

STUDIA PHILOSOPHICA WRATISLAVIENSIA

vol. XIX, fasc. 2 (2024)

WYDAWNICTWO UNIWERSYTETU WROCŁAWSKIEGO

STUDIA PHILOSOPHICA WRATISLAVIENSIA

vol. XIX, fasc. 2 (2024)

Redaktor naukowy numeru/ Issue Editor
ADAM CHMIELEWSKI

Redaktor naczelny/ Editor-in-Chief
ADAM CHMIELEWSKI

Zastępca redaktora naczelnego/ Deputy Editor-in-Chief
ARTUR PACEWICZ

Zespół redakcyjny/ Editorial Team
ROMAN KONIK
DAMIAN LESZCZYŃSKI

Sekretarzynie redakcji/ Editorial Secretary
URSZULA LISOWSKA

Adres redakcji/ Editorial Office
INSTYTUT FILOZOFII UNIwersYTETU WROCLAWSKIEGO
ul. Koszarowa 3 51-149 Wrocław
e-mail: studiaphilosophica@poczta.fm
www.wuwr.pl/spwr

© Autorzy, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego
i Wydawnictwo „Szermierz” sp. z o.o., 2024

Publikacja udostępniona na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa 4.0 (CC BY 4.0).

Pewne prawa zastrzeżone na rzecz autorów oraz Wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego
i Wydawnictwa „Szermierz” sp. z o.o.
Treść licencji jest dostępna pod adresem
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

ISSN: 1895-8001 (SPW)
ISSN: 2957-2460 (SPW, online)

Czasopismo „*Studia Philosophica Wratislaviensia*” ukazuje się
przy wsparciu finansowym Instytutu Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego

The journal *Studia Philosophica Wratislaviensia* is financially supported
by the Institute of Philosophy of the University of Wrocław

Opracowanie edytorskie, typograficzne oraz rozpowszechnianie/
Editorial and Typographical Preparation, and Distribution
WYDAWNICTWO UNIwersYTETU WROCLAWSKIEGO
pl. Uniwersytecki 15, 50-137 Wrocław
tel. 71 3752474, e-mail: wydawnictwo@uwr.edu.pl
www.wuwr.eu

SPIS TREŚCI

RENATA ZIEMIŃSKA, <i>Niesprawiedliwość poznawcza według Mirandy Fricker. Zastosowania, zarzuty i kontynuacje</i>	5
NORBERT FREJEK, <i>Kontrreformacja i herezja w tekstach Leszka Kołakowskiego. Próba przebudowy terytorium</i>	19
PIOTR MARTIN, <i>Czego nie będziemy wiedzieć o Czystej Formie?</i>	39
DOMINIKA JACYK, <i>Obecność idei kontemplacji w malarstwie Michaela Willmanna</i> ...	51
BEATA TROCHIMSKA-KUBACKA, <i>Transformations of the Notion of Landscape in the Context of Nature–Culture Relations</i>	63
ANTONI TORZEWSKI, <i>Czym jest postmodernizm? Głos po latach</i>	77
ZOLTÁN SÓSTAI, <i>Modeling Qualia with Physical Computers</i>	107

RENATA ZIEMIŃSKA
Uniwersytet Szczeciński
ORCID: 0000-0002-4403-0987

Niesprawiedliwość poznawcza według Mirandy Fricker

Zastosowania, zarzuty i kontynuacje

Epistemic Injustice According to Miranda Fricker: Applications, Objections, and Developments

Abstract: The article presents the concept of epistemic injustice developed by Miranda Fricker (2007, 2017). The term refers to instances in which an individual is assigned an inferior epistemic position and thus is at risk of non-epistemic mistreatment. Fricker discusses testimonial injustice (subconsciously seeing someone as less credible) using the example of Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre. Hermeneutical injustice, which is described as either a gap in knowledge or a harmful interpretation in the collective imagination, is exemplified by sexual harassment and homosexuality. One of the major critiques and developments of the concept of hermeneutical injustice was presented by Arianna Falbo (2022). She argues that the sources of hermeneutical injustice are not limited to gaps in knowledge but also a plethora of misleading concepts which cover up and overpower better concepts. Thus, the mere presence of appropriate concepts is not enough, the absence of harmful concepts is also necessary. The author claims that modifying the concept of epistemic injustice as proposed by Falbo explains why the existence of a nonbinary gender category in the German legal system was not sufficient to reject the binary gender system. Finally, the author discusses an analogous concept of epistemic disobedience from decolonial philosophy¹. These discussions result in

¹ W. Mignolo, *Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom*, „Theory, Culture & Society” 26 (2009), nr 7–8.

the claim that epistemic errors, overlooking certain experiences and/or usurping objectivity are the basis of unintentional discrimination.

Keywords: Miranda Fricker, testimonial injustice, hermeneutic injustice, feminism, nonbinary gender/sex, Simone de Beauvoir, Arianna Falbo, Walter Mignolo

Wprowadzenie

Poznawcza niesprawiedliwość (*epistemic injustice*) to kategoria ukuta przez Mirandę Fricker². Charles W. Mills uważa, że kategoria poznawczej niesprawiedliwości wyrasta z dyskusji nad ideologiami takimi jak kapitalizm, patriarchy czy rasizm, które reprezentują, kamuflują i legitymizują interesy grupy dominującej³. Fricker przyznaje się do inspiracji Marksem i Foucault⁴, ale jednocześnie chce, aby jej pojęcie poznawczej niesprawiedliwości wyszło z długiego cienia tych myślicieli. Nie chce mówić tylko o klasach społecznych, ponieważ równie dyskryminujące są rasa czy płeć i nie chce radykalnego zrównania wiedzy z władzą. Zakłada, że wiedza sytuuje się również poza władzą a niesprawiedliwość poznawcza to uciszanie tej zmarginalizowanej wiedzy⁵.

Miranda Fricker postanawia porzucić spory z tradycją i rozpocząć myślenie od doświadczenia osób dyskryminowanych. Zauważa, że przemoc i krzywda występują już na etapie słuchania i formułowania kategorii pojęciowych, a doświadczają tego kobiety, mniejszości płciowe i seksualne, rasowe i etniczne oraz inne osoby pozbawione władzy. Zdolność utrwalania kategorii pojęciowych mają grupy dominujące, których głos jest słyszany i poważany. To jednak nie zmienia jego partykularności, tego, że wyraża interesy swojej grupy choć funkcjonuje jako uniwersalnie ważny. Jak się okazuje ta dysfunkcja poznawcza staje się dysfunkcją moralną, a krzywda symboliczna przekłada się na krzywdę cielesną. Artykuł jest próbą przedstawienia koncepcji Fricker, jej niektórych późniejszych zastosowań, krytyk, kontynuacji zmierzających do ulepszenia tej kategorii oraz koncepcji pokrewnych.

Pojęcie niesprawiedliwości poznawczej według Mirandy Fricker

Miranda Fricker pisze, że ogólnie mówiąc, poznawcza niesprawiedliwość to sytuacja, kiedy komuś przyznaje się gorszy status poznawczy i z tego powodu grozi

² M. Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the ethics of knowing*, Oxford 2007.

³ Ch.W. Mills, *Ideology*, [w:] *Routledge handbook of epistemic injustice*, I.J. Kidd, J. Medina, G. Pohlhaus Jr. (eds), New York 2017, s. 104.

⁴ M. Fricker, *Evolving concepts of epistemic injustice*, [w:] *Routledge handbook of epistemic injustice*, s. 56.

⁵ Wcześniej w roku 1998 Pierre Bourdieu (*Męska dominacja*, tłum. L. Kopciewicz, Warszawa 2004) opisał zjawisko przemocy symbolicznej. Takie instytucje jak Rodzina, Szkoła, Kościół, Państwo transmitują narrację, która obwieszcza, że naturą kobiety jest posłuszeństwo, niższa inteligencja, obowiązki macierzyńskie i opiekuńcze. Wiele kobiet bezwiednie przyjmuje tę opowieść, kiedy nie ma dostępu do lepszej i na tej podstawie akceptuje swój podrzędny status oraz narzucone obowiązki.

mu złe traktowanie w sensie pozapoznawczym⁶. Wcześniej wymieniała dwa sposoby poznawczej niesprawiedliwości: niesprawiedliwość co do wiarygodności (*testimonial injustice*) i niesprawiedliwość hermeneutyczną⁷. Pierwsza to nieświadome zaniżanie wiarygodności wypowiedzi jakiejś osoby z powodu istniejącego przesądu na temat gorszej płci czy gorszego koloru skóry, druga to luka pojęciowa w społecznym systemie znaczeń, która ignoruje doświadczenie jakiejś grupy. Fricker uważa, że te zjawiska wynikają z nierównej władzy i przesądów, które ta władza generuje⁸. Można dodać, że te przesady mają zapewnić władzy gładkie i trwałe funkcjonowanie; inaczej mówiąc władza generuje swoją ideologię czyli narrację na temat świata z perspektywy własnych interesów.

Niesprawiedliwość co do wiarygodności ma miejsce wtedy, gdy z powodu istniejącego przesądu osoba słuchająca bezwiednie przyznaje osobie mówiącej zaniżony stopień wiarygodności, na przykład sąd i policja nie wierzy zeznaniom tylko dlatego, że świadek jest ciemnoskóry; pomysł zgłoszony przez kobietę na zebraniu biznesowym jest lekceważony, ale podobny pomysł zgłoszony za pośrednictwem zaufanego kolegi jest już traktowany poważnie⁹. Przesąd, że kobiety są nieracjonalne a ciemnoskórzy agresywni zaniża wiarygodność mówców z tej grupy. Skutkiem poznawczym tej niesprawiedliwości może być zablokowanie istotnej informacji, zbyt szybkie odrzucenie hipotezy, a skutkiem moralnym degradacja osoby jako podmiotu poznającego i jako człowieka, a dalszym efektem może być jej utrata wiary w siebie. Jest to zatem zjawisko zarazem krzywdzące i nieracjonalne. Fricker ilustruje dyskryminację rasową na podstawie powieści Harper Lee *Zabić drozda*, a dyskryminację kobiet na podstawie filmu *Utalentowany pan Ripley* (reż. Anthony Minghella, 1999). W pierwszym przypadku ciemnoskóry mężczyzna jest oskarżony o gwałt białej kobiety i staje przed sądem złożonym z białych osób, które nie wierzą jego spójnym zeznaniom mimo celnej obrony. W efekcie zostaje niesłusznie skazany. W drugiej historii kobieta ma istotne informacje na temat śmierci swojego narzeczonego, ale jego ojciec lekceważy jej słowa jako kobiecą intuicję, natomiast poważnie traktuje pokrętną relację mężczyzny, który był faktycznym mordercą. Fricker podaje też przykład filozoficznej dyskryminacji na podstawie *Pamiętnika statecznej panienki* Simone de Beauvoir¹⁰. Skupię się na tym ostatnim przykładzie.

Jest tam opis spotkania w Ogrodach Luksemburskich, w czasie którego Simone de Beauvoir przedstawiła swoją koncepcję pluralistycznej etyki Jean-Paulowi Sartrowi. Sartre argumentował, że ta koncepcja jest do niczego. Filozofka była do niej przywiązana i walczyła z Sartrem trzy godziny, ale w końcu uznała swoją przegraną w tej dyskusji i przyznała, że jej pojęcia są mgliste a rozumowania kuleją. „Już nie jestem pewna tego, co myślę, a nawet, czy myślę» zapisałam zbita z tropu”¹¹. Uznała, że nie nadaje się do filozofii. Zaakceptowała to i nawet jako dojrzała kobieta, redagując te wspomnienia (pierwodruk 1958), nie dostrzegła winy Sartre’a.

⁶ M. Fricker, *Evolving concepts of epistemic injustice*, s. 53.

⁷ M. Fricker, *Epistemic Injustice*, s. 1.

⁸ *Ibidem*, s. 7–8.

⁹ *Ibidem*, s. 47.

¹⁰ S. de Beauvoir, *Pamiętnik statecznej panienki*, tłum. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 2002.

¹¹ *Ibidem*, s. 354.

Jednak Fricker uznaje to za przykład niesprawiedliwości co do wiarygodności¹². Píše, że Sartre w tej rozmowie podważył intelektualne zdolności de Beauvoir i poznawczo ją upokorzył¹³. Koncepcja pluralistycznej etyki nie była gorsza co do precyzji i uzasadnienia od idei Sartre'a, ale rozmowa toczyła się w takim kontekście kulturowym, w którym de Beauvoir jako kobieta miała niższy kredyt zaufania. Wspomina, że mierzyła się z Sartrem co dzień i w dyskusjach zawsze ponosiła klęskę. Píše: „zdałam sobie sprawę, że wiele moich poglądów opierało się na założeniach powziętych z góry, na obłudzie, na roztargnieniu”¹⁴. Jej samokrytyka jest cenna, ale takie zarzuty dotyczą każdego myśliciela, tymczasem tylko ona jest deprecjonowana z tego powodu. Czuła się niepewna swoich zdolności.

Bo nie tylko Sartre zmuszał mnie do skromności: Nizan, Aron, Politzer mieli nade mną poważną przewagę... znali mnóstwo nowości, o których nie miałam pojęcia, byli przyzwyczajeni do dyskusowania; brakowało mi najbardziej metody i perspektyw; świat umysłowy był dla mnie rozległym chaosem, wśród którego poruszałam się raczej po omacku; ich poszukiwania były, przynajmniej w ogólnym zarysie, zorientowane¹⁵.

De Beauvoir uznawała intelektualną przewagę swoich kolegów, ale Fricker demaskuje to odczucie. Oni mieli kredyt zaufania, którego ona nie miała, to tak jakby na nią przerzucić cały ciężar dowodu.

Dzięki Fricker można dostrzec, że Sartre i de Beauvoir nie są świadomi procesu dyskryminacji, który w tej scenie jest opisany. De Beauvoir uznaje swoją słabość, a Sartre z rozbijającą szczerością wypowiada swoją patriarchalną ocenę jej dokonań intelektualnych. Mężczyzna ma tutaj domyślne zaufanie, a kobieta ma dowodzić wszystkiego przy braku wstępnego zaufania. Nic dziwnego, że sama czuje, że jej myśli nie są tak pewne jak wypowiedzi kolegów. Wszyscy tutaj błędzą po omacku, ale tylko kobieta jest rozliczana z braku wystarczającej precyzji. Krzywdą poznawczą jest tutaj wykluczenie kobiety z dyskusji, ale także wykluczenie tego, co chciała powiedzieć. I są krzywdy poznawcze dodatkowe jak utrata pewności siebie, czy zahamowanie rozwoju. Słusznie Fricker¹⁶ píše, że niesprawiedliwość poznawcza to dyskryminacja, której łatwo nie zauważyć. Jej zdaniem świadoma dyskryminacja to inne zjawisko, zasługujące na osobną nazwę.

Drugi rodzaj, niesprawiedliwość hermeneutyczna polega nie na deficycie wiarygodności, ale na luce w kolektywnej wyobraźni¹⁷, na braku nazwy w publicznym języku dla jakiegoś doświadczenia lub na niewłaściwej interpretacji tego doświadczenia. Nie jest to działanie pojedynczego człowieka lecz nieświadomy deficyt zbiorowej wyobraźni. Jego skutkiem jest jednak krzywda wyrządzana żyjącym osobom,

¹² M. Fricker, *Epistemic Injustice*, s. 50.

¹³ *Ibidem*, s. 51.

¹⁴ S. de Beauvoir, *Pamiętnik statecznej panienki*, s. 354.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ M. Fricker, *Evolving concepts of epistemic injustice*, s. 54.

¹⁷ A. Falbo doprecyzowuje zasoby hermeneutyczne (*hermeneutical resources*) jako narzędzia interpretacyjne takie jak tropy, narracje, historie, skrypty oraz pojęcia (*Hermeneutical Injustice: Distortion and Conceptual Aptness*, „Hypatia” 37 (2022), nr 2, s. 358). Można do tego dodać wyobrażenia, istotne obrazy, modele, schematy poznawcze.

których doświadczenie nie jest społecznie zrozumiałe, ponieważ nie ma nazwy albo ma krzywdzącą interpretację.

Jako przykład Fricker podaje historię kobiety Carmity Wood¹⁸, która pracowała na wydziale fizyki jądrowej w Cornell University w administracji laboratorium i wychowywała samotnie dwoje dzieci. Carmita Wood stała się obiektem niechcianych zalotów jednego z profesorów, który poruszał krocem stojąc przy jej biurku, ocierał się o jej piersi, kiedy sięgał po papiery, osaczył ją w windzie i wymusił pocałunki. Kobieta miała dobre relacje z jego żoną, przestała używać windy, zaczęła odczuwać bóle w kręgosłupie, skrzyła kciuk, poprosiła o przeniesienie do innego wydziału, a kiedy nie uzyskiwała zgody, zwołała się z pracy¹⁹.

Chciała skorzystać z ubezpieczenia od utraty pracy, ale wstydziła się opisać przyczynę porzucenia pracy i nie знаła słowa, które nazywałoby tę sytuację. Kiedy wpisała „względy osobiste”, ubezpieczenia jej odmówiono. Prawniczki, pomagając jej w uzyskaniu ubezpieczenia, ukuły termin „sexual harassment”²⁰. Bez tego terminu trudno było odróżnić molestowanie od flirtowania i nie rozumiano, że to komuś szkodzi. Zjawisko molestowania istniało, kobiety i inne osoby cierpiały z tego powodu, ale w społecznym słowniku nie było nazwy dla tego zjawiska. Powodem braku tej nazwy było to, że kobiety, najczęstsze ofiary, w ograniczonym stopniu uczestniczyły w tworzeniu społecznego słownika. Dopiero w drugiej fali zachodniego feminizmu, kiedy kobiety doszły do głosu w akademii, prawie, polityce, mediach, i zwerbalizowały swoje doświadczenie, ukuto ten termin. Nie było też innych grup zdolnych do ukucia tego pojęcia, takiej mocy nie miały molestowane dzieci. Dobrym przykładem jest molestowanie seksualne dzieci w kościele, kiedy dzieci nie rozumiały, co się dzieje, choć cierpiały a niektórzy duchowni nie rozumieli, że robią coś złego²¹.

Fricker zauważa, że brak kategorii „molestowanie seksualne”, ta hermeneutyczna luka w społecznym słowniku i zasobach społecznej wyobraźni, poznawczo upośledzała zarówno opresora jak i jego ofiarę. Opresor nie rozumiał, że krzywdzi, a ofiara nie rozumiała swojego doświadczenia, była zagubiona i wyizolowana w swoim problemie i nie potrafiła się obronić. Jednak na tym kończy się symetria, ponieważ na poziomie konsekwencji praktycznych ta luka pojęciowa była życiowo niekorzystna dla Carmity Wood, a korzystna dla profesora, przynajmniej w tym sensie, że jego zachowanie nie spotykało się z krytyką. Trzeba też dodać, że ta luka obnażyła jego moralną słabość, ponieważ gdyby to zjawisko było znane i napiętnowane, to prawdopodobnie powstrzymałby się od takiego zachowania²². Można powiedzieć, że ta luka jest efektem patriarchy, który nie dawał kobietom głosu; w efekcie świat był opisany z męskiego punktu widzenia, a zasoby hermeneutyczne wyrażały męskie

¹⁸ M. Fricker korzysta z książki S. Brownmiller na temat ruchu kobiecego, w której opisana jest ta historia: *In Our Time: Memoir of a revolution*, New York 1990.

¹⁹ M. Fricker, *Epistemic Injustice*, s. 150.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ A. Seredyńska, *W stronę profilaktyki wykorzystywania seksualnego małoletnich w Kościele*, „Studia Paedagogica Ignatiana” 22 (2019), nr 3, s. 191–196. Por. *Seksualne wykorzystywanie małoletnich w Kościele. Problem — odpowiedź Kościoła — doświadczenie polskie*, A. Żak, E. Kusz (red.), Kraków 2018.

²² M. Fricker, *Epistemic Injustice*, s. 151.

interesy i męskie doświadczenie. Nie jest to zatem przypadkowa niesprawiedliwość, lecz niesprawiedliwość systemowa, związana z relacjami władzy i luką hermeneutyczną, w której powinno być kobiece doświadczenie. I nie chodzi tutaj o niewiedzę, taką jak niewiedza o skutecznym lekarstwie na raka, tylko o sytuację, gdy wiedza była, ale została uciszona i zmarginalizowana, ponieważ była wiedzą osób społecznie bezsilnych. Jej źródłem jest nierówny udział we władzy.

Fricker odróżnia tutaj krzywdę pierwotną poznawczą od wtórnej praktycznej. Pierwotna krzywda Carmity Wood była taka, że luka pojęciowa sprawiła, że kawałek jej doświadczenia nie był społecznie zrozumiały i nie mogła go zakomunikować, a to bardzo by jej pomogło, gdyby umiała nazwać swoje doświadczenie i gdyby została zrozumiana. Wtórą krzywdą praktyczną były dolegliwości fizyczne z powodu stresu, niemożność przeniesienia się do innego wydziału i konieczność porzucenia pracy, a wreszcie niemożność uzyskania zasiłku dla bezrobotnych²³.

Fricker daje też przykład gejów i lesbijek żyjących w społeczeństwie, które interpretuje ich seksualność jako chorobę, wybryk natury lub grzech. Ta interpretacja nie pasuje do ich doświadczenia miłości do osoby tej samej płci, która jest tak samo piękna jak inne formy miłości. Jednakże ich doświadczenia nie da się wyartykułować w tamtym publicznym języku²⁴. Nie tylko społeczeństwo ich nie rozumie i kwestionuje ich prawo do życia w zgodzie z sobą, ale same te osoby interioryzują tę publiczną interpretację i nie rozumieją samych siebie; pojawia się strach, wstyd, maskowanie, negacja, a nawet autoagresja, dramatyczny przebieg procesu formowania tożsamości²⁵. Poznawczą krzywdą jest nieadekwatne przedstawienie tej grupy osób w społecznym rezerwuarze znaczeń i wykluczenie ich z uczestnictwa w społecznym tworzeniu znaczeń. Wtórą krzywdą jest utrata wiary we własną zdolność rozumienia świata a także społeczne wykluczenie. Fricker proponuje tworzenie nowych znaczeń, aby zapełnić luki lub zastąpić krzywdzące interpretacje i w ten sposób zmniejszać hermeneutyczną marginalizację²⁶. Słusznie dodaje, że korekta indywidualnego zachowania poszczególnych osób nie naprawi sytuacji, potrzebna jest zmiana strukturalna.

Arianna Falbo pisze, że przy tym przykładzie Fricker odchodzi od koncepcji niesprawiedliwości hermeneutycznej jako braku w zasobach hermeneutycznych na rzecz nadmiaru obecności krzywdzących stereotypów²⁷. Można obronić Fricker, mówiąc, że osoby homoseksualne nie mają adekwatnej reprezentacji swojego doświadczenia w opisanych wspólnotach i w tym sensie jest to brak. Falbo ma jednak rację, że poza brakiem jest tam nadmiar krzywdzących schematów poznawczych i wyobrażeń.

Fricker pisze, że w przypadku niesprawiedliwości hermeneutycznej nie ma winnego, konkretnego podmiotu, który wyrządza krzywdę²⁸. Jest to zjawisko strukturalne. Użytkownicy publicznego języka, w którym jest luka hermeneutyczna, bezwiednie realizują w praktyce zapisaną tam krzywdę symboliczną, na przykład odrzucają

²³ *Ibidem*, s. 162.

²⁴ *Ibidem*, s. 165.

²⁵ *Ibidem*, s. 168.

²⁶ *Ibidem*, s. 174.

²⁷ A. Falbo, *Hermeneutical Injustice*, s. 359.

²⁸ M. Fricker, *Epistemic Injustice*, s. 159.

skargę molestowanej kobiety, wysyłają osobę nieheteronormatywną do lekarza lub zalecają pokutę. Tylko najbardziej wrażliwi potrafią nadrobić braki systemu z luką pojęciową, dostrzec krzywdę nienazwaną i zmienić swoje działanie, czyli zatrzymać się przed osądzeniem takiej osoby czy zignorowaniem jej problemu. Od zwykłych użytkowników języka trudno wymagać, aby byli tak przenikliwi czy wrażliwi. Winę ponosi całe społeczeństwo za podtrzymywanie tego wybrakowanego i krzywdzącego systemu pojęciowego. Obie formy poznawczej niesprawiedliwości to nieświadoma dyskryminacja, którą trudno zauważyć i łatwo zignorować²⁹. Niektórzy są krzywdzeni podwójnie, należąc do grupy pomijanej w systemie pojęciowym, jednocześnie tracą wiarygodność jako podmioty poznawcze³⁰.

Niesprawiedliwość hermeneutyczna dobrze opisuje sytuację osób z cechami interplciowymi i z tożsamością niebinarną. W swoich poprzednich artykułach analizowałam takie zastosowania kategorii poznawczej niesprawiedliwości. Binarne pojęcie płci, czyli dychotomiczny podział wszystkich ludzi na dwie rozłączne grupy: kobiety i mężczyźni, dominuje w publicznym języku i w zasobach interpretacyjnych naszej kultury. Wedle tego pojęcia każdy człowiek musi należeć do jednej z tych grup i nikt nie może należeć jednocześnie do obu (te dwie grupy są razem wyczerpujące i wzajemnie wykluczające). To uproszczone pojęcie jest krzywdzące dla osób, które są poza lub ponad tym podziałem, mają cechy płciowe zróżnicowane lub tożsamość ani męską, ani żeńską. Tutaj tylko zamarkuję przejawy tej krzywdy: dzieci z cechami interplciowymi są poddawane operacjom chirurgicznym dostosowującym zewnętrzny wygląd ich ciała do jednej z płci³¹, a osoby z tożsamością niebinarną są zmuszone wybierać spośród dwu płci, choć z żadną się nie identyfikują³².

Wydaje się, że niesprawiedliwość hermeneutyczna występuje też wewnątrz feminizmu w związku z rozumieniem pojęcia kobiecości. Myśl feministyczna zrobiła duży postęp dzięki idei interseksjonalności dyskryminacji. Ujawniły się przyczyny niechęci wobec białego zachodniego feminizmu. Stało się jasne, że nie ma jednego zestawu interesów kobiet, ponieważ w innej sytuacji są kobiety białe i kolorowe, kobiety bogate i biedne, kobiety wielkomiejskie i wiejskie, kobiety religijne i niewierzące, kobiety heteroseksualne i kobiety lesbijki czy kobiety biseksualne, kobiety transpłciowe i cisplciowe, kobiety z cechami interplciowymi i kobiety endopłciowe, wreszcie osoby z tożsamością niebinarną reprezentują czasową lub częściową kobiecość. Jednak tak jak Judith Butler pisała, że jako lesbijka czuła się kobietą niemożliwą, ponieważ kategoria kobiety funkcjonuje w matrycy heteroseksualnej i była marginalizowana na kongresie feministycznym³³, tak obecnie transkobiety bywają

²⁹ M. Fricker, *Evolving concept*, s. 53–54.

³⁰ M. Ficker, *Epistemic Injustice*, s. 159.

³¹ R. Ziemińska, *The Epistemic Injustice Expressed in 'Normalizing' Surgery on Children with Intersex Traits*, „Diametros” 17 (2020), nr 66, s. 52–65; oraz polska skrócona wersja: *Epistemiczna niesprawiedliwość i chirurgia „normalizacyjna” u dzieci z cechami interplciowymi*, „Filozofia w Praktyce” 6 (2020).

³² R. Ziemińska, *Toward a Nonbinary Model of Gender/Sex Traits*, „Hypatia” 37 (2022), nr 2, s. 402–421.

³³ Por. J. Butler, *Uwikłani w płęć*, tłum. K. Krasuska, Warszawa 2008, s. 209; J. Butler, *Koniec różnicy seksualnej?*, [w:] *Gender. Przewodnik Krytyki Politycznej*, tłum. A. Kowalcze-Pawlik, Warszawa 2014, s. 86.

wykluczane z zakresu kobiecości, czego przykładem jest książka filozofki Kathleen Stock oskarżanej o transfobie³⁴.

Pojęcie kobiecości wymaga redefinicji, uelastycznienia, wpisania w kontinuum cech płciowych. Jak pisała Alison Stone³⁵ o płci biologicznej, płeć to klastr cech, które często współwystępują z sobą, ale żadna nie jest konieczna. Można tę klastrowość rozciągnąć na płeć społeczno-kulturową i zastosować do płci w ogóle, obejmującej wszystkie cechy płciowe. Proponuję następującą definicję, która może funkcjonować w ramach niebinarnego pojęcia płci:

(F) S jest kobietą wtw S jest osobą ludzką z wystarczającą ilością żeńskich cech, przy czym samo-określona żeńska tożsamość jest cechą wystarczającą, choć jak inne cechy płciowe nie jest konieczna.

Tak rozumiana kobiecość to spektrum klastrów cech. Macica nie jest domeną wyłącznie kobiet, są inne osoby z macicami, na przykład wśród trans mężczyzn i osób niebinarnych, macicę może mieć osoba z dowolną tożsamością. Z drugiej strony „kobieta z jądrami” to nie oksymoron, ponieważ jest to rzeczywistość niektórych kobiet interplciowych. Wszystkie cechy tradycyjnie nazywane „żeńskimi” są w tym sensie niekonieczne, że mogą nie wystąpić u kobiety. Cechą szczególną jest samo-określona żeńska tożsamość, która też jest niekonieczna, ale jeśli wystąpi, to może być uważana za cechę wystarczającą. Nie ma bowiem powodu, aby nie respektować deklarowanej tożsamości płciowej. Te dwa pojęcia: cecha żeńska i żeńska tożsamość są tutaj terminami pierwotnymi. Dodatkowo są wzajemnie od siebie zależne. Takie uelastycznienie i uspektrowienie pojęcia kobiecości może być podstawą zmniejszenia wewnętrznej dyskryminacji wobec mniejszościowych postaci kobiecości.

Polemikę z Fricker podjęło wielu badaczy. Jednym z nich jest Charles Mills, który uważa, że kategoria niesprawiedliwości poznawczej w wersji Fricker nie jest w stanie zastąpić kategorii ideologii³⁶. Ta pierwsza wskazuje tylko na potrzebę uzupełnienia zmarginalizowanych treści. Ta druga wskazuje na konflikty i różnicę interesów. Kiedy mówimy o ideologii patriarchy (stronnicze patrzyenie na świat z męskiej perspektywy, motywowane męskim interesem grupowym i wsparte fenomenologicznie przez męskie doświadczenie), to widać, że w celu poprawienia losu kobiet nie wystarczy dodać kobiecie doświadczenia do zasobu społecznych znaczeń. Potrzebne jest nie tylko wzbogacenie, ale także odrzucenie patriarchalnego systemu pojęciowego, rozmontowanie błędnych schematów poznawczych, sfalsyfikowanie tezy o kobiecej niższości. W podobnym duchu rozwija pojęcie poznawczej niesprawiedliwości Arianna Falbo.

Arianna Falbo i zakorzenione schematy poznawcze

Arianna Falbo przedstawiła ciekawe uzupełnienie koncepcji Fricker. Źródłem niesprawiedliwości hermeneutycznej są nie tylko luki pojęciowe, ale także nadmiar

³⁴ Por. K. Stock, *Material Girls: Why Reality Matters for Feminism*, Boston 2021; oraz jej polemista A. Briggie, *Which Reality? Whose Truth? A Review Kathleen Stock's Material Girls: Why Reality Matters for Feminism*, „Social Epistemology Review and Reply Collective” 10 (2021), nr 11, s. 52–59.

³⁵ A. Stone, *An Introduction to Feminist Philosophy*, Cambridge, UK 2007.

³⁶ Ch. Mills, *Ideology*, s. 107.

zniekształcających i opresyjnych pojęć, które udaremniają (przykrywają, pokonują, eliminują) zastosowanie lepszych pojęć³⁷. Ważna jest zatem nie tylko sama obecność odpowiednich pojęć, ale także nieobecność krzywdzących pojęć.

Falbo odwołuje się do istniejących już podobnych koncepcji. Gaile Pohlhaus zaproponowała pojęcie świadomej ignorancji hermeneutycznej (*willful hermeneutical ignorance*) na oznaczenie zjawiska, kiedy osoby z grupy dominującej nie chcą skorzystać z hermeneutycznych zasobów dostarczonych przez grupy zmarginalizowane³⁸. Mogą nie chcieć lub nie być w stanie zmienić swoich sposobów myślenia³⁹. W takiej sytuacji nowe zasoby hermeneutyczne są obecne, mogłyby być używane, ale tak się nie dzieje i luki hermeneutyczne dalej funkcjonują w społecznej komunikacji. Podobnie, Kristie Dotson pisze o *contributory injustice*, niesprawiedliwości udziału, kiedy osoby z grupy dominującej nie dopuszczają osób marginalizowanych do udziału w tworzeniu dominujących hermeneutycznych zasobów⁴⁰. Wybierają przesady, choć dostępne są gotowe do użycia zasoby wypracowane w marginalizowanych społecznościach⁴¹. Zdaniem Falbo te przykłady pokazują, że luki hermeneutyczne mogą funkcjonować w grupach dominujących mimo istnienia zasobów hermeneutycznych poza głównym nurtem. Wygląda zatem na to, że to nie samo istnienie tych zasobów jest problemem, ale ich włączenie do głównego nurtu. A może i tam poza obecnością potrzebna jest siła i starcie z zastanym kontekstem.

Kolejną inspiracją jest Patricia Hill Collins, która używa pojęcia kontrolującego obrazu (*controlling image*) na oznaczenie terminu/obrazu służącego utrwalaniu i normalizowaniu opresyjnych stereotypów⁴². Takie obrazy sprawiają, że rasizm, seksizm czy bieda wyglądają naturalnie. Przykładem może być kategoria „mammy” (mamuśka) używana w odniesieniu do ciemnoskórych kobiet. Jest to obraz wiernej, posłusznej domowej służącej stworzony, aby usprawiedliwić eksploatację domowych niewolnic. Idealem ciemnoskórej kobiety jest ta, która kocha białą rodzinę bardziej niż własną, a przy tym zna swoje miejsce posłusznej służącej. Ten obraz pełni funkcję kryterium oceny zachowań ciemnoskórych kobiet. Ciemnoskóra kobieta, która

³⁷ A. Falbo, *Hermeneutical Injustice*.

³⁸ G. Pohlhaus, *Relational knowing and epistemic injustice: Toward a theory of willful hermeneutical ignorance*, „Hypatia” 27 (2012), nr 4.

³⁹ Por. M. Doan, *Resisting Structural Epistemic Injustice*, „Feminist Philosophy Quarterly” 4 (2018), nr 4.

⁴⁰ K. Dotson, *A cautionary tale: On limiting epistemic oppression*, „Frontiers: A Journal of Women Studies” 33 (2012), nr 1, s. 24–47.

⁴¹ E. Barnes zastosowała kategorię hermeneutycznej niesprawiedliwości do pojęcia niepełnosprawności, które niesłusznie skojarzone jest z tragedią, podrzędnością i wstydem a ten krzywdzący stereotyp sprawia, że nie rozumiemy właściwie osób z tej grupy (*The Minority Body: A Theory of Disability*, Oxford 2016). Wielu badaczy stosuje pojęcie poznawczej niesprawiedliwości do grupy osób z doświadczeniem choroby psychicznej, ale także do ekspertów z tego obszaru. Por. M. Wodziński, M. Moskalewicz, *Mental Health Experts as Objects of Epistemic Injustice — The Case of Autism Spectrum Condition*, „Diagnostics” 13 (2023), nr 927. N. Dular (*Mansplaining as Epistemic Injustice*, „Feminist Philosophy Quarterly” 7 (2021), nr 1) zastosowała poznawczą niesprawiedliwość do zjawiska mansplaining, kiedy mężczyźni objaśniają kobietom świat, zakładając, że nadają się tylko do roli słuchaczek, odbierają im rolę osoby, która mogłaby coś o świecie powiedzieć, poznawczą sprawczość, degradują ich podmiotowość.

⁴² P.H. Collins, *Black Feminist Thought*, New York 1990.

szuka pracy poza usługami domowymi, jest postrzegana negatywnie, jako ta, która narusza społeczny porządek⁴³.

Idąc za Collins, Falbo zauważa, że rolą zasobów hermeneutycznych nie jest tylko rozumienie, ale także organizowanie społeczeństwa i wyznaczanie ról społecznych. Mają one też moc utrwalania i usprawiedliwiania opresyjnych praktyk społecznych. Jej zdaniem Fricker nie wzięła pod uwagę ścierania się pojęć. Nie wystarczy zapełnić luki hermeneutycznej, kiedy nowe pojęcie nie pasuje do zakorzenionych schematów poznawczych⁴⁴. Pojęcie może nie integrować się z zastanym kontekstem i może dojść do hermeneutycznego pokonania lub wywłaszczenia. Obecność zakorzenionych ideologii typu rasizm czy seksizm, zwłaszcza z kontrolującymi obrazami może zakłócić używanie nowego pojęcia. Ten kontekst może sprawić, że gorsze pojęcie będzie używane, a lepsze będzie pomijane.

Falbo opowiada się za rozszerzeniem teorii Fricker. Źródłem hermeneutycznej niesprawiedliwości może być brak odpowiedniego pojęcia, ale też obecność opresyjnych pojęć, które blokują aplikację dostępnego i lepszego pojęcia. Samo istnienie lepszego pojęcia nie wystarczy. W tym momencie staje się ważny stopień wiarygodności źródła wiedzy, a ten jest niższy dla grup zmarginalizowanych (tutaj niesprawiedliwość co do wiarygodności schodzi się z niesprawiedliwością hermeneutyczną). Zdaniem Falbo, i trudno się z tym nie zgodzić, aby ograniczyć hermeneutyczną niesprawiedliwość trzeba oduczyć ludzi kontrolujących obrazów i opresyjnych pojęć, które działają w ramach ideologii i praktyk społecznych. Można to osiągnąć przez zbiorowe akcje społeczne na dużą skalę⁴⁵.

Wyjaśnienie trwania binarnego pojęcia płci i nadzieje na zmianę

Ustalenia Arianny Falbo i innych wymienionych badaczy wyjaśniają, dlaczego tak wolno dokonuje się zmiana binarnego pojęcia płci. Binarny porządek symboliczny trwa mimo licznych danych empirycznych na temat osób, które nie pasują do tego podziału, a nawet zmian w systemach prawnych poszczególnych państw. W Niemczech od roku 2018 jest trzecia kategoria płciowa *divers*, co można przetłumaczyć jako płeć zróżnicowana, w USA w prawodawstwie federalnym i niektórych stanowych jest kategoria *non-binary*⁴⁶. Jednak kategoria płci niebinarnej nie pasuje do istniejącego systemu pojęciowego, do zakorzenionych schematów poznawczych, a nawet kontrolujących obrazów. Nie pasuje też do teorii dymorfizmu płciowego, która ma wciąż w nauce moc eksplanacyjną mimo licznych anomalii. Takie anomalie są rejestrowane, ale strategia interpretowania ich jako zaburzeń usprawiedliwia ich pomijanie. Teoria dymorfizmu płciowego pasuje do statystycznie dominującej

⁴³ A. Falbo, *Hermeneutical Injustice*, s. 347.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 348.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 356–357. Podobnie pisał Ch. Mills, *Ideology*. To rozszerzone pojęcie poznawczej niesprawiedliwości, nawiązujące do ideologii, ujmuje konflikty między grupami społecznymi.

⁴⁶ R. Ziemińska, *Intersex newborns and people with nonbinary gender identity: The beginning of legal recognition*, „*Studia Iuridica*” 90 (2021), s. 236–250.

grupy ssaków. Pozwala zatem na uogólnienia na temat ich anatomii i na obserwowanie zależności między płcią a chorobami⁴⁷. Jest to więc teoria użyteczna z perspektywy populacji, choć nieadekwatna względem niektórych indywidualów. W interesie nauki jest przedstawiać uogólnienia i wyjaśnienia. Dlatego dla wąskiej grupy indywidualów skrzywdzonych przez tę teorię, nauka z niej nie zrezygnuje, dopóki nie będzie lepszej teorii.

Właśnie takiej lepszej teorii potrzebujemy jako ludzkość. Mamy dane empiryczne na temat ssaków poza dymorfizmem płciowym⁴⁸, ale nie mają one wyjaśnienia teoretycznego (można powiedzieć, że teorie wloką się danymi). Tymczasem można sobie wyobrazić potraktowanie teorii dymorfizmu płciowego jako teorii lokalnej, która wiele wyjaśnia, ale jest tylko fragmentem szerszej teorii niebinarnej. Ta zaś wyjaśnia te anomalie w innym schemacie eksplanacyjnym, jako kontinuum, jako proces, jako różnorodność.

Dwa zestawy chromosomów płciowych 46,XX i 46,XY to uproszczenie, ponieważ są różne formy mozaicyzmu i chimeryzmu, a poza tym inne chromosomy zwane autosomami mają również znaczenie dla rozwoju cech płciowych. W czasie rozwoju płodowego dochodzi niekiedy do odwrócenia kierunku rozwoju i na przykład osoby z całkowitą niewrażliwością na androgeny rozwijają żeńskie cechy płciowe pomimo męskich chromosomów 46,XY⁴⁹. A zatem teoria dymorfizmu płciowego ma liczne kontrprzykłady, które czekają na wyjaśnienie. Z historii nauki wiemy, że próby wyjaśnienia istniejących anomalii niekiedy kończyły się powstaniem nowych teorii.

Co może zrobić filozofia, aby krzywdzące binarne pojęcie płci zastąpić lepszym pojęciem niebinarnym? Może zintegrować rozproszone dane empiryczne z różnych obszarów badawczych. Może pokazać etyczne konsekwencje binarnego cięcia dyskursywnego. Może pokazać znaczenie zjawisk rzadkich, na przykład geniuszy jest niewielu a jednak przynoszą korzyści dla całej ludzkości. Może zdefiniować płć jako nakładające się spektra, jako kontinuum cech, jako proces. Może wprowadzić kategorię płciową dla osób wykluczonych z binarnego podziału. Próbę w tym kierunku podjęłam w poprzednich artykułach⁵⁰.

Poznawcze nieposłuszeństwo w myśli de-kolonialnej

Niesprawiedliwość poznawcza ma też międzykulturowe odmiany. Argentyński filozof Walter D. Mignolo jest jednym z przedstawicieli epistemologii de-kolonialnej. Pisze o poznawczym zerwaniu (*de-linking*) i nieposłuszeństwie (*disobedience*), które jest efektem poznawczej kolonizacji, czyli dyskryminacji i przemocy poznawczej. Oczywiście wszystkie postaci wiedzy są usytuowane i skonstruowane.

⁴⁷ N. Koertge, *How Might We Put Gender Politics into Science?*, „Philosophy of Science” 71 (2004), nr 5, s. 873.

⁴⁸ J. Roughgarden, *Evolution's Rainbow. Diversity, Gender, and Sexuality in nature and people*, Berkeley 2009.

⁴⁹ R. Ziemińska, *Niebinarne i wielowarstwowe pojęcie płci. Próba inkluzji danych o osobach interpłciowych i niebinarnych*, Warszawa 2018.

⁵⁰ Por. R. Ziemińska, *Toward a Nonbinary Model of Gender/Sex Traits*; oraz R. Ziemińska, *Teoria feministyczna a niebinarne pojęcie płci*, „Avant” 11 (2020), nr 3.

Jednak polityczna przewaga prowadzi do ukrycia usytuowania grupy uprzywilejowanej i przypisania jej lepszej wiedzy. Zachodnia epistemologia ukrywa/przemilcza to, że służy swoim interesom, udając obiektywizm. Rasizm dotyka nie tylko ludzi, ale całe regiony. Symbolem tego jest rzekomo neutralny poszukiwacz prawdy i obiektywności, który dyktuje innym reguły i stawia się w uprzywilejowanej pozycji. Sam Mignolo nie uważa się za bezstronnego obserwatora, lecz za myśliciela, który przeprowadza de-kolonialną interwencję⁵¹.

Myślenie de-kolonialne wymaga zerwania z zachodnią ideą nowoczesności, humanizmu, rozwoju i ekonomicznej prosperity. Te są zakrojone na potrzeby kolonizatorów, a nie ludzi przez nich podbitych. Epistemologia de-kolonialna przypisuje poznawcze prawa grupom rasowo i geograficznie niedocenionym: „Nie wystarczy zmienić treść konwersacji, trzeba jeszcze zmienić warunki konwersacji”⁵². Jak pisał Frantz Fanon, zaistnienie w dyskursie naukowym wymaga opanowania języka kolonialnego, opanowania zachodnich zasad warsztatu naukowego, zapoznania się z „białą” wiedzą i posługiwanie się „białą” historią. Już w te wymogi wpisana jest przemoc wobec jednych, a uprzywilejowanie dla drugich⁵³. To zachodni badacze ustalają reguły naukowego dyskursu skrojone na ich potrzeby, a badacze z Afryki są zmuszeni cytować ich artykuły⁵⁴.

Mignolo krytykuje afrykańskiego filozofa Kwasi Wiredu⁵⁵, który uważa, że kolonizatorzy przynieśli nowoczesność. Ich nowoczesność nie pasuje jednak do doświadczeń postkolonialnych krajów, w których brakuje wiary, że istnieje jeden dyskurs, bez różnic rasowych i narodowych. Kolonialny dyskurs był na tyle arogancki, że zaliczał ich do grupy istot mniej ludzkich, nie w pełni ludzkich czy nieracjonalnych, które nie potrafią tworzyć instytucji i zarządzać przyrodą⁵⁶. Zdaniem Mignolo zachodni badacze zostali skompromitowani i nie mają prawa być przewodnikami w badaniach na temat tego, co jest dobre lub złe w krajach postkolonialnych. Okazuje się, że rozum ma swoją geografie, a wiedza swoją politykę. A zatem, wnioskuje Mignolo, opcja de-kolonialna wymaga epistemicznego nieposłuszeństwa i zerwania.

De-kolonialne podejście kontynuuje Abraham Tobi, który wprost nazywa poznawczą niesprawiedliwością sytuację badaczy z krajów postkolonialnych. Jego zdaniem trzeba odrzucić domyślny system poznawczy zachodnich opresorów i zbudować własną epistemologię. Tobi proponuje epistemologię opartą na pojęciu „ubuntu” używanym tradycyjnie w Afryce Subsaharyjskiej. Poznawczy system „ubuntu” polega na wspólnym produkowaniu wiedzy, opierając się na zaufaniu i poznawczej zależności⁵⁷.

⁵¹ W.D. Mignolo, *Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom*, s. 3.

⁵² *Ibidem*, s. 4.

⁵³ F. Fanon, *Czarna skóra białe maski*, tłum. U. Kropiwek, Kraków 2020.

⁵⁴ W.D. Mignolo, *Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom*, s. 8–9.

⁵⁵ K. Wiredu, *Introduction: African Philosophy in Our Time*, [w:] K. Wiredu, *A Companion to African Philosophy*. Malden-Oxford 2004, s. 1–27.

⁵⁶ W.D. Mignolo, *Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom*, s. 14.

⁵⁷ A. Tobi, *Epistemic Injustice and Colonisation*, „South African Journal of Philosophy” 41 (2022), nr 4, s. 345.

Wiedza powstaje zawsze z jakiegoś punktu widzenia. Z perspektywy Indian absurdem jest powiedzenie, że Europejczycy odkryli Amerykę, skoro Indianie znali ją wcześniej. Zdaniem przedstawicieli de-kolonialnej epistemologii zamiast jednego systemu wiedzy lepiej uwzględniać lokalne tradycje i rozwijać pluralistyczny system wiedzy⁵⁸. Priorytet dla zachodniej akademii jest kontynuowaniem kolonialnych niesprawiedliwości.

A zatem kategoria poznawczej niesprawiedliwości ukuta przez Mirandę Fricker stała się dobrym narzędziem demaskowania poznawczej przemocy i znalazła zastosowania w różnych kontekstach dyskryminacji (grup, obszarów). Można zaryzykować twierdzenie, że tam, gdzie jest nieintencjonalna dyskryminacja, obecne są jakieś błędy poznawcze, pomijanie jakiegoś doświadczenia, uzurpowanie obiektywności. I nie jest to przypadkowe, lecz wynika z relacji władzy, która produkuje przesady i ideologie służące jej legitymizacji.

Bibliografia

- Barnes E., *The Minority Body: A Theory of Disability*, Oxford 2016.
- Beauvoir S. de, *Pamiętnik statecznej pani*, tłum. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 2002.
- Bourdieu P., *Męska dominacja*, tłum. L. Kopciwicz, Warszawa 2004.
- Briggle A. *Which Reality? Whose Truth? A Review Kathleen Stock's Material Girls: Why Reality Matters for Feminism*, „Social Epistemology Review and Reply Collective” 10 (2021), nr 11, s. 52–59, <https://wp.me/p1Bfg0-6jf> (dostęp: 1.03.2024).
- Brownmiller S., *In Our Time: Memoir of a revolution*, New York 1990.
- Butler J., *Uwikłani w płęć*, tłum. K. Krasuska, Warszawa 2008.
- Butler J., *Koniec różnicy seksualnej?*, [w:] *Gender. Przewodnik Krytyki Politycznej*, tłum. A. Kowalczak-Pawlik, Warszawa 2014, s. 70–91.
- Collins P.H. *Black Feminist Thought*, New York 1990.
- Doan M., *Resisting Structural Epistemic Injustice*, „Feminist Philosophy Quarterly” 4 (2018), nr 4, s. 1–23.
- Dotson K., *A cautionary tale: On limiting epistemic oppression*, „Frontiers: A Journal of Women Studies” 33 (2012), nr 1, s. 24–47.
- Dular N., *Mansplaining as Epistemic Injustice*, „Feminist Philosophy Quarterly” 7 (2021), nr 1, s. 1–23.
- Falbo A., *Hermeneutical Injustice: Distortion and Conceptual Aptness*, „Hypatia” 37 (2022), nr 2, s. 343–363, <https://doi.org/10.1017/hyp.2022.4>.
- Fanon F., *Czarna skóra białe maski*, tłum. U. Kropiwek, Kraków 2020 (oryginał opublikowany w 1952).
- Fricker M., *Epistemic Injustice: Power and the ethics of knowing*, Oxford 2007.
- Fricker M., *Evolving concepts of epistemic injustice*, [w:] *Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, I.J. Kidd, J. Medina, G. Pohlhaus, Jr. (eds), New York 2017.

⁵⁸ K. Knopf, *Introduction: Postcolonial Knowledges*, „Postcolonial Interventions” 6 (2022), nr 1, s. 20, 24.

- Knopf K., *Introduction: Postcolonial Knowledges*, „Postcolonial Interventions” 6 (2022), nr 1, s. 14–37.
- Koertge N., *How Might We Put Gender Politics into Science?*, „Philosophy of Science”, 71 (2004), nr 5, s. 868–879.
- Mignolo W.D., *Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom*, „Theory, Culture & Society” 26 (2009), nr 7–8, s. 1–23.
- Mills Ch.W., *Ideology*, [w:] *Routledge handbook of epistemic injustice*, I.J. Kidd, J. Medina, G. Pohlhaus, Jr. (eds), New York 2017, s. 100–111.
- Roughgarden J., *Evolution’s Rainbow. Diversity, Gender, and Sexuality in Nature and People*, Berkeley 2009.
- Pohlhaus G., *Relational knowing and epistemic injustice: Toward a theory of willful hermeneutical ignorance*, „Hypatia” 27 (2012), nr 4, s. 715–35.
- Seredyńska A., *W stronę profilaktyki wykorzystywania seksualnego małoletnich w Kościele*, „Studia Paedagogica Ignatiana” 22 (2019), nr 3, s. 191–196.
- Seksualne wykorzystywanie małoletnich w Kościele. Problem — odpowiedź Kościoła — doświadczenie polskie*, A. Żak, E. Kusz (red.), Kraków 2018.
- Stock K., *Material Girls: Why Reality Matters for Feminism*, Boston 2021.
- Stone A., *An Introduction to Feminist Philosophy*, Cambridge, UK 2007.
- Tobi A., *Epistemic Injustice and Colonisation*, „South African Journal of Philosophy” 41 (2022), nr 4, s. 337–346.
- Wiredu K., *Introduction: African Philosophy in Our Time*, [w:] K. Wiredu, *A Companion to African Philosophy*, Malden-Oxford 2004, s. 1–27.
- Wodziński M., Moskalewicz M., *Mental Health Experts as Objects of Epistemic Injustice — The Case of Autism Spectrum Condition*, „Diagnostics” 13 (2023), nr 927, s. 1–14.
- Ziemińska R., *The Epistemic Injustice Expressed in ‘Normalizing’ Surgery on Children with Intersex Traits*, „Diametros” 17 (2020), nr 66, s. 52–65, doi: 10.33392/diam.1478.
- Ziemińska R., *Epistemiczna niesprawiedliwość i chirurgia „normalizacyjna” u dzieci z cechami interpleciowymi*, „Filozofia w Praktyce” 6 (2020), nr 1–4, doi: 10.26106/k474-vv10.
- Ziemińska R., *Intersex newborns and people with nonbinary gender identity: The beginning of legal recognition*, „Studia Iuridica” 90 (2021), s. 236–250, doi: 10.31338/2544-3135.si.2022-90.14.
- Ziemińska R., *Niebinarne i wielowarstwowe pojęcie płci. Próba inkluzji danych o osobach interpleciowych i niebinarnych*, Warszawa 2018.
- Ziemińska R., *Teoria feministyczna a niebinarne pojęcie płci*, „Avant” 11 (2020), nr 3, doi: 10.26913/avant.2020.03.11.
- Ziemińska R., *Toward a Nonbinary Model of Gender/Sex Traits*, „Hypatia” 37 (2022), nr 2, 402–421, <https://doi.org/10.1017/hyp.2022.10>.

NORBERT FREJEK
ORCID: 0009-0000-4901-5711
Collegium Germanicum Hungaricum, Rzym

**Kontrreformacja i herezja w tekstach
Leszka Kołakowskiego
Próba przebudowy terytorium**

**The Counter-Reformation and Heresy in Leszek Kołakowski Works.
An Attempt at Reconstruction**

Abstract: Leszek Kołakowski (1927–2009) is known primarily as a researcher and critic of Marxism. However, his research on the philosophy of religion, especially the Reformation and Counter-Reformation, is less known. The text presents the Polish philosopher's position on the phenomenon of heresy and orthodoxy, showing the role of both phenomena and their mutual interpenetration. Orthodoxy is a function of heresy, and heresy is a causative function of orthodoxy. The Reformation is considered a reaction to the tension between the religious consciousness of the individual and the social bond built by the institutional Church. The Reformation can therefore be considered an act of building a new quality of bond between the individual and the church institution. In turn, the Counter-Reformation consists in expanding the field of orthodoxy by accepting, in part, what the Reformation had developed. The author proposes to use the Russian term “perestroika” known from the Gorbachev era to refer to the Counter-Reformation. In this sense, counter-reformation can be defined as an attempt to introduce a new quality in the relationship between the individual and the leader, and an attempt to rebuild trust.

Keywords: orthodoxy, heresy, reformation, perestroika, tension, institution

Wprowadzenie

Badanie pism zarówno wczesnego, jak późnego Kołakowskiego pod kątem podejścia do religii ma swoją historię. Do nowszych tekstów należy zaliczyć między innymi tekst Pencuły z 2016 roku¹, do starszych między innymi rozprawę Gesine Schwan *Leszek Kołakowski. Eine marxistische Philosophie der Freiheit*, w której rozważania o religii u polskiego filozofa są osadzone w jego rozumieniu metafizyki i transcendencji — a to z kolei w świetle analizy marksistowskiej². Ciekawe jest spostrzeżenie Schwan, iż Kołakowski w swojej refleksji sytuuje się w obszarze wyznaczonym przez pytanie o rolę metafizyki i religii w kontekście całej ludzkiej egzystencji. Jak też zauważa niemiecka myślicielka, stwierdzenie Kołakowskiego, że religia przynosi pocieszenie, pochodzi dopiero z jego późniejszych tekstów³.

Z kolei Trocholepszcy sytuuje swoją refleksję o religii u Kołakowskiego w perspektywie eklezjalnej i apologetycznej⁴. Słabym punktem tego tekstu jest jednak pominięcie tekstów wczesnego Kołakowskiego na temat religii. Trudno zrozumieć ewolucję tego myśliciela i jego późniejsze teksty, na przykład odnaleziony pośmiertnie maszynopis eseju, który później wydano pod tytułem *Jezus ośmieszony*, pomijając jego wczesne teksty na temat religii i Kościoła. To trochę tak, jakby próbować zrozumieć dorosłego człowieka bez uwzględnienia jego dzieciństwa i okresu dorastania.

Warto zwrócić uwagę na tekst Musiał-Kidawy, w którym autorka śledzi rozwój refleksji polskiego filozofa na temat religii w kluczu jego pojmowania Absolutu oraz miejsca religii w świadomości społecznej⁵. Ciekawe spojrzenie daje George Gömöri w swoim wprowadzeniu do tekstu George'a Kline'a w *Beyond revisionism: Leszek Kołakowski's recent philosophical development*. Gömöri zauważa najpierw kontekst: marksizm w krajach, w których stał się zapleczem ideologicznym partii rządzącej (komunistycznej), tracił rewolucyjny ferment i stawał się pewną mieszanką katechezy, wątpliwej praktyki ekonomicznej oraz stroniczej teorii polityki⁶. Utratę tego fermentu wychwycił polski filozof, co jak zauważa Gömöri, ściągnęło na niego krytykę przywódcy polskiej partii komunistycznej Władysława Gomułki oraz zakwalifikowanie go do rewizjonistów.

Idąc za tą myślą, widzi się Kołakowskiego, który próbuje nie tylko rozumieć rzeczywistość w świetle filozofii marksistowskiej, ale także naprawiać tę rzeczywistość w świetle tej samej filozofii. Idąc jeszcze dalej, można zaryzykować stwierdzenie, iż dla Gomułki Kołakowski był heretykiem, to znaczy osobą, która próbowała reformować system od wewnątrz, ale go nie opuszczając. Ciekawą jest także teza, że Kołakowski pozostaje myślicielem oryginalnym także dlatego, iż w kraju zdominowanym

¹ M. Pencuła, *Leszek Kołakowski o religii*, „Edukacja Filozoficzna” 61 (2016), s. 77–105.

² G. Schwan, *Leszek Kołakowski. Eine marxistische Philosophie der Freiheit*, Stuttgart 1971.

³ *Ibidem*, s. 122–124.

⁴ D. Trocholepszcy, *Leszek Kołakowski wobec Boga i Kościoła*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 26 (2017), nr 3, s. 183–193.

⁵ A. Musiał-Kidawa, *Rewizjonista i humanista. Leszek Kołakowski*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej” (2017), z. 100, s. 339–351.

⁶ G. Gömöri, *Beyond revisionism: Leszek Kołakowski's recent philosophical development*, „Tri-Quarterly” 22 (1971), s. 5.

przez katolicyzm, zajęli się teologami i myślicielami protestanckimi, co niosło z sobą niebezpieczeństwo pozostania w swojej refleksji tylko na poziomie teoretycznym⁷.

W głównym tekście poświęconym polskiemu filozofowi, zawartym w tym wydaniu „TriQuarterly”, Kline wskazuje na antropocentryzm tekstów Kołakowskiego, co wpisuje się w tradycję nie tylko Marksa, ale także Feuerbacha oraz egzystencjalistów. Taki antropocentryczny racjonalizm jest negatywnym sensem „not God-centered”⁸. Interesujące jest, jak autor tego tekstu widzi to, w jaki sposób Kołakowski definiuje samą filozofię, wymieniając w tym kontekście także religię:

Dla Kołakowskiego filozofia jest wysiłkiem, aby wyrazić zawartość tego, co jest wyrażone na innych drogach w sztuce, literaturze, religii oraz — w pewnym znaczeniu — także w nauce oraz polityce [...]. Charakterystycznym jest to, iż rewizjonista marksizmu Kołakowski kładzie nacisk na nieredukowalną i względną autonomię różnych aspektów ludzkiej kultury: sztuki, nauki, filozofii, moralności i religii⁹.

Jest to ważne, bowiem rewizjonista Kołakowski zaczyna doceniać rolę kultury czy religii „idących” obok filozofii marksistowskiej, ale nie zawartych w tej filozofii.

Podejście Kołakowskiego do zagadnień religii jest filozoficzne, to znaczy wychodzi od arystotelesowskiego zadziwienia oraz postawienia pytania, a następnie odpowiedzi na nie¹⁰. Wychodząc z tej arystotelesowskiej definicji stojącej u początków uprawiania filozofii, można przywołać wypowiedź Kołakowskiego, która dobrze obrazuje dynamikę zadziwienia, stawiania pytań oraz poszukiwania na nie odpowiedzi. Pokazuje aktualność filozofii, bo na pewne pytania ciągle nie uzyskano pełnej odpowiedzi, a z drugiej strony to zadziwienie światem trwa nadal:

Wierzysz w Boga czy nie — tak czy inaczej możesz cieszyć się poważaniem; żadne normy naszej cywilizacji nie bronią ci myśleć, że język odzwierciedla rzeczywistość albo że ją stwarza; nie zostajesz wykluczony z dobrego towarzystwa dlatego, że uznajesz czy odrzucasz semantyczną koncepcję prawdy¹¹.

Na pisarstwo Kołakowskiego związane z religią oraz przynależnością konfesyjną można jednak spojrzeć w inny sposób, który wydobędzie nowe znaczenie tekstów polskiego filozofa. Wydaje się, że ścieżką otwierającą nową interpretację tekstów Kołakowskiego o religii jest jego komentarz do decyzji o zapisaniu się do partii. Skąd takie porównanie tekstów o religii, a zwłaszcza o Kościele katolickim z przynależnością do partii komunistycznej?

W pewnym sensie odpowiedź na to „połączenie”, przynajmniej częściową, odnajdujemy w eseju *Jezus ośmieszony*¹². W eseju tym polski myśliciel pisze nie tylko o „Jezusie, jako elemencie składowym kultury europejskiej”¹³. Chrześcijaństwo jest

⁷ *Ibidem*, s. 7.

⁸ *Ibidem*, s. 18.

⁹ *Ibidem*, s. 24.

¹⁰ „Dzięki bowiem dziwieniu się ludzie zaczęli filozofować; dziwiły ich początkowo niezwykle zjawiska spotykane codziennie, później z wolna stawali wobec trudniejszych zagadnień”, Arystoteles, *Metafizyka I*, 2 (982 b).

¹¹ L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, Kraków 2012, s. 5–6.

¹² Rękopis tego tekstu został odnaleziony w archiwum Kołakowskiego już po jego śmierci. Tekst został napisany po francusku, pod tytułem *Jesus ridicule*, co można by przetłumaczyć jako „Śmieszony Jezus”. Polski tekst ukazał się pod tytułem *Jezus ośmieszony*. L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, tłum. D. Zańko, Kraków 2014.

¹³ *Ibidem*, s. 8.

wyborem totalnym, bo dotyczącym wszystkich sfer życia człowieka, a nie odnoszącym się jedynie do tego „co widać” — to znaczy do sprawowania kultu, sposobu życia, zachowywania się w pracy lub na ulicy. Jak wskazuje polski filozof, założyciel chrześcijaństwa pokazał różnym wymiarom życia ich właściwe miejsce:

Ale choć nie miał pogardy do tego, co cielesne, sprowadzał je na właściwe miejsce: nigdy nie jest warte tego, by je czcić czy kultywować dla niego samego. Jest tylko jedna rzecz godna bezwarunkowego pragnienia: to Bóg i Jego Królestwo; jest tylko jedna rzecz, która jest złem absolutnym: utrata duszy, jej nieodwracalne zepsucie. Chrześcijaństwo traci cały swój sens historyczny, moralny i religijny w momencie, gdy zapomni się o tej najważniejszej idei: że wszystkie wartości doczesne są tylko względne i drugorzędne¹⁴.

Zwraca on także uwagę na potrzebę totalnego przyłgnięcia do chrześcijaństwa, aby umieć odróżniać dobro od zła. Jest to dla chrześcijanina warunek nawrócenia się, a więc warunkiem zbawienia. Kołakowski dodaje do tego jedną ważną uwagę: ta umiejętność jest warunkiem bycia człowiekiem¹⁵. Chrześcijaństwo, jak i Ewangelia, która jest jego sztandarowym programem zakładają całkowite przyłgnięcie do tego programu, aby w ten sposób stać się w pełni człowiekiem oraz zostać zbawionym, a więc odnaleźć ostateczne spełnienie swojej egzystencji.

Teraz, jeśli przyjrzeć się drodze Kołakowskiego do marksizmu, najpierw należy się odwołać do jego rozmowy z Turowiczem, która ukazała się przed laty w „Tygodniku Powszechnym”:

Akces do marksizmu zawsze był podwójnym, to znaczy czysto intelektualne oraz polityczne względy były właściwie nierozróżnialne i tylko sztucznie można by było jedno od drugiego oddzielić. To prawda, marksizm mnie pociągał, tak jak wielu ludzi, tym, że wydawał się oferować racjonalną, nie — sentymentalną wizję historii, w której wszystko było wyjaśnione, wszystko stawało się zrozumiałe¹⁶.

Jeśli tę wypowiedź przyłożyć do akcesu do chrześcijaństwa, można wywnioskować, iż akces do marksizmu oraz akces do chrześcijaństwa mają podobną „moc”. W obu przypadkach chodzi o całkowite przyłgnięcie do doktryny, która normuje wszystkie obszary życia, nie ograniczając się jedynie do okresowego wypełniania rytuałów. Jeśli w ten sposób spojrzeć na pisanstwo Kołakowskiego na tematy kościelne oraz religijne, to można je potraktować najpierw jako walkę z konkurencją, to jest szukanie słabych punktów u ideologicznego przeciwnika. Dotyczy to tekstów pisanych w pierwszej połowie lat pięćdziesiątych. Po drugie: jako próbę wejścia w pewnego rodzaju współpracę, ale — widać to, kiedy czyta się *Notatki o współczesnej kontrreformacji* — jest to współpraca „widziana z góry”, bowiem marksizm jest dla Kołakowskiego ważniejszy. Trzeba jednak dodać, iż filozof pozostał krnąbrny, co coraz mocniej uwidacznia się po 1956 roku. Jak mówił: „Szedłem Marszałkowską i co chwila Gomułka wykrzykiwał z megafonów moje nazwisko”. Ten późniejszy Kołakowski, który od lat mieszkał na emigracji i piszący esej *Jeżus ośmieszony*, będzie miał jeszcze inny punkt widzenia na chrześcijaństwo, ale to już będą czasy pomarksistowskie. Wskazuje to także, iż marksizm w swoich założeniach jest systemem

¹⁴ *Ibidem*, s. 21–22.

¹⁵ *Ibidem*, s. 26–27.

¹⁶ *Marksizm, chrześcijaństwo, totalitaryzm. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Jerzy Turowicz*, „Tygodnik Powszechny” (1989), nr 7.

totalnym, to znaczy ma aspirację do zmiany każdego aspektu życia. Nie jest to tylko system polityczny lub pewien sposób na uprawianie ekonomii, ale sposób na życie. *Nota bene*, w tym kontekście mówienie o „partii marksistowskiej” jest semantycznie błędne, bo termin „partia” zakłada jakąś część rzeczywistości, a nie całość.

Zastanawiająca jest nie tyle fascynacja marksizmem, bo w młodości wieloma filozofiami można się zafascynować, ile że Kołakowski pozostawia sobie pewien margines na własne przemyślenia. Pozostaje on w tym niezależny i to nadal będąc wyznawcą marksizmu i członkiem partii. Ten swoisty rys polskiego filozofa, pewna niezależność, nawet w ramach jakiejś przynależności, będzie mu towarzyszył przez całą jego twórczość. Może jednak jest zasadnym stwierdzenie, że Kołakowski po pierwsze był filozofem, a dopiero po drugie — zwolennikiem filozofii marksistowskiej, i dopiero po następne — członkiem PZPR?

Z jednej strony sam deklaruje totalność swojego akcesu do partii marksistowskiej, z drugiej strony — po kilku latach przynależności stanie się wobec tej partii sceptyczny i krytyczny (*nota bene*, swojego monumentalnego dzieła o marksizmie nie napisałby, gdyby nie odszedł od „linii partii”). Był to czas kryzysu marksistowskiej tożsamości Kołakowskiego, który kosztował go usunięcie z Uniwersytetu Warszawskiego oraz emigrację z Polski, ale z drugiej strony ten dystans wytworzony na bazie narastającego konfliktu ideowego pozwolił mu zobaczyć fenomen filozofii marksistowskiej z dystansu umożliwiającego obiektywną ocenę. Pewnym wytłumaczeniem może być to, że Kołakowski owszem, uważał marksizm za system, do którego akces ma być całościowy, ale z drugiej strony chciał wierzyć, że system ten daje możliwość (cały czas w ramach tej filozofii) podążania własną drogą filozoficzną, a więc stwarza jakąś przestrzeń wolności.

Ta swoista dialektyka jest obecna w jego tekstach: z jednej strony Kołakowski walczy z Kościołem, z drugiej strony docenia pewien nurt obecny w tej instytucji. Kołakowski, chociaż jego teksty z lat pięćdziesiątych są pisane z pozycji marksistowskich, a wobec życia kościelnego nasączone są duchem konfrontacji, to w sumie pozostanie on dla marksizmu rewizjonistą, a nie „wiernym uczniem”. Gdyby Kołakowski został chrześcijaninem, to można przypuszczać, że z czasem też wylądowałby na obrzeżach doktryny Kościoła. Pokazuje to dobitnie ten kawałek jego badań, kiedy zajmował się ruchami reformacyjnymi oraz kontrreformacją.

Kontrreformacja i napięcie między jednostką a wspólnotą

Kiedy czyta się młodego Kołakowskiego, studiując jego *Notatki o współczesnej kontrreformacji*, to widać, iż autor tekstu konfrontuje się z historiografią katolicką oraz doktryną kościelną. *Notatki o współczesnej kontrreformacji* są jednym z najbardziej polemicznych tekstów jego autorstwa, jaki kiedykolwiek powstał. W odróżnieniu od *Szkiców o myśli katolickiej*, które są upstrzone konfrontacyjnymi sformułowaniami, jest tu o wiele mniej ataków na doktrynę kościelną i filozofię tomistyczną. Jak sam zaznacza, pytania o religię, Kościół i znaczenie tych problemów dla życia osadza w kontekście kultury polskiej oraz szerzej — europejskiej.

Ten kontekst będzie szczególnie ważny w przywołanym już *Jezusie ośmieszonym*. Jeśli jednak popatrzeć na to zagadnienie z punktu widzenia języka, to *Szkice o myśli katolickiej* można zaliczyć do tekstów, w których autor kreśli pole walki dla marksizmu walczącego z doktryną kościelną, próbującego zagarniać jej dotychczasowe obszary oraz obnażając wsteczność katolickiej myśli. To jest jednak tylko jeden z punktów widzenia stanowiska Kołakowskiego w latach pięćdziesiątych. Można także powiedzieć, iż ze strony polskiego filozofa była to próba zastąpienia chrześcijaństwa marksizmem.

Oprócz doświadczenia wojny oraz doświadczeń rodzinnych filozofia marksistowska aspiruje do udzielania odpowiedzi nie tylko na pytania dotyczące historii, ale także daje nadzieję na udzielenie odpowiedzi na pytania przychodzące z przyszłości. Marksizm miał być odpowiedzią, jak zbudować rzeczywistość po Auschwitz oraz innych tragediach ostatniej wojny i zbudować społeczeństwo na całym nowych fundamentach: braterskie i oparte na sprawiedliwości społecznej¹⁷. System ten ze swoim antropocentryzmem i walką z alienacją człowieka, wydawał się właściwą odpowiedzią na czasy powojenne. Zresztą sam Kołakowski, w przytoczonej już rozmowie z Turowiczem, mówił:

Marksizm pociągał swoją czysto humanistyczną, to znaczy antropocentryczną, filozofią [...]. Reagowałem dość ostro na pewną tradycję polską, której nie lubiłem, na tradycję klerykalno-bigoteryjno-nacjonalistyczną, antysemicką, endecką, na całą zbitkę, która wydawała mi się złowroga kulturalnie, jak też po prostu odpychała mnie osobiście¹⁸.

Powraca więc polemika z Polską przedwojenną, jawiącą się Kołakowskiemu jako państwo, które odpycha i jest światopoglądowo zacofane. Byłoby to także potwierdzeniem tezy, iż niektórzy zgłaszając akces do Polski Ludowej, mieli w pamięci stan Polski przedwojennej, z którą chcieli się definitywnie rozstać. W tym kluczu pisarstwo młodego Kołakowskiego byłoby polemiką z przedwojennym polskim katolicyzmem¹⁹.

Kołakowski publikujący swoje teksty w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych nie opowiada się za jakimś typem autonomii Kościoła i chrześcijaństwa oraz marksistowskiego państwa. Szuka on, jak sam pisze, katolicyzmu ugodowego oraz rozrostu indyferentyzmu religijnego, który uważa za pożądany. Ten indyferentyzm, jak sam zaznacza, jest pożądany z punktu widzenia humanizmu socjalistycznego²⁰.

¹⁷ W pewnej opozycji można widzieć „filozofię po Auschwitz” wyrastającą z pism Levinasa, Frankla czy Hansa Jonasa. Naczelnym wyzwaniem staje się najpierw na nowo ułożenie relacji człowiek–Transcendencja oraz człowiek–człowiek.

¹⁸ *Marksizm, chrześcijaństwo, totalitaryzm*.

¹⁹ W *Notatkach o współczesnej kontrreformacji* pisze jednak w sposób bardziej stonowany: „Nie wolno nam dawać do zrozumienia, że póki nie przejdą ateistycznej konwersji, wszelkie rozmowy z nimi uważamy z góry za stracone. Wolno nam natomiast domagać się — przynajmniej od tych, którzy gotowi są uznać za chrześcijańskie wszystko, co uznają za wartościowe, nie zaś mierzyć wartości ich chrześcijańskim pochodzeniem — wolno nam, powtarzam, domagać się od nich bardziej jednoznacznego stanowiska w sprawach dotyczących zarówno przeszłości chrześcijaństwa, jak jego teraźniejszości [...]. ‘Katolicyzm otwarty’ może być skuteczny o tyle, o ile potrafi uczynić ze swojej postawy instrument autokrytyki podejmowanej w imieniu całego chrześcijaństwa”, s. 7.

²⁰ L. Kołakowski, *Notatki o współczesnej kontrreformacji*, Warszawa 1962, s. 59–60.

Wydaje się, że dla ówczesnego Kołakowskiego to jest najważniejszy punkt wyjścia: nie tyle szukanie dialogu z ideologicznym przeciwnikiem, ile szukanie sposobu na oswojenie go.

Z tego samego punktu widzenia [chodzi o wzrost indyferentyzmu religijnego — N.F.] pożądane są jednak również postępy, jakie katolicyzm otwarty czyni kosztem katolicyzmu fanatycznego i konserwatywnego, pomimo że działalność jego nie zmierza w kierunku indyferentyzacji religijnej, ale religijności pogłębionej i zmodernizowanej. Typ oddziaływania społecznego, który by się nastawiał zasadniczo na przeobrażenie fanatycznych katolików w fanatycznych ateistów, jest w najwyższym stopniu nieskuteczny²¹.

Wydaje się, że Kołakowski szukał wówczas nie tyle pogodzenia marksizmu z chrześcijaństwem, ile takiej wersji chrześcijaństwa, która byłaby akceptowalna z punktu widzenia dialektyki marksistowskiej oraz możliwa do podporządkowania rządzącej partii. Jest w tym pewna analogia do nadziei na reformę w partii po Październiku 1956 roku.

Dlaczego polski filozof tyle miejsca poświęca studiom nad ruchami reformacyjnymi oraz kontrreformacją? Można postawić tezę, iż ten obszar badań Kołakowskiego należy rozumieć dwojako: Kołakowski przed 1956 rokiem być może by odpowiedział, iż chodziło o znalezienia intelektualnego klucza, ukrytego w historii, do odebrania Kościołowi na rzecz państwa marksistowskiego rządu nad duszami. Innymi słowy: jak odebrać przeciwnikowi ideologicznemu jego dotychczasowe tereny. Kilka lat po 1956 roku, kiedy było już wiadomo, iż czas odwilży się skończył — rządy partii okopały się na swoich pozycjach, a Kościół polski z okresu szykan, pokazowych procesów oraz uwięzienia prymasa Wyszyńskiego wyszedł niepokonany — byłoby to szukanie pewnego rodzaju zgody między dwoma obozami i dwoma doktrynami.

Czas kontrreformacji, którego badaniu Kołakowski poświęcił wiele czasu, jest epoką w dziejach Kościoła oraz Europy, której ramy czasowe możemy oznaczyć między wystąpieniem Marcina Lutra w 1517 roku a pokojem augsburskim zawartym w 1555 roku, a jeszcze lepiej rozciągnąć ten czas do zakończenia Soboru Trydenckiego w 1563. W ten sposób do okresu kontrreformacji „wpadnie” także wojna trzydziestoletnia z jej konsekwencjami geopolitycznymi²².

Kontrreformacja nie ma dobrej prasy, bo jest kojarzona z przemocą oraz z użyciem siły, a więc jako restrykcyjna odpowiedź Kościoła katolickiego na ruchy reformacyjne²³. Reformacja w wymiarze politycznym może zostać uznana za kolejny etap walki o inwestyturę. Jest to zresztą spór niewiele młodszy od wieku Kościoła w Europie Zachodniej. Wraz z reformą kościelną wywodzącą się z opactwa w Cluny stopniowo powstaje idea uniwersalizmu papieskiego, a w konsekwencji zwierzchnictwa papieża także nad władzą cesarską. Ten model zwierzchnictwa został ujęty

²¹ *Ibidem*.

²² Należy tu wymienić w tym kontekście klęskę wojsk protestanckich pod Białą Górą w 1620 r. Była to nie tylko klęska od strony militarnej, ale miała także swoje konsekwencje polityczne oraz kulturowe i religijne: Habsburgowie przystąpili najpierw do masowego terroru i rozprawy z czeską szlachtą (która w większości była protestancka), masowej konfiskaty mienia, a z czasem do akcji barokizowania kościołów, budowania wielu przydrożnych krzyży, figur i kaplic, co miało na celu podkreślenie katolicyzmu tych terenów.

²³ *Notatki o współczesnej kontrreformacji*, s. 4.

w dokumencie *Dictatus papae* z marca 1075 roku. Wydaje się słusznym pogląd, iż reformacja w swojej społeczno-politycznej płaszczyźnie okazała się reakcją na dotychczasowe relacje władzy świeckiej z kościelną. Na tej płaszczyźnie Kościół w swoich działaniach kontrreformacyjnych okazał się praktycznie bezbronny, a przypomnijmy, że jest to czas, kiedy mieszkańcy wielu regionów Europy kładą się spać w kraju katolickim, a budzą w protestanckim. To, co Kościół katolicki mógł zrobić, to zacząć działać w sferze stykania się religii i kultury.

Z jednej strony pokazuje to, iż reformacja jest zjawiskiem wielowymiarowym: zarówno religijnym, jak również tym, który odmienił oblicze ówczesnej Europy. Można zaryzykować tezę, że wraz z zakończeniem wojny trzydziestoletniej definitywnie kończy się świat *christianitas* zdefiniowany przez średniowieczną teologię. Dopuszczając regułę „Cuis regio, eius religio”, Kościół katolicki usankcjonował istnienie państw, w których — z katolickiego punktu widzenia — herezja (jeśli chodzi o doktrynę) oraz schizma (brak jedności z papieżem) zyskały prawo głosu, a luteranizm lub kalwinizm stały się religią państwową. Skoro tak, to można spróbować przyjąć dwie tezy, z którymi Kołakowski będzie polemizował i które to na pozór wzajemnie się wykluczają: 1. Kościół katolicki w jakiś sposób zgodził się z istnieniem wspólnot religijnych niezależnych od Rzymu i uznał, że nie ma już wpływu na dalsze losy jakiejś części świata i polityki — na świeckich władców, którzy sami zdecydowali, która religia będzie na ich terenie religią pierwszorzewną; 2. Kościół katolicki nie pogodził się ze stratami i podjął szeroko zakrojoną akcję mającą na celu odzyskanie wpływów na utraconych terytoriach. Polski filozof wziął się zwłaszcza za rozważanie tej drugiej tezy, wskazując, że próba odzyskania utraconych wpływów dokonywała się na podstawie przyjęcia i przekształcania niektórych argumentów protestanckich i na tym tak naprawdę polegała kontrreformacja.

Herezja, ortodoksja i kontrreformacja na drodze przebudowy

Jeśli mówimy o ortodoksji oraz herezji, to należy sięgnąć po spór w łonie niemieckiego Kościoła, który przyczynił się do powstania reformacji w 1517 roku oraz do następstw, nie tylko teologicznych lub filozoficznych, ale także społeczno-politycznych, tego ruchu. W tym kontekście chrześcijaństwo bezwyznaniowe znane z siedemnastowiecznej Holandii, zwane także drugą reformacją, ma swój początek w wewnątrzkościelnym sporze pomiędzy jednostką i jej możliwością akceptacji danej doktryny, a wspólnotą religijną wyznającą konkretną doktrynę. Jak zaznacza Niemczuk:

Kołakowskiemu nie chodzi wszakże o wszelkie formy drugiej reformacji, ale o zjawisko, które najogólniej nazywa „próbą chrześcijaństwa bezwyznaniowego”. Ma przy tym na myśli religijne idee trwałego antagonizmu między podstawowymi wartościami chrześcijaństwa a zbiorowością kościelną, która uważa się za ‘szafarza’ łask bożych²⁴.

²⁴ M. Niemczuk, *Idea chrześcijaństwa bezwyznaniowego Leszka Kołakowskiego*, „Folia Philosophica” 11 (1993), s. 113–123.

Jeśli chodzi o pojęcie herezji tak, jak dzisiaj je określa teologia katolicka, to należy rozróżnić dwa jej rodzaje: herezję materialną, która jest niezawinionym błędem w wierze, czyli może wynikać na przykład z niewiedzy, oraz herezję formalną, będącą odrzuceniem znanej sobie doktryny głoszonej przez Kościół — czyli podmiot odrzuca jakąś część nauczania kościelnego, który zna, ale pozostaje wierny innej części tego nauczania²⁵.

Dla polskiego filozofa osią sporu jest więc między jednostką a wspólnotą i rodzące się na tej linii konflikty, spory zaś na poziomie politycznym czy wojny religijne są wtórne wobec napięcia na linii jednostka–wspólnota. W jakim stopniu jednostka jest w stanie wierzyć „właściwie” tak, jak wspólnota oraz — w jakim stopniu wspólnota jest odpowiedzialna za „właściwą” wiarę jednostki. Co się dzieje, jeśli jednostka ma w sporze religijnym rację lub co, jeśli rację ma wspólnota, która (współ)tworzy doktrynę lub przynajmniej ją przechowuje?

Polski filozof wskazuje, iż pod pojęciem kontrreformacji kryje się całość przedsięwzięć „mających na celu adaptację chrześcijaństwa do zmieniających się warunków życia politycznego, gospodarczego i kulturalnego”²⁶. Wskazuje, iż reformacja nie jest próbą restauracji, a więc wysiłkiem mających na celu powrót do starej rzeczywistości przedreformacyjnej, ale próbą wewnętrznego przekształcenia pod wpływem zjawisk zachodzących w Kościele i poza nim. Dzieje się to — jak zaznacza polski myśliciel — aby w ten sposób Kościół zasymilował wartości stworzone poza nim i wbrew niemu oraz uczynił je składnikami własnego ciała. W ten sposób sprawiłby, że te wartości przestałyby się przeciwko niemu obracać. Jest więc, używając pojęcia ze znanego mu dyskursu politycznego, praktyczną samokrytyką²⁷. Sformułowanie „przeciwko niemu obracać” jest tutaj kluczowe, chodzi bowiem o przejęcie i przebudowanie wartości, z którymi Kościół rzymskokatolicki się zetknął wbrew swojej woli.

Polski filozof wskazuje także, iż kontrreformacja dzieje się w Kościele za każdym razem, ilekroć fala krytyki nadwątlą jego dotychczasowy stan posiadania. Dodaje do tego, że:

Kontrreformacja jest zjawiskiem, które towarzyszy bez przerwy wszystkim współczesnym wysiłkom podejmowanym w świecie chrześcijańskim, a mającym opanować nowe dziedziny rzeczywistości powstałe i rozwinięte poza chrześcijaństwem i obracające się zbyt często przeciwko jego wartościom²⁸.

Kościół w XVI wieku został zmuszony nie tylko do zmierzenia się z reformacją, która z początku była ruchem wewnątrz doktryny katolickiej, dopiero później stała się także punktem wyjścia do przebudowy sceny politycznej w Europie, ale do wybudowania mostu między teologią a rzeczywistością ziemską taką, jaką ona jest. Chodziłoby o adaptację doktryny oraz nauczania kościelnego do zmieniających się

²⁵ A. Tanquerey, *Brevior Synopsis Theologiae Dogmaticae*, Parisiis-Tornaci-Romae 1946 (389), s. 208. Prawodawstwo kościelne stanowi, by tylko przywołać prawo kanoniczne katolickich Kościołów wschodnich 0151 kan. 1414 § 1: „Karom podlega tylko ten, kto naruszył ustawę karną lub nakaz karny albo umyślnie, albo z ciężkiego zawinienia zaniedbania należytej staranności, albo z ciężkiej zawinionej ignorancji co do ustawy lub nakazu”.

²⁶ L. Kołakowski, *Notatki o współczesnej kontrreformacji*, s. 4.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, s. 5.

warunków tak, by ta doktryna oraz nauczanie kościelne nie obracały się przeciwko ich przekazicielom.

Przychodzą na myśl dwa rosyjskie słowa, które pod koniec XX stulecia zrobiły karierę, choć tylko na Zachodzie (jednak nie w kraju skąd przyszły): *pierestrojka* i *glasnost*. Respektując wszystkie różnice, pierestrojka była próbą przebudowy systemu tak, by zaczął być wydolny oraz odpowiadający na wewnętrzne oraz zewnętrzne wyzwania, dla obywateli zaś — traktujący ich podmiotowo. Można powiedzieć, że była to próba kontrreformacji wobec pojawiających się wyłomów w systemie partyjnym. W odniesieniu do Kościoła można przywołać krótki tekst polskiego filozofa, któremu choć obcy był ten rosyjski termin, to w tekście „Pomyślnie prorocтва i pobożne życzenia laika na progę nowego pontyfikatu w wiecznej sprawie praw cesarskich i boskich”, wydanych najpierw w paryskiej „Kulturze”, pisze tak: „Nie jest z pewnością zadaniem Kościoła formułowanie przepisów na dobry ustroj polityczny ani pisanie konstytucji państwowych”²⁹. W tym samym tekście wskazuje jednak na pewien zakres, w którym doktryna kościelna oraz władza świecka się przenikają.

Powiadając, na przykład, że odmawianie zapłaty najemnikom oraz uciskanie wdów i sierot należy do grzechów o pomstę do nieba wołających, potępia Kościół nie tylko jednostki, ale i instytucje; toteż w życiu codziennym moralne nakazy i zakazy muszą być często rozumiane jako idee społeczne, jako zajmowanie stanowiska w sprawach politycznie ważnych. Tym samym istotną część pracy Kościoła musi podlegać regułom rządzącym organizmami świeckimi. Tej dwuznaczności niepodobna całkiem uniknąć³⁰.

Pierestrojka czy przebudowa zbudowana na bazie reformacji oraz kontrreformacji byłaby dziełem przywracającym zarówno wspólnocie kościelnej, jak również państwu świeckiemu właściwe miejsce do działania. Pytanie, jakie się od razu narzuca: czy można procesy reformacyjne powiązać z przebudową i jawnością w kontekście marksizmu? Takie analogie są zawsze niedoskonałe, jednak te przykłady pokazują przynajmniej jedną rzecz: Kościół nie jest jedyną instytucją, która w pewnym momencie zaczyna pękać pod wpływem ciężaru własnych problemów. Oba procesy polityczne w ZSRR miały na celu przywrócenie podmiotowości obywatelom oraz zmniejszenie napięcia między obywatelami a władzą. Tego obniżenia napięcia próbowano dokonać między innymi przez dekonstrukcję dotychczasowych struktur władzy, a zwłaszcza systemu monopartyjnego³¹. W kontekście kościelnym byłby to powrót do misji Kościoła oraz rozstanie się z wątkami teokracijnymi. W obu przypadkach działania odnowicielskie można nazwać powrotem do źródeł, czyli kontrreformacją.

Pisząc o reformacji i kontrreformacji Kołakowski dotyka z jednej strony problematyki świadomości religijnej jednostki — w tym przypadku ojców reformacji, z drugiej — instytucji Kościoła katolickiego. Skoro instytucja Kościoła jest tą stroną, która definiuje „jak należy wierzyć” oraz wytycza granice ortodoksji katolickiej, ale

²⁹ L. Kołakowski, *Pomyślnie prorocтва i pobożne życzenia laika na progę nowego pontyfikatu w wiecznej sprawie praw cesarskich i boskich*, [w:] L. Kołakowski, *Chrześcijaństwo*, Kraków 2019, s. 459.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ W. Sogrin, *Политическая история современной России. 1985–2001: От Горбачева до Путина*, Moskwa 2001, s. 81–89.

również uczy, jak żyć, a jednostka jest podmiotem, który wierzy i myśli, to w pewnym momencie może dojść do konfliktu.

Gdzie jest więc, by powrócić do sporu między jednostką a wspólnotą, granica między aktem wiary „ja” i aktem wiary „my”, której przekroczenie może stać się popadnięciem w herezję? Czy te granice są sztywne i wierzący jest w stanie je przekroczyć? Czy można być osobą wierzącą bez odniesienia do nauczania instytucji kościelnej? Czy na te pytania można odpowiedzieć, nie posiłkując się teologią i jej językiem, lecz traktując problem na gruncie filozofii? Pojawia się w tym kontekście jeszcze jedno pytanie, co będzie, jeśli jednostka nie akceptuje wszystkich punktów nauczania kościelnego. Z punktu widzenia instytucji można postawić podobne pytanie o sztywność granic ortodoksji, jak również o to, jakim prawem instytucja uzurpuje sobie prawo do nazywania tego, w co należy wierzyć, a w co nie. Czy instytucja może pobłądzić?

Można powiedzieć, że reformacja zrodziła się także jako odpowiedź na napięcie pomiędzy świadomością religijną jednostki a więzią społeczną budowaną przez Kościół instytucjonalny. Doszło w pewnym momencie do tego, iż jednostka uznała część nauczania głoszonego przez instytucję za niewłaściwą. Reformacja jest nie tylko aktem niezgody na zastaną rzeczywistość kościelną, ale przede wszystkim manifestacją religijnego pęknięcia dotychczasowej więzi z instytucją.

Można w tym miejscu postawić pytanie ahisteryczne, które wydaje się jednak sensowne: czy do reformacji musiało dojść? Nie jest to pytanie, które Kołakowski stawia wprost, traktuje bowiem reformację oraz kontrreformację najpierw w kategoriach filozoficzno-religijnych. Szukając odpowiedzi na to pytanie, można posłużyć się myślą Paula Tillicha, który pisał, iż Kościół powszechny jest zawsze obecny w kościołach partykularnych, dlatego można mówić zarówno o historii Kościoła, jak także o historii Kościołów. Tillich nie zgadzał się ze stwierdzeniem, że do jakiegoś czasu istniał jeden Kościół, z którego po podziałach powstało wiele Kościołów. Będąc w tym nurcie, można by podać datę 1054 lub 1517, ale również kilka innych. Nie było jednego rozłamu w Kościele, a więc można też twierdzić, że po rozłamie z 1054 roku, ten „właściwy” jeden Kościół przestał być właściwy. Wielu teologów protestanckich twierdzi, że między czasami apostołskimi a reformacją ten „właściwy” Kościół istniał w ukryciu i objawił się dopiero wraz z wystąpieniem Lutera i tym, co po nim nastąpiło. *Nota bene*, według Tillicha jest to pojęcie błędne, bo fundamentem Kościoła jest wiara w Chrystusa. Kościół jest wspólnotą duchową i pozostaje Kościołem, jeśli wyznaje swój fundament w Chrystusie. Ta wspólnota duchowa trwała w Kościele zawsze, o ile Kościół wyznawał wiarę w Chrystusa. Nie jest to jednak jakaś wspólnota, która dopiero wyłoni się z dziejów, bo ona już trwa³².

Co ciekawe, taki sposób myślenia jak u Tillicha jest Kołakowskiemu nieznamy. Dla niego reformacja jest wyodrębnieniem się nowej wspólnoty, powstałej z napięcia między jednostką a wspólnotą. Wydaje się słuszną tezę, że dla Kołakowskiego Kościół to najpierw instytucja, ewentualnie mniejsze zbiorowości w ramach Kościoła — kiedy na przykład krytykuje „katolicyzm ludowy”, a docenia „katolicyzm otwarty”.

³² P. Tillich, *Systematic Theology: The Kingdom of God within History*, Chicago 1976, t. 3, s. 403–404.

Kiedy polemizuje on z jakimś stylem w Kościele, określającym sposób wyznawania wiary lub manifestacji religii w przestrzeni publicznej, to kieruje ostrze swojej krytyki najpierw w kierunku władzy kościelnej.

Dobrym przykładem tego, iż Kościół to najpierw władza kościelna wprowadzająca napięcie do relacji z jednostką, jest jego esej *Jezus Chrystus — prorok i reformator*, zamieszczony w „Argumentach”, a wcześniej, w październiku 1965 roku, wygłoszony w ramach odczytu w warszawskim Klubie Międzynarodowej Książki i Prasy „Empik”. Tekst ten spotkał się wówczas z szerokim odzewem, tym bardziej że filozof już wówczas był postrzegany jako zwolennik reform socjalizmu. Ówczesny prymas kard. Stefan Wyszyński z uznaniem wypowiedział się o tekście Kołakowskiego, doceniając, że „w prasie ateistycznej warszawskiej jeden z myślicieli ateistycznych napisał, że Chrystus wszedł w życie narodu tak mocno, że obraz Chrystusa, jakkolwiek byśmy go sobie wyobrażali, jest jakąś potrzebą całej rodziny ludzkiej”. Sam Kołakowski, poproszony o komentarz do usłyszanych komplementów, odparł na łamach tych samych „Argumentów”: „co się tyczy „identyfikacji Jezusa z Kościołem katolickim, to dokładnie odwrotna idea była wyrażona w tym artykule w sposób tak jednoznaczny, iż trudno uwierzyć, by mógł kto podobną mistyfikację wziąć na serio, jeśli artykuł przeczytał”³³.

Z przytoczonego tekstu można się także dowiedzieć o spotkaniu Kołakowskiego (oraz jego przyjaciela Jana Strzeleckiego) z Wyszyńskim w Laskach pod Warszawą, dokąd prymas przyjechał na krótki odpoczynek. Sam Kołakowski musiał się później tłumaczyć z tego spotkania przed partią. W notatce do Kliszki pisał o prymasie:

Wrażenie ogólne, jakie wyniosłem z tej rozmowy, było takie, że jest to człowiek ograniczony i mierny, którego obchodzą niemal wyłącznie interesy instytucji kościelnej, nieważliwy zupełnie na istotną problematykę współczesności, która skądinąd znajduje zrozumienie w bardziej otwartych kołach katolickich; potwierdziło to zresztą obraz kard. Wyszyńskiego, jaki wyrobiłem sobie uprzednio na podstawie wiadomości o jego wystąpieniach i działalności³⁴.

Widzimy „rozejście się” idei Kościoła widzianego jako wspólnota z Kościołem w znaczeniu instytucji. Nie ma jednak pewności, czy ta notatka powinna być traktowana poważnie i czy jej taka forma — typowa dla ówczesnego języka przekazu partyjnego — nie była próbą zatajenia prawdziwych poglądów jej autora.

Skoro reformacja jest aktem budowania nowej jakościowo więzi między jednostką a instytucją kościelną, to należy podkreślić, iż inicjatywa stoi po stronie jednostki. Dla Kołakowskiego reformacja nie jest aktem herezji, ale próbą poszerzenia obszaru ortodoksji. Konsekwentnie: katolicka kontrreformacja będąca odpowiedzią na reformację, także polegałaby na poszerzeniu pola ortodoksji przez zaakceptowanie w części tego, co wypracowała reformacja.

Według reformatorów chodziło w Kościele katolickim o powrót do tradycji Augustyńskiej i Pawłowej, a więc do fundamentalnej ich zdaniem idei wiary i łaski. To przyczyniłoby się odnowy chrześcijaństwa. Natomiast Kościół instytucjonalny

³³ Z. Mentzel, *Jezus, prymas, filozof i pierwszy sekretarz*, „Tygodnik Powszechny” (2019), nr 11, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/jezus-prymas-filozof-i-pierwszy-sekretarz-158004> (dostęp: 23.05.2020).

³⁴ *Ibidem*.

zaczął po pierwsze kierować się prawną zasadą dotyczącą dziedziczenia grzechu pierworodnego oraz ludzkich zasług na drodze do zbawienia wiecznego³⁵. Skoro chrześcijaństwo jest oparte na więzach miłości, która jest dawana za darmo, a nie za zasługi, to powrót do tej idei oraz odrzucenie odpustów, byłby powrotem do korekcy chrześcijaństwa.

Kołakowski uważał, że Luter chciał zreformować świadomość chrześcijańską, a nie świat, który znajduje się w rękach diabła. Jednakże napięcie między świadomością religijną (tutaj Lutera) a więzią z instytucją kościelną spowodowało, że nie posunął się on dalej niż Kalwin. Gdyby poszedł dalej, to powinien ogłosić (jak sam Kołakowski to zauważa), iż jedynie Kościół niewidzialny jest Kościołem we właściwym sensie, a więc jest święty i dlatego nie potrzebuje reform. Z kolei Kalwin, który poszedł w tym myśleniu dalej, zakładał, że predestynacja boska działa zupełnie niezależnie od faktycznych lub przez Boga przewidzianych zasług ludzi oraz że racje Boga w rozdziale zbawienia i potępienia są dla ludzi niezrozumiałe, a kto należy do potępionych nie może zmienić swojego położenia³⁶.

By się posłużyć definicjami greckimi: αἰρέω oznacza „brać”, w formie nieprzechodniej αἰρέομαι znaczy „brać sobie” lub „wybierać”. Stąd herezja, to akt wyboru w przestrzeni zbudowanej między instytucją a jednostką, zbudowanej przez tę pierwszą. W klasycznym języku greckim słowo „αἵρεσις” oznaczało najpierw jakąś odrębną szkołę, a więc nie miało znaczenia negatywnego. Z czasem zaczęto używać tego terminu na określenie innej szkoły filozoficznej. W Dziejach Apostolskich, które koncentrują się przede wszystkim na misyjnych wyprawach Pawła z Tarsu, słowo to pada w kontekście odrębnej szkoły teologicznej: „ἔξανέστησαν δέ τινες τῶν ἀπὸ τῆς αἰρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστευκότες, λέγοντες ὅτι δεῖ περιτέμνειν αὐτοὺς παραγγέλλειν τετηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως”³⁷. W tej samej księdze czytamy o historii z życia Pawła z Tarsu, którego retor Tertullos oskarża o przewodzenie sekcje Nazarejczyków, która to szerzy zarazę oraz wzbudza niepokój wśród Żydów: „εὐρόντες γὰρ τὸν ἄνδρα τοῦτον λοιμὸν καὶ κινοῦντα στάσεις πᾶσιν τοῖς Ἰουδαίοις, τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην πρωτοστάτην τε τῆς τῶν Ναζωραίων αἰρέσεως”³⁸. Słowo „herezja” pojawia się także w rzymskiej części relacji z życia św. Pawła, kiedy w stolicy cesarstwa spotyka się z liderami żydowskimi, broniąc swojej działalności. W tym przypadku to słowo zostaje znów oddane jako „stronnicstwo”: „ἄξιοῦμεν δὲ παρὰ σοῦ ἀκοῦσαι ἃ φρονεῖς, περὶ μὲν γὰρ τῆς αἰρέσεως ταύτης γνωστὸν ἡμῖν ἔστιν ὅτι πανταχοῦ ἀντιλέγεται”³⁹.

Poszukując wspólnego mianownika między dawnym znaczeniem tego terminu a dzisiejszym jego znaczeniem, można wskazać na napięcie między dotychczas istniejącą strukturą religijną a nową wspólnotą. Święty Paweł nigdy nie uważał się za heretyka w takim znaczeniu, jak ten termin jest definiowany współcześnie. Na

³⁵ L. Kołakowski, *Herezja*, Kraków 2010, s. 56–58.

³⁶ *Ibidem*, s. 58.

³⁷ Biblia Tysiąclecia oddaje ten grecki termin jako „stronnicstwo”: „Lecz niektórzy nawróceni ze stronictwa faryzeuszów oświadczyli: »Trzeba ich obrzezać i zobowiązać do przestrzegania Prawa Mojżeszowego«” (Dz 15,5).

³⁸ „Stwierdziliśmy, że człowiek ten jest przywódcą sekty nazarejczyków” (Dz 24,5).

³⁹ „Chcemy jednak usłyszeć od ciebie, co myślisz, bo wiadomo nam o tym stronictwie” (Dz 28,22).

innym poziomie napięcie to można rozpatrywać jako istniejące między świadomością jednostki a więzią z instytucją. W tym kluczu herezja bierze swój początek z zerwania dotychczasowych więzi z tą instytucją i jest próbą zbudowania ich na nowo. Ten konflikt dotyczy nie tylko wiary jednostkowej, czyli „ja wierzę”, ale przekłada się na formy sprawowanego kultu: „my wierzymy”. Tak więc herezja jako akt woli ma znaczenie nie tylko dla jednostki, ale także dla wspólnoty kościelnej. Jednakże, jak zauważa Blaza:

Nie tylko samo zdefiniowanie, ale także przedstawienie całego wachlarza nauk heretyckich zdaje się być nie lada wyzwaniem. I tak, herezje można podzielić ze względu na czas ich powstawania bądź ze względu na ich rodzaj. W pierwszych wiekach powstające herezje przede wszystkim podważały prawdę o Jezusie Chrystusie jako prawdziwym Bogu i prawdziwym człowieku, naukę o Trójcy Świętej i Maryi jako Bogurodzicy. Niektóre z nich nie dawały początku nowym denominacjom, inne zaś stały się istotną podwaliną dla teologii konkretnej gałęzi chrześcijaństwa. Z drugiej strony trzeba zaznaczyć, iż niektóre z tych herezji nie były nimi w sensie ścisłym, a raczej były tak traktowane z powodu nieporozumień dotyczących terminologii teologicznej, która w tamtych czasach dopiero się kształtowała. Tego rodzaju zjawisko nazwane zostało później herezją werbalną⁴⁰.

Należy zauważyć, iż herezja jest siłą nadwyrężającą więzi istniejące dotychczas w ramach jakiejś wspólnoty, ale dla filozofa ma najpierw znaczenie jako zjawisko, bez wchodzenia w jego ocenę. Herezja, w swojej dynamice, polega na próbie zaszczerpienia nowej nauki całej wspólnoty. Z jednej strony mamy wysiłek jednostki, aby ta „wzięta” część prawdy została przyjęta przez całą instytucję, z drugiej strony instytucja broni się i traktuje takie działanie jednostki jako intruzywne. Instytucja podejmuje więc próbę określenia się wobec zaistniałych działań, a to rodzi konkretną odpowiedź.

To także pokazuje, że w takiej dynamice trudno o określenie, co jest pierwsze: ortodoksja czy herezja. Jeśli bowiem ortodoksja „wyłania się” jako odpowiedź instytucji na herezję, to wskazuje w ten sposób, że ortodoksja jest czymś wtórnym. Słabym punktem jest w tym myśleniu to, iż w domyśle skazuje się całą egzystencję takiej wspólnoty na czas „przed herezją” na intelektualne manowce. Bo jeśli dana wspólnota kościelna wcześniej nie kierowała się ortodoksją (bo jej jeszcze nie było — ta się dopiero narodziła w konfrontacji z herezją), to jaką nauką się taka wspólnota wcześniej kierowała? Musiał więc istnieć wcześniej jakiś fundament, doktryna lub „tekst źródłowy” będący fundamentem postępowania. Jeśli tak, to kto i kiedy zdecydował, co jest tekstem ortodoksyjnym, a co nie jest i kto wyznacza granice, na których kończy się ortodoksja? Chyba żeby założyć, że pierwsze lata wspólnoty kościelnej są czasem obskurantyzmu, a dopiero konfrontacja z ideami heretyckimi wyłania naukę ortodoksyjną. Takie rozumowanie jest jednak karkołomne, bo po pierwsze wskazuje na brak ciągłości instytucjonalnej (kiedy zatem powstał Kościół?) oraz nie uznaje nawet dokonania Lutera tak, jak on widział swoją misję naprawy już istniejącego Kościoła.

Kołakowski zauważa, iż „ortodoksja jest funkcją herezji”. Pisze on: „Jeśli pojęcie herezji jest bez sensu, dopóki nie jest zrelatywizowane do ortodoksji, to ortodoksja ‘staje się’, by tak rzec, konstytuuje się i utrwała jako funkcja herezji”⁴¹. Kiedy

⁴⁰ M. Blaza, *Czy łatwo zostać heretykiem?*, „Przegląd Powszechny” (2008), nr 9, s. 57–68.

⁴¹ L. Kołakowski, *Herezja*, s. 58.

spojrzy się na historię dogmatów Kościoła katolickiego, to widać, iż wiele z nich powstawało jako odpowiedź na negowanie jakiegoś obszaru dotychczasowego nauczania kościelnego. To oznacza, że przynajmniej część dogmatów rodziła się jednocześnie ze swoimi negacjami lub niedługo po nich, co polski myśliciel komentuje: „w historycznym przebiegu notoryczną regularnością jest dogmat powstający dlatego, że antydogmat zaczął się już kształtować”⁴².

Skoro autorem herezji jest zawsze jednostka, a dogmat (jako manifestacja ortodoksji) jest przejawem życia instytucji, to w pewien sposób herezja nie tylko kształtuje życie instytucji, ale prowokuje kontrreformację. Wyciągając wnioski z analiz polskiego filozofa, można stwierdzić, iż ortodoksja i herezja wzajemnie napędzają swoją egzystencję. Takie dialektyczne przedstawienie problemu może dobrze pokazać napięcie między wiarą jednostki a wiarą wspólnoty i, co ważniejsze, może przez to pomóc w lepszym zrozumieniu napięcia między herezją a ortodoksją oraz dokonujących się rozłamów we wspólnocie kościelnej. Herezja nie bierze się z wystąpienia przeciwko ortodoksyjnej nauce lub odstąpienia od niej, ale „jest ona ustanowiona samym faktem jej potępienia”⁴³.

Herezja i ortodoksja jako etap rozwoju

Dla Kołakowskiego pojęcie ortodoksji ma sens tylko odnośnie do zbiorowości zorganizowanych, w których pełni ona funkcję ideologiczną, herezja zaś jest sprawczą siłą rozwoju instytucji kościelnej. Ortodoksja i herezja są dla niego pojęciami względny. Herezja jest siłą rozsadzającą instytucję od środka i potrafi prowadzić do schizmy, a więc do wyłączenia ze wspólnoty kościelnej, ale jednocześnie herezja może dać impuls do kontrreformacji, a więc do odnowy.

Jako przykład podaje on historię jednego z radykalnych skrzydeł franciszkanów, tak zwanych *spiritualów* (zwani także *fraticelli*). Twierdzili oni, iż całkowite ubóstwo oraz wyrzeczenie się wszelkiego mienia jest koniecznym warunkiem doskonałego życia chrześcijańskiego, którego wzór pozostawili Chrystus i apostołowie. To radykalne żądanie zostało potępione przez papieży Klemensa V i Jana XXII, co przyczyniło się do odnowy samej idei (skądinąd w Kościele pożądaney) ubóstwa⁴⁴. W obrębie Kościoła katolickiego jest znanych wiele herezji, o których można powiedzieć, że są zanieczyszczoną wersją ortodoksji, to znaczy jakiś fragment nauki ortodoksyjnej zostaje oderwany od całości doktryny i postawiony jako zasada pierwsza.

Z filozoficzno-religijnego punktu widzenia herezja może stać się „zaczynem” postępu. Historia pokazuje, że konfrontacja z herezją może być impulsem w kierunku rozwoju wspólnoty. W tym kontekście ważne jest takie zarządzanie herezją, aby wspólnota odniosła z niej pożytek, to znaczy by stała się ona przyczyną rozwoju wspólnoty.

Jeśli myśli się o wspólnocie kościelnej jako o pewnej zbiorowości ludzi, w której wyznaje się określony system religijny, a która to wspólnota gwarantuje także

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*, s. 15.

⁴⁴ Por. *ibidem*, s. 19.

wolność, to zmierzenie się w ramach tego systemu z poglądem odbiegającym od przyjętej normy, będzie tylko kwestią czasu. By się posłużyć zasadą Wittgensteina z *Traktatu logiczno-filozoficznego*: „Granice mojego języka, są granicami mojego świata” — także język doktryny religijnej zacznie być rozumiany wielorako i zawsze znajdą się tacy, którzy będą chcieli poszerzać znaczenie tego języka. Nie będzie to problem nieścisłości tego języka, lecz raczej próba użycia języka do lepszego wyrażenia doktryny. Herezja może przysłużyć się poszerzeniu tego języka i nadaniu tym samym słowom nowego znaczenia.

W pracy *Świadomość religijna i więź kościelna* Kołakowski mierzy się z wieloma myślicielami religijnymi, z których kilku wypada, w tym kontekście, przywołać. Jednym z nich jest Benedykt de Canfeld (1562–1610). Przedmiotem badań Kołakowskiego jest tutaj napięcie między własną wolą, a „boską wolą”, wyrażoną w doktrynie. Ten angielski konwertyta uznaje ten antagonizm za punkt wyjścia do swojej refleksji. Wola Boża jest dla niego boską rzeczywistością, a nie zbiorem nakazów i zakazów. Ta boża wola jest identyczna z boską istotą. Poddanie swojej woli bożej nie będzie więc aktem moralnym, ale aktem ontologicznym. Rezygnacja z własnej woli jest więc w jakimś znaczeniu aktem samounicestwienia, obejmującym (by posłużyć się Pawłowym określeniem) zarówno „starego”, jak i „nowego” człowieka. Jednak według Kołakowskiego linia demarkacyjna oddzielająca ten typ religijności od innego, nie przebiega na linii „stary człowiek” — „nowy człowiek”, ale między osobowością ludzką a esencją boską. Jak dalej zauważa polski myśliciel, uwzględniając w tym kluczu zagadnienie zła, będzie ono tutaj rozumiane nie jako zagadnienie moralne, lecz ontologicznie: zło człowieka nie polega tylko na tym, że czyni on zło, ale na tym, że jest — istnieje naprzeciw boskiego bytu⁴⁵.

Inną szkołę, wymienioną przez polskiego filozofa, prezentuje Pierre de Bérulle (1575–1629). W swoim *Traktacie o energumenach* pisze, że swoistością człowieka jest pewna dwubiegunowość, to znaczy: istnieje otwartość na dwie drogi, pomiędzy którymi dokonuje on swobodnego wyboru. Człowiek nie został stworzony w formie doskonałej i ostatecznej (jak pisze Kołakowski: „nie w zamkniętej perfekcji”), lecz obdarzony zdolnościami, które może wykorzystać⁴⁶. Jak zauważa, de Bérulle inaczej patrzy na dzieło stworzenia niż św. Tomasz z Akwinu, który ufał w doskonałość stworzenia. De Bérulle uważa, iż niedoskonałość człowieka wyróżnia go na tle całego stworzenia. Bierze się to stąd, iż człowiek został stworzony potem, to znaczy po wcześniejszym stworzeniu innych istot. Człowiek jest jakby wyłączony z samozadowolenia towarzyszącego stworzeniu. De Bérulle’owi można zarzucić pójście w kierunku deifikacji człowieka, który — będąc bytem niedoskonałym — poszukuje wypełnienia lub inaczej „zakończenia budowy” w Bogu.

Jak zauważa Kołakowski w eseju *Jeśli Boga nie ma...*, dla badaczy fenomenu religijnego i powiązanej z nim tematyki, nie istnieją ostro zarysowane granice pojęciowe. Wynika to nie z nieudolności logicznej, lecz z samej natury badanej rzeczywistości. „Nasze własne zainteresowania głównie decydują o tym, które spośród różnych form zachowań, wierzeń i uczuć traktujemy jako konstytutywne dla zjawiska

⁴⁵ Por. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa 2009, s. 272–276.

⁴⁶ Por. *ibidem*, s. 280–282.

religii, znanego nam z doświadczenia i lektury”⁴⁷. Idąc tym tokiem myślenia, zjawisko herezji oraz zjawiska „okołoherezyjne” byłyby o tyle ważne, o ile za takowe zostałyby uznane. Pytanie: czy aby zjawisko herezji zostało uznane za ważne i godne refleksji wystarczy, aby zostało uznane za takowe przez wspólnotę wierzących lub autorytet religijny, czy też uznanie herezji za ważne zjawisko powinno nastąpić ze strony obserwatora z zewnątrz i to on, filozof religii, miałby ostatnie słowo? Trudno udzielić tutaj jednoznacznej odpowiedzi, bowiem wspólnota kościelna może uznać jakąś część swojej rzeczywistości za istotną dla niej samej, w tym także zjawisko herezji. Posłuży się przy tym swoimi kryteriami wypracowanymi na potrzeby oceny nowych zjawisk wewnątrz wspólnoty. W zależności od stopnia swojej identyfikacji z instytucją kościelną i jej doktryną, każdy filozof będzie kształtował swój punkt widzenia na herezję oraz schizmę. Wiele wewnętrznej wolności wymaga, aby na te zjawiska spojrzeć także z metaperspektywy, a więc najpierw o czasowe zawieszenie swojego osądu bazującego na światopoglądzie.

Zwyczajową drogą przyjętą we wspólnocie kościelnej jest to, że autorytet religijny (dany wspólnocie lub przez nią wybrany) rozstrzyga, czy dane zjawisko podpada pod herezję albo schizmę lub nie. Ten autorytet dokonuje tej oceny na podstawie własnego autorytetu oraz doktryny, którymi rządzi się wspólnota. Zauważmy jednak, że ten proces oraz decyzja odbywają się na podstawie „wewnętrznych” zasad, to jest wypracowanych na potrzeby tej wspólnoty zasad. Historia dogmatu pokazuje, że to, co w jednej wspólnocie kościelnej jest uznawane za naukę błędną, w innej — za naukę w ramach ortodoksji. Sztandarowym przykładem jest tu „Filioque” — stary spór między prawosławnymi a katolikami o pochodzenie Ducha Świętego. By odnieść się jeszcze do innego, ale współczesnego przykładu: w Kościele katolickim w Niemczech od lat toczy się debata o tak zwanej gościnności eucharystycznej, to znaczy o stworzeniu dla protestantów możliwości przystępowania do katolickiej Komunii św. O ile stanowisko papieża i jego współpracowników jest tu jednoznaczne⁴⁸, to ta interkomunia ma miejsce i cieszy się poparciem wielu niemieckich biskupów. Można narzekać na postawę niektórych niemieckich biskupów i zarzucać im rozbijanie jedności Kościoła, z drugiej jednak strony patrząc, trudno się obrażać na rzeczywistość, która podąża własną drogą, za bardzo nie oglądając się na obowiązującą doktrynę. Może to powinno wzbudzić nową falę kontrreformacji tak jak ją rozumiał polski filozof?⁴⁹

⁴⁷ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Kraków 2010, s. 8.

⁴⁸ <https://www.vaticannews.va/pl/kosciol/news/2018-07/muller-interkomunia-niemcy-protestantyzm.html> (dostęp: 21.03.2021). *Nota bene*, od 1931 r. istnieje pełna interkomunia pomiędzy Kościołami anglikańskimi a Kościołami starokatolickimi Unii Utrechckiej, wyrażająca się w obustronnym uznaniu ważności święceń oraz wspólnej celebracji liturgii.

⁴⁹ W kraju, w którym liczba katolików i protestantów jest porównywalna, istnieje wiele małżeństw mieszanych, oba Kościoły zaś od lat współpracują z sobą, byłoby zaniedbaniem zaprzestanie poszukiwania rozwiązań także tych problemów, które wprost dotyczą praktykowania wiary. Ostatnie dokumenty wydane przez Rzym jednoznacznie zabraniają takiej praktyki, wskazując m.in. na rozbieżności teologiczne, rozumienie sakramentu święceń oraz urzędu kościelnego w obu wspólnotach chrześcijańskich. Zostawiając na boku argumenty teologiczne obu stron — na tym przykładzie widać przede wszystkim, iż życie może wyprzedzać doktrynę.

Reformacja jest ruchem, który przyniósł niewątpliwie bolesny rozłam w ramach Kościoła — ten rozłam wystąpił nie tylko na poziomie doktryny, ale także wspólnoty. Nie chodzi teraz o jednoznaczną ocenę działań Lutera, bo co do tego, to spory te będą trwałe, ale o wymierne efekty reformacji wiele lat po śmierci augustiańskiego mnicha i które to efekty można poddać ocenie. To samo dotyczy oceny takich teologów, jak Melancthon czy Kalwin.

Z filozoficznego punktu widzenia, zjawiska religijne same w sobie mogą być uznane za subiektywne, to znaczy niepoddające się procesowi falsyfikacji. Jak na przykład sprawdzić prawdziwość nauki, iż Chrystus posiada dwie natury: boską i ludzką, które są autonomiczne i ze sobą niez mieszane? Nie ma empirycznych instrumentów na sprawdzenie tego, bowiem ta nauka dotyka innego wymiaru niż racjonalne badanie. Jeśli ktoś będzie twierdził, iż natura ludzka Chrystusa została wchłonięta przez jego naturę boską, to zostanie przez wiele wspólnot kościelnych nazwany monofizytą. Będą jednak takie wspólnoty, które uznają taki pogląd jako swój. Skoro jednak stojący na czele wspólnoty kościelnej autorytet ma władzę rozstrzygania, jaka nauka jest zgodna z doktryną, a jaka nie, to pojawiają się tutaj pytania o sposób umocowania tego autorytetu na czele wspólnoty, jego kompetencje oraz to, czy takie autorytatywne decydowanie jest trwałe. Co, jeśli autorytet podjął błędną decyzję?

Pytania te są właściwie nierozstrzygalne oraz — jak zauważa w „Świadomości religijnej i więzi kościelnej” Kołakowski — istnieją takie myśli religijne, które zakładają trwały antagonizm między podstawowymi wartościami chrześcijańskimi a zbiorowością kościelną. Natomiast ta zbiorowość uważa się za przekąźnika dóbr niewidzialnych⁵⁰. Herezja bierze się z aktów wyboru ludzkiego. Istotne w tym procesie są dwie rzeczy: herezja nie przychodzi z zewnątrz wspólnoty, ale z wewnątrz oraz to, iż heretyk, głosząc swoje nauki, uważa, iż pozostaje nadal w obrębie *credo* religijnego wyznawanego przez wspólnotę⁵¹.

Podsumowując ten tekst, trudno jest nie oprzeć się wrażeniu, iż granica między herezją a ortodoksją nie jest dana raz na zawsze. Są jednak takie obszary doktryny, które, aby wspólnota kościelna nadal istniała, będą musiały zostać zachowane. Poza tym obszarem, choć pewno nie w każdym punkcie doktryny, sprawa pozostaje otwarta — przynajmniej z filozoficznego punktu widzenia. Napięcie między herezją a ortodoksją najpierw pokazuje napięcie między jednostką a wspólnotą kościelną oraz prowokuje pytanie o zakres wolności w wyrażaniu osobistej religijności. Ważne jest podkreślenie, iż herezja dokonuje się w ramach danej wspólnoty kościelnej (niekoniecznie chodzi tylko o wspólnotę katolicką), a nie poza nią. Heretyk nie jest więc schizmatykiem stojącym poza wspólnotą, lecz znajduje się wewnątrz niej. Wielu uznanych za heretyków po latach zostało zrehabilitowanych, niektórzy jednak nie zostali. To napięcie między jednostką a wspólnotą istnieje po dziś dzień.

Pewną odpowiedź proponuje Audinet, pisząc o dwóch ważnych aspektach: po pierwsze, że religia uruchamia w sobie możliwość swej własnej krytyki, posuniętej aż do negacji samej siebie. Objawienie odnosi się do skomplikowanego stosunku między dwiema przestrzeniami: „tutaj i tam oraz gdzie indziej” i ten stosunek

⁵⁰ Por. L. Kołakowski, *Chrześcijaństwo*, s. 168.

⁵¹ *Ibidem*, s. 58–59.

podlega opisowi i komentarzom. Po drugie: twierdzenie „wierzyć” ma wartość samo w sobie i może istnieć niezależnie od dokładności czy jakości wierzeń i wyobrażeń religijnych: „Religia jest echem żywych słów Istoty Najwyższej, odpowiedzią osoby na nagabywanie, które było przed nią i powołuje ją do istnienia [...] Religia określa społeczne formy stosunku do nieokreślonego. Akt wiary nie mierzy się z formami religijnymi czy treścią wierzeń”⁵².

Być może więc należałoby zmodyfikować lub nawet przenieść to napięcie z napięcia między jednostką a wspólnotą, na napięcie między aktem religijnym, który ze swojej natury jest aktem społecznym, a aktem wiary.

W kontekście reformacji i kontrreformacji, jak również ruchów wewnątrzkościelnych uznanych często za heretyckie, jest jeszcze jedna rzecz warta podsumowania. Kołakowski, badając te obszary z punktu widzenia filozofa oraz badacza idei, stał się patronem „katolicyzmu otwartego”, ale tu od razu: ważne jest, jak tę definicję rozumie polski myśliciel. Określa on katolicyzm otwarty jako ten, który akceptuje konieczność rezygnacji z tradycyjnych aspiracji Kościoła do władzy politycznej i — co w tym kontekście wydaje się, że dla niego najważniejsze — pod względem politycznym nastawiony jest na koegzystencję z marksizmem, a pod względem ideologicznym — na konkurencję. Do tego ta wersja katolicyzmu stara się, co dla niego jest cenne, asymilować elementy kultury powstałe poza chrześcijaństwem oraz dokonać recepcji najważniejszych wartości wytworzonych przez świecką kulturę, a więc także przez marksizm.

Zestawienie koegzystencji z konkurencją jest interesujące. Jak gdyby Kołakowski dopuszczał walkę ideologiczną, a jednocześnie jedno pole zostawiał we władaniu rządzącej partii — władzę polityczną i co się z tym wiąże, z wpływami na świeckie rządy. To zostaje zarezerwowane tylko rządzącej partii lub (w systemie wielopartyjnym) rządu i żaden inny podmiot nie ma tam prawa wstępu. Tutaj jedynie możliwa jest koegzystencja. Natomiast konkurencja możliwa jest na polu ideologii. Ciekawe jest to, że pisząc o tej asymilacji odwołuje się właśnie do osiągnięć kontrreformacji.

Bibliografia

- Audinet J., *Religia, miejsce pojawienia się odmienności*, [w:] *Encyklopedia religii świata*, t. 2. *Zagadnienia problemowe*, Warszawa 2002.
- Błaza M., *Czy łatwo zostać heretykiem?* „Przegląd Powszechny” (2008), nr 9, s. 57–68.
- Gömöri G., *Beyond revisionism: Leszek Kolakowski's recent philosophical development*, „TriQuarterly” (1971), nr 22.
- Kołakowski L., *Chrześcijaństwo*, wstęp, wyb. i oprac. H. Czyżewski, Kraków 2019.
- Kołakowski L., *Herezja*, Kraków 2010.
- Kołakowski L., *Horror metaphysicus*, Kraków 2012.
- Kołakowski L., *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Kraków 2010.

⁵² J. Audinet, *Religia, miejsce pojawienia się odmienności*, [w:] *Encyklopedia religii świata*, t. 2. *Zagadnienia problemowe*, Warszawa 2002, s. 2058.

- Kołakowski L., *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, tłum. D. Zańko, Kraków 2014.
- Kołakowski L., *Notatki o współczesnej kontrreformacji*, Warszawa 1962.
- Kołakowski L., *Świadomość religijna i więź kościelna*, Warszawa 2009.
- Mentzel M., *Jezus, prymas, filozof i pierwszy sekretarz*, „Tygodnik Powszechny” (2019), nr 11, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/jezus-prymas-filozof-i-pierwszy-sekretarz-158004>.
- Musiał-Kidawa A., *Rewizjonista i humanista. Leszek Kołakowski*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej” (2017), z. 100, s. 339–351.
- Niemczuk M., *Idea chrześcijaństwa bezwyznaniowego Leszka Kołakowskiego*, „Folia Philosophica” 11 (1993), s. 113–123.
- Pencuła M., *Leszek Kołakowski o religii*, „Edukacja Filozoficzna” 61 (2016), s. 77–105.
- Schwan G., *Leszek Kolakowski. Eine marxistische Philosophie der Freiheit*, Stuttgart 1971.
- Sogrin W., *Политическая история современной России. 1985–2001: От Горбачева до Путина*, Moskwa, 2001
- Tanquerey A., *Brevior Synopsis Theologiae Dogmaticae*, Parisiis-Tornaci-Romae 1946 (389).
- Tillich P., *Systematic Theology: The Kingdom of God within History*, t. 3, Chicago 1976.
- Trocholepszny D., *Leszek Kołakowski wobec Boga i Kościoła*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 26 (2017), nr 3, s. 183–193.

PIOTR MARTIN
ORCID: 0000-0002-3901-2899
Uniwersytet Wrocławski

Czego nie będziemy wiedzieć o Czystej Formie?

What Will We Not Know About Pure Form?

Abstract: In the article I attempt to specify the uniqueness of the key aesthetics categories. The argument is based on the concept of Pure Form put forward by Stanisław Ignacy Witkiewicz. I provide an argument for a claim that aesthetic terms categories must remain open, and I try to explain how to understand their openness. My attempt is based on my own interpretation of Pure Form as a concept belonging to aesthetic theory and associated not only with the creation of a work of art. I argue that the proposed interpretation may be accepted on the condition that we would never be able fully to understand how an object becomes a masterpiece. Pure Form has a dynamic, living, open, performative nature and thus will never be fully understood.

Keywords: pure form, Stanisław Ignacy Witkiewicz, aesthetic theory, philosophy of art

Filozofia niewiedzy jest bardzo pożyteczna, ale też bardzo trudna,
gdyż musi ona podjąć wyprawę aż do samych źródeł poznania.
I. Kant, *Encyklopedia filozoficzna*

*Rusticus expectat dum defluat amnis; at ille
Labitur et labetur in omne volubilis aevum.*
Horacy, *Epistulae*

Poznanie w dziełach sztuki wynika z ich właściwości: są one takim poznaniem, które nie jest poznaniem przedmiotu. Tego rodzaju paradoksalność jest również paradoksalnością doświadczenia artystycznego. Jego medium stanowi oczywistość tego, co niezrozumiałe.
Th.W. Adorno, *Teoria estetyczna*

Źródła

Zanim przejdę do przedstawienia interpretacji i próby odpowiedzi na pytanie zawarte w tytule, chciałbym przypomnieć kilka istotnych rozstrzygnięć niezbędnych do jej sformułowania i zrozumienia. Trudność w przedstawianiu niektórych pojęć z zakresu estetyki może polegać zarówno na tym, żeby dobrze uchwycić to, co mają nam do przekazania, jak na tym, żeby nie próbować powiedzieć więcej, niż mają nam one do przekazania. Jeśli mają one pozostać efektywne, muszą działać zgodnie z własną naturą, a ta jest odmienna od pojęć związanych z innymi dyscyplinami i od pewnych pozornie oczywistych cech, do których jesteśmy zazwyczaj przyzwyczajeni. Jedną ze znaczących różnic polega na konstytutywnej, a więc nieusuwalnej otwartości pojęć estetycznych. Konstytutywnej, czyli takiej, która należy do fundamentalnego sensu i dlatego nie należy jej usuwać, nawet gdy ma strukturę, w której brakuje elementu niezbędnego do pełnej i jasnej eksplikacji. To właśnie powody tego braku należy spróbować zrozumieć, aby umożliwić sobie uchwycenie przedmiotu sztuki i nie mylić go z domenami właściwymi innym dyscyplinom. Pojęcie jest wtedy otwarte, kiedy jego dookreślenie nie powoduje poprawy naszego rozumienia, ale je w gruncie rzeczy uniemożliwia — przez to, że zmienia jego sens, najczęściej przez nieświadomą zamianę przedmiotu zainteresowania. Zazwyczaj chodzi o włączenie specyficznie estetycznych cech do dyskursu historycznego, etycznego, politycznego, ideowego. Istnieje stale obecna w historii namysłu nad sztuką pokusa, aby dopełnić semantyczne luki i tym samym pozbawić świat sztuki wielowymiarowości i włączyć ją w jakiś zewnętrzny i obcy sztuce cel, czyli włączyć ją do jakiegoś świata, w którym cel taki jest uchwytny i daje się werbalizować. Jednak owocem tej operacji nie jest uchwycenie przedmiotu estetycznego, ale minięcie się z nim. Specyfiką pojęć estetycznych jest to, że są one w bardzo różnym sensie i w bardzo różny sposób nieoczywiste. Dzieje się tak głównie z tego powodu, że próbują one uchwycić coś, co ze swej natury jest heterogeniczne, niewspółmierne i nie do końca uchwytne za pomocą środków intelektualnych. Od zawsze budzi to albo niechęć części filozofów i krytyków, albo potrzebę szybkiego naprawienia wadliwej — ich zdaniem — sytuacji. Nawet autorzy, którzy powołują do życia niektóre pojęcia z zakresu estetyki w sposób twórczy, intrygujący i celny, nie zawsze do końca zdają sobie sprawę z ich specyfiki oraz tego, że nie należy domykać pojęć estetycznych; innymi słowy: na czym polega *μέθεξις* pojęć związanych ze sztuką w tym, co ciemne. Z jednej strony trzeba serio potraktować wyznanie T.S. Eliota:

Po mojej stronie granicy zajmujemy się rzeczami żywymi, posiadającymi pewne własne prawa rozwoju, które nie zawsze są racjonalne, lecz po prostu muszą być akceptowane przez rozum: rzeczami, których nie sposób starannie zaplanować i uporządkować, tak jak nie da się okiełznać wiatrów, deszczów ani pór roku (Eliot 1987: 320).

Z drugiej — jeśli wydzielamy pewien rodzaj przedmiotów, doświadczeń, przeżyć i uznajemy, że mają charakter estetyczny, to zarazem przyznajemy, że mają jakąś cechę specyficzną, dzięki której tak możemy zrobić, czyli przyznajemy im co najmniej pewną autonomię i odrębność. Ta autonomia nie musi — i w tym przypadku tak właśnie jest — oznaczać jakiejś absolutnej, izolowanej własności, może być nadbudowana na przedmiotach występujących również w innych dziedzinach.

Sztuka wymusza jedynie specyficzne ich rozumienie. Jest przecież jednym z „wtórnych systemów modulujących”, a

we wtórnych systemach modelujących będziemy mieli do czynienia również z mnogościowym przekodowywaniem zewnętrznym — zbliżeniem nie dwóch, lecz wielu samodzielnych struktur, przy czym na znak będzie się składać już nie ekwiwalentna para, lecz wiązka wzajemnie równorzędnych elementów różnych systemów (Łotman 1969: 282).

Zagadnienie odrębności i możliwości pewnej suwerenności świata sztuki wymaga ciągle jeszcze wyjaśniania lub choćby przypomnienia wyjaśnień innych. Tak zmagania z tym problemem relacjonuje Hermann Hesse:

Niedawno pewien młody człowiek [...] napisał do mnie list z prośbą, abym odpowiedział na szereg pytań, dotyczących Franza Kafki. Chciał wiedzieć, czy uważam *Zamek* Kafki, jego *Proces*, jego *Prawo* za symbole religijne, czy podzielam poglądy Bubera o stosunku Kafki do swojego żydowskiego pochodzenia [...]. Moja odpowiedź była taka:

„Drogi Panie B., Niestety muszę Pana zupełnie rozczarować, Pańskie pytania, oraz sposób, w jaki odnosi się Pan do twórczości literackiej, nie są dla mnie wprawdzie zaskoczeniem — ma Pan tysiące podobnie myślących kolegów — lecz wszystkie te bez wyjątku nierozwiązywalne kwestie pochodzą z tego samego źródła błędów. Opowiadania Kafki nie są rozprawami na temat problemów religijnych, metafizycznych czy moralnych, lecz utworami literackimi [...]. Kafka nie ma nam nic do powiedzenia ani jako teolog, ani jako filozof, lecz wyłącznie jako pisarz. Za to, że jego wspaniałe dzieła stały się dziś modne, że czytują je ludzie, którzy nie potrafią i nie chcą przyjąć literatury, nie ponosi żadnej winy. Dla mnie [...] żadne z Pańskich pytań nie ma znaczenia. Kafka nie daje na nie odpowiedzi. Przekazuje nam marzenia i wizje swego samotnego ciężkiego życia, parable swoich przeżyć kłopotów i uszczęśliwień; właśnie owych marzeń i wizji powinniśmy u niego szukać i przyjmować je od niego” (Wyduch 1982: 91–92).

Taką autonomię, czyli odnoszącą się nie do przedmiotów, ale do naszych relacji z nimi, można dostrzec też z zupełnie innej perspektywy:

Atoli w rodzinie wyższych władz poznawczych istnieje ogniwo pośrednie między intelektem a rozumem. Jest nim władza sądenia, co do której mamy powód na zasadzie analogii przypuszczać, że mogłaby również zawierać w sobie, jeśli nie swoje własne prawodawstwo, to przecież swą własną, w każdym razie tylko subiektywną, zasadę *a priori* poszukiwania prawa. Zasada ta, choć nie przysługiwało jej żadne pole (*Feld*) przedmiotów jako jej suwerenna dziedzina, może przecież mieć [dla siebie] jakiś teren i jakąś taką jego właściwość, w stosunku do której mogłaby obowiązywać tylko ta właśnie zasada (Kant 1986: 25).

Immanuel Kant podaje trzy możliwe rozumienia pojęcia: pierwsze to określone pojęcie intelektualne, drugie to nieokreślone pojęcie rozumowe, trzecie to niedające się określić pojęcie władzy sądenia. Do sztuki odnosi się oczywiście trzeci rodzaj pojęć.

Kwestie negatywności odgrywają w estetyce bardzo doniosłą rolę, cała ta dziedzina jest domeną negatywności. Już sam przedmiot estetyki bywa określany negatywnie.

Jej przedmiot [to jest estetyki — X.Y.] określa się jako niemożliwy do określenia, negatywny. Dlatego sztuka potrzebuje filozofii, która ją interpretuje, aby powiedzieć to, czego sama powiedzieć nie może, choć to właśnie może powiedzieć tylko sztuka, przez to, że tego nie mówi. Paradoxy estetyki są jej narzucane przez jej przedmiot (Adorno 1994: 134).

Sztuka mówi jednym słowem zawsze o czymś innym, niż wynika to z literalnego odczytania. Jak wiadomo, w świecie sztuki nigdy naprawdę nie chodzi o literalne

znaczenie, odczytanie, odczucie, dlatego centralną figurą tego świata jest metafora, co można wyrazić również tak, jak zrobił to Pablo Picasso: „Nie zrozumiecie sztuki, dopóki nie zrozumiecie, że w sztuce 1+1 może dać każdą liczbę z wyjątkiem 2”.

Nie wolno zapominać również o tym, że fortunne spotkanie ze sztuką nie jest czymś mało zobowiązującym: „Doświadczenie estetyczne nie jest statyczne, lecz dynamiczne właśnie [...]. Doświadczenie estetyczne jest niespokojne, żądne wiedzy, badawcze — jest o wiele bardziej działaniem: tworzeniem i odtwarzaniem niż doświadczeniem” (Goodman 1986: 135).

I ostatnie przypomnienie: w filozofii klasycznej — u Arystotelesa — oddzielone zostają dwie różne aktywności: działanie i tworzenie, przy czym obie, choć różne, uznawane są za racjonalne.

Tworzenie mianowicie i działanie — to dwie rzeczy różne [...], tak że tzw. trwała dyspozycja do opartego na rozumowaniu działania jest czymś różnym od takiejże dyspozycji do opartego na rozumowaniu tworzenia. Dlatego też żadna z nich nie obejmuje drugiej: ani bowiem działanie nie jest tworzeniem, ani tworzenie działaniem [...]. Skoro zaś tworzenie i działanie to rzeczy różne, to z konieczności sztuka popada pod tworzenie, a nie pod działanie [...]. Cel bowiem tworzenia leży poza tworzeniem, przy działaniu zaś jest inaczej: bo tu samo powodzenie w działaniu jest celem (Arystoteles 1982: 210–213).

W bardziej lokalnej perspektywie — teorii estetycznej — może to zainspirować do wniosków, że należy odróżniać poziom $\pi\rho\eta\acute{\iota}\xi\varsigma$ od $\pi\acute{o}\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$, jeśli chce się zrozumieć sztukę, a w konsekwencji również — jak sądzę — to, jak się coś robi, od tego, jakie może to mieć znaczenie. Należy też odróżniać poziom rzemieślniczy od artystycznego, strategię działania od sensu tworzenia, reguły wytwarzania od rozumienia znaczenia, a nawet poetykę rozumianą jako zespół reguł sprzyjających powoływaniu do życia dzieł sztuki od poetyki rozumianej jako zespół pojęć służących do wyjaśnienia tego fenomenu.

Interpretacja

W 1921 roku Stanisław Ignacy Witkiewicz pisze krótki artykuł *O Czystej Formie*, który ma być maksymalnie prostym, jasnym i krótkim wykładem tego, co autor rozumie przez to pojęcie. Bez żadnych uduźwień, sztucznych utrudnień. Celem nie jest stwierdzenie czegoś nowego, ale jedynie próba popularyzacji i osiągnięcie maksymalnej dostępnej jasności w sprawie. Bezpośrednio chodzić ma o problemy zrodzone przez sztukę najnowszą, choć — jak postaram się poniżej pokazać — w żaden sposób pojęcia Czystej Formy jedynie do niej nie da się odnieść. Witkacy ma zwyczaj zmieniania perspektywy i punktów, z których dokonuje opisu, nawet jeśli są to punkty konkurencyjne czy sprzeczne, których nie sposób jednocześnie uwzględnić bez popadania w aporię, przy czym niekoniecznie informuje o tym czytelnika, a konsekwencje często podaje jako oczywiste. Swoją cel deklaruje autor jasno:

Chciałbym możliwie po prostu, nie mieszając do rzeczy żadnych filozoficznych rozważań, a nawet używając jak najmniej własnej terminologii, która zdaje się wielu zniechęcać do mojej teorii sztuki, wyłożyć, o co mi chodzi. Czy osiągam to w praktyce, jest zupełnie inną kwestią (Witkiewicz 1997: 32).

Praktyka kolejnych lat pokazała, że pojęcie Czystej Formy nie stało się po opublikowaniu tego artykułu specjalnie jasne i raczej mnożyły się różne konkurencyjne

interpretacje i podejścia do tego zagadnienia, nie brakowało też głosów krytycznych, odmawiających pomysłowi Witkiewicza wszelkiej wartości, choć trzeba dodać od razu, że nie stanowiły one większości. Zazwyczaj uznawano doniosłość pomysłu, a zarzuty skupiały się wokół sposobu, w jaki autor go przedstawił. Po latach tak zrelacjonował tę historię wybitny witkacolog Janusz Degler:

Istotnie, żadna teoria estetyczna nie wywołała u nas tylu sporów i dyskusji, co teoria Czystej Formy Witkiewicza. Wokół żadnej nie narosło tyle nieporozumień, żadna nie była atakowana równie ostro i namiętnie, o żadnej nie napisano takiej ilości rozpraw i artykułów [...], wciąż budzi ona zainteresowanie krytyków, badaczy, ludzi teatru. W ciągu tego czasu zmieniły się sądy o niej i sposoby jej rozumienia, próbowano krańcowo odmiennie interpretować jej sens i podstawowe pojęcia. Dzieje recepcji Witkiewiczowskiej teorii to bez wątpienia jeden z najbardziej pasjonujących rozdziałów polskiej myśli estetycznej XX wieku. Rozdział chyba jeszcze nie zamknięty (Degler 1977: 55–56).

Chyba — a nawet na pewno, jak sądzę — nie z tej prostej przyczyny, że nie można go w ogóle zamknąć i ten, kto zgłasza takie pragnienia i potrzeby, a nie brakowało w historii takich postaci, daje jedynie poznać, że minął się z prawdziwym sensem Witkiewiczowskiego pomysłu i namysłu. Ta teoria musi zostać bowiem rozdziałem nie zamkniętym, ale właśnie otwartym; nie tylko na to, co przyniosą dzieje, ale również na nieskończone — choć nigdy nieaktualizowane w pełni — możliwości samej terażniejszości. Oczywiście Deglerowi chodzi o nieco inny sens zamknięcia: ten związany z recepcją i badaniami, a nie potencjałem teoretycznym wywodzącym się z pewnych filozoficznych założeń. Dwa komentarze do pomysłu Witkiewicza będą miały dla nas teraz szczególne znaczenie.

Pierwszy to artykuł Konstantego Puzyny *Pojęcie Czystej Formy*, w którym autor jako pierwszy badacz zwrócił uwagę na fakt posługiwania się przez Witkiewicza nie jedną, ale dwoma perspektywami jednocześnie, polegającym na odnoszeniu pojęcia Czystej Formy raz do teorii formistycznej, a raz do ekspresjonistycznej. Tę wnikliwą analizę kończy podsumowanie:

obie sprzeczne teorie, które rozwija i łączy, zdają się być dla niego po prostu dwoma różnymi oglądami tego samego dzieła sztuki. Dzieło sztuki jest przecież dwoiste: jest przedmiotem estetycznym, i wyrazem jedności osobowości. I właśnie dlatego może pełnić funkcje mediacyjne [...], że należy do obu tych światów (Puzyna 1999:124).

Drugi to praca Pawła Dybla *Nieświadome na scenie. Witkacy i psychoanaliza*, w której autor stara się łagodzić sprzeczności wykryte przez Puzynę, wskazując słusznie, że może jednak chodzić o jedną teorię, która jedynie potrzebowałaby odrębnego aparatu argumentacji:

Myślę, że, po pierwsze, zamiast z dwiema odrębnymi koncepcjami dzieła Czystej Formy w pismach estetycznych Witkacego mamy do czynienia z jedną koncepcją, na którą składają się dwa wyróżnione przez niego poziomy doświadczenia tego dzieła: konstrukcyjnoformalny i metafizyczny. Te dwa poziomy tutaj implikują się wzajemnie, tak że jeden jest nie do pomyślenia bez drugiego. Inna sprawa, że autor *Nowych form w malarstwie* nie jest w stanie pojęciowo oddać tego przejścia (Dybel 2020: 270–271).

Uważam, że o tyle, o ile jest to możliwe w krótkim artykule, zarysowałem podstawowe okoliczności oraz wskazałem na główne miejsca zadłużenia. Ostatnie wyjaśnienie: Witkiewicz mówi o Czystej Formie w co najmniej trzech różnych kontekstach. Po pierwsze, jako elemencie teorii estetycznej, czymś, co jest związane ze wszystkimi

dzielami sztuki — i to znaczenie będzie dla nas w dalszym ciągu najważniejsze; po drugie, jako specyficznej cesze niektórych dzieł sztuki, która może być dodatkowo stopniowalna; po trzecie, jako o sposobie ich wytwarzania. Sam nie do końca i nie zawsze odróżnia te trzy zupełnie różne zastosowania i w pewnym sensie staje się ofiarą tego nieporozumienia. To właśnie z tego powodu Karol Irzykowski nazwie go „genialnym grafomanem”, a Witold Gombrowicz powie o jego dramatach, że są „idealnym brudnopisem”. Tak więc zakładamy, że z Czystą Formą mamy do czynienia zawsze, kiedy staramy się zrozumieć, czyli nawiązać pewną relację z dziełem sztuki. Dzieje się tak niezależnie od tego, czy używamy, czy też nie używamy tej nazwy. W żadnym wypadku nie jest to cecha specyficzna dla twórczości Witkacego ani nawet jakiegoś konkretnego kierunku w sztuce, na przykład formizmu. Jest to coś, dzięki czemu możemy uchwycić specyfikę świata sztuki, jego odrębność, ale do tego konieczny jest również kontekst subiektywny, podmiotowy, a także światowy, przedmiotowy. Wszystkie te światy przeplatają się ze sobą i dopiero w ten sposób powstaje ów „wtórny system modulujący”, czyli fortunny splot tego, co światowe, co subiektywne i co artystyczne, zwany przez Witkiewicza Czystą Formą.

Konstrukcja taka odzwierciedlała bardziej skomplikowane widzenie struktury rzeczywistości. Poglądy, że rzeczywistość jest tym, co dostępne zwykłemu pospolitemu spojrzeniu, przekształca się w inny; rzeczywistość to wzajemne przecięcie się różnych punktów widzenia, pozwalające na przekroczenie ograniczoności każdego z nich (Lotman 1969: 288).

Istotą tego doświadczenia jest właśnie sama forma przekroczenia, którą wytwarzamy, kształtując tak poszczególne elementy, aby sprawdzić, czy da się uzyskać jakąkolwiek zbieżność, ład, harmonię, porządek, sens, czy też nie. Ta druga odpowiedź pojawia się znacznie częściej, ale nie zawsze. Wyniki pewnych spontanicznych operacji, w żaden sposób niewymuszonych na jakimkolwiek obiekcie, dają czasem — rzadko — pewien nieprzewidywalny pozytywny efekt: otwierają drzwi do nowych światów. Nie jest to jednak nigdy operacja jednotorowa, jednostronna ani jednofazowa i pochodzi z tego samego świata co kantowska „celowość bez celu”:

Wiadomo już, że aby zatrzymać się w procesie postrzeżeniowym na etapie czystych percepcji — niezbędne jest ujawnienie, a następnie zawieszenie nastawienia na działanie, przestrzennego sposobu poznania, który sprawia, że spostrzegamy rzeczywistość jako nieciągłą. Niezbędne jest więc w tym przypadku uwolnienie się od przyzwyczajenia intelektu (Walerich 2022: 164).

Jeśli chodzi o racjonalność twórczą, maksyma działania brzmi: „O czym nie można milczeć, o tym trzeba choć spróbować coś powiedzieć, nawet jeśli istnieje duże prawdopodobieństwo, że to się nie uda”, a nie jak w przypadku racjonalności teoretycznej: „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć” — sam autor tego ostatniego sformułowania wykorzystywał często również pierwszą maksymę, bo ich całkowite oddzielenie nie wydaje się możliwe, czyli — zapożyczając się w jego lekcyse — jest kaczkozającym (Wittgenstein 2000: 271). („Man kann ihn als Hasenkopf, oder als Entenkopf sehen. Und ich muss zwischen dem »stetigen Sehen« eines Aspekts und dem »Aufleuchten« eines Aspekts unterscheiden”).

Na pewno sam Witkacy nie twierdzi, że chodzi mu wyłącznie o formę dzieła i że w taki sposób można zbudować jasne kryteria ujęcia specyfiki dzieł sztuki i odkryć Czystą Formę. Jak pisze:

Taka teoria sztuki [oparta na artystycznej formie — P.M.] nie doprowadza do zdelimitowania jej dziedziny w sposób jednoznaczny i nie daje żadnych względnie subiektywnych — bo obiektywnych w sferze tej nie ma wcale — kryteriów do odróżnienia dzieł sztuki od innych istności: bowiem na tle czasoprzestrzenności Istnienia wszędzie, gdzie nie ruszymy, jest jakaś treść w jakiejś formie. Dlatego to, szukając tego, co bezsprzecznie wyróżnia dzieła sztuki od innych zjawisk i przedmiotów, doszedłem do przekonania, że jest to ich strony formalnej nad treściową. Forma jako taka działa na nas poprzez treść, nadając swoiste zabarwienie i napięcia poszczególnych częściom całości, nie zaś odwrotnie, jak to sądzili realisci czyści i połowiczni, na wpół formalni, że treść jest rzeczą główną, a forma tylko takim lub innym jej ujęciem, potęgującym ją w pewien specyficzny sposób (Witkiewicz 1977: 190).

Inspirując się rozpoznaniem Witkiewicza, doszedłem do przekonania, że to, co specyficzne, unikatowe, wyjątkowe, jedyne, swoista *differentia specifica* dla tej formy, czyli ekwiwalent nazwy *Czysta*, jest zawsze wynikiem nieokreślenia z góry jej zakresu, czyli zgodą na pewien element chaosu. „Trzeba mieć chaos w sobie, by porodzić gwiazdę tańczącą” (Nietzsche 1991: 12) — zauważył Fryderyk Nietzsche. Pina Bausch tak zwróciła się do osób obserwujących próbę baletu w jej teatrze: „To wszystko sprawia wrażenie chaosu, ale ma sens”. Przy czym nie wystarczy mieć w sobie chaos, aby porodzić gwiazdę tańczącą czy być kreatorem nowoczesnego tańca. Chaos nie jest tu celem, ale jedynie elementem niezbędnym do uruchomienia pewnego procesu, i z tego Witkiewicz zdawał sobie w pełni sprawę: „Jestem największym przeciwnikiem bezsensu dla bezsensu, a zwolennikiem rozszerzenia kompozycyjnych możliwości” (Witkiewicz 1977: 210). Niemniej konieczna jest też zgoda na spontaniczność pewnego ruchu, który musi pojawić się bez wysiłku i nie może zostać wymuszony ani nauczony. Podobnie jak w Gadamerowskim opisie gry cechą charakterystyczną tego ruchu jest to, że odbywa się on „bez celu i zamysłu, ale także bez wysiłku. Odbywa się jakby sam z siebie” (Gadamer 1994: 124). Chodzi o zrozumienie sensu słów autora *Prawdy i metody*, że „wszelkie granie polega na byciu granym” (Gadamer 1994: 125), bez tego nie uda nam się zrozumieć świata, który nas teraz absorbuje. Tym razem nie chodzi bowiem o określone pole semantyczne, ale o pole, w którym jest miejsce na to, co nowe, nieprzewidywalne, chodzi o uwalnianie, a nie uchwytywanie pojęć, aprobatę i obserwację pewnego chaotycznego — lub tylko pozornie chaotycznego — ruchu bardzo różnorodnych elementów, które mogą w ten sposób ujawnić swoje własne prawidłowości, „sposoby bycia”, sensory — czyli o uwzględnienie przede wszystkim jego otwartości, czystości. Tu trzeba wykonać operację, która zarówno w świecie teorii, jak i praktyki może uchodzić jedynie za błędną, ale inaczej jest, jeśli mówimy o racjonalności związanej z tworzeniem. Tu przecież „Cel tworzenia leży poza tworzeniem”, a więc tym razem nie ma chodzić o natężenie uwagi, ale o jej rozluźnienie, o uwolnienie, a nie ujęcie; otwarcie, a nie zamknięcie; „rozszczelnienie”, a nie „uszczelnienie”; niepodobieństwo, a nie podobieństwo; „brak wysiłku”, a nie jego wystąpienie... Chodzić ma o uwzględnienie tego, co w przypadku innej działalności poznawczej jest zazwyczaj pomijane, czyli o próbę przyjrzenia się temu, co bywa artykułowane na przykład w taki sposób: Jan Twardowski: „gdy sensu już nie ma, to sens się zaczyna” (Twardowski 2001: 171); John Ashbery (o twórczości Elizabeth Bishop): „wszechświat nieustannie rozwija się w olbrzymie uogólnienia, które w każdej chwili mogą zapłonąć znaczeniem” (Ashbery 1994: 248); Wallace Stevens: „Wiersz stąd wypływa, że żyjemy w miejscu, które nie jest nasze” (Ashbery 1994: 248); Bułat Okudźawa w *Piosence o Mozarcie*: „Mozart

ojczyzny dla strun nie wybiera” (Okudźawa 1984: 249). To wszystko to oczywiście jedynie werbalne ekwiwalenty, które można by jeszcze długo mnożyć, lecz więcej nie będzie oznaczało jaśniej. Gdyby tak mogło być, forma przestałaby być *Czysta* w tym sensie, jaki nadaje temu słowu autor *Pożegnania jesieni*. Natomiast *genus proximum* jest oczywiście taki sam:

Nie należy zapominać, że różne systemy kształtowania się znaczeń w realnych wtórnych systemach modelujących teoretycznie często współlistnieją: w tym samym systemie możemy wyodrębnić, na przykład, znaczenia powstające w wyniku przekodowywania zarówno wewnętrznego, jak i zewnętrznego (Łotman 1969: 284–285).

Kluczowe jest tu właściwe rozumienie autonomii. Celowo do jej naświetlenia posługuję się tekstami pochodzącymi zupełnie spoza kręgu Witkiewicza. Sądzę, że dzięki temu można lepiej zrozumieć to, o co w rzeczywistości mogło mu chodzić: jeśli chcemy próbować uchwycić to, co specyficzne dla dzieła sztuki, nie możemy już na wstępie zgodzić się, że jest to tylko pewien rodzaj, zazwyczaj nie najlepszy, wyrażenia rzeczy, które zostały już znacznie lepiej wyrażone w innych dziedzinach, a dzięki sztuce zyskują co najwyżej większą popularność, skuteczność społecznego oddziaływania czy też wartość ekonomiczną. Zgodnie z teorią Witkiewicza owe „marzenia i wizje” Kafki mogą do nas trafić w sposób właściwy, niezdegenerowany, źródłowy, prawdziwy tylko dzięki Czystej Formie, czyli takiej, która potrafi połączyć nasze zainteresowanie treściami życiowymi z treściami artystycznymi oraz naszą własną indywidualnością — tylko razem tworzą specyficzny, oryginalny splot nieco inny dla każdego Istnienia Poszczególnego. Nie są to marzenia i wizje o charakterze wyłącznie psychologicznym, ale — w tym konkretnym przypadku — „parabole”, czyli pewne subiektywne przeżycia wpisane w uniwersalny kontekst ludzkiej egzystencji z jednej strony, i literackiej formy z drugiej, które dopiero razem tworzą nierozdzielny, organiczny stop. To właśnie ten stop, a nie sama forma literacka, malarska, dramatyczna może nas doprowadzić do Czystej Formy. Ta pierwsza jest zawsze jednowymiarowa, a ta druga wielowymiarowa. Ontologia świata sztuki jest inna niż ontologia dzieła sztuki: pierwsza jest dynamiczna, druga statyczna; pierwsza otwarta, druga zamknięta. Czysta Forma jest wypadkową, ogniskową tych trzech światów, jest zapośredniczona w każdym z nich, ale żaden nie determinuje jej w pełni; powtórzenie dotyczy bowiem jedynie reguł, a nie sensu, ani zwłaszcza — w kontekście interesującego nas teraz pojęcia — efektywnego, fortunnego, odpowiedniego, owocnego, płodnego, produktywnego, twórczego, innowacyjnego zestawienia. *Duo cum faciunt idem, non est idem*. Nie przebiega w sposób stały, statyczny między nimi, ale jest miejscem wyróżnionym dla możliwości uzyskania pełnego, ostrego, jedyne-go w swoim rodzaju obrazu połączenia tych światów w fortunny sposób. Nie da się wprawdzie określić, co konkretnie miałyby to znaczyć, można jedynie stwierdzić, że musi zachodzić — albo lepiej wy-DAR-zyć się, cokolwiek miałyby to znaczyć. Zazwyczaj chodzi o taki splot, który umożliwia uruchomienie naszych możliwości twórczych zarówno po stronie autora, jak i odbiorcy. Nie jest to obraz stabilny, jest to przeżycie temporalne o prawdopodobnie niespecjalnie długim czasie trwania. Dlatego jest bardzo ważnym, choć niedającym się określić pojęciem, co w świecie teorii estetycznej albo zastosowania władzy sądenia nie jest czymś wyjątkowym. Może jest też rodzajem obietnicy? Dotrzymanej? Niedotrzymanej? Patrząc oczami

naukowca, można pewnie powiedzieć, że podczas zachodzenia zjawiska „obraz” jest zbyt niestabilny, żeby można było ryzykować jakiś opis, a do tego przeżycie to nie jest nigdy długie i nie powtarza się w żadnych dających się rejestrować interwałach czasowych i co być może najtrudniejsze z tego punktu widzenia do opisania: uświadamiamy sobie, że mieliśmy z nim do czynienia, dopiero po jego wygaśnięciu. W zetknięciu z Czystą Formą nie poznajemy żadnych konkretnych faktów czy praw, nie jest to poznanie żadnego przedmiotu, ale wykrywanie nowych możliwości świata: zarówno tego przedmiotowego, jak i podmiotowego i formalnego (w sensie immanentnego świata dzieła). Nakierowanie na konkretny, poszczególny element jest różne w różnych kierunkach: jedni stawiają na podróż po świecie, inni na podróż w głąb siebie, jeszcze inni na biegłość wytwarzania, ale zawsze, o ile ta podróż ma przemienić się w dzieło sztuki, muszą uczestniczyć w niej wszystkie te elementy, otwarte na nieskończone sposoby zestawiania, z których tylko nieliczne daje się złożyć w taki sposób, aby uzyskać to, co nazywa się Czystą Formą. Tylko nieliczne wyprawy stają się przygodą — kończą spotkaniem z opisywanym w tym artykule efektem. Nie jest to nigdy efekt konieczny nawet wtedy, gdy mamy do czynienia z dziełem powszechnie uchodzącym — słusznie — za genialne. Świat sztuki jest bowiem nieustannym przypominaniem, żeby nie spodziewać się po sztuce tego, czego nie można spodziewać się po sobie, i że sztuka może nam bardzo pomóc, ale nie może nas wyręczyć ani zastąpić. Nasz autentyczny współudział w jej tworzeniu (chodzi mi zarówno o stronę autora, jak i odbiorcy) jest niezbędny. Jest to ten właśnie powód, dla którego uznaje się, że dobrą książkę jest równie trudno napisać, jak dobrze przeczytać, ale sytuacja taka zachodzi tylko wtedy, gdy mówimy o książce jako o dziele sztuki — zupełnie inaczej jest w przypadku traktatu naukowego. Punkt naszego wejścia w dzieło nie jest nigdy z góry określony ani nawet przesądzony, ale jest zawsze zależny od naszej niepowtarzalnej próby dotarcia do niego. „Nie ma idealnej konstrukcji Czystej Formy oderwanej od jakiegokolwiek osobnika” (Witkiewicz 1974: 28).

Podsumuję tę część. Świat sztuki jest autonomiczny, ale nie jest samowystarczalny. Nie mógłby w ogóle zaistnieć sam w sobie i dla siebie. Sztuka jest antymonadą w tym sensie, że nie tylko ma okna, ale wręcz jest oknem i dlatego, po pierwsze, jak zauważa John Dewey, „Po to, aby zrozumieć znaczenie wytworów artystycznych, trzeba na pewien czas o nich zapomnieć, odwrócić się od nich i odwołać się do zwykłych sił napędowych i warunków doświadczenia, których zwykle nie uważamy za estetyczne. Do teorii sztuki trzeba dochodzić okrężną drogą” (Dewey 1975: 6), po drugie zaś, jak zauważa Nelson Goodman, „fazy wyraźnie estetycznej całości mogą być wyraźnie nieestetyczne” (Goodman 1986: 144), po trzecie, jak deklaruje w rozmowie telewizyjnej Henryk Mikołaj Górecki, „mocowanie się z materią pozamuzyczną jest najtrudniejszą i najważniejszą częścią tworzenia”, po czwarte, dlatego że sztuka, która jest tylko sztuką, nie jest sztuką. (Jeden z aforyzmów Hugona Steinhausa brzmi: „Dowcip, który jest tylko dowcipem, nie jest dowcipem” [Steinhaus 2003: 67]).

Czysta Forma jest więc przede wszystkim tworem heterogenicznym, składającym się z kilku warstw mogących poza światem sztuki mieć zupełnie inne i niezależne istnienie, ale przywalane w nim przekształcają swoje sensory i oddziałują właśnie

dzięki temu przekształceniu. Tworzą nowy, alternatywny świat, który wprawdzie jest zapośredniczony w tym realnym i wpływa na nas, ale nie jest nigdy kopią, tylko mniejszą lub większą transpozycją. W tym sensie świat sztuki nigdy nie staje się realny, ale nigdy też nie jest nierealny. Picasso pisze: „Sztuka to kłamstwo, które pozwala uświadomić sobie prawdę”. Nie każde kłamstwo otwiera tę możliwość, większość nie. Nie jest więc po prostu fałszem, iluzją, mrzonką, ale „możliwym światem”, modelem, „prawdziwym zmysleniem”/αληθής δόξα — dzięki któremu staramy się dotrzeć do miejsca, z którego da się performować, stwarzać, rodzić, ujawniać drogę do Realnego. Jest to operacja dynamiczna, ryzykowna, pełna ślepych uliczek, labiryntów i polega na budowaniu wszelkiego rodzaju mostów, mediacji, eksperymentowaniu, performowaniu. W tym sensie, który przede wszystkim umknął Witkiewiczowi, Czysta Forma jest czymś, co się współtworzy, a nie odkrywa czy ulega, bo „Cel tworzenia leży poza tworzeniem”, więc nie da się go nigdy w pełni przewidzieć i zaplanować. Nastawimy się na odkrycie czegoś nowego, a nie poznanie starego czy zrealizowanie znanego. Nie chodzi o racjonalne nastawienie na poznanie ani na realizację jakiejś normy, ale o racjonalne podejście do możliwości twórczych, a to z góry wyklucza zarówno przewidywalność, jak i powtarzalność. Te same warunki, te same powtórzenia mogą przynosić kompletnie odmienne efekty pod tym względem. Z perspektywy socjologii sztuki można to ująć tak: „Wszelka sztuka jest społecznie uwarunkowana, ale nie wszystko można ująć w kategoriach socjologicznych. Przede wszystkim nie da się ująć w ten sposób doskonałości artystycznej, nie posiada ona ekwiwalentu socjologicznego. Te same warunki społeczne mogą doprowadzić do powstania dzieł zarówno wartościowych, jak i całkowicie bezwartościowych” (Hauser 1970: 19). Przy czym wszelkie inne uwarunkowania oprócz „doskonałości estetycznej”, której wyrazem jest teraz Czysta Forma, mają tę samą, uchwyconą przez Arnolda Hausera właściwość — niebycia warunkiem wystarczającym do pojawienia się interesującego nas teraz fenomenu.

Wnioski

Docieranie do tego rodzaju doświadczenia wymaga pewnego szczególnego zaangażowania oraz umiejętności przejęcia się na serio propozycją zawartą w tym spotkaniu, bez tego mijamy się z propozycją złożoną przez świat sztuki, inaczej nie da się nawiązać istotnej relacji od-tworzenia jedności, „w ogóle nie można zrozumieć sztuki z pozycji wczuwającego się i pełnego zrozumienia widza” (Adorno 1994: 610). Niezbędne jest — niewymagane w innych dziedzinach — zanurzenie, imersja. Dopiero ze środka można w ogóle zauważyć i odczuć w pełni istnienie Czystej Formy. Można to w końcu rozumieć jako pewną specyficzną grę: „Udział w grze tylko wtedy wypełnia swój cel, gdy grający całkowicie oddaje się grze. Fakt, że gra jest w pełni grą, nie wynika z zewnętrznego odniesienia gry do powagi, lecz tylko z powagi podczas gry” (Gadamer 1993: 122). W języku Witkacego brzmiałoby to tak: „W sztuce nie można próbować — musi się tworzyć, będąc zapiętym, że tak powiem, na ostatni guzik. Może wyjść knot mimo wszelkich wysiłków, ale ten wysiłek musi być dokonany do ostatka” (Witkiewicz 1995: 389). W tym świecie nie da się być obserwatorem ani świadkiem, jest się zawsze uczestnikiem, tylko ten status

jest brany pod uwagę, ponieważ jedynie on może spowodować właściwą reakcję. Ta reakcja pojawia się dopiero wtedy, kiedy wykrywamy jedność przenikającą całe doświadczenie, choć nie potrafimy sobie tego wytłumaczyć. To dla wielu jest paradoksalne, nawet dla autora tego pojęcia: „Może to brzmieć paradoksalnie, ale twierdzimy, że warunkiem głębokiego estetycznego zadowolenia jest niemożliwość pojęciowego zdania sobie sprawy, dlaczego dana kombinacja jakości jest jednością” (Witkiewicz 1974: 16). Spoiwem Czystej Formy, czymś, dzięki czemu możemy doświadczyć jedności, o której pisze Witkiewicz, nie jest rozum, intelekt ani fakt, ale wyobraźnia i emocje, czyli materiał, z którego buduje się ten świat. Jeśli możemy zdać sobie sprawę, to mamy do czynienia z nauką, ewentualnie filozofią, ale nie ze sztuką. Czysta Forma, czyli taka, która nie odmawia możliwości połączenia, zintegrowania różnorodnych elementów. To, że owa nieosiągalna w innych dziedzinach jedność różnorodności jest zawsze jej cechą charakterystyczną, nie oznacza wcale, że dowolna różnorodność może zostać w ten sposób efektywnie połączona. Kluczem jest tu rozpoznanie Witkiewicza mówiące: „Taką, samą przez się działającą formę, wywołującą zadowolenie estetyczne, nazywam Czystą Formą” (Witkiewicz 1977: 39). Jest to „działająca forma”, czyli taka, z której da się wygenerować pewną jedność, czyli odczuć punkt scalający różne nieprzystające do siebie światy w sposób harmoniczny lub w ogóle doświadczyć jakiegoś połączenia, również tego opartego na dysharmonii, o ile słowo to nie stanie się synonimem zlepkę, czyli niepowiązanego zestawienia elementów przypadkowych, epizodycznych, których nie potrafimy w żaden sposób połączyć, zjednoczyć, mieszanką elementów nienadających się do użycia. Jest czysta, ponieważ nie określa ani nie determinuje żadnych elementów pojawiających się w jej polu, i jest formą, ponieważ elementy materialnie i treściowe, czy też semantycznie, muszą być różnorodne, odległe od siebie, niedające się scalić — w różnym tego słowa znaczeniu. Jest możliwością pojawienia się pewnej specyficznej jedności, która we wszelkich innych światach musi jawić się jako wielość, różnorodność, niewspółmierność, i dzieje się tak nie dzięki własnościom przedmiotu, ale przez naszą reakcję na kontekst — estetyczny/twórczy — pojawienia się owego przedmiotu. Dzieło sztuki, u Witkiewicza twór charakteryzujący się występowaniem Czystej Formy, nie odmawia udziału żadnemu innemu światu, ale też żaden inny świat nie przesądza o jego artystycznie udanym bądź nieudanym charakterze. Znaczenie tego, co subiektywne, nie jest tu jedynie zbędnym naddatkiem, ale tym, co konieczne, aby móc doświadczyć działania Czystej Formy, a właśnie to doświadczenie jest kluczowe dla możliwości odnalezienia Czystej Formy, czyli punktu scalającego wielość i heterogeniczność elementów w jedno. Nie jest to przy tym ani logiczne, ani metafizyczne jedno, ale właśnie jedno estetyczne, czyli takie, które nie czerpie — i nie powinno tego robić — swojej zasady integrowania ani z rozumowego, ani z empirycznego świata.

Trzeba postarać się zrozumieć to, co jest niezrozumiałe, a przynajmniej zauważyć i uszanować. Niezrozumiałość, estetyczne *je ne sais quoi* należy tutaj do stałych, nieprzemijających cech. Tak przynajmniej rozumieją zadanie filozofii sztuki niektórzy filozofowie: „Zadaniem filozofii sztuki jest nie tylko [...] usunięcie momentu niezrozumiałości, ale zrozumienie samej niezrozumiałości. Niezrozumiałość należy tutaj do natury rzeczy; jedynie to obroni filozofię sztuki przed dokonaniem na

niej gwałtu” (Adorno 1994: 633). Być może od zdolności kultury do uwzględniania tej niewymierności, twórczości, ewolucyjności, emergencji świata zależą nasze dalsze losy. Również tych, którzy rzeczy niewymierne i niestabilne uznają za nadające się do likwidacji w pierwszym rzędzie. Niewątpliwie mamy coraz większy problem ze zrozumieniem tego, że: „Kultura jest stanem, który wyklucza próby mierzenia go. Kultura pomierzona jest już czymś całkiem innym” (Adorno 1990: 26). Witkacy był przekonany, że liczba osób zdolnych zrozumieć to przesłanie Adorna będzie stale malała, aż osiągnie stan, by użyć jego słownictwa, „powszechnego zbydłocenia ludzkości”. Być może się mylił.

Bibliografia

- Adorno Th. W. (1990), *Sztuka i sztuki*, tłum. K. Krzemień-Ojak, wyb. wstęp. K. Sauerland, Warszawa.
- Adorno Th.W. (1994), *Teoria estetyczna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa.
- Arystoteles (1982), *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa.
- Ashbery J. (1994), *Druga prezentacja Elizabeth Bishop*, tłum. T. Pióro, „Literatura na Świecie” nr 3, s. 249–250.
- Degler J. (1977), *Witkacego teoria teatru*, [w:] S.I. Witkiewicz, *Czysta Forma w teatrze*, Warszawa.
- Dewey J. (1975), *Sztuka jako doświadczenie*, tłum. A. Potocki, Wrocław.
- Dybel P. (2020), *Nieświadome na scenie. Witkacy i psychoanaliza*, Kraków.
- Eliot T.S. (1987), *Społeczna funkcja poezji*, tłum. M. Konikowska, „Literatura na Świecie” nr 1 (186).
- Gadamer H.G. (1993), *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Kraków.
- Goodman N. (1986), *Sztuka i poznanie*, tłum. A. Nowak [w:] *Estetyka w świecie*, M. Gołaszewska (red.), t. 2, Kraków.
- Hauser A. (1970), *Filozofia historii sztuki*, tłum. D. Danek, J. Kamionkova, Warszawa.
- Kant I. (1986), *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. J. Gałeczki, Warszawa.
- Łotman J.M. (1969) *O znaczeniach we wtórnych systemach modulujących*, „Pamiętnik Literacki” 60 (1), s. 274–293.
- Nietzsche F. (1991), *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Gdynia.
- Okudźawa B. (1984), *Zamek nadziei*, tłum. W. Dąbrowski *et al.*, Wrocław.
- Puzyna K. (1999), *Pojęcie Czystej Formy*, [w:] K. Puzyna, *Witkacy*, Warszawa.
- Steinhaus H. (2003), *Słownik racjonalny*, Wrocław.
- Twardowski J. (2001), *Jesteś*, [w:] J. Twardowski, *Przezroczyść*, Kraków.
- Walerich E. (2022), *Trwanie i utrwalanie*, Kęty.
- Witkiewicz S.I. (1977), *Czysta Forma w teatrze*, Warszawa.
- Witkiewicz S.I. (1974), *Nowe formy w malarstwie. Szkice estetyczne. Teatr*, Warszawa.
- Witkiewicz S.I. (1995), *O artystycznym teatrze*, [w:] *Dziela zebrane*, t. 9. *Teatr i inne pisma o teatrze*, oprac. J. Degler, Warszawa.
- Wittgenstein L. (2000), *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa.
- Wydmuch M. (1982), *Franz Kafka*, Warszawa.

DOMINIKA JACYK
ORCID: 0000-0002-5423-1088
Uniwersytet Wrocławski

Obecność idei kontemplacji w malarstwie Michaela Willmanna

The Presence of the Idea of Contemplation in Michael Willmann's Painting

Abstract: This article discusses the idea of contemplation in the paintings of Michael Willmann. Though contemplation does not make itself present immediately in his works, the nature of his painting may both stimulate the practice of contemplation and visually exemplify the contemplative practice. In the paper, I consider several alternative ways of understanding contemplation which may be found exemplified in Willmann's work. I discuss the role of visual representations in the prayer practices of the time as well as the changes in the very idea of contemplation that followed the publication of St Ignatius Loyola's *Spiritual Exercises* in 1548. The outlined here account of Willmann's painting as anchored in the context of historical circumstances steers away from any categorical judgment and is meant as an invitation to personally experience his art.

Keywords: Michael Willmann, Krzeszów art, contemplation in painting

Wprowadzenie

Idea kontemplacji w malarstwie Michaela Willmanna nie znajduje bezpośredniego wyrazu, to mimo to charakter jego malarstwa może pobudzać do praktykowania kontemplacji oraz stanowić wizualną egzemplifikację praktyki kontemplacyjnej. Warto podkreślić, że malarstwo Willmanna, zwłaszcza duże kompozycje fresków krzeszowskich w kościele św. Józefa, tworzonych ówczesnie na potrzeby Bractwa Józefiańskiego, miały charakter „użytkowy”. Celem fresków było nie tylko tradycyjne

obrazowanie treści metafizycznych (*Biblia pauperum*), lecz przede wszystkim wpisanie treści w wielką synergię słowa, obrazu i modlitwy, czego ostatecznym celem miało być głębokie i kontemplatywne przeżycie religijne¹. Chciałabym zatem spróbować przedstawić różnorodne sposoby ujmowania idei kontemplacji, których malarstwo Willmanna może być nośnikiem dzięki sobie właściwym środkom wyrazu.

Wraz z rozważanym problemem obecności idei kontemplacji w malarstwie Willmanna pojawia się pytanie, dlaczego właśnie na Śląsku w tym okresie pojawiają się tak bogate zdobienia w cysterskich świątyniach, a nie pojawiają się np. w średnio-wiecznych kościołach cystersów we Francji? Czy nie jest to w jakiś sposób sprzeniewierzenie się estetycznym teoriom Opatu z Jasnej Doliny? Nie pretendując do roli historyka sztuki, odpowiedź historyka filozofii może skupić się na zagadnieniu, jakim jest problem rekatolicyzacji Śląska, za którą na tym obszarze odpowiadali m.in. jezuici, jak również i cystersi. Zakon Towarzystwa Jezusowego odpowiedzialny za kontrreformację, nie tylko buduje zdobne kościoły jak np. Kościół Uniwersytecki we Wrocławiu, lecz także wprowadza w życie wiernych idee związane z własną duchowością: idee medytacji i kontemplacji przy użyciu elementów przedstawienia wyobraźniowego, jakie znaleźć można w pismach Ignacego Loyoli. W sztuce baroku, związanej ideowo z rekatolicyzacją Śląska, dominuje Maryja, która jest niewątpliwie kontrreformacyjna. A duchowość śląska jest właśnie kontrreformacyjna.

Od końca XVII po lata dwudzieste XVIII wieku Śląsk staje się regionalnym centrum rozkwitu malarstwa, ponieważ demonstrowało ono zasobność, gust i tożsamość Dolnoślązaków, a wspierane finansowo przez miejscowych mecenasów, stopniowo zyskiwało na jakości i znaczeniu. Zdobiąc — pouczało, odwoływało się do umysłowości wiernych, stawiając przed oczyma aspiracyjną hierarchię wartości i przede wszystkim rozwijało życie duchowe. Religijna tematyka malarska we wspaniałym obrazowaniu scen biblijnych i hagiograficznych, stanowiła wzorzec pobożnego życia na Ziemi, przesyconego troskami i radościami, a przez to stawała się bliska i zrozumiała dla każdego człowieka i umożliwiała mu kontemplację i indywidualną adorację.

Rola przedstawień wizualnych w praktykach modlitewnych

Rozprzestrzeniająca się w XVII wieku kontrreformacyjna teologia obrazu dopuszczała możliwość przedstawiania treści religijnych za pomocą obrazu bez popadania w bałwochwalstwo. W teologii protestanckiej rygorystycznie interpretuje się zakaz czynienia wizerunków. W Księdze Wyjścia, 20, 4–5 czytamy o tym, że „nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest w niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod Ziemią! Nie będziesz oddawał im pokłonu i nie będziesz im służył”. Z kolei interpretacja katolicka prowadzi myśl w tym kierunku, by przedstawienie/obraz było pośrednikiem i tylko pośrednikiem, a oddawanie czci należy się tutaj jedynie Bogu, a nie Jego przedstawieniu, i dzięki

¹ Por. A. Kozieł, *Angelus Silesius, Bernard Rosa i Michael Willmann, czyli sztuka i mistyka na Śląsku w czasach baroku*, Wrocław 2006.

temu unika się bałwochwalstwa. Skłaniało to coraz większe rzesze duchowieństwa do akceptacji obrazów religijnych w praktykach pobożnościowych.

Stosunek Kościoła do wyobraźniowych przedstawień i ich roli w różnorodnych formach modlitwy był zmienny. Budując chrześcijańską teologię obrazu, od VI wieku Grzegorz Wielki uznaje przedstawienia wizualne za środek emocjonalnie pobudzający pobożność. Dostrzega, że dzięki sile bezpośredniego wizualnego przekazu obraz niejednokrotnie szybciej i efektywniej niż przez samo słowo dociera do modlącej osoby, rozpalając w jej duszy głęboko religijne uczucia względem ukazanej na obrazie Boskiej istoty.

W XII wieku Bernard z Clairvaux, a potem trzynasto- i czternastowieczni mistycy nadreńscy uważali, że wszelka obrazowość skupia uwagę na sobie, a nie kieruje poza własną materię. Zdecydowanie przeciwko obecności elementu obrazowego w drodze człowieka ku Bogu opowiadał się przede wszystkim Mistrz Eckhart. Aby mogło dojść do narodzin Boga w człowieku, w najgłębszej części jego duszy, musi on osiągnąć stan określany przez Eckharta mianem „odosobnienia” (*Abgeschiedenheit*), który polega na całkowitym uwolnieniu się duszy ludzkiej od obrazów rozumianych zarówno jako wyobraźniowe przedstawienia, ale też wszelkie myśli, którymi jest wypełniony i którymi się zajmuje. Oczyszczenie duszy ludzkiej z wszelkich treści było warunkiem koniecznym zjednoczenia człowieka z Bogiem².

Jak argumentuje Eckhart, serce odosobnione zmierza do tego, co najwyższe, zmierza również do tego, co nim nie jest, czyli do nicości. Bóg nie jest nicością w tym sensie, że go nie ma, ale jest nicością w znaczeniu neoplatońskim, to znaczy nie jest bytem, o ile bytem są rzeczy przez niego stworzone, jest bowiem od nich egzystencjalnie odmienny³. Eckhart mówi mianowicie, że Bóg nie jest „tym lub tamtym”, zatem dusza, by mogła dostąpić zjednoczenia, też nie może być „tym lub tamtym”. Figura retoryczna „tym lub tamtym” oznacza wszelką określoność — pojęciową, wyobraźniową, ale też określoność emocjonalną. Ponieważ pewne wypowiedzi Mistrza Eckharta zostały potępione przez Jana XXII w bulli papieskiej z 1329 *In Agro dominico*⁴, Jan Tauler, uczeń Eckharta, próbuje przywrócić ortodoksyjność myśli Eckharta i wypowiada się ostrożniej, nie mniej jednak podtrzymuje ekhartiańską tezę, że każdy człowiek poszukujący Boga w sobie „w najbardziej wewnętrznej głębi swej duszy” (*Seelengrund*), musi usunąć z tego miejsca wszystko to, co obrazowe, ale także pozbyć się działań rozumu odpowiadających jego naturze i właściwej mu aktywności.

Z biegiem wieków propagowanie tradycyjnego ideału bezobrazowej pobożności reprezentującej monastyczną kontemplację usiłowano pogodzić z akceptacją obecności wizualnych przedstawień na niższych etapach mistycznego doświadczenia i w innych praktykach modlitewnych, szczególnie w kontemplacji. Główny nacisk

² Por. W. Przybyło ASC, *Odosobnienie drogą do zjednoczenia z Bogiem*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 13, 2014, nr 1 (24), s. 104–119.

³ Rozróżnienie u Pseudo-Dionizego Areopagity, które wprowadza on w obieg teologiczny *me on* (niebył) oraz *ouk on* — czyli nicość lub nic. Dla Pseudo-Dionizego Bóg jest *me on*, ale nigdy *ouk on*.

⁴ Por. Jan XXII, bulla *In agro dominico*, teza 7, [w:] Mistrz Eckhart, *Dzieła wszystkie*, tłum. W. Szymona OP, Poznań 2014, t. 3, s. 171.

kładzono na krytykę wypaczeń i nadużyć związanych z niewłaściwym wykorzystywaniem materialnych obrazów do pobożnościowych praktyk⁵.

W krótkiej rozprawie pt. *Modlitwa kontemplacyjna* problem ten interesująco komentuje Thomas Merton. Zadaniem wyobraźni, obrazu, symbolu, poezji, muzyki, śpiewu kościelnego oraz rytuałów jest otwarcie wewnętrznego „ja” człowieka oddanego kontemplacji, a także całościowe nakierowanie zmysłów i ciała ku Bogu, co dla oddawania Mu czci i dla medytacji jest niezbędne. Jeśli po prostu zlekceważymy zmysły i ciało, oddając się wyobraźni i usiłując równocześnie zanurzyć się w głęboko abstrakcyjnej modlitwie wewnętrznej — to zawsze, nawet i dla człowieka zaprawionego w medytacji, zakończy się ona bezowocnie⁶.

Wszystkie tradycje religijne znają sposoby integrowania zmysłów w wyższe formy modlitwy. Wielka literatura mistyczna mówi nie tylko o „ciemności” i „niepoznawalności”, lecz także, i to niemal jednym tchem, o nadzwyczajnym rozkwicie „duchowych zmysłów” oraz o świadomości estetycznej, leżącej u podstaw wyższego i bardziej bezpośredniego zjednoczenia z Bogiem „poza doświadczeniem” i to zjednoczenie interpretującej. W rzeczy samej, to, co leży poza doświadczeniem musi być kontemplowane w jakiś sposób, a następnie zinterpretowane w zwykłym języku ludzkiej myśli zanim będzie mogło być głęboko rozważone przez podmiot oraz przekazane innym.

Mówiąc, że w drodze duchowej nie wolno nam dążyć do jedności z Bogiem jedynie przez próby wywoływania obrazów podobnych doświadczeń w naszych sercach, św. Jan od Krzyża w *Żywym płomieniu miłości* nie przeczy temu, co powiedział wcześniej, gdy usiłował przekazać opis doświadczenia Boga, które już nastąpiło⁷. Przeciwnie, próbuje uchronić czytelnika przed egocentryczną i zaślepiającą duchowo manipulacją wyobrażeniami oraz pojęciami w celu zdobycia rzekomego poznania Boga jako przedmiotu, który umysł człowieka może zrozumieć i którym może się cieszyć zamykając go intelektualnych i estetycznych pojęciach. Przecież nie o wiedzę naukową w duchowości chodzi⁸:

Jeżeli w pewnym sensie nic z tego, co możemy ujrzeć albo zrozumieć, nie może nam dać w pełni adekwatnego pojęcia Boga, a co najwyżej odległą analogię, to możemy powiedzieć, że obrazy i symbole, a nawet materiał wchodzący w skład znaków sakramentalnych i dzieł sztuki, odzyskują we właściwy sobie sposób pewną godność, jako że nie są one już odrzucane na rzecz innych, „niematerialnych” przedmiotów, uważanych za ważniejsze, jak gdyby te ostatnie umożliwiały nam „ujrzenie” Boga w sposób doskonalszy. Tymczasem jest wręcz przeciwnie. Skoro dobrze zdajemy sobie sprawę z materialności wyobrażeń, symboli i dzieł sztuki, zaczynamy używać ich z większą wolnością i mniejszą możliwością

⁵ Przykładem takiego stanowiska są poglądy Jana Gersona. Akceptował on obecność wizualnych przedstawień w prywatnej dewocji, nakazując traktowanie obrazów z należą im czcią i szacunkiem. Oburzenie Gersona wywoływała jednak powszechna wówczas praktyka uzyskiwania odpustów przez odmawianie odpustowych modlitw przed określonymi przedstawieniami. Gerson zdecydowanie potępiał także rozpowszechnione wówczas wśród osób świeckich i duchownych nadużycie, które polegało na preferowaniu w pobożnościowych praktykach pewnych obrazów nie ze względu na ich treść, lecz z powodu ich wartości estetycznych i dekoracyjnych, co prowadziło do grzechu idolatrii.

⁶ Por. T. Merton, *Modlitwa kontemplacyjna*, tłum. M. Dybowski OP, Poznań 1988, s. 80.

⁷ Por. Św. Jan od Krzyża, *Żywy płomień miłości*, I, 8–9, [w:] Św. Jan od Krzyża, *Dzieła*, tłum. O.B. Smyrak OCD, Kraków 1998, s. 723–724.

⁸ T. Merton, *Modlitwa kontemplacyjna*, s. 81.

błędu właśnie dlatego, że zdajemy sobie sprawę z ograniczeń ich własnej natury. Wiemy, że mogą one być co najwyżej środkami do celu, i nie czynimy z nich „bożków”, unikając najbardziej niebezpiecznej pokusy współczesności, jaką jest nadanie ideom i ideologiom boskiego statusu i oddawanie im czci dla nich samych. Możemy więc na marginesie zaznaczyć, że sztuka, obrazy, symbole i rytzy oraz oczywiście przede wszystkim sakramenty — we właściwy i odpowiedni sposób włączają materialne rzeczy w życie modlitwy i medytacji, używając ich jako środków do głębszego zanurzenia się w modlitwę⁹.

Niebezpieczne nadużycie obrazu i symbolu można dostrzec wtedy, gdy ktoś stara się wywołać „żywy płomień” przez ćwiczenia woli, wyobraźni i pragnień, a następnie przekonuje siebie, że „doświadczył Boga”. Za to oczywiście zmyślenie przyjdzie mu drogo zapłacić, ponieważ pomiędzy owocami autentycznego doświadczenia religijnego, będącego czystym darem Boga, a wytworami samej wyobraźni istnieje kolosalna różnica¹⁰.

W prawdziwej kontemplacji nie ma żadnego „powodu”, dla którego pustka musiałaby koniecznie doprowadzić nas do spotkania twarzą w twarz z Bogiem. Pustka mogłaby nas równie dobrze doprowadzić do spotkania sam na sam z diabłem i rzeczywiście czasem do tego doprowadza. Jest to jedna z pułapek duchowej pustyni. Jedynym zabezpieczeniem przed spotkaniem w ciemności diabła (jeśli w ogóle można mówić o jakiejś gwarancji), jest po prostu złożenie całej nadziei w Bogu: zaufanie, że Jego głos da się usłyszeć i silna ufność w Jego miłosierdzie. Droga kontemplacji nie jest w istocie drogą. Jedynie Chrystus jest drogą, a On jest niewidzialny. Pustynia kontemplacji jest po prostu metaforą dla objaśnienia stanu pustki doświadczanego przez nas, gdy porzucimy wszystkie trakty, zapomnieliśmy o sobie i uchwyciliśmy się niewidzialnego Chrystusa jako naszej drogi¹¹.

Przełomem w zmianie charakterystyki idei kontemplacji były opublikowane po raz pierwszy w 1548 roku w Rzymie *Ćwiczenia duchowe* św. Ignacego Loyoli. Choć dzieło to było początkowo jedynie regułą rozwijania indywidualnego życia duchowego osób konsekrowanych, mimo instruktywnego języka oraz sztywnej struktury, szybko zdobyło niespotykaną popularność, stając się najpoczytniejszym nowożytnym dziełem literatury dewocyjnej, porównywalnym co najwyżej z wcześniej wydanym *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasza z Kempen¹². O sukcesie *Ćwiczeń duchowych* zadecydował ich pragmatyczny charakter, brak teologicznego żargonu oraz przede wszystkim świadome oparcie praktyk modlitewnych na bliskim każdemu wierzącemu pełnym wykorzystaniu zmysłów, zarówno zewnętrznych, jak i wewnętrznych, oraz wyobraźni modlącego się.

Ćwiczenia duchowe Loyoli są w swej istocie zbiorem instrukcji dla rozpisanego na cztery tygodnie cyklu ćwiczeń duchowych, które miały za zadanie doprowadzić „odprawiających ćwiczenia”, praktykujących pod ścisłą opieką i duchowym kierownictwem nauczyciela, do zjednoczenia z Bogiem. Kontemplacja jest tutaj przede wszystkim szukaniem serdecznego, intymnego spotkania z Osobą Jezusa. Miejsce spotkania tworzy ewangeliczny opis życia Jezusa w czterech Ewangeliach. Ziemskie życie Jezusa, Jego człowieczeństwo jest „znakiem”, jest „sakramentem”, który

⁹ *Ibidem*, s. 78–79.

¹⁰ *Ibidem*, s. 82.

¹¹ *Ibidem*, s. 86.

¹² Wśród czytelników byli np. G.W. Leibniz, L. van Beethoven, A. Mickiewicz i liczni inni. Wizualizacja scen z Pasji Chrystusa oraz samej osoby cierpiącego Zbawiciela wyznaczyła także podstawę idei duchowego naśladowania Chrystusa (*imitatio Christi*), rozpowszechnionej w religijnej kulturze późnego średniowiecza głównie przez pisma Tomasza à Kempis.

umożliwia nam poznanie Tajemnicy samego Boga. „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca”, jak mówił Jezus (J 14,9).

Kontempacja ignacjańska

Metoda Loyoli zawarta w *Ćwiczeniach duchowych* podkreśla, że pełnia Bóstwa obecna w życiu Jezusa uświęca każde Jego słowo, każdy czyn, każdy gest, uświęca wszystko, cokolwiek czyni. Dlatego cała ludzka rzeczywistość doznała w Jezusie uświęcenia. Dlatego to wszystko, co opisują Ewangelie stanowić powinno, a nawet wprost — stanowi dla nas pouczenie o tym, kim jesteśmy. Jako główny cel kontemplacji hiszpański mistyk przedstawia dogłębne poznanie Tego, który dla nas, dla każdego człowieka, stał się Człowiekiem, aby można było Go więcej kochać i coraz częściej iść w Jego ślady, naśladować Go¹³.

Tak rozumiane pójście za Jezusem jest kształtowaniem siebie samego właśnie na Jego wzór; jest to jednak nie tylko owocem silnej ludzkiej woli, bo ją można łatwo wyćwiczyć, ale jest również owocem wpatrywania się w Jezusa, słuchania Go, wiernego towarzyszenia Mu, co jest już czymś więcej, niż zwykle wyćwiczenie czy asceza. Tak wytrwała kontemplacja ewangeliczna, powoli, lecz dogłębnie i skutecznie, przenikać zaczyna całego człowieka.

Na tej drodze, w tym poznawaniu i naśladowaniu Jezusa nie chodzi jednak tylko o czysto zewnętrzne upodobnianie się do Niego; nie chodzi też o jakieś widoczne dla ludzkiego oka efekty takiej przemiany. Chodzi tutaj raczej o to, co za teologią wschodnią możemy nazwać przebóstwieniem całego naszego życia, uczestniczeniem w niestworzonych przebóstwiających boskich energiach. A rozpoczyna się ono od przebóstwienia serca, czyli od przemiany naszego wnętrza, bowiem teologicznie serce oznacza zazwyczaj głębię człowieka, jego istotę. Dzięki przebóstwionemu sercu zaczynamy przeżywać to, co przeżywał Jezus, żyć tak, jak żył Jezus, myśleć tak, jak On myślał, decydować tak, jak On decydował, a przede wszystkim — tak jak On działać.

W swej metodzie Loyola proponuje, aby czytając tekst biblijny najpierw dobrze poznać treść, potem jego zawartość historyczną, by wreszcie przejść do jego przesłania duchowego. A wszystko po to, aby w kolejnym kontakcie z kontemplowanym fragmentem wyobrazić sobie (unaocznic, postawić przed oczami, ujrzeć wewnętrznym wzrokiem) konkretną scenę opowiadaną w Ewangelii, która teraz ma być przez nas kontemplowana. Przez Wcielenie Syn Boży stał się Człowiekiem, dlatego też możemy Go zobaczyć naszymi ludzkimi oczyma, usłyszeć naszymi ludzkimi uszami, a nawet dotykać naszymi rękami. Możemy Go więc prawdziwie poznawać wszystkimi naszymi ludzkimi zmysłami. Co więcej, Loyola mówi wprost, że jesteśmy zaproszeni także do tego, aby Boga „wewnętrznie smakować”, bo przecież sam nam siebie ofiarował jako pokarm i napój.

¹³ Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowe*, przeł. J. Ożóg SJ, Kraków 2000, par. 104. W odwołaniach do *Ćwiczeń* Loyoli numer oznacza numer paragrafu, w wydaniu polskim ujęty w nawias kwadratowy.

Trzeba zrozumieć, że wszystkie podawane przez Ewangelistów fakty i wydarzenia z życia Jezusa są miejscami materialnymi, mają swój konkretny czas i swój przebieg, są to bowiem opisy konkretnych zdarzeń historycznych. Przywołanie zatem jakiegos konkretnego obrazu nie jest niczym innym, jak pracą naszej wyobraźni. W rozumianej po ignacjańsku medytacji podkreśla się więc przede wszystkim pracę pamięci i rozumu, co oznacza, że przeważa w niej element myślenia i refleksji. W drugim tygodniu ćwiczeń duchowych usiłujemy włączyć wszystkie sfery ludzkiej osobowości, dlatego jesteśmy zaproszeni do tego, aby w modlitwie odwołać się już nie tylko do pracy pamięci i rozumu, lecz także do pracy naszej wyobraźni i zmysłów. Tym samym włączamy w intymny dialog z Bogiem wszystkie sfery ludzkiej osoby. W kontemplacji modlimy się całą ludzką osobą. W kontemplowaniu tajemnicy Wcielenia, św. Ignacy zachęca nas, by w kontemplowanej przez nas scenie z Ewangelii, widzieć konkretne osoby, jedne po drugich, słuchać, co one mówią, a potem patrzeć na to, co one czynią. I zastanowić się nad tym wszystkim po to, aby wyciągnąć jakiś pożytek dla siebie i dla swojego życia¹⁴.

Kontemplatywna pasywność polega więc — jak uczy hiszpański mistyk — na spokojnym oglądaniu osób biorących udział w rozważanej przez nas Tajemnicy, na modlitewnym wsłuchiwaniu się w ich słowa, na wpatrywaniu się we wszystkie ich gesty. Jest to więc mimo wszystko pewna forma uobecnienia sobie kontemplowanej sceny ewangelicznej. Zmysły zewnętrzne (wzrok, słuch, dotyk) służą zmysłom wewnętrznym (duszy, sercu, intuicji). Zmysły są więc tylko językiem potrzebnym do wypowiedzania tego, co jest w człowieku najgłębsze. Ignacjańskie odwołanie się do zmysłów w kontakcie z Jezusem ma nam jedynie pomóc włączyć nas samych, całą naszą osobę, w nawiązywanie intymnej relacji z Chrystusem.

Choć w *Ćwiczeniach duchowych*, traktowanych jako swoisty przewodnik, jest mowa wyłącznie o projektowanych przez umysł obrazach, to jednak nie ulega wątpliwości, iż ugruntowując praktykę na wykorzystaniu zmysłów i wyobraźni, Ignacy zakłada znajomość przez odprawiającego ćwiczenia ówczesnej sztuki religijnej. Taki model relacji pomiędzy światem religijnych przedstawień (obrazów sztuki) a wyobraźnią przystępującego do medytacji duchowego ucznia, był zgodny z własnymi doświadczeniami autora *Ćwiczeniach duchowych*, co wyraźnie podkreślają biografowie. Święty Ignacy, przystępując do ćwiczeń duchowych, bezpośrednio przed swoją modlitwą, patrzył na święte obrazy, które w tym celu zgromadził i rozwiesił w swojej celi. Wprowadzenie przez Loyolę po raz pierwszy na taką skalę wizualizacji wyobrazeniowej w obręb praktyki modlitewnej stało się w późniejszym czasie głównym czynnikiem stymulującym włączanie dzieł sztuki do praktyk medytacyjnych.

Obecność idei kontemplacji w malarstwie Michaela Willmanna

Poniższy opis malarstwa Willmanna świadomie unika kategoriycznych osądów jego sztuki i jest zamierzony jako zachęta do osobistego przeżywania sztuki. To, co

¹⁴ *Ibidem*, par. 106–108.

dla mnie istotne w malarstwie, wykracza poza kwestię formalnej perfekcji obrazu¹⁵. Malarstwo jest środkiem poszukiwania i narzędziem komunikowania odnalezionej harmonii. Jest też narzędziem pewnego wewnętrznego rozpoznania. Jeśli odbiorca sztuki da wiarę słowom Jana Szkota Eriugeny, to doświadczy, że „nie ma niczego w tym widzialnym zmysłowym świecie, co by nie było znakiem czegoś duchowego i poznawalnego umysłowo (*Nihil enim visibilibus rerum corporalium que est, ut arbitrorum, quo non incorporale quid et intelligibile significet*)”¹⁶, to czym innym miałoby być kontemplowanie sztuki, jeśli nie obcowaniem z pięknem?

[Piękno ma swe źródło w rzeczywistości metafizycznej. Harmonie dostępne dla oka i ucha mówią o ostatecznej harmonii, która stanie się udziałem zbawionych. [...] Dlatego kontemplacja takich harmonii może w rzeczy samej stanowić dla duszy drogę poznania Boga¹⁷.

Świadomy odbiorca może odnaleźć w obrazach Willmanna właśnie owe symboliczne szyfry, chociażby w omawianej poniżej sztuce operowania światłocieniem, które czynią z naoczności obrazu przekształconą teologicznie rzeczywistość. Jednak sztuka krzeszowskiego artysty nie narzuca się w swojej jednoznaczności. To od odbiorcy zależy, czy odnajdzie się w relacji z przygotowanym przez niego dziełem, od tego, czy ma on poczucie komunikacji, czy skłonność do milczenia, a także od tego, czy siła oddziaływania dzieła sztuki leży w nim samym, czy raczej w podmiotowej zdolności poddania się symbolicznemu myśleniu.

Dla wczesnego ukształtowania się osobowości artystycznej Willmanna znaczący okazał się pobyt w Amsterdamie około 1650 roku. Nazywany śląskim Rembrandtem, Willmann nigdy w rzeczywistości nie był uczniem wielkiego mistrza, ponieważ nie miał dostatecznych środków finansowych na to, by zapewnić sobie tak ekskluzywną edukację. Jednak podpatrując rysunkowe lekcje komponowania prowadzone w jego pracowni, zapoznał się — niejako z drugiej ręki — z jego sposobem malowania. Dzieła Rembrandta stanowiły wzorzec swobodnego, fakturowego operowania farbą na płaszczyźnie obrazu, co było określane w Holandii w XVII wieku mianem „szorstkiej manieri” (*ruwe manier*)¹⁸. Szorstki fakturowy sposób operowania farbą z wykorzystaniem jej materialnej substancjalności charakteryzuje m.in. takie dzieła, jak *Koronacja Marii* (Muzeum Narodowe we Wrocławiu) oraz *Pejzaż ze św. Janem Chrzcicielem* (Muzeum Narodowe w Warszawie), *Ostatnia Wieczerza* (Muzeum Narodowe we Wrocławiu) czy *Rodzina Chrystusa* (Muzeum Narodowe we Wrocławiu)¹⁹.

We wszystkich scenach przedstawionych na tych obrazach ważną rolę odgrywa sposób przedstawienia światła. Rzadko jest to światło realne, najczęściej ma ono charakter nadprzyrodzony, promieniuje z Jezusa lub spływa z Niebios, będąc znakiem obecności Boga. Światło skupia uwagę na istotnych treściowo elementach oraz

¹⁵ W ten sprawie przychyliam się do tezy o „nieoczywistości sztuki” sformułowanej przez Piotra Martina (por. jego artykuł pt. *Czego nie będziemy wiedzieć o Czystej Formie?* w niniejszym tomie).

¹⁶ W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001, s. 16.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ A. Kozieł, *Rysunki Michaela Willmanna (1630–1706)*, Wrocław 2000, s. 101–103.

¹⁹ Kolejny etap rozwoju artysty był związany z pobytem w Pradze. Oglądając w Pradze obrazy takich mistrzów, jak Tycjan, Veronese, Tintoretto, Willmann zmodyfikował poznane w Amsterdamie sposoby malowania w Rembrandtowskiej manierze.

buduje nastrój poszczególnych scen. Wyciszone, ale pełne wewnętrznej ekspresji obrazy oddziałują przede wszystkim na emocje widza. Obrazy te są komponowane w taki sposób, by widz czuł się świadkiem lub nawet współuczestnikiem przedstawianych wydarzeń, albowiem dzieła artystów pokroju Willmanna nie tylko się ogląda, lecz również w jakiś sposób czyta. Pełen odbiór mistrzostwa ich sztuki składa się nie tylko z oglądu, lecz również z lektury. Treść wydobyta i odczytana spod warstwy malkunku nierzadko wykracza poza samo dzieło. Sztukę można odbierać powierzchownie, skupiając się tylko na wyglądzie, a można starać się uwzględnić jej sens, co jest warunkiem pełnego odbioru dzieła. Przez doznanie pewności obecności sensu zjawiającego się dla nas przez medium obrazu, można doznać podobnych przeżyć, jakie dostarcza wierzącym rzeczywistość sakramentalna. Czy to zbyt wygórowane oczekiwanie? Myślę, że nie, jeśli założyć, że kontemplacja, do jakiej przysposabia obraz, ma wymiar „nowego oglądu uniwersum”, w którym to religia i sztuka stają się tożsame.

Prace Willmanna charakteryzuje zazwyczaj podobny sposób obrazowania. Występuje w nich zwykle niewielka liczba postaci, a akcja rozgrywa się zasadniczo na pierwszym planie. Struktura obrazów jest bardzo klarowna, wykreślona z geometryczną niemal dokładnością.

W malarskiej twórczości artysty widać pewne cechy stałe. Po pierwsze, światło i kolor: typowa jest plama światła położona mniej więcej centralnie. Kolor nie zostaje narzucony z zewnątrz, zdaje się wydobywać z wnętrza, definiując tym samym formę. Tło, choć pozornie może się wydawać nieważne, nigdy nie stanowi tylko opakowania, lecz jest integralnie funkcjonującą częścią kompozycji. Podstawą sztuki malarskiej Willmanna, podobnie jak Rembrandta, jest jednak nie tyle kolor, co jego walor, efekt światłocienia, znany pod nazwą *chiaroscuro*. To on decyduje o układzie czy kompozycji obrazu. Kolor może służyć potęgowaniu reakcji emocjonalnej czy ukierunkowaniu wzroku widza. Zasadniczo jednak jest tylko środkiem pomocniczym, zintegrowanym ze światłocieniem. W obrazie *Ostatnia Wieczerza* środki artystyczne zostały zredukowane do stonowanych braw i centralnej plamy światła, która bije od postaci Chrystusa. Wszystkie drgające kolory, którymi wymalowane są szaty apostołów, opływają centralną plamę światła i są ujęte jako sposób jego manifestacji, jeszcze dobitniej akcentując jego jaskrawość²⁰. Jeśli ciemność może być też stanem duszy lub umysłu, jak poucza widza Anioł Ślżak — teologiczny mistrz Willmanna, to fizyczna ciemność staje się tutaj tego obrazem, symbolem. Duchową ciemnością jest brak wiary, tak jak brak wiedzy może być oznaką ciemności umysłu. Umysł, oświecony jest przez wiarę, jest tym, który widzi rzeczy nadprzyrodzone zmysłem wewnętrznym²¹. Wiara w Boga w Trójcy Świętej jedyne, uobecnione tutaj w Chrystusie, jest widoczna, jako świetliste centrum, które sprawia, że ciemność przestaje być ciemna, a mrok tak jak dzień jaśnieje²². To szyfr symboliczny, który czyni z naoczności obrazu rzeczywistość przekształconą teologicznie. Światło Chrystusa oznacza *Lux Dei* — światło świętości Bożej w sakramencie.

²⁰ Taka konwencja jest typowa dla płócien z szesnastego i siedemnastego stulecia, w których czepano wizualne natchnienie z podania o początkach świata i powstaniu światła.

²¹ *Lumen fidei*, kto wierzy, widzi, Ojciec święty Franciszek, *Encyklika Lumen fidei*, Częstochowa 2013.

²² Psalm 139: „Niech mię przynajmniej ciemności okryją i noc mnie otoczy jak światło”.

W niektórych przypadkach światłocien zostaje dobrany w taki sposób, by wyeksponować pewne rysy twarzy. Najczęściej światło skupia się na najważniejszym elemencie obrazu — twarzy modela²³. W portrecie *Jezus przy kolumnie* jaśniejący światłem Chrystus wychodzi z plamy głębokiej ciemności. Kompozycja ta mieści w sobie grozę i piękno istnienia. Celebryje doczesne życie i wieści nadchodzącą śmierć. Światło i ciemność tworzą wizję skoncentrowaną na tajemnicy spowitej ciszą i milczeniem. Zaprasza do kontemplacji ostatnich chwil, w których doczesność spleta się z wiecznością. Barwa w tym obrazie jest ujęta jako sposób manifestacji światła. Cała kolorystyka tego dzieła jest zredukowana do waloru jasności i ciemności. W ten sposób mistrz przekazuje ideę światła, jako nadziei na nowe życie, jednocześnie nadając mu znaczenie inauguracji dobra wyłaniającego się z głębokiej nocy. Światłość bijąca od Chrystusa okazuje się bezkresnym blaskiem całego uniwersum, niczym początek aktu stworzenia wyłonionego z pierwotnego mroku. „Wszystko zaczyna się ostatecznie i kończy w głębokim szafirze nocy, której pierwowzór stanowi Syn Boży. Otchłań nocy reprezentuje głębię bezgranicznego oglądu istoty Boga, który bytuje w dziedzinie niedostępnego światła”²⁴. Wzrok i usta Chrystusa są nieruchome, jego oczy obserwują. Twarz posiada charakter wyłącznie dzięki zastosowaniu *chiaroscuro*, gry światłocieni oraz technice operowania farbą.

Willmann sugeruje cechy, które wyczuwamy, choć w sposób niezbyt precyzyjny ani obiektywny. Nacisk na ekspresję emocjonalną jest na wskroś barokowy, zaprasza do podjęcia trudu praktyki kontemplacyjnej. Pełnia malarska osiągnięta przez Willmanna w tym obrazie jest jednością psychologiczną, wędrujący za widzem wzrok Chrystusa zdaje się jakby pytać widza „czy i ty mnie swoim grzechem ukrzyżujesz”. Jest także jednością historyczną, ugruntowaną w ówczesnej śląskiej pobożności oraz jednością wartości malarskich, które prowadzi nas w głąb estetycznych i duchowych doznań. Świadczy to o jej aktualnej, ponadczasowej wartości. Wszystkie kompozycje, których głównym motywem jest światło i ciemność, reprezentują tęsknotę duszy za mistycznym zjednoczeniem, niegasnącym pragnieniem zaznania prawdziwego światła i miłości absolutnej zatopionej w Bogu, w pełni istnienia.

Dzieła Willmanna, stanowiące okazję do duchowego uniesienia i religijnej ekstazy, zapraszają do ponadestetycznego nabożeństwa. Reprezentują też doskonały rezultat warsztatowy, którego efekty parę wieków po nim tak opisywał inny znakomity malarz, Caspar David Friedrich:

Zamknij oczy cielesne, byś mógł wpięrować duchowym spojrzeniem ogarnąć obraz. Następnie spróbuj wydobyć to, co ujrzałeś w ciemności, by znów się ożywiło i mogło spostrzeżone przez innych, z wnętrza dotrzeć do wewnętrznej ich głębi²⁵.

²³ Caravaggio zwracał uwagę na gest i ekspresję, ale przede wszystkim w niezwykle sposób posługiwał się światłocieniem *chiaroscuro* — uzyskując uderzające kontrasty i dramatyzm postaci, które składały się na pełen życia, realistyczny i uczciwy obraz rzeczywistości. Sztuka to nie zawody, a zaregowanie artystów według talentu czy osiągnięć nie ma większego sensu.

²⁴ Zob. J. Sebesta, K. Wawrzynek, *Mistyczna symbolika światła ciemności w malarstwie Caspara Dawida Friedricha*, http://perspectiva.pl/perspectiva_LSTH_pdf/pdf/p14/13-Sebesta.pdf (dostęp: 30.01.2016).

²⁵ G. Grave, *Caspar David Friedrich — Deutungen im Dialog*, Tübingen 2006, s. 7, cyt. za: *ibidem*.

Zakończenie

Położony w tym tekście nacisk na aspekt kontemplacyjny twórczości malarskiej Willmanna pozwala wskazać racje, dla których jego obrazy zachowują zdolność silnego oddziaływania także w czasach obecnych, pod wieloma względami odległych i odmiennych od epoki, w której on tworzył. Jak pisał Brötje:

Cechą znamioną dzieł sztuki jest to, że mimo upływu wieków zachowują dla oglądu nieustanną aktualność, zarówno w tym jak się jawią i w tym, co stwierdzają. O tej ich ważności „wiemy” przed i poza wszelkim racjonalnym wyjaśnieniem, w pozapojęciowym widzeniu wytwarza się między Ja i dziełem niezachwiana zgoda, co do immanentnej konsekwencji i nasycenia znaczenia jego takiego oto ukształtowania. Sztuka wydobywa na jaw prawdę, której nie można osiągnąć i utrzymać w inny sposób niż tak właśnie w porozumieniu wzrokowym, które wymaga Ja i za nie odpowiada²⁶.

Prawdy duchowe uwiecznione w omawianej tu śląskiej sztuce są wynikiem długoletniej współpracy krzeszowskiego opata Bernharda Rosy z Willmannem, bez wątpienia najwybitniejszym artystą, jaki ówczesnie pracował na Śląsku. Opat Rosa, jako współautor koncepcji nowej mistycznej pobożności oraz autor mistycznych modlitewników, był animatorem większości religijnych przedstawień związanych ze śląską pobożnością. Dysponował wiedzą teologa i praktycznym doświadczeniem mistyka oraz był źródłem i cenzorem prac malarskich. Zadaniem Willmanna było natomiast nadawanie wizjom opata odpowiedniego wizualnego kształtu, aby dzieła oprócz swej niezwykle istotnej teologiczno-mistycznej treści cechowały się także wysokimi walorami artystycznymi. W rezultacie mistyczne koncepcje Anioła Ślązaka i opata Rosy pod pędzlem Willmanna zyskały swą znakomitą artystyczną oprawę. Jest to wielkie malarstwo, które według Józefa Czapskiego

wymaga pewnej postawy etycznej. Polega ono na samozaparciu, stanowczości, uczciwości i pokorze, wymaga ciężkiej i solidnej pracy. Lenistwo, nieuczciwe naśladowanie innych, schlebienie gustom mało wymagającej publiczności prowadzą do przypadkowości i łatwizny, czyli do kiepskiego malarstwa. Artysta jest pośrednikiem między Absolutem a odbiorcami jego sztuki, a to zobowiązuje. Musi więc być świadomy i odpowiedzialny, wymagać przede wszystkim od siebie²⁷.

Śląski Rembrandt kunsztem swoich prac potwierdza swój status najważniejszego malarza barokowego Europy Środkowej. Bez wątpienia jego kompozycje pełne wysmakowanych detali, zanurzone w dramatycznym oświetleniu i pełne emocjonalnej ekspresji, wzmacniają doświadczenia duchowe odbiorcy. Każde dzieło Willmanna nawiązuje do duchowości, wprost do źródeł jego nawrócenia, jakie dokonało się pod wpływem śląskiego mistyka Anioła Ślązaka. Warto podkreślić, że właśnie ich wzajemne oddziaływanie miało znaczący wpływ na rozwój mistyki krzeszowskiej, co zostało potwierdzone w literaturze i sztuce ówczesnego okresu.

²⁶ M. Brötje, *Obraz jako parabola. O pejzażach Gustawa Courbeta*, tłum. W. Suchocki, „Artium Quaestiones”, 6 (1993), s. 85.

²⁷ Zob. B. Choińska, *Józefa Czapskiego pisanie o malarstwie*, „Śląskie Studia Filozoficzne”, 4 (2002), <http://www.ssf.apsl.edu.pl/baza/wydawn/ssf04/choinska.pdf> (dostęp: 30.01.2016).

Bibliografia

- Biblia Tysiąclecia*, <https://www.bibliacatolica.com.br/pl/biblia-tysiaclecia/ksiega-psalmow/139/> (dostęp: 7.03.2024).
- Brötje, M. (1993). *Obraz jako parabola. O pejzażach Gustawa Courbета*, tłum. W. Suchocki, „Artium Quaestiones” 6.
- Choińska B. *Józefa Czapskiego pisanie o malarstwie*, „Słupskie Studia Filozoficzne” 4 (2002), <http://www.ssf.apsl.edu.pl/baza/wydawn/ssf04/choinska.pdf> (dostęp: 30.01.2016).
- Franciszek, papież, (2013). *Encyklika Lumen fidei*, Częstochowa.
- Jan XXII, (2014). Bulla *In agro dominico*, teza 7, [w:] Mistrz Eckhart (2014). *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. W. Szymona OP, Poznań.
- Kozieł A. (2000). *Rysunki Michaela Willmanna (1630–1706)*, Wrocław.
- Kozieł A. (2006). *Angelus Silesius, Bernard Rosa i Michael Willmann, czyli sztuka i mistyka na Śląsku w czasach baroku*, Wrocław.
- Merton T. (1988). *Modlitwa kontemplacyjna*, tłum. M. Dybowski OP, Poznań.
- Mistrz Eckhart (2014). *Dzieła wszystkie*, t. 3, tłum. W. Szymona OP, Poznań.
- Przybyło W. ASC, (2014). *Odosobnienie drogą do zjednoczenia z Bogiem*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 1 (24).
- Sebesta J., Wawrzynek K. (2009). *Mistyczna symbolika światła ciemności w malarstwie Caspara Dawida Friedricha*, „Perspektiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 1 (14).
- Seńko W. (2001). *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty.
- Simson O. von (1989). *Katedra gotycka: jej narodziny i znaczenie*, tłum. A. Palińska, Warszawa.
- Św. Ignacy Loyola (2000). *Ćwiczenia duchowe*, tłum. Ożóg J. SJ, Kraków.
- Św. Jan od Krzyża. (1998). *Żywy płomień miłości*, [w:] Św. Jan od Krzyża (1998). *Dzieła*, tłum. O.B. Smyrak OCD, Kraków.

BEATA TROCHIMSKA-KUBACKA

ORCID: 0000-0002-0841-6751

University of Wrocław

Transformations of the Notion of Landscape in the Context of Nature–Culture Relation

Abstract: The landscape has been of particular interest since the 1970s, and this is largely due to the threats to nature resulting from the climate crisis. The axis of the argument is the assumption of a significant relationship between the concept of landscape and the nature-culture relationship in the modern era and today. The text reflects on the meaning of the concept of landscape in aesthetic and cultural terms and within the framework of contemporary environmental aesthetics and the philosophy of natural heritage. Landscape as an aesthetic idea emerged in the modern era with the development of landscape painting. In J. Ritter's approach, the concept of landscape focuses, as in a lens, on the modern-era attitude of man to nature. Landscape as a medium is not only a genre of art but also becomes a carrier of ideas, social needs and political aspirations. The content of the article refers to the concept of W.J.T. Mitchell and S. Pietraszko. Landscape as an environment and natural heritage will be discussed in the example of A. Carlson's concept and approach to nature and landscape which is reflected in UNESCO conventions.

Keywords: Landscape, nature, culture, environmental aesthetics, natural heritage

Introduction

The argument of this paper is based on the assumption that the notion of „landscape” and its transformations show in an emblematic way the changes in nature-culture relation as understood by man. At present, the notion of landscape comes with multiple horizons of meaning. The fact that since the 1970s, the landscape has enjoyed particular interest should be largely attributed to the threats to nature and

the increasing interest in the environment. Landscape became the object of research in many disciplines, from geography through literary studies to philosophy. The research on the landscape with the use of aesthetic and sociological models, canons of literature, methodology of natural history, political science, and – recently – also media studies reveal previously unknown planes of the meaning of this concept. In consequence, we encounter a multitude of definitions, with some of them being of a general nature and some others – of a more specialised one. It should be emphasised that this paper generally passes over the geographic, political or legal implications that have been connected with the notion of „landscape” from the Middle Ages.

The following considerations take into account the motif of the outset of landscape as the genre of painting and the philosophical notion of landscape. In addition to the aesthetic meaning of the notion, they also address other forms of its expression, such as cultural perspective or perspective within the modern environmental aesthetics and the philosophy of natural heritage. The axis of the discussion is the assumption concerning a significant relationship between the notion of landscape and the nature-culture relation.

The period in the history of mankind, which is symbolically defined as the transition from a myth to *logos*, refers to the beginnings of the emergence of the European civilisation. During this time, when the Greek type of rationality was born as a result of a particular coincidence, also the foundations of the European culture emerged. In ancient times, there appeared a differentiation between nature and culture as one of the fundamental indicators of European culture. Plato, the Stoics, Aristotle, and the Christian thinkers emphasised the strict dependence of the microcosm (a human being) on the macrocosm and the order of culture on the order of nature.

At the beginning of modern times, as Charles Taylor emphasises, this relation was broken. The main reason for such a phenomenon should be sought in the new image of the world marked with Cartesianism, which manifested itself in the individualisation of inner forms of existence, in the breaking down into particles of originally coherent wholes, and in the establishment of the modern formula of the subject¹. Modern science recognised nature as the object of research (in particular Newton’s physics), and natural history aimed at learning about the „objective” nature, alienated from the context of human existence.

Landscape as an aesthetic idea

The issues of landscape painting were the object of consideration undertaken from the perspective of art theory and philosophy, and their extremely important aspect was the issue of the human being’s relation to nature. This kind of reflection gained importance along with the isolation of aesthetics as a philosophical discipline. Research in the field of the aesthetics of nature, of which on the landscape, can be found in the works by Immanuel Kant, Friedrich Schiller, representatives of Jena romanticism or Friedrich W. J. Schelling.

¹ Cf. CH. Taylor, Descartes Disengaged Reason, [in:] idem, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2001, p. 143–159.

When Joachim Ritter wrote about the emergence of ‘landscape’ as a genre of painting², he perceived the outset of modern times in a way similar to Taylor’s. The assumption was that the ability to see the landscape in nature was in relation to the loss of the possibility of uniform sensing of universal nature and identification with it, attributed to the modern times, and the ‘perception of the world in the categories of parts and wholes, the inner and the outer’³. Ritter’s conception was expressed in a work from 1963, which is recognised as classic at present: *Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft* [*Landscape. On the Aesthetic Attitude in Modern Society*]. The beginnings of the history of the idea of landscape are connected by Ritter with Petrarch’s ascent of Mont Ventoux in 1335 and the poet’s relation of this excursion in the letter⁴. The assumed goal of Petrarch’s excursion was to experience the feeling of participation in the totality of nature and in God⁵. At the same time, Petrarch’s way of thinking was undoubtedly significantly influenced by the motifs taken from the philosophical tradition. It refers in particular to the notions of ‘cosmos’ and ‘nature’ (*physis*), ‘totality, and ‘divinity’, which were the main object of philosophy as ‘theory’ from the beginnings in Greece to Neoplatonism and Augustinianism. Therefore, Petrarch climbs the mountain, leaving his ordinary life and its practical requirements, necessities and needs behind him, and in this sense, he ‘transcends’ it to contemplate ‘free’ nature and ‘enjoy the view from the summit’⁶. Yet, the view from the summit made him ultimately realise that in order to achieve the set goal, he should have rather followed the words of Augustine and turned into his inner self. Thus, the sensual view and spiritual experience of nature shared by Petrarch on the summit of the mountain was rejected by himself. In Ritter’s interpretation, this event gained epoch-making character. In his opinion, at that time, nature became a landscape for the first time in the history of humankind and, as such, was the fruit and product of the theoretical spirit. It was the moment of the outset of aesthetic viewing. This process is described by Ritter as follows:

The landscape is nature which manifests itself through the gaze of the observer experiencing it and feeling it aesthetically: ‘landscape’ does not mean the very fields in the suburbs, [...], the very mountains and steppes shepherds [taking care of sheep] and [wandering] caravans (or olive pickers). They transform into landscapes only when a man turns to them, not for some practical purpose, but within

² In the 16th and 17th centuries, landscape painting widely spread throughout Italy, in particular in the Netherlands and thus gained the status of quite common and desired genre. Although landscape enjoyed popularity, yet it was still treated as the genre of painting of lower importance, and it ultimately gained full independence as late as at the end of the 18th century and became equal to other genres.

³ M. Salwa, *Krajobraz. Fenomen estetyczny*, Wydawnictwo Oficyna, Łódź 2020, p. 80.

⁴ The connections of the description of Petrarch’s climbing with the landscape were indicated by Jacob Burckhardt as early as in 1860 in his work devoted to the culture of the Renaissance; cf. J. Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance*, transl. S.G.C. Middlemore, The Phaidon, Vienna 1937, p. 152–157, https://download.tuxfamily.org/openmathdep/history/Renaissance_in_Italy-Burckhardt.pdf.

⁵ Cf. J. Ritter, *Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft*, (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster, H. 54), Münster 1963, p. 9–11.

⁶ *Ibidem*, p. 12. Unless otherwise indicated, quotations are translated by the authoress of the article.

a “free, a pleasure-filled viewing (*Anschauung*), to be alone with himself in the bosom of nature. His approach changes perceptions of nature. What – until recently – was useful or lay fallow and was useless, and what was not viewed for ages and to what no attention was paid, or what rejected with hostile strangeness, attains greatness, sublimity and beauty: in the aesthetic [dimension] becomes a landscape⁷.

In such a way, as Ritter believed, a new type of man’s attitude towards the world was manifested; and the sensual experiencing of nature in a way described by Petrarch became a new form of ‘theory’ in the modern times unknown thus far⁸. The contemplation of nature in oneself, which fell in the competence of theoretical philosophy for ages, obtains a new form and shape in the orientation of spirit towards nature as a landscape. The work of the mind and the notions are replaced with sensual view and aesthetic feeling, and philosophy – with poetry and art⁹. What is even more important, the aesthetic turn towards nature is not practically mediated (is not related to human work or some form of utility), and in this meaning, it is ‘free’. Following Ritter, the outset of modern times was also the outset of landscape as the form – unknown that far – of presenting nature in aesthetic medium¹⁰.

The analysis of Ritter’s standpoint indicates that in his perspective, the landscape is connected with the notion of the cosmos, the totality of nature, and it works like a lens as it gathers the modern relation of man and nature consisting in the separation of man and nature, of the subject and the object. Contrary to the ancient times or the Middle Ages, man is no longer an inseparable part of the cosmos but an autonomous subject that is juxtaposed with nature. Thus, the model proposed by him is essentially epistemological, cognition is based on the distance of the subject from the object of cognition, which, as such, revealed itself together with the Cartesian breakthrough and then was undertaken and developed in the tradition of the Enlightenment. “What has to remain unuttered in the science is the presence of the ‘wholeness of nature’ in the form of the sky and the Earth, which belong to the human life on earth as their natural world perceived with senses”¹¹. Science, in its striving after objective knowledge, limits itself to syllabifying phenomena in the area of possible experience. Man distances themselves from nature, being the object of their cognition and action. Such a distance from nature is identified – in a modernistic way – with freedom and self-determination of the subject; “[...] the quality of freedom is that it abandons this binding; freedom causes that it ceases to be a ‘slave of nature’, making it an object for itself as its legislator and subject”¹². Such a distance constitutes both the cause and the assumption of Ritter’s perspective of the experience of nature as a landscape.

In Ritter’s idea of landscape, the totality of nature as an object is something external to man, and therefore, the movement of transcension is necessary for reconciliation with nature to take place. “Thus, nature becomes landscape only for the one

⁷ Ibidem, p. 18.

⁸ Ibidem, p. 17.

⁹ Attention is drawn to the ambiguity of the relationship of landscape to the philosophical theory of nature, which is both its continuation and its breaking.

¹⁰ Cf. J. Ritter, *Landschaft*, p. 42.

¹¹ Ibidem, p. 25.

¹² Ibidem, p. 29.

who ‘goes out’ towards it (*transcendus*) in order to participate – ‘in the outside’ – in nature itself as the ‘totality’ that manifests itself in it and as it”¹³. This attitude towards nature is both theoretical and aesthetic as it brings ‘the truth mediated aesthetically’. The distance from nature may be thus overcome in the medium of art. It is denoted by an expression particularly close to this philosopher, namely: nature as landscape (*Natura als Landschaft*). Ritter states:

In such a way, aesthetic nature as a landscape (in opposition to the objective world of natural sciences excluded from the metaphysical cognition) took over the function of visually presenting the whole of nature and expressing harmonious order in the cosmos in images flowing from within, which aesthetically make them present to man¹⁴.

With the Renaissance, nature ceased to be only the nature of naturalists, an object of knowledge, dominion and use, but also became an object of incomprehensible longing, arousing a reflective, aesthetic attitude of consciousness. The birth of the landscape should be considered one of the manifestations of this process. Ritter remains faithful to the view of the landscape as a previously unknown form of presenting nature in the medium of aesthetics, which emerged with modernity. From his perspective, the landscape in the form in which it was born in modern times is identified with the classic genre of paintings. Ritter tries to justify the belief that the history of the idea of landscape is connected with art, primarily landscape painting.

Simmel and Cassirer also unanimously claim that special sensitivity to landscape should be connected with the beginnings of modern times¹⁵. In their perspective, natural landscape – although differentiated from art – remains in strict relation with it. The analogy between the perception of natural landscape and landscape painting is used to realise the circumstances that man’s encounter with nature is never something simply natural and that our attitude is somehow defined in advance by the closeness of artistic, aesthetic categories of landscape painting.

Thus a relevant question remains, namely: what is understood by the notion of ‘landscape’? Within the aesthetic-theoretical approaches, the phenomenon of landscape is identified with something pictorial¹⁶. At the same time, the relation of notions of ‘landscape’ and ‘image’ does not seem to be something particularly debatable. The term ‘landscape’ is identified with an image-object showing some fragment of the world defined as landscape. In this perspective, the aesthetic values of the landscape are taken into account, it is perceived as a visual ‘object’. The constitution of ‘landscape’ as ‘land image, a form of the image of nature, is accurate because we associate landscape not only with the specifically viewed part of nature but also with the totality of nature, which is at the same time experienced through

¹³ Ibidem, p. 13.

¹⁴ Ibidem, p. 20–21.

¹⁵ Cf. G. Simmel, *Philosophie der Landschaft* (1913), [in:] idem, *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, M. Sustnan, M. Landmann (eds.), Köhler, Stuttgart 1957, p. 144; cf. E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, transl. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1998, p. 232–252.

¹⁶ Review of meanings of notion of landscape give Rainer Piepmeier, cf. R. Piepmeier, Das Ende der ästhetischen Kategorie ‚Landschaft‘. Zu einem Aspekt neuzeitlichen Naturverhältnisses, *Westfälische Forschungen*, 30, (1980), p. 8–46.

it at some elementary level. This seemingly unmeasured view of nature, although it seems to cross all boundaries, requires aesthetic establishment by the subject.

The positions of Ritter, Simmel and Cassirer are united by recognising landscape as an aesthetic category and making it a modern invention. According to this approach, treating the landscape as a view required adopting a specific attitude, and the ability to do so was revealed at a specific historical moment. The focus was on the modern distance to nature, on the historical roots of the loss of these bonds. In this sense, it was considered that landscape painting is an excellent reflection of the processes that occurred with modernity and, as if in a lens, it brings together its characteristic motifs.

Ritter's thesis of the separation of man and nature has been the paradigm of research on landscape in the history of the idea in Germany for years. The question that needs to be asked is whether this model can be reasonably applied in relation to the early modern times from which Petrarch's analysed work originates. The more recent literature on the subject opposes this perspective, marked by modernism¹⁷. The doubts are also cast increasingly often on whether this model is historically justified, i.e. whether it is actually possible to make such divisions and to differentiate the cultures characterised by landscape sensitivity from those which cannot be characterised in this way. At the same time, it should be emphasised that Simmel, Cassirer, or Ritter cared mainly about revealing the reflective aspect demonstrated in the new shaping of man's relation to nature, which – in their opinion – was unknown to earlier epochs.

Also, according to the general belief, the subject of the landscape began to arouse the wider interest of artists and art theorists only with the Renaissance. Fifteenth-century compositions very often take place among natural landscapes (van Eyck, Giorgione, Carpaccio), although in many cases it is subject to idealisation and stylisation (della Francesca, Botticelli, da Vinci, Bosch). Leonardo da Vinci was one of the few artists of that time who sketched the landscape from nature and made it an autonomous theme of the composition. Albrecht Dürer and seventeenth-century landscape painting (Bruegel The Elder) played an extremely important role in the process of shaping this type of painting. Bruegel's innovative paintings are compositions depicting truly Flemish landscapes saturated with details, but at the same time, in addition to the narrative thread, they also convey a mood of reverie and reflection. The landscape is a sign of divine creation and the relationship between man and nature. With the painting and philosophy of Romanticism, the landscape is no longer perceived through the prism of the idea of imitating what is real. The aesthetics of the sublime determines the experience of the landscape, and with it, it is idealised, anthropomorphised, and assumes a symbolic character. Thus, in the

¹⁷ Karol Sauerland refers to the research by Ruth and Dieter Groh who claim that the subject of Petrarch's *Letter* was not aesthetically experienced landscape, as Ritter assumes. What is more, in their opinion, the work was the effect of 'a literary strategy' as there are many things that show that Petrarch did not climb Mont Ventoux and just made up the whole excursion, cf. K. Sauerland, *Kontrowersja wokół wspinaczki Petrarcki*, [in:] *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 2: *Szkola Rittera*, S. Czerniak, J. Rolewski (Eds.), Wydawnictwo UMK, Toruń 1996, p. 170–171; cf. R. i D. Groh, *Petrarca und der Mont Ventoux*, *Merkur*, 1992, H. 517.

course of this historical process, there was a gradual transition from the Renaissance vision of landscape as an aesthetic representation (view) of nature to more contemporary perspectives of its approach.

Landscape as a medium – a cultural approach to landscape

Definition of landscape by Mitchell: “it is not a genre of art but a medium which is the expression of exchange between man and nature in all cultures but has a special position in European history¹⁸. This definition echoes the dimension of the community-like, intersubjective dimension of the experience of nature, the issue of its cultural coding (land – landscape).

Different contexts of the meaning of landscape as a culturally coded approach to nature appear in numerous discourses in the scope of aesthetics, philosophy, cultural studies, and literary studies, as well as in national self-understanding and politics. Culture-oriented researchers share the belief that landscape is necessarily related to human experience and does not exist by itself but is constituted and seen as such only with the act of awareness. According to this perspective, the experience of nature occurs in the view of different cultural and historical traditions, which also include local and regional narratives together with the elements of folklore or mythology recorded in the stories about nature. From the perspective of cultural models, landscape painting is evidence of the attitude towards nature and shows the experience of nature or the distance from it. It is a moment in which the cultural dimension of our understanding of nature becomes expressed.

Although the contemporary everyday use of the term ‘landscape’ barely echoes the reference to the notion of ‘land’, this issue has been increasingly addressed in recent times. To many researchers, the awareness of landscape is clearly linked not only to the physical experience of one’s own surroundings but also to the feeling of belonging to the community living there. What is interesting, contemporary analyses reveal that the meaning of landscape used to be more strictly linked to the perception of the land and its community than to the experience of nature. It can be particularly noticed in medieval paintings (e.g. views of towns), which often and indirectly constitute the image reflecting the divisions consistent with the feudal system and the power structure and are assumed to show the well-being of the community resulting from good governance. The social and political aspects of the meaning are also present in many landscape paintings from modern times, and therefore, the term ‘political landscape’ also appeared in the literature on the subject. Although specific and historical conditions of the formation of (home)lands are not a direct component of the modern notion of landscape, it is nevertheless impossible to deny their significance. The fact that landscape was not ‘innocent’ and had political and social functions has yet another dimension. Landscape, in its role as a metaphorical intermediary of political and social ideas of community, could

¹⁸ W.J.T. Mitchell, *Imperial Landscape*, [in:] *Landscape and Power*, W.J.T. Mitchell (Ed.), The University of Chicago Press, Chicago-London 2002, p. 5.

contribute to the transformation of nature¹⁹. In this case, the specific view of the landscape became a stereotyped motif of national identification, such as mills and ferries, sand dunes and channels for the Dutch landscape, the view of the Alps for Switzerland, fertile meadowland for England, or a dirt road with weeping willows for Poland. Such views – sings, *Landschaftstopoi*, recorded in painting, graphic arts and culture, which have not changed much by this day, could not be without influence on the community awareness in the scope of perceiving their own homeland. What is material (painted) becomes in strict interaction with what is mentally subjective yet marked collectively as well. It can be assumed that paintings would be impossible without language discourses on landscape, and at the same time, the paintings shape the notions decisive for the perception of landscape.

In this context, it is worth noticing that within the research on landscape, we can encounter the separation of notions of ‘space’ and ‘place’. The ‘space’ of the ‘landscape’ is defined in terms of internal relations between the objects located in this space as well as in terms of the orientation to what is external, i.e. the observing viewer. The space in landscape paintings is demonstrated as the bonding element, a scheme ordering the content. In paintings of great landscape painters, we can even talk about the logic of space as the independent artistic power organising the entirety of the presentation. While ‘place’ means that the presented view of the landscape should be interpreted not only as the presentation of a specific fragment of nature but also as the world of a viewer for whom it was prepared. The place of the landscape is the expression of the community/individual experience and is an ‘element’ defined by time and space linked to a specific history. In this perspective, the aesthetic potential of cultural traditions in experiencing natural environments, as well as human environments, is crucial. Such traditions are particularly crucial for appreciating the so-called cultural landscapes (home landscapes), i.e. the environments which are important in the culture and history of a given community. The sense of place, together with the ideas and notions originating from folklore, mythology, religion and history, may have a significant role in experiencing landscapes of that type²⁰. Therefore, this type of landscape has not only local but also locating quality. In this group, we may include the views of sacred places such as Calvary or Jerusalem, towns and cities recognised locally or famous throughout the world (like Venice and Rome). A classic example is the aforementioned Dutch landscape painting, sand dunes and channels of the Dutch landscape, which, in fact do not show actual places but are typical of this landscape. Landscapes dominated by specific places are the evidence of how social self-understanding is rooted in this place and the evidence of comprehensive transformations in the scope of the image of the world, both in the dimension of individual and social self-awareness (self-understanding of nations). Stanisław Pietraszko thinks about landscape in a similar vein when he states:

¹⁹ From late 1970s, in particular, a sociological perspective has been emerging in landscape research where landscape is perceived as a product of ‘the social treatment of nature’.

²⁰ Cf. Y. Saito, The Japanese Appreciation of Nature, *British Journal of Aesthetics*, 25, (1985), p. 239–251; cf. A. Carlson, Appreciation and the Natural Environment, *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 37, (1979), p. 267–276.

The subjectivity of the human individual viewing a particular fragment of an area reachable by sight gives each such 'view' a more or less individual character [...]; it can also [...] make the appearance unique as a whole. But even in such cases, in the individual images of a given object, there are still certain features of the object, common to all images, which are indicative of the identity of this very 'view' and of its intersubjectivity at the same time ²¹.

Pietraszko does not identify landscape directly with landscape painting. However, given the ontic status of landscape, he traditionally identifies it with the 'view' of nature. Thus, he recognises their ontic otherness. What is important, he undermines the differentiation between natural and cultural landscapes as – given his findings and somehow his assumptions – each landscape is of a cultural, intersubjective nature.

Contemporary thought dealing with the issue of landscape goes far beyond the viewpoint developed by tradition. All conceptions of landscape presented thus far, both the aesthetic-theoretical perspectives and the perspectives referring to the cultural dimension, have some common features which ultimately determine that such conceptions may be considered the variants of the so-called "picturesque model"²². The term 'picturesque' literally means 'producing images'; in the picturesque model, nature is experienced following the example of the experience associated with the perception of art, which means that it is recommended to experience nature aesthetically, by analogy to how the landscape painting is appreciated. The criticism of picturesque model indicates that landscape is treated in this case as 'purely visual object', two-dimensional one which is appreciated as if it was a painted landscape by the viewer standing in front of it at some distance. This approach is accused of subjectivity (connected with the emphasis on the consciousness of the individual subject or cultural consciousness) and anthropocentrism. Attention is also drawn to the fact that understanding the landscape as a view entails the static approach, focusing on the aesthetic, formal and visual aspects while passing over other senses (hearing, smell, etc.) and recognising that the landscape is an image, a scenery created by man and his visual apparatus. In consequence, the picturesque model does not correctly appreciate nature, the real character of the natural environment is distorted, and the normal experiencing and understanding of nature are not appreciated.

The current philosophical research thought is characterised by the departure from the decisive role of art in the understanding of landscape. There has been a revival in research on the cultural landscape, resulting in several concepts that go beyond the picturesque model and its subordination of nature to culture, especially art. As a result, the landscape is gradually deprived of its purely visual quality and ceases to be considered an 'object' or a 'view' situated like a painting in front of a viewer. Aesthetic values such as picturesque quality, sublime, aura, unique character, and colourfulness give in to the perspective of landscape as the reality surrounding us. The changes in the attitude to landscape should be associated with the response to the increasing social concern about the degradation of the natural environment and

²¹ S. Pietraszko, *Krajobraz i kultura*, [in:] *Krajobrazy. Antologia*, B. Frydryczak, D. Angutek (Eds.), Wydawnictwo PTPN, Poznań 2014, p. 58.

²² Cf. *Environmental Aesthetics* (Eighteenth Century Aesthetics of Nature), Stanford Encyclopedia of Philosophy <https://plato.stanford.edu/entries/environmental-aesthetics> (10 October 2023).

the vision of climatic disasters. Over the past decades, one has observed increasingly strong ecological tendencies at the level of civic society, non-government organisations, political movements and in the scientific and academic dimension. Given the pressure of circumstances, the contemporary man thoroughly redefines the aspect of viewing their role and place in the order of the world. In consequence, we are the eye-witnesses of the change in the scope of understanding the nature-culture relation connected with the attempts to appreciate nature 'on its own terms'²³.

Landscape as an environment and natural heritage

The aforementioned tendencies are exemplified by the conception of Arnold Berleant's 'aesthetics of engagement' representing the 'non-cognitive' environmental aesthetics. Berleant calls for immersing in the natural environment and minimising the distance in the aesthetic experience of nature. The experience of nature is about creating some kind of continuum with the surroundings. The aesthetics of engagement considers the environment as a 'seamless unity of places, organisms and perceptions' and emphasises the role of multi-sensory experiencing of nature.

While Allen Carlson proposed that the term landscape should be replaced by the term environment, he formulated his model, which he called natural environmental model²⁴. In Carlson's natural environmental model, the landscape is identified with the surroundings, which are three-dimensional and dynamic, and at the same time, objective, independent of man and embracing man experiencing it (in a much wider spectrum than just visual). This new type of aesthetic attitude to nature is open to the changeable and undefined quality of nature and refers to its multi-sensory experience. Carlson claims that a full aesthetic experience of natural environments requires knowledge about nature (natural history, biology, ecology, etc.), the knowledge of what the natural environment is and how it functions. For this reason, his concept is included in the so-called cognitive environmental aesthetics. Carlson believes that scientific knowledge of nature is helpful in the scope of disclosing actual aesthetic values of natural objects and environments. It was also intended to guarantee that the aesthetic experience of nature would be different from that which accompanies the perception of art. The experience of the naturalness of nature was opposed not to culture but to art.

²³ Cf. Y. Saito, *Appreciating Nature on its Own Terms*, *Environmental Ethics*, 20, (1998), p. 135.

²⁴ Environmental aesthetics has been developed as a sub-discipline of philosophical aesthetics for more than forty years. The origins of environmental aesthetics date back to the ideas of the 18th-century thinkers who considered nature the ideal source of aesthetic experiences (Shaftesbury, Hutcheson, Burke, Kant). The conceptions of disinterestedness, beauty, sublime and picturesque (Gilpin, Price) were the leading ideas of the contemporary aesthetics of nature. At present, environmental aesthetics includes a lot of different standpoints, including but not limited to cognitive and non-cognitive, conceptual and non-conceptual ones. This aesthetics examines and encourages the appreciation of not only the natural environment but also the landscapes created by man and modified by man: cf. *Environmental Aesthetics*, Stanford Encyclopedia of Philosophy <https://plato.stanford.edu/entries/environmental-aesthetics> (10 October 2023).

Carlson's standpoint was criticised. Mainly due to its cognitive character, excessive focus on the objectivity of landscape and – in fact – making it independent from the connection with the actual human experience. Thus, the idea of a disinterested observer was also questioned. With time, Carlson transformed his conception and integrated it into the notion of cultural landscape and findings in the scope of 'aesthetics of engagement'. In consequence, his thought included not only natural environments but also urban and rural landscapes created or modified by man, cultural landscapes. Furthermore, he decided that the aesthetic experience of nature as nature relies not only on scientific and general knowledge but also on the work of imagination, emotional attitude, or cultural representations of nature. In Mateusz Salwa's opinion, Carlson's thought also includes the grounds supporting the new holistic approach to nature. In this scope, Carlson's conception expresses the modern tendencies in the scope of the aesthetic experience of natural heritage, the attitude identified with the 'landscape' model²⁵.

The 'landscape' model generally differs from the 'collector's' model effective thus far. The latter one founds the aesthetic experience of natural heritage on the separation of culture from nature, which results in the exclusion of natural objects and areas, landscapes considered to be particularly valuable from everyday life. In this model, nature is reduced to the sum of material remains of the past, is recognised as heritage and therefore is protected. It should be emphasised that nature is appreciated either through the prism of natural sciences or from the perspective of aesthetic criteria developed in connection with human creativity. As a consequence, natural heritage is subordinated to cultural heritage, natural objects and beautiful landscapes are viewed, visited, and admired as if they were the objects of art and culture displayed in museums or galleries.

This approach is reflected in *The Convention for the Protection of the World Cultural and Natural Heritage* (1972)²⁶ adopted by UNESCO, which recognises natural monuments, geological and physiographic formations, and natural zones as natural heritage. According to the provisions of the *Convention*, heritage is defined as a set of material entities worthy of protection due to their aesthetic and scientific value, which is objectively determined by experts appointed for this purpose. The UNESCO document provides an understanding of heritage as a kind of unique object which, due to its value, should be protected against any change, primarily from destruction resulting from human activity.

Unlike this one, the 'landscape' model understands natural heritage as a phenomenon constituting the element of the human way of experiencing the world. The 'landscape' aesthetic experience makes it possible to discover those qualities of nature which are the most characteristic of it, individual, and not those which are derivative of art and culture. This perspective in the aesthetic plane takes into

²⁵ This discussion of the differences between the collector's and landscape ways of aesthetic experience of nature is based on Mateusz Salwa's article "Wstęp do filozofii dziedzictwa innego-niż-ludzkie [Introduction to the philosophy of other-than-human-heritage, cf. M. Salwa, Wstęp do filozofii dziedzictwa innego-niż-ludzkie, *Kultura współczesna. Teoria. Interpretacje. Praktyka*, (113) 1, p. 168.

²⁶ <https://whc.unesco.org/en/culturallandscape>; <https://www.unesco.org/en/legal-affairs/convention-concerning-protection-world-cultural-and-natural-heritage> (2 November 2023).

account the presence of man and – at the same time – emphasises the natural, i.e. not artificial, other-than-human, quality of nature. Other-than-human and simultaneously immanent elements of the human world. Natural heritage and landscapes are the reality we live in, that we are immersed in, and that we interact with. This attitude is oriented toward the protection of natural heritage but not through treating it as a museum object, protecting it against change, influence by people, and culture. This approach emphasises the dynamic character of natural objects or cultural landscapes and at the same time, recognises that it is possible to separate the natural dynamics inherent in them from the dynamics that threaten them, coming from outside. The protection of nature means cooperation with it and consent to the possibility of human intervention in nature based on the *sustainability approach*²⁷. Thus, the protection of nature means blurring the difference between natural and cultural heritage. A new understanding of the culture-nature relationship is combined with a new understanding of the concept of landscape.

It should be emphasised that although the concept of landscape was first introduced into UNESCO documents in 1992, it was only *The European Landscape Convention*²⁸, adopted in 2000, that introduced a new understanding of the concept of landscape. This document, for the first time, clearly emphasises the role of landscapes in human life and, at the same time, recognises them as an important component of cultural and natural heritage. It views the landscape as the result of the action and interaction of natural and/or human factors. This definition is an expression of the contemporary understanding of landscape because it breaks with the artistic-geographic approach to landscape. Landscape is no longer understood as a kind of image of a country stretching out before a competent observer but as an environment of which people are a part, a place where they stay and act. For this reason, the landscape began to be seen as a common space defined by accepted customs and laws and therefore defined by the order of values recognised by the people co-creating it. The landscape is, therefore not contemplated but experienced. It is not only a material creation resulting from natural processes and/or human activities and a trace of history, but it emerges when such an environment is experienced by people who are not external experts. In this sense, it is as much objective as it is subjective or intersubjective.

The characteristic feature of the contemporary attitude to the natural environment is the undermining of traditional dichotomies, as first – the dichotomy between the subject and the object, between nature and culture. Recent research focuses on the ethical aspect of man's relationship to nature, and landscape ethics is developing intensively. Old divisions and ideas are questioned. On the one hand, the natural landscape is no longer a space subject to unlimited expansion by individual or collective subject. On the other hand, it is not also the object of distanced, objective and objectifying examination. The image of the nature-culture relation is being transformed in the direction of revealing their interactions and co-existence in one

²⁷ The term comes from a UNESCO document: "Culture, Creativity and Sustainable Development. Research, Innovation, Opportunities (4 October 2014), http://www.lacult.unesco.org/docc/ENG_Florence_Declaration_4oct.pdf (30 October 2023).

²⁸ <https://www.coe.int/en/web/landscape/the-european-landscape-convention> (2 November 2023).

world. Natural heritage and cultural heritage are two dimensions of the same world. The contemporary philosophy of landscape therefore aims to redefine the notion of the landscape towards understanding it as the category combining what is natural with what is human; what is physical with what is spiritual; what is natural with what is cultural.

References

- Berleant A. (2007), *Prze-myśleć estetykę. Niepokorne eseje o estetyce i sztuce*, transl. M. Korusiewicz, T. Markiewka, K. Wilkoszewska (ed.), Universitas.
- Burckhardt J. (1937), *The Civilization of the Renaissance*, transl. S.G.C. Middlemore, The Phaidon, https://download.tuxfamily.org/openmathdep/history/Renaissance_in_Italy-Burckhardt.pdf.
- Carlson A. (2000), *Aesthetics and the Environment: The Appreciation of Nature, Art and Architecture*, Routledge.
- Carlson A. (1979), "Appreciation and the Natural Environment", *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 37, 267–276.
- Cassirer E. (1998), *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, transl. A. Staniewska, Czytelnik.
- Mitchell W.J.T. (2002), "Imperial Landscape", [in:] *Landscape and Power*, W.J.T. Mitchell (Ed.), The University of Chicago Press.
- Piepmeyer R. (1980), "Das Ende der ästhetischen Kategorie ‚Landschaft‘. Zu einem Aspekt neuzeitlichen Naturverhältnisses", *Westfälische Forschungen*, 30, 8–46.
- Pietraszko S. (2014), „Krajobraz i kultura”, [in:] *Krajobrazy. Antologia*, B. Frydryczak, D. Angutek (Eds.), Wydawnictwo PTPN.
- Ritter J. (1963), *Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft*, (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster, H. 54).
- Saito Y. (1985), "The Japanese Appreciation of Nature", *British Journal of Aesthetics*, 25, 239–251.
- Saito Y. (1998), "Appreciating Nature on its Own Terms", *Environmental Ethics*, 20, 135–149.
- Salwa M. (2020), *Krajobraz. Fenomen estetyczny*, Wydawnictwo Oficyna.
- Salwa M. (2021), "Wstęp do filozofii dziedzictwa innego-niż-ludzkie", *Kultura Współczesna. Teoria. Interpretacje. Praktyka*, (113) 1, 158–171. DOI 10.26112/kw.2021.113.12.
- Sauerland K. (1996), "Kontrowersja wokół wspinaczki Petrarki", [in:] *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 2. *Szkoła Rittera*, S. Czerniak, J. Rolewski (Eds.), Wydawnictwo UMK.
- Simmel G. (1957), *Philosophie der Landschaft* (1913), [in:] G. Simmel, *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, M. Sustan, M. Landmann (Eds.), Köhler, p. 141–152.
- Taylor Ch. (2001), "Descartes Disengaged Reason", [in:] Ch. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, p. 143–159.

ANTONI TORZEWSKI
ORCID: 0000-0003-3299-783X
Uniwersytet Szczeciński

Czym jest postmodernizm?

Głos po latach

What is Postmodernism? A Voice From the Distance

Abstract: Philosophical postmodernism, since its beginning, has aroused controversies and was met with a great deal of criticism. One has to state, however, that there is an enormous confusion concerning what in essence this criticized philosophical approach is, i.e.: what is postmodernism? The aim of this paper is an attempt to clarify postmodernism by showing a significant part of its current reception, its relation with other philosophical currents, and pointing out some “myths” connected to it. As the title says, the presented article is a “voice years later”, so it is a voice asking about postmodernism today — when it is more mature and grounded than in the 1970s or 1980s. From this perspective, the main question of the text is: what kind of postmodernism (or: what understanding of postmodernism) makes sense and has value for contemporary philosophy.

Keywords: postmodernism, contemporary philosophy, pluralism, relativism

Wstęp

Nie jest szczególnie kontrowersyjne twierdzenie, że postmodernizm jest jednym z najbardziej zaciekle i często krytykowanych współczesnych nurtów filozoficznych. Wielokrotnie oskarżano się go (i wciąż oskarża) o relatywizm, antynaukowość czy nihilizm. Atakuje się postmodernizm, mówiąc, że prowadzi do upadku wartości i rozumu, że jest to zamach na filozofię sprawiający, że to centrum kultury Zachodu korzystające jak dotąd z racjonalnej argumentacji i wyrażające swoje idee pięknym,

uporządkowanym językiem przerodziło się w czczy bełkot o dowolności. W kręgach religijnych czy kościelnych postmodernizm zastąpił marksizm w roli „chłopca do bicia”, naczelnego wroga, z którym każdy apologeta musi się uporać niczym święty Jerzy ze smokiem¹. Przyjrząwszy się bliżej, trudno jednak stwierdzić, do czego dokładnie odnoszą się wspomniane ataki. Innymi słowy, powstaje pytanie: czym jest postmodernizm?

Wokół postmodernizmu panuje niezwykle duży zamęt. W literaturze zarówno polskiej, jak i zagranicznej możemy spotkać się z wielością jego określeń i charakterystyk. Przytłacza już sama ilość tekstów nazwanych „Czym jest postmodernizm” albo po prostu „Postmodernizm”, które mają na celu wyjaśnienie tego pojęcia. Problem pogłębia się jeszcze z chwilą, gdy zdamy sobie sprawę, że autorzy uważani za postmodernistycznych niezwykle rzadko się do swojego postmodernizmu przyznają. Dodatkowo, postmodernizm niejako „programowo” chce pozostać bezprogramowy², co tym bardziej utrudnia jasne określenie, czym właściwie jest. Nie można jednak poprzestać jedynie na stwierdzeniu tych trudności i pozostawić postmodernizm całkowicie niedookreślonym, choćby z tego względu, że niemała ilość współczesnych filozofów dyskutuje właśnie z postmodernizmem — czyli z czym?

Celem niniejszego artykułu jest próba wyjaśnienia tego, czym jest postmodernizm w następująco zatytułowanych częściach: 1. kwestia definicji; 2. filozoficzne źródła postmodernizmu; 3. postmodernizm a ponowoczesność; 4. postmodernizm a modernizm; 5. postmodernizm a nauka; 6. postmodernizm a relatywizm, racjonalność i nihilizm; 7. postmodernizm a literatura i sztuka; 8. postmodernizm a polityka; 9. postmodernizm a filozofia; 10. rozróżnienia; 11. uwagi ogólne.

Wyjaśnienia wymaga jednak również podtytuł niniejszego tekstu, a mianowicie ów „głos po latach”. Chodzi o czas, gdy postmodernizm nie jest już aż tak nowy i aż tak rewolucyjny, jak w latach siedemdziesiątych czy osiemdziesiątych (a w Polsce pod koniec lat dziewięćdziesiątych), gdy stał się już kierunkiem bardziej ugruntowanym, gdy na stałe zagościł na horyzoncie współczesnej filozofii. Chodzi więc o postmodernizm nieco dojrzałszy, bardziej rozwinięty, postmodernizm, który zdążył przemyśleć sam siebie. Wspomniany w podtytule „głos po latach” jest głosem pytającym o to, jak dziś rozumieć postmodernizm albo jak rozumiany postmodernizm może mieć sens dla nas dziś. Mówiąc jeszcze inaczej, chodzi o spojrzenie na to, co zostaje z postmodernizmu po wielu latach krytycznego namysłu nad jego określeniem. W związku z tym interesujące jest dla nas ukazanie pewnych „mitów”³, które utworzyły się wokół postmodernizmu oraz zamętu, jaki towarzyszy temu pojęciu.

¹ J. Sochoń, *Ponowoczesne losy religii*, Warszawa 2004; J. Bramorski, *Postmodernizm jako wyzwanie dla moralności chrześcijańskiej*, „Collectanea Theologica” 3 (2002), s. 73–90; U. Bąk, *Postmodernizm a religia*, „Konteksty Społeczne” 1 (2015), s. 109–120.

² Albo jak określa to Bauman — płynny, nieustannie zmienny i ruchliwy; Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, Kraków 2006, s. 6–7.

³ Umieszczam słowo „mit” w cudzysłowie ze względu na to, że mówiąc o micie od razu przychodzi na myśl jego iluzoryczny, nieprawdziwy charakter. Mit jawi się jako przeciwieństwo prawdy, jako coś co należy zwalczać (demitologizować). Chcąc pozostać w zgodzie z założeniami postmodernistów mitu nie należy zwalczać, wszystko bowiem jest w pewnym sensie mitem. Mówiąc więc o „mitach” związanych z postmodernizmem, chodzi nam o pewne nieuprawomocnione twierdzenia tworzące niepotrzebny zamęt wokół tego nurtu, niekoniecznie zaś o twierdzenia w istocie nieprawdziwe w mocnym sensie.

Na początku wypada również uściślić, że w niniejszym tekście nie mówię o postmodernizmie w ogóle, lecz o postmodernizmie filozoficznym⁴ czy postmodernizmie w filozofii. Ze względu na ograniczoną objętość artykułu oraz — z drugiej strony — na zakres literatury przedmiotu, z konieczności niektórzy autorzy zarówno postmodernistyczni, jak i piszący o postmodernizmie zostaną pominięci. Ci filozofowie, których rozważania zostaną przywołane stanowią jednak, jak się wydaje, wystarczająco reprezentatywną „próbkę”.

Kwestia definicji

Przyjrzenie się sposobom definiowania postmodernizmu może bardzo łatwo ukazać wspomniany we wstępie zamęt. Jak pisze Gellner: „Postmodernizm jest ruchem współczesnym — ruchem silnym i bardzo popularnym. Oprócz tego jednak nie ma pełnej jasności, czym, do diaska, tak na prawdę jest”⁵. Określenie to wyraża bardzo dobrze klimat intelektualny panujący wokół postmodernizmu, a związany z niekonkluzywnością w określeniu jego właściwego charakteru. Nie tak ironiczną, choć podobnie ogólną definicję podaje Andrzej Szahaj, mówiąc, że postmodernizm to nurt filozoficzny powstający w ostatnich dekadach XX wieku⁶. To określenie, z którym nie będziemy się sprzeczać, wymaga jednak doprecyzowania. Na marginesie warto wspomnieć, że niżej przytoczone definicje postmodernizmu różnią się między sobą (niekiedy bardzo istotnie). Wynika to częściowo z tego, że niektóre definicje są sprawozdawcze inne zaś projektujące (czy zideologizowane).

Wielomski w tekście *Niemieckie korzenie postmodernistycznej deprawacji* w ten sposób definiuje postmodernizm:

Postmodernizm to kierunek filozoficzny dowodzący, że jedyną dostępną człowiekowi prawdą o świecie jest ta, że prawdy nie ma, a wszystko to, co przez ponad dwa tysiące lat uznawano w naszej cywilizacji za prawdę, wcale nią nigdy nie było. [...] Stąd pogląd postmodernistów, że należy podważyć całą myśl konstytuującą świat zachodni: pojęcie uniwersalnej w czasie i przestrzeni prawdy zastąpić „narracjami”, czyli wielością relatywnych poglądów; sformowane przez starożytnych Greków pojęcie bytu (jako czegoś zawsze takiego samego) pojęciem bycia (czegoś, co się staje i jest zmienne); nazwy i pojęcia zrelatywizować tak, aby nie wyrażały wiecznych prawd o świecie, lecz stały się zmiennymi konwencjami; wiarę w siłę ludzkiego rozumu wyprzeć na rzecz wiary w siłę nieświadomych popędów (freudyzm); chrześcijańską ideę Opatrzności lub nowożytnie rozumienie postępu zastąpić historią pojmowaną jako ciąg przypadkowych zdarzeń; w końcu zrelatywizować pojęcie Boga, aby wiara w Stwórcę i poszczególne dogmaty stała się sprawą prywatną⁷.

Definicja Wielomskiego określa zatem postmodernizm przede wszystkim w stosunku do zagadnienia prawdy. Autor pokazuje także, jakie konsekwencje można wyciągnąć (i faktycznie się wyciąga) z postmodernistycznej negacji prawdy obiektywnej:

⁴ O postmodernizmie można bowiem mówić również w kontekście literatury, sztuki czy kultury jako takiej.

⁵ E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, tłum. M. Kowalczyk, Warszawa 1997, s. 36.

⁶ A. Szahaj, *Postmodernizm*, <https://repozytorium.umk.pl/bitstream/handle/item/1057/A.%20Szahaj%2C%20Postmodernizm.pdf?sequence=11> (dostęp: 22.09.2023).

⁷ A. Wielomski, *Niemieckie korzenie postmodernistycznej deprawacji*, <https://konserwatyzm.pl/wielomski-niemieckie-korzenie-postmodernistycznej-deprawacji/> (dostęp: 22.09.2023).

jest to negacja dotychczasowej tradycji filozoficznej, a konkretnie pojęć: bytu, języka (jako wyrażającego prawdy o świecie), rozumu, idei postępu czy opatrności oraz Boga. Podobnie w kontekście prawdy sytuuje postmodernizm Ireneusz Ziemiński⁸ oraz Grzegorzcyk, który twierdzi, że „Postmodernizm całkiem świadomie zastępuje klasyczny ideał prawdy ideałem zaspokajania potrzeb oraz nieokreśloną bliżej, ale ważną w praktyce atrakcyjnością. Wśród potrzeb lansowanych przez postmodernistów nie występuje potrzeba prawdy”⁹.

Powyższą definicję uzupełnia Ryszard Legutko poprzez zwrócenie uwagi na dwa inne aspekty postmodernizmu: kwestię zarzucenia tradycyjnych rozróżnień filozoficznych oraz negację podstawy.

Przekreślają postmoderniści podstawowe rozróżnienia oraz pojęcia filozoficzne: obiektywny/subiektywny (czasami zastępowane łącznym pojęciem ‘konektywny’), racja, argument, natura, prawda, istota. Ich głównym przeciwnikiem jest jednak słowo ‘podstawa’, a głównym przesłaniem, iż zarówno świat jak i wiedza są ‘bezpodstawne’¹⁰.

Odejście od kartezjańsko rozumianych podstaw jest faktycznie częstym motywem pojawiającym się w twórczości postmodernistów¹¹, a teza o bezpodstawności poznania zazwyczaj pociąga za sobą negację wielkich projektów filozoficznych, nazywanych metanarracjami¹². Właśnie w tym kontekście definiuje postmodernizm Lyotard, mówiąc o „nieufności” wobec wielkich narracji¹³. Takie rozumienie postmodernizmu uznaje również Wierzbicki: postmodernizm cechuje „odejście od tak zwanych „wielkich narracji” na rzecz „myśli słabej” („il pensiero debole” w sformułowaniu Vattimo), co sprawia, że charakteryzuje go skłonność do polimorficzności sposobów życia, pochwała peryferyjności i alternatywności kulturowej i tolerancja, szczególnie dla wszelkich odmienności”¹⁴. Wierzbicki zwraca tu uwagę na bardzo istotny element postmodernizmu, a więc na kwestię pluralizmu.

Ów aspekt podkreśla w swojej definicji również Dąbrowski, mówiąc, że „postmodernizm oznacza kulturę pluralistyczną, wymieszaną, wielogłosową, popularną, łączącą różne poziomy i języki, wyczuloną na sztuczność, teatralność, grę konwencjami, chętnie posługującą się mistyfikacją, ironią, parodią”¹⁵. Najgłośniejszym jednak zwolennikiem określania postmodernizmu właśnie poprzez zagadnienie pluralizmu jest Welsch. Można bez wątplenia stwierdzić, że jego obszerne dzieło *Nasza*

⁸ I. Ziemiński, *Postmodernizm a dylematy człowieka*, „Ethos” 33–34 (1996), s. 142.

⁹ A. Grzegorzcyk, *Postmodernizm przeciwko prawdzie*, „Ethos” 33–34 (1996), s. 152.

¹⁰ R. Legutko, *Postmodernizm*, https://portal.tezeusz.pl/cms/quickstart-3.6.2/fileadmin/Image_Archive/R_Legutko_Postmodernizm.pdf (dostęp: 22.09.2023), s. 1.

¹¹ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006, s. 2.

¹² Podobną rolę do metanarracji odgrywają również pojęcia monomitu u Marquarda czy suprematyzmu u Sloterdijka; O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 103; P. Sloterdijk, *Gorliwość Boga. O walce trzech monoteizmów*, tłum. B. Baran, Warszawa 2013, s. 124–130.

¹³ J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997, s. 20.

¹⁴ A. Wierzbicki, *Postmodernizm, czyli kłopoty z moderną*, „Ethos” 33–34 (1996), s. 116.

¹⁵ M. Dąbrowski, *Postmodernizm: fakty i znaki zapytania*, „Rocznik Towarzystwa Literackiego imienia Adama Mickiewicza” (1995), s. 6.

postmodernistyczna moderna za przedmiot obiera pluralizm. Jak pisze: „Postmoderna rozumiana jest tutaj jako stan radykalnego pluralizmu”¹⁶.

Tych kilka definicji naświetla różne aspekty tego, co zwykliśmy nazywać postmodernizmem, a więc kwestię prawdy, pluralizmu, podstawy, metanarracji czy tolerancji. Są to wszystko jednak tylko wycinki całego nurtu filozoficznego, który nie wyczerpuje się w żadnej z powyższych definicji. Próby określenia postmodernizmu pokazują dobrze, jak wielki zamęt jest z nim związany. Na podstawie podanych wyżej określeń oraz wielu innych pojawiających się w literaturze przedmiotu można sztucznie wypreparować roboczą definicję postmodernizmu: postmodernizm rozumiany jest najczęściej jako współczesny nurt filozoficzny nastawiony krytycznie wobec zastanej tradycji filozoficznej, a konkretnie wobec idei prawdy obiektywnej, fundamentu myślenia oraz metanarracji. Postmodernizm ponadto (w aspekcie pozytywnym) zwraca się ku pluralizmowi.

Filozoficzne źródła postmodernizmu

Zamęt wokół postmodernizmu uwidacznia się również przy spojrzeniu na filozoficzne źródła myślenia ponowoczesnego. Przy czym pomijamy tu te źródła postmodernizmu, które znaleźć możemy w sztuce, literaturze czy kulturze¹⁷. Chodzi nam o podstawy filozoficzne. Tu również — tak jak w przypadku definicji — spotykamy wielość odnoszącą się zarówno do konkretnych myślicieli, jak i do obszarów geograficznych, na których pewne myśli powstawały, a którym przypisuje się zaczątki myślenia postmodernistycznego.

Wydawałoby się, że obliczu tego zamętu najłatwiej wykazać aspekt negatywny to znaczy skąd postmodernizm raczej nie pochodzi. Nie pochodzi zaś ze scholastyki czy tomizmu, choć nawet i tu można się starać wskazywać na pewne relacje¹⁸. Poza tym jednak we wszystkich innych obszarach tradycji filozoficznej można doszukiwać się „warunku możliwości” zaistnienia postmodernizmu, a także autorów, do których postmodernizm nawiązuje. Stąd znów potęguje się tylko chaos panujący wokół rozumienia postmodernizmu. Wskażmy na parę przykładów najbardziej ewidentnych i najczęściej pojawiających się w literaturze początków myślenia ponowoczesnego.

Zdając sobie sprawę z niejednoznaczności wspomnianych źródeł, Andrzej Bronk twierdzi, że w filozofii kontynentalnej postmodernizm wywodzi się zwykle z koncepcji Kierkegaarda, Nietzschego, Marksa, Freuda czy Husserla, a na gruncie anglosaskim podkreśla się również znaczenie pragmatyzmu i filozofii postanalitycznej¹⁹. Przywoływany już Wierzbicki, podobnie, zwraca uwagę na Nietzschego w kontekście filozofów kontynentalnych oraz pragmatyzm (szczególnie Deweya) w odniesieniu do postmodernizmu amerykańskiego. Uzupełnia on jednak postmodernistyczne źródła

¹⁶ W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998, s. 8.

¹⁷ Wystarczająco obszernie pisze o tym Welsch (przede wszystkim w kontekście architektury), *ibidem*.

¹⁸ T. Bartoś, *Koniec prawdy absolutnej. Tomasz z Akwinu w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2010.

¹⁹ A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos” 33–34 (1996), s. 80.

o — jakże ważnego dla wielu autorów reprezentujących ten kierunek myślenia — Heideggera oraz marksizm²⁰. Twierdzi on, że „genetycznie daje się stwierdzić związek pomiędzy upadkiem marksizmu jako politycznego systemu komunizmu, w obrębie którego funkcjonowała filozofia marksistowska, a zainteresowaniem postmodernizmem wśród marksistów”²¹. Wyżej wymienionych autorów oraz nurty można jeszcze poszerzyć o między innymi szkołę frankfurcką²², strukturalizm czy postpozytywistyczną filozofię nauki (szczególnie Kuhna)²³, a także o Levinasa, Wittgensteina czy niektórych przedstawicieli myśli socjologicznej (przede wszystkim Webera czy Simmla)²⁴. Inni teoretycy postmodernizmu wymieniają jeszcze Kanta²⁵ bądź Hegla (w szczególności w odniesieniu do francuskiego postmodernizmu)²⁶, a sami autorzy uznawani za postmodernistycznych, do powyższego grona dodają jeszcze na przykład Gadamera²⁷. Sięgając zaś do czasów starożytnych, można wykazać pewne podobieństwa myślowe postmodernistów zarówno z Sokratesem, jak i z sofistami²⁸. Mnogość wymienionych tu potencjalnych źródeł postmodernizmu pokazuje, że „postmodernizm nie wyskoczył jak królik z kapelusza. Nie jest on wyrazem kaprysów kilku wpływowych intelektualistów. Na pojawienie się postmodernizmu pracowały latami rzesze modernistycznych artystów i filozofów, teoretyków kultury i socjologów”²⁹. Zanurzenie postmodernizmu w tradycji filozoficznej (i poza nią), na które wskazuje Szahaj, świadczyć może o tym, że jest to nurt uprawomocniony. Nie jest on bowiem anomalią, czymś, co pojawiło się nagle i bez zapowiedzi, lecz stanowi wynik (czy radykalizację bądź wyciągnięcie konsekwencji z) pewnego stylu myślenia obecnego w filozofii już od wielu lat — jak wskazaliśmy, korzenie postmodernizmu sięgać mogą nawet filozofii starożytnej, przedchrześcijańskiej.

Czy jednak wszyscy podani wyżej autorzy oraz nurty filozoficzne stanowią źródła postmodernizmu? Otóż można wskazać, że podobieństwa, które istnieją między postmodernizmem a niektórymi z wyżej wymienionych potencjalnych jego źródeł dotyczą spraw tak ogólnych, że mówienie, iż postmodernizm „narodził się” czy „czierpie” z danego nurtu lub autora — wydają się nieuprawomocnione³⁰. Dobrym przykładem jest wspomniany marksizm, na który zwracają uwagę między innymi Wierzbicki czy Gellner³¹. Z jednej strony faktycznie widać ideowe podobieństwa

²⁰ A. Wierzbicki, *Postmodernizm, czyli kłopoty z moderną*, s. 117.

²¹ *Ibidem*, 117–118.

²² E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, s. 47, 53.

²³ A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm*, „Ethos” 33–34 (1996), s. 77.

²⁴ A. Szahaj, *Postmodernizm*, s. 6–7.

²⁵ S. Hicks, *Explaining Postmodernism: Skepticism and Socialism from Rousseau to Foucault*, Roscoe, IL 2004.

²⁶ W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, s. 242.

²⁷ G. Vattimo, *Poza interpretacją*, tłum. K. Kasia, Kraków 2011, s. 13.

²⁸ A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, s. 96.

²⁹ A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm?*, s. 77.

³⁰ S. Morawski zwraca uwagę na inne niż postmodernistyczne krytyki totalności, wymieniając między innymi filozofię Heideggera, która przez innych autorów uznawana jest za podłoże myślenia postmodernistycznego. S. Morawski, *Paradygmat filozofowania*, „Ethos” 33–34 (1996), s. 128.

³¹ E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, s. 45.

między koncepcją Vattimo a filozofią Marksa i jego kontynuatorów³². Z drugiej jednak, mówienie o Vattimo jako o marksiście jest zbyt daleko idącym twierdzeniem. Ponadto istnieją autorzy, którzy właśnie z pozycji marksistowskich krytykują myśl postmodernistyczną³³, co już samo dowodzi znaczącej rozbieżności ideowej między tymi dwoma nurtami. Podobnie jeśli chodzi o pozostałych „mistrzów podejrzeń” — Nietzschego i Freuda. Owszem, szczególnie ten pierwszy dla wielu autorów stanowi ważny punkt odniesienia³⁴; wspomniany Vattimo wielokrotnie nawiązuje do Nietzschego, starając się rozwijać jego idee³⁵, lecz interpretacja, którą stosuje do jego koncepcji, tak dalece wykracza poza nią samą, że stanowi już samodzielną i oryginalną filozofię niemającą w istocie wiele wspólnego z pierwowzorem³⁶. Staje się to szczególnie ewidentne, gdy spojrzymy na, wydaje się, jedno z najistotniejszych założeń obecnych w „hermeneutyce podejrzeń”³⁷, a mianowicie na chęć odkrycia prawd z i w y c h struktur stojących u podstaw i niejako „sterujących” iluzją, która widoczna jest „na powierzchni”. Dla Marksa ową ukrytą strukturą były stosunki klasowe, dla Freuda popędy, a dla Nietzschego wola mocy. Postmoderniści — przynajmniej w większości — nie twierdzą natomiast, że znaleźli jakieś „ukryte struktury”, jakiś „świat prawdziwy” przysłonięty przez iluzję³⁸. Wręcz przeciwnie, zdając sobie sprawę z problematyczności uzyskania niezależnego i obiektywnego kryterium rozróżnienia pomiędzy prawdą a iluzją (czy mitem), światem prawdziwym a „światem cieni” — by posłużyć się metaforą z jaskini platońskiej — proponują uznanie wszystkiego, co nam się jawi, za iluzję, której iluzorycznego charakteru w istocie nie sposób stwierdzić³⁹. Innymi słowy kwestionują oni samo rozróżnienie na prawdę i iluzję.

Wracając jednak do źródeł postmodernizmu, należy stwierdzić, że wiele zależy od tego, o jakim postmodernizmie mówimy. Inne źródła i innych „mistrzów” ma postmodernizm amerykański Rorty’ego. Inne zaś postmodernizm francuski (Lyotarda czy Derrida). Jeszcze inne natomiast postmodernizm niemiecki (Marquard czy Blumenberg) czy włoski (Eco, Vattimo). Ze względu na różnice zachodzące pomiędzy źródłami konkretnych „postmodernizmów”, również pomiędzy samymi tymi postmodernizmami istnieją znaczne różnice. Niektóre postmodernizmy są bardziej

³² G. Vattimo, S. Zabala, *Hermeneutic communism from Heidegger to Marx*, New York 2011.

³³ T. Eagleton, *Iluzje postmodernizmu*, tłum. P. Rymarczyk, Warszawa 1998.

³⁴ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 1997; P. Sloterdijk, *O ulepszeniu dobrej nowiny. Pięta ewangelia Nietzschego*, tłum. T. Słowiński, Wrocław 2010; J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, tłum. B. Banasiak, Gdańsk 1997.

³⁵ G. Vattimo, *Nietzsche: An Introduction*, tłum. N. Martin, New York 2002; G. Vattimo, *Dialogue with Nietzsche*, tłum. W. McCuaig, New York 2008.

³⁶ Z tą tezą nie zgadza się wielu filozofów polskich traktując Vattimo nie jako samodzielnego i oryginalnego myśliciela, ale właśnie jako interpretatora Nietzschego (oraz Heideggera); A. Kobyliński, *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej*, Warszawa 2014; A. Zawadzki, *Literatura a myśl słaba*, Kraków 2009.

³⁷ Pojęcie to zapożyczam od P. Ricoeura, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1985, s. 38.

³⁸ Vattimo pisze, że metafizyka nie kończy się, dlatego, że została odkryta jakaś „prawdziwsza” prawda od tej metafizycznej; G. Vattimo, *After Onto-theology: philosophy between science and religion*, [w:] *Religion after Metaphysics*, M. Wrathall (ed.), Cambridge 2003, s. 32.

³⁹ R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. J. Margański, Warszawa 1999, s. 37.

krytyczne, niektóre bardziej afirmatywne itp. Niemniej przyglądanie się źródłom postmodernizmu wcale nie wyjaśnia, lecz jedynie potęguje zamęt panujący wokół tego nurtu filozoficznego.

Postmodernizm a ponowoczesność

W wyjaśnieniu postmodernizmu może pomóc odwołanie się do rozróżnienia między postmodernizmem a ponowoczesnością. Zazwyczaj jedno z podanych pojęć służy określeniu specyficznego nurtu myślowego, drugie zaś epoki historycznej. Warto także nadmienić, że w literaturze spotkać możemy również terminy takie, jak: postnowoczesność oraz ponowożytność czy postnowożytność⁴⁰. W gruncie rzeczy jednak oznaczają one w przeważającej większości przypadków bądź używane przez nas określenie postmodernizm, bądź ponowoczesność.

Ponowoczesność i związana z nią nowoczesność to epoki historyczne, których umieszczenie w sztywnych ramach czasowych jest kłopotliwe. Pomijając jednak różnego rodzaju niuanse, możemy stwierdzić, że ponowoczesność to okres trwający mniej więcej od lat sześćdziesiątych, siedemdziesiątych XX wieku do dziś⁴¹. Nowoczesność natomiast rozciąga się wstecz aż do Kartezjusza, czyli do XVII wieku⁴². Podkreślany przez nas francuski filozof, ważny z perspektywy Blumenberga czy Welscha⁴³, dla innych autorów odgrywa jednak mniejszą rolę w konstytuowaniu się nowoczesności. Przypisują oni kluczowe znaczenie raczej procesowi pojawiania się kapitalizmu⁴⁴. Ta perspektywa pozwala na powiązanie ponowoczesności z pojawieniem się społeczeństwa postindustrialnego (zakładając, że społeczeństwo nowoczesne było społeczeństwem industrialnym)⁴⁵, „w ramach którego tradycyjna dominacja ‘cywilizacji węgla i stali’ zostaje zastąpiona prymatem cywilizacji informatycznej”⁴⁶. Niezależnie od tego, którą z perspektyw — filozoficzną czy „socjologizującą” — wybierzemy, sam czas trwania obu epok pozostaje ten sam. Nowoczesność trwa od XVII wieku do lat sześćdziesiątych XX wieku, a ponowoczesność od lat sześćdziesiątych XX wieku do dziś.

W odróżnieniu od nowoczesności i ponowoczesności, modernizm oraz postmodernizm to nazwy określające konkretne nurty myślowe powiązane z powyżej zarysowanymi epokami. Modernizm to ogólne i całościowe „zaplecze” filozoficzne nowoczesności, które, zgodnie z intencjami wielu filozofów współczesnych, rozumiane jest często jako metafizyka czy „myślenie metafizyczne”⁴⁷. Postmodernizm natomiast to podobne „zaplecze” przynależące do ponowoczesności i związane z określonym ze-

⁴⁰ Pojęć tych używa A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*.

⁴¹ A. Szahaj, *Postmodernizm*, s. 1.

⁴² H. Blumenberg, *Prawowitość epoki nowożytnej*, tłum. T. Zatorski, Warszawa 2019, s. 240.

⁴³ H. Blumenberg, *Paradygmaty dla metaforologii*, tłum. B. Baran, Warszawa 2017; także W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, s. 98.

⁴⁴ A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm*, s. 64.

⁴⁵ A. Szahaj, *Postmodernizm*, s. 1.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Metafizyka i myślenie metafizyczne w tym kontekście oznacza (mówiąc w uproszczeniu) pewnego rodzaju spojrzenie na filozofię czy sposób filozofowania polegający na dążeniu do absolutnej i obiek-

stawem bardzo ogólnych przekonań, który określiliśmy wcześniej jako krytykę pojęcia prawdy obiektywnej, fundamentu myślenia i metanarracji, a także zwrot ku pluralizmowi.

W kontekście rozważań dotyczących postmodernizmu i ponowoczesności warto przywołać także stanowisko Bronka, który pisze, że

termin ‘moderna’, zamiennie z ‘nowożytnością’, oznacza to wszystko, co stało się w kulturze, zwłaszcza w filozofii europejskiej od XVI wieku (Kartezjusz) do mniej więcej połowy wieku XX, a ‘postmoderna’ (‘ponowoczesność’) czasy i dokonania późniejsze. ‘Postmodernizm’ oznacza już to okres po nowożytności, już to swoistą (filozoficzną) formę reakcji na kulturowe i filozoficzne prądy modernistyczne. Odpowiednio termin ‘filozofia ponowoczesna’ — rozumiemy nie tyle jako kategoria historyczna, lecz merytorycznie — oznacza ogólnie sposób filozofowania właściwy dla ponowoczesności, mniej lub bardziej krytyczny wobec filozofii nowożytnej⁴⁸.

Fragment ten wprowadza jeszcze jedną możliwość rozumienia powyżej wymienionych pojęć. Otóż, jak widzimy, właściwym „postmodernizmem” w sensie, jaki określiliśmy powyżej, byłaby dla Bronka „filozofia ponowoczesna”. Zarówno bowiem postmoderna, jak i postmodernizm wiążą się z czasem, są, jak mówi Bronk, „kategoriami historycznymi”. Sformułowanie „filozofia ponowoczesna” (czy postmodernistyczna) natomiast jasno wskazuje na, oderwany od aspektu czasowego, sposób myślenia. Być może więc warto by mówić właśnie o filozofii postmodernistycznej, nie zaś o postmodernizmie czy ponowoczesności, aby zachować jasność dotyczącą zakresu znaczeniowego używanego przez nas terminu.

Biorąc pod uwagę, że niniejszy tekst nie jest próbą wyczerpującego opracowania postmodernizmu, powyższe rozróżnienia podajmy jednak czysto informacyjnie i nie przywiązujemy do nich większej wagi. Umotywowane jest to tym, że w prezentowanej pracy postmodernizm interesuje nas wyłącznie jako nurt filozoficzny, a nie epoka historyczna czy sposób uprawiania sztuki bądź literatury. Pojęć ponowoczesność i postmodernizm używamy zatem zamiennie jako synonimy. Przywołanie tego rozróżnienia mogło więc nieco pomóc w wyjaśnieniu tego, czym jest postmodernizm, jednak patrząc z węższej perspektywy na postmodernizm jako nurt filozoficzny, wciąż brakuje jasności, jak należałoby go rozumieć.

Postmodernizm a modernizm

Stwierdziłem powyżej, że postmodernizm charakteryzuje się krytycznym stosunkiem do modernizmu lub że ponowoczesność jest krytyczną reakcją na nowoczesność. Wymaga to jednak uściślenia. Modernizm obejmuje tak wielu myślicieli i tak wiele idei, że twierdzenie, iż postmodernizm jest krytyką wszystkiego, co modernistyczne byłoby przesadą. Z czym więc konkretnie polemizują postmoderniści? Jakemu modernizmowi się sprzeciwiają?

Podobnie jak postmodernizm jest wielorako rozumiany i wskazuje się, że w istocie nie ma jednego postmodernizmu, również sam modernizm nie jest czymś

tywnej prawdy i zakładający możliwość jej osiągnięcia. Myślenie metafizyczne dąży również do ujęcia całości rzeczywistości i stworzenia wszechogarniającego systemu wyjaśniającego wszystko.

⁴⁸ A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, s. 83.

jednoznacznym i jednolitym⁴⁹. Zwraca na to uwagę przede wszystkim Welsch. Jak pisze: „są różne ‘moderny’ i choćby dlatego mamy wiele wersji ‘post-modernizmu’. Nieoznaczoność ostatniego pojęcia jest często tylko refleksem niejasności pierwszego”⁵⁰. Welsch w pogłębionych analizach ukazuje charakterystyczne dla modernizmu koncepcje i w konsekwencji wyróżnia dwie „moderny” — wcześniejszą i późniejszą. Tę pierwszą określa mianem filozofii nowożytnej, drugą zaś filozofią nowoczesną. W kontekście postmodernizmu zaś między nowożytnością a nowoczesnością istnieje istotna różnica. Otóż postmodernizm rozumiany jest jako krytyka właśnie nowożytności, lecz nie nowoczesności. Jest on bowiem radykalizacją nowoczesności. Innymi słowy: „nowoczesność XX wieku, do której nawiązuje postmoderna, oznacza jednak zerwanie z nowoczesnością w znaczeniu epoki nowożytnej”⁵¹. Postmodernizm jest więc radykalizacją, pełnym wyciągnięciem konsekwencji z refleksji dwudziestowiecznej i zarazem krytyką (przede wszystkim) oświecenia — choć i tu można napotkać „protopostmodernistyczne” wątki w filozofii Kanta⁵².

Przeciw czemu występują więc postmoderniści? Starając się udzielić odpowiedzi na pytanie „czym jest oświecenie?” Kant zwrócił uwagę na to, że proces oświecenia to „droga” od niedojrzałości do dojrzałości polegająca na realizacji swojej wolności przez posługiwanie się własnym rozumem.

Oświecenie to wyjście człowieka z zwinionej przez niego niedojrzałości. Niedojrzałość jest nieumiejętnością w posługiwaniu się własnym rozumem bez przewodnictwa innych. Niedojrzałość ta jest zwiniona przez człowieka, jeśli jej powód tkwi nie w braku rozumu, ale zdecydowania i odwagi, by swym rozumem posługiwać się bez zwierzchnictwa innych. *Sapere aude* — Odważ się posługiwać własnym rozumem! — stanowi maksymę przewodnią oświecenia⁵³.

Zwraca także uwagę, iż „Dogmaty i formuły — mechaniczne narzędzia [służące] rozumowemu używaniu czy raczej nadużywaniu swych przyrodzonych zdolności — okazują się kajdanami utrzymującymi w ciągłej niedojrzałości”⁵⁴. I dalej: „dla oświecenia nie potrzeba niczego oprócz wolności”⁵⁵. Oświecenie zatem, wedle Kanta, to projekt emancypacyjny, demitologizujący i skrajnie racjonalistyczny. Postmoderniści sprzeciwiają się wszystkim tym ideom. Z jednej strony krytykują wszelkie projekty emancypacyjne zmierzające do „odkrycia” jakiejś niepowątpiewalnej prawdy⁵⁶. Z drugiej — na co już wskazaliśmy — sprzeciwiają się procesowi demitologizacji,

⁴⁹ Wbrew temu, niektórzy autorzy albo zarzucają postmodernistom właśnie takie jednolite rozumienie moderny albo sami je postulują w nawiązaniu do koncepcji postmodernistycznych. Jak pisze Bronk: „zastrzeżenia budzi jednostronność ataków postmodernistów na zachodnią kulturę między innymi przez upraszczające dostrzeganie w dziejach filozofii nowożytnej tylko jednego, niewątpliwie ważnego, nurtu kartezjańskiego” — *ibidem*, s. 97. Także K. Chromik, *Kryzys metafizyki a lyotardowska koncepcja ponowoczesności*, „Doctrina. Studia społeczno-polityczne” 9 (2012), nr 9, s. 32; S. Morawski, *Troubles with postmodernism*, New York 1996, s. 2.

⁵⁰ W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, s. 64.

⁵¹ *Ibidem*, s. 117.

⁵² J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1998.

⁵³ I. Kant, *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie?*, tłum. T. Kupś, [w:] I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. 6, Toruń 2012, s. 44.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 45.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, s. 98, 111.

który rozumieją jako kolejną tylko iluzję⁵⁷. Ponadto porzucają również ów skrajny racjonalizm, o którym mówi Kant (szczególnie w jego formie scjentyistycznej) do wartościowując inne niż skoncentrowane na rozumie sposoby „poznania”⁵⁸.

Przeciwnie więc tak rozumianej modernie (jako filozofii nowożytnej kulminującej w oświeceniu oraz pozytywizmie) występują postmoderniści. Powiedzieliśmy jednak, za Welschem, że postmodernizm jest zarazem radykalizacją moderny dwudziestowiecznej. O co konkretnie chodzi? Otóż do wątków kontynuowanych (choć przekształconych) przez postmodernistów należy zaliczyć między innymi ruchy antyscjentyistyczne obecne w filozofii XX wieku u autorów takich, jak Kuhn czy Feyerabend, wewnątrz naukowe poddanie w wątpliwość „stabilności”, jednoznaczności i monolityczności samej nauki (przez teorię relatywistyczną Einsteina czy zasadę nieoznaczoności Heisenberga), a także uwypuklenie pluralizmu w filozofii języka (u Wittgensteina) czy w refleksji nad historią i rozumieniem (w hermeneutyce)⁵⁹. W obliczu tego Welsch twierdzi, że „jedna nowoczesność oddziela się od drugiej, nowoczesność XX wieku — która w postmodernizmie spełnia się radykalnie i ekstensywnie — oddziela się od epoki nowożytnej z jej nowożytną nowoczesnością. Stąd moja teza podstawowa głosi, że postmoderna jest właściwie radykalną nowoczesnością tego stulecia”⁶⁰.

Powróćmy jednak jeszcze do kwestii relacji między postmodernizmem a oświeceniem. Wielu bowiem autorów stara się przekonywać, że w istocie postmodernizm należałoby rozumieć jako kontynuację oświecenia. Jeśli teza ta okazałaby się uzasadniona, to postmodernizm nie funkcjonowałby jedynie jako radykalny modernizm dwudziestowieczny, ale w ogóle przedrostek „post” pojawiający się w tym sformułowaniu przestałby mieć jakąkolwiek rację bytu, ponieważ postmodernizm byłby w istocie czystym modernizmem. Jest to jeden z wielu „mitów”, które wprowadzają zamęt wokół postmodernizmu.

Wspominany już Legutko twierdzi, że postmodernizm jest, podobnie do oświecenia, myślą emancypacyjną oraz, podobnie do mistrzów podejrzeń, projektem demitologizującym i „odkrywającym” „ukryte struktury”. Ponieważ do drugiego zarzutu odnieśliśmy się już wcześniej, zbadajmy zarzut pierwszy. „Większość treści postmodernistycznych zostaje wypowiedzianych pod hasłem wyzwolenia, a tym wyzwoleniem jest właśnie odrzucenie klasycznych rozróżnień i kategorii filozoficznych”⁶¹ — pisze Legutko. Postmodernizm jawi się zatem jako projekt emancypacyjny w istocie kontynuujący oświecenie. Bardziej wprost tezę tę wyraża Bronk, mówiąc, że „swym powszechnym, a zarazem utopijnym programem odmitologizowania postmodernizm mieści się w krytycznej tradycji Oświecenia, tylko bardziej radykalnie, poddając krytyce i destrukcji również wartości uznawane przez Oświecenie”⁶². Postmodernizm, wedle Bronka, kontynuuje Oświecenie również przez absolutyzację wolności⁶³.

⁵⁷ G. Vattimo, *Spółczesność przejrzyste*, tłum. M. Kamińska, Wrocław 2006, s. 38, 40.

⁵⁸ O. Marquard, *Apologia przypadkowości*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 113.

⁵⁹ W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, s. 108, 112.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 118.

⁶¹ R. Legutko, *Postmodernizm*, s. 3.

⁶² A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, s. 92.

⁶³ *Ibidem*, s. 97.

Do tych dwóch głosów dołącza Miklaszewska, twierdząc, że w myśli (uznawanych powszechnie za postmodernistów) Rorty'ego i Vattima sekularyzacja stanowi warunek postępu moralnego i politycznego, a więc, że „obaj filozofowie, pomimo deklarowanej przez siebie krytyki Oświecenia, są w istocie jego duchowymi spadkobiercami”⁶⁴.

Najbardziej chyba zarzut ten rozwija jednak Szkaradnik, która stara się wykażać, w jaki sposób postmodernizm jest modernizmem. Otóż twierdzi ona, że „postmodernizm stanowi rodzaj metanarracji”⁶⁵. Co przemawia na korzyść tej tezy? Po pierwsze, postmodernizm zawiera w sobie pewną uniwersalną prawdę, a mianowicie prawdę o różnorodności⁶⁶. Po drugie, zawiera on — podobnie do projektów oświeceniowych — wszechogarniającą ambicję, polegającą na włączeniu w dyskurs wszelkich mniejszości⁶⁷. Postmodernizm jest zatem (lub chce być), wedle Szkaradnik, filozofią totalnie inkluzywną. Po trzecie, myśl ponowoczesna jest myślą utopijną, eschatologiczną i emancypacyjną, dążącą do wyzwolenia tych, „skazanych na pogardę i zgnębę”⁶⁸. Po czwarte, w postmodernizmie zauważyć można pewnego rodzaju tęsknotę za „prostotą i przejrzystością”, za absolutnością i pewnością⁶⁹. To wszystko sprawia, że teza o metanarracyjnym charakterze wydaje się uprawomocniona. Czy jednak jest tak w istocie?

Pierwszy zarzut może być bardzo łatwo oddalony. Wielu autorów postmodernistycznych, choćby przywołany już Vattimo, zdają sobie sprawę z pozornego błędnego koła, gdy mówią o „braku prawdy” czy o tym, że „wszystko jest interpretacją”. Twierdzą oni, że takie stwierdzenia nie są wygłaszane w „mocnym” sensie, lecz są jedynie pewną interpretacyjną propozycją, która nie rości sobie prawa ani do uniwersalności, ani do absolutności ani do prawdziwości⁷⁰. W innym miejscu powiemy, czym owe stwierdzenia są motywowane, tzn. odpowiemy na pytanie, dlaczego w ogóle warto wygłaszać takiego rodzaju „słabe” propozycje. Drugi zarzut również nie wydaje się uzasadniony. Myśliciele tacy jak Rorty jasno i wyraźnie mówią o swoim etnocentryzmie i nie starają się uwzględniać wszystkich, bo wiedzą, że to nie możliwe⁷¹. Nawet tacy jak Vattimo, którzy pretendują do większej uniwersalności, ograniczają się świadomie jedynie do „kultury Zachodu”. Inkluzywność postmodernizmu polega na tym, że nie chce on programowo nikogo wykluczać i — również programowo — chce zostawić miejsce na „nowoprzybyłych”. Tym między innymi różni się on od oświeceniowych projektów, które z założenia były już ekskluzywne (wykluczały tych, którzy nie uznawali „jedyną prawdę”). Zarzut trzeci wydaje się najbardziej uzasadniony. Wielokrotnie można w myśli postmodernistycznej dostrzec utopijność czy emancypacyjny charakter. Utopijność przejawia się u Rorty'ego, który zresztą

⁶⁴ J. Miklaszewska, *Radykalne oświecenie a myśl współczesna*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 21 (2012), nr 3 (83), s. 499.

⁶⁵ K. Szkaradnik, *Metanarracja postmodernizmu? O Aporiach myśli wyzwolonej*, „Hybris” (2012), nr 17, s. 104.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 105.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 106.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 106, 113, 116.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 111, 117.

⁷⁰ G. Vattimo, *Poza interpretacją*, s. 12.

⁷¹ R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, s. 47.

zdaje sobie z tego sprawę i sam nazywa swój projekt „liberalną utopią”⁷². Jest to jednak innego rodzaju utopia niż te nowożytne Morusa czy Campanelli⁷³. Postmodernistom brak przekonania o bezwzględnej słuszności własnych propozycji i dlatego nie będą oni wprowadzać ich siłowo, w odróżnieniu od marksistów. W tym sensie utopie postmodernistyczne to utopie „słabe”. Emancypacyjny charakter rozważań widoczny jest z kolei u Vattima i polega, owszem, na wyzwoleniu się od niektórych iluzji, ale nie w imię jakiejś prawdy, ale raczej kolejnej iluzji (o których w istocie nie można właściwie powiedzieć, że są iluzjami) z tą różnicą, że nowa iluzja powoduje mniej przemocy od starych. Z wymienionych tu powodów również zarzut trzeci nie wydaje się w mocy. W końcu czwarta kwestia — tęsknota za prawdą i fundamentem. Szkaradnik uderza tu w samą (chciałoby się powiedzieć) „istotę” postmodernizmu. Jak wskazuje Welsch, dopóki owa tęsknota jest obecna, dopóty nie pojawia się postmodernizm⁷⁴. Warunkiem postmodernizmu jest właśnie „przebolenie” owej tęsknoty. Pisze o tym między innymi Lyotard:

taki [wynikający z utraty podstaw, absolutności, prawdy itp.] pesymizm charakteryzował wiedeńską generację z początku wieku. [...] Świadomość delegitymizacji oraz wynikająca z niej odpowiedzialność teoretyczna i artystyczna znalazły w tym środowisku najbardziej radykalny wyraz. Dziś można już powiedzieć, że żałoba dobiegła końca. Nie ma potrzeby, by zakładać jej na nowo⁷⁵.

Lyotard odrzuca tu tęsknotę za prawdą, ponieważ rozpoznaje, że kres prawdy nie jest utraceniem czegoś, ale zyskaniem.

Postmodernizm zatem, mimo licznych oskarżeń, nie jest modernizmem rozumianym jako oświecenie czy pozytywizm — jest to pewien „mit”. Jest on modernizmem tylko o tyle, o ile jest radykalizacją części modernizmu dwudziestowiecznego — jak słusznie twierdzi Welsch. Ukazaliśmy więc relację między postmodernizmem a modernizmem czy między ponowoczesnością a nowoczesnością. Pojęcie postmodernizmu wydaje się jaśniejsze, choć można próbować wyjaśniać je dalej.

Postmodernizm a nauka

Istotną kwestią i zarazem kolejnym „mitem” związanym z postmodernizmem jest jego relacja z nauką. Na ogół przyjmuje się, że postmodernizm cechuje (skrajnie) antyścientystyczne podejście podważające wartość i rolę nauki w społeczeństwie. W tym kontekście Szahaj pisze o demitologizacji nauki dokonywanej przez postmodernizm:

postmoderniści bezlitośnie obnażają naiwności wszelkich tych sposobów patrzenia na naukę o proweniencji głównie pozytywistycznej, które starają się obdarzyć ją jakąś wzorcową racjonalnością, odkryw w niej jakąś ponadhistoryczną metodę czy też jakieś inne walory poznawcze, które wynosiłyby ją ponad inne dziedziny kultury⁷⁶.

⁷² R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. Popowski, Warszawa 1996, s. 14.

⁷³ T. More, *Utopia*, tłum. K. Abgarowicz, Warszawa 2001; T. Campanella, *Miasto słońca*, tłum. L., R. Brandwajnowie, Warszawa 2004.

⁷⁴ W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, s. 49.

⁷⁵ J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, s. 118–119.

⁷⁶ A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm?*, s. 72.

Postmodernizm uderza zatem w naukę rozumianą jako uprzywilejowany sposób poznania rzeczywistości. Nie dyskredytuje zaś nauki jako takiej, a przynajmniej nie zawsze⁷⁷. Poznanie naukowe jest pragmatycznie skuteczne, umożliwia rozwój technologii, z której korzystamy codziennie i bez której często nie wyobrażamy sobie życia. Postmoderniści nie nawołują zatem do jakiegoś rodzaju zdeformowanego ekologizmu czy wycofania się ze świata technologii i nauki⁷⁸, ale zwracają jedynie uwagę na to, że nauka to jeden z wielu rodzajów opowiadania o otaczającym nas świecie, nie będący w żaden sposób „prawdziwszy” niż pozostałe⁷⁹. Dobrze oddaje to Bronk, pisząc:

antycyjentyzm postmodernistyczny oznacza odrzucenie naiwnej apoteozy poznania naukowego wcześniejszych podejść pozytywistycznych. Koniec epoki wielkich metanarracji oznacza rezygnację z światopoglądowych oczekiwań względem nauki. Nauka jest jedną z wielu narracji i nie ma powodu do szczególnie wyróżnionego traktowania racjonalności naukowej⁸⁰.

Wynika z tego, że postmodernizm — zgodnie z tym, co powiedzieliśmy w poprzednim fragmencie — występuje przeciwko pozytywizmowi, nie zaś przeciwko nauce jako takiej.

Postmodernistyczne stanowisko wobec nauki wykląda między innymi Lyotard w *Kondycji ponowoczesnej*, w której porównuje dwa rodzaje wiedzy: naukową i narracyjną⁸¹. Wskazuje on na wiele istotnych cech wiedzy naukowej, które świadczą przeciw jej absolutyzacji. Pośród wielu innych można wymienić: deskryptywną formę wypowiedzi naukowych⁸², pomijanie wielu gier językowych przez naukę⁸³ czy kumulatywny charakter wiedzy naukowej⁸⁴. Absolutyzacja wiedzy naukowej prowadziłaby do redukcji wypowiedzi wartościowych poznawczo do wypowiedzi deskryptywnych oraz do redukcji gier językowych do naukowej gry językowej. Poznanie naukowe jednak dotyczy stosunkowo małego skrawka rzeczywistości, odnosi się do przedmiotu, który samo ustanawia⁸⁵. Poza tym, jak podkreśla Lyotard, uprawomocnienie nauki znajduje się poza nią samą w wiedzy narracyjnej traktowanej przez naukę jako „nie-wiedza”. „Wiedza naukowa nie może wiedzieć i pozwalać wiedzieć, że jest wiedzą prawdziwą, nie uciekając się do innej wiedzy, opowieści, choć

⁷⁷ R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, s. 61, 71.

⁷⁸ Takiego rodzaju poglądy głosił Theodore Kaczynski — terrorysta odpowiedzialny za śmierć i cierpienie wielu ludzi. W swoim manifestie pisał między innymi: „popieramy rewolucję przeciw systemowi industrialnemu. Rewolucja ta może, lecz nie musi stosować przemoc; może być gwałtowna, może też być relatywnie stopniowym procesem rozciągającym się na kilka dekad. Tego nie możemy przewidzieć. Nakreśliamy jednak bardzo ogólnie środki, które przedsięwziąć muszą ci, którzy nienawidzą systemu industrialnego, aby przygotować grunt pod rewolucję przeciw tej formie społeczeństwa. Rewolucja ta nie ma być POLITYCZNA. Jej celem nie będzie obalenie rządów, ale ekonomicznej i technologicznej bazy współczesnego społeczeństwa”; T. Kaczynski, *Industrial Society and Its Future*, Westminster 2018, s. 1.

⁷⁹ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 35.

⁸⁰ A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, s. 90.

⁸¹ K. Wilkoszewska, *Wariacje na postmodernizm*, Kraków 2000, s. 30.

⁸² J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, s. 82.

⁸³ *Ibidem*, s. 83.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 84.

⁸⁵ J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci*, s. 83.

jest ona dla niej nie-wiedzą⁸⁶. Można więc powiedzieć, że postmodernizm nie tyle dąży do degradacji wiedzy naukowej, ile do emancypacji wiedzy narracyjnej. Lyotard pokazuje jednak również, że tendencje pozytywistyczne czy scjentystyczne (to znaczy absolutyzacja i uprzywilejowanie nauki) obecne są nie u samych naukowców, ale u filozofów. Naukowcy porzucili bowiem „prawdę” na rzecz „skuteczności”. Oczywiście, nauka w tym kontekście również może zostać zabsolutyzowana, ponieważ jest najbardziej (nie prawdziwym, ale) skutecznym sposobem poznania. Niemniej zwracając uwagę na nieabsolutystyczne podejście samych naukowców, pojawia się interesująca możliwość powiązania postmodernizmu z nauką. Otóż można stwierdzić, że między postmodernizmem a nauką (niezabsolutyzowaną) zachodzi relacja komplementarności.

Pogląd ten reprezentuje Welsch. Pisząc o odkryciach współczesnej nauki, dochodzi do wniosku, że

postmoderna jest zgodna z podstawowymi teorematami naukowej moderny naszego stulecia. Różnorodność, nieciągłość, antagonizm i partykularność, które przeniknęły do jądra świadomości naukowej, stanowią dzisiaj podstawowe kategorie postmodernistycznego obrazu świata. Rozstanie z monopolem, z totalnością, wyłączością znamionowało pierwszą fazę, przejście do paradoksalnych ‘odwrotnych stron’ i nowych zjawisk — drugą, trzecią zaś natomiast wyznaczają najnowsze teorie nauki. Ostatecznie wyjaśniła ona zarysowaną wcześniej kondycję wiedzy, opowiadając się za ograniczeniem monopolistycznych roszczeń nauki oraz za uznaniem i uprawomocnieniem innych niż naukowe form poznania. Zdecydowanie przyczyniła się do postmodernistycznej pluralizacji, ponieważ właśnie dzięki refleksjom pochodzącym nie z zewnątrz, lecz z wnętrza lub co najmniej z obrzeża nauki jej przemiany są nie tylko postulowane, lecz faktycznie się w niej dokonują⁸⁷.

Można więc stwierdzić, że zgodnie z tym, co pisze Welsch, nauka dwudziestowieczna stanowi wręcz jedno ze źródeł postmodernizmu. To w nauce bowiem nastąpiło zerwanie ze stabilną i całościową wizją świata na rzecz jego przygodności i relatywności. Postmodernizm pozostaje w zgodzie z takiego rodzaju stanowiskiem i stosuje je już nie do nauki, lecz filozofii. To w nauce zatem należałoby szukać przyczyn nastawienia antyscjentystycznego (przez które rozumiemy sprzeciw wobec absolutyzacji i uprzywilejowania nauki).

Jak widzimy, mimo wskazywanego przez wielu autorów antyscjentystycznego nastawienia postmodernizmu, kwestia ta nie jest tak prosta, jak mogłoby się to wydawać. Można wręcz mówić o pewnym „micie” postmodernistycznego antyscjentyzmu. Postmodernizm owszem, występuje przeciw nauce o tyle, o ile jest ona monopolistyczna i rości sobie prawo do wyłączności. Nie jest jednak postmodernizm antynaukowy w tym sensie, że nie dąży do „wykreślenia” refleksji naukowej ze współczesnej kultury. Mówiąc krótko, chodzi o to, aby zwrócić uwagę na nieabsolutny, niecałościowy i nieostateczny charakter nauki.

⁸⁶ J-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, s. 92.

⁸⁷ W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, s. 260–261.

Postmodernizm a relatywizm, racjonalność i nihilizm

Jednym z najbardziej istotnych, a na pewno posiadających bardzo duży wpływ na postrzeganie postmodernizmu „mitów” jest przekonanie, że prowadzi on do relatywizmu i nihilizmu albo że wręcz wprost głosi oba te stanowiska. Podejmując życzliwą lekturę pism postmodernistów, trudno jednak znaleźć takie fragmenty, które popierałyby owo przekonanie⁸⁸. Nawet gdy Vattimo, nawiązując do Nietzschego, mówi, że „nie ma faktów, są tylko interpretacje”, to opatruje to komentarzem: „nawet ta, którą proponujemy będzie właśnie interpretacją [...]”⁸⁹. Nie jest to więc twardy relatywizm, głoszący mocną (roszczącą sobie prawo do prawdziwości) tezę, że prawdy nie ma, a jedynie pewna propozycja interpretacyjna. Jeśli jednak jest to tylko propozycja, to można zapytać — dlaczego mielibyśmy ją przyjmować? Można w tym kontekście przeformułować nieco rozumienie relatywizmu i określić go jako stan braku kryteriów oceny interpretacji czy opisów świata. Również jednak w tym przypadku trudno bronić tezy o obecności relatywizmu w myśli postmodernistycznej. Kryteria doboru interpretacji bowiem istnieją i są zawarte *explicite* bądź *implicite* u, wydaje się, wszystkich autorów uznawanych za postmodernistycznych. Nieporozumienie bierze się przede wszystkim stąd, że krytycy postmodernizmu zdają się oczekiwać, że owe kryteria będą kryteriami wyłącznie epistemicznymi (prawdziwość czy spójność logiczna). Postmoderniści natomiast zwracają się raczej ku kryteriom etycznym, to znaczy w ocenie interpretacji należy kierować się tym, która z nich potęguje wzajemną miłość, a która może być wykorzystana do usprawiedliwienia przemocy. W tym sensie głównym kryterium doboru interpretacji jest miłość, przyjmująca różne nazwy — u Rorty’ego funkcjonująca jako solidarność, u Kearneya jako gościnność⁹⁰, a u Vattima jako miłosierdzie⁹¹.

W niektórych przypadkach można jednak mówić nawet o owych epistemicznych kryteriach oceny interpretacji, a wręcz o obecności klasycznej definicji prawdy. Przywoływany już niejednokrotnie Vattimo, omawiając zarzut relatywizmu w nawiązaniu do koncepcji Gadamera oraz Rorty’ego, wskazuje, że można zachować klasycznie pojętą prawdę z tym zastrzeżeniem, że ma ona charakter ograniczony do konkretnego paradygmatu, konkretnej wspólnoty językowej, nie jest zaś absolutyzowana⁹². To znów pokazuje, że mówiąc relatywizm w kontekście postmodernizmu, mówi się o wiele za dużo. Wypadałoby raczej odwołać się do kategorii umiarkowanego sceptycyzmu⁹³.

⁸⁸ Rorty przyznaje się do relatywizmu, definiując go jednak jako zgodę na porzucenie klasycznego rozróżnienia na pozór i rzeczywistość — J. Habermas, R. Rorty, L. Kołakowski, *Stan filozofii współczesnej*, tłum. J. Niżnik, Warszawa 1996, s. 50. Podobnie rozróżnienie to kwestionuje choćby J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Warszawa 2005.

⁸⁹ G. Vattimo, *Poza interpretacją*, s. 12.

⁹⁰ R. Kearney, *Anatheism. Returning to God after God*, New York 2009.

⁹¹ G. Vattimo, *Belief*, Cambridge 1999.

⁹² G. Vattimo, *Poza interpretacją*, s. 96–97.

⁹³ Umiarkowany sceptycyzm określa Ziemińska w swojej *Historii sceptycyzmu* — R. Ziemińska, *Historia sceptycyzmu*, Toruń 2013, s. 30. O sceptycyzmie a nie relatywizmie w kontekście filozofii Vattima pisze również K. Wilkoszewska, *Wariacje na postmodernizm*, s. 109.

Podobnie „mityczny” charakter jak głosy o postmodernistycznym relatywizmie ma przekonanie, że postmodernizm jest całkowicie irracjonalny, że zrywa z racjonalnością i odwraca się od rozumu, co skutkuje bełkotliwym, nielogicznym, pełnym sprzeczności i nieuporządkowanym stylem filozofowania. Lektura dzieł wielu postmodernistów pokazuje jednak, że bardzo często uprawiana przez nich filozofia ma charakter jak najbardziej przeciwny. Książki Rorty’ego czy Blumenberga cechuje duże uporządkowanie oraz precyzja w argumentacji, a pojęcia, którymi się posługują, są jasno określone. Ich wywód ma przy tym charakter przekonujący nie tylko ze względów retorycznych, ale przede wszystkim ze względu na ilość i moc podawanych przez nich argumentów i erudycję filozoficzną. Oskarżenia o nieracjonalność czy odwrócenie się od rozumu wysuwane pod adresem postmodernizmu brzmią tym bardziej absurdalnie, gdy przywołamy rozważania Welscha, który skupia się na tworzeniu właśnie koncepcji rozumu albo rozważania Marquarda nad ekskluzywnym i inkluzywnym rozumem⁹⁴. Wspominane oskarżenia znów wydają się pochodzić z radykalizacji obserwacji postmodernistycznego zakwestionowania rozumu jako uprzywilejowanego albo jedyne go sposobu poznania. Od zakwestionowania hegemonii rozumu do całkowitego odwrótu od racjonalności jest jednak daleka droga, którą postmoderniści niekoniecznie podążają.

Wreszcie trzeci wielki „mit” krążący wokół postmodernizmu dotyczy przekonania, że ponowoczesność to nihilizm; filozofia, która odmawia statusu wartości czemukolwiek albo dla której wszystko jest tak samo (bez)wartościowe. Wystarczy w tym miejscu odwołać się do tego, o czym była mowa w kontekście relatywizmu — wartością przyjmowaną przez postmodernistów jest miłość. Ona stanowi kryterium oceny interpretacji i ona również zabezpiecza ponowoczesny namysł przed nihilizmem. Cały problem ponownie wydaje się rozstrzygać na nieco innej, głębszej płaszczyźnie. Nie chodzi bowiem o samą tylko nieobecność wartości (bo jak wskazaliśmy wartości w istocie są obecne i to bardzo żywo), ale o nieobecność ich absolutnego i ostatecznego uprawomocnienia. Faktycznie, postmoderniści przyjmują miłość (solidarność, gościnność itp.) jako naczelną wartość bezpodstawnie, arbitralnie⁹⁵. Rorty, określając liberalną ironistkę, pisze:

definicję terminu ‘liberalny’ zapożyczam od Judith Shklar, która powiada, że liberałowie to ludzie, dla których okrucieństwo jest najgorszą rzeczą, jakiej się dopuszczamy. [...] Liberalni ironiści to ludzie, którzy do tych niedających się uzasadnić pragnień zaliczają osobistą nadzieję, że zakres cierpienia zmniejszy się, że ustać może poniżanie jednych ludzkich istot przez inne⁹⁶.

Negatywnie sformułowane pragnienie zmniejszania się cierpienia nie ma — jak pisze Rorty — uzasadnienia, jest przyjmowane jako wyjściowy aksjomat. Czy to jednak od razu oznacza nihilizm?

W kontekście zagadnień relatywizmu, racjonalności i nihilizmu znów widzimy pewne „mity”, które wzmagają zamęt wokół postmodernizmu i projektują go jako filozofię, którą wcale nie jest. Z tego, co zostało w niniejszym fragmencie przywołane

⁹⁴ O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 35–38.

⁹⁵ R. Rorty, *Autobiografia intelektualna*, tłum. E. Bińczyk, J. Grygieńć, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 20 (2011), nr 3 (79), s. 40.

⁹⁶ R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, s. 13.

wynika raczej, że postmodernizm to filozofia sceptyczna, mocno skupiona na filozofii praktycznej i kwestii zabezpieczenia myślenia przed przemocą, przyjmująca ponadto miłość jako zabezpieczenie przed relatywizmem i nihilizmem.

Postmodernizm a literatura i sztuka

Mówiąc o postmodernizmie, należy zaznaczyć, że pojęcie to funkcjonowało pierwotnie w odniesieniu do literatury i sztuki, dopiero później zaczęto odnosić je do filozofii⁹⁷. Postmodernizm filozoficzny, o którym tu mówimy, jest więc poprzedzany przez postmodernizm w literaturze i sztuce. Można ujrzeć wiele podobieństw między obiema formami postmodernizmu, ale można też zauważyć pewne różnice. Szczególnie w kontekście architektury mamy do czynienia z pewnym „mitem” tożsamości postmodernizmu filozoficznego i postmodernizmu w tej dziedzinie sztuki.

Pojęcie postmodernizmu w literaturze pojawiło się w latach sześćdziesiątych w Ameryce. „Pierwsze uwagi o postmodernizmie, dość wyraźnie negatywne i przeciwstawiające go tzw. ‘wielkiemu modernizmowi’ lat dwudziestych i trzydziestych formułowane przez Irvinga Hovea i Harryego Levina (1959) ustąpiły następnie wartościowaniu pozytywnemu u Leslie Fiedlera (1969)”⁹⁸. Postmodernizm w literaturze — podobnie do postmodernizmu filozoficznego — przeciwstawiany jest modernizmowi. Podczas gdy modernizm w literaturze cechuje między innymi forma, dystans, totalizacja, wielka narracja i metafizyka, tak postmodernizm stanowi ich odwrócenie. Do charakterystyki postmodernizmu można więc wpisać między innymi antyformę, partycypację, dekonstrukcję, małe historie czy ironię⁹⁹. Prócz tego literaturę postmodernistyczną cechuje także „zasypywanie przepaści” — jak nazywa to Welsch. Chodzi o zatarcie różnicy między sztuką dla elit i sztuką dla mas, między profesjonalizmem i amatorstwem czy kiczem¹⁰⁰. Postmodernizm w literaturze w odniesieniu do moderny jawi się więc raczej nie jako post-, lecz anty-modernizm. Stanowi to istotną różnicę między postmodernizmem w literaturze i postmodernizmem w filozofii, ponieważ w przypadku tego ostatniego użycie przedrostka post- jest, jak wskazaliśmy w poprzednich fragmentach, uprawomocnione. W obronie nazwy „postmodernizm” w odniesieniu do literatury można jednak powiedzieć, że „post-” nie oznacza tu krytycznego przemyślenia dziedzictwa ideowego i zarazem jego częściową kontynuację, ale jest to po prostu kategoria periodyzacyjna. Innymi słowy postmodernizm w literaturze dlatego jest postmodernizmem, ponieważ „przychodzi” po modernizmie. W ciekawy sposób literaturę postmodernistyczną przedstawia Dąbrowski, szczególnie w kontekście literatury polskiej. Wskazuje on, że pewne postmodernistyczne „tropy” znaleźć można już u autorów tworzących po 1956 roku w Polsce¹⁰¹. Podstawową cechą postmodernistycznej literatury jest zaś

⁹⁷ Do literatury i sztuki jako obszarów funkcjonowania postmodernizmu można dodać jeszcze kulturę i społeczeństwo, o czym pisze Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.

⁹⁸ M. Dąbrowski, *Postmodernizm: fakty i znaki zapytania*, s. 6.

⁹⁹ I.H. Hassan, *Dismemberment of Orpheus: Towards a Postmodern Literature*, Madison 1982, s. 267–268.

¹⁰⁰ W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, s. 24.

¹⁰¹ M. Dąbrowski, *Postmodernizm: fakty i znaki zapytania*, s. 13.

prócz pluralizmu, nastawienie antytotalitarne¹⁰². Zgadza się to z założeniami postmodernizmu filozoficznego, o których pisaliśmy wcześniej.

Wydaje się jednak, że co najmniej równie istotne są zmiany zachodzące ogólnie w sztuce, wobec których także stosowane jest pojęcie postmodernizmu. Określając sztukę modernistyczną, Szahaj wskazuje na sześć jej aspektów dotyczących między innymi kwestii nowości i oryginalności, postępu, filozoficznego oraz społecznego i politycznego charakteru sztuki¹⁰³. Jak pisze: „sztuka postmodernistyczna neguje dziedzictwo modernizmu w większości powyżej nakreślonych aspektów”¹⁰⁴ i dalej: „sztuka postmodernistyczna rezygnuje z typowych dla sztuki modernistycznej ambicji: poszukiwania prawdy, pomocy w emancypacji jakichś grup społecznych, kreowania jakichś nowych (postępowych) światopoglądów”¹⁰⁵. Podobnie jak w wypadku literatury, postmodernizm w sztuce jest zanegowaniem modernizmu, a przedrostek „post-” używany jest raczej na określenie następstwa trendów, a nie stosunku wobec dominujących wcześniej idei. Oczywiście wymieniane przez Szahaję cechy sztuki postmodernistycznej można łatwo odnieść do postmodernistycznej filozofii — rezygnacja z prawdy czy postępu to jej istotne założenia¹⁰⁶.

Szczególnie ważna w kontekście sztuki i postmodernizmu jest architektura. Welsch w swoim obszernym dziele *Nasza postmodernistyczna moderna* poświęca wiele miejsca analizie przemian zachodzących w architekturze i na tej podstawie ukazuje postmodernizm filozoficzny. Niemiecki filozof stawia sobie jednak zadanie niejako „zdemitologizowania” postmodernistycznej architektury. Wskazuje, że na tym obszarze postmodernizm jest zupełnie czymś innym niż na obszarze filozofii. Architektura postmodernistyczna bowiem mimo pozornego pluralizmu jest w istocie ujednociająca¹⁰⁷. Obecny w niej pluralizm jest karykaturalnym zestawieniem różnych nurtów i stylów. Przykładem takiego rodzaju architektury jest krytykowana przez Welscha *Piazza d'Italia* Moore'a jako dzieło w istocie nie postmodernistyczne¹⁰⁸. Liczne analizy niemieckiego filozofa prowadzą go do wniosku, że:

architektura ta przeciwstawia się — oczywiście — modernie dwudziestego wieku, zwłaszcza zaś funkcjonalizmowi i stylowi międzynarodowemu. Wydaje się to jednak sprzeczne z główną tezą, według której postmodernizm przeciwstawia się epoce nowożytnej, natomiast kontynuuje i rozwija modernę naszego stulecia — i nad tym zagadnieniem powinniśmy zastanowić się na zakończenie. Odpowiedź jest prosta: Architektura naszego wieku jest zadziwiająco zacofana [...] jej totalitarne aspiracje i uniformistyczne tendencje nie są zgodne z wymaganym przez naukę i osiągniętym w innych sztukach stanem świadomości. A z czym są zgodne? Oczywiście z epoką nowożytną¹⁰⁹.

Tak więc istnieje bardzo duża różnica między postmodernizmem w filozofii a postmodernizmem w architekturze — ten pierwszy kontynuuje modernę

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm?*, s. 69–70.

¹⁰⁴ *Ibidem*, s. 70.

¹⁰⁵ *Ibidem*, s. 71.

¹⁰⁶ Interesujące refleksje dotyczące sztuki z perspektywy postmodernistycznej znaleźć można u G. Vattima, *Poza interpretacją*, s. 71–90.

¹⁰⁷ W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, s. 34.

¹⁰⁸ *Ibidem*, s. 163.

¹⁰⁹ *Ibidem*, s. 183.

dwudziestowieczną, a sprzeciwia się modernie nowożytności, ten drugi zaś odwrotnie — sprzeciwia się modernie XX wieku, a kontynuuje moderną nowożytności. Dlaczego jednak tak ważne jest uwypuklenie tej różnicy? Ponieważ często — wskazuje na to również Welsch — postmodernizm w filozofii łączony jest pośrednio z postmodernizmem w architekturze i stąd rodzi się wiele nieporozumień dotyczących założeń postmodernizmu filozoficznego, a z których część prześledziliśmy pokrótce w poprzednich fragmentach, mówiąc o pozorności oświeceniowych i pozytywistycznych źródeł postmodernizmu.

Postmodernizm w literaturze i sztuce (wyjąwszy architekturę) wyprzedza postmodernizm filozoficzny w sensie czasowym. Idee zaś przyświecające temu pierwszemu łączą się często z ideami obecnymi w drugim. Mimo to należy pamiętać o samodzielności zarówno postmodernizmu w literaturze i sztuce, jak i postmodernizmu w filozofii. Są to w istocie różne od siebie, choć pokrewne kierunki. Zapoznanie owej różnicy prowadzić może do wielu nieporozumień i prezentowania postmodernizmu filozoficznego w „zmityzowany” sposób. Szczególnie istotne staje się to w odniesieniu do architektury postmodernistycznej, która — jak wskazaliśmy — stanowi niemalże przeciwieństwo postmodernizmu w filozofii.

Postmodernizm a polityka

Wspominaliśmy już wcześniej o antytotitalarnym (zabezpieczającym myślenie przed przemocą) charakterze postmodernizmu. W związku z tym można mniemać, że istnieje ścisły związek między postmodernizmem a polityką, a nawet że filozofia postmodernistyczna wspiera którąś z opcji politycznych. To również pewien zaciemniający postmodernizm „mit”. Owszem, postmoderniści odżegnują się od totalitaryzmu, ale czy to koniecznie musi znaczyć, że mają jakieś konkretne sympatie polityczne i że sympatie te wspólne są wszystkim postmodernistom? Oczywiście u autorów zaangażowanych wprost w filozofię polityki z łatwością dostrzec można konkretne stanowiska polityczne. Jednak nie dotyczy to wszystkich postmodernistów, a też i sympatie bywają różne.

Do najbardziej aktywnych na polu (filozofii) polityki można zaliczyć Rorty’ego i Vattimo. Ten pierwszy jest zwolennikiem liberalnej demokracji i opowiada się za konkretnymi rozwiązaniami na polu politycznym przez rozdział sfer publicznej i prywatnej, gdzie w pierwszej dominuje ideał solidarności, a w drugiej autokreacji¹¹⁰. Vattimo natomiast podąża w stronę liberalizmu, a nawet specyficznie rozumianego komunizmu¹¹¹. Poza pisanymi przez niego tekstami dał temu wyraz również jako poseł europarlamentu i członek partii politycznych związanych z bardziej lub mniej radykalnym liberalizmem¹¹². Relacje tych dwóch filozofów z liberalizmem wydają się dość reprezentatywne dla całości postmodernizmu filozoficznego. Choć, jak twierdzi Legutko:

¹¹⁰ R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 12.

¹¹¹ G. Vattimo, S. Zabala, *Hermeneutic Communism*.

¹¹² G. Vattimo, P. Paterlini, *Nie być Bogiem. (Auto)biografia na cztery ręce*, tłum. K. Kasia, Warszawa 2011.

związki między postmodernizmem a liberalizmem nie są oczywiste. Najprościej rzecz ujmując, liczni (choć nie wszyscy) liberałowie z sympatią odnoszą się do postmodernizmu, natomiast postmoderniści nie zawsze tę sympatię odwzajemniają. To, co liberałom podoba się u postmodernistów to właśnie intelektualny wyraz pluralizmu, antyhierarchizmu i różnorodności. Postmoderniści nie tylko wszak obalili centrum, ale zwrócili uwagę na ‘głosy’ peryferyjne i zmarginalizowane¹¹³.

Postmoderniści spierać się mogą z liberałami o podstawy, ponieważ — jak twierdzi Legutko — liberałowie nie są, w przeciwieństwie do postmodernistów, zwolennikami bezpodstawności.

Być może zatem należałoby szukać sprzymierzeńca postmodernizmu w konserwatyzmie? Jednym z takich postmodernistów, który sam siebie nazywa konserwatystą jest Marquard. Jego stanowisko zawiera się w sformułowaniu, że obowiązek uprawomocnienia spoczywa na tym, który chce coś zmieniać¹¹⁴. Innymi słowy: stan wyjściowy to stan tego, co zastane (tradycji). Rewolucja i zmiana nie jest zaś dobra sama przez się. Chcąc coś zmieniać musi zatem to usprawiedliwić, chcąc zaś coś zachować nie potrzebujemy uprawomocnienia. Dlatego Legutko może stwierdzić, że

do pewnego stopnia człowiekowi postmodernistycznemu bliżej jest do konserwatysty niż do liberała; konserwatysta również zdaje się na zastany system znaczeń i w liberalnym absolutyzmie dostrzega przejaw ludzkiej pychy. Różnica między nimi jest taka, iż konserwatysta należy do świata jeszcze nie odczarowanego i w tradycji widzi siłę odsłaniającą moralny ład, podczas gdy postmodernista angażuje się w ‘gry’ i ‘strategie’, wiedząc, iż są one wyłącznie ‘grami’ i ‘strategiami’¹¹⁵.

Do łączenia postmodernizmu z konserwatyzmem skłonny jest również Habermas, nazywając postmodernistów neokonserwatystami¹¹⁶.

Widzimy więc, że relacja między postmodernizmem — a właściwie filozofami postmodernistycznymi — a polityką nie jest łatwo uchwytana i oczywista. Określenie sympatii politycznych postmodernistów staje się zaś szczególnie trudne, jeśli spojrzymy na konkretne polityczne „opcje”, takie jak liberalizm czy konserwatyzm, które z resztą są również wewnętrznie zróżnicowane. Na pewno nieuprawomocnione jednak jest twierdzenie, jakoby postmodernizm wprost łączył się z liberalizmem.

Być może zatem należałoby spojrzeć na proponowane przez postmodernistów rozwiązania dotyczące spraw politycznych i na tej podstawie wyrobić sobie opinię o ich przekonaniach. Takiego rodzaju podejście ukazuje Perlikowski. Rozróżnia on dwie formy pluralizmu w kontekście demokracji deliberatywnej: 1. imparcjalizm; 2. radykalny pluralizm. Pierwsze stanowisko „za zasadę porządkującą przyjmuje rozum publiczny [...]” i „odznacza się poszukiwaniem racjonalności pluralizmu, podczas gdy drugie głosi pluralizm różnych typów racjonalności”¹¹⁷. Zwolennikiem pierwszego podejścia wydaje się Habermas, drugiego zaś między innymi Vattimo. Dzięki takiemu rozróżnieniu od razu uwidacznia się, że postmoderniści, tacy jak Vattimo

¹¹³ R. Legutko, *Postmodernizm*, s. 4–5.

¹¹⁴ O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, s. 82.

¹¹⁵ R. Legutko, *Postmodernizm*, s. 5.

¹¹⁶ J. Habermas, *Modernizm — niedopełniony projekt*, tłum. A. Sobota, „Odra” (1987), nr 7–8, s. 50. Z tezą Habermasa polemizuje A. Pałubicka, *Na marginesie tezy J. Habermasa o neokonserwatywnym charakterze postmodernizmu*, „Sztuka i Filozofia” 2 (1990).

¹¹⁷ Ł. Perlikowski, *Pluralizm racjonalności i pluralistyczna krytyka imparcjalizmu*, „Kultura i Edukacja” (2018), nr 1 (119), s. 12.

nie wpisują się wprost w konkretne rozwiązanie polityczne, ale proponują coś, co często wydaje się zbyt radykalne dla polityków. W tym kontekście nie mają sensu próby siłowego „wpisywania” konkretnych autorów postmodernistycznych w konkretne „opcje” polityczne, co jednak nie oznacza, że postmoderniści są apolityczni.

Postmodernizm a filozofia

Tytuł niniejszego fragmentu może być mylący i wskazywać, że postmodernizm, o który nam tu chodzi, jest czymś innym niż filozofia, a nie nurtem w ramach filozofii. Jego bardziej precyzyjny ekwiwalent mógłby zatem brzmieć: „postmodernizm a inne nurty filozoficzne”. Jakże zaś kierunki mamy tu na myśli? Postmodernizm bywa często zestawiany lub utożsamiany z trzema nurtami filozoficznymi: poststrukturalizmem, dekonstrukcjonizmem oraz (rzadziej) marksizmem. Mimo że wedle naszego stanowiska proste utożsamianie postmodernizmu z którymkolwiek z tych kierunków jest nieuprawomocnione (konstytuuje kolejny „mit”), to nie sposób zaprzeczyć, że między postmodernizmem a pozostałymi wymienionymi nurtami istnieją pewne podobieństwa i to podobieństwa niemałej wagi.

Ponieważ o marksizmie w kontekście postmodernizmu pisaliśmy już wcześniej, w tym fragmencie skupimy się tylko na poststrukturalizmie i dekonstrukcjonizmie. Przywoływany już wielokrotnie Bronk twierdzi, że:

filozofia ponowoczesna (postmodernizm w filozofii, filozoficzny postmodernizm) wypowiedająca się niekiedy bardzo zdecydowanie na temat świata, człowieka, kultury i nauki, znajduje swój szczególny wyraz w poglądach francuskich poststrukturalistów i dekonstrukcjonistów (R. Barth, G. Deleuze, J. Derrida, J. Lacan, M. Foucault i in.). Filozofowie anglosascy z większą na ogół rezerwą odnoszą się do poststrukturalizmu (podobnie jak wcześniej do strukturalizmu). W USA dekonstrukcjonizm uprawiany jest chętniej na wydziałach literaturoznawstwa i nauk politycznych niż filozofii¹¹⁸.

Poststrukturalizm i dekonstrukcjonizm jawią się zatem jako pewne „odmiany” postmodernizmu. Innymi słowy: postmodernizm jest kategorią szerszą, obejmującą oba te nurty, a więc nie każdy postmodernista musi być poststrukturalistą czy dekonstrukcjonistą, ale przedstawiciele tych dwóch kierunków są zarazem postmodernistami. Ten pogląd znajduje wyraz w praktyce pisarskiej, w której niezwykle często mówiąc o postmodernizmie przywołuje się autorów, takich jak Foucault czy Derrida. Jednym z tych, którzy to stosują jest Welsch. W rozdziale *Panorama filozoficznych stanowisk postmodernizmu* opisuje koncepcje nie tylko Derridy i Foucaulta, lecz także Deleuze’a czy Baudrillarda. Pisząc o poststrukturalizmie, Welsch zwraca uwagę, że nurt ten „tworzy najważniejszą pożywkę ponowoczesnego myślenia”¹¹⁹.

Relację między poststrukturalistami, dekonstrukcjonistami i postmodernistami uchwycić można również przez przyjrzenie się pismom tych ostatnich, w których odwołują się oni do tych pierwszych. Sloterdijk na przykład, często nawiązuje do tekstów Derridy — zarówno krytycznie, jak i afirmatywnie. Krytyka ta jednak, jak się wydaje, nie uderza w same założenia, ale raczej w niektóre rozwiązania czy

¹¹⁸ A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, s. 84.

¹¹⁹ W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, s. 193.

szczegółowe propozycje¹²⁰. Podobnie Rorty. W swoich pismach odwołuje się do idei francuskiego filozofa w raczej przychylny sposób, dzieląc ogólny rys takiego sposobu filozofowania¹²¹.

Poststrukturalizm i dekonstrukcjonizm zatem są ściśle powiązane z postmodernizmem, choć nie jest tak, że pojęcie postmodernizmu się w nich wyczerpuje. Jak się wydaje, powyższe dwa nurty należałoby rozumieć jako uszczegółowienia postmodernizmu, dzielące jednak w większości jego podstawowe założenia. Mimo to mówienie o tożsamości postmodernizmu i obu tych kierunków wydaje się jednym z „mitów” krążących wokół omawianego nurtu.

Rozróżnienia

W poprzednich fragmentach spoglądałem na postmodernizm niejako z zewnątrz, ukazując jego filozoficzne źródła, konfrontując go z ponowoczesnością i modernizmem, a także wskazując na relacje, jakie zachodzą między postmodernizmem a nauką, literaturą, sztuką, polityką i innymi nurtami filozoficznymi. Stwierdziłem jednak, że sam postmodernizm jest zjawiskiem wewnętrznie zróżnicowanym, że istnieje bardzo duży zamęt wokół tego, czym jest oraz otacza go wiele „mitów”. Nie wystarczy więc spojrzenie na ów kierunek myślenia z zewnątrz, a należy również przyjąć perspektywę wewnętrzną. Liczni autorzy starając się wyjaśnić postmodernizm proponują pewne rozróżnienia. Kilku z nich przyjrzymy się w niniejszym fragmencie, co być może umożliwi lepsze zrozumienie postmodernizmu.

W tekście *Postmodernizm a dylematy człowieka* Ziemiński pisze:

hasła postmodernistów można rozumieć na dwa sposoby: bądź to jako absolutną i ostateczną negację wszelkiej Metanarracji, bądź jako próbę pokazania, że żadna z ludzkich i ograniczonych narracji nie może pretendować do miana ostatecznej formuły i definicji bytu. W pierwszym przypadku postmodernizm jest w gruncie rzeczy niebezpiecznym nihilizmem, burzy wszak wszystkie możliwe wzorce i kryteria wartości. W myśl drugiej interpretacji podważa jedynie prawo danej jednostki, społeczeństwa czy kręgu kulturowego do traktowania swoich kanonów (narracji) jako absolutnych i prawdziwych, a tym bardziej do narzucania ich w jakiegokolwiek formie innym jednostkom, społeczeństwom czy kulturom¹²².

Te dwa sposoby rozumienia można by nazwać postmodernizmem nihilistycznym i postmodernizmem sceptycznym bądź nihilistyczną i sceptyczną interpretacją postmodernizmu. Pierwsza interpretacja dotyka tego aspektu postmodernizmu, który skupiony jest wokół mocnego relatywizmu i nihilizmu, druga zaś odwołuje się do antytotaryzmu i sceptycyzmu. Rozróżnienie Ziemińskiego koresponduje z tym, co twierdzi Bronk, mówiąc o rozumieniu postmodernizmu „jako radykalnego odejścia od przeszłości lub formy jej kontynuacji; jako programu totalnej krytyki i odrzucenia nowożytności lub pozytywnego przewycięzania (w Heglowskim sensie *Aufhebung*) i twórczego rozwijania”¹²³. Przytaczana zaś wcześniej Burzyńska rozróżnienie to

¹²⁰ P. Sloterdijk, *Derrida, An Egyptian: On the Problem of the Jewish Pyramid*, tłum. W. Hoban, Cambridge 2009.

¹²¹ R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, s. 167–190.

¹²² I. Ziemiński, *Postmodernizm a dylematy człowieka*, s. 143–144.

¹²³ A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, s. 82.

umieszcza w ramach czasowych i stąd pisze o dwóch fazach postmodernizmu — tej bardziej krytycznej i tej bardziej afirmatywnej¹²⁴. Widać zatem, że różni autorzy zauważają podobne rozdwojenie w postmodernizmie. Rozdwojenie to ma z resztą przypuszczalnie związek z konkretnymi autorami postmodernistycznymi. Czytając Lyotarda, ma się bowiem do czynienia raczej z owym krytycznym postmodernizmem, a analizując pisma Blumenberga — z postmodernizmem afirmatywnym.

Przywoływany już Welsch nie zgodziłby się jednak z powyższym rozróżnieniem na krytyczny (nihilistyczny) i afirmatywny (sceptyczny) postmodernizm. Dla niego ta pierwsza odmiana nie jest w ogóle postmodernizmem¹²⁵. O postmodernizmie można bowiem mówić dopiero wtedy, gdy zaistnieje aspekt afirmatywny, ponieważ „jest to wizja na wskroś pozytywna [...]”¹²⁶. Welsch — w odróżnieniu od powyżej przywołanych autorów — proponuje inne rozróżnienie: postmodernizm niejasny (mętny) i sprecyzowany (precyzyjny).

Rozpanoszył się ten pierwszy. Jego igraszki sięgają od naukowych uniwersalnych mikstur w sobie Lacan-Derrida-Tunke do wesołych scenariuszy dowolności stanowiących krzyk mody w kulturze. *Credo* takiego mętnego postmodernizmu wydaje się przekonanie, że do wykonania przyzwoitego cocktailu znakomicie nadaje się to, co nie czyni zadość standardom racjonalności [...]. Taki postmodernizm oparty na dowolności, *potpourri* i odmienności za wszelką (właściwie za żadną) cenę cieszy się uznaniem i popularnością¹²⁷.

Postmodernizm mętny, nazywany także felietonowym, jest więc całkowitą dowolnością, relatywizmem opierającym się na hasle *anything goes*. Taki też postmodernizm jest nierzadko krytykowany i to nie tylko przez filozofów w artykułach naukowych czy książkach, ale również w felietonach (stąd nazwa postmodernizm felietonowy). W odróżnieniu od niego jednak Welsch wyróżnia także postmodernizm precyzyjny, „bo tylko on jest prawdziwy i produktywny”¹²⁸. Stanowi on refleksję nad potraktowaną poważnie kwestią pluralizmu. „Postmodernizm precyzyjny podejmuje obowiązującą już wcześniej w innych dziedzinach — paradygmatycznie w nauce i w sztuce — figurę sensu wielości, analizuje ją filozoficznie, przenika refleksyjnie i broni kulturowo”¹²⁹. W odróżnieniu od postmodernizmu mętnego,

zamiast zubożać wielość przez bezładną gmatwaninę, potęguje ją przez wyostanie. Zamiast pozabawiać różnice ostrości przez wprowadzanie zamętu, nadaje rangę ważności ich sporowi. Zamiast naiwnej czy cynicznej kompensacji dokonuje radykalnej i efektywnej krytyki. Nadszedł czas, by temu drugiemu postmodernizmowi nadać teoretyczną i praktyczną ważność¹³⁰.

Przez wiele tekstów przywołanych powyżej, a krytycznie nastawionych do postmodernizmu, mogliśmy zobaczyć, że faktycznie skupiają się one na krytyce właśnie takiego mętnego postmodernizmu. Postmodernizmu w istocie „jarczmarcznego”, który mówi cokolwiek bez logicznego powiązania między zdaniem, głosząc wewnętrznie sprzeczny relatywizm i rozmywając różnice. Krytyka pochodząca z zewnątrz

¹²⁴ A. Burzyńska, *Od metafizyki do etyki*, „Teksty Drugie” (2002), nr 1–2, s. 64–65.

¹²⁵ W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, s. 50.

¹²⁶ *Ibidem*, s. 9.

¹²⁷ *Ibidem*, s. 4–5.

¹²⁸ *Ibidem*, s. 6.

¹²⁹ *Ibidem*, s. 114.

¹³⁰ *Ibidem*, s. 6.

stanowiska postmodernistycznego najczęściej w prosty sposób redukuje postmodernizm do właśnie jego mętnej odmiany. Tak krytkowany postmodernizm jest jednak postmodernizmem chocholim, mitycznym, faktycznie niewystępującym, „ustawionym” przez krytyków. Krytykę postmodernizmu sprecyzowanego natomiast, a przynajmniej pewnych jego elementów, spotkać możemy, wydaje się, niemal wyłącznie w pismach samych postmodernistów, którzy zdają sobie sprawę z właściwego charakteru tego nurtu myślowego.

Powyższe rozróżnienia ukazują nam wewnętrzne zróżnicowanie postmodernizmu, a także wyraźnie zarysowaną linię demarkacyjną między krytyczną i afirmatywną oraz mętłą i sprecyzowaną „stroną” postmodernizmu. Niezależnie od tego, czy sympatyzujemy bardziej z podziałem zaproponowanym przez Ziemińskiego, Bronka i Burzyńską, czy tym wprowadzonym przez Welscha, postmodernizm trudno uznać za jednolity nurt myślowy, jakim często próbuje się go ukazać.

Uwagi ogólne

Postmodernizm jawi się jako nurt filozoficzny obejmujący bardzo szerokie spektrum myślicieli i idei. Istnieje wokół niego niezwykle duży zamęt, problematyczne jest samo sformułowanie definicji postmodernizmu, która zarazem nie byłaby ani zbyt szeroka, na przykład że postmodernizm to współczesny nurt filozoficzny pojawiający się w latach sześćdziesiątych XX wieku i trwający do dziś, ani zbyt wąska, obejmująca jedynie dekonstrukcjonizm czy poststrukturalizm. Niektóre definicje postmodernizmu są wręcz chybione i skonstruowane z „ideologicznie” nacechowanych pozycji. Definicje takie redukcją postmodernizm między innymi do współczesnego relatywizmu albo do filozofii hermeneutycznej¹³¹. W obliczu tych problemów warto zanalizować relacje, jakie łączą postmodernizm i inne nurty filozoficzne, a także stosunki między postmodernizmem a ponowoczesnością, modernizmem czy tymi dziedzinami kultury, jakimi są polityka, sztuka, literatura czy nauka. Zestawienie postmodernizmu z jego domniemanymi konkurentami albo sojusznikami, z jego źródłami i pozornymi sympatiami, skonfrontowanie się z „mitami”, które wokół niego krążą, może pomóc rozjaśnić, czym w istocie jest ten nurt filozoficzny. Równie ważne jest jednak, aby spojrzeć na sam postmodernizm i w jego ramach wykryć wewnętrzne zróżnicowania i niuanse. Podjęcie refleksji nad powyżej zarysowanymi kwestiami wskazuje, że postmodernizmu — zgodnie z samymi jego założeniami — właściwie nie ma. Zamiast tego można mówić o wielu postmodernizmach, które mniej lub bardziej się ze sobą łączą.

Oczywiście można wskazać na kilka cech charakteryzujących myślenie postmodernistyczne, jednak mają one zastosowanie jedynie na bardzo ogólnym poziomie. Bronk wskazuje na przykład, że postmodernizm cechuje się: antykartezjanizmem, antyrepresentacjonizmem, krytyką obiektywizmu, historyzmem, antyfundamentalizmem, antydemarkacjonizmem, dekonstrukcjonizmem oraz ambiwalentną postawą wobec filozofii i humanizmu¹³². W obszarze samej epistemologii można zaś wyróżnić,

¹³¹ Tak czyni E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, s. 38.

¹³² A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, s. 85.

za Szahajem, sześć istotnych cech postmodernizmu. Są to: konstruktywizm, antyrepresentacjonizm, intertekstualizm i antylogocentryzm, niechęć wobec tradycyjnych opozycji, nieufność wobec korespondencyjnej teorii prawdy oraz względność poznania¹³³. Wskazane stanowiska zaczynają się jednak rozmywać, gdy wchodzimy coraz bardziej w głąb myśli konkretnych filozofów. Co więcej, powyższe pojęcia należałoby również rozumieć w bardzo konkretny sposób, aby miały one zastosowanie do postmodernizmu. Z perspektywy myśli postmodernistycznej pojęcie antyrepresentacjonizmu może wydawać się bezsensowne. Wielu postmodernistów nie określiliby się jako antyrepresentacjoniści, ale raczej jako nierepresentacjoniści czy arepresentacjoniści¹³⁴. Wszystko zależy od tego, jak pojęcia te rozumiemy.

Wydaje się, że najtrafniej postmodernizm opisuje przywoływany tu wielokrotnie Welsch, choć i jego refleksjom nie brakuje stronnictwa. Nic to zresztą dziwnego, biorąc pod uwagę założenia samych postmodernistów, wedle których całkowity dystans wobec przedmiotu badania ani całkowita obiektywność opisu, nie są możliwe¹³⁵. Mnogie próby określenia postmodernizmu zdają się świadczyć na korzyść tej tezy. Każda definicja postrzegana może być jako interpretacja — jak chcą postmoderniści.

Jeśli chcielibyśmy podjąć próbę prowizorycznego zdefiniowania postmodernizmu, zdając sobie oczywiście sprawę wad owej definicji, moglibyśmy powiedzieć, że postmodernizm to: 1. nurt filozoficzny pojawiający się w drugiej połowie XX wieku i trwający do dziś; 2. charakteryzujący się krytycznym nastawieniem do części zastanej tradycji filozoficznej szczególnie skupionej wokół założeń oświecenia i pozytywizmu, dowartościowującej rolę logiki i korespondencyjnej teorii prawdy w epistemologii oraz zakładającej możliwość teoretycznego dystansu wobec przedmiotu badania i dotarcia do obiektywnej i absolutnej prawdy; 3. postmodernizm charakteryzuje się również afirmacją pluralizmu, który może być wielorako rozumiany.

Ta, może nazbyt długa, definicja postmodernizmu nie jest w żadnym wypadku wyczerpująca ani ostateczna. Jest sformułowana jedynie na potrzeby niniejszego tekstu jako próba wyrażenia niejako sztucznej konkluzji.

Zakończenie

Jak więc należałoby określić postmodernizm po latach? Dziś, tak jak i wcześniej, ma on sens wyłącznie jako ów postmodernizm sprecyzowany, o którym pisze Welsch. Jest to postmodernizm, który jawi się jako współczesna postać sceptycyzmu, afirmacji pluralizmu i dowartościowania etyki. Jest to stanowisko wykraczające daleko poza krytycyzm i tworzące pewien program pozytywny oparty na zamianie jednego z podstawowych pytań filozofii — „jak myśleć, aby dojść do prawdy?” — na pytanie: „jak myśleć, aby nie czynić krzywdy?”¹³⁶. Postmodernizm

¹³³ A. Szahaj, *Postmodernizm*, s. 4–5.

¹³⁴ E. Bińczyk, *Ostatnie już ustępstwo Richarda Rorty'ego na rzecz reprezentacjonizmu*, „ER(R) GO. Teoria-Literatura-Kultura” (2005), nr 2 (11).

¹³⁵ R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, s. 317.

¹³⁶ Lub, jak powiedziałby Rorty: zamiast wiedzy społeczna nadzieja; J. Habermas, R. Rorty, L. Kolański, *Stan filozofii współczesnej*, s. 43.

wyrasta bowiem z doświadczenia drugiej wojny światowej, z doświadczenia obozu, o którym pisze Lyotard¹³⁷. Doświadczenie to pokazało, jak łatwo myślenie może zostać powiązane z przemocą, jak łatwo dążenie do prawdy może przerodzić się w agresję i wykluczenie. Postmodernizm jawi się więc jako skupiona na filozofii praktycznej (w kantowskim sensie tego słowa) intelektualna odpowiedź na przemoc związaną z dotychczasowym myśleniem oraz próba wykroczenia poza nie ku takiemu myśleniu, którego nadrzędnym celem jest uniknięcie przemocy, a które może być scharakteryzowane głównie przez odniesienie do kategorii sceptycyzmu i pluralizmu.

Tak pojęty postmodernizm ginie jednak w opisywanym w tym tekście zamęcie, który stawał się coraz większy wraz z pojawianiem się kolejnych prac omawiających postmodernizm, atakujących nieistniejącego przeciwnika, sztucznie spreparowanego na potrzeby krytyki nurtu głoszącego całkowitą dowolność, nielogiczność i brak racjonalności. Powstaje pytanie, co robić, chcąc mówić dziś o postmodernizmie i zarazem nie chcąc wikłać się w powyżej przedstawione spory, mity i chaos? Odpowiedzią może być kategoria postmetafizyki (czy filozofii postmetafizycznej)¹³⁸, która nie jest tak filozoficznie uwikłana jak postmodernizm, wokół której nie wytworzyła się jeszcze tak burzliwa dyskusja, wokół której wreszcie nie panuje tyle przedzałożeń i mitów. W istocie postmodernizm współczesny, ów postmodernizm „po latach” przyjmuje postać postmetafizyki. Zdajemy sobie sprawę, że zakresy desygnatów obu pojęć nie są identyczne. Jednak każdy postmodernista jest postmetafizykiem i tylko niewielu jest takich postmetafizyków, którzy nie byłiby postmodernistami (należą do nich Habermas czy Taylor). Postmetafizyka odsyła do nieco szerszego obszaru problemowego, wskazując już nie na stosunkowo wąski modernizm, ale na sięgającą co najmniej Platona tradycję metafizyczną. Dzięki temu otwiera się dodatkowe pole do dyskusji, na którym postmodernizm rozumiany jako postmetafizyka może w pełni wykorzystać swój zarówno krytyczny, jak i afirmacyjny potencjał. Powtórzmy więc: współczesny postmodernizm sprecyzowany i dojrzały, postmodernizm sceptyczny, racjonalny i pluralistyczny jawi się dziś jako postmetafizyka.

Bibliografia

- Bartoś Tadeusz. 2010. *Koniec prawdy absolutnej. Tomasz z Akwinu w epoce późnej nowoczesności*. Warszawa: W.A.B.
- Baudrillard Jean. 2005. *Symulakry i symulacja*, tłum. Sławomir Królak. Warszawa: Sic!
- Bauman Zygmunt. 2000. *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Warszawa: Sic!
- Bauman Zygmunt. 2006. *Płynna nowoczesność*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bąk Urszula. 2015. *Postmodernizm a religia*. „Konteksty Społeczne”, 3, nr 1 (5): 109–120.

¹³⁷ J.-F. Lyotard, *Poróżnienie*, tłum. B. Banasiak, Kraków 2010, s. 7.

¹³⁸ Szczegółowe określenie rozumienia postmetafizyki wymagałoby osobnego tekstu. Warto jednak powiedzieć, że chodzi tu o postmetafizykę w sensie poheideggerowskim jako próbę *Verwindung* — nie zanegowania, lecz twórczego przekroczenia myślenia metafizycznego.

- Bińczyk Ewa. 2005. *Ostatnie już ustępstwo Richarda Rorty'ego na rzecz reprezentacji*. „ER(R)GO. Teoria-Literatura-Kultura”, 2 (11): 139–152.
- Blumenberg Hans. 2017. *Paradygmaty dla metaforologii*, tłum. Bogdan Baran. Warszawa: Aletheia.
- Blumenberg Hans. 2019. *Prawowitość epoki nowożytnej*, tłum. Tadeusz Zatorski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bramorski Jacek. 2002. *Postmodernizm jako wyzwanie dla moralności chrześcijańskiej*. „Collectanea Theologica”, 72/3: 73–90.
- Bronk Andrzej. 1996. *Krajobraz postmodernistyczny*. „Ethos”, 33–34: 79–100.
- Burzyńska Anna. 2002. *Od metafizyki do etyki*. „Teksty Drugie”, 1–2: 64–80.
- Campanella Tomasso. 2004. *Miasto słońca*, tłum. Luba i Rachmiel Brandwajnowie. Warszawa: DeAgostini.
- Chromik Krzysztof. 2012. *Kryzys metafizyki a lyotardowska koncepcja ponowoczesności*. „Doctrina. Studia społeczno-polityczne”, 9: 31–37.
- Dąbrowski Mieczysław. 1995. *Postmodernizm: fakty i znaki zapytania*. „Rocznik Towarzystwa Literackiego imienia Adama Mickiewicza”, 30: 5–18.
- Deleuze Gilles. 1997. *Nietzsche i filozofia*, tłum. Bogdan Banasiak. Warszawa: Spacja.
- Derrida Jacques. 1997. *Ostrogi. Style Nietzschego*, tłum. Bogdan Banasiak. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Eagleton Terry. 1998. *Iluzje postmodernizmu*, tłum. Piotr Rymarczyk. Warszawa: Spacja.
- Gellner Ernst. 1997. *Postmodernizm, rozum i religia*, tłum. Maciej Kowalczyk. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Grzegorzczak Andrzej. 1996. *Postmodernizm przeciwko prawdzie*. „Ethos”, 33–34: 150–159.
- Habermas Jürgen. 1987. *Modernizm — niedopełniony projekt*, tłum. Adam Sobota. „Odra”, 7–8: 45–53.
- Habermas Jürgen, Richard Rorty, Leszek Kołakowski. 1996. *Stan filozofii współczesnej*, tłum. Józef Niźnik. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Hassan Ihab Habib. 1982. *Dismemberment of Orpheus: Towards a Postmodern Literature*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Hicks Stephen. 2004. *Explaining postmodernism: Skepticism and Socialism from Rousseau to Foucault*. Roscoe, IL: Ockham's Razor.
- Kaczynski Theodore. 2018. *Industrial Society and Its Future*. Westminster: Pub House Books.
- Kant Immanuel. 2012. *Odpowiedź na pytanie: czym jest oświecenie*, tłum. Tomasz Kupś, [w:] Immanuel Kant, *Dzieła zebrane*, t. 6. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Kearney Richard. 2009. *Anatheism. Returning to God after God*. New York: Columbia University Press.
- Kobyliński Andrzej. 2014. *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Legutko Ryszard. *Postmodernizm*, https://portal.tezeusz.pl/cms/quickstart-3.6.2/fileadmin/Image_Archive/R_Legutko_Postmodernizm.pdf (dostęp: 22.09.2023).

- Lyotard Jean-François. 1997. *Kondycja ponowoczesna*, tłum. Małgorzata Kowalska, Jacek Migasiński. Warszawa: Aletheia.
- Lyotard Jean-François. 1998. *Postmodernizm dla dzieci*, tłum. Jacek Migasiński. Warszawa: Aletheia
- Lyotard Jean-François. 2010. *Poróżnienie*, tłum. Bogdan Banasiak. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Marquard Odo. 1994. *Apologia przypadkowości*, tłum. Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Marquard Odo. 1994. *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Marquard Odo. 2001. *Szczęście w nieszczęściu*, tłum. Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Miklaszewska Justyna. 2012. *Radikalne oświecenie a myśl współczesna*. „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria”, 21, nr 3 (83): 489–503.
- Morawski Stefan. 1996. *Paradygmat filozofowania*, „Ethos”, 33–34: 125–133.
- Morawski Stefan. 1996. *Troubles with postmodernism*. New York: Routledge.
- More Thomas. 2001. *Utopia*, tłum. Kazimierz Abgarowicz. Warszawa: DeAgostini.
- Pałubicka Anna. 1990. *Na marginesie tezy J. Habermasa o neokonserwatywnym charakterze postmodernizmu*, „Sztuka i Filozofia”, 2: 77–99.
- Perlikowski Łukasz. 2018. *Pluralizm racjonalności i pluralistyczna krytyka imparcjalizmu*, „Kultura i Edukacja”, 1 (119): 11–28.
- Ricoeur Paul. 1985. *Egzystencja i hermeneutyka*, tłum. E. Bieńkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz, J. M. Godzimirski, H. Igalson, J. Skoczylas, K. Tarnowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Rorty Richard. 1996. *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. Wacław Popowski. Warszawa: Spacja.
- Rorty Richard. 1999. *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. Janusz Margański. Warszawa: Aletheia.
- Rorty Richard. 2011. *Autobiografia intelektualna*, tłum. Ewa Bińczyk, Janusz Grygień. „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria”, 20, nr 3 (79): 9–41.
- Sloterdijk Peter. 2009. *Derrida, an Egyptian: On the Problem of the Jewish Pyramid*, tłum. Wieland Hoban. Cambridge: Polity Press.
- Sloterdijk Peter. 2010. *O ulepszeniu dobrej nowiny. Piąta Ewangelia Nietzschego*, tłum. Tymoteusz Słowiński. Wrocław: Toporzeł.
- Sloterdijk Peter. 2013. *Gorliwość Boga. O walce trzech monoteizmów*, tłum. Bogdan Baran. Warszawa: Aletheia.
- Sochoń Jan. 2004. *Ponowoczesne losy religii*. Warszawa: Oficyna Wydawniczo-Poli-graficzna „Adam”.
- Szahaj Andrzej. *Postmodernizm*, <https://repozytorium.umk.pl/bitstream/handle/item/1057/A.%20Szahaj%2C%20Postmodernizm.pdf?sequence=1> (dostęp: 22.09.2023).
- Szahaj Andrzej. 1996. *Co to jest postmodernizm*, „Ethos”, 33–34: 63–78.
- Szkaradnik Katarzyna. 2012. *Metanarracja postmodernizmu? O Aporiach myśli wyzwolonej*, „Hybris”, 17: 101–120.

- Vattimo Gianni. 1999. *Belief*. Cambridge: Polity Press.
- Vattimo Gianni. 2002. *Nietzsche: An Introduction*, tłum. Nicholas Martin. New York: Continuum International Publishing Group.
- Vattimo Gianni. 2003. *After Onto-theology: philosophy between science and religion*, [w:] *Religion after Metaphysics*, ed. Mark Wrathall, pp. 29–36. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vattimo Gianni. 2006. *Koniec nowoczesności*, tłum. Małgorzata Surma-Gawłowska. Kraków: Universitas.
- Vattimo Gianni. 2006. *Spółczesność przejrzyste*, tłum. Magdalena Kamińska. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
- Vattimo Gianni. 2008. *Dialogue with Nietzsche*, tłum. William McCuaig. New York: Columbia University Press.
- Vattimo Gianni. 2011. *Poza interpretacją*, tłum. Katarzyna Kasia. Kraków: Universitas.
- Vattimo Gianni, Paterlini Piergiorgio. 2011. *Nie być Bogiem. (Auto)biografia na cztery ręce*, tłum. Katarzyna Kasia. Warszawa: Krytyka Polityczna.
- Vattimo Gianni, Zabala Santiago. 2011. *Hermeneutic communism from Heidegger to Marx*. New York: Columbia University Press.
- Welsch Wolfgang. 1998. *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. Roman Kubicki, Anna Zeidler-Janiszewska. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Wielomski Adam. *Niemieckie korzenie postmodernistycznej deprawacji*, <https://konserwatyzm.pl/wielomski-niemieckie-korzenie-postmodernistycznej-deprawacji/> (dostęp: 22.09.2023).
- Wierzbicki Alfred. 1996. *Postmodernizm czyli kłopoty z moderną*, „Ethos”, 33–34: 116–124.
- Wilkoszewska Krystyna. 2000. *Wariacje na postmodernizm*. Kraków: Universitas.
- Zawadzki Andrzej. 2009. *Literatura a myśl słaba*. Kraków: Universitas.
- Ziemińska Renata. 2013. *Historia sceptycyzmu*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Ziemiński Ireneusz. 1996. *Postmodernizm a dylematy człowieka*, „Ethos”, 33–34: 141–149.

ZOLTÁN SÓSTAI
ORCID: 0009-0007-8628-4276
Eötvös University, Hungary

Modelling Qualia with Physical Computers

Abstract: According to Frank Jackson's knowledge argument, Mary, who lives in a black-and-white world, has all the physical knowledge about the world, yet she has new information when she sees a red apple. If we accept this, then physicalism – according to which the description of the world can be realised entirely with the help of physical theories – is false. However, even if Jackson's argument about new information is true, we do not have to discard physicalism. Even exclusively physical computer systems are not capable of predicting their own sensory information if they are built using a specific structure and complexity. It can be shown that a specific type of computational system can lead to the creation of decision-related unpredictability of a specific type of sensory information. This investigation takes a charitable position towards the concept of qualia to provide it with a physicalist and computationalist explanation.

Keywords: Turing-Machine, Halting Problem, Knowledge Argument, Physicalism, Qualia

Introduction and problem description

In his article *Epiphenomenal Qualia*¹, Frank Jackson describes a thought experiment aimed at showing that qualia – quotients in English – are fundamental qualitative sensations that even a person with perfect physical knowledge, i.e. with precise knowledge of the initial conditions and the relevant physical laws, cannot know. If we accept the conclusion of this intuitive description of the problem as true then we must conclude that physicalism, according to which the description of the

¹ Jackson, F., 1982. Epiphenomenal qualia. *Philosophical Quarterly*, 32 (April), pp. 127–136.

world can be fully realised by means of physical theories, is false. This intuitive knowledge argument can, however, be explained by a physicalist theory of computer systems, according to which, even in the case of computer systems bounded by the physical Church-Turing thesis² – i.e. exclusively physical – it can be shown that these systems, given a certain structure and a certain complexity, are not capable of computing their own perceptual information correctly in advance – even if they possess information about all the facts of the world. This means that a fundamental unpredictability affects the knowledge of all physical computational systems. I base my original arguments in part on Popper’s³ and Lloyd’s⁴ arguments about the unpredictability of indeterminism and free will, taking into account their critical revision⁵. In particular, Lloyd’s argument based on the computational unpredictability of physical systems will be applied and extended with a concrete physical, computational model to explain qualia. For example, unpredictability may occur in the following actual case: Input > RGB Camera > *Filter X* > Image > Agent

In the example, one element of the computer system (the image-altering *Filter X*) behaves as a black box⁶ for the agent (Agent *M*), which can also be considered as another element of the system. The program of *Filter X* cannot be directly known, except by examining its output and input states. However, the computation of *Filter X* in the system occurs anyway. If in such a case the program of *Filter X* is sufficiently complicated, Agent *M* will be unable to correctly predict the operation of *Filter X* or the associated decision problem.

A question about colour information can always be trivially matched with a question about a decision problem. This can be done by asking multiple yes/no questions, e.g. “*What colour will image $U(q)$ be?*” can be mapped to the decision problem “*Will image $U(q)$ be yellow (or any other colour)?*”. The decision problem thus poses the question of whether the computational process that the agent perceives to be taking place in any case, where the program of an element of the process is a black box for the agent, can be predicted in advance by the agent.

A negative response to this question can have several causes, revealing deeper and deeper layers of the problem. Firstly, it is due to the problem of induction⁷, whereby the program of *Filter X* cannot be unambiguously determined by examining

² Deutsch, D., 1985. Quantum theory, the Church-Turing principle and the universal quantum computer. *Proceedings of the Royal Society*, 400 (1818), pp. 97–117.

³ Popper, K., 1950. Indeterminism in classical and quantum physics. *British Journal for the Philosophy of Science*, 1, pp. 117–133, 173–195.

⁴ Lloyd, S., 2012. A Turing Test for Free Will. *Philosophical Transactions of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, 370, pp. 3597–3610.

⁵ Author, 2023. Analysis of the physical Church-Turing thesis and some philosophical implications of the halting problem. In: M. Nemes, ed., *Impact Points IX. Proceedings of the Conference of the Philosophy Department of the National Association of Doctoral Students*. Budapest: National Association of Doctoral Students, pp. 145–158.

⁶ Ashby, W.R., 1957. *An Introduction to Cybernetics*. 2nd impression. London: Chapman & Hall, pp. 86–93.

⁷ Henderson, L., 2022. The Problem of Induction. In: E.N. Zalta and U. Nodelman, eds., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2022 Edition)*. [online] Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/induction-problem/> [Accessed 22 May 2024].

a finite number of input-output pairs. Even though it cannot be unambiguously determined, it is still possible for *an agent* – if it has such a capability – to predict it correctly using appropriate heuristics. If, however, *Filter X* contains hidden complexity, hidden parameters⁸ – especially if the hidden parameters are rapidly and continuously changing – or if *Filter X's* program is written in a Turing-complete language⁹ and the program exploits its complexity, then Agent will be unable to predict *Filter X's* operation correctly.

Taking this to the next level, due to the undecidability of the Turing equivalence problem¹⁰, it is generally undecidable for Agent *M* whether the program of the filter it predicts is identical to the program of *Filter X*. Since the Turing equivalence problem is reduced to the halting problem, the consequence of the latter's undecidability is that *Filter X's* program is generally not correctly predicted¹¹. In such a case, the general decidability problem for agent *M* can be formulated as “*Is it decidable for me whether the sensory information encountered in $U(q)$ is the same as the sensory information produced by some program n of my own?*”

If the whole system and one of its programs can be of any complexity, we are faced with the general case of the halting problem. This however is not yet enough to consider any such described system as physical. Realistically, if we consider only finite, time-constrained computers, where *t* involves an empirical measurement constraint on the halting behaviour of any program *n*, it can be said that these *t* time-constrained systems will not be able to correctly predict their own decisions about their sensory information in *t* time¹². This shows that for finite physical systems, the problem is undecidable.

Thus, a deterministic, physical explanation can be given for the creation of qualia, that makes an event (e.g., a decision about colour information, sensory information) fundamentally unpredictable from the agent's own subjective point of view, even though it is objectively determined. However, since this event does definitely occur, and the agent is able to know this when it occurs, this means that the agent is able to know information that is in principle impossible to predict correctly in advance, given only an accurate knowledge of physical laws and initial conditions. Despite the unpredictability, the predicted states of sensation do occur, and in this case their occurrences – at the moment when they occur – have a surprising power. We can then say that the immediate experience of the state, when it occurs for the agent, will certainly be surprising, exceeding the agent's previous knowledge – exactly as it is described in Jackson's knowledge argument.

In which case can a physical computer agent (hereafter agent) have unpredictable sensory information?

⁸ Ashby, W.R., 1957. *An Introduction to Cybernetics*, p. 141.

⁹ Jones, N.D., 1997. *Computability and Complexity: From a Programming Perspective*. Cambridge, MA: MIT Press, p. 227.

¹⁰ Sipser, M., 2006. *Introduction to the Theory of Computation*. 2nd ed. Boston, MA: PWS Publishing, p. 220.

¹¹ Lloyd, S., 2012. A Turing Test for Free Will, p. 3602.

¹² *Ibid.*, p. 3603.

1. If the system that can compute the sensory information is physical.
2. If an agent capable of processing sensory information is part of a physical system S that is capable of generating predictions about sensory information using hypotheses and is able to answer decision problems about them, such as “*Will the image produced by the filter acting on camera image $U(q)$ be yellow?*” or “*Will image $U(q)$ be modified by filter n ?*”
3. If a given piece of sensory information (e.g. colour information) cannot be correctly predicted by the agent, even if the prediction is done using finite, empirical measurement constraints.

The system performing the physical computations

Since it is difficult to define precisely why and when a system, especially a computational system, is physical, we can define such a system by assuming that the physical Church-Turing thesis is satisfied. The formulation of the physical Church-Turing thesis by David Deutsch is as follows¹³: “*Any finitely realisable physical system can be perfectly simulated by a finitely realisable universal computer.*”

In its traditional form, the Church-Turing thesis is an intuitive conjecture¹⁴. According to this conjecture, a function is algorithmically computable if and only if it is computable by a Turing machine. The thesis establishes a link between the formal definition of the Turing machine and the informal definition of algorithmic computability, and is itself an informal thesis, impossible to prove formally. The physical version of the thesis claims more than that. It can even be interpreted as a potentially falsifiable scientific theory: in physical reality, there are no computers – hypercomputers¹⁵ – whose capabilities extend beyond the computational capabilities of Turing machines.

The assumption of the physical Church-Turing thesis ensures that the physical decision process can be simulated on a Turing machine. And if it can be simulated on a Turing machine, then the physical systems under analysis can only perform computations that can be recursively computed by Turing machines. Thus all the limitations of Turing machines will apply to physical systems. In this way, if a certain program, namely the halting program, cannot be computed by Turing machines¹⁶, then there cannot be a physical computer system that can compute it. The usefulness of the thesis for the line of thought presented in this paper is that, even if the physical Church-Turing thesis is accepted as a strict metaphysical premise, there may exist sentient information for a computer system that is not predictable.

¹³ Deutsch, D., 1985. Quantum theory, the Church-Turing principle and the universal quantum computer, p. 101.

¹⁴ Copeland, B.J., 2020. The Church-Turing Thesis. In: E.N. Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2020 Edition)*. [online] Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/church-turing/> [Accessed 22 May 2024].

¹⁵ Copeland, B.J., 2020. The Church-Turing Thesis. In: E.N. Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2020 Edition)*. Section 5.3.3. [online] Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/church-turing/> [Accessed 22 May 2024].

¹⁶ Sipser, M., 2006. *Introduction to the Theory of Computation*, pp. 173–182.

It must be emphasised that in order to imagine the computational system in question as physical and not abstract, it must apply empirical measurement constraints on halting behaviour, so it must be able to set constraints such as a time boundary to measure if a computation halts or not. Then, it has to be analysed if the same type of unpredictability also holds for such a finitely constrained system.

The model of system S computing decisions about sensory information

This chapter presents a formal model, based on physical computation, i.e. a physicalist and functionalist model called *system S* from the point of view of philosophy of mind. The general model builds on the basic concepts of computer science¹⁷ to define a decision problem and agent M that can in principle solve the decision problem. In computational theory, a problem is usually defined as the question of deciding whether a given string is a member of some language¹⁸. The present formal model, in contrast, aims to give the problem a semantics, i.e. to interpret a concrete problem of evaluating colour information as a decision problem computable by a Turing machine. A formal description of the general model is given below, with a textual explanation of the concepts and definitions in the description of the specific problem interpreted in the model:

Variables:

n : the variable representing the n -th Turing machine in an enumeration of Turing machines

x : a variable representing any string, symbol or sequence of symbols in the L_n string

y : a variable representing any element of the formal language of the domain U

($io1$): variable representing a single input-output pair for L_n

($io2$): variable representing an interpreted single input-output pair for L_n

($io3$): a variable representing a single initial condition-outcome pair for UP

U :

Problem domain.

UP :

Decision problem with specific conditions, a question to be decided. The question is related to problem domain U .

L_n : A Turing machine, where L_n is the n -th Turing machine in a certain enumeration.

¹⁷ Hopcroft, J.E., Motwani, R. and Ullman, J.D., 2006. *Introduction to Automata Theory, Languages, and Computation*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, pp. 1–36.

¹⁸ Ibid., p. 31.

L_n _ *io1*:

L_n A Turing machine with input-output pairs, where L_n is the n -th Turing machine in a certain enumeration.

L_n _ *io2*:

This is the n th L_n Turing machine with input-output pairs, which M interprets as the hypothetical solution of UP . In other words, L_n is a given hypothesis for a hypothetical solution to the UP problem, generated by interpreting the input and output variables of the Turing machine L_n .

$INTP(L_n)$:

$INTP(x)$: For every expression x in the physical tape-alphabet of computer L , $INTP(x)$ yields an element y in the domain U . Specifically, for the uninterpreted input symbols of the alphabet of L , $INTP()$ assigns a set of initial conditions in U . For the uninterpreted output symbols of the alphabet, $INTP()$ assigns a set of results in U . $INTP(L$ _ *io1* \rightarrow L _ *io2*), in other words it follows from the definition of $INTP$ that a computation L is now interpreted as computing a certain problem UP .

M :

M is an intelligent agent capable of theory generation and theory selection. The problem domain of M is U . The problem UP is restricted to U and M . M can generate a number of hypotheses L_n and then eliminate any false L_n based on a truth function.

$TRUE(L_n, UP)$:

L_n _ *io2* IFF UP _ *io3* each(*io2*) and (*io3*) pair, for a given L_n

Sensory information is the output value of an image input calculated by a computer program. Information processing must always be involved in the digitization of physical information¹⁹. The operation of a CMOS sensor in a web camera cannot be achieved without signal processing²⁰. However, these signal processing programs are typically simple, meaning that their operation is completely known by knowing the program code, and the program code cannot be changed by the computer system²¹. There is, however, a class of these programs that can be programmed in a Turing-complete language. Photoshop filters, for example, are typically such programs²². If the programming language of these filters is Turing-complete, and

¹⁹ Chakravorty, P., 2018. What is a Signal? [Lecture Notes]. *IEEE Signal Processing Magazine*, 35(5), pp. 175–177.

²⁰ Fossum, E.R. and Hondongwa, D.B., 2014. A Review of the Pinned Photodiode for CCD and CMOS Image Sensors. *IEEE Journal of the Electron Devices Society*, 2 (3), pp. 33–43.

²¹ Barkalov, A., Titarenko, L. and Mazurkiewicz, M., 2019. *Foundations of Embedded Systems*. Cham: Springer International Publishing, p. 195.

²² Knoll, T., et al., 2003. *Adobe Photoshop Application Programming Interface Guide*. Version CS ed. Adobe Systems, pp. 19–20. Retrieved November 28, 2019, via UserManual.wiki.

indeed any algorithm can be written for the filters, then the filters correspond to a Turing machine.

Every computational task related to a transformation (e.g., applying a filter to an image) implicitly corresponds to a computational task representing a decision problem, even if this decision problem is not explicitly expressed. The transformation computational task in this case may be a colour-value transformation by the filter (e.g. yellow filter). The computer calculates what a given image will look like after the filter has been applied. The output is a colour-related value (“*image q will be yellow*”). However, in addition to the transformation task, there is also an implicit decision task: predicting whether the result of applying the filter satisfies a certain condition or criterion (e.g. “*Will image q be yellow?*”). This secondary task is a decision problem where the output is no longer a colour, but a “yes” (1) or “no” (0). In the example, if the filter is consistently yellow, the implicit secondary computation is always „yes” (the image will be yellow), which is a *trivial* decision problem. In more complex cases, where the outcome of the primary task is not simply determined, the implicit secondary prediction task becomes meaningful and complex.

As a concretization of the general model, the specific decision problem UP1 can then be formulated: “*is the filter applied to image q the same as the filter X already applied to camera image U?*”

Thus $U(q)$ is the universe of camera images q that already have a certain filter X applied. L_n contains the program of a given filter, which is the n -th filter in an arbitrary enumeration. M is an agent capable of generating and selecting theories about filters. The decision problem thus poses the question whether the computational process X that would otherwise take place in any case, where the program of some element X of the process is unknown, is predictable for agent M . Formally, the decision problem UP1 can be expressed in the simplest way, with a single input, as follows: $UP1(q)$: “*Will the image $U(q)$ be yellow (or any other colour)?*”

The instances (unique inputs) of the problem and the inputs of the program L_n to solve the problem are unique q images. A specific L_n is thus a hypothetical solution to the problem, which computes in advance whether applying a filter to q images will result in an image of the specified colour. For each image, L_n evaluates $UP1(q)$ to correctly predict the colour information decision. This will be a hypothetical answer to the question posed by UP1. Both the problem and the output of the Turing machine that computes the output of UP1 are logical binary values: 0 or 1, which can be false or true, but can also be undefined.

Key concepts

Sensory information, colour information: output data of the camera image $U(q)$ that appears as input to agent M after further computation. In this example, it is equivalent to the information content of an RGB image. If the program of L_n is generic and the complexity of the filter program is increased, the sensing information can be not only colour information but also any other sensing information. In this case, the ‘*sense*’ may correspond to the input of any peripheral of M , or even to any

input of M that is computed as the output of programs for M . Given the appropriate complexity of L_n , they may co-occur and the sensory information may interact.

Detection process: the process of calculating the output value of $U(q)$ from a set of q images. In the case of the system, this can be done directly, or it can be done by prediction, or precomputation, generated by the agent.

Decision value related to sensory information, colour information: an output value of $UP1(q)$. The output of $UP1(q)$ is a logical value based on the colour result of applying the filter to image q . Thus defined, the output of $UP1(q)$ is no longer just colour information, but is now a yes/no answer to a question about colour information.

Prediction, forecast, decision: when M generates the hypothesis L_n and then computes the interpreted output of L_n with at least one input q , then L_n forms a forecast. Since L_n represents a decision or answer related to a decision problem, L_n also computes a decision related to $UP1$ at the same time. The output of the prediction or decision is binary, representing a yes or no answer to the decision problem.

Prediction of a decision on a piece of sensory information: a decision problem. Can the value of $UP1(q)$ be computed in advance by a correct program?

Evaluation: Evaluation of $TRUE(L_n, UP)$ for any input.

Definition of system S: Based on the above, S is a system capable of computing sensory information in two ways. S is primarily a system that computes sensory information from a source $U(q)$ using a program X , where the program X is unknown to agent M (black box), but the result of the computation of X is presented to agent M as input sensory information. This sensory information and the decision problems associated with the sensory information in S are computed by X in any case. S is also, in a secondary way, a system for predicting UP decision problems related to sensory information by means of L_n programs, in which Agent M can generate and evaluate L_n programs that hypothetically compute these UP problems.

When is a decision on sensory information not predictable?

Type S systems exist. In practice, an image processing system interprets the incoming information, the display of any image presupposes a certain amount of information processing²³. Therefore, the display of information requires the execution of some computational process.

Self-learning, artificially intelligent agents are capable of modifying, creating and running programs, generating and evaluating hypotheses²⁴. One such system is ChatGPT²⁵, in which the problem of unpredictability can be demonstrated experimentally. If, for example, the AI agent is able to detect that its camera image,

²³ Chakravorty, P., 2018. What is a Signal? [Lecture Notes], p. 176.

²⁴ Mohri, M., Rostamizadeh, A. and Talwalkar, A., 2012. *Foundations of Machine Learning*. Cambridge, MA: MIT Press.

²⁵ OpenAI, et al., 2023. GPT-4 Technical Report. *arXiv*. [online] Available at: <https://arxiv.org/abs/2303.08774> [Accessed 22 May 2024].

which previously behaved in a constant, predictable way, does not display the world in the same way as before under new conditions, but has no direct information about why this happens, the agent can infer that there is some filter between the world and the camera image in the computational process. This filter then acts as a black box for the agent, i.e. it can only deduce what exactly the filter's program is by examining the input-output information pairs.

It follows from the description of the system S that the agent M creates predictions in order to predict the program of its own existing *Filter X*. These predictions are based on finite pairs of input-output information, so they are in fact generated in the same way as any empirical theory²⁶. In such a case, the consequence of the problem of induction is that the program of the filter cannot be uniquely determined by finite observation.

As an interesting example of such unpredictability, we can imagine all possible states of an image from a camera with a resolution of only 320×200 pixels and a colour depth of only 1 bit are 2^{64000} . If the number of atoms in the universe is $\sim 10^{82} = \sim 2^{256}$, and we want to physically realise and store these possible states as data, it is understandable why Agent M is not able to compute all possible states, i.e. all possible sensory information, in advance and why Agent M has to guess them by some heuristic.

The problem is further complicated if *Filter X* contains one or more continuously varying hidden parameters. A hidden parameter²⁷ in this case means that the output of the filter depends on some environmental variable that is not observable to the system in a constant way. If, for example, the filter varies as a function of temperature, and the agent is exposed to continuously fluctuating temperature conditions, it will receive sensory information indistinguishable from a random program. Under these conditions, the principle of the filter cannot be learned²⁸. As a concrete example, it is also possible to generate a hidden parameter by basing the colour added by the filter on the colour of a particular pixel of the camera image, or even on the average colour of the image.

The general case of the prediction problem of sensory information

For general unpredictability, additional conditions must be met. If both the primary computational processes that are directly involved and the secondary computational processes that predict them are sufficiently complex, a system can be created whose state of ignorance corresponds perfectly to the state Jackson describes for Mary²⁹, in which something is then missing from her knowledge before she leaves the black and white room.

²⁶ Popper, K., 1959, 2005. *The Logic of Scientific Discovery*. Taylor & Francis e-Library, pp. 37–56.

²⁷ Ashby, W.R., 1957. *An Introduction to Cybernetics*, p. 141.

²⁸ *Ibid.*, p. 134.

²⁹ Jackson, F., 1982. Epiphenomenal qualia, pp. 127–136.

Filters³⁰ are usually only a narrow class of all executable programs. However, in order to be undecidable, it is necessary that the class of programs under consideration is equal to the class of all possible programs, i.e., it is a necessary precondition that the program used to process the camera signal must be written in a universal, Turing-complete program language. The digital filters and image processing plug-ins used in computers and cameras are exactly such, typically software written in C++.

For example, an undecidable program might be implemented in the following pseudocode program. For the sake of example, suppose that there exists some standard enumeration of filter programs L_n and suppose that there exists a standard enumeration of program inputs i_n .

Filter Program 2 (def):

Get image 'q'.

$n = \text{Rnd}(n)$

Get ' i_n '.

Get ' L_n '.

If $L_n(q+i_n)$ halts, then colour 'q' green.

If $L_n(q+i_n)$ doesn't stop, then colour 'q' red.

In general, the problem of prediction is reduced to the problem of Turing equivalence³¹. Briefly, the Turing equivalence problem is as follows: given two programs P and Q , do they give the same result for all possible inputs? In theory, we can easily construct a Turing machine Q that always stops. Then suppose that we have a program PEQ that checks the equivalence of Q with another arbitrary program P such that $PEQ(P, Q)$ is true if and only if P stops for all possible inputs. Thus, if we had such a program $PEQ(P, Q)$, we could solve the halting problem, which is undecidable. Therefore, $PEQ(P, Q)$ is also undecidable.

It must be emphasised that the problem of Turing equivalence is not a physical problem, because in physical reality, no two programs can be *equivalent*. Therefore in real-life application, this problem is better understood as a correspondence problem, especially in the upcoming case, where Agent M must utilise empirical measurement constraints on the halting condition of any program. In such a case, two physical programs can be considered *corresponding to each other* if they match each other according to predefined empirical criteria, e.g. they have the same program size or run for the same amount of time.

How is the general case of unpredictability using the halting problem invoked? Interpreting Seth Lloyd's similar conjecture about free will³², and interpreting the given problem in this way as a decision problem, the undecidability of the halting problem is represented in the system as follows. The n -th decision unit of the system solving the decision problem corresponds to a program L_n computing a decision on sensory information, which receives the information needed to make the decision based on q inputs, and then reaches the decision result $n(q)=(yes)$, $n(q)=(no)$, or no

³⁰ Gonzalez, R., 2018. *Digital Image Processing*. New York, NY: Pearson.

³¹ Sipser, M., 2006. *Introduction to the Theory of Computation*, p. 220.

³² Lloyd, S., 2012. A Turing Test for Free Will, pp. 3597–3610.

result ($n(q)$ undefined). A prediction is thus in fact nothing more than a decision or a decision process, i.e. a computational process that, for any q inputs of a given program L_n , gives a result $n(q)=(yes)$, $n(q)=(no)$, or $n(q)$ undefined.

In the case of prediction using a general program, the variable n in fact denotes a class of decisive physical units – all such units, i.e. the entire class of these units – which can be recursively enumerated³³. When can n be any program? When n programs can process not only q pieces of image information, but also any other $q'=(q+i)$ pieces of information. When can input q' be any? This is possible in several cases. For example, it is possible when any other input i can be added to image q , i.e. $q'=(q+i)$. But it is also the case when $q = m(i)$, i.e. input image q can itself be an image generated by a subroutine m from input i . Such a general M agent, performing any n predictions, cannot predict its decision results. Consider the following function f_m computed by the agent's m program: $f_m(n, q) = n(q)$ when L_n stops at input q , and $f_m(n, q)=F(fail)$ when L_n does not stop at input q . Given the undecidability of the halting problem, the result of this $f_m(n, q)$ cannot be computed in general by any m programs of agent M ³⁴.

The finite, physical case of the prediction problem

The assumption of finiteness is consistent with the fact that real physical systems must make decisions within a certain time interval. Suppose that t denotes the maximum length of the number of computation steps taken and also the number of states or instructions. The class of time-limited decision systems can then be defined as follows. $L_{n t}(q) = L_n(q)$ if the decision system L_n gives an output signal at input q in t steps or even fewer steps, and $L_{n t}(q) = \emptyset$ otherwise. This implies that if there is no answer within step t , then this means that the answer is 'no'. Using the diagonalization procedure, we then obtain that for finite-time decision makers, deciding 'yes' or 'no' within time t usually takes longer than t . In this case, time-limited Turing machines output $L_{n t}(q)$ for input q . Let $f(L_{n t}, q) = L_{n t}(q)$. In this case, f answers the question of what decision system decided within time t . Therefore, f can be computed **no matter what**: there exists a Turing machine that computes $f(L_{n t}, q)$ for an input (L_n, q) . But it cannot do this in time t . That is, any general procedure for deciding what the decision makers decide takes more time than the execution of the decision. To prove this, consider the following:

1. Consider the two-dimensional list A_T whose (L_n, q) -th value is $f(L_{n t}, q)$. This list contains all programs $L_{n t}(q)$ that can be computed within time t .
2. Let $f(L_{n t}, q) = L_{n t}(q)$.
3. Let $g(q) = \emptyset$ if $f(q, q) = 1$, and vice versa. That is, $g(q) = \sim f(q, q)$.
4. If f can be calculated within time t , so can g .
5. But if g can be computed in time t , then $g(g)$ is necessarily equal to $f(g, g)$ (2).
6. And this is a contradiction, since $g(g)$ is defined to be equal to $\sim f(g, g)$ (3).

³³ Sipser, M., 2006. *Introduction to the Theory of Computation*, p. 170.

³⁴ Lloyd, S., 2012. A Turing Test for Free Will, p. 3602.

As a result, neither f nor g can be computed in time t . In fact, $g(q)$ can usually be computed in time $O(t^2)$ ³⁵. If our original question was “*will the decision system make a decision in time t , and what will the decision be?*”, the answer will take longer than time t for the decision system to make a decision. If this line of reasoning is correct, then $f_t(L_{n-t}, q)$ is in no way representative of the question of whether *the system itself or the class of decisions of which $f_t(L_{n-t}, m)$ is a part of* will stop, and if so, at what value before time t . In any case, this function cannot refer to *itself*, even indirectly, since this function cannot be part of the two-dimensional table above. In this case, the conclusion is that t -finite physical computational systems cannot predict the totality of the output values of t -finite physical computational systems³⁶.

Since only finite systems with measurement constraints on halting behaviour can be considered as real physical systems, it is reasonable to ask why it is important to argue for the general case. The reason is that Frank Jackson’s original thought experiment asked what Mary could or could not know in case she had perfect knowledge of all physical facts and all physical theories. If only the finite case had been argued for, then a non-physicalist defender of qualia could appeal that the finite case of the prediction problem with measurement constraints does not operate with the perfect knowledge of *all* physical facts.

Demonstrating unpredictability with a thought experiment

Consider the computing physical agent described above, let us call it Mary-demon after Jackson’s Mary. Let us consider Mary-demon’s knowledge and abilities to be as powerful as those of Laplace’s demon³⁷, with the important remark that Mary-demon is also a physical entity, i.e. it is *itself part of the physical universe*³⁸. Suppose that Mary-demon not only knows all physical facts but is also capable of prediction along all *possible* scientific theories, i.e. capable of simulating all possible decision processes along any possible physical facts. Consider all possible brain-state configurations of Mary-demon, including all the facts of the world, as simulatable on a Turing machine. Even this system would then be incapable of predicting all future states, given the undecidability of the halting problem³⁹.

Mary-demon’s knowledge only covers the decisions that can ever be physically realised. It is important to note that, under these conditions, she does not necessarily

³⁵ Hartmanis, J. and Stearns, R.E., 1965. On the computational complexity of algorithms. *Transactions of the American Mathematical Society*, 117, pp. 285–306.

³⁶ Lloyd, S., 2012. A Turing Test for Free Will, pp. 3602–3603.

³⁷ Laplace, P., 2009. *Essai Philosophique sur les Probabilités*. 5th ed. Cambridge: Cambridge University Press.

³⁸ Popper, K., 1992. *The Open Universe: An Argument for Indeterminism From the Postscript to the Logic of Scientific Discovery*. London: Routledge, p. 29.

³⁹ Turing, A.M., 1936. On computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem. *Proceedings of the London Mathematical Society*, 42, pp. 230–265 [Erratum in *Proceedings of the London Mathematical Society* (1937) 43, p. 544–546].

realise every single Turing machine, but only some narrow class of them. Since the undecidability of the halting problem requires that, in the general case, the class of Turing machines in the problem includes all Turing machines, this alone would not necessarily make Mary-demon unable to predict her own sensory information. Then the condition that the demon itself is part of the physical universe becomes important. If this is so, then – considering that the physical universe has a finite bound – we are not dealing with the general case of the halting problem, but rather with the finite case described above. The argument then describes a finite physical process that can be used to explain the knowledge gap in Jackson's thought experiment above. Despite the indeterminacy caused by the undecidability of the halting problem, the unpredictable computations of the system do in fact occur, in which case they are unexpected and surprising at the moment they occur and the perceiving physical agent learns that they constitute new – but entirely physical – knowledge. If we identify this state with the appearance of a quale, we get a physicalist, mechanistic, non-intuitive explanation of qualia.

The implications of the unpredictability are thus also related to the philosophy of mind's views on qualia. According to Dennett⁴⁰, the properties of qualia are privacy, infallibility, inexpressibility, and intrinsicity. All of these can be interpreted in the above model. Predictable sensory information cannot be unique, for if it can be predicted, it can be predicted more than once, and moreover, predictable information can be predicted for other systems, provided that predictability presupposes complete knowledge of the program code and its outputs. If the program code is known, it can be copied, in which case the uniqueness of the outputs is lost. In contrast, sensory information that is not predictable, but is nevertheless displayed, can be considered unique. Because of its uniqueness, this information is both completely private for *M* and subjective⁴¹, in that it is computed exactly (but not in advance) only for *M*. For the reasons given above, sensory information is also inexpressible in the sense that the program required for its occurrence cannot be determined, nor can it be passed on to any other system. If the program of *filter X* is not directly known, then the program of the entire system *S* containing *filter X* is not exactly known. An external system *K* would then be unable to predict the state of *S* (and *M*) for exactly the same reasons that *M* is unable to accurately predict the program of *filter X*. Because of the induction problem and the Turing equivalence problem, system *K* cannot compute what *M* computes at the moment it computes the output of the filter program. *M* is also infallible about the appearance of sensory information⁴². Since *M* is the last member of an information processing chain, it cannot be mistaken in the sense that when information appears to it, it already has the modifications it has already undergone. Intrinsicity is the consequence of the fact that the unpredictability does not depend on external factors, but is simply a consequence of the system's own structure.

⁴⁰ Dennett, D.C., 1988. Quining Qualia. In: A.J. Marcel and E. Bisiach, eds., *Consciousness in Contemporary Science*. Oxford: Oxford University Press.

⁴¹ Nagel, T., 1974. What is it Like to be a Bat?. *Philosophical Review*, 83 (October), pp. 435–450.

⁴² Dennett, D.C., 1988. Quining Qualia.

In an epistemological sense, it misses from M 's knowledge – since it cannot predict an event, hence it does not know the explanation of the occurrence of the event –, but this does not necessarily mean that it misses from M 's knowledge of the physical world in a metaphysical sense – since this predictability would occur even if M really knew everything about the functioning of a determinate physical universe, and the universe really did contain only physical matter. To quote Joseph Levine⁴³, it cannot be metaphysically excluded that pain (which is a sensory information) is equivalent to the occurrence of some physical process (the firing of C-fibres, or the computation of a filter by a computer that will occur anyway), but if it is, it is a brute, inexplicable fact for agent M .

The sensory information presented to M is determined by the system S , but in principle is unpredictable from the state of the agent M . Thus, this unpredictability reinforces the illusion of independence of higher and lower levels (i.e., consciousness experiences unique to M and correlated determinate physical brain states), i.e., dualistic intuition.

References

- Ashby, W.R., 1957. *An Introduction to Cybernetics*. 2nd impression. London: Chapman & Hall, pp. 86–93.
- Barkalov, A., Titarenko, L. and Mazurkiewicz, M., 2019. *Foundations of Embedded Systems*. Cham: Springer International Publishing, p. 195.
- Chakravorty, P., 2018. What is a Signal? [Lecture Notes]. *IEEE Signal Processing Magazine*, 35(5), pp.175–177.
- Copeland, B.J., 2020. The Church-Turing Thesis. In: E.N. Zalta, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2020 Edition)*. [online] Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/church-turing/> [Accessed 22 May 2024].
- Dennett, D.C., 1988. Quining Qualia. In: A.J. Marcel and E. Bisiach, eds., *Consciousness in Contemporary Science*. Oxford: Oxford University Press.
- Deutsch, D., 1985. Quantum theory, the Church-Turing principle and the universal quantum computer. *Proceedings of the Royal Society*, 400 (1818), pp. 97–117.
- Fossum, E.R. and Hondongwa, D.B., 2014. A Review of the Pinned Photodiode for CCD and CMOS Image Sensors. *IEEE Journal of the Electron Devices Society*, 2 (3), pp. 33–43.
- Gonzalez, R., 2018. *Digital Image Processing*. New York, NY: Pearson. ISBN 978-0-13-335672-4.
- Hartmanis, J. and Stearns, R.E., 1965. On the computational complexity of algorithms. *Transactions of the American Mathematical Society*, 117, pp. 285–306.
- Henderson, L., 2022. The Problem of Induction. In: E.N. Zalta and U. Nodelman, eds., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2022 Edition)*. [online] Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/induction-problem/> [Accessed 22 May 2024].

⁴³ Levine, J., 1983. Materialism and qualia: the explanatory gap. *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, pp. 354–361.

- Hopcroft, J.E., Motwani, R. and Ullman, J.D., 2006. *Introduction to Automata Theory, Languages, and Computation*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, p. 31.
- Jackson, F., 1982. Epiphenomenal qualia. *Philosophical Quarterly*, 32(April), pp. 127–136.
- Jackson, F., 2007. Epiphenomenal qualia. Translated by Á. Polgárdi. *Difference*, IX(1), pp. 67–82.
- Jackson, F., 2008. What Mary didn't know. In: A. Gergely, T. Demeter, G. Forrai and J. Tózsér, eds., *Collection of Texts on Philosophy of Mind*. Budapest: L'Harmattan.
- Jones, N.D., 1997. *Computability and Complexity: From a Programming Perspective*. Cambridge, MA: MIT Press, p. 227.
- Knoll, T., et al., 2003. *Adobe Photoshop Application Programming Interface Guide*. Version CS ed. Adobe Systems, pp. 19–20. Retrieved November 28, 2019, via User-Manual.wiki.
- Laplace, P., 2009. *Essai Philosophique sur les Probabilités*. 5th ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levine, J., 1983. Materialism and qualia: the explanatory gap. *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, pp. 354–361.
- Lloyd, S., 2012. A Turing Test for Free Will. *Philosophical Transactions of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, 370, pp. 3597–3610.
- Mohri, M., Rostamizadeh, A. and Talwalkar, A., 2012. *Foundations of Machine Learning*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Nagel, T., 1974. What is it Like to be a Bat?. *Philosophical Review*, 83(October), pp. 435–450.
- OpenAI, et al., 2023. GPT-4 Technical Report. *arXiv*. [online] Available at: <https://arxiv.org/abs/2303.08774> [Accessed 22 May 2024].
- Popper, K., 1950. Indeterminism in classical and quantum physics. *British Journal for the Philosophy of Science*, 1, pp. 117–133, 173–195.
- Popper, K., 1992. *The Open Universe: An Argument for Indeterminism From the Post-script to the Logic of Scientific Discovery*. London: Routledge.
- Popper, K., 1959, 2005. *The Logic of Scientific Discovery*. Taylor & Francis e-Library.
- Sipser, M., 2006. *Introduction to the Theory of Computation*. 2nd ed. Boston, MA: PWS Publishing.
- Sostai Zoltan, 2023. Analysis of the physical Church-Turing thesis and some philosophical implications of the halting problem. In: M. Nemes, ed., *Impact Points IX. Proceedings of the Conference of the Philosophy Department of the National Association of Doctoral Students*. Budapest: National Association of Doctoral Students, pp. 145–158.
- Turing, A.M., 1936. On computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem. *Proceedings of the London Mathematical Society*, 42, pp. 230–265 [Erratum in *Proceedings of the London Mathematical Society* (1937) 43, p. 544–546].

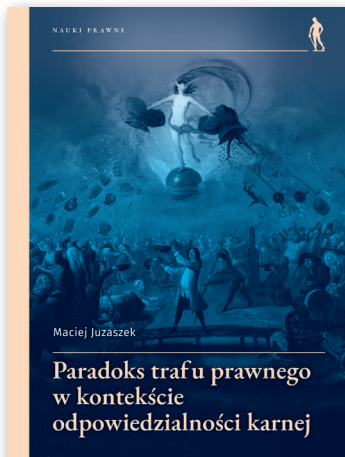
S t u d i a P h i l o s o p h i c a
W r a t i s l a v i e n s i a
vol. XIX, fasc. 2 (2024)

CONTENTS

RENATA ZIEMIŃSKA, <i>Epistemic Injustice According to Miranda Fricker: Applications, Objections, and Developments</i>	5
NORBERT FREJEK, <i>The Counter-Reformation and Heresy in Leszek Kołakowski Works. An Attempt at Reconstruction</i>	19
PIOTR MARTIN, <i>What Will We Not Know About Pure Form?</i>	39
DOMINIKA JACYK, <i>The Presence of the Idea of Contemplation in Michael Willmann's Painting</i>	51
BEATA TROCHIMSKA-KUBACKA, <i>Transformations of the Notion of Landscape in the Context of Nature–Culture Relations</i>	63
ANTONI TORZEWSKI, <i>What is Postmodernism? A Voice From the Distance</i>	77
ZOLTÁN SÓSTAI, <i>Modeling Qualia with Physical Computers</i>	107



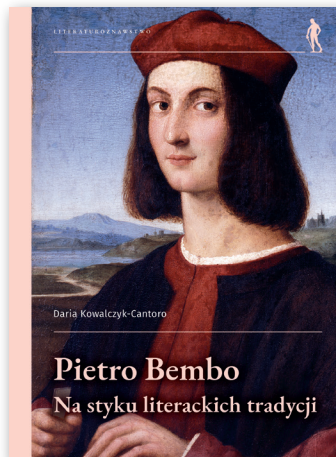
Polecamy nasze nowe serie i publikacje



Paradoks trafu prawnego w kontekście odpowiedzialności karnej

Maciej Juzaszek

Połączenie filozoficznej refleksji z prawniczą analizą. Autor bada kwestię wpływu przypadkowych zdarzeń na ocenę winy i sprawiedliwość sankcji karnych oraz jakie moralne dylematy się z tym wiążą.



Pietro Bembo. Na styku literackich tradycji

Daria Kowalczyk-Cantoro

Historyczno-literacka monografia życia i twórczości Pietro Bembo. Przedstawia polskiemu czytelnikowi wybitnego humanistę, przybliża złożone konteksty kulturowe pojawiające się na styku kilku języków i tradycji literackich.



Doświadczenie mistyczne w kulturze i nauce

red. Marlena Krupa-Adamczyk,
Tomasz Szymański

Doświadczenia mistyczne pozostają niewypowiadalne, nieuchwytnie i tymczasowe. Stanowią także atrakcyjny przedmiot dociekań dla badaczy różnych dziedzin. W niniejszym tomie autorzy starają się przyjrzeć bliżej różnym aspektom tych wyjątkowych przeżyć.



Między Śląskiem a Italią

red. Andrzej Koziół,
Małgorzata Wyrzykowska

Tom studiów z historii sztuki polskich i włoskich badaczy poświęcony pamięci Arkadiusza Wojtyły (1978-2021). Jednocześnie niezapomniana wyprawa w fascynujący świat sztuki baroku i jej przejawów na Śląsku i w Italii.

Michał Rydlewski

Magia i pismo

O dwóch odmianach komunikowania: obrazowym i pojęciowym

Kultura Zachodu zwraca się dziś ku magii. Ale czy ów powrót jest na pewno oznaką jej ewolucji? A może raczej dowodem rozpadu kultury? Jakże będzie to miało konsekwencje dla naszego sposobu uczestnictwa w kulturze? Kim będzie nowy kapitalistyczno-metamorficzny podmiot? Czy naprawdę czeka nas epoka magii?

Magia i pismo znacząco poszerza wiedzę o zachodzącym w kulturze zachodniej procesie jej umagiczniania. Wiąże się on z przemianami technologicznymi we współczesnym świecie, odchodzeniem kultury od pisma jako głównego medium komunikacji, bankructwem Rozumu, rozwojem kapitalizmu oraz utratą przez ludzi bezpieczeństwa ontologicznego. Umagicznia się także humanistyka, czego przykładem są posthumanizm i nowy animizm, które są nie tylko sposobami magicznego „poznawania” rzeczywistości, ale projektują nowe wzory bycia-w-świecie uwzględniające obecność w nim magii.

Magia i pismo to książka o wybitnie interdyscyplinarnym charakterze, autor płynnie porusza się po obszarach antropologii kulturowej, filozofii, psychologii, literaturoznawstwa i medioznawstwa ukazując wieloaspektowość tropienia magii z perspektywy tych dyscyplin.



Tomasz Szymański

W poszukiwaniu religii uniwersalnej

Zarys historii pewnej idei i jej wybrane postacie w dziewiętnastowiecznej literaturze francuskiej

Co mamy na myśli, mówiąc o religii uniwersalnej? Właśnie dzisiaj, gdy pluralizm religijny stał się nieodłącznym elementem demokratycznego świata Zachodu? Pytanie o religię uniwersalną pojawia się nieuchronnie na naszym horyzoncie kulturowym, wyznaczonym z jednej strony przez otaczającą nas mnogość religii, z drugiej zaś przyświecające nam ideały uniwersalizmu i tolerancji. Wobec emocji, jakie budzi myśl o możliwym powstaniu w przyszłości nowej globalnej religii, tym bardziej pozytywne wydaje się podjęcie refleksji nad przeszłością tej idei. Nie jest ona bowiem niczym nowym, a dokładniejsze pochylenie się nad dziejami kultury i myśli Zachodu pozwala stwierdzić, że ma już za sobą długą historię.

Co więcej, stanowi ona niezwykle istotne zagadnienie z zakresu historii idei, powiązane z literaturą, religioznawstwem, filozofią religii, politologią, prawem czy zachodnim ezoteryzmem. Autor książki, badając genezę i rozwój idei religii uniwersalnej, stara się uchwycić moment, kiedy pojawiała się i istniała w różnych kontekstach kulturowych i społecznych, szczególnie miejsce wyznaczając jej związek z literaturą.





**Wydawnictwo
Uniwersytetu
Wrocławskiego**

Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego

pl. Uniwersytecki 15

50-137 Wrocław

wydawnictwo@uwr.edu.pl

wuw.edu

[Facebook/wydawnictwouwr](https://www.facebook.com/wydawnictwouwr)