiąca lat.

Magnetyczna moc myśli ulega wzmocnieniu, jeśli jej twórca potrafi wyrazić ją w sposób piękny, to znaczy zwięzły, jasny, przejrzysty, pełen blasku. Przymiotnikom tym warto przywrócić ten sens, jaki miały czterysta lat temu w renesansowej poetyce. Jasność — wyjaśniał Giulio Cesare Scaligero — to widzialność powierzchni rzeczy, natomiast z przejrzystością mamy do czynienia wtedy, gdy powierzchnia staje się tak przezroczysta, że prześwieca przez nią to, co znajduje się wewnątrz. Jeśli słowa są odpowiednio dobrane i zestawione, „wydzielają jakby światło", ukazując myśl w pełnym blasku (*Poetyka okresu renesansu*, Wrocław 1982, s. 305 - 306).

Ze zjawiskiem ergantropii związana jest stylowość myśli. Zgodnie z definicją stylu daną przez Buffona (*le style c'est l'homme*) za stylową uważać będziemy taką myśl, w której można rozpoznać indywidualne cechy mózgu jej autora. Umiejętność nadawania wytwarzanym przez siebie myślom własnego, indywidualnego piętna jest niezwykle rzadka i nadaje szczególnie wysoką wartość myśli opatrzonej takim piętnem.

W mowie potocznej często chwali się myśli za ich głębokość, chociaż ci, którzy to czynią, nie zawsze potrafią wyjaśnić, co to właściwie znaczy. Proponuję, żeby za głęboką uznawać taką myśl, która posiada kilka znaczeń: jedno łatwo zauważalne na samej powierzchni, a inne stopniowo odkrywane, jeśli potrafimy zstępować [a raczej wstępować] do coraz głębiej ukrytych złóż danej myśli. Jeśli podejrzewamy, że oprócz znaczeń, które już odkryliśmy, myśl ta może w sobie kryć jeszcze coś, głębokość ta fascynuje nas swoją tajemniczością. Trudno nam porzucić tę myśl, chętnie do niej wracamy w nadziei, że odkryjemy w niej jeszcze jakieś skarby.

Jedną z cenniejszych wartości myśli jest jej aforystyczność, przez którą rozumieć należy dobre funkcjonowanie danej myśli w tym kontekście, gdzie została przez nas znaleziona, połączone z jej zdolnością do samodzielnego życia także poza tym kontekstem i w wielu innych kontekstach. Wiąże się z tym jej zdolność do „iryzowania", ukazywania kilku różnych znaczeń.

Do najbardziej cennych wartości myśli należy jej plastyczność czyli podatność na przekształcenia. Obok podatności biernej istnieje także podatność aktywna, kiedy dana myśl potrafi nas kusić do tego, żeby poddawać ją rozmaitym przekształceniom.

Wartością myśli może być jej zalążkowość czyli doskonałość wynikająca z niekompletności, nierozwinięcia, niedopowiedzeń i ukrytej w tym nierozwinięciu zdolności do tego, żeby się w pełni rozwinąć dopiero w mózgu tego, kto się nią poważnie zajmie.

Najwyższą wartością myśli jest jej płodność (inspiratywność, generatywność) czyli zdolność do takiego pobudzania spotykających ją mózgów, że pod jej wpływem rodzą się w nich ich własne myśli.

Czytelnik — jeśli czytał uważnie ten tekst i doczytał go aż do tego miejsca — zechce zapewne ocenić spływający na niego z tego tekstu „strumień myśli" stosując wyliczone tu kryteria oceny. Potrafi więc odpowiedzieć sobie na pytanie, czy były w tym „strumieniu" jakieś „myśli godne uwagi", czy zasługiwały na to, żeby je wyodrębnić i poddać rozmaitym operacjom intelektualnym. Potrafi też odpowiedzieć na pytanie, czy i w jakiej mierze myśli te oddziałały na niego pobudzająco: czy w toku lektury pojawiły się w jego mózgu jakieś własne myśli.

W tym miejscu może jednak pojawić się wątpliwość. Kogo właściwie się ocenia? Jeśli wartość tekstu zależy od wartości myśli, które pojawiają się w umyśle czytelnika, to przedmiotem oceny nie jest ani mózg autora jako źródła inspiracji, ani mózg czytelnika, który potrafił czytać tekst w taki sposób, żeby pojawiały się jego własne myśli, ale spotkanie mózgów, które zaowocowało.

I tak jest zawsze. To, co uważamy za wartość książki lub za wartość sposobu czytania, jest w rzeczywistości wartością spotkania, wartością wynikającą z wzajemnego oddziaływania na siebie dwóch ośrodków aktywności myślowej. Jedynie w przestrzeni

[policentrycznej czyli] w przestrzeni spotkań myśl może ujawnić swoją rzeczywistą wartość.

„Studia Filozoficzne" 1989, nr 10 (287), s. 3 - 12.

Ukończone 26 sierpnia 1988 r.

Post scriptum (1989)

7 lipca 1988 r. zapoznałem się z dwiema pozytywnymi recenzjami konspektu projektowanych *Spotkań w rzeczach*. Zarysowująca się perspektywa druku sprawiła, że ujrzałem wyraźnie Rzecz, którą zamierzam wytworzyć, w aspekcie możliwości lepszego zaprojektowania jej kształtu przez uzupełnienie jej rozważaniami o charakterze scalającym. Należało wyjaśnić, co rozumiem przez „system filozofii", wskazać na „elementarną jednostkę systemu" (myśl) i na sposób integracji tych jednostek.

W tym kontekście powstały dwie prace: *Myśli w przestrzeni* — zaczęte 11 lipca, ukończone 26 lipca oraz *O mierzeniu gęstości zamyślenia* — zaczęte 27 lipca i ukończone 3 sierpnia 1988 r.

Prace te wzajemnie się uzupełniają, a równocześnie dają czytelnikowi narzędzia do oceny całej książki oraz blasku, głębokości i mocy magnetycznej poszczególnych myśli.

20 czerwca 1989 r.

O MIERZENIU GĘSTOŚCI ZAMYŚLENIA

Przedmiotem rozważań będzie tu aksjologiczne zróżnicowanie przestrzeni drukowanego tekstu. Przestrzeń ujmowana będzie z perspektywy inkontrologicznej filozofii kultury. Każda filozofia ma jakieś fundamenty aksjologiczne i związaną z nimi filozofię przestrzeni, to znaczy każda filozofia kultury uznaje określony system wartości, a rozmieszczenie tych wartości różnicuje przestrzeń i powoduje zwrotne oddziaływanie przestrzeni na rozmieszczone w niej przedmioty. Przestrzeń wypełniona wartościami uznawanymi przez daną filozofię kultury jest dla niej „przestrze-

nią świętą" i odwrotnie, przedmiot umieszczony w tej przestrzeni nabiera dodatkowej wartości, jest przez tę przestrzeń „uświęcany" i „nobilitowany".

Rozwijane tu rozważania o książce należą do takiej filozofii kultury, dla której „przestrzenią świętą" jest przestrzeń książki. Przestrzeń ta jest wypełniona myślami. Między przestrzenią a myślami zachodzi wzajemne oddziaływanie: z jednej strony sam fakt, że jakieś myśli zostały wydrukowane i znalazły się w pięknie wydanej książce, jest dla tych myśli aktem nobilitacji, z drugiej strony właśnie od wartości tych myśli zależy przede wszystkim wartość książki.

Mamy więc najogólniej sformułowany problem: czy i w jaki sposób można mierzyć wartość książki znajdowanymi w niej myślami? jak liczyć myśli i jak mierzyć ich wartość?

Przed rozpoczęciem badań warto rozejrzeć się, czy ktoś przed nami zwrócił już uwagę na problem rozmieszczenia myśli w przestrzeni. Dzięki posiadanym zbiorom złotych myśli stosunkowo szybko znalazłem fragment wiersza angielskiego poety, który doskonale nadaje się do tego, żeby go w tym miejscu przytoczyć:

„*Tell me how many thoughts there be in the atmosphere* [...]"
„Powiedz mi, jak wiele myśli znajduje się w atmosferze?"

Autor nazywa się Thomas Lovell Beddoes (1798 - 1851), a utwór, z którego wyjęto ten fragment nazywa się *Torrismond* (I, 3). Wystarczy zmienić jedno słowo, na miejsce „atmosfery" wstawić „książkę" i okaże się, że postawiony przeze mnie problem pojawił się już sto kilkadziesiąt lat temu.

Można przy szukaniu zastosować inną metodę. Jeżeli postawiony problem znalazł się w samym centrum mojego mózgu, to wiadomo, że działać będzie stamtąd jak potężny magnes, wydobywający z otoczenia i przyciągający do siebie wszystko, co w jakiś sposób z nim się wiąże. Przypadek sprawił, że wziąłem do ręki drugi tom powieści Tomasza Manna *Józef i jego bracia*, a wkrótce z drukowanego tekstu wynurzyły się dwie — przyciągnięte przez ten magnes — myśli:

1) „Czytaj mi, o nocnej podróży słońca przez dwanaście domów świata podziemi [...] — o ile pamiętam, zwój ten zawiera kilka bardzo pięknych myśli [...]".

2) „pełen posągów był jego dom [...] wyciosane z najtwardszego materiału albo z wapienia i piaskowca, drzewa i miedzi, myśli Ptaha zaludniały jego sale [...]".

W obu fragmentach chodzi o to samo: w pierwszym, o zauważoną obecność myśli w jakimś zwoju czyli starożytnej, egipskiej książce; w drugim, o obecność myśli w salach egipskiej świątyni. Różnica polega na odmiennym sposobie utrwalenia myśli: w pierwszym przypadku są one utrwalone w zdaniach zapisanych na pergaminie, w drugim — w wyciosanych posągach. W obu przypadkach zwraca się uwagę na ich ilość: w pierwszym jest ich kilka, w drugim — wiele.

Była silna pokusa, związana z pewnym pisarskim nawykiem. Umieścić te dwie myśli Tomasza Manna na samym początku własnego tekstu i pisać tak, jak gdyby wszystko, o czym napiszę, ukryte było w tych dwóch myślach, a moja rola polegała tylko na wydobyciu, przypomnieniu, objaśnieniu i rozwinięciu myśli wielkiego niemieckiego pisarza. Przyciągnęłoby to uwagę czytelników, dla których bardziej interesujące jest dzieło Manna od tego, co ja sam od siebie mam im do powiedzenia. Robiłem tak wiele razy z myślami znakomitych pisarzy ozdabiając cudzymi klejnotami własny tekst i stwarzając krzywdzące mnie pozory, że wszystko, co piszę, zrodziło się z cudzych myśli, że to one były źródłem inspiracji dla mojej aktywności historyka filozofii, profesjonalnego komentatora cudzych dzieł. Ale przecież, podobnie jak w innych przypadkach, nie od tych cudzych myśli się zaczęło. Najpierw uformował się w moim umyśle pewien problem i tylko dzięki temu znalazłem w powieści Tomasza Manna te dwa fragmenty, na które w innej sytuacji nie zwróciłbym uwagi. Tym bardziej dotyczy to innych czytelników, którzy — nie mając jeszcze tego problemu — mogą powiedzieć: Tym, co łączy oba przytoczone fragmenty, jest jedynie to jedno słowo, które pojawia się zarówno w jednym, jak w drugim fragmencie. Słowem tym są „myśli". Ale z tego faktu, że w jakimś tekście pojawia się słowo „myśli", nie wynika jeszcze wcale to, że wraz z tym słowem pojawiają się w nim także jakieś myśli. W tej samej powieści są inne zdania, znacznie bogatsze w treść, zdolne do życia — jako aforyzmy — w sposób całkowicie samodzielny także poza tą powieścią. Nie dotyczy to zdań przed chwilą przy-

toczonych, które nie są aforyzmami i nie zawierają takich głębokich prawd, które mogą pobudzać do myślenia.

Wynika stąd wniosek, że to nie w przytoczonych fragmentach tkwiła moc magnetyczna przyciągająca ku sobie uwagę czytelników i nie one stały się źródłem inspiracji, wprawiającym w ruch proces myślenia nad formami obecności myśli w przestrzeni, ale, odwrotnie, w umyśle czytelnika musiał najpierw uformować się potężny magnes zdolny do wydobycia z tekstu właśnie tych dwóch fragmentów.

Spróbujmy teraz zastanowić się nad możliwymi synonimami, dzięki którym owo zjawisko obecności myśli w jakiejś przestrzeni można wyrazić inaczej, może dobitniej i piękniej. Gdyby mieć pod ręką więcej tekstów poetyckich z różnych epok i różnych kultur, być może znalazłoby się sporo wyrażeń metaforycznych do zarejestrowania. Można zastosować także inną metodę: samodzielnie wymyślić kilka tego rodzaju wyrażeń. W tej chwili nasuwają mi się trzy: 1) przestrzeń zagwieżdżona myślami, 2) zadrzewiona myślami i 3) zaludniona myślami.

Różnorodność upodobań (będąca niewątpliwie wartością kulturalną) sprawi, że zdania na temat poetyckiej wartości tych metafor mogą być podzielone, a więc także zdecydowanie negatywne. Gwiazdy i drzewa — wyeksploatowane przez poezję XIX wieku — pojawiają się w poezji współczesnej jedynie jako zabłąkany archaizm, a „zaludnienie" (występujące zresztą w przytoczonym tekście Tomasza Manna) stało się słowem pospolitym, w którym nie zauważa się już jego metaforyczności. Mimo to zatrzymamy się nad tymi trzema wyrażeniami, ponieważ każde z nich odsłania nieco inny aspekt „wypełnienia" przestrzeni myślami. W pierwszym przypadku myśli wypełniające przestrzeń są przyrównane do gwiazd, w drugim do drzew, w trzecim do ludzi.

Trafność pierwszego wyrażenia polega na tym, że w przeciwieństwie do tekstów pustych, szarych, zamglonych, tekst, w którym zauważamy jakąś interesującą myśl, nabiera blasku, wydaje się niebem, z którego iskrzą się drogie kamienie. Wyrażenie to może pobudzać wyobraźnię współczesnych malarzy, o czym świadczy pewien zadziwiający rysunek z 31 grudnia 1987 r. wykonany w Genui a przedstawiający życie i poglądy filozoficzne polskiego myśliciela, Kazimierza Łyszczyńskiego (1634 - 1689).

Malarz nazywa się Emanuele Gennaro [26 III 1916 - 8 VIII 1990]. Jest autorem kilkunastu dzieł filozoficznych i kilkuset obrazów olejnych tworzących jedyną w swoim rodzaju galerię „malarstwa filozoficznego", którą oglądałem u niego w Genui, 18 października 1972 r. Kilkadziesiąt obrazów mam na barwnych reprodukcjach, które od wielu lat ukazują się w albumach i czasopismach. „Malarstwo filozoficzne" wymyślił Gennaro w 1953 r. i uprawia je wciąż od 35 lat, stosując własną metodę „przekładu" systemów filozoficznych na figury geometryczne i barwne plamy. Na szczególną uwagę zasługują takie jego obrazy jak *Heraklit, Demokryt, Gorgiasz, Sokrates, Arystoteles, Epikur, Plotyn, Kuzańczyk, Kopernik, Giordano Bruno, Bacon, Kartezjusz, Spinoza, Leibniz, Vico, Kant, Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Marks, Bergson, Heidegger, Einstein.* Mogą one pełnić dwie funkcje: mnemotechniczno-dydaktyczną jako pomoc naukowa dla historyka filozofii i studentów, którzy słuchają jego wykładu, oraz estetyczną dla osób, które zachwycają się zestawieniem kształtów i barw, nie zwracając uwagi na tytuł obrazu i objaśnienia. Zwłaszcza *Demokryt, Leibniz* i *Vico* pełnią tę drugą funkcję, należąc do arcydzieł malarstwa abstrakcyjnego. Urzekają swym pięknem niezależnie od tego, co przedstawiają, ale jeśli w naszych masach apercepcyjnych zgromadzona została wiedza o filozofii atomistycznej, monadologii i filozofii kultury, to przeżycie estetyczne ulega pogłębieniu, ponieważ nie tylko patrzymy na coś pięknego, ale także rozumiemy to, co widzimy.

O malarstwie Gennara napisano już wiele prac. Noszą one charakterystyczne tytuły: *Malowanie myśli, Filozofowanie obrazami* itd. a jedna z ostatnich, drukowana w 1988 r. nosi tytuł: *W jaki sposób myśl staje się obrazem w malarstwie Gennara.* Również sam Gennaro w kilku książkach wyjaśniał zasady transponowania myśli filozoficznych na figury geometryczne i zestawienia barw. I tak na rysunku pokazującym życie i filozofię Kazimierza Łyszczyńskiego trójkąt jest symbolem idei Boga, waga — symbolem prawa feudalnego, główka ze skrzydełkami — symbolem duszy, sierp księżyca — symbolem życia ludzkiego, a gwiazdy — symbolem myśli.

Życie Łyszczyńskiego nie jest na tym rysunku pełnym sierpem, ponieważ jego część została odcięta mieczem kata. Ale spra-

wą najważniejszą jest to, że Gennaro policzył myśli Łyszczyńskiego, które go zadziwiły i pokazał to na rysunku: księżycowa przestrzeń przerwanego życia polskiego myśliciela jest „zagwieżdżona" pięcioma światłami, z których jedno jest największe.

Porównanie myśli do gwiazd chwyta trafnie jeden aspekt myśli: jej blask, czynność rozświetlania mroków. Porównanie myśli do drzew odsłania inny aspekt: odsłania to, że myśli rosną, rozgałęziają się, pączkują i owocują. Książka „zadrzewiona myślami" staje się podobna do ogrodu, w którym nie tylko przyjemnie się odpoczywa i podziwia różnobarwne kwiaty, ale — jeśli włożymy w niego trochę własnej pracy — obdarza nas owocami.

W zestawieniu z „zagwieżdżeniem" i „zadrzewieniem" trzecie wyrażenie wydaje się szare i niepozorne, a przecież mówiąc o „zaludnieniu książki myślami" odsłaniamy tę głęboką prawdę, że „nie ma myśli niczyich", ponieważ każda myśl — nawet jeśli tego nie zauważamy — ma charakter osobowy: z każdej wynurza się człowiek, u którego pojawiła się jako wytworzona przez niego rzecz. Tę obecność człowieka w wytworzonych przez niego rzeczach nazywamy ergantropią. I jeśli istotą każdego bytu jest specyficzna dla niego czynność, a czynnością specyficznie ludzką jest uczłowieczanie świata, to w żadnym innym działaniu nie objawia się istota człowieka w sposób tak doskonały jak właśnie w „zaludnianiu myślami" wytwarzanych przez siebie rzeczy.

„Zaludnienie książki myślami" oznacza nasycenie jej cząstkami osobowości myślącego człowieka, lepiej więc chwyta istotę rzeczy, niż „zagwieżdżanie" i „zadrzewianie". Ale wszystko to można powiedzieć krócej, nie tworząc nowych słów. Można wziąć słowo dobrze znane i uczynić je słowem niezwykłym przez odsłonięcie ukrytego w nim sensu. Zamiast mówić, że umysł jakiegoś człowieka jest wypełniony myślami, można powiedzieć, że człowiek ten jest „zamyślony", a zamiast mówić, że przestrzeń jakiejś książki jest wypełniona wieloma myślami, można powiedzieć krócej, że jest to przestrzeń „zamyślona".

Ta długa dygresja była potrzebna do tego, żeby wprowadzić — fundamentalne dla nauki o książce — pojęcie gęstości zamyślenia.

Teoretycznie sprawa przedstawia się prosto. Wyobraźmy sobie, że mamy przed sobą dwie książki, z których jedna liczy 200 stron a druga 800 stron. W tej pierwszej znaleźliśmy 40 myśli godnych

uwagi, a w tej drugiej 80, a więc dwa razy więcej. „Zamyślenie" tej drugiej książki jest więc dwa razy większe niż pierwszej, ale jeśli uwzględnimy stosunek ilości myśli do powierzchni, na której zostały one rozmieszczone, to okaże się, że pierwsza książka ma dwa razy większą gęstość zamyślenia. W tej pierwszej na każde 100 stron tekstu przypada średnio 20 myśli, a w drugiej tylko 10.

Łatwo przewidzieć protest czytelnika: Jak można dodawać do siebie myśli? Przecież między poszczególnymi myślami są zasadnicze różnice jakościowe!

Protest ten można poważnie osłabić przez powołanie się na stosowaną od wielu stuleci praktykę liczenia książek. Opisując prywatne księgozbiory podajemy, że jeden z nich liczył dwa tysiące, a drugi dziesięć tysięcy książek, w informacjach o wielkich bibliotekach podajemy, że jedna ma pół miliona, a druga dwa miliony książek i jakoś nikomu to nie przeszkadza, że w magazynie znajdują się produkty grafomanów obok arcydzieł, broszury propagandowe obok poważnych prac naukowych, wydawnictwa pospolite obok białych kruków. Liczymy tomy, strony, zdania, słowa, znaki drukarskie, a przecież tym, co na prawdę się „liczy" — chociaż nie było dotąd liczone — są myśli.

Ale jest i poważniejszy argument. Przy liczeniu myśli można uwzględnić jakościowe zróżnicowanie myśli już w toku samego liczenia. Jeśli chcemy trzymać się kryteriów formalnych, to możemy liczyć zdania, zakładając, że każde zdanie zakończone kropką zawiera jakąś myśl. Takie liczenie można zlecić komputerom. Lepiej jednak zastosować kryterium treściowe i liczyć wyłącznie myśli godne uwagi, a więc tylko te, które znajdują się ponad pewną wysoko ustawioną poprzeczką.

Nie łudźmy się, że przekorny czytelnik uzna się za pokonanego i wycofa własne zastrzeżenia przeciwko liczeniu myśli. Przeciwnie, nasze wyjaśnienie, że liczyć należy jedynie myśli godne uwagi, z pewnością wzbudzi jego protest: Obliczanie gęstości zaludnienia jakiegoś kraju — powie czytelnik — ma sens, bo niezależnie od tego, kto liczy, jeśli tylko dobrze umie liczyć, otrzyma tę samą liczbę ludności i tę samą liczbę kilometrów kwadratowych powierzchni. I nikomu nie przyjdzie na myśl, żeby przy obliczaniu gęstości zaludnienia liczyć tylko tych mieszkańców,

którzy dla liczącego są osobami „godnymi uwagi". Przecież cała ta koncepcja liczenia myśli upada, jeśli uwzględnić fakt, że w tej samej książce jeden czytelnik znajdzie dwieście myśli godnych uwagi, drugi tylko dziesięć myśli, a trzeci ani jednej. Co więcej, ja sam, czytając tę książkę dzisiaj, zauważam w niej takie myśli, których nie zauważyłem, gdy czytałem ją po raz pierwszy, a za kilka lat z pewnością zwrócę uwagę na inne myśli niż te, które mnie interesują dzisiaj.

Zgłaszając taki protest czytelnik, nie wiedząc o tym, wychodzi nam naprzeciw. Zauważony przez niego fakt, że dla każdego czytelnika tej samej książki inne myśli są „myślami godnymi uwagi", stanowi bowiem podstawową przesłankę rozwijanej w tych rozważaniach inkontrologicznej teorii czytania. Teorię tę można streścić w jednym zdaniu: książka jest przestrzenią możliwych spotkań; autor wchodzi w tę przestrzeń wielocząstkową masą cudzych i własnych myśli, czekając na czytelników, którzy zechcą się z nim spotkać. Rzecz jasna, że czytelnicy wchodzą w tę przestrzeń również masą cudzych i własnych myśli, a do prawdziwego spotkania dochodzi tylko wtedy, gdy to, czym autor może nas obdarzyć, jest nam do czegoś potrzebne.

Oprócz myśli, które widać, bo znajdują się na powierzchni, dobra książka kryje w sobie wiele takich myśli, których trzeba szukać, żeby je znaleźć. Ukrytą w książce myśl znajduje tylko ten, kto tej myśli szuka. Szukanie jest niezbędnym warunkiem do tego, żeby myśl, którą nas autor obdarza, została przez nas zauważona.

Stąd, im większa gęstość zamyślenia, tym więcej trzeba spotkań z myślącymi czytelnikami, żeby te myśli zliczyć. To, co w książce jest głęboko ukryte, może być odsłonięte jedynie przez długi ciąg różnorodnych spotkań; potrzebni są do tego czytelnicy z różnych środowisk, różnych krajów i kultur, a także z różnych stuleci. Zdarza się, że nawet dwa tysiące lat to jeszcze za mało, żeby zliczyć wszystkie myśli godne uwagi u Platona, Arystotelesa czy Lukrecjusza. Jeżeli dziś dzieła te zadziwiają nas swoją gęstością zamyślenia, to dzieje się tak dzięki temu, że potrafimy korzystać z owoców pracy myślowej tysięcy wcześniejszych czytelników. A mimo to istnieje wciąż jeszcze możliwość znalezienia w ich dziełach takich myśli, których przed nami nikt nie zauwa-

żył, bo nie miał podobnych zainteresowań. Pewnych myśli dotąd tam nie znaleziono, ponieważ ich nie szukano.

Jeżeli liczenie i mierzenie myśli nazwać ideometrią, to z rozważań naszych wynika wniosek, że ideometria nie jest częścią ergometrii (czyli mierzenia konkretnego przedmiotu — tak jak to jest w przypadku liczenia znaków drukarskich określonego tekstu albo liczenia tomów należących do określonego księgozbioru), lecz częścią inkontrometrii czyli mierzenia spotkań. To, co uważamy za gęstość zamyślenia książki, jest w rzeczywistości informacją o spotkaniach i o relacjach, które w toku tych spotkań wytworzyły się pomiędzy myślami umieszczonymi w książce a myślami czytelników. Zdanie „ta myśl jest godna uwagi" nie jest zdaniem o tej myśli, ale zdaniem o relacji, jaka zachodzi między tą myślą a uwagą konkretnego czytelnika.

Jakże często zdarza się, że o dobrej książce ktoś pisze negatywną recenzję, stwierdzając, że jest to książka bez żadnej wartości, ponieważ nie znalazł w niej ani jednej myśli godnej uwagi. Z takiej recenzji nie wynika ani to, że książka rzeczywiście nic nie jest warta, ani to, że recenzent jest ignorantem, który nie potrafi czytać książek, ale tylko to, że myśli, którymi autor recenzowanej książki chce nas obdarzyć, nie mają żadnego odpowiednika w zainteresowaniach tego konkretnego recenzenta. Z drugiej strony zdarza się, że recenzent, któremu udało się odkryć w jakiejś książce wartości nie zauważane dotąd przez innych czytelników, informuje nas tą recenzją nie tylko o tej książce, ale także — często nie wiedząc o tym — o samym sobie, o strukturze własnego umysłu i własnych zainteresowań, o tym, czego szukał, i o tym, co znalazł jedynie dzięki temu, że tego właśnie szukał.

Rozważania o gęstości zamyślenia są zatem rozważaniami o spotkaniach, o tym, co dzieje się wówczas, kiedy czytamy książkę i spotykamy się w niej z myślami autora. Gdyby problematykę tę uznać za dział psychologii, należałoby się rozejrzeć, czy wśród tysięcy psychologów zajmujących się najrozmaitszymi sprawami byli i tacy, których prace mogą okazać się przydatne — choćby jako źródło inspiracji — dla naszych własnych badań.

Po dość długim rozglądaniu się sądzę, że udało mi się znaleźć takiego psychologa, który właśnie na tym terenie zaczął budo-

wać właściwe „pola wyjścia". Psychologiem tym był Johann Friedrich Herbart (1776 - 1841), który wpadł na pomysł ujęcia procesu poznawania rzeczywistości jako spotkania „mas przedstawień" wypełniających nasz umysł z „masą przedstawień", która się zbliża i może być przez nasz umysł przyjęta lub odrzucona.

Jeżeli samo pojawienie się jakiegoś „przedstawienia" (*Vorstellung*) można uznać za jego „percepcję", a przyjęcie go, przyswojenie go sobie, włączenie go do własnego umysłu za „apercepcję", to „masy przedstawień" (*Vorstellungsmassen*), które w danej chwili wypełniają nasz umysł i uczestniczą w procesie przyjmowania lub odrzucania nowych przedstawień można, za Herbartem, nazwać „masami apercypującymi".

Teoria Herbarta jest więc teorią aktywności podmiotu w procesie poznania. Umysł ludzki nie jest „niezapisaną tabliczką", na której otoczenie odciska się odzwierciedlającymi ją wrażeniami; nie jest nieruchomym zbiornikiem, w którym gromadzą się kolejne percepcje, ale swoją aktywnością współdecyduje o tym, jaki kształt przybierze to, co wypełniać będzie jego umysł.

Herbart nie był pierwszym myślicielem, który zauważył aktywność podmiotu w procesie poznania. Wiadomo, że przed nim pisał o tym Kant w *Krytyce czystego rozumu*, która ukazała się wtedy, gdy Herbart miał pięć lat. Kilkanaście lat później gruntownie przestudiował dzieło Kanta i przez długi czas uważał się za kantystę. Co więcej, w kilka lat po śmierci Kanta, Herbartowi zaproponowano objęcie po nim katedry na Uniwersytecie w Królewcu. Tak więc przez wiele lat, od 1809 do 1833 r., z tego samego miejsca, co przedtem Kant, wykładał Herbart zasady własnej filozofii, psychologii i pedagogiki. Jednakże, między teorią poznania Herbarta i Kanta były poważne różnice. W podręczniku Johanna Eduarda Erdmanna trafnie zauważono, że Herbart wziął od Kanta jedynie „punkt wyjścia": przekonanie o aktywności umysłu ludzkiego. Zasadnicze różnice polegały na tym, że Kant zwracał uwagę jedynie na to, co w aktywności różnych ludzi jest jednakowe, a więc — mimo subiektywności — „powszechne", natomiast Herbarta interesowało ogromne zróżnicowanie tej aktywności. Kanta interesowały formalne składniki poznania, Herbarta — treściowe. Kant ujmował podmiot ahistorycznie, dla Her-

barta każdy umysł był inny, ponieważ został ukształtowany przez inną indywidualną historię.

Jeżeli w mojej biografii intelektualnej, w toku moich studiów filozoficznych i psychologicznych, popełniłem jakieś grzechy i błędy, to do najpoważniejszych zaliczyłbym mój stosunek do Herbarta. Ceniłem go wprawdzie przez przeszło pięćdziesiąt lat, ale ze wstydem muszę przyznać, że nie odczuwałem potrzeby bezpośredniego sięgnięcia do jego dzieł, ponieważ całkowicie wystarczało mi to, co o Herbarcie mówili i pisali moi nauczyciele: Tatarkiewicz, Witwicki, Baley. Przypomnijmy najważniejsze wypowiedzi.

Władysław Tatarkiewicz: „Herbart w życiu psychicznym widział [...] działanie prawa apercepcji [...] Wyobrażenia [...] zależne są [...] od masy wyobrażeń nagromadzonych poprzednio w świadomości. To znaczy, formowanie się wyobrażeń w świadomości zależy od indywidualnych kolei, jakie ta świadomość przeszła. Kto ma inną przeszłość, ma też inne wyobrażenia. A także ma inne postrzeżenia: nawet percepcja zależy od apercepcji [...] Apercepcja [...] tłumaczy, dlaczego procesy psychiczne u różnych istot przebiegają w różny sposób, dlaczego np. ten sam widok u różnych ludzi wywołuje inne wyobrażenia".

Władysław Witwicki: „Kiedy się w świadomości zjawia jakiekolwiek przedstawienie, budzą się, powiada [Herbart], inne, dawniejsze przedstawienia tego samego lub innego rodzaju, tak zwane masy apercepcyjne, i wciągają pomiędzy siebie i wiążą to nowe przedstawienie. Dzieje się tak, kiedykolwiek coś rozumiemy, pojmujemy, poznajemy, uczymy się, tłumaczymy sobie lub drugim. To przyswajanie nowych przedstawień ze strony dawnych mas apercepcyjnych nazywa się u Herberta apercepcją".

Stefan Baley: „Wychowanie wpływać może na łatwość względnie gotowość spostrzegania pewnego rodzaju przedmiotów przez wytworzenie w danym osobniku pewnej określonej «masy apercepcyjnej». Akt spostrzeżenia jest zawsze ułatwiony przez odpowiednie przygotowanie osoby spostrzegającej, przez pewną zgodność zachodzącą pomiędzy treścią jego przeżyć w danym momencie czy też przeżyć dawniejszych a tym, co staje się treścią aktualnego spostrzeżenia. Histolog łatwo spostrzeże w preparacie pod mikroskopem pewne określone formy drobnoustrojów

czy też komórek, dlatego iż dzięki dawniejszemu tokowi zajęć powstała w jego umyśle znajomość kształtów, zawartych w preparacie. Komu brak tej «apercepcyjnej masy», kto takich kształtów dawniej nie widywał, ten ich pod mikroskopem łatwo nie spostrzeże".

W tym ostatnim fragmencie nazwisko Herbarta w ogóle nie pojawia się. Cudza myśl stała się w umyśle Baleya jego własną myślą. Odkryta przez Herbarta prawda stała się, dla Baleya, takim wkładem do nauki, który — przez swoją prawdziwość — staje się czymś powszechnym, wspólnym i traci swój osobowy charakter. To, co dla Tatarkiewicza było godne zarejestrowania jako myśl charakteryzująca umysłowość Herbarta, u Baleya stało się godne przytoczenia, nie ze względu na Herbarta, ale ze względu na swoją prawdziwość. Również Witwicki często powtarzał, że nie ważne jest kto wypowiada daną myśl, ale to, czy dana myśl jest prawdziwa. Mimo to, dla tych, którzy studiowali historię filozofii, psychologii lub pedagogiki, brak nazwiska Herbarta w tekście Baleya nie stanowi przeszkody w natychmiastowym rozpoznaniu jej osobowego charakteru. Już z pierwszego zdania tekstu Baleya, z fragmentu o wytworzeniu się masy apercepcyjnej wynurza się twarz Herbarta, który — na mocy prawa ergantropii — jest w tej myśli realnie i osobiście obecny. Kiedy wcześniej napisałem, że autor wchodzi w przestrzeń książki z masą cudzych i własnych myśli chodziło mi właśnie o tego rodzaju fakty: w książkach Tatarkiewicza, Witwickiego, Baleya spotykamy się nie tylko z ich własnymi myślami, ale także z myślami tysięcy innych ludzi, bez względu na to, czy zostały podane ich nazwiska i bez względu na to, jaki był stosunek autorów do ich myśli. A wśród tych cudzych myśli we wszystkich trzech przypadkach pojawia się ta sama myśl, w której można wykryć aktywną obecność Herbarta. U Tatarkiewicza znalazła się w kontekście historii poglądów filozoficznych, u Witwickiego w kontekście rozważań psychologicznych o uwadze, u Baleya w kontekście rozważań pedagogicznych o kształceniu spostrzegawczości. Można stąd wyciągnąć wniosek o zdolności tej myśli do samodzielnego życia i funkcjonowania w bardzo różnych kontekstach. Niechże więc zacznie funkcjonować w pracach o książce i o sposobach czytania.

Nadeszła więc pora, żeby zajrzeć do dzieł Herbarta. Ale w jakim celu? Czy tylko po to, żeby dowiedzieć się jeszcze czegoś o Herbarcie? Nie. Chodzi o coś innego. Spróbujemy zmierzyć gęstość zamyślenia jego prac.

Wiadomo, co znajduje się w tej chwili w moich masach apercepcyjnych. Mam wyraźnie postawiony problem: w jaki sposób znajduje się „myśli godne uwagi" i jak są one rozmieszczone w przestrzeni? Wchodzę w jego prace jak do lasu z koszykiem na grzyby. Wiem, czego szukam. Będę zwracał uwagę tylko na takie myśli Herbarta, które mogą mi się przydać — nie kiedyś, ale właśnie teraz, w tej chwili — do snucia rozważań nad przebiegiem spotkań czytelnika z cudzymi myślami.

Teraz krótka charakterystyka badanego obszaru: *Lehrbuch zur Psychologie* i dwa tomy innych pism psychologicznych, razem tekst liczący 1357 stron. Przy wybieraniu myśli nie nastawiam się na ilość, ale na jakość. Zbieram tylko rydze i prawdziwki.

Myśl 1 — „Przedstawienia są siłami"; „przedstawienia stają się siłami, kiedy stają naprzeciw siebie".

Moje masy apercepcyjne wyławiają tę myśl i natychmiast uzupełniają ją własną interpretacją: to spotkanie sprawia, że myśli zaczynają działać aktywnie. Myśli nie „są" siłami, ale „stają się" siłami w odpowiedniej sytuacji, to znaczy dzięki konkretnemu spotkaniu.

Myśl 2 — Spotykające się myśli mogą sobie wzajemnie pomagać. Można nawet obliczyć, jaką pomoc uzyskuje jedna myśl od drugiej.

Notując, dokonałem przekształcenia. To, co Herbart pisał o „przedstawieniach", odnoszę do „myśli".

Myśl 3 — W określonych myślach mają swoją siedzibę określone uczucia i pragnienia.

Myśl 4 — Myśli mogą się ze sobą „stapiać" (*verschmelzen*). Jeśli z wielu myśli wytworzą się bardzo silne, wieloczłonowe kompleksy i zbitki (*Complexionen und Verschmelzungen*), stają się one wrażliwe na bodźce płynące od pojedynczych, słabych myśli i „przyjmują je", „przyswajają je sobie", „apercypują je".

Z moich mas apercepcyjnych wynurza się „twarz Mesmera", teoretyka magnetyzmu. Uzupełniam więc myśl Herbarta: ufor-

mowane w masach apercepcyjnych bardzo silne kompleksy stopionych ze sobą myśli stają się potężnymi „magnesami" wrażliwymi na pewien rodzaj myśli: zauważają je, wyławiają, przyciągają.

Myśl 5 — Tak więc apercepcja (*innere Wahrnehmung*) „nie jest nigdy biernym przyjmowaniem, ale aktywnym chwytaniem".

Myśl 6 — „Apercepcja jest zdawaniem sobie sprawy z tego, co w nas zachodzi".

Myśl 7 — Kiedy obserwujemy samych siebie, przedmiotem apercepcji mogą stawać się nasze własne masy apercepcyjne. Powstaje konstrukcja wielopiętrowa: myśląc, mogę obserwować własne myślenie a także obserwować obserwowanie własnego myślenia. Kontynuowanie tego łańcucha nie ma sensu, zawsze bowiem pozostaje taka nasza czynność, której nie obserwujemy, a więc nie zdajemy sobie sprawy z tego, co w nas zachodzi. Oto odpowiedź na postawiony przez Leibniza problem: czy istnieją percepcje nieświadome (*ob es Vorstellungen gebe ohne Bewusstsein*?). Oczywiście, również w naszej pracy myślowej wykonujemy wiele takich czynności, z których nie zdajemy sobie sprawy. Wymagałoby to bowiem nieustannego obserwowania samego siebie i obserwowania własnego obserwowania i tak dalej w nieskończoność, a to nie jest nam do niczego potrzebne.

Myśl 8 — Oczywiście, warto obserwować, jak przebiega proces naszego własnego myślenia, jak zmieniają się jego kierunki i jakie powstają rozgałęzienia (*die wechselnden Richtungen und Verzweigungen des Gedankenlaufes*). Okazuje się wtedy, że myślenie ma charakter twórczy, że aktywnie przekształca materiał, wymienia jego elementy, tworzy nowe połączenia, układy i wytwory.

Myśl 9 — Pojawiają się nowe pomysły (*Erdichtungen*), więc psychologowie wymyślili specjalną władzę psychiczną: zdolność do twórczości poetyckiej (*ein Dichtungsvermögen*). Ale ta zdolność występuje nie tylko przy pisaniu wierszy. Pojawianie się nowych pomysłów jest istotną cechą wszelkiego myślenia odkrywczego. „Do samodzielnego myślenia w pracy naukowej potrzeba równie wiele fantazji jak do pisania wierszy" i trudno odpowiedzieć na pytanie, kto miał więcej fantazji: Newton czy Szekspir?

Myśl 10 — „Działanie na zewnątrz ucieleśnia człowiekowi

jego własne myśli"; podjęcie działań nowego rodzaju zmienia człowieka.

Myśl 11 — „Jeśli wielu ludzi podejmuje wspólnie jakieś działanie", to formuje się podmiot zbiorowy, „z każdego ja tworzy się nowe my".

Myśl 12 — Jest wzmianka o magnetyzmie Mesmera. A więc mój domysł (z myśli 4) był trafny.

W masach apercepcyjnych pojawia się teraz to, co kilka miesięcy temu fascynowało mnie przy studiowaniu prac Mesmera, a także to, co kilka dni temu wynotowałem sobie z *Rewolucji psychoterapeutycznej od Mesmera do Freuda.*

Myśl 13 — Podejmujemy wiele różnych działań. Każde z tych działań włącza nas w inne „my" (w inną grupę ludzi podejmujących podobne działania). W rezultacie nasze ja zostaje rozszczepione i wygląda to tak, „jak gdyby człowiek miał wiele dusz" (*als hätte er mehrere Seelen*).

Mniejsza o to, że Herbart zatrzymał się tu na prevaihingerowskiej formule *als ob*. Ważne jest to, że jego myśl krążyła wokół przeczucia teorii policentrycznej struktury osobowości.

Myśl 14 — Poczucie własnej tożsamości nie jest człowiekowi wrodzone, ale wciąż na nowo formuje się w różnych masach przedstawień — w każdej masie przedstawień formuje się jakieś inne jego „ja" (*Bei jedem Menschen erzeugt sich das Ich vielfach in verschiedenen Vorstellungsmassen*), a dowodem na to jest znany wszystkim fakt, że jeden i ten sam człowiek zachowuje się rozmaicie w różnych sytuacjach: inaczej wobec przełożonych, inaczej wobec kolegów, inaczej wobec rodziców, wobec współmałżonka, wobec dzieci.

Myśl 15 — Wyobraźnia i myślenie mają ogromny wpływ na postrzeganie i zauważanie otaczających nas przedmiotów. W tym samym środowisku każdy człowiek wytwarza sobie inny, swój własny świat.

Myśl 16 — W spotkaniach z cudzymi myślami ogromną rolę odgrywa to, ile jest wśród nich myśli pokrewnych naszym myślom. Jeśli jest ich zbyt mało, to naszym masom apercepcyjnym trudno jest znaleźć punkty zaczepienia; jeśli jest ich zbyt dużo, to nie budzą one naszego zainteresowania. Trzeba, żeby ich było w sam raz, ani za mało, ani za wiele.

Ta myśl Herbarta posiada niezwykle doniosłe znaczenie dla inkontrologii. Żeby spotkania z innymi ludźmi były owocne, ludzie ci muszą być do nas częściowo, pod jakimś względem, podobni, a częściowo, pod jakimś innym względem, różni. Jeżeli są całkowicie różni, to nie budzą naszego zainteresowania, ponieważ nie ma punktów zaczepienia dla naszej uwagi. Jeśli są bardzo do nas podobni, to również nie budzą naszego zainteresowania, ponieważ mogą nas obdarzyć tylko tym, czego sami mamy aż za wiele.

Myśl 17 — W tym kontekście pojawia się u Herbarta pojęcie „oczekiwania" (*Erwartung*). Należy ono oczywiście do zestawu najważniejszych narzędzi pojęciowych zarówno teorii spotkań (w ogóle) jak do teorii czytania (czyli tego działu inkontrologii. który zajmuje się spotkaniami z książkami). Doniosłość tego narzędzia związana jest z paradoksalnością sytuacji czytelniczych oczekiwań. Chcemy bowiem równocześnie, żeby książka nowa była podobna do tych książek, które nam się podobały i żeby była od nich różna, przynosząc coś nowego i nieoczekiwanego. Spotkania z nową książką uważamy za owocne, jeśli spełnia ona nasze oczekiwania a równocześnie przynosi nam coś zupełnie nieoczekiwanego. Wytwarza się więc postawa „oczekiwania czegoś nieoczekiwanego".

Oczywiście tego wszystkiego nie ma jeszcze u Herbarta. Jest jedynie słowo *Erwartung* i uwaga, że „należy ono do centralnych kategorii pedagogiki ogólnej".

Myśl 18 — Nie należy dzielić naszej osobowości na wolę, wyobraźnię, pamięć i tak dalej, ponieważ każde z naszych dążeń ma swoją własną wyobraźnię i swoją własną pamięć.

Jeżeli trafnie rozumiem ten tekst, a więc jeśli u Herbarta rzeczywiście znajduje się taka myśl (możliwe jest bowiem, że została ona przeze mnie wczytana w jego tekst, dopuszczający w tym miejscu rozmaite sposoby rozumienia go), to nasuwa się wniosek, że z policentrycznej struktury osobowości wynika „wielopodmiotowy sposób czytania" przeze mnie tej samej książki. Prawdopodobnie zdarza się, że czytając książkę ulegam rozszczepieniu na kilka podmiotów, z których każdy ma swoją własną uwagę, swoją własną pamięć i swoją własną wyobraźnię. Znaleziona w tekście myśl zaczyna mi się mienić różnymi znaczeniami, bo

jedna moja cząstka rozumie ją tak, a druga inaczej. Co więcej, może ona mieć równocześnie różne zabarwienia uczuciowe, a więc równocześnie przyciągać mnie ku sobie i odpychać, podobać mi się i budzić mój sprzeciw.

Myśl 19 — „Rozum wprawiany jest w ruch przez namiętność [...] nieokrzesani prostacy nie mają innego rozumu poza rozumem ich namiętności".

Wygląda na to, że poprzedniej myśli nie „wczytałem" w tekst Herbarta, ale tkwiła w nim rzeczywiście, skoro dobrze łączy się z myślą 19. Każda nasza namiętność ma nie tylko własną pamięć i własną wyobraźnię, ale także własny rozum. Różne namiętności działają na nas policentryzująco i rozszczepiają nie tylko naszą pamięć, ale także nasz rozum na kilka niezależnych od siebie i sprzeczających się ze sobą rozumów. To, co dla jednej cząstki naszej osobowości jest rozumne, innym cząstkom może wydawać się nierozumne i odwrotnie.

Myśl 20 — Psychologia opierająca się na badaniu izolowanej jednostki ma nieuchronnie charakter jednostronny. Pomija bowiem fakt, że człowiek nie istnieje poza społeczeństwem i w doświadczeniu nigdy nie spotykamy izolowanej jednostki.

Żeby zrozumieć tę myśl, trzeba cofnąć się do myśli 13 o działaniach, które włączają człowieka w zbiorowy podmiot (my). Każde nasze działanie wytwarza sieć relacji, które konstytuują naszą osobowość. Kategoria „my" pojawia się w każdym spotkaniu a więc także przy czytaniu książki. Kiedy czytam powieść Tomasza Manna, to spotkanie z nim, w jego myślach, nobilituje mnie, ponieważ wytwarza się kategoria „my", do której — jako uczestnicy tego spotkania — należymy wspólnie: Tomasz Mann i ja, czytelnik jego książki.

Myśl 21 — „Nie ma gorszego rodzaju obserwacji niż ten, który polega na tym [...] że w obcym (nowym, nieznanym) zjawisku odkrywamy stare, dobrze znane rzeczy (umieszczone w nim przez nasze myślenie)".

Pisząc w języku niemieckim Herbart ma do dyspozycji świetne słowo *hineindenken*, które nie ma dotąd polskiego odpowiednika. Można oczywiście taki odpowiednik natychmiast stworzyć. *Hineindenken* to po polsku „wmyślać" czyli „wczytywać" w tekst to, czego w tym tekście nie było; „zamyślać" cudzy tekst swoimi

własnymi myślami. Jeśli są to myśli nowe, odkrywcze, głębokie, to bardzo dobrze, gorzej jeśli przy takim czytaniu (lub obserwacji) zasłaniamy to, co w tym tekście było nowe i głębokie własną, wczytaną w tekst interpretacją, która spłyca, banalizuje, upodabnia to, co nowe, do tego, co stare i dobrze znane. Każdy autor, który w swojej książce obdarza czytelników rzeczywiście nowymi myślami, zna takich recenzentów, którzy publicznie manifestują swoją ślepotę na to, co nowe, i swoją banalizującą interpretacją starają się dowieść, że to, o czym mówi autor, jest dobrze znane, bo już starożytni o tym pisali.

Myśl 22 — Nie wszystkie myśli mogą się ze sobą połączyć. Dzięki temu zamiast jednego bloku zlepionych ze sobą myśli wytwarzają się w naszym umyśle mniejsze i większe układy połączonych ze sobą myśli.

Wynika stąd wniosek, że o konkretnej apercepcji cudzej myśli nie decyduje całość naszej wiedzy i doświadczeń życiowych, ale jakiś jeden konkretny układ myśli, który w danym momencie funkcjonuje w naszym umyśle jako masa apercypująca daną myśl. Dlatego nigdy nie zdarza się, żeby u jednej i tej samej osoby lektura tej samej książki przebiegała dwa razy w sposób całkowicie identyczny.

Myśl 23 — Z tych różnych układów tworzących konkretne masy apercypujące jedne mogą być chaotyczne a inne mogą łączyć myśli mocną siecią wielorakich powiązań.

Można stąd wyciągnąć wniosek, że stopień spoistości układu mas apercypujących ma poważny wpływ na percepcję cudzej myśli. W jednym przypadku apercypowana myśl dołącza się do chaotycznej masy nie wchodząc w bliższe związki z innymi myślami, w innym przypadku może stać się ogniwem wielu różnych łańcuchów myślowych.

Myśl 24 — „Czynnikiem, który wprowadza porządek do wypowiedzi jest zamiar, żeby przekazać myśl komuś innemu". Porządek ten polega na wprowadzeniu „wielu nowych powiązań", które powiększają siłę oddziaływania całości.

Myśl 25 — Zapisanie myśli czyni z nich przedmioty służące do dalszej pracy myślowej.

Myśl 26 — Nie zawsze granica między podmiotem i przedmiotem jest łatwo uchwytna. Jeżeli człowiek ma wobec siebie

pewne wymagania, jeśli pewne rzeczy uważa za własne zadania (o to chyba chodzi w wyrażeniu „*wenn die Dinge eine Aufgabe zu enthalten scheinen*"), wówczas nie odróżnia siebie od przedmiotu.

To jedna z najgłębszych myśli Herbarta. Od kilku lat mam własne słowo dla nazwania takiej sytuacji. Nazywam ją „wdzieło-wstąpieniem", przeniesieniem najbardziej istotnych cząstek własnej osobowości w tworzone przez siebie dzieło.

Myśl 27 — Wbrew tym psychologom, którzy sądzą, że można zdobyć wiedzę o człowieku obserwując jego zachowanie, wykonywane przez niego czynności, Herbart trafnie zauważa, że „czynności są niczym bez wytworów tych czynności; wytworów, które są czymś różnym od samej czynności".

Tak więc Herbart znalazł się już o jeden krok od myśli, że najważniejszą metodą psychologii, metodą zdobywania wiedzy o wnętrzu człowieka, jest badanie wytwarzanych przez człowieka rzeczy. Świadczy o tym fakt, że — sto stron dalej — pojawia się u niego myśl (w naszym rejestrze będzie to myśl 28) — o realnej obecności człowieka w jego wytworach: „Dlatego dzieła sztuki, od najbardziej prymitywnych do najbardziej doskonałych, noszą na sobie piętno swojej epoki i nastroju twórcy".

Myśl 29 — Samo wytworzenie przedmiotu nie wystarcza. „Liczne dzieła zostają zapomniane. Do tego, żeby zapewnić im trwałe istnienie, niezbędny jest krąg widzów i słuchaczy".

Myśl 30 — Ale, oczywiście, nie wszyscy spotykają się ze wszystkimi. „Serce człowieka otwiera się tylko przed niektórymi ludźmi, a przed innymi zamyka".

Myśl 31 — Przy powstawaniu dzieła sztuki szczególne znaczenie posiada „główna myśl" (*der Hauptgedanke*), dla której zasoby cudzych myśli są „pokarmem" przyswajanym sobie i przetwarzanym.

Myśl 32 — W pracy twórczej traci znaczenie własna podmiotowość, zarówno „ja" jak „my". Ważne jest tylko dzieło, które ma być stworzone. Prawdziwy myśliciel i prawdziwy artysta zapominają o sobie, kiedy tworzą jakieś dzieło. Twórca nie tylko jest obecny w tworzonym przez siebie dziele, ale właśnie z tworzonego przez siebie dzieła czerpie treść własnej osobowości (*Da nimmt das Ich seinen Gehalt aus dem Werke*).

Tyle myśli zwróciło na siebie moją uwagę w trzech tomach Herbarta — 32 myśli na 1357 stron. Gęstość zamyślenia: nieco więcej niż dwie wspaniałe myśli na każde 100 stron. To bardzo wiele, jeśli wziąć pod uwagę jakość tych myśli, trafność, głębię a przede wszystkim moc inspiracyjną. Dobrze się stało, że wypisałem sobie te myśli, bo są one tego rodzaju, że chce się je mieć — jak ulubiony obraz na ścianie — wciąż przed oczami, często do nich wracać, odczytywać je i zastanawiać się nad nimi. [Mówiąc słowami Herbarta: zapisałem je, ponieważ zauważyłem, że dobrze nadają się na „przedmioty służące do dalszej pracy myślowej" (*Objecten des weiter fortschreitenden Denkens*).]

Zebrane tu myśli można uznać za portret Herbarta. Lepszy od portretu malarskiego, bo pokazuje nam nie jego wygląd zewnętrzny, ale to, co z jego wnętrza przedostało się do jego dzieł i co tkwi w tych dziełach jako najbardziej istotne cząstki jego osobowości.

Jak każdy portret, tak i ten, niesie w sobie istotne informacje nie tylko o osobie portretowanej, ale także o osobie portretującej. W tym sensie jest ten zestaw myśli Herbarta także moim autoportretem, informuje o moich zainteresowaniach [o moim „sposobie czytania"], o moim problemie, który — działając jak potężny magnes — przyciągnął do siebie właśnie te, a nie jakieś inne myśli Herbarta. Przede wszystkim jednak jest to relacja o spotkaniu, o tym, jak doszło do tego spotkania, co decydowało o jego przebiegu i w jaki sposób spotkanie to zaczęło owocować.

Ujawnienie tego spotkania odsłania przed czytelnikami pewną zamyśloną przestrzeń. Jest to przestrzeń zagęszczona, bo myśli, które znajdowały się na ogromnej przestrzeni 1357 stron, wydrukowane zostały na kilku stronach, a więc już nie dwie myśli na sto stron, ale po kilkanaście myśli na każdą stronę. Może warto w tę przestrzeń wejść z własnymi myślami i sprawdzić jak zaowocuje spotkanie?

„Studia o Książce", t. 18, 1989, s. 77 - 94.

Ukończone 27 lipca 1988 r.

Post scriptum (1989)

W pracy *O mierzeniu gęstości zamyślenia* można zauważyć splatanie się dziesięciu wątków charakterystycznych dla budowanego przeze mnie systemu filozofii kultury. Taki splot najlepiej pokazuje spoistość systemu, w którym wszystko wiąże się ze wszystkim. Ograniczę się do wyliczenia tych wątków:

1) materialistyczna ontologia wyrażająca się w podkreśleniu przestrzenności myśli i obecności myśli w materialnych przedmiotach, w rzeczach, do których można je włożyć i z których można je wydobyć,

2) nawiązująca do Herbarta teoria poznania, podkreślająca zróżnicowaną aktywność konkretnych podmiotów; zróżnicowanie to wywodzi się z odmiennej sumy doświadczeń życiowych każdego podmiotu; percepcja zależy od mas apercepcyjnych, a w każdym człowieku formują się w ciągu całego życia inne masy apercepcyjne,

3) ergantropia przejawiająca się na tym obszarze osobowym charakterem myśli; każda myśl jest przedmiotem ergantropijnym, w każdej myśli jest obecny człowiek (przede wszystkim swoim sposobem myślenia, charakterystycznym dla siebie sposobem wytwarzania nowych myśli),

4) inkontrologia przejawiająca się na tym obszarze nie tylko opisem mojego spotkania z Herbartem, ale także i przede wszystkim opisem spotkań między myślami, spotkań między percypowanym przedmiotem a masami apercepcyjnymi,

5) teoria czytania zastosowana do analizy własnego sposobu czytania dzieł Herbarta,

6) spacjocentryzm czyli zademonstrowany tu taki sposób czytania, który w czytanym tekście szuka przede wszystkim przestrzeni dla własnej aktywności myślowej a równocześnie bada zróżnicowanie czytanego tekstu ze względu na nierównomierną lokalizację mocy spacjogennych,

7) teoria warsztatu rozwijana na podstawie analizy własnego warsztatu filozoficznego, traktującego całość świata cudzych myśli jako tworzywo dla własnej pracy myślowej a równocześnie liczącego się z aktywnością tego tworzywa,

8) teoria portretu rozwijana przy okazji portretowania Her-

barta jego własnymi — odpowiednio wybranymi — myślami ze szczególnym zwróceniem uwagi na to, dokąd te myśli mogą prowadzić,

9) pasja mierzenia wszystkiego, co zasługuje na uwagę i próba opracowania własnego sposobu mierzenia „gęstości zamyślenia",

10) kiełkujący problem relacji zachodzącej pomiędzy „złotą myślą" a „złotym systemem". Według pierwotnej koncepcji *Spotkania w rzeczach* miały się kończyć analizą tego właśnie problemu. Ale problem okazał się zbyt trudny i pracę nad nim trzeba będzie kontynuować już poza tą książką.

Być może jest w tej pracy jeszcze wiele innych wątków, na przykład w opisie spotkania z Herbartem można znaleźć zalążki teorii dialogu, a więc zapowiedź następnego tekstu poświęconego przede wszystkim problematyce dialogu.

20 czerwca 1989 r.

1989

TEORIA DIALOGU JAKO SKŁADNIK SYSTEMU FILOZOFII KULTURY

Co to jest dialog? Jakie są kryteria wartości dialogu? Jak przygotować przestrzeń dialogu? Jak projektować i doskonalić praktykę dialogu? [...]

Zadaniem historii filozofii jest badanie cudzych myśli, odkrywanie ich źródeł i okoliczności ich powstania oraz wzajemnych powiązań między różnymi myślami, badanie sposobów funkcjonowania tych myśli w życiu społecznym, śledzenie ich historycznych losów oraz przekształceń, jakim ulegają w swojej wędrówce przez różne konteksty, objaśnianie ich sensu, ocena ich prawdziwości i płodności, rozważanie, czy i do czego mogą być jeszcze przydatne.

Zadaniem filozofii jest wytwarzanie nowych myśli, pobudzanie do myślenia, stawianie pytań i dostarczanie narzędzi do ich rozwiązywania, łączenie myśli w jeden spoisty system.

Są to zadania różne, ale nie należy ich sobie przeciwstawiać. Filozof powinien gruntownie znać historię tych problemów, które zamierza rozwiązywać, żeby nie powtarzać błędów, które dawno już zostały obalone i nie odkrywać po raz drugi tego, co już dawno zostało odkryte. Umożliwia to koncentrowanie energii na sprawach dotąd nie rozwiązanych i problemach, których przed nim nie stawiano. Nie mówiąc o tym, że poznawanie cudzych myśli może być dla filozofa cennym źródłem inspiracji dla własnych przemyśleń.

Historyk filozofii nie powinien poprzestawać na czynnościach ściśle historycznych, ale zawsze — przy referowaniu cudzych myśli — przedstawiać swoje własne stanowisko w danej sprawie, a więc łączyć postawę historyka z postawą filozofa.

Wybierając jedną z dwóch możliwych dróg, nie będę tu zajmować się referowaniem cudzych myśli na temat dialogu, ale — przechodząc z obszaru historii filozofii na obszar filozofii kultury — zajmę się tymi myślami o dialogu, które pojawiały się w procesie budowania własnego systemu filozofii kultury. [...]

Główną różnicą pomiędzy systemem a luźnym zbiorem rozmaitych myśli jest to, że w systemie występują wyraźne powiązania pomiędzy poszczególnymi myślami. Powiązania te mogą być nieliczne i słabe albo liczne i silne, z czego wynika, że poszczególne systemy różnią się od siebie stopniem spoistości.

Gdyby przyjęta przeze mnie teoria dialogu powstała poza systemem, wówczas mógłbym ją przedstawić oddzielnie, nie wspominając w ogóle o istnieniu systemu. Budowana jednak była od samego początku wraz z systemem i w ramach systemu, a więc w powiązaniu z innymi częściami składowymi, a to sprawia, że powiązania te stanowią kontekst określający sens poszczególnych myśli o dialogu. Nie można więc przedstawić tej teorii dialogu bez uprzedniego wyjaśnienia takich terminów jak inkontrologia, ergantropia i spacjocentryzm. W dalszej kolejności dotyczy to kilkuset innych terminów, ale tu poprzestanę na trzech najważniejszych.

[...]. Najważniejsze pytania inkontrologii brzmią następująco:

— jak przebiegają i czym owocują spotkania?

— jaką rolę odgrywają spotkania w procesie formowania się osobowości?

— jaką rolę odgrywają spotkania w rozwoju kultury?

— jaka jest przydatność metody inkontrologicznej w historii filozofii, historii sztuki, historii nauki?

— w jaki sposób spotkania zostały utrwalone w dziełach ludzkich?

— jak projektować i realizować spotkania, żeby przynosiły najwięcej korzyści poszczególnym uczestnikom i kulturze jako całości?

Na podstawie dotychczasowych badań można już dziś sformułować kilka najważniejszych twierdzeń:

1) rozwój osobowości ma charakter dialektyczny; szczególną rolę w procesie formowania się osobowości odgrywa dialektyka spotkań i autokreacji,

2) z ogromnej masy spotkań można wydobyć spotkania decydujące, które wyróżniają się nie tylko tym, że zostają zapamiętane, ale także tym, że niektóre spośród osób spotkanych (zwłaszcza nasi nauczyciele i twórcy podziwianych przez nas dzieł) stają się aktywnymi składnikami naszej podmiotowości, uczestnicząc od wewnątrz w podejmowaniu decyzji i wykonywaniu przez nas określonych czynności,

3) spotkania z twórcami kultury wywierają szczególnie silny wpływ na proces powstawania nowych dzieł; im więcej różnorodnych spotkań, tym bogatsze w treść są tworzone przez nas dzieła,

4) dla rozwoju filozofii szczególne znaczenie mają jej spotkania z naukami szczegółowymi a także z malarstwem, poezją i muzyką; podobnie dla rozwoju poszczególnych nauk i sztuk korzystne są ich spotkania z filozofią,

5) metoda inkontrologiczna odsłania takie aspekty, które pozostałyby nie zauważone, jeśli nie stosowałoby się tej metody,

6) wartościowe dzieła ludzkie nie tylko powstają dzięki spotkaniom, ale są także kroniką spotkań,

7) spotkania dobrze zaprojektowane i przygotowane przynoszą zwykle znacznie większą korzyść od tych spotkań, do których nie jesteśmy przygotowani. [...]

Przed teorią ergantropii stoi zadanie zbadania:

— jak to się dzieje, że w przedmiotach materialnych mogą znajdować się i aktywnie działać istotne cząstki osobowości człowieka, który je wytworzył?

— jak przebiegają procesy eksterioryzacji świata wewnętrznego w wytwarzane przez nas przedmioty?

— w jaki sposób można procesy te usprawniać i udoskonalać?

— jakie cząstki własnej osobowości mogą być umieszczane w wytwarzanych przez nas przedmiotach? czy tylko — charakterystyczny dla nas — sposób wytwarzania tych przedmiotów, czy także nasze myśli, uczucia, pragnienia?

— czy w dziełach, które tworzymy, możemy umieszczać cząstki osobowości innych ludzi?

— jakie są formy obecności człowieka w przedmiotach wytwarzanych przez ludzi?

— czy możliwe są spotkania w rzeczach z twórcami, którzy są w tych rzeczach realnie obecni?

— czy przedmioty ergantropijne (= rzeczy, w których tkwią istotne cząstki osobowości innych ludzi) mogą być tworzywem, z którego budowana jest nasza osobowość?

Również i ta lista pytań nie jest zamknięta, ale podany zestaw powinien wystarczyć do wysunięcia tezy, że ergantropia jest najważniejszym problemem filozofii kultury [...].

Pojęcie spacjocentryzmu narodziło się w toku rozważań nad „sposobami czytania". Owocem tych rozważań było opublikowanie — w latach 1969 - 1989 — kilkunastu prac, zwłaszcza w „Studiach o Książce", zmierzających do zbudowania własnej „teorii czytania". W porządku logicznym proces budowy tej teorii przechodził przez następujące etapy:

1) odrzucenie pojęcia „pozaczasowości" dzieł jako bytów niezmiennych, zwrócenie uwagi na historyczne życie każdego tekstu, na jego wędrówkę poprzez różne konteksty i zachodzące w związku z tym zmiany semantyczne,

2) stopniowe odkrywanie ogromnej różnorodności możliwych „sposobów czytania" tego samego tekstu,

3) inkontrologiczno-ergantropijne ujęcie czytania jako spotkania czytelnika z autorem realnie obecnym we własnym tekście,

4) zwrócenie uwagi na różnorodne formy aktywności czytelnika w procesie czytania,

5) rozszerzenie pojęcia „czytania" na spotkania z malarstwem i muzyką,

6) zauważenie aktywnej roli czytanych dzieł, a w szczególności zróżnicowania ich mocy „atrakcyjnej" (magnetycznej), czyli zdolności do skupiania na sobie uwagi czytelnika oraz na ich mocy spacjogennej, czyli wytwarzania „przestrzeni dla współtwórczej aktywności czytelnika",

7) przeciwstawienie stale rosnącej liście rozmaitych „monocentrycznych sposobów czytania" propozycji „czytania policentrycznego" starającego się uchwycić dzieło w jego obiektywnej wieloaspektowości przez skupienie uwagi na wszystkich składnikach naraz,

8) wypracowanie pojęcia „postawy spacjocentrycznej".

Przez spacjocentryzm rozumiem koncentrowanie się — w spot-

kaniach z filozofią, malarstwem, muzyką, poezją, literaturą — na poszukiwaniu w nich przestrzeni dla własnej aktywności.

Wymaga to ujęcia kultury jako „pola wielorako przekształcalnego" i — wynikającego stąd — ujmowania każdego tekstu, rysunku, utworu muzycznego w aspekcie jego możliwości bycia innym, niż jest, a więc w aspekcie możliwych przekształceń, w aspekcie możliwości naszego włączenia się w proces przekształcania świata.

Tak więc od pojęcia czytania jako procesu poznawania czegoś niezmiennego doszedłem do nowego pojęcia czytania jako aktywności współtwórczej czyli takiej relacji, w której czytelnik i to, co czytane, wzajemnie na siebie działają i wzajemnie się przekształcają.

Ergantropia, inkontrologia i spacjocentryzm odsłaniają przed teorią dialogu nowe horyzonty, pokazują nowe wymiary tej problematyki. Największy przełom dokonuje się u samych podstaw — w ontologii dialogu.

Przypomnijmy, że tradycyjna filozofia dialogu oparta była na personalistycznym przeciwstawianiu sobie „świata osób" i „świata rzeczy" czyli na nowej wersji starego dualizmu „ducha" i „materii", na wierze w istnienie „niematerialnych duchów" i na pogardzie dla martwej i bezdusznej materii, z której wyalienowano jej podstawowy atrybut czyli aktywność. Między „światem osób" i „światem rzeczy" widzą personaliści przepaść, którą sami wytworzyli własną pogardą dla „materialnych przedmiotów" oraz sztucznym oderwaniem „osób" od wytwarzanych przez nie rzeczy, pozbawiając w ten sposób pojęcie „osoby" tych cech, które są związane ze specyficznie ludzkim sposobem istnienia, polegającym na eksterioryzowaniu się w świat rzeczy, które mogą swoją doskonałością przewyższać wartość osób. A przecież każdy człowiek autentycznie zaangażowany w specyficznie ludzką czynność, jaką jest tworzenie, marzy o tym, żeby to, co stworzy, było doskonalsze od tego, co już istnieje, a więc także doskonalsze od jego osoby.

W przeciwieństwie do personalistycznej ontologii dialogu, która rozszczepia to, co w rzeczywistości się przenika, ergantropijna ontologia dialogu ma charakter materialistyczny, podkreślający „rzeczowe" aspekty dialogu. Tę „rzeczowość" dialogu można ująć w trzech podstawowych twierdzeniach:

1) żaden dialog nie jest dialogiem „niematerialnych duchów"; w przestrzeń prawdziwego dialogu każdy z nas wchodzi wraz z wytworzonymi przez siebie „rzeczami", bo tylko w tych wytworzonych przez siebie rzeczach jest realnie obecny najbardziej istotnymi cząstkami własnego człowieczeństwa,

2) celem, dla którego prowadzi się dialog, jest zawsze jakaś *res creanda* czyli rzecz (albo stan rzeczy), którą chce się wytworzyć,

3) podstawą dla oceny wartości dialogu jest zawsze przede wszystkim *res facta* czyli rzecz (albo stan rzeczy), która w tym dialogu, przez ten dialog albo dzięki temu dialogowi została wytworzona.

W tym momencie można zaproponować nową definicję dialogu przyjmując „rzeczowość" jako *genus proximum*. Zwrócenie uwagi na „rzeczowy" charakter dialogu włącza go do działań specyficznie ludzkich związanych z wytwarzaniem przedmiotów ergantropijnych. Znaleźliśmy w ten sposób „najbliższy rodzaj" i teraz należy odkryć „różnicę gatunkową" czyli to, czym prowadzenie dialogu różni się od innych ludzkich działań. Różnicą taką jest „wielopodmiotowość" dialogu różniąca go od działań „jednopodmiotowych".

Tak więc dialogiem nazywać będziemy wspólne czyli wielopodmiotowe działanie zmierzające do wytworzenia jakiejś cennej rzeczy, w kształcie której ujawni się współtwórcza wielopodmiotowość uczestników tych działań. Można tę definicję sformułować inaczej: dialogiem jest wspólne (wielopodmiotowe) rozwiązywanie jakiegoś określonego zadania, złożonego z problemów nie tylko teoretycznych, ale także i przede wszystkim praktycznych.

„Rzeczowość" można rozumieć bardzo szeroko, a więc dialogiem można nazywać również takie działania, w których pożądanym stanem rzeczy, ku któremu się zmierza, jest powiększanie własnej wiedzy o świecie przez uzupełnienie własnego „sposobu widzenia" innymi sposobami widzenia tych samych przedmiotów oraz takie działania, w których pożądanym stanem rzeczy jest wywołanie zmian w myślach, uczuciach, pragnieniach i działaniach innych ludzi. Zastąpienie rzeczy „stanem rzeczy" nie ma istotnego znaczenia, ponieważ to, co nazywamy pożądanym stanem rzeczy wcześniej czy później ujawni się w wytwarzanych

rzeczach. Jeśli dzięki dialogowi powiększy się moja wiedza, wytwarzane przeze mnie rzeczy będą miały większą wartość. Zmiany w osobowości partnera tylko wtedy okażą się zmianami rzeczywistymi, gdy zaowocują wytworzonymi przez niego rzeczami — posiadającymi te wartości, które nie pojawiłyby się, gdyby tych zmian nie było.

Jeżeli istotną (umieszczoną w definicji) cechą dialogu jest jego wielopodmiotowość, to wynika stąd wniosek, że dialog może pojawić się tylko wtedy, gdy jego uczestnicy są rzeczywistymi podmiotami, a więc gdy mogą, chcą i potrafią wnieść do spotkania coś własnego, co dla pozostałych uczestników może okazać się pod jakimś względem cenne i wtedy, gdy dopuszczają możliwość takiego wkładu ze strony innych uczestników dialogu. Inaczej mówiąc, nie ma dialogu tam, gdzie ani sam nie mam nic do powiedzenia, ani nie interesuje mnie to, co chcą powiedzieć inni.

Tak więc, żeby móc prowadzić dialog, trzeba być kimś, czyli zgromadzić takie wartości, które uczynią z nas pożądanego partnera dialogu, osobę, z którą warto prowadzić dialog. Do wartości takich należą z jednej strony nasza wiedza, doświadczenia, umiejętności, to, co wiemy, co widzieliśmy, co słyszeliśmy, co przeżyliśmy, co potrafimy, co wytwarzamy, a z drugiej strony nasza otwartość w sensie życzliwego zainteresowania tym, co — w toku dialogu — może nam zaofiarować drugi człowiek.

Wynika stąd wniosek, że do prowadzenia dialogu trzeba się przygotować.

Jeśli chcemy, żeby dialogi były owocne i realizowały nasze dążenie do wytworzenia wartościowych przedmiotów i pożądanych stanów rzeczy, to należy zająć się projektowaniem i starannym przygotowaniem każdego dialogu a w toku spotkania realizować ułożony program. Z wielopodmiotowości dialogu nie wynika wcale, że dialog ma mieć charakter żywiołowy, przypadkowy, pozbawiony programu ustalającego cel, przedmiot i sposób prowadzenia dialogu. Żeby doszło do dialogu ktoś musi przecież wystąpić z inicjatywą a więc mieć wcześniej jakiś projekt dialogu. Jest też rzeczą naturalną, że inicjator — jeśli doszło już do zaprojektowania dialogu — czuwać będzie nad tym, żeby dialog zmierzał w pożądanym kierunku. Jeszcze lepiej, gdy zgoda uczestników na przedstawiony przez niego projekt (i wprowadzone

przez nich modyfikacje tego projektu) czyni z nich współinicjatorów tego dialogu, a więc gdy ich zgoda na dialog dotyczy także przedmiotu i kierunku, w którym dialog ma się rozwijać. Przez „kierunek" rozumiem trzymanie się ustalonego przedmiotu i nie rozpraszanie się na sprawy, które odwracają uwagę od tego, na czym dialog miał się koncentrować.

Dobre zaprojektowanie i przygotowanie dialogu nie oznacza, że w toku jego realizacji należy pedantycznie trzymać się ustalonego wcześniej programu. Jeżeli dialog jest działaniem autentycznie wielopodmiotowym, to nie można z góry przewidzieć, co wniosą poszczególni jego uczestnicy, a tym bardziej, co pojawi się w sposób nieoczekiwany (dla wszystkich) w wyniku zderzenia różnych myśli czyli „burzy mózgów". Przecież właśnie dlatego prowadzi się dialog, żeby pojawiały się rzeczy nowe, nieoczekiwane, takie, jakich dotąd nigdy nie było.

Mamy w ten sposób do czynienia z sytuacją paradoksalną. Z sytuacją „oczekiwania na coś nieoczekiwanego", „spodziewania się, że pojawi się coś niespodziewanego", „przewidywania, że zdarzy się coś nieprzewidzianego". I na tym właśnie polega dobre, staranne przygotowanie dialogu, takie „zaplanowanie" go, żeby pojawiły się „wartości niezaplanowane".

Wynika stąd wniosek, że jeśli w toku realizacji dobrze zaprojektowanego programu nagle dialog się „wykolei", wypadnie z uzgodnionej wcześniej orbity i nastąpi eksplozja czegoś nieprzewidzianego, nieoczekiwanego, niespodziewanego, zmieniającego przedmiot i kierunek dialogu, to osoby czuwające nad realizacją przyjętego programu powinny być w każdej chwili gotowe do zaakceptowania zmiany przedmiotu i kierunku, jeśli dostrzegają w tym szanse osiągnięcia większych wartości, niż te, których spodziewano się projektując dialog.

Relacja pomiędzy „dialogiem" a „przestrzenią" może być rozpatrywana z dwóch różnych punktów widzenia. Z jednej strony wiadomo, że nie ma dialogów pozaprzestrzennych i pozaczasowych, a więc, że każdy dialog odbywa się w określonej przestrzeni i w określonym czasie, a poszczególne odcinki przestrzeni i czasu są tak bardzo zróżnicowane, że wybór i staranne przygotowanie zarówno przestrzeni jak czasu spotkania ma niezwykle doniosłe znaczenie dla przebiegu dialogu.

Inaczej przecież wygląda dialog między osobą zajmującą fotel przewodniczącego, siedzącą wyżej i mającej prawo do podsumowań, a osobami siedzącymi niżej na drewnianych krzesłach lub ławach bez oparcia, a dialog przy okrągłym stole, w którym wszyscy uczestnicy mają równe prawa. Inaczej toczy się dialog w sali o dobrej akustyce, a inaczej w otoczeniu hałaśliwym, które rozprasza uwagę.

Z drugiej strony to właśnie dialog przeobraża przestrzeń, działając swoimi wartościami w sposób nobilitujący to miejsce, w którym się toczy. Tak jest z pomieszczeniami uniwersyteckimi; wiadomo, że są sale lepiej przystosowane do mających się tam odbywać wykładów i seminariów i takie, w których trudniej prowadzić zajęcia z powodu złego oświetlenia czy dochodzącego z zewnątrz hałasu. Jeśli jednak w tych salach wykładał jakiś wybitny badacz, to z biegiem czasu sale te szlachetnieją, ponieważ wypełnione są pamięcią o niezwykłej osobowości i fascynujących treściach jego wypowiedzi. Najważniejsza jednak jest ta przestrzeń, którą może wytworzyć dialog dzięki swoim właściwościom spacjogennym. Chodzi tu o przestrzeń dla współtwórczej aktywności myślowej uczestników dialogu. W toku dialogu rozmiary tej przestrzeni mogą się zmieniać; mogą pojawić się wypowiedzi, od których ta przestrzeń gwałtownie się kurczy — na przykład wtedy gdy ktoś powołuje się na autorytet, którego nie wolno kwestionować, albo zanudza zebranych mówiąc zbyt rozwlekle i monotonnie rzeczy banalne, albo daje wyraz lekceważeniu uczestników przerywając ich wypowiedzi pogardliwymi uwagami. Czasem zaś — w toku przeprowadzanego dialogu — pojawia się w jakiejś wypowiedzi jakaś niezwykła myśl, wokół której wytwarza się tak ogromna przestrzeń, że mózgi uczestników zostają pobudzone jej rozległością do niezwykle intensywnej aktywności. Ukazują się nieprzeczuwane wcześniej horyzonty, obszary, na które dotąd nikt jeszcze nie wkraczał.

Jedną z części składowych systemu filozofii kultury — obok ergantropii, inkontrologii i spacjocentryzmu — jest teoria wielocząstkowej (polimerycznej) i policentrycznej struktury osobowości. Przyjęcie tej teorii może być przydatne do budowania teorii dialogu.

Dialog jest tylko wtedy owocny, kiedy — biorąc w nim

udział — potrafimy spojrzeć na ten sam przedmiot oczami innych ludzi, a więc uzupełnić własny punkt widzenia innymi punktami widzenia. Wymaga to umiejętności „wychodzenia poza siebie", rozszczepiania się na kilka podmiotów, interioryzowania tego, czym inni ludzie różnią się od nas. Uczestnictwo w dialogu jest więc czynnikiem policentryzowania osobowości uczestników. Nie oznacza to dezintegracji, lecz przechodzenie od niższej, monocentrycznej integracji do wyższego typu integracji policentrycznej.

Zakładając, że również pozostali uczestnicy dialogu mają policentryczną strukturę osobowości, należy uwzględnić ten fakt przy projektowaniu dialogu. Projekt powinien trafnie wyodrębniać i pobudzać do aktywności tę część osobowości partnera, która ma największą wartość z punktu widzenia zadań, które chcemy realizować. Przykładem może być dialog ateisty z człowiekiem wierzącym. Nie ma bowiem takich ludzi, których osobowość dałaby się zredukować wyłącznie do ich wierzeń i troski o zbawienie. Każdy wierzący posiada przecież — prócz wiary — także jakąś wiedzę i jakieś umiejętności; od każdego człowieka można się wiele nauczyć, jeśli trafimy u niego na „złotą żyłę".

Niestety, nie istnieje jeszcze nauka o projektowaniu dialogów. W codziennych kontaktach z innymi ludźmi zauważamy zwykle tylko jakąś jedną cząstkę ich osobowości i nie zadajemy sobie pytania, czy poza tą właśnie cząstką nie kryją się inne części znacznie bardziej interesujące i wartościowe. W ten sposób tracimy każdego dnia setki okazji, tracimy pojawiające się szanse wzbogacenia naszej osobowości dialogiem z ludźmi, których redukujemy do tej jednej roli społecznej, która rzuca się w oczy i przesłania sobą bogactwo ich świata wewnętrznego [...].

Jednym z największych odkryć Władysława Witwickiego jest odkrycie aktywności tworzywa. Witwicki zauważył, że są tacy malarze i rzeźbiarze, którzy traktują tworzywo przedmiotowo i wykorzystują je w sposób niezgodny z jego naturą. Czasami jednak pojawia się twórca, który zauważa, że tworzywo też może mieć coś do powiedzenia od siebie i wchodzi z tworzywem w dialog, pozwalając, aby na kształt tworzonego dzieła miały pewien wpływ także ogólne, szczególne i jednostkowe własności tego właśnie tworzywa.

Uznanie tworzywa za partnera dialogu, respektowanie jego

specyfiki i aktywności współtwórczej może wydawać się dziwaczną antropomorfizacją przedmiotów martwych: marmuru, kamienia, drzewa, płótna.

Rzeczywistość przynosi jednak jeszcze większe niespodzianki. Okazuje się bowiem, że współtwórcza aktywność tworzywa nie ogranicza się bynajmniej do spotkania, w czasie którego twórca wybiera określony materiał i zastanawia się, w jaki sposób wykorzystać jego ogólne, specyficzne i jednostkowe walory (kształt bryły, słoje drzewa, brzmienie słów itd.), ale może pojawić się także po śmierci twórcy, kiedy stworzone przez niego dzieło ulega rozmaitym modyfikacjom, na przykład ciemnieje, pęka, powleka się patyną, traci niektóre części — a modyfikacje te nie tylko nie psują dzieła, ale przeciwnie, wyposażają dzieło w dodatkowe wartości [...].

[Dotyczy to i nas, dla których podstawowym tworzywem jest słowo. Filozof też może i powinien prowadzić dialog z własnym tworzywem, wsłuchiwać się uważnie w brzmienie słów, zaglądać pod ich powierzchnię do złóż głębiej ukrytych znaczeń. Na kształt dzieła, które tworzy filozof, ma przecież wpływ także współtwórcza aktywność tworzywa, która będzie się przejawiała także wtedy, gdy dzieło — odłączywszy się od swego twórcy — poniesie w sobie istotne cząstki jego osobowości w świat pełen nieprzewidywanych i nieoczekiwanych niespodzianek. Mogą to być niespodzianki straszne: okaleczenie, rozbicie, zagłada dzieła. Przydarzyło się to już wielu dziełom. Może jednak zdarzyć się i tak, że z upływem lat rosnąć będzie wartość dzieła i któregoś dnia zajaśnieje ono nieprzeczuwanym przez swego twórcę blaskiem, ponieważ pęknie skorupa, która zasłaniała sobą wirowanie wewnętrznych świateł.]

Ukończone 7 maja 1989 r.;

ostatni akapit dopisany 12 czerwca 1989 r.

Post scriptum (1989)

W pracy z moimi uczniami często zwracam im uwagę, żeby pisali swoje prace magisterskie, doktorskie, habilitacyjne i książki „metodą dwóch wież". Polega ona na tym, żeby tyle samo energii,

ile wkłada się w pisanie środkowych 200 czy 300 stron włożyć w napisanie kilku stron wstępu i kilku stron zakończenia. Początek i koniec każdej pracy to miejsca wyróżnione, to przestrzeń, na której należy budować wysokie wieże odróżniające się od reszty tekstu maksymalną „gęstością zamyślenia". Jeden z uczniów powiedział w związku z tym, że należałoby sprawdzić, czy ja sam stosuję w swoich pracach tę metodę.

Nie wiem, do jakich wniosków dojdą ci, którzy zechcą zadać sobie trud sprawdzania początków i zakończeń moich książek, ale na pewno myśl o tym, że losy *Spotkań w rzeczach* zależą w znacznej mierze od tego, co zostanie umieszczone na początku i na końcu tej książki, towarzyszyła procesowi jej komponowania od pierwszego pomysłu do chwili obecnej. Z rozpoczęciem nie było większych kłopotów, ponieważ *Ateistyczna perspektywa nieśmiertelności* — napisana w październiku 1966 r. — otwierała obiektywnie nowy etap w moim życiu i nie ulegało wątpliwości, że od tego tekstu należy zacząć. Według opublikowanego kilka dni temu wykazu (*Bibliografia prac. Siedemdziesięciolecie profesora Andrzeja Nowickiego*, Lublin 1989) była to moja 480 praca, a po niej — do końca 1988 r. — ukazało się następne 525 prac, były więc pewne kłopoty z wyborem: które prace należy koniecznie włączyć, a które można pominąć. Nie było kłopotu z układem, ponieważ przyjąłem jednolity tok chronologiczny oparty na datach ukończenia poszczególnych maszynopisów. Był natomiast kłopot, którą pracą zakończyć książkę, ponieważ zdawałem sobie sprawę z tego, że ostatnia praca odczytywana będzie przez czytelników jako „pole dojścia" i posłuży im za klucz do interpretacji wszystkich wcześniejszych prac. Najpoważniejszymi kandydatkami do zajęcia ostatniego miejsca i funkcjonowania w charakterze „finału" były trzy prace: *Ergantropia* (opublikowana w 1987 r. jako pozycja 942), *Ateistyczny sens teologii eucharystii* (opublikowana w 1987 r. jako poz. 937) i *O mierzeniu gęstości zamyślenia* (napisana w sierpniu 1988 r.). Następnie, w maju 1989 r., pojawił się pomysł, żeby zakończyć książkę *Teorią dialogu* — tekstem napisanym dla mojej Pierwszej Uczennicy, doc. dr hab. Eulalii Sajdak-Michnowskiej. Na przesłany jej tekst zareagowała natychmiast publikacją pt. *Nowe horyzonty dialogu* („Argumenty" nr 25 (1606) z 18 czerwca 1989 r.), z której wynikało, że „trafiłem

w dziesiątkę", ponieważ odpowiadało to jej życzeniom, żeby moja książka kończyła się właśnie takim „polem dojścia".

Zakończenie książki *Teorią dialogu* wychodziło naprzeciw oczekiwaniom czytelników i zapewniłoby jej życzliwe przyjęcie. Mimo to doszedłem do przekonania, że nie mogę tego uczynić, ponieważ groziłoby to jednostronną interpretacją całego systemu, redukcją jego rozlicznych wątków do monocentrycznej problematyki dialogu. Jeżeli zależało mi na tym, żeby czytelnicy zastosowali wobec tej książki „policentryczny sposób czytania", trzeba było dać takie zakończenie, w którym — obok siebie — pojawią się wszystkie wątki. Takim tekstem jest *Manifest z dnia 27 maja 1989 r.* prezentujący w sposób maksymalnie zwięzły całość systemu w jego obecnym kształcie i wzywający czytelników do współtwórczej aktywności w jego dalszym rozwijaniu.

Kończąc książkę *Manifestem* liczę na to, że będzie on dla czytelników kluczem do interpretacji całej książki i skutecznie ochroni ją przed interpretacjami jednostronnymi. Liczę także na to, że niezależnie od tej roli, będzie on miał swoje samodzielne życie przynosząc owoce, których w tej chwili nie potrafię sobie jeszcze wyobrazić.

17 czerwca 1989 r.

MANIFEST Z DNIA 27 MAJA 1989 R.

Zwracam się do Wszystkich, których fascynuje to, czego jeszcze nie ma. Do wszystkich, którzy chcą i potrafią samodzielnie myśleć i tworzyć rzeczy nowe. Zwracam się przede wszystkim do Ciebie, jeżeli zacząłeś czytać ten Manifest.

Każdy ma jakąś filozofię, a powinien mieć także ambicję, żeby filozofia ta była — w jakiejś mierze — także jego własnym dziełem, składając się także i przede wszystkim z tych myśli, do których sam doszedł.

Filozofowie budowali dotąd systemy zamknięte. Nam chodzi o to, żeby stworzyć — pierwszy w dziejach świata — system otwarty.

System jest otwarty przede wszystkim na nowe obszary ba-

dawcze, na takie problemy, których dotąd nie stawiano. Największą siłą naszego Zespołu jest to, że każdy myśli samodzielnie i szuka własnych dróg, idzie w innym kierunku, żeby odkryć obszary nie tknięte ludzką stopą, ręką i mózgiem.

Jeżeli każdy z nas ma własny mózg i posuwa się w innym, wybranym przez siebie kierunku, to po co tworzyć Zespół?

Potrzeba utworzenia Zespołu Współtwórców Otwartego Systemu wynika stąd, że najważniejszym czynnikiem rozwoju kultury są spotkania. Kultura istnieje nie tylko dzięki cichemu, spokojnemu, nieustannemu promieniowaniu tych dzieł, które już istnieją, ale także i przede wszystkim dzięki gwałtownym eksplozjom towarzyszącym burzy mózgów.

A

1) Budujemy wspólnie system filozofii kultury.
2) Budowanie systemu to:
   — projektowanie badań,
   — projektowanie i wytwarzanie nowych narzędzi i technik badawczych,
   — wytwarzanie przestrzeni dla współtwórczej aktywności innych ludzi.
3) Budujemy system otwarty:
   — otwarty na zmiany, doskonalenie, uzupełnianie, rozwój,
   — otwarty na współtwórcze uczestnictwo wszystkich, którzy chcą i potrafią uczestniczyć w jego budowie,
   — otwarty na to, co nieoczekiwane, nieprzewidywane i niezaplanowane,
   — wykorzystujący szanse, jakie niesie ze sobą przypadek.

Najważniejszymi częściami systemu są:

I — Teoria ergantropii czyli badanie form obecności twórców w wytwarzanych przez nich rzeczach, a w jej obrębie
   — teoria melantropii i zbudowana wokół niej filozofia muzyki,
   — teoria eikantropii i zbudowana wokół niej filozofia portretu,
   — teoria chryzantropii i zbudowana wokół niej filozofia myślenia filozoficznego (systemotwórczego),

— teoria eksterioryzacji czyli badanie procesu tworzenia w celu wyjaśnienia zjawiska ergantropii,
— perspektywa nieśmiertelności czyli rozmaitych form pośmiertnej obecności twórców we własnych dziełach, w dziełach innych ludzi i w innych ludziach,
— antenatyka czyli badanie form kulturalnej preegzystencji twórcy.

II — Inkontrologia czyli filozofia spotkań badająca w szczególności
— spotkania w rzeczach,
— interioryzację czyli traktowanie kultury (muzyki, filozofii, malarstwa, poezji, wiedzy naukowej) jako tworzywa dla procesów autokreacyjnych (dla tworzenia samego siebie, dla budowania własnej osobowości),
— przekształcanie się spotkanych osób w aktywne składniki naszej świadomości
oraz
— zajmująca się projektowaniem i realizacją owocnych spotkań.

III — Spacjocentryzm czyli filozofia przestrzeni
— badająca moc spacjogenną (chryzogenną, melogenną, portretogenną, onirogenną) dzieł i
— wytwarzająca techniki poszukiwania i wykorzystywania przestrzeni dla własnej współtwórczej aktywności.

IV — Polimeryzm czyli teoria wielocząstkowej (polimerycznej), wielowarstwowej (poliptychicznej) i policentrycznej struktury osobowości i zbudowany na niej system psychologii obejmujący
— psychologię spotkań,
— psychologię tworzenia przedmiotów ergantropijnych,
— teorię pyłu psychicznego,
— teorię oddziaływania magnetycznego,
— teorię apercepcji,
— dialektyczną teorię rozwoju osobowości (dialektykę spotkań i autokreacji),
— psychologię dialogu,

V — Aksjometria czyli projektowanie technik mierzenia wszystkiego, co warto mierzyć (ateometria, kulturometria,

ergometria, psychometria, ikonometria, muzykometria, inkontrometria, „mierzenie gęstości zamyślenia" itd.).

VI — Teoria czytania
- — poszerzająca pole tego, co może być czytane o malarstwo, muzykę i inne teksty,
- — odkrywająca nowe sposoby czytania i możliwość łączenia rozmaitości monocentrycznych sposobów czytania w czytanie policentryczne,
- — oparta na teorii wieloznaczności (zdania, obrazu, motywu muzycznego, zachowania ludzkiego i w ogóle każdego przedmiotu) wynikającej z równoczesnej przynależności do wielu różnych kontekstów, powodującej iryzację, irradiację, interferencję znaczeń,
- — obejmująca techniki spacjocentryczne związane z wiedzą o możliwościach wielorakiego przekształcania tekstów („kultura jako pole wielorako przekształcalne"),
- — obejmująca teorię i techniki „roztapiania" (tego, co czytane) w nowym kontekście i związaną z tym teorią kultury świeckiej, jako maksymalnie otwartej na różnorodność i maksymalnie pojemnej, życzliwie zainteresowanej wartościami, jakie niesie z sobą różnorodność, to, co inne, to, co nowe, to, co niespodziewane,

VII — Protonika czyli technika odkrywania nowych horyzontów, nowych obszarów badań i działań twórczych, technika wkraczania — po raz pierwszy — na obszary nie tknięte ludzką stopą, ręką i mózgiem w celu wytwarzania rzeczy prawdziwie nowych, których dotąd nigdy jeszcze nie było,

VIII — Filozofia warsztatu obejmująca
- — teorię współtwórczej aktywności tworzywa,
- — teorię współtwórczej aktywności narzędzi,
- — polikrenikę czyli technikę wykorzystywania wszystkich możliwych źródeł, tworzyw, narzędzi,
- — policebronikę czyli technikę wykorzystywania całości potencjału twórczego,
- — technikę organizowania działań współtwórczych, wywoływania „burzy mózgów" i wykorzystywania jej wytworów,

— tychikę czyli technikę wykorzystywania przypadku, korzystania z szans, jakie niesie ze sobą przypadek,

IX — Eutopia czyli — budowane na akcjologii policentrycznej projektowanie optymalnych warunków dla rozwoju kultury przez

— usuwanie barier społecznych, ekonomicznych i politycznych utrudniających powszechne uczestnictwo w procesie budowania kultury,

— wytwarzanie społecznie pożądanych zróżnicowań,

— działania wychowawcze, rozwijające wyobraźnię, ambicję, umiejętności pobudzające do działań autokreacyjnych, do samodzielnego tworzenia własnej osobowości twórczej („pomoc w rozwijaniu skrzydeł"),

— poszerzanie „przestrzeni dialogu" czyli przestrzeni dla wielopodmiotowych działań mających na celu wytwarzanie nowych rzeczy i pożądanych stanów rzeczy,

— stopniowe przekształcanie społeczeństwa (całej ludzkości zamieszkującej naszą planetę) w społeczeństwo twórców, w którym każdy aktywnie współuczestniczy w budowaniu kultury, w rozwijaniu Nauki i Sztuki, w wytwarzaniu przedmiotów ergantropijnych.

B

Siedem najważniejszych twierdzeń — pole wyjścia dla budowania otwartego systemu EIS:

I — Najbardziej autentycznym i specyficznie ludzkim sposobem istnienia człowieka jest istnienie w wytworzonych przez siebie rzeczach. Należy więc skoncentrować się na badaniach nad rozmaitymi formami obecności człowieka w rzeczach,

II — Najważniejszym czynnikiem rozwoju osobowości a w rezultacie tego także najważniejszym czynnikiem rozwoju kultury (jako podmiotu, który rośnie przez wytwarzanie wartościowych przedmiotów i wzbogacanie w ten sposób istniejącego świata dzieł — jako przestrzeni nieśmiertelnej obecności człowieka w rzeczach) są spotkania. Należy więc skoncentrować badania nauk humanistycznych na badaniu różnych form, okoliczności, przebiegów

i skutków spotkań i stworzyć sztukę projektowania owocnych spotkań,

III — Najważniejszymi spotkaniami są spotkania w rzeczach, ponieważ:

— ze świata rzeczy czerpiemy pokarm, który przekształcamy w substancję naszej osobowości, mając możliwość wypełniania pamięci najcenniejszymi treściami kulturalnymi (wiedzą, obrazami, muzyką),

— w rzeczach spotykamy ludzi, którzy są w tych rzeczach realnie obecni i którzy mogą stać się aktywnymi składnikami naszej podmiotowości (co przejawia się przede wszystkim w korzystaniu w naszej własnej pracy myślowej z wytworzonych przez nich narzędzi pojęciowych),

IV — Najważniejszym kryterium wartości dzieł jest ich zdolność do rodzenia nowych myśli, do pobudzania wyobraźni twórców do tworzenia nowych dzieł. Dzieje się tak dzięki ich własnościom spacjogennym, polegającym na tym, że osoba spotykająca się z tymi dziełami znajduje w nich przestrzeń dla własnej aktywności. Należy więc

— w procesie wytwarzania dzieł koncentrować się na wytwarzaniu w nich takiej właśnie przestrzeni pobudzającej odbiorców do współtwórczości,

— w spotkaniach z dziełami szukać przede wszystkim przestrzeni dla własnej aktywności twórczej,

V — Drugim z najważniejszych kryteriów wartości dzieła jest jego nowość, oryginalność, odrębność. Należy więc stawiać takie problemy i podejmować takie zadania, których nikt przed nami nie podejmował,

VI — Człowiek jest tym, z czym się utożsamia. A ponieważ powinien utożsamiać się przede wszystkim z tymi najcenniejszymi cząstkami własnej osobowości, które umieszcza w wytwarzanych przez siebie rzeczach, należy przyjąć, że nie jest ani monolitem niepodzielnej substancji duchowej ani — zajmującym określone miejsce w jakimś jednym kawałku przestrzeni — ciałem, ale ma strukturę wielocząstkową (polimeryczną), składającą się z licznych cząstek psychicznych i psychofizycznych, rozproszonych w przestrzeni i w czasie — jest więc realnie obecny w wielu rzeczach naraz i w wielu osobach, które o nim myślą.

VII — System EIS ma charakter otwarty na modyfikacje, na włączanie nowych myśli, na rozwijanie w wielu różnych kierunkach. Jest otwarty dla osób, które zechcą i potrafią rozwijać ten system od wewnątrz.

Współtwórcą tego systemu może stać się każdy

— na mocy własnej decyzji autokreacyjnej (uznania się za współtwórcę systemu)

— i przez wniesienie własnego, znaczącego wkładu w budowę tego systemu.

„Edukacja Filozoficzna", vol. 10, 1990, s. 289 - 293.

marzec — maj 1989 r.

SKOROWIDZ OSÓB

Abelard Pierre 42, 318
Abert Hermann 340
Adler Alfred 202
Ajschylos 160
Aleksander od św. Teresy 245
Aliotta Antonio 117, 133
Amiel Henri Frédéric 89
Ampère André Marie 29
Anaksagoras 32, 91, 187, 219
Aragon Louis 160
Archelaos 8, 187
Arpe Peter Friedrich 25
Arystofanes 237
Arystoteles 11 - 12, 30, 32, 36, 70 - 71, 115, 134, 148, 154, 175 - 76, 219, 229, 242, 250, 289, 352, 390, 393
Astralab 318
Atanazy Retor 154
August Oktawian 60
Augustyn 14, 123, 132 - 36, 154, 160, 208, 219
Awerroes 32, 35
Axentowicz Teodor 369 - 70

Bach Johann Sebastian 97
Bacon Francis 11, 207, 390
Baley Stefan 396 - 97
Banfi Antonio 117, 119 - 20
Baranowski Henryk 28
Bayle Pierre 24 - 25, 27
Beddoes Thomas Lovell 387
Beeck Martin van der 245
Beethoven Ludwig van 97, 300 - 01, 329, 352
Berger Gaston 112
Bergmann Ernst 24
Bergson Henri 390
Berlioz Hector 333 - 34
Bierdiajew Nikołaj 134
Bińczycka Jadwiga 206
Bloch Ernst 76, 221 - 22, 230, 268, 313, 321 - 22, 347
Blondel Maurice 134 - 35
Bobbio Norberto 158
Bocheński Tadeusz 53
Böckenhoff Josef 106 - 13
Borowski Henryk 357
Breughel, Bruegel Pieter 162
Broniewski Władysław 160
Bruno Giordano 8, 24, 26, 37, 53 - 54, 80, 82 - 83, 85 - 86, 98, 104, 120, 123, 140, 150, 153 - 54, 160 - 61, 183, 227 - 29, 251, 254, 267, 317, 323 - 24, 327, 334, 340, 347, 352, 354, 361, 365, 390
Buber Martin 109 - 10
Buczek Barbara 249
Buffon George Leclerc de (324), 384
Bukowski Jerzy 199 - 200, 349 - 54
Bultmann Rudolf 137

Cage John 285 - 86, 300 - 04, 329 - 30, 336, 352
Calogero Guido 108

Campanella Tommaso 24 - 26, 43, 106, 154, 160
Canestrini Giovanni 13, 25
Capitini Aldo (101)
Caracciolo Alberto 76, 106, 152, 186 - - 88
Carbonara Cleto 115 - 25, 347
Cardano Girolamo 11, 24
Carnin Claudius de 245
Catel Guillaume 25
Cattaneo Giacomo 13, 25
Certain Grégoire 175
Cesalpino Andrea 154
Chajjam Omar 160
Charmides 187
Chastaing Maxime 112
Chaumette Pierre Gaspard, Anaxagoras 25, 70
Chełmoński Józef 97
Chirico Giorgio de 162
Chopin Fryderyk 69, 97, 121, 288
Chymuk Maria 206
Cloots Jean Baptiste, Anacharsis 25, 70
Conring Hermann 25
Corvaglia Luigi 25, 225 - 26
Coulomb Charles A. de 29
Croce Benedetto 117, 121, 132 - 33, 137, 143, 154
Cyceron Marek Tulliusz 251, 284
Czarnowski Stefan 27, 99
Czechowicz Józef 130, 157 - 58, 162 - - 63

Damon 8, 187
Dante Alighieri 11, 117, 121, 160
Darwin Charles 13, 25
Dąbrowski Kazimierz 220, 340
De Castro Francisco, książę Taurisano 17, 54
Deiotarus 25
Delacroix Eugène 121 - 22
Demokryt 97 - 98, 219, 241, 390
Descartes, patrz: Kartezjusz
Diecmann Johann 52
Dilthey Wilhelm 111
Diogenes Laertios 187, 250, 289
Dion Złotousty 250
Diotima z Mantinei 8, 187, 237, 284
Dobrowolski Antoni Bolesław 49, 81, 84, 104, 205, 252, 327
Dolcino 42, 318
Dostojewski Fiodor 134 - 35
Dudzikowa Maria 206, 283
Dühring Eugen 154
Duquesne Jacques 114
Durand David 25

Ebner Ferdinand 110, 112
Eckermann Johann Peter 340
Einstein Albert 390
Empedokles 176, 219, 242 - 43, 251 -52, 265
Engels Fryderyk 13, 146, 153 - 54, 158, 235, 306, 317
Englert Ludwig 109
Epikur 176 - 79, 240 - 41, 250 - 51, 390
Erazm z Rotterdamu 210 - 11
Erdmann Johann Eduard 395
Erhardt Ludwik 157 - 58
Euhemer 250, 268
Eutyfron 154

Fainarete 187
Faraday Michael 29
Ferri Enrico 340
Feuerbach Ludwig 15, 98, 111, 123, 134, 137, 146 - 47, 150 - 52, 156, 169 - 70, 219, 246 - 48, 253, 262, 305, 318, 347, 352
Fichte Johann Gottlieb 135, 154
Filolaos 289
Fischel Werner 110
Flaminio Marco Antonio 61
Floreński Paweł 320
Fowler H. N. 238
Freud Sigmund 88, 173, 202, 400
Frycz Stefan 202
Fryderyk Wielki 55 - 56
Fuhrmann Wilhelm David 25

Gagarin Jurij 160 - 61
Galileusz 117
Garasse François 27
Gassendi Pierre 150
Gaunilon 154
Gennaro Emanuele 183, 389 - 91
Gentile Giovanni 116 - 17, 133, 334, 340
Gerken Aleksander 306 - 16, 320, 347
Gilbert Neal Ward 229
Glenn John 160
Goethe Johann Wolfgang 30, 97, 186, 196, 319, 340
Gogolewski Ignacy 164
Gollwitzer Helmut 246
Gorgiasz 154, 390
Goya y Lucientes Francisco de 97, 124
Grammond Gabriel Barthélémy de 25
Gramsci Antonio 153 - 54
Grieg Edvard 97
Grisebach Eberhard 112
Grünewald Matthias 162
Gryko Czesław 206, 249, 357 - 58
Grzegorz z Sanoka 251, 267
Grzegorz I Wielki, papież 242
Guardini Romano 109

Hardouin Jean 25
Harnett William Michael 211
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 42, 92 - 95, 97 - 98, 117, 119, 123, 135, 137, 146, 148, 152 - 53, 158, 207, 219, 352, 390
Heidegger Johann Heinrich 24
Heidegger Martin 108, 132, 137, 390
Heraklit Alegoreta 250
Heraklit z Efezu 6, 87, 219, 228, 250, 268, 352, 373, 390
Herbart Johann Friedrich 76, (360), 395 - 407
Hertz Heinrich Rudolf 29
Heuss Alfred 340
Hippiasz 7 - 9, 187, 236 - 37, 250, 284
Holbein Hans młodszy 210 - 11
Homer 97, 160
Horacy 53, 60, 92, 97, 250, 284
Hughes David Edward 29
Hume David 219
Husserl Edmund 151

Imperiale Giovanni 60 - 61
Ingarden Roman 147, 151, 222 - 23, 247, 297
Izajasz 160

Jacobi Friedrich Heinrich 111
Janczarski Czesław 162 - 63
Janseniusz, Jansen Cornelius 25, 137
Jaspers Karl 137
Jeremiasz 160
Jöcher Christian Gotthelf 25
Joule James Prescott 29
Juliusz Cezar 282, 324

Kant Immanuel 97, 100, 109, 135, 142 - -43, 146, 151 - 52, 219, 352, 390, 395
Kartezjusz, René Descartes 24 - 25, 117, 135, 150, 390
Kierkegaard Søren 132, 137, 390
Kisiel Aleksander 141
Klein Laurentius 258
Klejton, rzeźbiarz 91
Kołłątaj Hugo 97
Kopernik Mikołaj 28 - 29, 83, 87, 98, 160 - 61, 251, 267, 390
Kossak Jerzy 164
Kotarbiński Tadeusz 73, 205
Kratylos 154
Krytiasz 187
Krzywicki Ludwik 15 - 16
Krzyżanowski Juliusz 225
Ksenofont 237
Kurowicz Zabistowski Szymon 25
Kuzańczyk, Mikołaj z Kuzy 153, 160, 390
Kwant Remigius 109

Labriola Antonio 132 - 33
Lain Entralgo Pedro 108, 130

La Mettrie Julien Offray de (16)
Langemeyer Bernhard 108
Legowicz Jan 199
Leibniz Gottfried Wilhelm 24, 152, 154, 219, 247, 294, 390, 399
Lelewel Joachim 372
Lemmens Levin 15
Lenin Włodzimierz 123, 146, 154
Leonardo da Vinci 160
Locke John 30, 154
Lombroso Cesare 340
Ludwik XIII, król Francji 25
Lukian z Samosat 17, 97
Lukrecjusz 87, 92, 103, 116, 123, 160, 176 - 79, 239 - 41, 248, 251, 265, 267 - 69, 352, 393
Lullus Ramon 42, 81 - 82, 87, 153, 229, 318, 327
Luter Marcin 269, 314

Łyszczyński Kazimierz 25, 28, 37, 240, 254, 268, 389 - 91

Maccagnani Eugenio 28
Mach Ernst 154
Magill Frank A. 148
Malebranche Nicolas de 25
Małkowski Stanisław 104
Mancini Italo 76
Manet Édouard 97
Manetti Giannozzo 285
Mann Thomas 387 - 89, 402
Marat Jean Paul 25
Maria Medyceuszka, królowa Francji 25
Marino Giambattista 25
Marks Karol 30, 34 - 35, 40 - 41, 113, 117, 119, 132 - 34, 146 - 47, 151 - 53, 156 - 59, 212, 219, 222, 231, 233 - 36, 247 - 50, 262, 347, 352, 390
Martins Diamantino 131
Masius Hector Gottfried 52
Masolino Fini da Panicale 122 - 23
Matejko Jan 56, 124, 160
Mauthner Fritz 251
Maxwell James Clark 29
Mazzini Giuseppe 117
McDougall William 88, 104
Menander 160
Mercey Frédéric 25
Mersenne Marin 154
Mesmer Franz Anton 398 - 400
Metrodor z Lampsakos 31, 250
Michel Ernst 111 - 13
Mickiewicz Adam 97, 130, 372 - 73
Moleschott Jakob 340
Montaigne Michel de 145, 229
Morus, More Thomas 98, 211, 252
Morselli Enrico 13, 24 - 25
Mozart Wolfgang Amadeusz 97, 182 - - 83, 225, 329, 340
Münzer Thomas 42, 318
Muret Marc Antoine 61

Napoleon 70
Newton Isaac 173, 331, 399
Nietzsche Friedrich 69, 98, 227
Norwid Cyprian Kamil 163
Nowaczyk Mirosław 357
Nowaczyński Adolf 55 - 56

Oersted Hans Christian 29
Ohm Georg 29
Oldham John 28
Olearius Johann Gottlieb 25
Olechnowiczówna Hanna 202
Ollé Laprune Léon 134
Ottonello Pier Paolo 138
Owidiusz 17, 20 - 21, 54, 92, 97, 118, 160, 250, 282 - 84, 324 - 25

Pace Giulio da Beriga 229
Parandowski Jan 24
Parmenides 87, 219
Parrazjos 91
Pascal Blaise 25, 132, 135, 137
Patrizzi Francesco 154
Patryk, św. 27, 99
Paweł z Tarsu 241
Pelagiusz 154

Penderecki Krzysztof 157 - 58, 161
Périer Adrian 36
Periktione 187
Persajos 250
Picasso Pablo 124
Pico della Mirandola Giovanni 30 - - 31, 199
Pitagoras 35, 289
Pius XII, papież 104
Pladecius Philip Heinrich 245
Plantin Christophe 36
Platon 7, 9, 30, 53, 57 - 58, 71, 97 - 98, 117, 132 - 33, 154, 169, 186 - 87, 219, 222, 237 - 39, 250, 268, 284, 312, 352, 393
Plesmann Heinrich Simon 25
Plotyn 58 - 59, 87, 117, 119, 390
Pole Reginald 61
Follak Seweryn 130
Pomponacjusz, Pomponazzi Pietro 11 - 12, 24 - 25, 35
Porena Boris 259 - 60, 298 - 300, 302, 304, 347
Porzio Guido 25
Prestipino Giuseppe 76
Prodikos 8, 187, 236 - 37, 250, 307, 318
Protagoras 154, 236
Proudhon Pierre Joseph 151
Prus Bolesław (72)
Pünjer B. 144

Radomińska Jadwiga 130, 158
Radziejowski Michał Stefan 28
Rafael 97, 160
Raschini Maria Adelaide 138
Rastawiecki Edward 97
Rauschenberg Robert 301
Reid Thomas 133
Rembrandt Harmensz van Rijn 352
Robespierre Maximilien 97
Rodziński Adam 263, 326 - 27
Roentgen Wilhelm Conrad 29
Romein Jan 56
Rorty Richard 366
Rosmini Antonio 133, 135
Rossi Mario 326
Rothert Hans Joachim 144
Rousseau Jean Jacques 330
Rovatti Pier Aldo 76
Różewicz Tadeusz 160
Rubinstein Artur 329 - 30
Rückriem Georg 113
Rymaszewski Jerzy Maria 46
Rzepa Teresa 357 - 58

Sajdak-Michnowska Eulalia 357, 419
Sartre Jean Paul 98, 137
Savonarola Girolamo 160
Scaligero Giulio Cesare 384
Schäfer Arnold 110
Schaeffer Bogusław 228, 249, 289 -90, 347
Schelling Friedrich Wilhelm Joseph 154
Schillebeeckx E. 109
Schiller Friedrich 97, 319
Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst 144, 199, 242
Schoock Martin 25
Schopenhauer Arthur 32 - 33, 36, 144 - 46, 148, 151, 251, 390
Schramm Johann Mauritius 52
Schulze Fritz 108
Sciacca Michele Federico 132 - 40, 143 - 44, 347
Semmelroth O. 109
Sichulski Kazimierz 55 - 56
Siciński Andrzej 164
Sienkiewicz Henryk (72)
Simmiasz 289
Sofokles 160 - 61
Sokrates 8 - 9, 31, 57 - 58, 91 - 92, 132 - - 33, 169, 185 - 87, 219, 237 - 38, 241, 250, 289, 307, 340, 390
Solska Irena 104
Solski Ludwik 55 - 56
Somervel D. C. 147 - 48
Sorel Charles 24
Spaventa Bertrando 42
Spinoza Baruch 24, 32, 36, 135

Spirito Ugo 334 - 41, 347 - 49, 354, 365
Spitzel Gottlieb 27
Stalin Josif Wissarionowicz (199), 201
Staszic Stanisław 173, 251, 330 - 31
Strasser Stephan 108
Stwosz Wit 162
Suchodolski Bogdan 105
Symotiuk Stefan 227 - 28, 249, 350, 353
Szekspir William 352, 399
Szestow Lew 132

Tales z Miletu 91
Tansillo Luigi 53, 150
Tatarkiewicz Władysław 157, 169, 205, 227, 252, 396 - 97
Taurellus Nikolaus 154
Teagenes z Region 250
Telesio Bernardino 24
Testa Aldo 108
Theunissen Michael 108
Thomasius Jacob 52
Thomassin Louis 25
Timaios 8, 187
Timpanaro Sebastiano 146
Tinctoris Jan 285
Tischner Józef 263
Tomasz z Akwinu 132 - 36, 160, 219, 242, 314
Toynbee Arnold 147 - 48
Twardowski Kazimierz 284, 376

Ugniewska Joanna 357

Vaihinger Hans 144 - 45
Valéry Paul 160
Vanini Giulio Cesare 11 - 20, 24 - 28, 33, 35 - 38, 40, 43, 45, 54, 75, 97 - 98, 104, 106, 120, 160, 175 - 76, 183, 225 - - 28, 242 - 45, 248, 251 - 52, 254, 267 - 68, 297, 318, 327, 347, 352, 373 - 74
Vasari Giorgio 97
Vasilevskis Eugenijus 365
Viau Théophile de 25
Vico Giambattista 390
Voet Gijsbert 25, 27, 52
Volta Alessandro 29
Voltaire François Marie Arouet de 30, 97, 123

Wallis Mieczysław 68, 71
Watt James 29
Wawrzeniecki Marian 28
Welles Orson 89
Wergiliusz 97, 209
Wieczorek Krzysztof 249, 349, 357, 365
Wilkońska Nowicka Ludgarda 195
Witkiewicz Stanisław 56
Witwicki Władysław 7 - 9, 169, 182, 205, 227, 268, 273, 310, 318, 324, 330, 347, 367 - 71, 396 - 97, 417 - 18
Wójcik Tadeusz 74, 292, 326

Zeuksis 73

Żeromski Stefan (72)
Żygulski Kazimierz 326

SKOROWIDZ POJĘĆ

Aksjologia 16, 231 - 249, 276 - 278; aksjologia policentryczna 277 - - 278, 383, 424

Aksjometria 422 - 423

Aktywność narzędzia 423; a. tworzywa 273, 367, 370 - 371, 417 - 418, 423; a. współtwórcza, patrz: Przestrzeń dla aktywności współtwórczej; a. składnik naszej podmiotowości 20, 129, 135, 164, 173, 187, 190, 222, 340, 364 - 365, 410, 422, 425

Aletocentryzm, patrz: Czytanie aletocentryczne

Alienacja 15, 31, 34, 40 - 41, 169 - 170, 210, 320

Antenatyka 20 - 21, 97, 332, 422

Antycypowanie 10, 19, 73, 216, 223

Apercepcja, patrz: Masy apercepcyjne

Ateizm 24, 29, 37 - 42, 104, 113, 115, 200, 305 - 318, 358, 417; ateistyczna filozofia kultury 37 - 44, 310; a-na krytyka religii 11 - 20, 37, 43, 104 - - 105, 236, 240; a-na perspektywa nieśmiertelności 9 - 36, 44, 75, 115 - - 125, 237, 422 - 424

Ateometria 422

Aufhebung 26, 95, 137, 154, 166, 207, 305, 379

Autokreacja 19, 75, 77, 156, 188, 197 - - 199, 203, 232, 250, 283, 291, 361, 409, 422, 424 - 425

Autoportret 61, 71, 280 - 281, 405

Burza mózgów 415, 421, 423

Centralne kategorie 227, 241, 323

Chryzantropia 226, 421

Czas 207 - 215, 332

Cząstki osobowości 9, 14, 19, 21, 30 - - 31, 57 - 58, 61, 64 - 65, 68, 80, 92, 117 - 118, 127, 195, 224 - 225, 282 - - 284, 286, 309, 314, 324 - 325, 330, 355, 363 - 364, 369, 372 - 373, 410, 413, 417, 425, por. Wielocząstkowa struktura osobowości, Polimeryzm

Człowiek 14 - 15, 30 - 36, 47

Czytanie, czytelnik 5 - 6, 23, 35, 47 - - 74, 82 - 83, 103, 118, 163, 292 - 304, 326, 354 - 355, 411 - 412, 423; cz. aforystyczne 295, 304, 385, 388 - - 389; cz. aksjocentryczne 295; cz. aletocentryczne 294; cz. antropocentryczne 293, 295; cz. biocentryczne 295; cz. defektocentryczne 294, 296 - 297; cz. ergocentryczne 293 - 295; cz. faktocentryczne 294; cz. inkontrocentryczne 295; cz. metodocentryczne 295; cz. monocentryczne 296; cz. nomocentryczne 294; cz. ontocen-

tryczne 293 - 294; cz. policentryczne 296, 302, 411, 420, 423; cz. socjocentryczne 296; cz. spacjocentryczne 292 - 304, 364 - 365, 406, 411 - 412, 422 - 423; cz. stylocentryczne 295; cz. systemocentryczne 295

Dajmonion 9, 31; por. Pole dajmoniona
Depersonalizacja 285, 300 - 302, 336, 339, 378, 397
Deteologizacja 137 - 141, 305 - 316
Dezintegracja pozytywna 220, 340
Dialog 5 - 10, 37, 108, 114, 130, 161, 248, 266, 281, 316 - 317, 346, 350, 353, 358, 407 - 420, 422
Doskonałość 156, 176, 239, 242 - 243, 251 - 252, 265, 297, 412
Dzieła 15 - 19, 22 - 23, 35, 39 - 41, 45, 47, 65 - 66, 70 - 71, 78, 80 - 81, 92, 94, 95, 99 - 102, 106, 113, 117, 159, 171, 180, 196, 226, 244, 262, 278, 284 - 285, 313, 324, 333, 338 - 339, 363 - 364, 368, 404, 418, 422, 425

Eikantropia 328, 421
Eksterioryzacja 23 - 24, 39 - 41, 45 - 46, 64, 75, 91 - 97, 99, 117 - 118, 124, 126 - 128, 130, 133, 174, 233, 263, 271, 283 - 284, 286, 288, 308 - 309, 327, 365, 410, 422
Emanacja 196 - 197, por. Masy emanacyjne
Ergantropia 5, 9, 10, 45 - 46, 78, 105, 181, 271 - 272, 284, 286, 303, 309, 317, 322 - 332, 341, 363, 370 - 373, 378, 384, 406, 410 - 412, 421 - 422
Eucharystia 305 - 316
Eutopia 16, 194, 252, 424

Filozofia 8, narodziny filozofii z ducha muzyki 227 - 228, 334; f. człowieka 11, 15 - 16, 18 - 19, 29, 33, 58, 75, 124, 370; f. kultury 37 - 44, 75, 105, 124, 181, 183, 213, 228, 233, 236, 239, 243 - 244, 270 - 281, 314, 363, 409, 411; f. muzyki 6, 105, 221 - 222, 285 - 290, 423; f. przestrzeni, patrz: Przestrzeń; f. portretu, patrz: Portret; f. spotkań 349 - 355, 358 - 366, por. Inkontrologia; f. snów 6; f. warsztatu 6, 183, 423; f. wychowania 201 - 206
Fragmentaryzacja 23, 26, 61, 64, 98, 118, 127 - 128
Historia filozofii 6, 19 - 20, 23, 25 - 26, 37 - 38, 44, 56 - 57, 74 - 75, 93, 97, 104 - 105, 128, 135 - 136, 140, 143, 155, 216 - 223, 227 - 228, 246, 254 - 255, 317, 338, 354, 408 - 409
Homo in rebus 78, 324

Identyfikacja, patrz: Utożsamianie się
Ideometria 394
Ikonometria 423
Imię 15 - 18, 45, 69 - 70
Inkontrocentryzm 295
Inkontrologia 5, 9, 10, 44, 105 - 115, 126 - 131, 135 - 136, 157 - 167, 171 - 175, 181, 188 - 191, 206, 215 - 224, 226, 231 - 249, 254 - 265, 317, 328, 334 - 341, 349 - 366, 374 - 375, 386, 393 - 406, 409 - 410, 422; i. religioznawcza 107 - 115; inkontrologiczna metoda, patrz: Metoda inkontrologiczna; i-na teoria czytania 393 - 407; i-na teoria uwagi 380
Inkontrometria 128, 158, 423
Inspiracja, inspiratywność 5, 174, 385; źródła inspiracji 20, 287, 388 - 389, 394, 408; por. Moc inspirowania
Integracja policentryczna 120, 340
Interferencja znaczeń 423
Interioryzacja 39, 41, 45, 72, 75, 88 - 91, 127, 227, 262, 272, 283, 309, 327 - 328, 347, 422
Irradiacja kolorystyczna; ir. sonory-

styczna; ir. semantyczna 160 - 161, 423
Iryzacja semantyczna 379, 385, 423
Istnienie, stopniowanie istnienia 368 - 369

„Jeszcze nie" 76, 222 - 223, 230, 232, 236, 246 - 250, 268, 321 - 322, 356, 367, 415 - 416, 420, 423, 425

Kontekst 25, 49, 53, 56, 87, 93, 95, 101 - 102, 119, 139, 149 - 150, 166, 175, 226, 356, 378 - 379, 385, 397, 409, 423; równoczesna przynależność do wielu różnych kontekstów 101, 294, 321, 347, 365 - 366, 379, 423
Kultura 5, 13 - 15, 22 - 29, 45, 81, 131, 156, 164 - 165, 171, 270 - 290, 423; kultura czyli „człowiek w rzeczach" 81, 327, por. Ergantropia; k. świecka 6, 139 - 140, 169 - 170, 318, 423

Magnes, magnetyzm, magnetyczna moc przyciągania 10, 63, 98, 163, 259, 264, 266, 332, 360, 362, 370, 380, 382 - 384, 387, 389, 398 - 400, 411, 422
Malarstwo 8, 91, 96, 106, 121 - 124, 182, 209 - 211, 301, 328, 337 - 338, 368 - 370, 389 - 391; m. filozoficzne 183, 390 - 391
Mapa problemów 270 - 280
Masy apercepcyjne 23, 50, 76, 136, 195, 216 - 217, 261, 360 - 362, 369 - 370, 373, 382, 395 - 407; m. decepcyjne 360; m. emanacyjne 361; m. obronne 361; m. plastyczne 361
Melantropia 328 - 330, 421
Metafora 11, 26, 365 - 366, 389 - 391
Metoda inkontrologiczna 128, 136, 216 - 223, 334, 410; pluralizm metodologiczny 216, 221, 228 - 229
„Metoda dwóch wież" 418 - 419
Miejsce spotkań, patrz: Przestrzeń
Moc chryzogenna 266, 422; m. ewokowania wrażeń słuchowych i wzrokowych 168 - 169; m. generatywna 330 - 331, 385; m. inspirowania (pobudzania do aktywności twórczej) 5 - 6, 163, 174, 217 - 218, 416, 425; m. irradiacyjna 161; m. magnetyczna, patrz: Magnes; m. melogenna 422; m. muzykogenna 266; m. onirogenna 422; m. portretogenna 266, 422; m. retroaktywna 333 - 334; m. spacjogenna 266, 322, 332, 406, 416, 422
Modus, est modus in rebus 323; *m. cogitandi* 378, *m. investigandi* 323, *m. loquendi* 42, 133, 378
Muzyka 6, 8, 157, 160 - 161, 182 - 183, 222, 224 - 225, 227 - 228, 230, 238, 242, 259 - 260, 263, 285 - 290, 300 - 302, 322, 326, 328 - 330, 334, 338, 352, 366
Muzykometria 423
Myśli w przestrzeni 374 - 385; gęstość zamyślenia 382, 386 - 405, 423; rodzenie się własnych myśli 5, 6, 23, 385, 425

Nauczyciele 8 - 10, 52, 57, 76 - 77, 89, 92, 106, 117, 125, 164, 168, 186 - 206, 288, 291, 347, 364, 371 - 373, 410
Nowość jako wartość 8, 21, 176 - 179, 207, 226, 231 - 249, 253, 261, 401, 415, 423, 425

Obecność 311 - 313; o. w kulturze 16 - 18, 20, 22 - 29, 113; o. ludzi w wytwarzanych przez nich rzeczach 5, 78, 80, 81, 89 - 90, patrz: Ergantropia
Obraz 311 - 312; patrz także: Portret
Oczekiwanie na coś nieoczekiwanego 341 - 342, 415, 421, 423
Ontologia „jeszcze nie", patrz: „Jeszcze nie"; o. relacjonalna 315 - 316, 320 - 321, 333

Opera omnia 65, 77, 118 - 119, 128, 134 - 135, 138, 143, 267 - 269

Percepcje nieświadome 380 - 381
Personifikacja 27, 31, 43, 307
Perspektywa inkontrologiczna 119, 121
Plastyczność, czyli podatność na przekształcenia 361, 385; patrz także: Przekształcalność
Pluralistyczna teoria osobowości 30 - 31, 215; patrz także: Polimeryzm, Wielocząstkowa struktura osobowości
Pokarm 21, 75, 327, 372, 425
Pole dajmoniona 7, 9, 185 - 186, 191, 201, 203, 205, 227, 288, 328, 340, 347, 349, 362; p. dojścia 84 - 85, 97, 290, 304, 317, 331, 356, 364, 419 - - 420; p. napięć 219, 227, 264, 266; p. przejścia 85, 98, 100, 265; p. wyjścia 10, 84 - 85, 102, 106, 266, 395
Policebronika 423
Policentryczna struktura osobowości 85 - 89, 216 - 224, 262, 364 - 365, 400 - 402, 416 - 417
Poligram 98, 113, 120, 375
Polikrenika 423
Polimeryzm 10, 105, 224 - 225, 281, 324, 422, 425
Polipsychizm 224
Poliptychiczna, czyli wielowarstwowa struktura osobowości 224, 422
Portret 6 - 7, 9 - 10, 23, 55 - 68, 71 - 72, 121 - 123, 168 - 171, 176 - 178, 180 - - 184, 280, 291 - 292, 312, 319 - 321, 338, 405 - 407; portrety nauczycieli 192 - 197; p. filozofów 222 - 223, 280; portretowanie przedmiotami 53 - 54, 68, 77
Potomność 16 - 17, 20 - 21, 92, 100 - - 101, 213, 282
Projektowanie spotkań 166 - 167, 200, 226, 232 - 233, 351 - 353, 356, 361, 375, 422; p. dialogu 414 - 418
Promieniowanie 160 - 161, 332, 421
Protonika 249, 423
Przekształcalność 142 - 157, 166, 175 - - 176, 180 - 181, 278, 288 - 289, 291, 364, 379, 385, 398; pole wielorako przekształcalne 412, 423
Przedmiot ergantropijny 322, 332 - - 333, 342, 373, 375 - 377, 406, 411, 413, 422, 424; p. spacjogenny 372
Przenikanie, wzajemne przenikanie się osób i rzeczy 349
Przestrzenność myśli 170, 255
Przestrzeń 76, 297, 302, 415 - 416; p. dialogu 8 - 10, 424; p. dla aktywności współtwórczej 5, 9 - 10, 103, 157, 179 - 181, 235, 243, 247 - 248, 253, 265, 268, 280, 283, 292, 297 - - 298, 302 - 303, 309, 332, 363 - 364, 367, 411 - 412, 416, 420, 422, 425; p. spotkań 6, 9 - 10, 254 - 266, 360, 374, 382, 393
Przetreszczanie 41 - 43, 101 - 102, 379
Przypadek 285, 415 - 421, 424
Puste pola 145 - 147, 155, 179, 243, 247 - 248, 265, 283

Recepcja 5, 23, 98 - 99
Rekreacja 364
Religia 6, 14 - 15, 38, 41 - 42, 139, 277, 317 - 318
Res creanda 413
Rozstania 108, 114, 131, 173 - 174, 221
Rozszczepianie się 6, 58 - 59, 91, 342 - 346, 355, 401 - 402, 417
Roztapianie religii w kulturze świeckiej 6, 166, 318, 423
Różnorodność jako wartość 15, 198 - - 199, 201, 203, 232, 248 - 249, 252 - - 253, 423 - 424
Rysunek 7 - 10, 48 - 49, 169, 375
Rzeźba 91, 118

Sens życia 16 - 19, 39, 78, 99 - 100, 277, 363
„Się" 275, 297
Socjalizm 166 - 167, 200 - 201

Spacjocentryzm 5, 9, 10, 105, 157, 281, 292 - 304, 364 - 365, 406, 411 - 412, 422 - 423
Sposoby czytania 119, 155 - 156, 303 - 304, 319 - 320, 330, 363, 385, 406, 411; s. istnienia 18 - 20, 47 - 74, 78, 205, 289, 308, 323, 356; s. komponowania 226, 287, 290, 329; s. myślenia 119, 226, 287, 290, 317, 331; s. oglądania 337, 413; s. wytwarzania rzeczy 287, 323, 410
Spotkania 5, 116 - 120, 123, 132 - 135, 156 - 167, 188 - 200, 202, 309, 321, 333 - 334, 344, 364, 369, 372, 393 - 405, 409 - 410, 418, 421; klasyfikacja s. 96 - 99, 165, 171 - 173; s. owocne 6, 96, 106, 132, 136, 158, 172 - 173, 385, 401, 422, 424 - 425; s. w rzeczach 5, 9 - 10, 334 - 341, 349 - 356, 411, 422, 425; s. kultur 131, 166, 359
Struktura, równoczesna wielość struktur tego samego przedmiotu 292, 308, 320 - 322
Styl 289, 324, 384
System filozofii kultury 5 - 6, 19 - 21, 44, 77, 105, 181, 253, 255, 279 - 280, 319, 323, 331, 342, 348, 355, 371, 373 - 374, 386, 406 - 426; s. otwarty 5 - 6, 359, 420 - 426, patrz: Przestrzeń dla aktywności współtwórczej

Teologia 11 - 12, 14, 22, 25, 27 - 28, 35, 44, 122, 245 - 246, 359; t. eucharystii 305 - 322, 325, 373; t. ikony 320; t. spotkania 106 - 115, 158, 352; t. wskrzeszania 320
Teoria czytania 74 - 75, 77, 118, 247 - 248, 317, 406, 411, 423, patrz także: Czytanie; t. dialogu 114, 408 - 420, patrz: Dialog; t. portretu 192 - 197, patrz: Portret; t. spotkań, patrz: Inkontrologia; t. wychowania 112
Tychika 424

Umiejętność rozszczepiania się 416 - 417
Utopia 16, 194
Utożsamianie się 29 - 36, 65 - 68, 77, 92, 98, 325, 329, 345, 368, 425

Warsztat 6, 154, 406
Wdzierowstąpienie 282 - 284, 320, 329, 362 - 364, 404
Wieloaspektowość 271, 303, 321, 411
Wielocząstkowa struktura osobowości 10, 77, 224 - 225, 281 - 290, 342 - 346, 364 - 365, 372 - 373, 393, 400, 422, 425
Wielokształtność 322
Wielopodmiotowość uczestników dialogu 413 - 414, 424
Wieloznaczność 101, 321, 423
Wir 292
Wspólnota 309 - 310, 314 - 316, 327
Współobecność 24 - 25, 29, 101, 120, 124
Współtwórcza aktywność 5, 55, 76; patrz: Przestrzeń dla aktywności współtwórczej
Wymiary człowieka 212, 264 - 265, 330; w. myśli 170, 382 - 383

Zadania 188 - 189
Zamyślenie 382, 386 - 405
Zbitka 55 - 58, 73, 77, 91, 129

SPIS TREŚCI

Wstęp 5
Rysunek jako motto 7

1966

Ateistyczna perspektywa nieśmiertelności 11
Post scriptum (1988) 19

1967

O formach obecności człowieka w kulturze . 22
„Ciała zmartwychwstanie" 29

1968

Ateistyczna filozofia kultury . . 37
Post scriptum (1989) . . . 43

1972

O sposobach istnienia człowieka w książce 47
Post scriptum (1989) 74
Homo in rebus czyli o sposobie istnienia ludzi w wytworzonych przez nich przedmiotach a w szczególności o formach pośmiertnej obecności człowieka w kulturze 78
Rzecz urzeka 81
Pole wyjścia, pole dojścia i pole przejścia 84
O czynnikach policentryzujących naszą osobowość 85
Akumulacja „Kapitału duchowego" 89
Tworzenie się pojęcia eksterioryzacji 91
Obecność negowanego w negacji 95
Próba klasyfikacji spotkań 96
Jedność świata ludzi i świata dzieł 99
Post scriptum (1989) 103

1973

„Teologia spotkania" a zadania religioznawczej inkontrologii . 107

Come l'uom s'eterna (W jaki sposób człowiek zdobywa nieśmiertelność) 115

1974

Zadania i metody inkontrologii 126
Pojęcie spotkania we włoskiej filozofii katolickiej . 132
Post scriptum (1989) 135
O pojęciu deteologizacji 137
Post scriptum (1989) 140

1975

Teksty filozoficzne z punktu widzenia ich przekształcalności . 142
Post scriptum (1989) 156
O marksistowską inkontrologię. Zarys ogólnej teorii spotkań . 157

1977

Portrety filozofów 168
O ambicji wkraczania na nowe obszary . 176
Portret jako „pole przekształcalne" . . 180
Post scriptum (1989) 181

1979

Pole dajmoniona 185
Post scriptum (1989) 187
W drodze do teorii spotkań 188
Uwagi do „teorii portretów nauczycieli" . 192
Post scriptum (1989) 194
Dialektyka spotkań i autokreacji . . . 197
Post scriptum (1989) 199
Filozofia wychowania 201
Post scriptum (1989) 205

1980

Człowiek wobec czasu . . . 207
Post scriptum (1989) . . 214

1982

Metoda inkontrologiczna w historii filozofii a policentryczna struktura osobowości filozofów 216
Post scriptum (1989) 224

1983

Nowość jako aksjologiczna kategoria inkontrologii . 231
Post scriptum (1989) 249

1984

Przestrzeń spotkań. Prolegomena do inkontrologicznej filozofii przestrzeni 254
Post scriptum (1989) 265

1986

Co to jest filozofia kultury? 270
Post scriptum (1989) 280
Wielocząstkowa struktura podmiotu kultury 281
Post scriptum (1989) 290
O czytaniu spacjocentrycznym 292
Post scriptum (1989) 304
Ateistyczny sens teologii eucharystii 305
Post scriptum (1989) 317

1987

Ergantropia jako centralna kategoria filozofii kultury . 323
Post scriptum (1989) 331
O spotkaniach twórców w przedmiotach 334
Post scriptum (1989) 341
Spotkania w rzeczach 349
Post scriptum (1989) 354
Polska filozofia spotkania 358

1988

O aktywności tworzywa . . . 367
Post scriptum (1989) . . . 371
Myśli w przestrzeni 374
Post scriptum (1989) 386
O mierzeniu gęstości zamyślenia . . 386
Post scriptum (1989) 406

1989

Teoria dialogu jako składnik systemu filozofii kultury . 408
Post scriptum (1989) 418
Manifest z dnia 27 maja 1989 r. 420
Skorowidz osób 427
Skorowidz pojęć 433

32000.-

Książka ta jest kroniką ruchu myśli zmierzającej do zbudowania otwartego systemu filozofii kultury. Rozwijaną w tej książce filozofię kultury można streścić w trzech zdaniach, wskazujących na jej trzy najważniejsze części składowe: ergantropię, inkontrologię i spacjocentryzm [...].

Zebrane w tej książce prace z lat 1966 - 1989 mają pokazać dzieje budowy tego systemu. Wartość tych prac — według przyjętego przeze mnie kryterium wartości — powinna być mierzona ich „inspiratywnością", czyli mocą oddziaływania na umysł czytelnika w taki sposób, żeby pobudzało go ono do rozważań, w toku których rodzić się będą jego własne myśli. Coś niecoś o tej mocy już wiem, ponieważ prace te były czytane, omawiane, dyskutowane, cytowane, objaśniane i krytykowane przez setki rozmaitych czytelników; weszły do „społecznego obiegu", stając się partnerem dialogu dla ludzi o różnych specjalnościach i poglądach. [...]

(Ze Wstępu)

ISBN 83 - 01 - 10126 - 1